VII Simpósio Nacional de História Cultural
HISTÓRIA CULTURAL: ESCRITAS, CIRCULAÇÃO, LEITURAS E RECEPÇÕES
Universidade de São Paulo – USP
São Paulo – SP
10 e 14 de Novembro de 2014

IDENTIDADE NEGRA NO CONTEXTO PÓS-COLONIAL: CONSTRUÇÃO DO SUJEITO NEGRO

José Luiz Xavier Filho*

CONCEITO

Um dos primeiros caminhos a serem trilhados nesse trabalho é entender o conceito de identidade, afinal o que é? A identidade cultural é um conjunto vivo de relações sociais e patrimônios simbólicos historicamente compartilhados que estabelece a comunhão de determinados valores entre os membros de uma sociedade. Sendo um conceito de trânsito intenso e tamanha complexidade, podemos compreender a constituição de uma identidade em manifestações que podem envolver um amplo número de situações que vão desde a fala até a participação em certos eventos.

Durante muito tempo, a ideia de uma identidade cultural não foi devidamente problematizada no campo das ciências humanas. Com o desenvolvimento das sociedades modernas, muitos teóricos tiveram grande preocupação em apontar o enorme "perigo" que o avanço das transformações tecnológicas, econômicas e políticas poderiam oferecer a determinados grupos sociais. Nesse âmbito, principalmente os folcloristas defendiam a preservação de certas práticas e tradições.

Dessa forma, a questão de identidade assume relevância para os negros, na medida em que questionam um lugar que não seja o de dominados, oprimidos e

* Mestrando em História pela Universidade Federal de Alagoas – UFAL

discriminados pela "sociedade moderna" e posicionem-se como sujeitos da história. Nesse caso, as identidades são contestadas a partir de um novo olhar. Um olhar que não confirme o caráter de subalternidade que a escravidão imprimiu à representação do sujeito quilombola e à formação de sua identidade.

> As identidades parecem invocar uma origem que residiria em um passado histórico com o qual elas continuariam a manter uma certa correspondência. Elas têm a ver, entretanto, com a questão da utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção não daquilo que nós somos, mas daquilo no qual nos tornamos. Têm a ver não tanto com as questões "quem nós somos" ou "de onde nós viemos", mas muito mais com as questões "quem nós podemos nos tornar". "como nós temos sido representados" e "como essa representação afeta a forma como nós podemos representar a nós próprios". (HALL, 2003: p.109)

Os povos marginalizados lutam, através de suas manifestações culturais, por um espaço e resistem à tentativa de ter a sua cultura considerada subalterna e periférica. Como afirma Stuart Hall (2003), não importa o quanto autênticas sejam representadas na cultura popular, continuamos a ver nessas figuras e repertórios espaços de representação de suas experiências. A partir de sua tradição oral, de suas musicalidades e expressividade, a cultura popular negra propõe um novo discurso, uma nova forma de representação; e foi para os colonizados a única forma de criar locais de identificação. Segundo Hall (idem, p. 343):

> [...] na cultura popular negra, estritamente falando, em termos etnográficos, não existem formas puras. Todas essa formas são sempre o produto de sincronização parciais, de engajamentos que atravessam fronteiras culturais, de confluências de mais de uma tradição cultural, de negociações entre posições dominantes e subalternas, de estratégias subterrâneas de recodificação e transcodificação, de significação crítica e do ato de significar a partir de materiais preexistentes.

A IDEIA DE PÓS-COLONIALISMO

Inicialmente, ao refletirmos sobre as relações de colonialismo estabelecidas entre os colonizadores/opressores e colonizados/oprimidos, nos remetemos à violência imposta aos colonizados e, principalmente, à introjeção da visão de mundo do opressor pelos dominados como universal e de forma naturalizada. Isso só foi possível porque segundo Santos (ao referir-se à violência advinda do estatuto colonial):

> Esta violência nunca foi incluída na auto-representação da modernidade ocidental porque o colonialismo foi concebido como missão civilizadora dentro do marco historicista ocidental nos termos do qual o desenvolvimento europeu apontava o caminho ao resto do mundo [...]. (SANTOS, 2006. p. 27, 28).

O argumento central e consensual dos estudos pós-coloniais, assim como a sua maior contribuição é, sem dúvida, a ruptura com a história única, sustentada pelas metanarrativas que legitimaram as ideologias do processo de colonização, naturalizando a dominação do homem pelo homem, a partir das diferenças raciais hierarquizadas como justificativa para o "processo civilizatório". Nessa perspectiva, acreditamos ser oportuno recorrer ao discurso de Césaire.

> O que é em princípio a colonização? Reconhecer que ela não é evangelização, nem empreitada filantrópica, nem vontade de fazer retroceder as fronteiras da ignorância, da enfermidade, da tirania, nem a expansão de Deus, nem a extensão do direito; admitir de uma vez por todas, sem titubear, por receio das consequências, que na colonização o gesto decisivo é o do aventureiro e o do pirata, o do mercador e do armador, do caçador de ouro e do comerciante, o do apetite e da força, com a maléfica sombra projetada por trás por uma forma de civilização que em um momento de sua história se sente obrigada, endogenamente, a estender a concorrência de suas economias antagônicas à escala mundial.[1]

Apesar da relação de colonização estabelecer-se mascarada por um caráter civilizatório, sabemos que se perpetuou como relação desigual entre os dois polos. Destarte, o colonialismo enquanto relação desigual perpetua-se também após o advento das independências, no período pós-colonial, em todas as colônias portuguesas.

O vocábulo pós-colonialismo nos sugere, numa perspectiva temporal, aquilo que vem depois do colonialismo. Podemos supor, a partir dessa concepção, que o colonialismo teve um fim enquanto relação de dominação. Sabemos, porém, que o fim do colonialismo não representou o fim das relações de poder discriminatórias desenvolvidas no seio das sociedades pós-coloniais. Como afirma Stuart Hall (2003, p. 56),

> [...] o "pós-colonial" não sinaliza uma simples sucessão cronológica do tipo antes/depois. O movimento que vai da colonização aos tempos pós-coloniais não implica que os problemas do colonialismo foram resolvidos ou sucedidos por uma época livre de conflitos. Ao contrário,

[1] Césaire, 2010, p.17. Revista Simbiótica - Universidade Federal do Espírito Santo - Núcleo de Estudos e Pesquisas Indiciárias. Departamento de Ciências Sociais - ES – Brasil.

> o "pós-colonial" marca a passagem de uma configuração ou conjuntura histórica de poder para outra. [...] No passado, eram articuladas como relações desiguais de poder e exploração entre as sociedades colonizadoras e as colonizadas. Atualmente, essas relações são deslocadas e reencenadas como lutas entre forças sociais [...] no interior da sociedade descolonizada, ou entre ela e o sistema global como um todo.

A vocação do pós-colonial, como discurso inédito, é o comprometimento político com a crítica ao colonialismo e com a desconstrução do seu discurso. Nas palavras de Homi Bhabha (2012): "precisamos do pós-colonialismo para nos mostrar a experiência completa da descolonização".

São as narrativas dos autores, na discussão de suas próprias histórias que vão sustentar essa crítica. Tendo vivenciado a experiência colonial e os processos brutais que ela impõe: a dominação, a desumanização, a realocação, a perda de identidade, a diáspora, o preconceito racial, a tortura, a banalização da vida, enfim, toda a insensatez que a natureza humana em desequilíbrio pode acionar, eles se tornam porta-vozes legítimos do pós-colonial.

> [...] toda uma gama de teorias críticas contemporâneas sugere que é com aqueles que sofreram o sentenciamento da história – subjugação, dominação, diáspora, deslocamento – que aprendemos nossas lições mais duradouras de vida e de pensamento. Há mesmo uma convicção crescente de que a experiência afetiva da marginalidade social – como ele emerge em formas culturais não – canônicas – transforma nossas estratégias críticas. Ela nos força a encarar o conceito de cultura exteriormente aos *objets d'art* ou para além da canonização da 'ideia' de estética, a lidar com a cultura como produção irregular e incompleta de sentido e valor, frequentemente composta de demandas e práticas incomensuráveis, produzidas no ato da sobrevivência social.[2]

Boaventura Sousa Santos (2006, p. 28) institui a teoria pós-colonial como "um conjunto de correntes teóricas e analíticas, com forte implantação nos estudos culturais, mas hoje presentes em todas as ciências sociais, que têm em comum darem primazia teórica e política às relações desiguais entre o Norte e o Sul na explicação ou na compreensão do mundo contemporâneo." Ele demarca o Norte e o Sul não num sentido estritamente geográfico; mas, nesse caso, o Sul visto como sinônimo do sofrimento dos colonizados a partir das relações coloniais. Para este autor, o fim do colonialismo

[2] Bhabha, 1998, p.240. Revista Simbiótica - Universidade Federal do Espírito Santo – Núcleo de Estudos e Pesquisas Indiciárias. Departamento de Ciências Sociais - ES – Brasil.

enquanto relação política não acarretou seu fim enquanto relação de dominação. Segundo Boaventura, cabe o questionamento: até que ponto vivemos em sociedades pós-coloniais?

Apesar disso, os estudos sobre pós-colonialismo servem para alargar suas fronteiras enquanto campo de significação de experiências heterogêneas em espaços e tempos diversos. Sendo assim, as cadeias de poder e saber apontam para relações de poder desiguais – estabelecidas a partir dos legados do colonialismo – e que perpassam a produção do conhecimento. O pós-colonial, portanto, vai além do cronológico – de um período específico – para estabelecer-se enquanto corrente teórica que problematiza as relações desiguais entre quem produz o conhecimento e quem carrega as marcas de desigualdade advindas da situação colonial.

SOBRE A HISTÓRIA E A HISTORIOGRAFIA DA ÁFRICA

> "A África não é uma parte histórica do mundo. Não tem movimentos, progressos a mostrar, movimentos históricos próprios dela. Quer isso dizer que a sua parte setentrional pertence ao mundo europeu ou asiático. Aquilo que entendemos precisamente pela África é o espírito a-histórico, o espírito não desenvolvido, ainda envolto em condições de natural e que deve ser aqui apresentado apenas como no limiar da história do mundo".[3]

O comentário feiro pelo filósofo Hegel constitui um emblema da visão ocidental sobre a História da África, na qual a desqualificação e o preconceito têm sido a tônica. Para os ocidentais, a África não tem história, e tudo o que se conhece foi concebido apenas a partir da colonização europeia.

Esta visão, além de fazer parte de uma concepção eurocêntrica, foi difundida pelo próprio colonizador, e se configura, por si só, como uma justificativa para a dominação, uma vez que povos primitivos teriam sido trazidos à luz e à própria História pelo contato com o branco europeu. Segundo essa perspectiva, os africanos não constituíram sujeitos da História, mas apenas objetos, porquanto esta seria conduzida pelos povos supostamente civilizados e que, por esse motivo, fariam essa História. Porém, como assinalou Eric Hobsbawn:

> "Não há povo sem história ou que possa ser compreendido sem ela. Sua História, como a nossa, é incompreensível fora de sua inserção em um

[3] HEGEL, George F. Filosofia da História. Brasília: Ed. UnB, 1995, p. 174.

> mundo mais amplo [...] e, certamente, no último milênio, não pode ser entendida exceto por meio das intersecções de diferentes tipos de organização social, cada um modificado por interação com os demais".[4]

A África, assim como as demais regiões do mundo, tem sim uma História, e seu estudo se faz necessário para que se possa compreendê-la, inclusive nas suas interações com outras civilizações e culturas. Portanto, há uma necessidade premente de se estudar e escrever a História da África, mas de um prisma africano, isto é, sob uma perspectiva que veja os africanos como sujeitos e não como objetos da História.

Para que se possa desenvolver a ideia dos povos africanos como sujeitos da História, algumas questões devem ser levantadas. A primeira delas diz respeito a própria metodologia da História da África, ou seja, aos problemas das fontes, da utilização de ciências auxiliares, e dos próprios princípios norteadores da pesquisa. No que tange as fontes, estas podem ser classificadas em três grandes grupos: as arqueológicas, as escritas e as orais. Quanto às fontes escritas, é preciso, antes de tudo, levar em conta a observação de Henk Wessenling. Segundo ele:

> "por razões culturais, os africanos produziram menos material escrito sobre história africana que os europeus, e, por razões climáticas, pouco desse material chegou até nossas mãos. Isso significa que a maioria das fontes é exógena. Elas provêm de estrangeiro, sejam eles viajantes negros, romanos ou árabes, geógrafos, comerciantes ou administradores europeus".[5]

É preciso considerar que as fontes escritas são limitadas, pois, segundo Ki-Zerbo:

> "quando não são raras, [...] encontram-se mal distribuídas no tempo e no espaço. Os séculos mais 'obscuros' da história africana são justamente aqueles que não se beneficiam do saber claro e preciso que emana dos testemunhos escritos, por exemplo, os séculos imediatamente anteriores e posteriores ao nascimento de Cristo (a África do norte é uma exceção)"[6]

---

[4] HOBSBAWN, Eric J. Todo povo tem história. In: *Sobre História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, cap. 12, p.186.

[5] WESSELING, Henk. História de além mar. In: BURKE, Peter, org. *A história: novas perspectivas.* São Paulo: UNESP, 1992, pp. 110-111.

[6] KI-ZERBO, Joseph. *Histórias da África negra.* Lisboa: Publicações Europa-América, s.d., v. 1, p.15.

A maior parte dos arquivos existentes foram criados e alimentados por estrangeiros, notadamente os colonizadores europeus, o que, evidentemente, restringe as suas condições de confiabilidade. Por fim, há a tradição oral. Este tipo de fonte tem tido importância capital para a reconstituição da História da África, porquanto:

> "quando falamos em tradição em relação à história africana, referimo-nos à tradição oral, e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade a menos que se apoie nessa herança de conhecimento de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos".[7]

Não se pode esquecer, contudo, que a utilização desse tipo de fonte tem limitações óbvias, as quais podem ser superadas por meio de sua confrontação com fontes escritas e arqueológicas. De qualquer forma, "*onde não há nada ou quase nada escrito, as tradições orais devem suportar o peso da reconstrução histórica*"[8]. Portanto, deve-se abandonar a visão eurocêntrica e estabelecer novos parâmetros conceituais para que se possa desenvolver uma História da África e dos africanos pós-colonial, e não uma História dos europeus na África.

O LUGAR DA IDENTIDADE NO CONTEXTO MODERNO

O problema que as comunidades e sociedades negras contemporâneas enfrentam com as mudanças estruturais e institucionais se constitui no isolamento cultural, isto é, a interação do indivíduo com a sociedade pressupõe sua identidade, ou seja, "o sujeito ainda tem um núcleo ou essência interior que é o "eu real", mas este é formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais "exteriores" e as identidades que esses mundos oferecem" (HALL, 2005). A não preservação dessa cultura levará ao esquecimento e a exclusão de registros importantes da cultura negra e da identidade de um povo.

Educa-se, desde cedo, a ver negros e brancos de forma desigual e aprende-se a hierarquizar e classificar estas diferenças. Essa forma de pensar, adicionada nas relações sociais e de poder, acaba repercutindo na forma de ver o outro e ver a si próprio, visto que, os seres humanos são frutos do meio cultural, político e social em que vivem. Pode-

[7] BÂ, A. Hampaté. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph. Org., 1982, op. cit., v. 1, cap. 8, p. 181.

[8] VANSINA, J. apud PRINS, Gwyn. História Oral. In: BURKE, Peter, org., 1992, op. cit.; p. 165.

se supor, então, que as relações de poder que estão na base das estruturas sociais interferem na constituição das identidades dos indivíduos, na medida que estes incorporam a desigualdade e a opressão como algo natural.

Como afirma Woodward (2004, p. 18): "*Todas as práticas de significação que produzem significados envolvem relações de poder, incluindo o poder para definir quem é incluído e quem é excluído*". As relações de poder perpassam a identidade e a cultura dos sujeitos, moldando-as segundo os interesses dos grupos que detêm o poder, têm-se, nesse caso, identidades construídas por um conjunto de significados sociais. Segundo Hall (2003), toda identidade é fundada a partir de uma exclusão e, nesse sentido, "é um efeito de poder". Dessa forma, a identidade negra, no contexto contemporâneo, foram perpassados e influenciados negativamente por uma visão elitista e eurocêntrica de mundo, que prevê a superioridade do colonizador branco. Esse espaço de pertencimento para o sujeito negro, apesar de referenciado pelas trajetórias opressoras de um passado colonial, será marcado também por um conjunto de significados propostos pelo presente. Assim, não pode-se falar de um sujeito negro único, mas de um cruzamento de significados, ou seja, a sua identidade será resultado da fusão de diversas faces de sua história e de seu presente.

O aprofundamento das discussões sobre as relações entre passado e presente na história, e o rompimento com a ideia que identificava objeto histórico e passado, definido como algo totalmente morto e incapaz de ser reinterpretado em função do presente, abriram novos caminhos para o estudo da história do século XX e consequentemente, podem ser aplicadas a grupo social africano. Por sua vez, a expansão dos debates sobre a memória e suas relações com a história veio oferecer chaves para uma nova inteligibilidade do passado. Segundo Patrick Hutton (1993), o interesse dos historiadores pela memória foi em grande medida inspirado pela historiografia francesa, sobretudo a história das mentalidades coletivas que emergiu na década de 1960. Nesses estudos, que focalizavam principalmente a cultura popular, a vida familiar, os hábitos locais, a religiosidade etc., a questão da memória coletiva já estava implícita, embora não fosse abordada diretamente.

Tomando como referência as contribuições de Halbwachs (2004), em sua obra *A memória coletiva*, Pierre Nora propõe uma nova história das políticas de memória e uma história das memórias. A valorização de uma história das representações, do imaginário social e da compreensão dos usos políticos do passado pelo presente

promoveu uma reavaliação das relações entre história e memória e permitiu aos historiadores repensar as relações entre passado e presente e definir para a história do tempo presente o estudo dos usos do passado. Vale ressaltar a importância dessa valorização da memória para a construção de uma identidade negra.

Nora aprofunda ainda a distinção entre o relato histórico e o discurso da memória e das recordações. A história busca produzir um conhecimento racional, uma análise crítica através de uma exposição lógica dos acontecimentos e vidas do passado. A memória é também uma construção do passado, mas pautada em emoções e vivências; ela é flexível, e os eventos são lembrados à luz da experiência subsequente e das necessidades do presente. Essa perspectiva que explora as relações entre memória e história possibilitou uma abertura para a aceitação do valor dos testemunhos diretos, ao neutralizar as tradicionais críticas e reconhecer que a subjetividade, as distorções dos depoimentos e a falta de veracidade a eles imputada podem ser encaradas de uma nova maneira, não como uma desqualificação, mas como uma fonte adicional para a pesquisa.

Os debates sobre a relação entre história e memória são relevantes atualmente, pois envolvem os objetivos e fundamentos do trabalho histórico. Primeiramente, a memória não pode ser vista simplesmente como um processo parcial e limitado de lembrar fatos passados, de importância secundária para as ciências humanas. Trata-se da construção de referenciais sobre o passado e o presente de diferentes grupos sociais, embasados nas tradições e intimamente ligados a mudanças culturais. Em que pese à história não possuir mais a pretensão de estabelecer os fatos como realmente aconteceram, ainda persistem uma série de diferenças no que se refere a como considerar a memória para a construção de uma interpretação histórica.

Nesse contexto, a formulação teórica do sociólogo Maurice Halbwachs ganha destaque, passando a integrar o universo teórico dos historiadores. A questão central sobre esse tema, para o autor mencionado, consiste na afirmação de que a memória individual existe sempre a partir de uma memória coletiva, posto que todas as lembranças são constituídas no interior de um grupo. A origem de várias ideias, reflexões, sentimentos, paixões que atribuímos a nós são, na verdade, inspiradas pelo grupo. “A memória individual, construída a partir das referências e lembranças próprias do grupo, refere-se, portanto, a um ponto de vista sobre a memória coletiva. Olhar este, que deve sempre ser analisado considerando-se o lugar ocupado pelo sujeito no interior do grupo e dos laços mantidas com outros meios”. (HALBWACHS, 2004, p. 55).

IDENTIDADE NEGRA NO PÓS-COLONIALISMO

O espaço de pertencimento para os sujeitos pós-coloniais – apesar de referenciado pelas trajetórias opressoras de um passado colonial – será marcado também por um conjunto de significados propostos pelo presente. Assim, não podemos falar de um sujeito pós-colonial único, mas de um cruzamento de significados: sua identidade resulta da intersecção de diversas faces de sua história e de seu presente.

Com relação aos povos colonizados, podemos pensar inicialmente no efeito das diásporas e da relação de colonialismo para a construção de suas identidades. Esses povos aprenderam a habitar duas identidades: a cultura do colonizador - socialmente mais valorizada e aceita como válida – eurocêntrica, masculina, heterossexual e cristã, e a do colonizado – comunitária, material e coletiva.

Desse modo, os sujeitos pós-coloniais carregam traços das culturas e tradições dos seus antepassados e assimilaram uma visão de mundo própria do colonizador. Para além dos processos de constituição das identidades pelas raízes históricas, temos uma ampliação do conceito para dimensões mais amplas.

Stuart Hall (2003, p. 109) ao referir-se à identidade forjada a partir dos processos de migração forçada do pós-colonialismo, afirma:

> "As identidades parecem invocar uma origem que residiria em um passado histórico com o qual elas continuariam a manter uma certa correspondência. Elas têm a ver, entretanto, com a questão da utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção não daquilo que nós somos, mas daquilo no qual nos tornamos. Têm a ver não tanto com as questões 'quem nós somos' ou 'de onde nós viemos', mas muito mais com as questões 'quem nós podemos nos tornar', 'como nós temos sido representados' e como essa representação afeta a forma como nós podemos representar a nós próprios".

Segundo Hall (2003), não importa o quanto inautênticas sejam as formas como os negros e as tradições e comunidades negras pareçam ou sejam representadas na cultura popular, continuamos a ver nessas figuras e repertórios espaços de representação de suas experiências. A partir de sua tradição oral, de sua musicalidade e expressividade, a cultura popular negra propõe um novo discurso, uma nova forma de representação; e foi para os colonizados a única forma de criar locais de identificação.

Os movimentos diaspóricos instauraram relações complexas entre as raízes africanas e as dispersões, advindas da diáspora, para os sujeitos negros. Esses povos foram obrigados a reconstituir identidades a partir da junção de suas heranças africanas e do legado europeu, o que possibilitou a criação de novos estilos e repertórios identitários próprios de suas realidades.

Segundo Stuart Hall (Id. Ibid., p. 343):

> "[...] na cultura popular negra, estritamente falando, em termos etnográficos, não existem formas puras. Todas essas formas são sempre o produto de incronizações parciais, de engajamentos que atravessam fronteiras culturais, de confluências demais de uma tradição cultural, de negociações entre posições dominantes e subalternas, de estratégias subterrâneas de recodificação e transcodificação, de significação crítica e do ato de significar a partir de materiais preexistentes".

Porém, o que ocorre na utilização da expressão "negro" é seu significado ligado à comunidade negra, que pode ser tomada como o local onde se preservam as tradições do povo negro, com suas experiências diaspóricas e seus traços culturais específicos. Assim, todas essas significações são agrupadas no sentido do vocábulo "negro", o que leva os sujeitos negros a viverem numa situação de oposição (excludente); visto que, suas tradições são vistas a partir da diferença: a cultura do colonizador versus a cultura do colonizado.

A reflexão sobre a construção da identidade negra não pode prescindir da discussão sobre a identidade como processo mais amplo, mais complexo. Esse processo possui dimensões pessoais e sociais que não podem ser separadas, pois estão interligadas e se constroem na vida social.

Como sujeitos sociais, é no âmbito da cultura e da história que definimos as identidades sociais (todas elas, e não apenas a identidade racial, mas também as identidades de gênero, sexuais, de nacionalidade, de classe,etc.). Essas múltiplas e distintas identidades constituem os sujeitos, na medida em que estes são interpelados a partir de diferentes situações, instituições ou agrupamentos sociais.

Reconhecer-se numa delas supõe, portanto, responder afirmativamente a uma interpelação e estabelecer um sentido de pertencimento a um grupo social de referência. Nesse processo, nada é simples ou estável, pois essas múltiplas identidades podem cobrar, ao mesmo tempo, lealdades distintas, divergentes, ou até contraditórias. Somos, então, sujeitos de muitas identidades e essas múltiplas identidades sociais podem ser, também,

provisoriamente atraentes, parecendo-nos, depois, descartáveis; elas podem ser, então, rejeitadas e abandonadas. Somos, desse modo, sujeitos de identidades transitórias e contingentes. Por isso as identidades sociais têm caráter fragmentado, instável, histórico e plural.

Assim, como em outros processos identitários, a identidade negra se constrói gradativamente, num processo que envolve inúmeras variáveis, causas e efeitos, desde as primeiras relações estabelecidas no grupo social mais íntimo, em que os contatos pessoais se estabelecem permeados de sanções e afetividade e no qual se elaboram os primeiros ensaios de uma futura visão de mundo.

A identidade negra é entendida, aqui, como uma construção social, histórica, cultural e plural. Implica a construção do olhar de um grupo étnico/racial ou de sujeitos que pertencem a um mesmo grupo étnico/racial sobre si mesmos, a partir da relação com o outro. Construir uma identidade negra positiva em uma sociedade que, historicamente, ensina ao negro, desde muito cedo, que para ser aceito é preciso negar-se a si mesmo, é um desafio enfrentado pelos negros no mundo moderno e, diga-se de passagem, muito apegado a uma história pós-colonial.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BÂ, A. H. **A educação tradicional na África**. Revista Thot, n.64. Paris, 1997.

BHABHA, Homi K. **Local da Cultura**. 1.ed. Minas Gerais: Ed. UFMG, 2010.

_____. **A Tradição viva**. Disponível em <http://www.casadasafricascom.br>. Acesso em 12 de outubro de 2014.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004.

HALL, Stuart. **A identidade cultual na pós-modernidade**. 11.ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2005.

_____. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. 1.ed. atualizada. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

HUTTON, Patrick. **History as an art of memory**. University of Vermont. University Press of New England, 1993.

LEITE, Ilka Boaventura. **Os Quilombos no Brasil: Questões Conceituais e Normativas**. Revista Etnográfica, Vol IV (2). 2000, pp. 333-354.

MEIHY, José Carlos Sebe B. **História Oral: como fazer, como pensar**. São Paulo: Contexto, 2007.

MELO, Elisabete; BRAGA, Luciano. **História da África e Afro-brasileira: Em busca de nossas origens**. São Paulo: Selo Negro, 2010.

MUNANGA, Kabengele, 1995, "Identidade, Cidadania e Democracia: Algumas Reflexões sobre os Discursos Anti-racistas no Brasil", QUINTAS, Fátima (org.), **O Negro: Identidade e Cidadania, Anais do IV Congresso Afro-Brasileiro**, Fundação Joaquim Nabuco, Recife, Editora Massangana.

SANTOS, Boaventura Sousa. **Pela mão de Alice: O social e o político na pós-modernidade**. São Paulo: Cortez, 1999.