

EXPERIÊNCIAS MARCADAS PELO RACISMO (1)

Negritude: identidade ou experiência?



Foto: Wagner Maia/Fotoguerilha

Modelos: Lilian Narcizo, Daiana da Silva, Aline Menezes e Cristiane de Castro

Por Ábia Marpin (Uerj)

Um dia o coronelzinho, que já sabia ler,
ficou curioso para ver se negro aprendia os sinais,
as letras de branco e começou a
ensinar o pai de Ponciá. O menino respondeu logo
ao ensinamento do distraído mestre.
Em pouco tempo reconhecia todas as letras.
Quando sinhô-moço se certificou que
o negro aprendia, parou a brincadeira.
Negro aprendia sim! Mas o que
o negro ia fazer com o saber de branco?

Conceição Evaristo

A negritude, antes de ser considerada uma *identidade* étnico-racial e/ou cultural, será tratada aqui enquanto uma *experiência*, a experiência das pessoas negras; distinta

basicamente pelo processo de subjetivação dessas pessoas que, por sua vez, se distingue dos demais pela necessidade de dar respostas ao racismo – pois tal experiência é arbitrariamente condicionada pela *estrutura* racista das sociedades modernas.

As respostas a essa estrutura são elaboradas e enunciadas de formas diversas. Pois os complexos e inúmeros epifenômenos do mecanismo racista que interpelam e condicionam a experiência das pessoas negras combinam-se a outros dos demais mecanismos, tanto restritivos quanto recursivos, que atravessam suas vivências cotidianas – como o machismo e a discriminação de classe, por exemplo. E mais, essas combinações não são estáveis, exigindo, em contrapartida, respostas igualmente dinâmicas. Dito de outro modo, as pessoas que podem ser e que são classificadas como negras, apesar de sobretudo, não o são meramente pelas injunções do racismo, elas são antes marcadas por traços físicos, que por sua vez são incorporados discursivamente a partir de uma gama de referências plurais mobilizadas, às vezes, de forma fraturada, contraditória e circunstancial.

Ainda que os sofrimentos e as restrições que o racismo traz sejam uma matéria-prima e uma característica básica dessa experiência, evidentemente eles não são os únicos elementos constitutivos da negritude. Com isso temos que considerar que as narrativas identitárias que têm por base a experiência do racismo podem ser significativamente diferentes, ora reificando e tomando como verdade os estereótipos racistas, ora os refutando, ora os reinventando e ora simplesmente os ignorando. A marca e o marcador somático perdem seu poder explicativo absoluto ao se adicionar à equação as respostas múltiplas e criativas ao racismo, e uma via de reflexão que se abre é a partir do que se vive na pele, sendo uma pessoa negra.

Ainda que a negritude esteja cada vez mais presente no debate público no Brasil e no mundo, seja ele cotidiano, político ou acadêmico, a sua conceituação ainda é atravessada por uma série de questões e disputas políticas, históricas e morais – o que torna a elaboração de um conceito sobremaneira delicada e tensa. Por isso, é impossível avançar sem fazer a mediação a partir dos contextos onde esse fenômeno ocorre, visto que ele é em certa medida universal, mas cada território acomoda feridas e cicatrizes históricas que alteram consideravelmente tanto as interpelações que tangem os corpos das pessoas negras, quanto os agenciamentos que esses são capazes de pôr em prática em sua experiência cotidiana – nessa perspectiva, os territórios são tanto geográficos quanto políticos, mas, sobretudo, tendem a ser afetivos¹.

Diante de uma conjuntura hipercomplexa, afetada por vetores políticos que seguem nos mais variados sentidos, a partir de bandeiras dos mais distintos espectros, o cenário é mesmo de quase campo minado. Se o debate se intensifica, ou seja, se falamos cada vez mais sobre negritude, infelizmente ainda não nos detivemos num esforço teórico-analítico para defini-la – ou pior, ainda não tivemos sucesso nessa peleja.

Por defender que um empenho para estabilizar a categoria pode nos fazer avançar em soluções tanto para questões epistemológicas quanto para problemas sociais, um dos objetivos que animam esta pesquisa é o desenvolvimento de um conceito capaz de harmonizar o debate polifônico e dissonante da negritude, para que ele se dê de modo mais amplo e integrado, e se possível, de modo mais cosmopolita.

Tal iniciativa de conceituação da negritude parte do pressuposto (e pretende demonstrar) que, em primeiro lugar, antes de ser uma identidade, essencializada ou não, instrumentalizada ou não, legítima ou não, a negritude é uma experiência vivida na pele de cada pessoa negra, a partir das injunções do racismo com o qual é preciso lidar e elaborar, consciente ou inconscientemente, de forma declarada ou velada, mas de todo modo inescapável e criativamente. Portanto, o foco aqui é analisar a negritude enquanto uma experiência típica, buscando revelar e pôr em destaque os elementos que se repetem e equalizam a diversidade, considerando o racismo o primordial deles.

A compreensão de que a negritude seja também uma identidade não está sendo negada. No entanto, para compreender os processos de classificação racial (que em último caso é como são tratadas as identidades étnico-raciais na literatura em que correntemente se discute negritude² – tanto da classificação de si para si quanto para a demarcação do limite com a alteridade) parece mais coerente entender, em um primeiro momento, as experiências que dão substrato e caracterizam essa classificação. Isto permitiria tanto decupar os seus critérios, quanto entender como eles são determinados no âmbito das representações coletivas e agenciados no âmbito das performances individuais.

Ou seja, em um determinado plano do debate teórico, a negritude pode ser compreendida enquanto uma categoria de identidade, um marcador social de raça/cor, uma síntese abstrata que ajuda a compreender fenômenos de proporções coletivas (mesmo assim com efeitos concretos e vivenciados em proporções individuais), que são comuns a pessoas de determinados grupos artificiais³ e característicos dessas pessoas

em relação às de outros grupos – além de que, tais sínteses permitem disputar a *doxa* das narrativas públicas dessa ou daquela identidade.

Já em outro plano, a reflexão teórica pode estabelecer nexos para o entendimento da negritude enquanto essa experiência sob determinadas condições; e mais, de como o próprio marcador dela afeta o cotidiano de algumas pessoas, quais são as respostas possíveis a ele, quais dentre elas são preferidas, bem como quais são os argumentos que mobilizam e justificam essas respostas.

Para uma breve ilustração, vale trazer um relato da trajetória de uma cantora alagoana, que até determinada altura de sua vida profissional esteve dedicada à música erudita, e que em algum momento se interessa e resolve trabalhar com a música popular, com o samba, mais especificamente.

Partindo de suas marcas físicas, da dimensão somática de sua negritude, fenotipicamente Mel Nascimento é uma mulher miscigenada, nascida de um casal inter-racial formado por um homem com a pele preta e uma mulher com a pele branca; o que lhe deu uma tez negra com um tom de pele mais claro, o cabelo crespo e olhos claros.

Bacharel em canto lírico pela Universidade Federal de Alagoas (Ufal), integrante e solista em alguns corais – como o coral da Ordem dos Advogados do Brasil Seccional Alagoas (OAB/AL) e a Camerata Pró-Música de Alagoas, por exemplo –, sua potência vocal e seu talento artístico lhes permitiam ocupar lugares de relativo destaque nesse meio. No entanto, o protagonismo vinha com a adaptação a e/ou a incorporação de regimes estéticos de um ambiente com repertórios ancorados na cultura branca e/ou embranquecida. O alisamento do cabelo serviu de recurso para circular nesses espaços com menos tensões (intra e intersubjetivas). E mais, só foi possível perceber o artifício na sua ausência: desde o início da adolescência, tornou-se hábito e *habitus* submeter o cabelo a processos químicos de alisamento, o que mudou drástica e dramaticamente quando ela esteve em contato com os regimes estéticos de um ambiente com repertórios ancorados na cultura negra e/ou enegrecida – abrindo, inclusive, uma possibilidade de questionar e desnaturalizar a intervenção no cabelo.

Além disso, a especificidade de seu lugar no mundo enquanto uma pessoa negra passou a ser tematizada por meio das narrativas do novo repertório musical, o do samba – que se tornou base de seu trabalho artístico. Paulatinamente, mas dentro de poucos anos, Mel Nascimento passou a não só cantar, como compor sobre essas

condições de sua experiência, conheceu e trouxe narrativas históricas e contextuais vinculadas à figura de outras mulheres negras, bem como de homens negros – além de temas como: a situação de desigualdade e marginalização social da parcela negra da população brasileira; a continuidade histórica dessa situação com a escravização racial; e a importância do referencial de resistência da memória do Quilombo dos Palmares e de suas lideranças, a exemplo da canção cuja letra reproduzo abaixo.

Força de Mulher

Luto com a força de Dandara
Com braços de mulher quilombola
É luta que insiste e não para
É luta pra mudar toda essa história

Falo no compasso do atabaque
E gingo no batuque do tambor
Me entrego de corpo, alma
E trago na voz a luta
Que mostra minha força e minha cor

Não perco a esperança
Não perco minha fé
Sigo com a coragem
Coragem de mulher!

(Mel Nascimento, 2016)

Retroalimentadas pelo contato com o novo ambiente de trabalho, essas narrativas foram ativando outras que, por sua vez, borraram os limites entre a cultura – aqui no sentido de mercado de bens culturais – e a política. O resultado é que hoje, além de cantora de samba, Mel Nascimento tornou-se uma ativista pelos direitos das pessoas negras reconhecida em Alagoas, sendo recorrentemente convidada para eventos que cuidam desses temas, tanto para cantar como para participar de debates e fazer falas públicas.

Ainda nesse processo, uma memória foi emblematicamente “descoberta” por e para Mel a partir da mudança significativa tanto da experiência de sua negritude quanto de sua identidade negra: foi transitando nos novos espaços e nas novas redes profissionais que ela soube da importância pública de uma tia paterna, Renilda Nascimento (1958-2007), militante histórica do movimento negro de Alagoas, que

chegou a ser eleita secretária de Saúde do Congresso Nacional Afro-Brasileiro (CNAB) em 1995, e foi secretária nacional do Departamento Negro do Partido Democrático Trabalhista (PDT).

O contato com um repertório de negritude até então desconhecido para a sobrinha, por meio das experiências de presença e atuação em novos ambientes de trabalho, estimulou e, em alguma medida, possibilitou que ela e que outras pessoas investissem em um sentido de continuidade entre a sua própria trajetória de mulher negra e a de sua tia consanguínea, um novo e paradigmático referencial para sua identidade – visto que até então, apesar de outros parentes também serem pessoas negras, a sua trajetória era tomada como original e dissonante do restante da família.

No caso de Mel Nascimento, podemos considerar que em um primeiro momento a negritude foi vivenciada e incorporada enquanto uma experiência restritiva, de certo modo depreciativa de seu valor e, por isso, alvo de estratégias de recalcanço e/ou atenuação. Todavia, a partir do encontro com determinado repertório de negritude, na aproximação com o universo simbólico do samba, tornou-se também uma experiência recursiva, um incremento na chancela de seu talento e de sua dignidade, que pôde e foi posta como marcador significativo de sua existência no mundo.

Se antes as experiências da negritude soavam como uma vivência majoritariamente negativa, um elemento a ser escusado e justificado, a partir de então elas passam a ser uma justificativa, um aspecto potencialmente positivo de seu cotidiano. Essas experiências serviram de matéria-prima para as narrativas de uma nova identidade racial, que começa como cultural e, nesse caso, estende-se enquanto identidade política e mesmo existencial.

Deve-se dizer sem embaraços que a sua negritude mudou. No entanto, é necessário cautela, pois, segundo as reflexões que guiam esta análise, Mel Nascimento não se tornou mais negra, antes ela agregou à experiência profissional, política e cotidiana, a identidade negra como um significado declarado e positivo em vez de dissimulado e negativo – ou seja, as mudanças não se deram quantitativamente, mas sim qualitativamente.

Ainda que haja continuidades entre esses níveis conceituais para a negritude, estes dois fenômenos, a *experiência* e a *identidade*, são ontologicamente distintos e, aqui, serão tratados assim; a despeito de uma tendência que vigora nos estudos de negritude de abordar a experiência como um mero reflexo da identidade, como

ilustração e/ou exemplo factível e palpável da fluída narrativa identitária – isso quando muito, de resto ela é simplesmente ignorada no escopo teórico.

Salvo algumas exceções, a compreensão da identidade racial ainda atravessa um turbulento período de polarização entre aquele extremo em que sua inconstância (ou constante mudança) é tida como sintoma de uma liberdade abstrata e absoluta, pois esse debate costuma se esquivar das evidências da influência de condições materiais na margem de autonomia pessoal⁴; e aquele outro, em que ela é alvo das estratégias de ossificação essencialista e essencializante para prevenir a “falta de consciência” das pessoas negras e mobilizá-las para a luta antirracista⁵. No entanto, a sua incorporação cultural e/ou política é o resultado de um árduo trabalho individual e subjetivo⁶, tanto de decodificação quanto de (re)semantização das referências legitimadas coletivamente – esforço que só pode ser compreendido por meio da observação das dinâmicas da experiência.

Na trilha que começa na experiência e termina na identidade, no mesmo tom das conclusões de Stuart Hall⁷, que nos diz que “uma vez que a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganhada ou perdida” (Hall, 1997, p. 21), é o esforço empregado nesse processo de elaboração da identidade e as consequências dele que nos interessam *a priori*.

Esse investimento, ao menos no caso da negritude, é pessoal e se retroalimenta com os referenciais de acervos minimamente estáveis e estabelecidos genericamente, que são a um só tempo éticos, estéticos e políticos, e que versam sobre o que significa ser alguém negro hoje, e em nosso caso, no Brasil e em Alagoas, respectivamente.

Tais acervos podem ser apreendidos de contextos diversos, desde aquele dos movimentos negros mais formalizados; ou aquele dos movimentos negros mais informais, mobilizados em coletivos dos mais variados modelos e nos mais diferentes territórios pelo país; ou aquele construído por meio da negação dos padrões estéticos embranquecidos e do estímulo à “aceitação” do cabelo crespo e cacheado; ou ainda aquele dos ambientes religiosos ou profissionais; entre tantos outros. No entanto, proponho levar a nossa atenção e os nossos ouvidos para aqueles acervos que julgo privilegiados: os dos ambientes da feitura da cultura negra.

Ao longo das últimas décadas, em grande medida proveniente da intensificação do trânsito de pessoas com modos de vida diferentes pelo mundo, a cultura e a sua função social vêm se transformando consideravelmente, estreitando

a sua relação com os processos identitários de distinção e afiliação, e ampliando o seu alcance na esfera pública.

A concepção de *conveniência da cultura*, elaborada por George Yúdice, está ligada à compreensão de que hoje ela é manejada como um recurso, seja econômico, seja político; que ela passa a ser uma categoria que se autonomiza, deixa de ser um entre tantos instrumentos de poder e torna-se um poder próprio e central, “a cultura está ‘liberada’, por assim dizer, para transformar-se num gerador de valor em si” (Yúdice, 2013[2003], p. 505).

Não à toa a cultura, essa categoria cara e paradigmática para as ciências sociais, ganhou centralidade na modernidade (especialmente nas questões que tangem o acirramento das tensões acerca das políticas de identidade), e virou encruzilhada inescapável e terreno fértil para compreender a negritude.

Por isso a escolha é em favor dos acervos culturais para a negritude que fermentam na música, e em especial, na música negra produzida, reproduzida e consumida nas periferias – pois historicamente a fruição dessa música nesses territórios vem criando espaços de sociabilidade e solidariedade característicos, onde os elementos desses acervos são encontrados em sua exuberante criatividade e pluralidade.

Essa música, negra e periférica, é o pulso dessa investigação.

Também interessado na correlação entre negritude e música popular – ou como em seu vocabulário, na sua cultura vernacular –, Paul Gilroy adverte que

O poder da música no desenvolvimento das lutas negras pela comunicação de informações, organização da consciência e teste ou articulação das formas de subjetividade exigidas pela atuação política, seja individual ou coletiva, defensiva ou transformadora, exige atenção tanto aos atributos formais dessa cultura expressiva como à sua base moral distintiva (Gilroy, 2012, pp. 93-4).

Guardando a continuidade e a articulação entre as lutas negras aqui e aquelas dos demais grupos da diáspora africana alhures, é importante pontuar o fato de que todo o investimento da parcela eugênica da institucionalidade do Estado brasileiro para expurgar a “mácula da negritude” do tecido da identidade nacional, remendando-a a partir do paradigma do país da mistura dos povos, criou condições para que essa música negra ocupasse lugares de prestígio no campo cultural. Não obstante, quando direcionamos a nossa escuta para os espaços periféricos onde essa música é produzida, ouvida e vivida, ou seja, onde nem o projeto de assimilação e

esvaziamento da negritude da música negra, nem os recursos materiais e simbólicos de tal projeto chegaram⁸, descortina-se um cenário onde não é possível desbotar ou rasurar a *interseccionalidade*, ou as *posicionalidades* das pessoas, e onde a identidade negra precisa e pode dar respostas criativas ao racismo. Isto porque nesses territórios a “raça” ou a identidade racial não está dada de modo dissociado de outros marcadores e/ou estigmas, ela é construída durante um processo complexo e prioritariamente normativo, o processo de racialização. Diferente tanto da “raça” tal como os movimentos contestatórios antirracistas a veem e/ou estrategicamente querem que a vejamos, ou seja, como uma variável independente que é causa e sintoma da opressão, quanto da visão etérea das abstrações intelectuais recorrentes nas teorias e análises profissionais (como no argumento cínico ou ingênuo de que considerar raça nas investigações, inauguraria o ódio racial no Brasil), nesses ambientes as tentativas de isolar a variável “raça” são bem mais raras e mais raramente ainda bem-sucedidas.

A crítica da violência intrínseca à lógica da separação categorial que a argentina María Lugones faz a partir de seu debate sobre a *colonialidade do gênero* nos ajuda a entender que a interseccionalidade não é algo a que se escape, mas apenas algo que se pode perder de vista – voluntária ou involuntariamente.

Kimberlé Crenshaw e outras mulheres de cor feministas argumentamos que as categorias são entendidas como homogêneas e que selecionam a dominante, no grupo, como sua norma; portanto, *mulher* seleciona como norma as fêmeas burguesas brancas heterossexuais, *homem* seleciona machos burgueses brancos heterossexuais, *negro* seleciona os machos heterossexuais negros e assim sucessivamente. Então, torna-se logicamente claro que a lógica da separação categorial distorce os seres e fenômenos sociais que existem na intersecção, como a violência contra as mulheres de cor. Dada a construção das categorias, a intersecção interpreta erroneamente as mulheres de cor. Na intersecção entre *mulher* e *negro* há uma ausência onde deveria estar a mulher negra precisamente porque nem *mulher* nem *negro* a incluem. A intersecção nos mostra um vazio. Por isso, uma vez que interseccionalidade nos mostra o que se perde, temos pela frente a tarefa de reconceituar a lógica da intersecção para, desse modo, evitar a separabilidade das categorias e o pensamento categorial (Lugones, 2008, p. 82).

Nesses territórios para os quais tenho chamado a nossa atenção, no entanto, as disputas identitárias tanto subjetivas quanto coletivas acionam outra ordem de categorização, na qual, em geral as identidades mais formais são enunciadas em segundo plano, quando no primeiro o argumento e/ou desejo que mobiliza acaba por

designar as pessoas, grupos, organizações e movimentos, a exemplo da *Articulação pela Cultura Popular e Afro-alagoana*, ou do *Mirante Cultural: um quilombo chamado Jacintinho*, dois coletivos que atendem a uma lógica de coalizão que agrega e intersecciona, não sem dissensos, uma pluralidade de posicionalidades.

A assimilação entre marcador social, que se refere à posição no espaço multidimensional da estratificação social, e o engajamento político não é imediata ou compulsória; o posicionamento não é um reflexo mecânico da posicionalidade. Ter esse traço distintivo em mente é especialmente importante quando vamos pensar sobre as tentativas de ajustar o coro dos descontentes, como no cruzamento onde mulheres negras são atingidas com um múltiplo silenciamento⁹.

E é entre silêncios e síncopes, batuques e *beats* que se canta, dança e elabora o luto e o risco de ser uma pessoa negra, em defesa da dignidade dessa existência.

Nos termos mais simples possíveis, colocando o mundo tal como ele é contra o mundo tal como os racialmente subordinados gostariam que ele fosse, essa cultura musical fornece uma grande dose da coragem necessária para prosseguir vivendo no presente. Ela é, ao mesmo tempo, produção e expressão dessa “transvalorização de todos os valores”, precipitada pela história do terror racial no Novo Mundo. Ela contém uma teodiceia mas a ultrapassa porque as dimensões profanas desse terror racial tornam impossível a teodiceia (Gilroy, 2012, p. 94).

Em outros termos, em vez de emblema da brasilidade e produto para exportação, nesses territórios (que, como dito acima, são geográficos, políticos e afetivos) a música negra é feita e ouvida enquanto um projeto de emancipação cidadã, um projeto que busca não a democracia racial, mas sim que a cidadania brasileira seja colorida, que ela seja tingida de todos os matizes que a miscigenação pintou em nossas peles.

O que nos cabe concluir é que a negritude, antes de ser uma identidade racial e cultural, é uma experiência marcada pelas injunções do racismo, acionada por marcas somáticas, e que vai ser incorporada na medida em que se compõe versões pessoais e circunstanciais, a partir de uma mixagem dos elementos éticos, estéticos e políticos de repertórios identitários, encontrados prioritariamente nos aspectos culturais da música negra produzida periféricamente.

Notas

¹ Em *Devir negro* (2016), Ana Claudia Cruz e Silva assume os blocos afro (tomando como referência os blocos afro da Bahia) como territórios existenciais e negros. Dialogando com, entre outros, Raquel Rolnik e Félix Guattari, a autora sublinha os aspectos afetivos de suas fronteiras, quando demonstra que antes de se tornarem blocos para desfilar e ícones no carnaval baiano, as pessoas que viriam a fundá-los estavam reunidas entre si por laços de parentesco e amizade, firmados e reafirmados pela demanda de atividades para estarem juntas (Silva, 2016, pp. 162-166). Além disso, “a ideia que guia este trabalho é a de perceber o bloco afro como um território negro no sentido de lugar de produção de *subjetividade negra*” (Silva, 2016, p. 166, grifos no original).

² Ver por exemplo *Negritude: Usos e sentidos*, de Kabengele Munanga (1986); *Negritude sem etnicidade: O local e o global das relações raciais e na produção cultural negra do Brasil*, de Livio Sansone (2003); *Classes, raça e democracia*, de Antônio Sérgio Alfredo Guimarães (2002) e *Nem preto nem branco, muito pelo contrário*, de Lília Schwarcz (2012) – isto para a discussão no e sobre o Brasil; para um exemplo internacional, ver o clássico *Race and Ethnicity*, de John Rex (1986).

³ Tomo os grupos raciais como artificiais, no sentido de que eles são formados *a posteriori*, em abstrações e sínteses demográficas e/ou teóricas que raramente correspondem a grupos orgânicos, formados a partir de laços reais e objetivos. Dito de outro modo, entendo a composição de tais grupos como um artifício metodológico para as pesquisas e/ou uma estratégia política para os movimentos sociais e não necessariamente como o retrato de uma coletividade coesa e autoidentificada.

⁴ A exemplo da análise comparativa entre os modelos de racialização na colonização portuguesa e inglesa que Peter Fry faz em *A persistência da raça: Ensaio antropológico sobre o Brasil e a África austral* (2005), onde recapitula e conclui que a originalidade da negritude desse lado do Atlântico é um fato, mesmo que se considere o racismo à brasileira e os mitos da democracia racial.

⁵ Como em *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade nacional versus identidade negra* (1999), de Kabengele Munanga, que sustenta o argumento de que no Brasil existe, formal e informalmente, uma fuga da realidade étnica, uma elaboração de narrativas identitárias o mais longe possível do polo negro, depreciado socialmente, usando como recurso para essa fuga, a mestiçagem.

⁶ Uma exceção notável é o *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra* (2006), da primeira e única chefe do extinto Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos, Nilma Lino Gomes, que analisa o cotidiano de salões de beleza *afro* em Belo Horizonte (MG), de onde rastreia aspectos identitários, sociais e históricos norteadores para a elaboração da identidade racial de seus clientes.

⁷ Ainda que o próprio autor componha uma corrente de pensamento, herdeira do tom gramsciano marxista da crítica capitalista aplicada à indústria cultural, que tende a perceber e apresentar a subjetivação mais como um processo de sujeição às hegemonias dos aparatos ideológicos de dominação do que como as pessoas respondem a estes estímulos na sua experiência cotidiana, em *Who needs 'identity'?* (1996), Stuart Hall acrescenta à interpretação pontos de rasura e sutura, ou seja, nesses pontos (x) é que as pessoas são interpeladas e é também neles que elas atualizam suas ficções das narrativas do eu – processo autoral de sutura à narrativa da história.

⁸ Outra interpretação possível, e nem por isso concorrente, é a de Osmundo Pinho, em “*Tiroteio*”: *Subjetificação e violência no pagode baiano* (2016): “Produzido como abjeção, esse sujeito, negro, favelado, popular, ou seja, o ‘povo’ é ao mesmo tempo instituído como fundamento do pacto político e rejeitado, quando faz suas próprias escolhas culturais, demonizadas como signo sombrio de selvageria e ‘atavismo ancestrais’” (Pinho, 2016, p. 122)

⁹ Analogia feita por Kimberlé Crenshaw em uma apresentação num fórum legal (1989).

Referências

AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização. *Mana*, vol. 12, n.7, pp. 7-33, 2001.

BHASKAR, Roy. *A Realist Theory of Science*. New York: Routledge, 2008[1975-1978].

CRENSHAW, Kimberlé. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *The University of Chicago Legal Forum*, n. 140, pp.139-67, 1989.

_____. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, v. 43, n. 6, pp. 1241-1299, 1991.

GILROY, Paul. *Entre campos: nações, culturas e o fascínio da raça*. São Paulo: Annablume, 2007.

_____. *O Atlântico negro: Modernidade e dupla consciência*. 2.ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

GOMES, Nilma Lino. *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra*. 2.ed. São Paulo: Autêntica, 2017.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 7.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

_____. The Centrality of Culture: Notes on the Cultural Revolutions of Our Time. In.: THOMPSON, Kenneth (org.). *Media and Cultural Regulation*. London, Thousand Oaks, New Delhi: The Open University; Sage Publications, 1997. (Cap. 5)

_____. What is this “Black” in Black Popular Culture? In: MORLEY, David; CHEN, Kuan-Hsing (orgs.). *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*. London/Neew York: Routledge, pp. 465-475, 1996.

LUGONES, María. Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 9, pp. 73-101, julho, 2008.

NASCIMENTO, Sebastião; THOMAZ, Omar Ribeiro. Raça e nação. In: SANSONE, Livio; PINHO, Osmundo Araújo (orgs.). *Raça: Novas perspectivas antropológicas*. Salvador: ABA/EdUFBA, 2008, pp. 193-236.

ÔRÍ. Direção de Raquel Gerber. Roteiro e narração de Maria Beatriz Nascimento. Música de Naná Vasconcelos. São Paulo: Angra Filmes, 1989. Documentário, 1h 40m.

PINHO, Osmundo. “Tiroteio”: Subjetificação e violência no pagode baiano. In: PINHO, Osmundo; VARGAS, João Costa. *Antinegritude: O impossível sujeito negro na formação social brasileira*. Cruz das Almas: EdUFRB; Belo Horizonte: Fino Traço, 2016. (Coleção Uniafro, volume 15).

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: A formação e o sentido do Brasil*. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SANSONE, Lívio. *Negritude sem etnicidade: O local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil*. Salvador e Rio de Janeiro: EdUFBA e Pallas, 2007[2003].

SILVA, Ana Claudia Cruz da. *Devir negro: Uma etnografia de encontros e movimentos afroculturais*. Rio de Janeiro: Papéis selvagens, 2016.

YÚDICE, George. *A conveniência da cultura: Usos da cultura na era global*. Belo Horizonte: Editora da UFMG. 2013[2003].