



RAÇA, ETNIA E NEGRITUDE: aportes teórico-conceituais para debates
etnogeográficos¹

*RACE, ETHNICITY AND NEGRITUDE: theoretical and conceptual
contributions for ethnogeographical discussions*

*RACE, ETHNIE ET NÉGRITUDE: contributions théorique-conceptuels
aux débats ethnogéographiques*

Patrício Pereira Alves de Sousa

Mestrando em Geografia – IGC/UFMG
Av. Antônio Carlos, 6627 – Pampulha
Belo Horizonte (MG) - CEP 31270-901
E-mail: patricioalves@yahoo.com.br

Resumo

O presente ensaio problematiza os significados atribuídos aos conceitos de raça, etnia e negritude pela literatura científica e pelos sistemas culturais de senso comum. A argumentação que sustenta o debate se assenta em três principais objetivos, a saber: identificar os processos que construíram *raça* como conceito teórico e como categoria da diferença instauradora da realidade social; analisar os alcances e as limitações do conceito de *etnia*; discutir as políticas culturais envolvidas na elaboração do conceito de *negritude*. Por fim, o ensaio problematiza as possibilidades de utilização dos conceitos de raça, etnia e negritude nos debates de caráter etnogeográfico e na construção de geografias antiessencialistas.

Palavras-chave: raça; etnia; negritude; etnogeografia.

Abstract

This paper discusses the meanings attributed to the concepts of race, ethnicity and negritude in the scientific literature and cultural systems of common sense. The arguments in support of the debate rests on three main objectives, namely: identify the processes that shaped the race as a theoretical concept and as a category of difference that sets up social reality; analyze the possibilities and limitations of the concept of ethnicity; discuss the cultural politics involved in the development of the concept of negritude. Finally, the paper discusses the uses of the concepts of race, ethnicity and negritude to ethnogeographical debates and the construction of anti-essentialist geographies.

Keywords: race; ethnicity; negritude; ethnogeography.

¹ Este ensaio é parte das discussões da dissertação de mestrado do autor, que vem sendo desenvolvida junto ao Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geociências da Universidade Federal de Minas Gerais – IGC/UFMG.



Résumé

Cet article examine les significations attribuées aux notions de race, ethnie et négritude dans la littérature scientifique et dans les systèmes culturels de sens commun. Il y a trois objectifs principaux qui soutiennent l'argument, à savoir: identifier les processus qui ont façonné la race comme un concept théorique et comme catégorie de la différence qui met en place la réalité sociale; analyser les possibilités et les limites du concept d'ethnie; discuter les politiques culturelles impliqués dans le développement du concept de la négritude. Enfin, l'article aborde l'utilisation des concepts de race, l'ethnie et la négritude dans les débats ethnogéographiques et dans la construction de géographies anti-essentialiste.

Mots-clés: race; ethnie; negritude; ethnogéographie.

Introdução

Ítalo Calvino (1990), ao realizar suas propostas das qualidades da escritura necessárias a uma grande literatura para o novo milênio, alerta-nos para a responsabilidade com a *exatidão* que devem cultivar os literatos em suas divagações poéticas. Como um projeto efetivado a partir de ações que perseguem o alvo da precisão, a *exatidão* seria a qualidade da palavra que permitiria uma tradução bem realizada do pensamento e da imaginação para expressões linguísticas. Calvino, a partir de um refinado exame das composições literárias de diversos autores, conduz-nos a refletir, entretanto, que, embora o sentido de *exatidão* esteja profundamente amalgamado à ideia de precisão, talvez seria nos momentos em que a escrita se aproxima da indefinição é que poderíamos almejar compreender seu caráter mais rigoroso. Nessa ótica, a qualidade do vago é que daria a densidade necessária para que a palavra se torne precisa no processo de traduzir o pensável para o exprimível. Ao se aproximar da indefinição e da incerteza, a palavra caminha rumo a ideia de infinitude, efetivando nesta empreitada seu potencial de agir contra as limitações que possui a linguagem em aproximar o exprimido e o pensado. Nos dizeres do próprio autor, “O poeta do vago só pode ser o poeta da precisão, que sabe colher a sensação mais sutil com olhos, ouvidos e mãos prontos e seguros.” (CALVINO, 1990, p. 75)

É neste sentido que Calvino recorre à transcrição de um poema de Giacomo Leopardi para fazer-nos entrever a existência de uma positividade no caráter indefinido de determinadas escritas, indefinição que se expressa a partir de fronteiras flutuantes de



significados que permitem a imaginação e não aprisionam de maneira rígida o teor de certos enunciados. A citação de Leopardi realizada por Calvino dimensiona mais *precisamente* a ideia:

A esse prazer contribuem a variedade, a incerteza, o não ver tudo, e poder-se no entanto dar uma latitude à imaginação com respeito àquilo que não se vê. (...) Daí que um céu variadamente esparso de pequenas nuvens será talvez mais agradável de se ver que um céu completamente limpo (...). (LEOPARDI apud CALVINO, 1990, p. 77)

Processo semelhante ao de certos literatos, que recorrem a imprecisão enunciativa para alcançarem a *exatidão* daquilo que buscam exprimir, acredito ocorrer também com determinados intelectuais e cientistas que acabam por lançar mão de mais de um termo para se aproximarem com mais *exatidão* dos significados de um conceito que buscam forjar. É o que podemos conceber em relação às ideias de raça, etnia e negritude, expressões com contornos não bem delimitados e que em suas tensões fronteiriças estabelecem entre si zonas de contato que impossibilitam a precisão dos conteúdos que estabelecem, individualmente, cada um dos conceitos. Examinando a literatura sobre estas temáticas acabamos por compreender que elas não possuem substâncias definidas e fixas que permitam uma demarcação precisa de seus significados e molduras. Tais imprecisões não inviabilizam, entretanto, a busca de aproximações a suas constituições. Se nos espantamos, a um primeiro momento, ao nos darmos conta de que todos os esforços de fixar definições rígidas para etnia, raça e negritude são irrealizáveis, encontramos tranquilidade quando passamos a compreender que esta indefinição não decorre de um simples problema teórico, mas de uma problemática da própria realidade social. Se etnia e raça por vezes se confundem como noções para dar conta de construir enunciados que definam uma certa realidade, não é porque pensadores não tenham se dedicado arduamente a definir tais conceitos. O que se configura é que o conteúdo sobre o qual se pauta estes conceitos teóricos ainda é, mesmo após séculos de existência, uma problemática difícil de ser delineada, esquematizada ou mesmo compreendida. Afinal, não é verdade que, mesmo após meio milênio dos primeiros eventos que levaram a subjugação de sujeitos que possuem a condição afro inscrita em seus corpos, ainda temos dificuldade de dar explicações dos sentidos e das permanências das violências que atingem povos marcados com caracteres da negritude? Se os conceitos que buscam problematizar a negritude ainda possuem



dificuldade de precisão, é porque a *exatidão* das práticas sociais que engendram pensamentos e ações racistas ainda se apresenta como realidade de difícil tangência e aceitabilidade, ainda que tais pensamentos e ações permaneçam existentes em amplitude.

Dessa maneira, este ensaio busca se aproximar dos significados que têm sido atribuídos às noções de raça, etnia e negritude. É necessário, entretanto, que tenhamos lucidez já de antemão que o conteúdo de cada um destes conceitos possui grande fluidez em relação uns aos outros. O exercício será, pois, o de delinear as características mais manifestas de cada uma das noções de forma a localizá-las enquanto formulações teóricas. O ensaio propõe ainda analisar os alcances e as possibilidades de utilização dos conceitos de raça, etnia e negritude nos debates de caráter etnogeográfico e na construção de geografias antiessencialistas.

Raça: percalços e percursos de uma categoria da diferença

A respeito da concepção de *raça*, Donna Haraway (1997) indica que sua construção conceitual e categórica sempre se estabeleceu de forma bastante problemática. De acordo com a pensadora, *raça* faz parte daquele rol de conceitos que indubitavelmente levam ao desconforto a quem os utiliza. O caráter instável e, por vezes, desestabilizador de seu conteúdo coloca esta ideia no mesmo conjunto de outras de também difícil emprego, como sexo ou natureza. A imprecisão entre suas realidades natural ou histórica, real ou imaginária, determinante ou determinada, insiste em gerar um incômodo em seus usos. Como sexo e natureza, *raça* toca de maneira tensionante em instituições e paradigmas tão imaculados em nosso sistema social que aceitar ou negar tais noções como entidades pode colocar em xeque grande parte dos elementos estruturadores de nossa vida social. Nação, família e humanidade são parte destas instituições e paradigmas que estremecem ao mais simples vibrar da *raça*, do sexo ou da natureza. Evocando o contato sempre tensionante entre as ideias de

(...) pureza e mistura, combinação e diferenciação, segregação e ligação, linchamento e casamento; raça, assim como natureza e sexo, são repletos de todos os rituais de culpa e inocência nas estórias da nação, família e espécies. Raça, assim como a natureza, é sobre raízes, poluição, e origens. Uma noção inteiramente duvidosa, raça, assim como sexo, é sobre a pureza da linhagem; a legitimidade da passagem; e o drama da herança dos corpos, propriedade, e estórias. (HARAWAY, 1997, p. 01)



Assim sendo, tanto dentro de sistemas metódicos de pensamento quanto do senso comum, torna-se *raça* uma noção de usos e sentidos delicados. Mas se seu emprego causa inseguranças, isto não ocorre pela incerteza quanto ao seu conteúdo definidor. Pelo contrário, o que a torna de utilização problemática é justamente sua densidade histórica e política, que insistimos em fazer se perpetuar como velada. Temos, todos, lucidez sobre aquilo que *raça* carrega. Seja como palavra de uso comum ou de definição conceitual, sabemos quando podemos empregá-la de forma a afrontar, desconcertar, desqualificar ou referenciar positivamente a outro ou outrem. Insisto, dessa maneira, que *raça* possui um conteúdo rigorosamente construído ao longo dos séculos, mas que ainda se constitui como uma noção que na maioria das vezes preferimos evitar a fim de não tocarmos, ou sermos tocados, pela instabilidade e tensão que seu conteúdo carrega.

Perseguindo um caminho de compreensão da constituição de *raça* como um conceito de problematização teórica e como categoria da diferença instauradora da vida social, podemos afirmar, ancorados em Kabengele Munanga (2004), que as primeiras utilizações do termo estiveram vinculadas as classificações de espécies animais e vegetais por parte da Zoologia e da Botânica. Uma denotação biologicista e naturalista acompanha geneologicamente, pois, os significados embutidos na noção de *raça*. O termo, desde suas primeiras utilizações, se liga a um designativo daquilo que é caracterizado por constituir-se a partir da diferença e da classificação. Munanga concorda, portanto, com Haraway (1997) que *raça* está profundamente intrincada e, por vezes, até confundida com as noções de descendência, linhagem, raízes e origens, termos constituídos nas ciências da vida e que lançaram as bases para o entendimento social da noção de *raça*. Vale, neste sentido, recorrer a Milton Santos (2008) e lançar mão de sua perspicaz proposição, de que conceitos ou ideias constituídas em uma ciência ou sistema de ideias não passam em outra disciplina ou código de valores de uma metáfora². Longe de querer aqui destituir a validade das metáforas na construção de novas possibilidades de pensamento, cabe lembrar que as transferências de validade de uma realidade biológica para explicar a dinâmica social produziu resultados muito

² “Conceitos em uma disciplina são apenas metáforas nas outras, por mais próximas que sejam. Metáforas são flashes isolados, não se dão em sistemas e não permitem teorizações.” Cf. SANTOS, 2008, p. 87.



perversos ao tentar conceber a realidade social unicamente por meio de um pensamento biologicista.

Não conseguimos, em função disso, estabelecer um entendimento de *raça* sem que tenhamos de recorrer a questões sanguíneas. Toda a gramática que envolve o termo está embebida do líquido rubro e fluido vital, seja em seu caráter mais biológico ou mesmo em sua dimensão social. Munanga (2004) lembra-nos de que o momento específico em que a noção de *raça*, num sentido moderno, passou a se atrelar efetivamente ao mundo social se deu entre os séculos XVI e XVII, quando a realeza francesa necessitou estabelecer padrões rígidos de segregação baseados nos pressupostos da linhagem. Francos não poderiam ser confundidos com Gauleses, com a plebe. A ideia de pureza, transmitida a partir do sangue, foi aí o elemento simbólico que melhor estabeleceu e demarcou os rígidos limites daquilo que institui um *nós* em anteposição a alguns *outros*. De acordo com Munanga, para distinguir Nobreza e Plebe não havia outro caminho que não estabelecer diferenças morfo-biológicas que legitimassem relações de dominação, hierarquização e sujeição sobre sujeitos e coletividades. Sangue e *raça* se amalgamaram num sistema comum de definição dos sentidos sociais da diferença baseados no parentesco, na linhagem e na descendência; estas estabelecidas a partir do asseguramento da pureza biológica.

Cerca de trezentos anos após as primeiras vinculações da *raça* ao sangue, tão bem inculcadas nos sistemas cognoscitivos sociais pela nobreza aristocrata, outro tipo de discurso conseguiu erigir novos instrumentos asseguradores da pureza racial baseada na consanguinidade. A biologia, como ciência da vida, nasceu no seio de uma sociedade em que o discurso científico possuía grande centralidade na explicação do mundo e assumiu a posição de instituição responsável por garantir e certificar uma intrínseca relação entre *raça* e sangue. Acompanhada da medicina e da antropologia física, firmou-se a biologia como o discurso mais autorizado a estabelecer o que é ou não verdade sobre os corpos humanos. Como aponta Haraway (1997), essa centralidade que a biologia ganhou na constituição de verdades sobre a *raça* nunca deixou de estabelecer-se desde então como legítima. Seja atrelada aos ideais de progresso e evolução dos finais do século XIX, ou ligada aos mais avançados estudos da genética genômica dos nossos dias, a biologia tem assumido este lugar privilegiado de criar as verdades válidas



para os corpos humanos, estabelecendo o que é aceitável ou o que deve ser descartado, aquilo que é assimilável e aquilo que é abjeto.

Vale ressaltar, entretanto, guiados pela ideia da zoóloga e filósofa feminista Donna Haraway, que contrariamente ao que se busca fazer acreditar, a biologia não é o próprio corpo, mas um discurso sobre ele.

Ela [a biologia] é, ao invés disso, uma rede complexa de práticas semióticas-materiais que emergiram nos últimos 200 anos, começando no “Ocidente” e viajando pelo mundo. A biologia emergiu no meio das principais invenções e reformulações das categorias de nação, família, tipo, civilidade, espécie, sexo, humanidade, natureza, e, raça. (HARAWAY, 1997, p. 06)

Vê-se, dessa maneira, que *raça* e laços sanguíneos são realidades concebidas de maneira muito próximas. As explicações acima apresentadas permitem compreendermos, em grande medida, como nosso sistema cognoscitivo não consegue estabelecer voos de pensamento que se distanciem muito dessa relação. Os mais sutis dispositivos representacionais e gramaticais que nos constituem não permitem que estabeleçamos eficazmente uma ideia de *raça* que seja desvinculada de denotações sanguíneas. As posturas mais recentes da ciência em adotar um discurso de que *raça* é um conceito inoperacional para explicar a diversidade dos patrimônios genéticos humanos e sua vinculação à realidade social, já não são suficientes para “corrigir” todo o aporte ideológico com que o pensamento biologicista já nos dotou. Isto ocorre, como salienta Munanga (2004), porque a constituição dos discursos que estabeleceram o significado de *raça* não se limitaram somente a fixar uma diferenciação de coletividades a partir de características físicas. O que o desenvolvimento da ideia de *raça* buscou, ao contrário, foi instituir um discurso hierarquizador que valoriza distintamente os caracteres que fenotipicamente diferenciam certos agrupamentos humanos, como a cor da pele e traços morfológicos. Esta classificação, como sabemos, buscou ainda colar os aportes físicos de determinados grupos a certos aspectos morais, qualidades psicológicas, intelectuais e culturais. Para continuarmos neste caminho de proposições necessitamos retroceder novamente há alguns séculos atrás.

Aníbal Quijano (2007) concebe que a ideia de *raça* encontrou sua efetiva eficácia como instrumento de dominação social somente na passagem entre os séculos XV e XVI, momento em que a América se erigiu como território político-material e



simbólico-imaginário. Para o autor, embora possa ser estranho imaginar na contemporaneidade, não foi em associação ao negro-africano que *raça* se constituiu como parâmetro classificador e de sujeição. Num entendimento comum a Munanga (2004), Quijano compreende que foi ao índio, uma figura de difícil assimilação dentro das três personagens classificáveis quando da formação da América (semitas, brancos e negros), que *raça* foi primeiramente empregada. *Raça*, nesta sua primeira acepção social para “explicar” o diferente, esteve associada, pois, aos povos indígenas, embora neste sentido ainda não possuísse nenhuma conotação de “cor”, elemento que somente se agregará ao entendimento de *raça* quando esta ideia é “aplicada” aos escravos provenientes de terras africanas a que se chamará *negros*.

Estando intimamente associada à ocidentalização do mundo a partir do advento da expansão marítimo-colonial européia, *raça*, na concepção de Quijano, tem se constituído desde os anos 1500 como o mais potente instrumento de sujeição político-econômico e sócio-cultural. No entendimento do autor,

Imposta como critério básico de classificação social universal da população mundial, de acordo com a ideia de “raça” foram distribuídas as principais novas identidades sociais e geoculturais do mundo. (...) Sobre ela se fundou o eurocentramento do poder mundial capitalista do trabalho e do intercâmbio. E, também sobre ela, se traçaram as diferenças e distâncias específicas de poder, com as suas cruciais implicações no processo de democratização de sociedades e Estados, e da própria formação de Estados-nação modernos. (QUIJANO, 2007, p. 43)

Prosseguindo na ideia, Quijano analisa ainda que *raça*, como instrumento e também como resultado da estrutura de poder colonial, está profundamente imbricada com o projeto capitalista de redução do humano ao status de mercadoria. A colonialidade³, mais ainda que o colonialismo, tem sido a faceta mais eficaz nestas utilizações de *raça*. Este ideal colonialista atinge sua plenitude a partir das ideologias do racismo. No espraiamento do capitalismo para as mais diferentes sociedades e espacialidades do planeta, um pensamento colonialista passa a regular estruturas cognoscitivas que modelam um olhar sobre a realidade social. Um padrão de

³ Quijano (2007) não chega a estabelecer a distinção entre os conceitos de colonialismo e de colonialidade na obra citada, mas é amplamente conhecido dentro dos estudos tidos como pós-coloniais que este último conceito está relacionado à dimensão do poderio colonial que possui sua eficácia a partir da introjeção pelo próprio sujeito dominado dos valores do colonialismo.



classificação e hierarquização justifica e legítima que alguns povos e sujeitos sejam mais aptos do que outros para ocupar os lugares de maior poderio social, que controlam a distribuição e circulação dos bens político-econômicos e sócio-culturais.

Munanga (2004) ressalta, entretanto, que embora a noção de *raça* já esteja sendo utilizado há cerca de meio milênio como instrumento de dominação social, sua formulação teórico-conceitual teve seu desenvolvimento mais austero estabelecido somente a partir do século XVIII. No século das luzes, momento em que o discurso científico começa a se efetivar como quase tão preponderante quanto o religioso na explicação do mundo, é que *raça* passa a se situar como instrumento validado experimental e demonstradamente. Transmutando padrões biológicos de vida de outros seres do mundo animal e vegetal para a dinâmica de vida social humana, cientistas e ideólogos durante os séculos XVIII e XIX buscaram estabelecer uma inseparabilidade entre a “biologia” dos sujeitos e suas possibilidades de desenvolvimento cognitivo, intelectual, moral e psicológico. A “raça” branca, geográfico e socialmente representada por povos europeus, foi tomada como aquela portadora das habilidades e um conjunto de qualidades humanas superiores aos povos sócio-biologicamente mais frágeis, entenda-se, não brancos. Coube ao branco europeu a árdua tarefa de levar ao mundo um sentido de humanidade, apontar aos outros povos sobre suas incorretas formas de vida, limitações genéticas e psíquicas. Coube também ao europeu, a árdua tarefa de guiar os povos do mundo a uma evolução e progresso rumo a formas mais humanas de estabelecimento de vida social.

A ciência branca européia dos séculos XVIII e XIX se enveredou, neste sentido, pela busca de construir uma teoria científica que explicasse os determinantes que justificam uma classificação entre as raças humanas em termos de aportes biológicos e sociais. Esta pseudo-ciência, hoje conhecida como raciologia, buscou, na verdade, construir um conteúdo doutrinário que legitimasse sistemas político-econômico e sócio-culturais hierarquizadores entre povos e mantedor de um estado de coisas existentes, garantindo privilégios de todas as ordens para aqueles povos de biologia e essência humana mais apurada, entenda-se, brancos. Munanga (2004) e Quijano (2007) concordam que estas formulações científicas instauraram a base e o eixo central dos argumentos que legitimaram e impulsionaram no século XX tanto a implantação de políticas raciais segregacionistas, como o *apartheid* na África do Sul, quanto as



ideologias do Nacional-Socialismo, que se materializaram no regime nazista e culminaram no extermínio de portadores daquelas raças e deformações genéticas impróprias para o humano.

É a partir desse período nazista que *raça* começa a ser um designativo não somente aplicado “ao negro”. Como argumenta Munanga (2004), o termo racismo a partir da década de 1970, influenciado pelos acontecimentos que a precederam desde o fim da segunda guerra mundial, já não é utilizado somente para caracterizar indivíduos negros. O eixo central da ideia, que é a desqualificação do outro, passa a ser utilizado para designar também os preconceitos das mais diferentes ordens, como contra mulheres, homossexuais, pobres, etc. É nesse contexto que começa a ser ressignificada a ideia de *raça*. Se até este momento esta noção trazia um peso para sujeitos marcados pela negritude, os movimentos sociais negros organizados, que paulatinamente foram ganhando força política na maioria dos países em que se configuravam tensionamentos e conflitos raciais, a partir da segunda metade do século XX passaram a adotar o termo *raça* para qualificar positivamente e marcar politicamente o conteúdo que este “emblema” carrega. A partir da utilização da bandeira *raça*, buscou-se barrar a banalização que a concepção de racismo estava ganhando. Havia um conteúdo existente no racismo que não poderia ter seu valor esvaziado. Mais adiante retornaremos a esta questão de como os movimentos políticos erigidos nas últimas décadas do século XX ressignificaram a negritude. Por ora o que é importante ressaltar é que há um momento específico dentro das relações raciais em que *raça* tem destituído seu valor pejorativo e é ressignificada como portadora de um conteúdo político que agrega a negritude de diferentes classes, sexos e geografias, sobre uma pauta de luta comum.

É este o conteúdo que embasa *raça* como concepção politizada e desconstruída biologicamente. É nele que se assentam os intelectuais que se dedicam na contemporaneidade a problematizar os tensionamentos e conflitos raciais. É neste sentido também que o termo é adotado pelos movimentos sociais que politicamente lutam por novas configurações de relações entre os sujeitos e coletividades marcados por *raça*. E se em termos de emprego popular ou em sistemas metódicos de pensamento, como a ciência, *raça* ainda causa constrangimentos em seus usos, é porque nos dois contextos ela ainda possui eficácia. Seja para violentar e submeter ou para desestabilizar e requalificar, *raça* possui relevância. Seus usos são, pois, polissêmicos.



Têm validade tanto para destituir de valor quanto para agir como instaurador de novas realidades. Nesta ensaio é adotado este último sentido. *Raça* é aqui entendida como esta categoria desestabilizadora, que em seus significados sociais age no sentido de reiterar a ideia de que as subjugações a que foram impelidos uma série de sujeitos não podem ser reduzidas a eufemismos linguísticos que buscam atenuar a densidade que carrega *raça* como instrumento histórico de dominação social, desigualdade de acesso a bens, reificações e violências das mais distintas ordens. *Raça* é aqui assumida, pois, como um conceito carregado de história que possui impregnado em seus matizes uma memória de subalternização e as pistas para re-estabelecimento de uma realidade com novos sentidos sociais.

A problemática étnica: alcances e limitações de um conceito

O conceito de etnia, de longa história e de amplo emprego dentro das ciências sociais e humanidades, vem passando na contemporaneidade por uma série de constrangimentos. Tem sido adotada recorrentemente uma posição por parte da intelectualidade que considera que tal conceito carrega em seu conteúdo um eufemismo que busca suavizar os reais conflitos e tensionamentos embutidos na noção de *raça*. Para muitos⁴, como salienta Munanga (2004), etnia tem figurado somente como uma ‘fala politicamente correta’, ao expressar mais comodamente o conteúdo lexical de *raça*. Insiro-me também no grupo daqueles que consideram que os tensionamentos raciais não podem ter todo seu significado reduzido a outro termo que escamoteia a densidade política que *raça* enuncia. Entretanto, concebo, do mesmo modo, que esvaziar o sentido conceitual da etnia, em função de sua relação conflituosa com *raça*, pode empobrecer análises que buscam problematizar a constituição da negritude em determinados tempos e espaços. Acredito, dessa maneira, que, assim como na categoria *raça*, há elementos presentes no conceito de etnia que não podem se ausentar de uma análise que se propõe a delinear as relações entre negros e não-negros em determinadas dinâmicas sociais. Foi neste sentido que no início deste ensaio busquei chamar atenção

⁴ Poutignat e Streiff-Fenart dizem o seguinte sobre a utilização recente do conceito de etnia na ciência francesa: “O termo ‘etnia’ possui má fama atualmente na França, precisamente por não poder mais ser pensado de outro modo a não ser como substituto da palavra *raça*”. Cf. POUTIGNAT, STREIFF-FERNART, 1998, p. 43.



para as interseções que existem entre os conceitos aqui em tela. *Raça* certamente não pode ser substituída por *etnia* para enunciar sobre certos aspectos da negritude. O erro se estabelece justamente aí, em conceber que estes dois conceitos podem ser utilizados como sinônimos. Mas um outro erro grave também pode se estabelecer nas proximidades dessa ideia, qual seja, o de conceber que *raça* e *etnia* por se tocarem e se chocarem em termos de significados podem anular ou invalidar um conceito ao outro. Acredito ser a problemática mais complexa do que isso. Invalidar, sem maiores argumentos, qualquer um dos conceitos *a priori*, configura, a meu ver, numa simplificação da questão. É interessante que façamos, antes de tudo, uma reflexão sobre os pressupostos que fundamentam a ideia de *etnia*, a fim de melhor compreendermos seus conteúdos para posteriormente validarmos ou proscrevermos sua utilização.

Dizer que vale a pena um investimento no conceito de *etnia* não significa, obviamente, dizer que não haja problemas em sua definição. De fato, há fundamentos que embasam os defensores da ideia de que *etnia* funciona como um eufemismo de *raça*. A emergência daquele conceito esteve verdadeiramente engajada na tentativa de neutralizar certos significados e alcances da ideia de *raça*. Como apontam Phillipe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart (1998), a invenção do vocábulo *etnia* pelo antropólogo e eugenista francês Vacher de Lapouge buscou, de fato, apontar as falácias que carregavam os discursos que se baseavam na *raça* como determinante das possibilidades de vida social de sujeitos e coletividades. Ainda de acordo com Poutignat e Streiff-Fenart, outros grandes teóricos das ciências sociais também apostaram nessa ideia. O alemão Max Weber, por exemplo, chegou a sugerir que o que diferencia a pertença racial da pertença étnica é a efetividade dos laços que instituem a comunidade de origem da primeira, ao passo que a segunda se instauraria por uma crença subjetiva na comunidade de origem. Weber concebe, assim, distinções entre as identidades raciais e as étnicas. Não podemos perder de vista, porém, neste caminho de proposições, que os intelectuais do século XIX que forjaram o conceito de *etnia* têm em mente a ideia de *raça* não como um construto social, tal como estamos fazendo desde as últimas décadas do século XX. O que estes intelectuais do XIX buscaram realizar foi a construção de um conceito síntese que permitisse que fossem compreensíveis os padrões que estabelecem a agregação ou o afastamento das populações humanas, sem que para isso tivessem que recorrer a explicações baseadas em racionalidades biológicas. Assim sendo, a *etnia*



surgiu como um conceito que buscava tornar compreensível o caráter comunitário ou de rivalidade de certos grupos humanos, estabelecidos ou não a partir da “raça”.

Como assinala Munanga (2004), as concepções correntes em torno dos conceitos de *raça* e etnia buscaram por muito tempo criar um entendimento para *raça* baseado em aspectos morfo-biológicos e para a etnia como uma realidade sócio-cultural, histórica e psicológica. Nesta linha interpretativa, estaria *raça* ligada à biologia e à natureza assim como a etnia à cultura e à sociedade. Entretanto, embora a contrastação entre *raça* e etnia seja mais comumente realizada, não foi somente àquele conceito que etnia em seu contexto de surgimento buscou se antepor. Quando de seu aparecimento nas ciências sociais, etnia se tensionava com outras importantes noções que a ela se conectavam. Além de *raça*, povo e nação eram outros conceitos de amplo debate entre os intelectuais durante o século XIX. Etnia, para se firmar enquanto conceito, teve de se desvincular tanto de uma conotação biológica baseada na *raça*, como teve também de se distinguir do conceito de nação, sobretudo em seus significados mais intimamente ligados com os programas nacionalistas. Em suas utilizações mais recentes, embora ainda seja alvo de muitas críticas e portador de muitas controvérsias e confusões, o conceito de etnia não tem tido tanta preocupação em se distanciar das ideias de *raça* ou de nação. A conversão de um entendimento de *raça* de um sentido biológico para outro social, e a tomada da nação como independente do Estado e permeada de outros sentidos de política que não somente o econômico, tem potencializado o conceito de etnia para problematizar um número muito maior de realidades do que em relação ao seu contexto de surgimento. (POUTIGNAT; STREIFF-FERNART, 1998)

A emergência da noção de etnicidade nas últimas décadas do século XX atesta como o conceito de etnia vem se readequando para analisar realidades cada vez mais complexas sem, no entanto, perder seu acúmulo histórico. Utilizado com maior veemência a partir da década de 1970, o termo etnicidade já faz parte do vocabulário das ciências sociais desde a década de 1940. Sua utilização massiva a partir das três últimas décadas do século XX deve-se ao fato de o panorama social desse período ter exigido que as ciências sociais alargassem seu léxico conceitual para dar conta de acompanhar as transformações sociais que se configuraram no pós-segunda guerra. Conflitos de distintas ordens passaram a figurar nas diversas partes do planeta. Nos países do “terceiro mundo”, questões ligadas a descolonização e a entrada de vetores da



globalização desencadearam diversos movimentos de defesa de identidades sócio-culturais e de conflitos pela detenção de bens materiais e simbólicos. Movimentos regionalistas em países centrais, como Canadá, Espanha e Grã-Bretanha, fizeram ressurgir questões étnicas que pareciam estar se diluindo pelos ideais nacionalistas destes países. Na contemporaneidade, a questão da pertença étnica tem se colocado, pois, como questão de ordem política, social, econômica e cultural para os diferentes governos, grupos civis e para a ciência. (POUTIGNAT; STREIFF-FERNART, 1998; DEUS, 2005)

A etnicidade tem se constituído como um conceito que busca permitir uma compreensão dessa pertença étnica. Diferentemente das explicações para a etnia que buscavam identificar aquilo que há de substância, de permanente e característico em certas culturas, a noção de etnicidade tem buscado se atentar mais para os aspectos dinâmicos, relacionais e fluidos estabelecidos pelo contato cultural e pelos tensionamentos resultantes dos encontros inter-grupais. A questão dos símbolos comungados por um grupo para constituir sua identidade coletiva tem sido considerada como mais relevante analiticamente do que a procura de versões essencialistas baseadas em laços de parentesco sanguíneo para instauração do sentido de pertencimento. Os processos sociais, mais do que as propriedades instituintes de uma dada cultura, têm sido a tônica das análises da etnicidade. Poutignat e Streiff-Fenart salientam ainda que a noção de etnicidade

(...) consiste amplamente não em atestar a existência de grupos étnicos, mas em colocar tal existência como problemática, ou seja, em colocar como problemática a consubstancialidade de uma etnicidade social e de uma cultura popular pela qual define-se habitualmente o grupo étnico. Teorizar a etnicidade não significa fundar o pluralismo étnico como modelo de organização sociopolítica, mas examinar as abordagens segundo as quais uma visão de mundo 'étnica' é tornada pertinente para os atores. (POUTIGNAT; STREIFF-FERNART, 1998, p. 17)

Neste sentido, as questões da etnicidade vêm sendo geralmente enunciadas pelo designativo "problemas de etnicidade". É pelo caráter das variabilidades e infinitudes da cultura e não pelas suas terminações e acabamentos que tem se interessado a etnicidade. Na mesma medida, os teóricos da etnicidade têm buscado se pautar mais nas comunicações culturais do que em suas diferenças. Aquilo que se estabelece como isolado, estanque e imutável teria menos a dizer sobre a dinâmica social do que aquilo



que se formula de maneira comunicacional. Os símbolos que são compreensíveis pelos *insiders* ao mesmo tempo em que pelos *outsiders* estariam na base daquilo que é étnico, ou seja, relacional. Neste interjogo, o estabelecimento de fronteiras entre o *eu* e o *outro*, o *nós* e o *eles*, funda a partir do contato, conflituoso ou não, as atribuições categóricas que forjam as identidades étnicas. A crença numa origem comum embasada na comunhão subjetiva de símbolos e memórias estabelece aí a pertença étnica, a etnicidade.

Dessa maneira, o conceito de etnia, tomado a partir de suas atualizações mais recentes, pode, ao se juntar com a categoria *raça*, estabelecer interessantes parâmetros interpretativos para nos auxiliar a pensar questões ligadas à negritude. Mais do que simplesmente um binômio redundante, a significação do termo *étnico-racial* cria uma densidade conceitual que permite avançarmos sobre as limitações que *raça* ou etnia trazem quando utilizados individualmente para problematizar determinada realidade. *Raça* empresta ao conceito de etnia um chão político, e etnia previne *raça* sobre a necessidade de se buscar apreender a realidade não somente em termos do conflito e de tensionamento, mas também por vieses do simbolismo e do imaginário. O termo étnico-racial não designa, dessa maneira, uma realidade indistinta, este binômio talvez seja uma das melhores expressões lexicais para indicação da complexidade de sujeitos e coletividades matizados por distintas marcações de etnia e *raça* que convivem em tensão no território brasileiro.

Negritude: as políticas culturais de uma palavra e seus significados

Kabengele Munanga (1986), Percy Hintzes (2007) e Stuart Hall (2003) comungam a ideia de que a *negritude* está profundamente amalgamada com a escravidão e a colonização de negros africanos. A significação do termo remete necessariamente, pois, a violência gerada por cativeiros instituídos pelo regime escravocrata e pelas hierarquizações sociais e culturais sustentadas por ideologias coloniais e colonialistas. É sobre “o negro” produzido pelo advento da expansão marítima européia da Idade Moderna que se assenta a ideia de *negritude* e é sobre ele que se pautam também as ações de resistência e contestação da maneira reducionista em que vem se concebendo a *negritude* nos últimos cinco séculos.



Munanga (1986) assinala que, embora o termo negro englobe diversos povos e identidades geoculturais, como os negros e negróides indianos, papuas e australianos autóctones, é sobre a África negra e seus povos que se pauta a ideia de *negritude*. Há uma herança histórico-geográfica que dá singularidades e especificidades às trajetórias dos negros africanos em seu espalhamento pelo planeta. Embora profundamente distinta político, econômico, social, cultural e geograficamente, há um sentido de universalidade na *negritude* de origem africana que a une mesmo estando dispersa por diversas histórias e lugares. Trata-se da crença em um retorno para a terra de origem, da sustentação da ideia de um território simbólico que está à espera de um regresso redentor de seus filhos que relegados a pobreza e a violência padecem em terras estrangeiras. Uma identidade diaspórica cria nestas terras estrangeiras geografias de posicionamentos sociais que colocam negros das diversas Américas e Europas num mesmo movimento reivindicativo de ressignificação de seus lugares sociais (HINTZEN, 2007; HALL, 2003).

Como aponta Munanga (1986), o aparecimento do conceito de *negritude* está vinculado ao uso por parte de intelectuais negros deste termo para significar um contra-movimento em relação às práticas de racismo e de desqualificação dos sujeitos marcados pela *negritude*. Este movimento, emergido na década de 1930 principalmente no Estados Unidos e Europa e ganhando adeptos em outros países que possuíam uma história de conflitos étnico-raciais, buscou criar estratégias de construção de uma identidade positiva da *negritude* em contraste aos dilacerantes ideais de branquidão que vêm há séculos sendo impostos como padrões universais de beleza, capacidade intelectual e de refinamento cultural e social. A proposta dos intelectuais com o uso requalificado desta ideia de *negritude* é o de realizar um re-exame das práticas que instituíram lugares desprivilegiados para “o negro” dentro do sistema social de diversos países. Com a identificação daqueles eventos que construíram uma imagem degradante e mitificada do negro, o propósito político do conceito de *negritude* tem sido o de revalorizar os aspectos da identidade negra que foram esvaziados de positividade. No mesmo sentido, o conteúdo de *negritude* pretende contestar a ordem colonial que ainda em nossos dias se mantém no sistema de hierarquizações sociais que ditam as novas versões do colonialismo, materializada nas práticas capitalistas que agem na reificação de sujeitos e coletividades negras. E, como não poderia deixar de ser, o conceito de

negritude propõe também alcançar novos padrões de relacionamento social entre indivíduos e grupos portadores de distintas marcações étnico-raciais, defendendo formas menos discrepantes de acesso a bens materiais e simbólicos para todos os cidadãos e cidadãs.

Para melhor compreendermos os sentidos da fixação de um conceito de *negritude* torna-se necessário que tenhamos nitidez dos elementos que a fizeram necessária. Nunca será demais repetir e denunciar a trajetória histórica e espacial que construiu os lugares sociais desprivilegiados a que são impelidos os sujeitos portadores da condição afro na contemporaneidade. Num importante livro sobre a identidade do negro que passa pela experiência de ascensão social no Brasil, Neusa Santos Souza (1983) oferece-nos interessantes reflexões para situarmos os percalços que construíram uma negatividade ligada à *negritude* ao longo do tempo. Uma frase específica da autora revela esse conteúdo, que não somente esvazia de sentido, como também desqualifica sujeitos negros, ao referenciá-los como portadores de caracteres estranhos à noção de humanidade. *Tornar-se branco seria, para o negro, a única forma de tornar-se gente.* Com esta frase a autora define muito daquilo que está envolvido no processo de desqualificação da humanidade presente na *negritude*. As ideologias da cor e do corpo de base colonialistas, incutidas eficazmente nos sistemas cognoscitivos dos negros e não-negros, fez com que aqueles sujeitos introjetassem um ideal normativo de brancura. Não é de se estranhar que sujeitos negros tenham buscado se identificar muito mais com a condição aristocrata, racional, elitista, letrada e bem sucedida da branquitude do que com os opostos a estas qualidades que foram reservados para a *negritude*. Para o negro eram/são guardadas as “desqualidades” de irracionalidade, feiúra, sujeira, emocionalidade, exotismo, e ainda, a condição de sensitivo, superpotente para o sexo e para o trabalho braçal. *Passar por branco*⁵ foi a saída encontrada para amortecer a dor da ferida que a cor carrega(va) e que sujeitos carrega(va)m na cor. Vestir-se com o figurino do branco e aproximar-se de uma *performativade* da branquitude constitui(u)-

⁵ ‘*Passing*’ é um termo em inglês difundido entre romancistas que tratam da questão da negritude em suas obras e disseminado entre os teóricos das relações raciais. Tais intelectuais caracterizam este ato da negritude estadunidense em buscar escamotear sua cor, seus atributos físicos e padrões comportamentais, buscando se passarem por brancos, como essa experiência ‘*passing*’. A novelista estadunidense Nella Larsen publicou um livro em 1929 com o título *Passing* que é apontado como um dos marcos iniciais que impulsionaram a difusão do termo. Judith Butler possui uma discussão das interseções entre gênero e raça que são estabelecidos no referido livro. Cf. BUTLER, 1993.

se na tentativa mais recorrente para que os sujeitos negros se aproximem/aproximassem das possibilidades de reconhecer em seu corpo o prazer e um amor próprio.

Prefaciando o livro de Neusa Santos Souza, Jurandir Freire Costa (1983) traz ainda mais elementos que descrevem e depõem sobre as dilacerantes formas que instituíram o encontro entre as ideologias da cor e do corpo de fundo colonialista com as representações de si elaboradas por sujeitos negros. Para este pensador, o que está na base do significado de ser negro é a violência. Violência que incessante e repetidamente busca destruir a positividade da identidade do negro ao contrastá-la a um Ideal de Ego⁶ do branco, que supostamente possuiria propriedades biológicas e psíquicas mais elevadas. Um ideal normativo de branquitude define aquilo que é adequado e permitido para o humano e aquilo que lhe é estranho e proibido. Este ideal de brancura torna-se uma *fetichização* que leva o sujeito negro ao desejo de se embranquecer a partir de suas expressões fenotípicas e dos elementos de seu comportamento. Buscando metamorfosear sua cor, o negro desejaria sua extinção a partir da reprodução biológica junto a indivíduos brancos, porque já não lhe é desejosa a permanência de nenhum aspecto que o ligue a esta ferida do corpo e do pensamento que constitui a *negritude*. E como a brancura transcende ao corpo do branco, o negro busca também alcançar os outros aspectos de vida desse sujeito. Neste processo, como salienta Munanga (1986), há um desejo do sujeito negro em afastar-se de tudo aquilo que o liga à sua cor: “o continente, os países, as instituições, o corpo, a arte, etc. Seu continente é quente demais, de clima viciado, malcheiroso, de geografia tão desesperada que o condena à pobreza e à eterna dependência” (MUNANGA, 1986, p. 21). A pureza artística, a nobreza estética, a majestade moral, a sabedoria científica, e as qualidades de belo, bom, justo e verdadeiro que carregam o ser branco, seriam, naturalmente, como ressalta Jurandir Freire Costa (1983), muito mais sedutoras para o sujeito negro.

Neusa Santos Souza (1983), ao revelar as condições de destruição da identidade positiva do negro brasileiro em ascensão social, não se limitou, porém, somente em tocar na dolorosa ferida que embasa as ações de desqualificação do negro. Como mulher

⁶ De acordo com Neusa Santos Souza, o Ideal do Ego é uma denominação psicanalítica que indica a necessidade de existência de “um modelo a partir do qual o indivíduo possa se constituir – um modelo ideal, perfeito ou quase. Um modelo que recupere o narcisismo original perdido, ainda que seja através de uma mediação: a idealização dos pais, substitutos e ideais coletivos”. A autora indica ainda que o Ideal do Ego pertence ao domínio do simbólico e é a instância que estrutura o sujeito psíquico. Cf. SOUZA, 1983, p. 33.



negra em ascensão social, num exercício de posicionamento de sujeito perante sua pesquisa, a autora nos aponta ainda os outros significados que podem portar o termo *negritude*. A frase de abertura do livro é emblemática de todo o significado que vem ganhando este conceito como instrumento de ressignificação e requalificação das condições de subalternização do negro. Para Neuza Santos Souza (1983, p. 17), “uma das formas de exercer a autonomia é possuir um discurso sobre si mesmo”, e é justamente neste ponto que tem se pautado o movimento intelectual, que já há muito não é somente acadêmico, de criar estético, conceitual, simbólico e materialmente novos usos e sentidos para o termo *negritude*. Respondendo a esta necessidade de “recriação” do ser negro, poetas, romancistas, historiadores, etnólogos, filósofos, geógrafos e mais um sem número de outros grupos de intelectuais atuaram e têm atuado numa busca de identificar no Ocidente aqueles procedimentos que reificaram, mercantilizaram e invisualizaram o sujeito negro. A partir disso, tem-se procurado forjar o conceito de *negritude* a partir de uma retomada da memória de povos negros que permita uma profunda reorientação dos sentidos e conteúdos da *negritude*. Neuza Santos, ao falar da condição do negro no Brasil, mais uma vez dimensiona muito apropriadamente a questão:

(...) no Brasil, nascer com a pele preta e/ou outros caracteres do tipo negróide e compartilhar de uma mesma história de desenraizamento, escravidão e discriminação racial, não organiza, por si só, uma identidade negra.

Ser negro é, além disso, tomar consciência do processo ideológico que, através de um discurso mítico acerca de si, engendra uma estrutura de desconhecimento que o aprisiona numa imagem alienada, na qual se reconhece. Ser negro é tomar posse dessa consciência e criar uma nova consciência que reassegure o respeito às diferenças e que reafirme uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração.

Assim, ser negro, não é uma condição dada, a priori. É um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro. (SOUZA, 1983, p. 77)

Inserem-se também neste movimento de ressignificação dos conteúdos carregados pela *negritude*, os estudos que a partir das duas últimas décadas do século XX começaram a questionar sobre a condição daqueles sujeitos que vivem em terras estrangeiras dos países centrais de maneira subincluída ou não incluída. Os estudos pós-coloniais, acompanhados dos estudos pós-estruturalistas e pós-modernos, emergiram no



campo acadêmico das ciências sociais buscando questionar as maneiras em que estavam procedendo as análises a respeito da estruturação do capitalismo no mundo moderno. Trazendo para a ordem do dia elementos da vida social profundamente significantes para a modernidade e intrincado com as relações capitalistas de produção, estes estudos reclamaram a necessidade de se incluir nas pautas de debate das ciências sociais as questões relativas às diferenças sexuais, raciais, étnicas e culturais. Re-examinando as teorias marxistas que hegemonicamente ditavam as verdades sobre os significados da realidade social e dialogando com seus teóricos, sobretudo os menos ortodoxos, como Gramsci e Althusser, estas novas correntes de análise social buscaram interrogar a crença inquestionável de que o sistema hegemônico de produção seria tão poderoso a ponto de anular e descaracterizar qualquer contra-movimento em suas ações contestatórias. Sem carregar um discurso ingênuo de negação da força do capitalismo na produção dos sujeitos e de suas espaço-temporalidades, os estudos pós-coloniais trouxeram grandes contribuições para o estabelecimento do conceito político e positivo de *negritude*. (HALL, 2003)

Percy Hintzen (2007) sugere que a grande contribuição dos estudos pós-coloniais para o conceito de negritude foi a de instaurar a ideia de identidade diaspórica. Opondo-se à ideia de identidade nacional, mais amplamente utilizada, a identidade diaspórica se baseia na noção de cidadania cultural, formulada a partir das memórias de deslocamento entre fronteiras locais e nacionais de sujeitos subincludos e não includos em terras para onde foram levados para participarem de maneira subalterna na construção desses países. A imaginação diaspórica se baseia, pois, em políticas culturais de lugar e de geografias de localização social desenvolvidas em anteposição aos imaginários nacionalistas que reservam para um grupo relativamente restrito o status de incluído. A identidade diaspórica se estabelece, dessa maneira, como uma resposta de grupos subalternos a sua exclusão do acesso a bens materiais e simbólicos do projeto da modernidade. Tal identidade possui como eixo central de sustentação a relação entre raça, território e pertencimento, já a ideia de *terra natal* constitui-se no tema que dá unicidade a esta imaginação diaspórica, um lugar comum de origem que guarda simbolicamente os significados de pertencer a uma raça e de possuir uma etnicidade. Como assinala Hintzen, embora já não exista mais uma África, Ásia, Arábia ou América para onde possam regressar sujeitos desterritorializados, despatriados e em diáspora, a



crença subjetiva em sua existência permite a construção de uma pertença que dá sustentações à construção de um sentimento de familiaridade racial. E, talvez, seja exatamente neste nível emocional que estejam guardados os elementos que permitem um sentimento de solidariedade que viabilizam políticas de diferenças que atuam na construção de um fator de unidade que ultrapassa a fronteiras diversas. (MUNANGA, 1986)

As etnogeografias e a emergência de geografias antiessencialistas

Em relação à geografia, Alecsandro Ratts (2004) explica que já há longa data esta ciência tem se debruçado sobre as relações étnico-raciais. Como ressalta o autor, raça e etnia não são categorias estranhas à modernidade e como nossa ciência forjou suas principais teorias sob a égide dos pressupostos científicos modernos, é de se esperar que um debate sobre as relações étnicas e de raça tenha sido amplamente estabelecido pela geografia. O geógrafo Friederich Ratzel, por exemplo, na segunda metade do século XIX já estabelecia densas teorias sobre as relações entre as raças humanas e a distribuição dos recursos espaciais. Max Sorre, através da ideia dos gêneros de vida, também buscou teorizar sobre as relações entre as etnias e o espaço geográfico. Diversos outros exemplos poderiam ainda ser citados sobre os estudos que buscam interceptar análises das relações étnico-raciais com a questão espacial. Entretanto, como aponta Ratts, embora o quantitativo de pesquisas sobre a temática étnico-racial na geografia seja elevado, poucos são os trabalhos que buscaram denunciar a maneira como a ciência geográfica vem reproduzindo um discurso que reforça a superioridade de algumas raças e etnias sobre outras. Sugere o autor que, equivocadamente, a geografia historicamente se dedicou mais em apontar a distribuição espacial dos segmentos étnico-raciais do que em efetivar uma análise que conceba raça e etnia como categorias estruturantes das relações sociais que possuem a espacialidade como um dos aspectos básicos para sua constituição. Nas suas intercepções com outras categorias da diferença, como gênero, geração e classe, raça e etnia utilizam-se do espaço para balizar sua formulação, ao mesmo tempo em que possuem o espaço como aspecto condicionante de suas dinâmicas.



Mais recentemente, abordagens das relações étnico-raciais têm ganhado novos contornos na geografia. As abordagens da geografia cultural têm trazido para a pauta da discussão geográfica novas perspectivas que buscam conceber os aspectos de tensionamento, dos conflitos, das visões de mundo, dos elementos simbólicos e códigos culturais que estão envolvidos na produção das espacialidades humanas (COMITÉ EDITORIAL “GÉOGRAPHIE ET CULTURES”, 1992; CLAVAL, 1992). Mas se na atualidade já conseguimos perceber um forte estabelecimento dos estudos culturais dentro da ciência geográfica, ainda há longo caminho a se percorrer para que alcancemos densidade de pensamento e de reflexões sobre as espacialidades étnico-raciais. Diversas escalas espaciais e distintas composições socioespaciais ainda carecem de debates mais fortuitos sobre a maneira como diferentes etnias e raças acessam, qualificam e matizam espaços. Seja no urbano ou no rural, há diversos conflitos étnico-raciais para os quais ainda não temos nos atentado. Seja no espaço público, mais amplamente abordado pela geografia, ou no privado, que ainda carece de análises geográficas, há um amplo jogo de poderes entre grupos étnico-raciais que necessitamos melhor problematizar.

No Brasil há um amplo trabalho a se fazer. Como aponta Ratts,

(...) trata-se de reinterpretar o mito da democracia racial em sua dimensão geográfica em que se percebe tanto a existência de segregação espacial combinada com segregação étnico-racial quanto a formação habitual de territórios étnicos. Trata-se igualmente de construir um saber que conjugue a reflexão sobre a etnicidade e raça com a(s) teoria(s) acerca do espaço. O espaço é elemento constitutivo e produto de encontros/confrontos étnicos e raciais e a unidade de análise pode variar do território nacional à habitação familiar. (RATTS, 2004, p. 84)

O campo das etnogeografias, que como aponta Paul Claval (1995; 1992) vem pouco a pouco ganhando destaque dentro da geografia, tem contribuído significativamente para transformar as abordagens étnico-raciais numa perspectiva geográfica. Os embasamentos filosóficos e epistemológicos desta perspectiva de estudos vêm impactando muito positivamente nos aspectos teóricos e metodológicos da ciência geográfica. A perspectiva da etnogeografia tem levado, como aponta o autor, a um questionamento das análises de caráter unicamente objetivo e dos aspectos materiais, mensuráveis e funcionais dos processos espaciais. Antepondo-se a esta perspectiva redutora, a etnogeografia tem possibilitado uma base teórico-conceitual e



metodológico-instrumental que vem permitindo que nós geógrafos busquemos ampliar nossas perspectivas de apreensão das realidades estudadas quando procuramos conhecer junto aos sujeitos pesquisados as dimensões simbólicas e afetivas de suas espacialidades. Os saberes, desejos e aspirações dos diversos sujeitos sociais em suas espacialidades, que por muito tempo foram considerados irrelevantes para a construção de teorias socioespaciais, ganham sob a égide dos estudos etnogeográficos uma nova perspectiva de abordagem. A lógica impessoal e objetiva das pesquisas geográficas, baseadas unicamente no método científico habitual, passa por uma ressignificação e estende suas análises também para o caráter participativo de pesquisas estabelecidas a partir de novos padrões de convivência entre pesquisadores e pesquisados e a partir dos posicionamentos de sujeito que realiza o pesquisador em suas investigações. Neste sentido, não somente os pontos de vista dos sujeitos pesquisados são problematizados, mas também os dos pesquisadores e pesquisadoras. Estes e estas são levados e levadas a questionarem sobre os conteúdos colonialista, burguês, machista, eurocentrado, racista e adultocêntrico que podem estar envolvidos em seus olhares (e também tato, paladar, olfato e audição) lançados sobre o mundo.

O geógrafo Denis Retaille (1995) alerta-nos, entretanto, para os cuidados a serem tomados na condução de estudos etnogeográficos. De acordo com o autor, a perspectiva recorrente de adotar em estudos de etnociência um entendimento de etnia como um objeto estável e portador de elementos fixos e imutáveis, pode culminar na instauração de ideias essencialistas⁷ sobre as espacialidades das coletividades e sujeitos sociais. Em função disso sugere Retaille que entendamos a etnogeografia não somente como um objeto de estudos, mas também como instrumental metodológico e como perspectiva capaz de ressignificar os objetivos que sustentam o caráter científico de nossa disciplina. Esta postura, além de problematizar os conteúdos a serem estudados pela geografia, coloca também em causa os aspectos da representação científica e o caráter de objetividade e cientificidade presente nas pesquisas geográficas. Nesta perspectiva, a utilização dos conceitos de raça, etnia e negritude em estudos de caráter etnogeográfico somente poderão alcançar êxito se os objetivos de quem realiza uma

⁷ Em sua versão social, o essencialismo pode ser definido, grosso modo, como um conjunto de ideias que concebe que os sujeitos e coletividades sociais portam elementos (biológicos ou sociais) essenciais em sua constituição que são invariáveis no tempo e no espaço.



dada pesquisa estiverem em consonância com princípios antiessencialistas e de desnaturalização das formas socioespaciais.

A geógrafa Doreen Massey (2008), pondera que a forma mais comum em que o espaço vem sendo abordado no pensamento social concebe que este não passa de um receptáculo para identidades cristalizadas e como superfície que comporta relações. A maior parte do pensamento sobre o espaço elaborado pela teoria social não tem conseguido concebê-lo se não como aquela dimensão que carrega o tempo único do planeta ou como aquela entidade que já possui todas as conexões estabelecidas. Neste sentido, agiria o espaço numa postura reacionária, de podar todas as tentativas de surgimento do novo. Sua estrutura seria o grande entrave para que novas relações se estabeleçam. Se não é portador de temporalidade, o espaço só pode ser o seu oposto, aquilo que age no aprisionamento do ser revolucionário e da contingência.

Contrariamente, Massey sugere que uma perspectiva de espaço que esteja em sintonia com um pensamento antiessencialista e engajado nas transformações dos processos de subalternização presentes nas relações que instauram a realidade social, deve buscar alcançar uma possibilidade de existência da multiplicidade na qual distintas trajetórias possam coexistir. Esta postura em relação ao espaço permite que este seja pensado como uma dimensão fundamental das relações sociais que, estando sempre em construção e sendo fruto e germinador de inter-relações, se compromete com uma política antiessencialista dos processos sociais. A proposta de Massey (2008, p. 29) é a de que concebamos o espaço como uma “simultaneidade de estórias-até-agora”, que inegavelmente possui uma materialidade, mas que enquanto processo ainda possui em aberto suas finalizações. A sugestão da autora em questão é, pois, a de que sejam realizadas abordagens alternativas do espaço, como uma nova política da espacialidade. Para que tal tarefa seja possível torna-se necessário, entretanto, que as imaginações do espaço se estabeleçam para além das noções de estase e fechamento. Este imaginário do espaço deve se estabelecer, contrariamente, a partir das ideias de heterogeneidade, relacionalidade e coetaneidade⁸, de maneira que possa ser erigida “uma paisagem política mais desafiadora” (MASSEY, 2008, p. 35). Ainda nesta imaginação de espaço,

⁸ Fabian, citado por Massey, explica que “a coetaneidade tem como objetivo reconhecer a contemporaneidade como a condição para o verdadeiro confronto dialético”. Cf. MASSEY, 2008, p. 154. Massey explica ainda que “coetaneidade diz respeito a uma postura de conhecimento e respeito em situações de implicações múltiplas”. Cf. MASSEY, 2008, p. 154.



os lugares não devem ser tomados como portadores de identidades essencialistas, o entendimento do lugar e das espacialidades devem ser vistos como elementos imbricados na negociação das relações em que o social está envolvido. Nestes termos, o espaço é político não somente porque oferece recursos ou porque comporta a política, mas porque é parte da própria política.

Retaille (1995), neste mesmo caminho propositivo, sugere que a substituição de uma perspectiva etnogeográfica de fundo essencialista, que naturaliza os territórios das sociedades, somente poderá ser efetivada quando nós geógrafos e geógrafas, através de profundas mudanças metodológicas, conseguirmos compreender que os grupos humanos e seus territórios não são entidades formatadas, invariáveis no tempo e no espaço. Que as maneiras de acessar, conceber e instituir espacialidades variam dentro de um grupo cultural de acordo com as diferentes gerações, circunstâncias, ambientes e para os diversos indivíduos. E ainda, que as representações de um grupo étnico sobre o seu espaço jamais estarão totalmente prontas e nem definitivamente desenhadas. Enfim, que a busca dos estudos etnogeográficos deve ser mais de problematização da organização do espaço e das identidades espácio-culturais numa perspectiva da contingência, do que o estabelecimento de tipologias que engessam os elementos que constituem os espaços e os grupos étnicos.

A construção de geografias antiessencialistas devem, dessa maneira, evitar fazer definições apriorísticas sobre as espacialidades dos diversos grupos étnico-raciais, de forma a promover uma busca da identificação das contradições, adaptações e reapropriações de conceitos e de valores que os grupos lançam mão para constituírem suas identidades socioespaciais (RETAILLE, 1995).

Considerações Finais

As diversas dimensões do espaço geográfico podem e devem, pois, ser analisadas à luz das teorias étnico-raciais para que um conjunto de práticas há muito subalternizados pela ciência ganhe novos contornos. Economia, política e cultura em suas dimensões espaciais guardam conteúdos de etnia e raça que muito têm a dizer sobre as relações e os processos socioespaciais. Como analisa Claude Raffestin (1993), há diferenças constituintes do espaço que não podem passar despercebidas. Quando são



deixadas de lado estas diferenças que o espaço comporta, ganham facilmente justificativas as tentativas de imposição de um projeto único de história e geografia para as sociedades. De acordo com o autor, temos de estar engajados na busca de fazer com que o mundialismo que se instaura na contemporaneidade tenha contornos pluralistas ao invés de posições unitárias, que atendem a um só grupo de sujeitos que pretende um modelo único de relações: aquele que mantém privilégios para grupos tidos como superiores em termos étnico-raciais. Baseados nas discussões realizadas podemos sugerir, dessa maneira, que é a partir do apontamento crítico dos processos desiguais de produção do espaço que poderemos experimentar modelos múltiplos de um mundialismo e de versões pluralistas de geografias sociais.

Referências

BUTLER, Judith. Passing queering: o desafio psicanalítico de Nella Larsen. In: _____. *Bodies that matter – on the discursive limits of “sex”*. New York, London: Routledge, 1993. p. 167-185 e 274-277. [Tradução livre de Sandra Maria da Mata Azerêdo]

CALVINO, Ítalo. *Seis propostas para o próximo milênio: lições americanas*. 3 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1990[1988]. 141 p.

CLAVAL, Paul. Conclusion. In: CLAVAL, Paul; SINGARAVELOU (Orgs). *Ethnogéographies*. Paris: L’Harmattan, 1995. p. 363-370

_____. Champ et perspectives de la géographie culturelle. *Géographie et cultures*, Paris, n.1, p. 7-38, 1992.

COMITÉ ÉDITORIAL “GÉOGRAPHIE ET CULTURES”. *Géographie et cultures, ou la culture dans tous ses espaces*. *Géographie et cultures*, Paris, n.1, p. 3-5, 1992.

COSTA, Jurandir Freire. Da cor ao corpo: a violência do racismo. In: SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se Negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983. p. 01-16



DEUS, José Antônio Souza de. Linhas interpretativas e debates atuais no âmbito da Geografia Cultural, universal e brasileira. *Caderno de Geografia*, Belo Horizonte, v. 15, p. 45-59, 2 sem., 2005.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003. [Coletânea de textos do autor que reúne publicações realizadas entre 1980 e 2000]. 434 p.

HARAWAY, Donna J. Raça: doadores universais numa cultura de vampiros. In: _____. *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan©_Meets_Oncomouse™*. New York; London: Routledge, 1997. p. 01-46 [Tradução livre de Sandra Maria da Mata Azerêdo]

HINTZEN, Percy C. Diáspora, globalização e políticas de identidade. In: SANTOS, Renato Emerson dos. *Diversidade, espaço e relações raciais: o negro na Geografia do Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. p. 53-71

MASSEY, Doreen. *Pelo espaço: uma nova política da espacialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008[2005]. 312 p.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. *Cadernos PENESB*, Niterói, n. 5, p. 15-34, 2004.

_____. *Negritude: usos e sentidos*. São Paulo: Ática, 1986. 88 p.

POUTIGNAT, Phillipe; STREIFF-FERNART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Ed. UNESP, 1998[1995]. 250 p.

QUIJANO, Aníbal. O que é esta tal de raça? In: SANTOS, Renato Emerson (org.). *Diversidade, espaço e relações raciais: o negro na Geografia do Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007[1999]. p. 43-51

RAFFESTIN, Claude. Raças, etnias e poder. In: _____. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Ática, 1993[1980]. p. 130-139



RATTS, Alecsandro J. P. As etnias e os outros: as espacialidades dos encontros/confrontos. *Espaço e Cultura*, Rio de Janeiro, v. 17-18, p. 77-88, 2004.

RETAILLE, Denis. Ethnogéographie: naturalisation des formes socio-spatiales. In: CLAVAL, Paul; SINGARAVELOU (Orgs). *Ethnogéographies*. Paris: L'Harmattan, 1995. p. 17-38

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. 4 ed. São Paulo: EdUSP, 2008[1996]. 383 p.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se Negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983. 88 p.

Recebido para publicação em julho de 2010

Aprovado para publicação em agosto de 2010