



**Universidade Federal da Bahia
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Centro de Estudos Afro-Orientais
Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos
Étnicos e Africanos**



**TRAJETÓRIAS DE DOIS INTELLECTUAIS NEGROS BRASILEIROS:
ABDIAS NASCIMENTO E MILTON SANTOS**

ROSEMERE FERREIRA DA SILVA

**SALVADOR
2010**



**Universidade Federal da Bahia
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Centro de Estudos Afro-Orientais
Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos
Étnicos e Africanos**



**TRAJETÓRIAS DE DOIS INTELLECTUAIS NEGROS BRASILEIROS:
ABDIAS NASCIMENTO E MILTON SANTOS**

ROSEMERE FERREIRA DA SILVA

Texto apresentado ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutora em Estudos Étnicos e Africanos.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Florentina da Silva Souza

**SALVADOR
2010**

À memória dos meus queridos pais,
Maximino Nobre da Silva e Maria José Ferreira da Silva

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Maximino Nobre da Silva e Maria José Ferreira da Silva, pelo que sempre em vida fizeram para me ensinar o valor e a importância das letras.

À Prof^a Dr^a Florentina da Silva Souza, minha orientadora, por todos esses anos de aprendizado, discussões, leituras e, principalmente, pela competente orientação, estímulo, confiança e amizade.

Ao Prof. Dr. Lewis Ricardo Gordon, meu orientador no exterior, pelo carinho, atenção e, sobretudo, por ter acreditado no meu projeto.

À Prof^a Dr^a Jane Anna Gordon, grande amiga, pela valiosa cooperação à pesquisa.

Ao Prof. Dr. Kenneth Dossar pelo apoio nos momentos difíceis.

Aos Professores Doutores Eneida Leal Cunha, Jocélio Teles dos Santos e Maria do Rosário de Carvalho, pelas contribuições acrescidas ao meu trabalho no Exame de Qualificação.

À Coordenação de Pessoal de Nível Superior – CAPES e ao Conselho Nacional de Pesquisa – CNPq pela concessão da bolsa de Doutorado no Brasil e de Doutorado Sanduíche no exterior.

Ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia pelo acolhimento da pesquisa dentro da sua proposta multidisciplinar.

Aos familiares, amigos e a todos os meus colegas do Projeto Etnicidades pela importância que representam neste contexto.

A Abdias Nascimento e Milton Santos por emprestarem suas trajetórias à elaboração desta tese.

RESUMO

A tese, “*Trajetórias de dois Intelectuais Negros Brasileiros: Abdias Nascimento e Milton Santos*”, corresponde a um trabalho de investigação científica sobre o percurso político e intelectual dos intelectuais negros brasileiros Abdias Nascimento e Milton Santos. O objetivo do trabalho é discutir como estas trajetórias foram construídas e, sobretudo, problematizar as representações de intelectuais negros no mundo contemporâneo. Tanto a trajetória de Abdias Nascimento quanto a de Milton Santos apresenta elementos que podem ser questionados sob esta perspectiva. O cruzamento dos dados biográficos e análise dos projetos de cada intelectual foram fundamentais para uma discussão relativa à função do intelectual na sociedade brasileira e seus dilemas de atuação social e política. Nesta pesquisa, levo em conta o debate sobre o significado da vida pública do intelectual negro tomado como uma articulação política e formado a partir de estratégias que colocam em evidência relações de poder e suas hierarquias. Embora estas trajetórias pareçam distintas elas apresentam convergência em suas tradições e podem estar voltadas para um trabalho de questionamento e ênfase a uma produção de saber e conhecimento mais esclarecedora sob o ponto de vista do exercício social e político da cidadania na contemporaneidade.

Palavras-Chave: Abdias Nascimento; Milton Santos; Intelectual negro contemporâneo e Projeto intelectual.

ABSTRACT

The thesis, “*Trajectories of two Black Brazilian Intellectuals: Abdias Nascimento and Milton Santos*”, is a work of scientific inquiry about the political passages, and intellectual journeys of, Black Brazilian intellectuals Abdias Nascimento and Milton Santos. The objective of the work is to argue that these histories were constructed and over all, to question the images of black intellectuals in the contemporary world. Similiarly, the histories such as the trajectory of Abdias Nascimento and of Milton Santos present elements that can be questioned from this perspective. Combining analyses of biographical data with analysis(es) of the projects of each intellectual was fundamental for constructing an arguement relative to exploring the function of the intellectual in the Brazilian society and the problematic issues of social performance and politics. In this research, I take into account the debate of the importance the meaning of public life of the Black intellectual taken as an articulation of their politics and training from strategies that place in evidence relations of power and its hierarchies. Although these trajectories seem distinct they converge in their traditions and can be answers to a work of questioning and emphasis to efforts to know and more clearly understand from the point of view of social practice and the politics of contemporary citizenship.

Keywords: Abdias Nascimento; Milton Santos; Black intellectual contemporary and intellectual Project.

RÉSUMÉ

La thèse “*Trajectoires de deux Intellectuels Noirs Brésiliens: Abdias Nascimento et Milton Santos*” correspond à un travail de recherche scientifique fait sur leurs parcours politique et intellectuel. L’objectif est de savoir comment leurs trajectoires ont été construites et, surtout, d’analyser la représentation des intellectuels Noirs dans le monde contemporain. Soit la trajectoire d’Abdias Nascimento, soit celle de Milton Santos présentent des éléments qui peuvent être remis en question sous cette perspective. La croisée des données biographiques et l’analyse des projets de chaque intellectuel ont été fondamentales à la discussion relative au rôle de l’intellectuel dans la société brésilienne et ses dilemmes par rapport à ses actions sociales et politiques. Dans cette recherche, je tiens compte du débat à propos du signifiant de la vie publique de l’intellectuel Noir pris comme une articulation politique et formé à partir des stratégies qui mettent en évidence les relations de pouvoir et ses hiérarchies. Bien que ces trajectoires soient apparemment distinctes, elles sont convergentes en leurs traditions et peuvent être tournées vers un travail de mettre en question et de mettre en valeur une production de savoir et de connaissance plus éclairée sur le point de vue de l’action sociale et politique de la citoyenneté dans le monde actuel.

Mots-clés: Abdias Nascimento; Milton Santos; intellectuel Noir contemporain et projet intellectuel.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1 INTELLECTUAL: A PROBLEMATIZAÇÃO DE UM CONCEITO.....	14
2 A FORMAÇÃO DE DOIS INTELLECTUAIS NEGROS NO BRASIL.....	45
2.1 Abdias Nascimento e Milton Santos: “o Griot e o Cidadão do Mundo”.....	45
2.2 Histórias de Dois Intellectuais Negros.....	48
2.3 A Politização do Intellectual Negro no Brasil.....	58
2.4 Intellectuais Negros e a Política no Brasil: A Construção de uma Vida Pública.....	81
3 <i>O QUILOMBISMO - DOCUMENTOS DE UMA MILITÂNCIA PAN- AFRICANISTA: PROJETO POLÍTICO-INTELLECTUAL DE ABDIAS NASCIMENTO PARA O BRASIL CONTEMPORÂNEO.....</i>	102
4 <i>POR UMA OUTRA GLOBALIZAÇÃO - DO PENSAMENTO ÚNICO À CONSCIÊNCIA UNIVERSAL: ESBOÇO CRÍTICO DO PROJETO INTELLECTUAL DE MILTON SANTOS PARA O BRASIL CONTEMPORÂNEO.....</i>	143
5 O LUGAR DO COMPROMISSO: INTELLECTUAIS NEGROS E A CONVERGÊNCIA DE SUAS TRAJETÓRIAS.....	189
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	215
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	220

INTRODUÇÃO

Esta tese relacionada às trajetórias intelectuais de Abdias Nascimento e Milton Santos é resultado do aprofundamento da pesquisa que comecei durante o curso de Mestrado, através da qual estudei a proposta textual e cultural do intelectual negro Severo D’Acelino no estado de Sergipe. Percebi, a partir das investigações científicas no contexto sergipano, a necessidade de ampliar o estudo sobre intelectuais negros, tendo em vista a importância das funções que exercem na esfera pública brasileira.

Desde o início, a escolha dessas trajetórias para a elaboração da tese levantava questionamentos pertinentes à forma de abordagem. Curiosamente, as pessoas insistiam em saber, nas discussões, encontros, seminários e congressos dos quais participei, o porquê de colocar em evidência na pesquisa dois intelectuais, cujas trajetórias não teriam elementos, a princípio, que justificassem uma intervenção comparativa. No entanto, a pertinência da escolha começava a fazer sentido porque apesar das divergências, as semelhanças também começaram a fluir no decorrer do trabalho. Abdias Nascimento e Milton Santos são intelectuais que pensaram o Brasil e elaboram projetos para interpretações do país. Enquanto muitos intelectuais procuraram entender o Brasil buscando articular propostas nacionais de questionamento à nacionalidade, à economia e à cultura, Abdias Nascimento tentou interpretar o Brasil via etnicidade e Milton Santos via espaço e território globalizados. Ambos se preocuparam em registrar projetos que pretenderam viabilizar alternativas para o desenvolvimento político e cultural da nação, levando em conta a crítica a certas particularidades da formação nacional brasileira.

Desse modo, no primeiro capítulo, “Intelectual: A Problematização de um Conceito”, procuro discutir alguns conceitos de intelectual. Vários autores tentaram definir intelectual e as funções decorrentes desse trabalho. De uma maneira geral, o capítulo tem o propósito de problematizar um conceito para intelectual negro na contemporaneidade, levando em conta as bases teóricas elaboradas por autores como Antonio Gramsci, Stuart Hall, Michel Foucault, Norberto Bobbio, Edward Said e Cornel West. A variedade de conceitos e, conseqüentemente, de funções às quais os intelectuais foram levados a exercer na modernidade resultou em formas distintas de intervenção social e política. Abdias Nascimento

e Milton Santos são intelectuais modernos, mas elaboraram seus projetos a partir de propostas para o Brasil contemporâneo, antecipando, dessa forma, uma série de alternativas que visaram a solução de problemas nacionais. Nascimento propôs para o Brasil um projeto quilombista, no qual a sociedade brasileira pudesse ser política e economicamente organizada e integrada pela força das tradições africanas e afro-brasileiras. De um outro modo, Santos formulou um projeto de crítica à globalização perversa e acreditou que a saída para o crescimento, dentre outros aspectos, está na política cotidiana, na rede solidária implementada pelos considerados “de baixo”. Sendo assim, considero esses projetos relevantes para a compreensão das mudanças em relação à constituição de um pensamento social brasileiro na virada do século XX para o século XXI.

No segundo capítulo, “A Formação do Intelectual Negro no Brasil”, apresento alguns dados biográficos dos escritores Abdias Nascimento e Milton Santos para construir correspondências entre intelectual contemporâneo e intelectual negro. A análise começa pela apresentação dos dois intelectuais, questionando a forma como as biografias se constroem e se articulam ao contexto histórico, político e cultural de cada um deles. Através dos relatos biográficos, compostos tanto pela história de vida quanto pela história intelectual, tento construir um eixo de aproximações e divergências em relação à formação de Nascimento e Santos. O objetivo principal é mostrar como esses autores afro-brasileiros atingem as especificidades de seus projetos intelectuais. Nessa direção, interessa também afirmar que as diferenças são comuns e que expressam um conjunto de experiências e de características peculiares ao contato dos intelectuais no núcleo familiar e, em boa parte da sua formação intelectual, com grupos sociais e/ou com outros intelectuais. Dessa maneira, compreendo que esses indivíduos partem de um universo situacional semelhante porque compartilham de um ponto crucial neste contexto, a situação étnicorracial. Além disso, são indivíduos que tiveram que lidar com a discriminação, com o preconceito e com a exclusão no percurso de construção de seus projetos. Mesmo tendo atingido isto, a condição de intelectuais não eximiu Abdias Nascimento e Milton Santos de sofrerem com o racismo brasileiro. Neste contexto, penso como estes autores tiveram que criar estratégias de trabalho para que suas teorias pudessem circular e, sobretudo, intervir numa ordem social hierárquica de desvantagens na sociedade brasileira.

No terceiro capítulo, “*O Quilombismo – Documentos de uma militância Pan-Africanista: Projeto Político e Intelectual de Abdias Nascimento para o Brasil Contemporâneo*”, analiso o projeto de Abdias Nascimento, através do qual revisa a simbologia do quilombo no Brasil que dá origem a expressão quilombismo. Trata também do problema da mestiçagem no Brasil, problematizando-a a partir de critérios negativos para a formação da consciência étnicorracial do afro-brasileiro. Critica a realidade de um Brasil negro que se contrapõe à idéia de democracia étnicorracial. Aborda as conseqüências da exploração sexual e econômica da mulher negra pelo colonialismo. Sugere alternativas de combate à política do colonialismo na diáspora, discutidas através de uma perspectiva pan-africanista no Brasil. A principal proposta política do *Quilombismo* é de integrar a cidadania das populações de cor à redemocratização do país, questionando o modo como estão inseridas no sistema capitalista.

No quarto capítulo, “*Por uma outra globalização – do pensamento único à consciência universal: Esboço Crítico do Projeto Intelectual de Milton Santos para o Brasil Contemporâneo*”, analiso o livro publicado em 2000 pelo geógrafo como crítica ao fenômeno da globalização. Dentre as publicações que abrangem a sua obra e a diversidade do seu trabalho, destaco este livro como projeto. Na verdade, um projeto de reflexão e interpretação do intelectual sobre as mudanças do mundo de hoje que incidem sobre o espaço do homem. Entendo que este texto representa uma síntese do seu pensamento elaborada, ao longo de sua carreira, para a compreensão das alterações sofridas no espaço geográfico. A definição de espaço geográfico neste contexto extrapola, na minha opinião, o lugar e funde-se com as ações do homem entre o espaço físico e o social.

No quinto e último capítulo, “*O Lugar do Compromisso: Intelectuais Negros e a Convergência de suas Trajetórias*”, comparo as trajetórias intelectuais de Abdias Nascimento e Milton Santos e explico os pontos de aproximação e de divergência estabelecidos no estudo proposto. Começo enfatizando, de acordo com as formulações teóricas de Fredric Jameson a importância dos Estudos Culturais para a construção de projetos elaborados com base no discurso de grupos minoritários como empreendimento intelectual e político, relacionados à articulação e pluralidade das políticas da diferença no mundo contemporâneo. Esse projeto proposto por Jameson viabilizou uma série de mudanças relacionadas às novas realidades que praticamente obrigaram a diminuir as distâncias entre o intelectual e o seu objeto de pesquisa

ou o grupo que escolhe representar. Para os intelectuais negros contemporâneos brasileiros diminuir essa distância significou realizar um trabalho que tem como base a experiência do sujeito negro, sua história, frente às questões que partilham um compromisso de examinar a cultura e a política no interior das relações de poder. Em suma, compreendo que as trajetórias de Abdias Nascimento e Milton Santos exemplificam duas experiências intelectuais e políticas que, embora formadas em núcleos distintos, o primeiro na militância negra e o segundo na academia, acabam sendo aproximadas pela compreensão do significado e da importância das relações entre classe e raça trazidas pelo debate nacional brasileiro.

Para a realização dessa pesquisa, ressalto a importância da Bolsa de Doutorado Sanduíche, oferecida tanto pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES quanto pelo Conselho Nacional de Pesquisa – CNPq. Como o trabalho contou com o fomento da CAPES no Brasil, optei pelo auxílio do CNPq no exterior. De acordo com as necessidades que o projeto apresentava, desenvolvi meu Estágio de Doutorado na *Temple University*, Filadélfia, Estados Unidos, sob a orientação do Prof. Dr. Lewis Ricardo Gordon. Após analisar o projeto e tendo em vista as articulações das discussões propostas, meu orientador entendeu que seria muito produtivo ampliar as condições da pesquisa para outras instituições. Sendo assim, ficou decidido, junto com a minha orientadora no Brasil que também visitaria outras universidades, departamentos e bibliotecas com o objetivo de levantar o máximo de informações possíveis sobre as trajetórias de Abdias Nascimento e Milton Santos.

Para minha surpresa a receptividade do projeto foi bastante positiva e ganhou extraordinária dimensão. Pude contar com a contribuição de vários intelectuais africanos, afro-caribenhos e afro-americanos que se dispuseram a realizar entrevistas, trocar informações e me auxiliar nos questionamentos sobre as funções de intelectuais negros na sociedade. As vozes que falam nestas entrevistas correspondem as de Paget Henry, *Africana Studies, Brown University*, Kenneth Dossar, *Intellectual Heritage, Temple University*, Molefi Kate Asante, *Africana Studies, Temple University*, Ama Mazama, *Africana Studies, Temple University*, Linda Martín Alcoff, *Philosophy, Hunter College*, Anani Dzidzienyo, *Africana Studies, Brown University*, Cornel West, *Philosophy, Center for Afro-American Studies, Princeton University*, Farah Griffin, *Comparative Literature e African American Studies, Columbia*

University, Manning Marable, History and Political Science, Columbia University, Anthony Monteiro, Africana Studies, Temple University , Sonia Sanchez, *Poet, Activist and International Lecturer on Black Culture and Literature, Women's Liberation and Racial Justice, Temple University* Edwidge Danticat, *Writer, University of Miami*, Nelson Maldonado Torres, *Ethnic Studies, Berkeley University* e Lewis Ricardo Gordon, *Philosophy, Temple University*. As entrevistas de Henry Louis Gates, *African-American Studies, Harvard University*, Angela Davis, *Philosophy, Santa Cruz University* e Toni Morrison, *Comparative Literature, Princeton University*, não puderam ser realizadas em decorrência de problemas pessoais e, provavelmente, serão programadas para um outro momento. O projeto inicial teve desdobramento num outro mais extenso, que pretendo trazer a público futuramente.

Além do contato com esses intelectuais, realizei cursos, participei de congressos, encontros, seminários e fui exposta a uma série de leituras teóricas relevantes para as discussões na tese. Algumas, inclusive, aparecem no texto como referências bibliográficas para a pertinência dos argumentos utilizados. Sob este aspecto, destaco o trabalho de Angela Davis, bell hooks, Cornel West, Harold Cruse, Lewis Ricardo Gordon, Linda Martín Alcoff, Manning Marable, Paget Henry e Michael Rolph Trouillot que constituem alguns exemplos fundamentais para o enriquecimento do trabalho.

De uma maneira geral, enfatizo que o Estágio de Doutorado Sanduíche no exterior contribuiu significativamente à pesquisa em todas as dimensões. Agradeço à Direção Executiva do CNPq pela bolsa concedida. Sou igualmente agradecida a minha orientadora no Brasil, a Prof^ª D^a Florentina da Silva Souza, pelo incentivo na certeza de que esse estágio seria produtivo à minha formação acadêmica e ao meu orientador no exterior, o Prof. Dr. Lewis Ricardo Gordon, pela oportunidade oferecida para o êxito dessa experiência. Considero essa etapa do curso de Doutorado imprescindível a qualquer pesquisador de grau tanto pela troca de conhecimento efetivada, através do contato com outros intelectuais, quanto pelo crescimento pessoal associado ao convívio com a pluralidade de uma outra cultura.

1 INTELLECTUAL: A PROBLEMATIZAÇÃO DE UM CONCEITO

Discutir o conceito de intelectual não é tarefa muito fácil. Aliás, nada fácil! A contemporaneidade propõe junto com as inúmeras mudanças trazidas pelos descompassos da modernidade¹ uma série de ajustes, adequações, transformações e críticas a certos paradigmas que foram construídos a partir de ideias atreladas ao Iluminismo e desenvolvidas pela força motriz da produção de conhecimento e do capital, da transmissão de símbolos, de visões de mundo, ensinamentos práticos, mediante ao uso da palavra, enfim, de um poder de expressão e de representação objetivamente destinado a todos, mas limitado ao diálogo com algumas vozes.

Essa nova maneira de pensar a organização social, cultural e econômica faz incidir sobre o contexto da modernidade um tipo de razão controlada por várias esferas da realidade social, provocando, inclusive, certa ruptura nas relações entre homem e natureza. Na história da modernidade esta ruptura implica em relações muito mais complexas como desdobramentos e contradições que vão concretizando as diferenças entre campo e cidade, servo e senhor, razão crítica e razão instrumental, alienação e emancipação necessárias ao desenvolvimento das bases do capitalismo.

Para Otavio Paz², a tradição moderna da poesia é “uma tradição é feita de interrupções, em que cada ruptura é um começo. (...) A tradição da ruptura implica não

¹ Refiro-me aqui à modernidade ocidental e utilizo o conceito de moderno explicado por Jürgen Habermas no texto: “Modernidade versus Pós-Modernidade”. Segundo Habermas, “[...] A palavra “moderno” em sua acepção latina “*modernus*” surgiu pela primeira vez no fim do século V a fim de distinguir o presente, que oficialmente se tornara cristão, do passado romano e pagão. De conteúdo variável, o termo “moderno” reitera a consciência de uma época que insiste em se referir ao passado da antiguidade procurando conceber-se como resultado de uma transição do velho para o novo”. “Alguns autores limitam esse conceito de “modernidade” à Renascença, mas isto historicamente é por demais estreito” (HABERMAS, 1983, p.86)

Muitos teóricos, como por exemplo, Walter Benjamim, Theodor Adorno, Pierre Bourdieu, Hans Robert Jauss, Peter Bürger, Andreas Huyssen, Jean-François Lyotard, Fredric Jameson, Nestor Garcia Canclini, Otavio Paz, dentre outros, se preocuparam em definir modernidade, seja levando em consideração que ela opera um processo interpretativo que promove mudanças de conceitos e significados sem contrapor-se à pós-modernidade ou, buscando na leitura do pós-moderno articulações, cujas bases conceituais se distanciam da lógica moderna e se constituem como espaço autônomo. A escolha pela definição de Habermas marca a leitura da modernidade como resultado de uma transição. Transição esta contestada por Otavio Paz pela necessidade de interrupções, de rupturas. Segundo Canclini (2000), a modernidade se organiza a partir do conflito gerado pelo desenvolvimento de quatro projetos: o emancipador, o expansionista, o renovador e o democratizador. Nesse contexto, destaco o projeto democratizador, na tentativa de compreender como os intelectuais brasileiros, motivados pelo espírito de investigação moderno, construíram projetos intelectuais como uma forma de contestação às estruturas democráticas do país.

² O texto de Otavio Paz (PAZ, 1994, p.17) tem como foco central o questionamento à tradição moderna da poesia. Contudo, a ideia de que cada ruptura corresponde a um começo, desenvolvida pelo autor, abre discussão não só em relação às formas de transmissão desta tradição, mas principalmente de identificação de tradições que foram negadas pela modernidade como

somente a negação da tradição, como também da ruptura...”. A modernidade enfatizada nesse estudo do autor tem uma linha direta de comunicação com o passado, mas se contradiz na sua relação com o que de novo reivindica para a sua tradição. As interrupções da modernidade, como nos esclarece Paz, são necessárias para que novos começos possam ser entendidos pela tradição. Neste sentido, a repetição de uma tradição não significa prendê-la ao passado ou caracterizá-la na sua transição do “velho” para o “novo”, mas rearticulá-la às formas constantes de sua mudança no presente. É com base neste raciocínio que Otavio Paz conceitua modernidade:

A modernidade é uma tradição polêmica e que desaloja a tradição imperante, qualquer que seja esta; porém desaloja-a para, um instante após, ceder lugar a outra tradição, que, por sua vez, é outra manifestação momentânea da atualidade. A modernidade nunca é ela mesma é sempre outra. O moderno não é caracterizado unicamente por sua novidade, mas por sua heterogeneidade. Tradição heterogênea ou do heterogêneo, a modernidade está condenada à pluralidade: a antiga tradição era sempre a mesma, a moderna é sempre diferente. A primeira postula a unidade entre o passado e o hoje; a segunda, não satisfeita em ressaltar as diferenças entre ambos, afirma que este passado não é único e sim plural (...). Nem o moderno é a continuidade do passado no presente, nem o hoje é filho do ontem (PAZ, 1994, p.18).

Este conceito de modernidade formulado por Otávio Paz ressalta o que ele chama de auto suficiência do moderno fundada no aparecimento da sua própria tradição. As considerações do autor em relação à definição de modernidade afinam-se com a lógica de investigação desta pesquisa porque permitem que contemporaneamente se construam aproximações e divergências a partir de duas trajetórias intelectuais, de intelectuais que viveram a modernidade brasileira, mas que propuseram em seus projetos alterações à tradição de pensamento na qual viveram, formaram-se e trabalharam. O significado de “ruptura crítica” e de “interrupção da continuidade” provoca distinção da modernidade em épocas diferentes. O novo não é mais o excepcionalmente moderno. É com este sentido crítico que questiono na tradição moderna o pensamento de intelectuais negros e suas oposições, contradições, ambiguidades e ambivalências no vivenciar o papel dos intelectuais modernos no Brasil sensível às mudanças contemporâneas. Neste contexto, não se trata de fazer referência a uma pós-modernidade como superação ou ruptura da modernidade, como afirmam os teóricos pós-modernos, mas sim de uma modernidade que criticamente volta-se

possibilidade interpretativa do passado em suas continuidades e descontinuidades com o presente. Penso na literatura afro-brasileira que não encontrou dentro da modernidade um espaço de organização de suas constituições e que, por isso, tende a buscar na contemporaneidade maneiras de organização crítica do conteúdo produzido pelo trabalho de seus intelectuais.

para as diferenças entre antigo e contemporâneo, entre próximo e distante sem apagá-las, procurando, contudo, resgatá-las para uma política mais democratizadora do conhecimento.

De acordo com Nestor Garcia Canclini, o pensamento sobre a modernidade se constrói em diálogo com autores pré-modernos e pós-modernos. As posições intelectuais adotadas causam polêmica e tentam construir fundamentações baseadas em práticas sociais, intelectuais e filosóficas voltadas para esta discussão. O autor nos chama atenção para a possibilidade de condensação de interpretações da modernidade definida pelo movimento de quatro projetos: o projeto emancipador, o projeto expansionista, o projeto renovador e o projeto democratizador (CANCLINI, 2000).

Do projeto emancipador, Canclini destaca a racionalização da vida cultural e o individualismo crescente; do projeto expansionista, pontua que o capitalismo motiva a política do lucro. No projeto renovador, ele sublinha que há busca pelo aperfeiçoamento e renovação constante e o no democratizador, ele destaca a finalidade de investir na educação e na difusão da arte e dos saberes especializados. Canclini (2000) discute ainda que ao se desenvolverem, estes projetos, entram em conflito. A evolução racional e moral, referida por Canclini (2000) insere, na minha visão, práticas que colocam em choque, no caso dos intelectuais negros, formas de organização de saberes com processos de interpretação da cultura negra no Brasil.

No nosso país, a modernidade negra pode ser definida, segundo Guimarães (2002), como um projeto de recriação da nação, através da reconstrução da humanidade européia por oposição às demais sociedades humanas que vingaram em países da América Latina (Brasil, México, Venezuela, Colômbia, Peru, Bolívia, Paraguai, etc.). No Brasil, um dos responsáveis pela pesquisa e argumentação que vai de encontro à visão pessimista e racista do século XIX foi o intelectual Gilberto Freyre. Na opinião de Guimarães (2002), o principal objetivo deste projeto era o de incorporar como “popular” as subculturas, étnicas e raciais da vasta população de negros, mestiços e indígenas que viviam à margem dessa modernidade e em constantes crises de auto-estima provocadas pela ideia de ser vista como negra pelos europeus e, em determinados momentos, como “branca” por si mesma:

Uma boa parte das classes médias e das elites intelectuais destes países já era mestiça e vivia o que Guerreiro Ramos chamará de “patologia social do branco brasileiro”. A modernidade negra, nesses países, será, pois, em grande parte confundida e subsumida à modernidade nacional (GUIMARÃES, 2002, p.11).

Ao discutir sobre a consciência do trabalho intelectual diante do dilema entre moderno e pós-moderno, Andreas Huyssen, compartilha da mesma forma de pensar com Paul Ricoeur, que outras culturas, não europeias e não ocidentais, devem ser abordadas por outros meios de interpretação, além dos impostos pela conquista e da dominação e, de que este fascínio erótico e estético com “o Oriente” é decerto problemático. Huyssen (1991) acrescenta:

Esta consciência terá que ser traduzida por um tipo de trabalho intelectual diferente daquele do intelectual modernista, que falava com a confiança de ser ponta-de-lança de sua época e se achava capaz de falar pelos outros. A concepção de Foucault de intelectual local e específico, em oposição ao intelectual “universal” da modernidade pode proporcionar uma saída para o dilema de estarmos fechados em nossas próprias culturas e tradições, ao mesmo tempo que reconhecemos suas limitações (HUYSEN, 1991, p.79).

Nesta perspectiva, busco compreender como a nossa contemporaneidade tenta redefinir possibilidades de crítica que foram relegadas ao “esquecimento” pela modernidade. O questionamento da modernidade, discutido aqui através da condição de ruptura crítica da tradição, emerge como pressão pelo que foi vitimado, pela própria modernidade na história das nações do Terceiro Mundo. Como a nossa contemporaneidade se relaciona com a modernidade? Com quais categorias contemporâneas o trabalho de intelectuais negros, a princípio considerados modernos, opera? Não se trata apenas de investigação sobre as mudanças provocadas no pensamento social brasileiro por intelectuais negros, mas, sobretudo de problematizar percursos intelectuais de indivíduos negros que se depararam, em vários momentos, com interdições políticas, sociais e, principalmente, étnicorraciais ao representarem o papel contestatório de suas intervenções no país.

O período chamado de contemporâneo no Brasil, para este estudo, tem culminância com abertura da democratização do Brasil, como um momento decisivo nas lutas por uma política expressiva de democracia participativa aos grupos minoritários e se estende até o seu final (SANTIAGO, 1998). Nesta análise, a contemporaneidade é marcada por uma “nova” configuração democrática, através da qual, os movimentos sociais tornam-se um setor

importante para reivindicações e práticas de um discurso político e social que promove questionamento das autonomias de representação relativas às minorias no Brasil.

Proponho assim começar a revisão do conceito de intelectual moderno a partir das análises de Antonio Gramsci ³ porque entendo que o seu trabalho marca pontualmente e, com diferenças bastante significativas, as proposições relativas à formação das categorias de intelectuais. No texto intitulado “A Formação dos Intelectuais”, 1985, Gramsci problematiza a forma como o processo histórico lidou com a organização das diversas categorias de intelectuais. Segundo o escritor, duas categorias consideradas, na sua opinião as mais importantes, podem ser destacadas: os intelectuais “orgânicos” e os intelectuais “tradicionais”.

Os “intelectuais orgânicos”, segundo Gramsci, nascem de uma localidade espacial e apresentam função definida dentro do grupo social. Estes intelectuais trabalham por uma necessidade de mudança no mundo da produção econômica e correspondem à consciência ativa de promover mudanças também nos campos social e político. Eles são orgânicos porque seu trabalho corresponde, de uma maneira particular, à compreensão e ao modo como entendem a sociedade. A segunda categoria diz respeito aos “intelectuais tradicionais”. Estes intelectuais garantiram a sua existência na história a partir do desenvolvimento da estrutura econômica. Eles representavam a continuidade histórica, apesar de todas as mudanças pelas quais passaram as formas sociais e políticas. A política de confinamento do conhecimento construído por uma intelectualidade específica, como a eclesiástica, por exemplo, restringia o poder de produção e de circulação deste conhecimento a uma categoria muito particular.

Mas como podemos distinguir os intelectuais dos não-intelectuais? Todo trabalho requer o uso de elaboração intelectual e, portanto, sob esta perspectiva, todos nós desempenhamos atividades voltadas para tal objetivo, das mais simples às mais complexas. Todavia, aquele que usa as suas elaborações intelectuais como uma atividade profissional específica direcionada a cumprir funções na sociedade, assume que esta especificidade pode

³ Antonio Gramsci dedicou-se a escrever sobre a história dos intelectuais em alguns textos do conjunto de sua obra. Entretanto, destaco para este estudo o livro *Os intelectuais e a organização da cultura*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 5ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1985; e o capítulo dedicado aos intelectuais em *Cadernos do Cárcere*, V.6, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

trazer maneiras diferentes de formulação do pensamento. Para Gramsci, o mais importante é que este grupo intelectual seja crítico da própria atividade que desempenha.

Ao tratar da separação entre as massas de intelectuais e a classe dominante, Gramsci enfatiza que esta separação ocorreu tanto pelo fator social quanto nacional e racial. O autor explica como este fenômeno ocorreu no Império Romano, na Itália, na França, na Inglaterra, na Alemanha, na Rússia, Índia, China, Japão e chega aos Estados Unidos, chamando atenção para uma manifestação, que segundo ele, deve ainda ser estudada: “Trata-se da formação de um número surpreendente de intelectuais negros, que absorvem a cultura e a técnica americana” (GRAMSCI, 1985, p.20). Ele continua o seu raciocínio procurando pensar no tipo de influência que estes intelectuais negros poderiam exercer sobre o que ele chama de “massas atrasadas na África”. Para Gramsci, essa influência poderia ser determinada a partir de duas hipóteses, do expansionismo em busca de mercados africanos e do êxodo dos negros da América e o seu retorno à África, o que poderia provocar o uso da língua inglesa como língua culta na África e a conversão do sentimento primitivo de raça em nacional.

Gramsci não faz referência específica ao trabalho de intelectuais negros, no entanto, considero os conceitos formulados, através da sua experiência intelectual, como uma abertura de significado relevante neste contexto. As contraposições, pensadas por Gramsci a partir das diferenças, entre a atuação dos “intelectuais orgânicos” e “tradicionais” desencadeiam análises de outros autores, tais como Michel Foucault, Norberto Bobbio e Edward Said, leituras críticas, partindo de pontos de vista problematizadores, porém concentrados em campos marcadamente traduzidos por uma experiência intelectual questionadora de suas próprias especificidades.

Por isso, suponho que recorrer ao texto de Stuart Hall, “A relevância de Gramsci para o estudo de raça e etnicidade”, (HALL, 2003, p.300) seja importante para entender a contribuição da obra de Gramsci neste sentido. Um dos principais argumentos de Hall ao apontar a relevância do pensamento de Gramsci para o estudo de raça e etnicidade é o de esclarecer que as vinculações do autor com o marxismo tornam o estudo de sua obra “aberto” a diferentes proposições e flexível à análise de novas questões e condições. Os escritos de Gramsci não constituem uma obra geral das ciências sociais. São baseados numa experiência intelectual e política de um ativista socialista na Itália. Embora tenha sido guiado pelas

formulações teóricas do marxismo, os novos conceitos criados por Gramsci refletem ideias e paradigmas que discutem as formações sociais pós1870.

Apesar desta constatação, seus conceitos são úteis para o questionamento ao que Stuart Hall chama de “suficiência dos paradigmas da teoria social nesta área”. (HALL, 2003, p.300) Os temas problematizados na obra de Gramsci sugerem abordagens teóricas que se aproximam das questões trazidas ou enfatizadas pela contemporaneidade. A primeira delas levantada por Hall diz respeito ao ataque ao economismo e ao reducionismo do marxismo clássico por Gramsci. A simplificação da estrutura econômica da sociedade como única estrutura determinante, como propôs a teoria marxista, empobrece outros tipos de diferenciação social como sugerem as linhas contraditórias em torno da raça, etnia, nacionalidade, gênero e sexualidade.

A ênfase na contemporaneidade ao estudo da raça, etnia, nacionalidade e gênero é uma questão ligada à tentativa de compreensão das relações complexas entre práticas sociais de qualquer formação social. O estudo de Gramsci, volta-se, segundo Stuart Hall, “decisivamente contra qualquer tendência a reduzir a esfera das superestruturas políticas e ideológicas à estrutura ou à “base” econômica” (HALL, 2003, p.304).

Desse modo, os conflitos étnicos e aqueles que envolvem a construção de nacionalidades referentes no mundo moderno são polarizados de duas formas. A primeira envolve todas as classes populares de um lado e a segunda se apresenta como uma espécie de representação dos interesses do capital. Para Stuart Hall, Gramsci trabalha com o objetivo de mostrar que a dificuldade de compreensão do mecanismo de funcionamento e sentido destas lutas é motivada pelo fato de descrevê-las como apenas um simples e homogêneo antagonismo entre dois blocos de classe. Os grupos forjam alianças neste processo de luta para garantir que apenas um grupo assumirá a responsabilidade de comando do Estado.

Em alguns estudos produzidos no Brasil, a relação entre classe e relações étnicorraciais aponta sempre para uma tendência à diminuição do potencial das interrelações étnicorraciais para enfatizar que a classe abrange dimensões, quase auto-explicativas, em relação aos problemas estruturais da sociedade brasileira. A classe fornece, neste contexto, os meios de diferenciação de maneiras de exploração de setores distintos e, ignora-se que a

estruturação racial e étnica da força de trabalho, junto com a formação de gênero, com a sexualidade aliada a fatores de composição cultural, social, nacional e identitária formam um quadro bem mais complexo do que a questão apresenta.

Por que a diferença teórica entre “intelectuais tradicionais e orgânicos” é uma diferença importante para este estudo? Porque pretendo demonstrar como esta diferença ajuda o intelectual negro contemporâneo a pensar a sua política de atuação em situações racialmente estruturadas e dominadas pela construção de estratégias hegemônicas e de práticas racistas em relação à produção de conhecimento de afro-brasileiros.

A relação dos intelectuais negros contemporâneos com a sociedade civil está representada através da participação em organizações comunitárias, em organizações não governamentais, em movimentos sociais e culturais, em instituições etnicamente específicas ou religiosas e outras. Essas formas de organização têm influenciado muito a produção e a reprodução de algumas vias de conhecimento na sociedade e têm ajudado a diminuir a dominação e a imposição com que o Estado brasileiro trata as diferenças e as desigualdades étnicorraciais.

Os intelectuais sempre foram caracterizados por parte de teóricos da modernidade como os principais sujeitos da atividade cultural e menos como aqueles voltados para as atividades políticas. Uma das grandes exigências que a contemporaneidade faz ao trabalho dos intelectuais é o envolvimento e a participação direta deles em setores públicos que estão disputando hegemonias, hierarquias e exercício de poder presente nas diversas relações configuradas socialmente. Exercício em disputa de poder e trabalho intelectual são dois aspectos que aparentemente podem dar a impressão de não combinar, mas ambos sugerem a formulação de objetivos teóricos, práticos e políticos.

As condições histórico-filosóficas de existência do homem levaram Michel Foucault ([1979]2007), na sua *Microfísica do Poder*⁴ ao questionamento da organização de outros

⁴ A primeira edição dos textos desta coletânea foi publicada em 1979, no entanto, neste trabalho, as referências trazidas da obra correspondem a 23ª edição, cuja publicação é de 2007.

saberes da modernidade. Nesta análise, proposta pelo filósofo, discutir as relações dos intelectuais com o poder corresponde a um foco de pesquisa que não abandona por completo algumas interpelações discursivas de intelectuais anteriores a sua época, mas apresenta uma lógica de pesquisa baseada na construção do método genealógico⁵, que busca investigar a história com o objetivo de identificar as relações de poder que deram origem a determinados conjuntos de valores.

O capítulo IV da *Microfísica do Poder*, intitulado “Os intelectuais e o poder - conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze”, coloca uma questão central no debate sobre intelectuais: “o intelectual teórico deixou de ser uma consciência representante ou representativa” (FOUCAULT, [1979] 2007, p.70). A afirmação que aparece no discurso de Deleuze tem relação com as discussões sobre como processar mecanismos de compreensão entre teoria e prática. Para Deleuze, as questões teóricas formuladas não encontram, a partir delas e em si mesmas, sustentação para se explicarem, sem que haja uma prática pensada para promover o que ele chama de conjunto de revezamentos. Deleuze afirma: “Não existe mais representação, só existe ação: ação de teoria, ação de prática em relações de revezamento ou em rede” (Ibidem).

Uma das grandes dificuldades do intelectual tradicional na contemporaneidade é lidar com a possibilidade de não ser mais uma figura representante ou representativa como a modernidade o fez acreditar. As condições de trabalho do intelectual geradas por um modo de produção capitalista e o nível de politização que o intelectual tradicional ocupou na sociedade burguesa colocaram-no numa condição de representação de dizer a verdade em nome de outrem. Se por um lado temos intelectuais em crise, tentando levantar questionamentos sobre as suas responsabilidades, por outro, temos um sistema de poder estruturado para coibir as ações de teoria e as ações de prática, ainda que partam diretamente de intelectuais ou das massas.

⁵ Foucault admite que as genealogias “não são portanto retornos positivistas a uma forma de ciência mais atenta ou mais exata, mas anti-ciência” (FOUCAULT,[1979]2007, p.171). A genealogia corresponde a uma das fundamentações teóricas deste trabalho de pesquisa que justifica, em certa medida, algumas das proposições argumentativas de atuação do intelectual contemporâneo. O caráter abrangente de definição deste intelectual contemporâneo se voltará, em capítulos seguintes, para um recorte mais direcionado ao intelectual negro contemporâneo.

O intelectual faz parte de um sistema de poder que, em primeiro lugar, trouxe questionamento à forma como este poder se exerce. Em segundo lugar, é um sistema que não admite que este intelectual esteja preso à ação teórica⁶ para tentar explicar ou problematizar as questões sociais, políticas e culturais contemporâneas, sem que as ações práticas sejam levadas em consideração. E, em terceiro lugar, assim como as massas esbarram no poder que pode proibir suas ações, os intelectuais, quando empenhados na tentativa de tornar viável o projeto destas massas, percebem que são, ao mesmo tempo, “objeto e o instrumento: na ordem do saber, da “verdade”, da “consciência”, do “discurso”” (FOUCAULT,[1979] 2007, p.71).

As alianças com os movimentos sociais têm impulsionado o trabalho dos intelectuais a elaborar estratégias de trabalho mais resistentes às totalidades de poder⁷. As alianças são formadas a partir de uma via de trabalho de mão dupla. Mas as alianças não acabam com as totalidades e nem com as hierarquias por completo. Elas também estão buscando garantir espaços, através dos quais, mudanças sejam possíveis no equilíbrio das relações de poder. Deleuze resume o “problema” das totalidades de poder e de suas hierarquias através da seguinte análise:

“Nós não temos que totalizar o que apenas se totaliza ao lado do poder e que só poderíamos totalizar restaurando formas representativas de centralismo e de hierarquia. Em contrapartida, o que temos que fazer é instaurar ligações laterais, todo um sistema de redes, de bases populares” (FOUCAULT, [1979] 2007, p. 74).

As organizações não governamentais, movimentos sociais, movimentos ambientais, associações de bairro, comunidades periféricas, enfim, todos estes grupos, buscam discutir questões sociais e políticas, problematizando-as do seu lugar de marginalidade em relação ao sistema econômico, social e político. O fato de estas organizações existirem, não significa, como discute Stuart Hall⁸, que “novos” espaços estão sendo abertos. Há sempre instâncias de

⁶ Michel Foucault entende que toda ação teórica é também prática. Ele parte do pressuposto que se o intelectual é, ao mesmo tempo, objeto e instrumento na ordem do saber. Uma das maneiras de agir em relação às formas de poder, na maioria das vezes, dispostas a barrar este saber, é fazer da ação teórica, antes puramente teórica, uma ação também prática. Sendo assim, acredito que a possibilidade de diálogo entre intelectuais e as massas possa ser estreitada. É a prática do trabalho intelectual que leva o intelectual da contemporaneidade a um diálogo mais próximo e aberto com a população. Claro está que faço referência a alguns grupos que elegem através de uma organização própria o que será fundamental para que a sua existência seja garantida.

⁷ Pretendo discutir este assunto das alianças dos intelectuais com os movimentos sociais em capítulos seguintes. Entendo que esta questão merece uma abordagem mais detalhada. Apenas sinalizo no texto que esta é uma forma importante de trabalho que o intelectual contemporâneo encontrou para pensar as suas atuações no combate às totalidades de poder e as hierarquias.

⁸ HALL, 2003, p. 339.

controle e de constante vigilância dispostas a praticar coerções. A conquista por estes “novos” espaços ainda é lenta, contudo significativa.

Os espaços que estas organizações buscam conquistar têm objetivo de “deslocar as disposições de poder”,⁹ e sob este aspecto não estariam totalizando o que se totaliza ao lado do poder, mas por outro lado, seria ingênuo não levar em consideração que ao tentar provocar este deslocamento, estas organizações não deixam de promover investimentos de desejo de poder. A diferença entre os níveis de exercício de poder estaria não no seu deslocamento, mas em quem efetivamente o desloca. Ou seja, o poder sempre existiu e existirá. Mas as suas configurações podem variar permitindo a alguns grupos, formas de exercício e aplicação que busquem o reconhecimento da diferença.

As políticas desenvolvidas por grupos que se propõem a discutir a diferença são políticas públicas que buscam implementar leis, projetos e medidas que enfatizam que este lugar da diferença tem contemporaneamente sido um lugar estratégico de luta. No entanto, o trabalho em torno desta diferença é muito mais complexo do que podemos imaginar. Ressaltar as diferenças e mostrar que elas existem é tarefa simples, dentro do campo teórico. Contudo, pensar a diferença em termos práticos constitui o desafio para alguns intelectuais. A sociedade contemporânea tem propagado muitos discursos a favor da diferença, mas existe uma disparidade entre os discursos fervorosamente elaborados e as políticas aprovadas. Paira sob esta sociedade um temor de que algumas medidas tomadas garantam certos “privilégios”¹⁰ aos diferentes.

As formulações teóricas de Gilles Deleuze na entrevista e Michael Foucault ([1979]2007) propõem que seja problematizado o modo como o poder se exerce. Suponho que esta problematização leve-nos a compreender como as articulações entre desejo, poder e interesse são orientadas nos grupos sociais mais díspares. Antes, entendia-se que as massas

⁹ Esta é uma expressão usada por Stuart Hall quando menciona, no seu ensaio: “Que “negro” é esse na cultura negra?”, de 1998, que as estratégias culturais que fazem diferença são as que deslocam disposições de poder.

¹⁰ A palavra privilégio encontra-se entre aspas porque de uma maneira equivocada as políticas implementadas para corrigir as desigualdades em diversos setores relacionados à economia, educação, mercado de trabalho, cultura, saúde, enfim, a todo e qualquer setor que busque criar condições de participação para grupos que não tem acesso aos seus benefícios, são definidas por uma parcela da população como privilégios. A condição de privilégio, colocada dessa forma, tende a distorcer os objetivos de correção das desigualdades históricas propostos pela articulação das políticas de reparação. O que tem provocado questionamentos significativos em muitos setores da sociedade civil.

faziam as reivindicações e nominavam quem exerceria o poder de representação de acordo com os interesses em questão. O desejo de poder não era o desejo de exercer o poder e sim de nomear quem o pudesse exercer. O desejo era secundário aos interesses. O desejo pelo poder, hoje, configura-se como um desejo imediato e atrelado aos interesses que afirmam a auto-representação.

O intelectual faz parte das redes de ligações transversais entre poderes e desempenha a tarefa de comunicador nestas redes. A função de comunicador permite ao intelectual contemporâneo elaborar teorias, trabalhar com as descontinuidades, transformar as suas argumentações teóricas em práticas discursivas, planejar atuações através de seu projeto intelectual, avançar e recuar nas suas estratégias de trabalho junto aos movimentos, organizações e ou instituições que escolhe pesquisar, ou, sobretudo, interagir como parte daquele grupo.

Mesmo arbitrariante, o poder acaba produzindo saberes. O intelectual é um militante de ideias, mas um militante que decodifica saberes produzidos pelo poder, investigando onde o poder se enraíza e, como sugere Foucault ([1979]2007), fazendo um sumário topográfico e genealógico de como a batalha em relação às coerções e controle acontece. Sendo assim, quais são os instrumentos de análise que o intelectual contemporâneo usa para construir genealogias?¹¹ Primeiro, ele próprio precisa se dar conta de que a genealogia não se opõe à história, mas pode não favorecer as continuidades históricas. Segundo, os cruzamentos provenientes das construções genealógicas podem sugerir lugar na história para as descontinuidades. E terceiro, a genealogia provoca fissuras, estabelece contrapontos e argumentações contra-narrativas que problematizam o discurso histórico.

A genealogia como método de pesquisa desmistifica a ideia de essência e de origem. A verdade das coisas para a genealogia está diretamente ligada à verdade do discurso, não à verdade de uma origem como possibilidade de um começo localizado espacial e

¹¹ Utilizo neste texto a definição de Michel Foucault para genealogia. “A genealogia exige, portanto, a minúcia do saber, um grande número de materiais acumulados, exige paciência. Ela deve construir seus “monumentos ciclópicos”, não a golpes de “grandes erros benfazejos” mas de “pequenas verdades inaparentes estabelecidas por um método severo”. Em suma, uma certa obstinação na erudição. A genealogia não se opõe à história como a visão altiva e profunda do filósofo ao olhar de toupeira do cientista; ela se opõe, ao contrário, ao desdobramento meta-histórico das significações ideais e das indefinidas teleologias. Ela se opõe à pesquisa da “origem” (FOUCAULT, [1979] 2007, p. 15-16).

temporalmente. O método genealógico, não necessariamente, busca um estado perfeito das coisas, mas a proposição aos desvios e inversões completas dos discursos fixados ao longo dos processos históricos. Portanto, o trabalho do intelectual, a partir do método genealógico, lança mão de instrumentos analíticos que contestam as exterioridades dos fatos, levando em consideração a meticulosidade investigativa do objeto. Por isso, o objeto escolhido pelo intelectual para a aplicação do método genealógico deve permitir que a pesquisa genealógica funcione como um artefato crítico e interpretativo.

A ideia de universalidade e de consciência intelectual na modernidade está fixada numa política marxista que vê o intelectual de “esquerda” como o grande articulador de valores como verdade e justiça. Nesse norteador, Foucault acrescenta que “o intelectual seria a figura clara e individual de uma universalidade da qual o proletariado seria a forma obscura e coletiva” (FOUCAULT, [1979] 2007, p. 8-9). Em oposição à categoria de intelectual universal, Foucault trabalha com a categoria de intelectual específico. O intelectual específico tem atribuições políticas muito diferentes daquelas sugeridas ao intelectual universal, por isso, pode assumir projetos, cuja escritura sugere rasuras¹² no modo como as políticas são desenvolvidas e implementadas. O intelectual específico responsabilizou-se por um trabalho de “ligações transversais”, em busca de novas articulações de saberes, em função da sua consciência e aplicabilidade política de suas ideias.

O conceito de intelectual específico de Foucault ([1979]2007) está baseado numa diferença que compromete o discurso da especificidade com o nível de politização que este discurso apresenta. A especificidade por ela própria não garante a diferença estabelecida entre intelectual universal e específico. O intelectual específico é aquele que fragmenta o discurso universal em um discurso específico, principalmente, porque imprime neste discurso articulações de saber que são orientadas por intervenções políticas de conhecimento.

¹² Utilizo o conceito de “rasura” que consta no Glossário de Derrida, supervisionado por Silviano Santiago. “A rasura instaura uma economia vocabular. O entre aspas, o tipo gráfico da impressão, as letras riscadas e as expressões irônicas devem ser entendidas como manifestações da estratégia desconstrutora de Derrida. Usando termos de uma linguagem que quer desconstruir, Derrida abala esta linguagem e inscreve um sentido outro além dela (v. paleonímia). Sendo a rasura uma modalidade de solicitação e estratégia, funciona como elemento regulador da polissemia e estabelece uma lógica de suplementariedade na própria sintaxe em que se inscreve” (SANTIAGO, 1979, p.74).

Apesar do trabalho de alguns teóricos para estabelecer as relações conceituais em torno das funções do intelectual, pode-se perfeitamente compreender que todas as definições, localizadas num tempo e espaço definidos, não conseguem absorver a complexidade que estas funções apresentam. Os conceitos de uma época para outra são reorganizados, de acordo com as descrições de trabalho intelectual em evidência, com o objetivo de acrescentar informações que escaparam ao tempo presente. Há sempre um tempo presente, no qual, algumas relações e também ações, são estranhas à forma de trabalho que o intelectual desenvolve. Daí, parte a sugestão de Foucault: “Vivemos um momento em que a função do intelectual específico deve ser reelaborada” (FOUCAULT, [1979] 2007, p.12). Acredito que o momento, não só exige que a função seja reelaborada, mas que o conceito também seja problematizado, a partir do regime de verdade que cada sociedade apresenta.

O intelectual específico também tem como meta identificar na sociedade os regimes de verdade que se destinam ao exercício de poder. A sociedade autoriza os discursos verdadeiros através da multiplicidade coercitiva dos vários tipos de poder que exerce. Há sempre “os eleitos” a dizer como deve funcionar este regime de verdades, de políticas a serem seguidas nos mais distintos contextos sociais. Segundo Foucault ([1979]2007,p.13): “o intelectual apresenta uma tripla especificidade: especificidade de classe, especificidade de suas condições de vida e de trabalho e especificidade política de verdade nas sociedades contemporâneas”.

Acrescento a estas três especificidades a étnicorracial. Esta especificidade do intelectual na sociedade contemporânea está inteiramente ligada às formas de autorização e de circulação que o discurso sobre as relações étnicorraciais vem apresentando. No Brasil capitalista e globalizado, esse discurso tem sido uma via constante de problematizações. Foucault (2007) sugere que o problema político do intelectual está em saber se é possível construir uma nova política de verdade. Para construir esta nova política de verdade, o intelectual contemporâneo precisa dar conta, não só da sua especificidade de trabalho, mas também do compromisso público que esta especificidade requer.

Norberto Bobbio¹³ (1997), em *Os intelectuais e o poder*, menciona o ano de 1992 como bastante produtivo em discussões sobre o tema dos intelectuais. Nas suas palavras, aqueles que exercem qualquer tipo de crítica ao trabalho de intelectuais ocupam o lugar, ainda que momentaneamente, de intelectual. Anunciaram neste século a crise dos intelectuais fundada na crítica ao descompasso das funções exercidas por eles. Uma aura de contestações proclamava a morte dos intelectuais. Discutia-se a traição dos intelectuais e as generalizações decorrentes de um processo de vulgarização à figura do intelectual.

Apesar de a leitura de Gramsci (1985) basear-se na classe social e de Norberto Bobbio (1997) considera que as atuações políticas dos intelectuais são definidoras de como a sociedade pode elaborar conceitos, inferir sobre qualificações e generalizações, na verdade, eles concordam num ponto específico. Os intelectuais sempre existiram e sempre se colocaram ao lado de um segmento de poder na sociedade, como explícito no trecho destacado.

Embora com nomes diversos, os intelectuais sempre existiram, pois sempre existiu em todas as sociedades, ao lado do poder econômico e do poder político, o poder ideológico, que se exerce não sobre os corpos como o poder político, jamais separado do poder militar, não sobre a posse de bens materiais, dos quais se necessita para viver e sobreviver, como o poder econômico, mas sobre as mentes pela produção e transmissão de idéias, de símbolos, de visões do mundo, de ensinamentos práticos, mediante o uso da palavra (o poder ideológico é extremamente dependente da natureza do homem como animal falante). Toda sociedade tem os seus detentores do poder ideológico, cuja função muda de sociedade para sociedade, de época para época, cambiante sendo também as relações, ora de contraposição, ora de aliança, que eles mantêm com os demais poderes (BOBBIO, 1997, p. 11).

Para Bobbio, o mais importante nesta discussão sobre o intelectual deve ser evidenciar a sua função na sociedade, função esta que imprime este ou aquele ponto de vista. Interessa mostrar que o intelectual escolhe como protagonizar as suas funções e, logicamente, que estas funções são determinadas pela coerência das formulações de trabalho construídas nos seus

¹³ Norberto Bobbio publica em 1997 no Brasil, *Os intelectuais e o poder*: dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea. O autor ao descrever seu livro afirma: “As páginas aqui reunidas, nascidas em grande parte da minha ativa participação na Sociedade Européia de Cultura, ao longo de um período de 40 anos, que se estende dos primeiros textos reunidos no livro *Política e cultura*, de 1955, a *Perfil ideológico del Nocecento*, cuja última edição atualizada está para sair em tradução inglesa, são em sua maioria parte variações sobre o tema. Mas o tema é visto de diversos ângulos: para retomar a distinção à qual me referi anteriormente, é tratado do ponto de vista descritivo – “quem são os intelectuais?” – e fenomenológico – “quantos são os tipos de intelectuais?”-, distinto do ponto de vista prescritivo e optativo – “qual é meu ideal de intelectual?” (BOBBIO, 1997, p 15).

projetos intelectuais. Bobbio entende que as funções obedecem a dois planos: “o plano do ser e o plano do dever ser” (BOBBIO, 1997, p.13).

Os modelos de intelectual estão, cada vez mais, sendo construídos e não fogem inclusive das associações de desempenho de funções que podem distinguir os “falsos” dos “verdadeiros”. Bobbio afirma: “não pretendo voltar a Sartre para fazer a diferença entre os “falsos” e os “verdadeiros”, ou entre os “engajados” e os não “engajados”¹⁴. No entanto, retoma o tema para abrir discussão em relação à construção de definições polarizadas sobre uma categoria que não é homogênea nem do ponto de vista descritivo nem prescritivo. Alguns intelectuais são polêmicos porque se pretendem assim, não separam os seus processos discursivos de suas ambigüidades “do ser e do dever ser” quando protagonizam suas funções.

Apesar das várias tentativas de conceituação do intelectual na modernidade, é a contemporaneidade que traz uma questão polêmica: o intelectual é uma figura social que empenhado em exercer suas funções deve atentar para seu estado de autocrítica e de auto-avaliação. O investimento no estado de autocrítica e de auto-avaliação não necessariamente evita as ambigüidades destas atuações, mas ajuda a questioná-las de acordo com os ajustes decorrentes do tipo de poder que exerce tanto intelectual quanto socialmente.

Ao escrever sobre “Intelectuais e Classe Política”, Bobbio retoma posicionamentos de alguns intelectuais que trataram da polêmica sobre o intelectual e a classe política, e sintetiza as suas ideias da seguinte forma:

[...] 1. O intelectual não tem uma tarefa política, mas uma tarefa eminentemente espiritual (Benda); 2. a tarefa do intelectual é teórica mas também medianamente política, pois a ele compete elaborar a síntese de várias ideologias que dão passagens a novas orientações políticas (Mannheim); 3. a tarefa do intelectual é teórica mas também imediatamente política, pois apenas a ele compete a função de educar as massas (Ortega); 4. a tarefa do intelectual também é política, mas a sua política não é a ordinária dos governantes, mas a sua cultura, e é uma política extraordinária, adaptada aos tempos de crise (Croce) (BOBBIO, 1997, p. 34).

¹⁴ Sob o ponto de vista fenomenológico, Norberto Bobbio traça um paralelo dos tipos de intelectual que se polarizam nas discussões referentes à compreensão destes tipos para uma análise questionadora sobre o debate entre os intelectuais sobre os intelectuais. Alguns exemplos foram destacados, tais como: “verdadeiros e falsos, engajados e desengajados, mediadores e revolucionários, extremistas e moderados, otimistas e pessimistas, progressistas e conservadores, idealistas (utópicos) e realistas” (BOBBIO, 1997, p. 14-15).

Para cada um destes posicionamentos, Bobbio (1997) elabora uma crítica coerente com o momento na Itália em que se propõe a questionar o envolvimento do intelectual com a classe política. No entanto, acho que seja pertinente situarmos a retomada de Bobbio, adequando-a ao caso brasileiro, mais especificamente aos intelectuais em foco, Abdias Nascimento e Milton Santos. Pontualmente, enfatizo que na contemporaneidade a tarefa política¹⁵ do intelectual esteja voltada para a compreensão da política cotidiana. A pergunta que ele deve fazer é a seguinte: Como esta política pela sobrevivência está enredada nas relações diárias?

O intelectual orgânico na contemporaneidade está concentrado na sua capacidade de entender-se como intelectual a partir, principalmente, da eleição de certos modos de investimento intelectual relativo às suas funções. A contemporaneidade exige, neste sentido, que este intelectual seja mais envolvido com a prática do que carregue emblematicamente uma posição de “eloquência”, através da qual as elites sempre procuraram sustentar seus projetos. Os intelectuais são chamados a exercer uma função política própria. Esta função não seria exatamente a que categoriza a relação dos intelectuais com a classe política, como afirma Bobbio (1997) com base no pensamento de Croce depois de 1925.

Para Bobbio (1997, p. 34), o intelectual ao assumir a função política em suas relações com a classe política, deve fazê-lo através de uma expressão que se traduza pela sua genuinidade e não assistida pela forma caricatural com que política e intelectualidade têm se imbricado. A carga de espiritualidade, o excesso de investimento na teoria, a educação quase prioritária destinada à condução dos desejos das massas, como atuações prioritárias dos intelectuais, são repensados pelo autor como um perigo de degeneração. De uma degeneração que, ao meu ver, culminou no esgarçamento das várias correspondências de sentido determinadas pelas alternâncias relativas aos conceitos de intelectual trazidos pela contemporaneidade.

¹⁵ O exercício da política cotidiana e, conseqüentemente, a compreensão de suas articulações, prepara o intelectual, caso seja uma opção dentro de suas funções, para possíveis incursões na política partidária. O intelectual que vive a política partidária, sem levar em consideração a dinâmica das relações cotidianas, está fadado às incoerências, às repetições discursivas, às incompatibilidades e às incertezas de um plano dialógico que não se completa com as devidas respostas a certas motivações.

Norberto Bobbio, com base nas suas análises sobre a questão da relação entre intelectuais e política e intelectuais e poder, refuta consideravelmente que a categoria dos intelectuais possa caracterizar-se de forma homogênea, inclusive distinguindo-se das demais por conta desta condição. Além disso, para o autor, nem todos os intelectuais diante do poder exercerão as mesmas funções.

Nas sociedades contemporâneas, é quase impossível considerar a categoria de intelectuais como homogênea. Primeiro porque a categoria perdeu a sua instabilidade, segurança e lugar-comum em relação à tradição moderna. E, segundo porque não há mais uma categoria, através da qual, todas as atividades intelectuais, atuações, funções e projetos sejam formados, com base em certos pressupostos, objetivos e discursos que se aproximam exclusivamente pelas suas semelhanças.

Não quero afirmar com isto que não haja mais uma convergência de ideias entre intelectuais sobre suas intervenções. O poder, através das considerações de Bobbio (1997), não determina posições de extremos. Na verdade, o poder molda-se como fio condutor de várias nuances e posicionamentos que se alternam de acordo com interesses particulares de grupos, instituições e organizações sociais.

Se não existe homogeneidade quanto à categoria de intelectual também não há total certeza de que um único conceito possa dar conta das várias proposições discursivas, que estão sendo elaboradas sobre as funções dos intelectuais na contemporaneidade. Volto a afirmar que é a partir do conceito de intelectual orgânico que podemos esgarçar os sentidos de intelectual que se configuram na contemporaneidade. Estes sentidos procuram estrategicamente problematizar a tradição de pensar a figura do intelectual atrelada a uma ordem histórica previamente selecionada.

A principal tarefa do intelectual é a de estrategicamente encontrar formas de expressão, através das quais tanto possa tratar da sua tarefa, que obedece a especificidade de seu campo de trabalho, quanto se lançar na vida civil e na vida política cotidiana, disposto a submeter as suas elaborações discursivas às formas de organização e de produção que certos

grupos encontram para se explicarem como parte da sociedade. A discursividade que os grupos sociais têm encontrado para se auto-representarem está enredada de argumentos que procuram inscrever na formação das genealogias, a história e a memória fundamentais ao reconhecimento da sua existência.

Na verdade, a contemporaneidade não despreza princípios e valores, mas busca uma compreensão menos rígida do que estes princípios e valores foram na modernidade, objetivando uma maior flexibilização social das ações do sujeito contemporâneo. Em nome de juízo de valores, de regras, de conduta moral e social vários grupos sociais foram impedidos de manifestarem a história de suas culturas e outros definitivamente apagados e invisibilizados por uma ordem ética ocupada em descrever uma realidade humana estranha às tradições africanas e afro-brasileiras.

Os intelectuais tanto criam estratégias de definição para o conhecimento científico se tornar público, quanto formulam mediações possíveis entre o conhecimento público e, aquele que se forma completamente fechado sobre si. Nesta via de mão dupla, o intelectual acaba lidando com um juízo de valor que distingue as suas atitudes, frente a uma troca constante de conhecimentos circundantes entre o privado¹⁶ e o público.

O compromisso público do intelectual está relacionado com as diretrizes políticas do seu projeto intelectual. Entendo que todo intelectual adequa as suas funções aos objetivos traçados no seu projeto. Este projeto não é elaborado previamente em relação às ações do intelectual. Ele compreende um trabalho gradativo e paralelo às ambivalências e ambiguidades apresentadas ao longo da sua trajetória. São esses elementos que permitem a mudança de rumo que o projeto pode tomar e que justificam certas escolhas em detrimento de outras no campo da pesquisa. Ao assumir um compromisso público, este intelectual precisa preparar-se para as mudanças que podem ocorrer na forma de encarar a sua prática intelectual.

¹⁶ O conhecimento privado ao qual faço referência aqui é aquele desenvolvido no âmbito das Instituições de Ensino Superior., geralmente definido como um tipo de conhecimento que interessa a um público específico. A especificidade do conhecimento acadêmico constitui uma das principais dificuldades de acesso a grupos que teoricamente não dominam as estratégias interpretativas, códigos e a discursividade das elaborações apresentadas. Este conhecimento desenvolve-se na universidade e circula entre os pares, sujeitos normalmente responsáveis por opinar e avaliar quanto à sua viabilidade científica.

Dentre tantos outros intelectuais, a convite de Anne Winder, Edward Said proferiu as Conferências de Reith de 1993¹⁷, apesar de rumores de crítica em relação à presença do intelectual de origem palestina, que o acusavam de ativista na luta pelos direitos palestinos. Este era um motivo muito claro e óbvio para a sua desqualificação enquanto palestrante neste ciclo de Conferências que se pretendia sério e de credibilidade internacional. A tese de Said (2005) a ser discutida tinha a temática “o papel público do intelectual como um outsider, um “amador” e um perturbador do status quo”, sob o tema geral intitulado “Representações do Intelectual” (SAID, 2005, p.10).

A ideia de representação intelectual de Edward Said parte da premissa de que todos os intelectuais representam alguma coisa para o seu público. Isto implica em criar uma imagem que funcione como um canal de comunicação entre intelectual e público. Assim, o intelectual imprime nesta imagem construída a carga simbólica do que o define como intelectual tanto para si, quanto para os seus respectivos públicos. A ideia de representação de si mesmo que o intelectual carrega consigo define o nível de seriedade ou de excentricidade do seu trabalho.

A excentricidade parte das cooptações que o intelectual está sujeito a sofrer. A cooptação é um exercício de poder articulado para que os cooptados sejam dependentes de uma linguagem que inibe qualquer tentativa de “falar a verdade ao poder”, a qualquer outro tipo de poder que não seja aquele que cooptou. Diante das cooptações, o intelectual tem dois caminhos: aceitá-las e comprometer a seriedade do seu projeto a um grau de dependência econômica e política ou buscar na tentativa de cooptação estabelecer negociações possíveis que lhe garantam autonomia para o seu trabalho.

Ao buscar esta autonomia, o intelectual estaria exercendo o seu papel público como um “amador”. A impotência diante do poder das autoridades sociais impedem que mudanças sejam efetuadas e levam, na maioria das vezes, o intelectual a uma condição de testemunha, de um “outsider”. Neste sentido, o interesse e o desafio da vida intelectual seriam encontrados na “dissensão contra o status quo”. A tese de Edward Said pode ser pensada desta forma. Said

¹⁷ As Conferências de Reith e os muitos debates e documentários são apresentados pela BBC não tanto como programas sancionados oficialmente, mas como ocasiões que oferecem aos ouvintes e espectadores um conjunto impressionante de material sério e, com frequência, de excelente qualidade (SAID, 2005, p.9-10).

não está preocupado, como alguns outros teóricos, em buscar definições para intelectual, mas com a condição de ser intelectual a que este sujeito parece estar exposto.

A abordagem de Said está concentrada no papel público que o intelectual tem na sociedade. O intelectual não é uma presença física que passa despercebidamente, é um sujeito, cuja vocação lhe permite representar. A participação do escritor no ciclo de Conferências de Reith é um exemplo claro do papel público que o intelectual assume ao tornar público o que representa. O ato de representar implica numa série de questões que serão debatidas e argumentadas de maneira embaraçosa, chegando ao “confronto de ortodoxias e dogmas”, como pontua o autor. Enquanto figura representativa, o intelectual é assim apresentado por Said:

[...] alguém que visivelmente representa um ponto de vista, e alguém que articula representações a um público, apesar de todo o tipo de barreiras. Meu argumento é que os intelectuais são indivíduos com vocação para a arte de representar, seja escrevendo, falando, ensinando ou aparecendo na televisão. E essa vocação é importante na medida em que é reconhecível publicamente e envolve, ao mesmo tempo, compromisso e risco, ousadia e vulnerabilidade [...] (SAID, 2005, p. 27).

Pensar no que representa o intelectual hoje é, sem muitos rodeios, pensar no que representa a sua atuação política. O intelectual é também político. Ele vive uma política que está em todos os lugares. Difícil acreditar que haja um lugar onde a “objetividade desinteressada” e a “teoria transcendental”, de acordo com o raciocínio de Said, dominem as ações do intelectual. Escapar desta missão política é cair num estado letárgico profundo que o impede de viver e de pertencer ao seu tempo.

O sentido de intelectual dado à palavra por Edward Said é o seguinte:

[...] não é nem um pacificador nem um criador de consensos, mas alguém que empenha todo o seu ser no senso crítico, na recusa em aceitar fórmulas fáceis ou clichês prontos, ou confirmações afáveis, sempre tão conciliadoras sobre o que os poderosos ou convencionais têm a dizer e sobre o que fazem. Não apenas relutando de modo passivo, mas desejando ativamente dizer isso em público (SAID, 2005, p. 35-36).

Said, dentre os teóricos já citados, ressalta as atuações do intelectual atreladas a um sentido vocacional. A vocação do intelectual compreende a um estado de alerta constante. Este estado não diz respeito exclusivamente a acompanhar a política governamental e ser um crítico assíduo dela, mas a identificar naqueles discursos que se pretendem esclarecedores, onde se localizam as “meias verdades” ou as “idéias pré-concebidas”, levando a público os seus questionamentos e discordâncias.

A esfera pública é o lugar onde se travam os grandes desafios intelectuais. As discordâncias públicas são discordâncias motivadas por uma vontade de mudança. Por uma vontade de falar a verdade ao poder. O discurso do intelectual na esfera pública reflete um esforço permanente de combate às discrepâncias dos poderes das organizações e das corporações. De que lado o intelectual contemporâneo deve se colocar? Ao lado dos fracos, subalternos, minorias, pequenos povos e Estados, culturas e etnias menores ou subjugadas, como sugere Said (2005)?

Intelectuais conscientes de suas funções têm direcionado o papel público de suas ações para um ato político de testemunhar experiências de comunidades, grupos, nações e de levá-las a público reafirmando o esforço de memória da experiência histórica de um povo, traduzida em acontecimentos que foram esquecidos ou violados. A experiência de saber ouvir funciona como um laboratório, não de testes, mas de motivação às sensibilidades discursivas. Esta responsabilidade é do intelectual para com ele próprio porque somente essa consciência de convivência com as experiências do outro é capaz de evitar seu isolamento na “torre de marfim”¹⁸.

Os intelectuais dissonantes, dissidentes, inconformados, insurgentes, inquietos, perturbadores, e provocadores pertencem a uma parte da sociedade interessada em cobrar privilégios e competências administrativas do Estado, seja através do trabalho que desenvolve institucionalmente ou não, ou, principalmente, pelas representações que assumem para o seu projeto intelectual esboçado por uma “insistência desconfiada”, como explica Adorno (1993), contraposta às tentativas de instabilidade de poder.

¹⁸ “Torre de marfim” é uma expressão usada por Edward Said (2005) para fazer referência ao confinamento do intelectual e, conseqüentemente, à clausura de suas idéias, completamente distantes do debate instigado pela esfera pública.

O intelectual tende a ser um marginal dentro do sistema corporativo quando resolve questioná-lo. O sistema corporativo apresenta uma formação propícia a um encadeamento de ações organizadas para manter as representações políticas do sistema, de acordo com os interesses momentâneos. Esta formação diz respeito às escolhas dos pleitos das eleições, à aprovação de projetos futuros a serem colocados em prática, à forma de diálogo buscada com a população, às negociações com outras entidades corporativas, com a finalidade de aliar-se às “causas sociais”. As corporações, inúmeras vezes, dão a falsa impressão à população de que a causa pela qual trabalham constitui, de fato, a prioridade representativa do seu trabalho. A condição de marginal deixa o intelectual livre de cuidados e de sentimentos que naturalmente interfeririam no seu trabalho crítico junto à política de representação destas entidades corporativas.

Esta condição de marginalidade pode levar o intelectual ao exílio por conta do tipo de questionamento que resolve fazer às formas de poder do Estado. Não aquele exílio geográfico, do corte com a nação de origem, em que o deslocamento e o estranhamento com o “novo” território ocupado são inevitáveis, mas um exílio dentro do seu espaço geográfico de origem, provocado pelas discordâncias, pela mudança de tom no compasso das idéias. O intelectual tem uma missão quase apocalíptica, a de não trabalhar sozinho. Embora a escrita seja um ato solitário dentro no seu processo de elaboração, o intelectual deve ter a consciência de que este ato não acontece sem um caminho de descobertas mútuas entre os indivíduos que estão, muitas vezes, para além do seu grupo intelectual propriamente dito.

O intelectual tem um dilema. De um lado, deseja independência e autonomia e, do outro, pode ter esta liberdade inibida pela política interna das instituições, às quais se sente vinculado para a pesquisa. Como ampliar o seu campo de pesquisa sem comprometer o senso crítico que a produção de conhecimento requer? Mesmo aqueles que se encontram alinhados com as instituições de fomento têm os seus “espaços” monitorados pelo poder que representam.

As contraposições sugeridas para o trabalho do intelectual pela contemporaneidade são importantes à medida que não estão em busca de um modelo perfeito de intelectual contemporâneo que nega completamente conceitos fundamentados em proposições anteriores.

Essas contraposições, em linhas gerais, estão a discutir as limitações do intelectual, enquanto um sujeito social, um indivíduo tomado como parte da sociedade, no sentido gramsciano, e motivado por uma atividade que tenta desencadear processos de intervenção relacionados às mudanças sociais.

Seja no mundo Ocidental ou não Ocidental, Edward Said considera o profissionalismo, ao qual o intelectual está submetido, uma ameaça a sua atividade com propósitos de intervenção social. O profissionalismo, na interpretação do autor, limita as ações do intelectual a uma atividade programada para ganhar a vida. Respeitam-se os limites, atua-se com cautela, cumprem-se horários, sem causar “problemas” e discordâncias à estrutura organizacional que exige profissionalismo deste intelectual. Nas palavras de Said o profissionalismo poderia ser assim descrito:

Por profissionalismo eu entendo pensar o trabalho do intelectual como alguma coisa que você faz para ganhar a vida, entre nove da manhã e cinco da tarde, com um olho no relógio e outro no que é considerado um comportamento apropriado, profissional – não entornar o caldo não sair dos paradigmas ou limites aceitos, tornando-se assim, comercializável e, acima de tudo, apresentável e, portanto, não controverso, apolítico e “objetivo” (SAID, 2005, p.78).

O especialista ao enveredar por um caminho que torna o seu conhecimento mais restrito a sua área, por ser esta uma das características da especialização, acaba lidando com um tipo de conhecimento que não se coloca a ele em termos construtivos, mas é colocado de forma organizada por metodologias e teorias percebidas como impessoais.

A especialização, segundo Said (2005), é uma espécie de pressão geral e instrumental presente em todos os sistemas educacionais do mundo. Cabe ao intelectual aprender a lidar de maneira crítica e reflexiva com este tipo de pressão, de modo que as limitações impostas pelo profissionalismo e a especialização do conhecimento não interfiram nas suas propostas de intervenção social. Agindo assim, o intelectual tem a capacidade de promover transformações que incidirão diretamente sobre os processos de interação na sociedade.¹⁹

¹⁹ Edward Said caracteriza este intelectual como amador: “o intelectual hoje deve ser um amador, alguém que, ao considerar-se um membro pensante preocupado de uma sociedade, se empenha em levantar questões morais no âmago de qualquer atividade, por mais técnica e profissionalizada que seja. Essa atividade empenhada envolve seu país, o poder e o modo de interagir com seus cidadãos, bem como com outras sociedades. Além disso, o espírito do intelectual como um amador pode

O intelectual não abandonou completamente seus princípios. No entanto, esses princípios não são aceitos mais como uma representação “universal”, como pretendeu a modernidade. As lealdades às quais o intelectual está sujeito são lealdades que o fazem, através da experiência individual ou coletiva, distinguir e respeitar as diferenças culturais e políticas entre as etnias e os povos.

A esfera pública na qual o intelectual trabalha, exercitando concessões de verdades, é absolutamente complexa. Seu grau de complexidade encontra-se desde as mudanças trazidas pela contemporaneidade para as funções do intelectual, até a compreensão do que, de fato, essas mudanças representam para as suas atuações. Compreender essas mudanças implica, na concepção do intelectual, primeiro formular uma elaboração discursiva outra, mais crítica das suas atribuições na sociedade contemporânea. E, em segundo lugar, pensar como trabalhar para mostrar que a realidade política à nossa frente é bem diferente do que enxergamos como real e verdadeiro. Sendo assim, deve buscar nos exemplos de sociedades que tiveram suas histórias negligenciadas, as lealdades que fizeram com que elas sobrevivessem culturalmente. Essa é a verdade que precisa ser dita ao poder.

A vida do intelectual é de constante investigação e pesquisa. Pronunciar-se publicamente pressupõe conhecer o assunto em pauta. Para argumentar é necessário pensar como articular sua fala de acordo com uma realidade imposta e a outra que se tenta fazer conhecer. Portanto, a produção do intelectual é importante seja ela acadêmica ou construída fora da academia. É a sua produção que, em alguns espaços, chega antes mesmo da sua presença física. Não se constroem genealogias de conhecimento se não houver relativa produção de conhecimento. As produções revelam as escolhas, os modos de intervenção, os posicionamentos políticos e as representações ou o mero acaso do profissionalismo.

As reflexões de Edward Said em *Representações do Intelectual* trouxeram à tona uma outra preocupação, a dimensão entre o papel público dos escritores e dos intelectuais²⁰. A

transformar a rotina meramente profissional da maioria das pessoas em algo muito mais intenso e radical; em vez de fazer o que supostamente tem que ser feito, pode-se perguntar por que se faz isso, quem se beneficia disso, e como é possível tornar a relacionar essa atitude com um projeto pessoal e pensamentos originais” (SAID, 2005, p.86-87).

²⁰ O ensaio intitulado “O papel público dos escritores e intelectuais” que traz esta reflexão consta na publicação *Humanismo e Crítica Democrática* como um trabalho de crítica extensiva às *Representações do Intelectual*. Segundo Edward Said, em virtude do grande número de mudanças ocorridas no mundo dos escritores e intelectuais, a definição de quem ou do que é um

questão central para o autor é que, “existe uma tensão não resolvida se os escritores e intelectuais podem chegar a ser o que se denomina de apolíticos” (SAID, 2007, p.148). Ele ainda acrescenta, se esta possibilidade existe, como e em que medida são apolíticos? Se for verdade que o espaço entre o domínio político e público se expandiu, quais seriam os limites de atuação dos intelectuais nestes espaços? A tensão é também individual.

Alguns acontecimentos²¹ no mundo contemporâneo têm desencadeado um processo de alternâncias relativo à presença física do intelectual e, conseqüentemente, as infinitas possibilidades de papéis divergentes que ele assume. Essas divergências de papéis têm criado maneiras diferentes de intervenção proporcionadas pelas desigualdades de gênero, pela intolerância religiosa, pelas diferenças em torno da sexualidade, das relações étnicorraciais, e por uma política nacional superior e hegemônica entre as nações. Apesar das guerras no Ocidente e no Oriente e das instabilidades do mundo contemporâneo, a figura do intelectual ainda é importante. Ele não sumiu e nem deixou a sua herança romântico-heróica perder-se na era globalizada.

Said (2007) destaca, ao citar Williams, que desde a metade do século XX, a palavra intelectual assume um conjunto bem mais amplo de associações, concernentes a ideologia, produção cultural, capacidade para o pensamento organizado e erudição. É através destas associações que procuro investigar a importância do trabalho dos intelectuais negros para o pensamento social brasileiro. Dessa forma – pergunto – Quais são os usos que permitiram a expansão da palavra intelectual no contexto brasileiro? É o culto ao conhecimento especializado que domina o discurso do intelectual no Brasil? Como o intelectual brasileiro aproveita o espaço público para publicidade das suas discussões, sem se deixar levar pelo poder do lucro e do lugar de celebridade a ele, muitas vezes atribuído? São questionamentos instigantes que ressaltam as instabilidades do pensamento intelectual. Mesmo os intelectuais

escritor ou intelectual ficou mais difícil. Ele acrescenta que embora tenha tentado em *Representações do Intelectual* dar uma contribuição, neste sentido, as transformações políticas e econômicas ocorridas deste período para cá, o fizeram novamente refletir sobre algumas considerações relacionadas ao assunto e acrescentar dados à discussão.(SAID, 2007, p.147-173).

²¹ Edward Said menciona a bipolaridade da Guerra Fria como um dos momentos de reconfiguração sobre as variações de posição física do intelectual no mundo e o atentado do Onze de Setembro como um acontecimento que mudou o significado da escrita do intelectual americano sobre o “nós”. No Brasil, a crítica à globalização e o impacto das políticas públicas na transversalidade das relações econômicas e sociais provocaram posicionamentos, opiniões e debates direcionados a uma espécie de “reformulação” no reconhecimento participativo de grupos minoritários na educação, mercado de trabalho, na política, etc. Os papéis assumidos pelo intelectual se alternam de acordo com a sua não imparcialidade. Se o espaço entre o domínio político e público se expandiu, isto significa que será exigido deste intelectual menos imparcialidade e mais comprometimento com a causa sobre a qual se destina pronunciar.

organicamente ligados a um movimento ou a um partido têm interesses definidos na esfera pública.

A expressão utilizada por Said “o escritor intelectual” admite pensar, a princípio, que na concepção do autor, escritores e intelectuais desempenham papéis diferentes. São funções que pertencem a esferas parecidas de atuação, mas com lugares distintamente marcados pela história construída nas culturas. No entanto, o papel público de escritores e intelectuais pode ser analisado a partir de um conjunto porque apresentam maneiras semelhantes de intervenção na esfera pública dominada pelo fenômeno da globalização (SAID, 2007, p.157-158).

O mundo globalizado trouxe, dentre outras coisas, a velocidade da informação, a busca por uma transmissão de informações que consegue conciliar, quase ao mesmo tempo, a virtualidade da notícia com os acontecimentos dos fatos. O intelectual público tem a sua frente este “espaço expandido” (SAID, 2007, p.160), no qual escreve e tem a função de dizer e de elaborar questionamentos sobre temas que não se apresentam com muita clareza. Além disso, o intelectual público deve estar atento à linguagem que utiliza para esclarecer a obscuridade dos temas. Para Said, trata-se de uma mesma linguagem, aquela utilizada pelos antagonistas e pelo intelectual, como explica no trecho citado:

O importante a lembrar, não paro de dizer a mim mesmo, é que não há outra linguagem à mão, que a linguagem que eu uso deve ser a mesma usada pelo Departamento de Estado ou pelo presidente quando eles dizem que são a favor dos direitos humanos e a favor de travar uma guerra para “libertar” o Iraque, e eu devo usar essa mesma linguagem para recapturar o tema, reformá-lo e tornar a conectá-lo às realidades tremendamente complicadas que esses meus antagonistas imensamente privilegiados simplificaram, traíram e diminuíram ou dissolveram. A esta altura deve ser óbvio que para um intelectual que não existe simplesmente com o intuito de promover o interesse de outra pessoa, deve haver oponentes que são considerados responsáveis pelo presente estado das coisas, antagonistas com quem se deve travar o combate direto (SAID, 2007, p. 160-161).

O trabalho de recapturar, reformar e reconectar o tema do debate às diversas realidades da esfera pública choca-se com uma outra realidade, a de domínio dos meios de comunicação. Quem controla os meios exerce o poder de aumentar ou diminuir, de acordo com as proporções de seu interesse, as intervenções no espaço público. Por isso, os meios alternativos de comunicação têm sido a principal estratégia de atuação de muitos intelectuais. Na maioria

das vezes estes meios, que não estão isentos de seus próprios interesses, surpreendem pelo alcance que conseguem na divulgação da informação. A rapidez da informação força comentários, respostas ou críticas a determinados posicionamentos sob pontos de vista alternativos ao debate.

Um exemplo bastante significativo de discussão na esfera pública brasileira tem sido o debate sobre as cotas raciais na universidade pública para afrodescendentes. Prós e contras têm levado a um “mal estar” entre os que aparentemente sempre concordaram entre si. A raiz crítica neste debate encontra meios de sobrevivência no racismo brasileiro ainda presente nas relações humanas. A disposição criativa do intelectual público para colocar-se a favor ou contra no debate não está só no fato de pronunciar-se, mas de investir em possibilidades de intervenção ativa que acione uma discussão mais ampla e que provoque na população expectativas e desejos de conhecer o tema e de combater a tentativa de quietude que o racismo opera. Sendo assim, “Toda intervenção discursiva é certamente específica a uma ocasião particular e assume um consenso, paradigma, episteme ou práxis existente” (SAID, 2007, p.164).

Trajetórias intelectuais revelam experiências intelectuais, com as quais o intelectual pode dialogar. Essas experiências são compreendidas a partir de duas percepções. Uma percepção voltada para a sua prática intelectual em total correspondência com as particularidades da vida intelectual (uma visão de dentro para fora) e a outra marcada por experiências particulares significativas, mas não fundamentais para o tipo de representação que se pretende construir (uma visão de fora para dentro). Antes de ensaiar falar a verdade a qualquer tipo de poder, o intelectual deve mensurar até que ponto a sua trajetória intelectual pode revelar histórias com as quais ainda deseja estabelecer pontos de tensão em relação a sua atividade intelectual.

Configuram-se novas representações para o intelectual. Essas novas configurações problematizam as representações construídas pela modernidade. O intelectual orgânico de Gramsci corresponde à percepção primeira que desencadeou todo este processo de mudança. As tentativas de classificação, de criar conceitos e de discutir formas de trabalho contribuíram muito para que pudéssemos chegar às discussões contemporâneas que exigem que o

intelectual se pronuncie publicamente. A voz do intelectual deve ser ouvida e, sobretudo, contestada, quando for o caso.

Diante da discussão levantada sobre intelectuais e das possibilidades de pensar as ampliações conceituais de trabalho deste intelectual na contemporaneidade, ensaio aqui um conceito de intelectual negro porque entendo que esta definição esteja estrategicamente relacionada com a crítica aos projetos intelectuais de Abdias Nascimento e Milton Santos. O conceito que apresento não se fecha sobre as trajetórias destes intelectuais, mas corresponde a uma das possibilidades de ampliação das funções intelectuais provocada pelas demandas da própria contemporaneidade.

Através das investigações científicas, das leituras realizadas e de um repertório teórico que questiona a função intelectual, penso primeiro no conceito de intelectual público para depois pensar a relação deste conceito com o de intelectual negro. Sendo assim, o intelectual público seria aquele profissional envolvido com as ciências ou com as artes que procura fazer do seu campo de trabalho um ato de intervenção no espaço público, objetivando defender suas ideias tomadas como prioritárias para a constituição de valores. Este intelectual também está preocupado com a associação do seu trabalho a uma causa específica, através da qual procura rever suas atuações como cidadão, consciente de que os conhecimentos e saberes provenientes do envolvimento com esta causa são fundamentais à composição e articulação de um discurso voltado para o questionamento das estruturas de poder no Brasil.

Seguindo este raciocínio, o intelectual negro no Brasil apresenta um diferencial em relação ao público. A sua “insurgência”, tomando a expressão emprestada de Cornel West²², muitas vezes, é o estopim para o desencadear de um processo de perseguições, cooptações, manobras e articulações em relação ao poder hegemônico no Brasil. Apesar da sua insurgência, o intelectual negro (consciente do seu papel de cidadão), busca em algumas situações, estabelecer parceria com os movimentos sociais e dialogar com a sociedade meios de efetivar ações político-sociais mais concretas e mais eficientes para o bem estar,

²² Cornel West (1999) utiliza esta expressão quando problematiza o dilema do intelectual negro. Segundo o intelectual contemporâneo Cornel West a função do intelectual negro é especial porque suas atuações estão entre as realidades do mundo negro e uma estrutura de poder branca da qual o intelectual negro não está separado.

principalmente de uma parcela da sociedade brasileira que sofre com as discriminações e com o racismo.

O intelectual negro vive um dilema para Cornel West. Este dilema está relacionado às suas atuações entre viver em um mundo, cuja organização e exercício da estrutura de poder é prioritariamente branco e, ao mesmo tempo, nesta mesma estrutura, promover um trabalho de intervenção que sugestione mudanças a partir de dinâmicas que envolvem diferentes realidades do mundo negro, da cultura negra. Não há escolha para aqueles que assumem o papel de intelectuais negros. Os intelectuais negros são chamados às suas funções através de uma auto-imposição crítica à condição marginal, o que lhe assegura *status* junto à comunidade negra. (WEST, 1999)

As razões que levam negros a definirem-se ou não como intelectuais negros são diversas. Milton Santos não se denominava como intelectual negro²³. Para Milton existia na sua trajetória o esforço pelo desempenho das funções do intelectual. Sem agregar qualquer tipo de qualificativo. A figura do intelectual, para Milton Santos, era responsável por pensar os problemas do seu tempo e da sua sociedade, procurando entender como estes problemas repercutem no mundo político e globalizado. Embora não quisesse se colocar como um intelectual negro, Santos não escapa de ser uma exceção intelectual, como ele próprio já afirmou anteriormente em entrevista²⁴, em relação ao sentido de uma tradição de pensamento intelectual no Brasil. O suposto “silêncio” de Milton Santos atinente à questão racial brasileira pode ser entendido de várias maneiras. Uma delas é pensar que ele foi temporário e talvez estratégico, provocando na esfera pública uma radical postura discursiva de intervenção intelectual na década de 90 do século XX.

Abdias Nascimento, ao contrário de Milton Santos, afirma em qualquer parte do mundo ser um sujeito negro em busca de soluções para os problemas do negro no Brasil, sendo mais percebido como um militante político do que como um intelectual. O tipo de

²³ Este trabalho de pesquisa não propõe “enquadrar” a trajetória de Milton Santos nas discussões levantadas. Contudo, objetiva atritar as diferenças e ou semelhanças destas trajetórias (de Abdias Nascimento e Milton Santos), mostrando como estes dois intelectuais conseguiram pensar os problemas brasileiros a partir de demandas teoricamente distintas, mas que carregam motivos que não excluem a problematização das relações raciais no Brasil.

²⁴ Milton Santos afirmou em entrevista ao programa Conexão Roberto D’Avila, exibido na TVE, em 1998, que o fato de ser exceção era algo que o incomodava e que não era bom ser reconhecido a partir deste tipo de referência.

militância, com o qual Abdias escolheu trabalhar, num país como o Brasil, onde o racismo se enreda nas relações de maneira sutil, é motivo aparente de enfraquecimento da sua condição intelectual. Se a militância tivesse caráter estritamente político partidário, o olhar sobre as condições de intervenção pública do intelectual Abdias Nascimento seria outro, possivelmente, menos comprometedor.

A diferença dos negros que se tornaram intelectuais no Brasil para os que não são negros ou que não se declaram dessa forma está na abordagem discursiva de determinados problemas. Para os intelectuais negros é inconsequente pensar um desenvolvimento para o Brasil, em qualquer setor específico, sem antes pensar o Brasil a partir das demandas de seu contingente populacional negro. Para os intelectuais não negros, nem sempre, a população negra será tomada como uma das principais vias de argumentação discursiva para mostrar os níveis de diferença dentro de cada setor específico de desenvolvimento do país.

O conceito de intelectual negro que ensaio está fundado numa experiência negra explícita ou não explícita, colocada como ponto de partida para as formas de intervenção pública que o intelectual escolhe proceder na sociedade. O intelectual experimenta um tipo de atuação sobre as coisas que lhe permite entender a sua realidade e a realidade do mundo à sua volta intermediada pelo pensamento crítico que reconhece, através dessa própria experiência negra, o sentido de uma ação política questionadora da responsabilidade de transformar os problemas enfrentados pelas pessoas negras em projetos alternativos que garantam aos afro-brasileiros condições de desenvolvimento econômico e social.

Apesar deste estudo não ser de caráter totalmente biográfico, os dados da biografia dos intelectuais negros Abdias Nascimento e Milton Santos são de fundamental importância para as problematizações que pretendo levantar sobre as trajetórias intelectuais de ambos, principalmente, em relação aos fatos políticos, aos pronunciamentos públicos, à formação acadêmica, às teorias desenvolvidas e/ou aprimoradas no exílio e o envolvimento destes com os movimentos sociais no Brasil, possam ajudar a compor uma genealogia deste pensamento, de dois, intelectuais, modernos, mas que, apesar das divergências das suas individualidades, foram, talvez, mais contemporâneos na prática de seus projetos intelectuais.

2 A FORMAÇÃO DE DOIS INTELECTUAIS NEGROS NO BRASIL



Sobre o exílio...

Nasci no exílio. Meu exílio não começou em 1968 ou 1964, nem momento algum dos meus 92 anos de vida. Hoje, mais do que nunca, compreendo que nasci exilado, de pais que também nasceram no exílio, descendentes de gente africana trazida à força para as Américas.

(NASCIMENTO; SEMOG, 2006, p.30)

Fonte: <http://www.institutobuzios.org.br/images/ABDIAS%20NASCIMENTO.jpg>

Sobre a negritude...

Para mim é muito complicado, é uma questão que não gosto de discutir, mas vou abrir uma exceção. A biografia do sujeito influi muito na sua trajetória....

(SANTOS IN: SEABRA, 2000, p. 85)



Fonte: http://www.mw.pro.br/mw/4_1_8-2a.jpg

2.1 ABDIAS NASCIMENTO E MILTON SANTOS – “O GRIOT E O CIDADÃO DO MUNDO”

O objetivo deste capítulo é analisar o processo de formação de dois intelectuais negros no Brasil, Abdias Nascimento e Milton Santos. Apesar das aparentes diferenças nas trajetórias destes intelectuais, pretendo também discorrer sobre as semelhanças possíveis de serem estabelecidas. Neste sentido, os dados biográficos são imprescindíveis para que as devidas aproximações e divergências sejam problematizadas.

A escolha das trajetórias de Abdias e Milton Santos para esta pesquisa tem um propósito definido da seguinte forma: são intelectuais que conseguiram, de alguma maneira, intervir na estrutura político e social do Brasil porque condensaram nos seus projetos

intelectuais um planejamento de atuação voltado para o reconhecimento das diferenças e das desigualdades entre componentes da população brasileira. Muito embora a atuação de cada um tenha ocorrido em campos distintos, o modo de intervenção realizado por eles pode mostrar as dificuldades e os dilemas do intelectual brasileiro para ser reconhecido, levando em conta a prática político-intelectual que escolhe representar. Não se trata de estabelecer classificações para o trabalho realizado, mas de entender como estas trajetórias conseguem dar suporte à construção de duas genealogias de conhecimento formadas a partir da responsabilidade de dois intelectuais, que vivenciaram, entre outros, problemas relativos à situação étnicorracial para desenvolver suas ideias no Brasil.

As discussões teóricas levantadas no capítulo anterior indicam como Abdias e Milton, embora vivendo e produzindo no fervor da modernidade, estiveram à frente de seu tempo. Os projetos obedecem às consequências das escolhas de cada um como cidadão, homens, que se tornaram representantes de uma intelectualidade posta em discussão pelas funções que desenvolveram socialmente.

É muito comum encontrar quem compartilhe da ideia que Abdias Nascimento seria intelectual orgânico e Milton Santos seria um intelectual específico. E neste sentido, haveria uma diferença radical entre os dois. Ou seja, Abdias pela história que envolve a sua militância, não teorizou, mas encontrou formas de crítica às teorias de outros intelectuais e Milton buscou, através da geografia, criar bases teóricas de questionamento à utilidade da disciplina no Brasil.

O projeto intelectual de Abdias Nascimento parece apresentar objetivo claramente definido em torno das lutas da negritude no Brasil e o de Milton Santos supõe abarcar uma produção teórica exaustiva que circunda questões que podem intervir na compreensão da negritude no Brasil. Negritude²⁵ nesta pesquisa pode ser lida como um conjunto político e também social de atuações que procura argumentos, através da crítica às relações raciais,

²⁵ A negritude enfocada nesta pesquisa não significa necessariamente um retorno ao movimento da Negritude surgido na década de 1930 em Paris e liderado por intelectuais africanos em espaço colonizado pelos franceses. A crítica ao movimento suscitou reflexões sobre formação de nacionalismos, independências e, principalmente, a chamada “essência africana”. No entanto, procuro discutir o sentido de uma *New Negritude*, de acordo com Femi Ojo-Ade (CROOK; JOHNSON, 1999), que reflete um questionamento contínuo em relação à situação e condição da problemática de ser negro no mundo e, neste texto, mais especificamente no contexto político capitalista brasileiro.

diretamente ou, através de elementos teóricos que circundam as determinações de “inferioridade” da população no país, abrir questionamentos ao sistema capitalista brasileiro em relação à desconstrução dos exotismos e essencialismos produzidos na representação de negros. Além disso, a negritude expressa reconhecimento pelo direito das pessoas negras em exercer a sua condição de cidadania em qualquer setor de representação da sociedade brasileira.

A composição destas trajetórias apresenta ambiguidades e ambivalências, com as quais o intelectual acaba sendo levado, por uma série de razões, sobretudo política, a ter que lidar. O reconhecimento da existência destas ambiguidades e ambivalências na trajetória de uma carreira pública não é privilégio apenas de intelectuais. O cidadão comum, talvez por natureza diversa, também convive na sua vida pública e privada com este dilema.

A apresentação de Abdias Nascimento e Milton Santos passa pela maneira que escolheram, como negros, exercer as funções do seu papel intelectual. Muito embora Milton Santos não quisesse ser denominado como intelectual negro, a sua negritude sempre fora ressaltada por esta mesma crítica que o aceitou apenas como intelectual. Em contrapartida, Abdias Nascimento é o ativista negro auto denominado. De um lado, a convicção de Milton Santos de não se fechar em ideias relacionadas à militância negra. E do outro, a consciência da militância como um dos atributos da intelectualidade negra.

Tanto de um quanto o outro possui a consciência do papel dos intelectuais frente aos problemas da sociedade. Esta consciência existe em função do que escolhem representar. O intelectual sabe que terá força representativa na sua voz, se esta estiver comprometida com alguma causa concreta relacionada ao questionamento das relações políticas e sociais no país.

2.2 HISTÓRIAS DE DOIS INTELLECTUAIS NEGROS

A diferença de idade entre Abdias Nascimento e Milton Santos corresponde a 12 anos²⁶. A distância temporal não impediu que estes intelectuais conhecessem um o trabalho do outro. E que, inclusive, fossem citados um pelo outro ou tomados igualmente como referência de pensamento. São duas famílias negras que viram na educação um caminho possível para a mobilidade e inserção social. No entanto, famílias que traziam nas suas composições particularidades completamente diferentes. A vida simples da família de Abdias Nascimento²⁷, mãe doceira e pai sapateiro, reflete ainda a realidade social de muitas famílias negras no Brasil. Já a realidade do núcleo familiar de Milton é um pouco diferente. Seus pais eram professores e, além de desempenharem esta função imprescindível à sociedade, eles também viviam num círculo de amizades, em que o valor da formação educacional era determinante para conquistar espaços importantes de atuação. Milton Santos em depoimento a Armen Mamigonian, Everton Vieira Machado, Maria Dolores Buss e Raquel Maria Pontes do Amaral Pereira (2007, p.27), recorda-se desta época na sua trajetória revisitada assim:

Eu me recordo, neste tempo, de minha mãe contanto as festas que meus avós costumavam dar – os saraus, as reuniões musicais, literárias, que eram muito comuns em uma classe média que não era abastada, era uma classe média com algumas posses, algumas propriedades, um cotidiano seguro, mas sobretudo com uma base cultural importante.

De uma maneira ou de outra, na educação familiar e na formação escolar encontravam-se os meios possíveis para que estes intelectuais viessem a decidir os caminhos profissionais que futuramente percorreriam. Enquanto Abdias aprendia a conviver com as desigualdades desde muito cedo, pois a sua família não tinha *status* social prestigiado, Milton era educado para ser indiferente a estas desigualdades, principalmente se estivessem

²⁶ Os dados biográficos tanto de Abdias Nascimento quanto de Milton Santos utilizados para compor este capítulo foram retirados de pequenas fontes biográficas. Abdias Nascimento tem uma autobiografia publicada em 2006 com o escritor Éle Semog. No entanto, levando em consideração que as escolhas realizadas pelos autores para a composição do texto autobiográfico tanto incluem quanto excluem dados que podem ser considerados, neste trabalho, relevantes ou não, acho pertinente buscar outras fontes de pesquisa além desta. Por isso, outras informações provenientes de pequenas biografias ou de textos críticos escritos por outros autores sobre Abdias são igualmente importantes para este texto. Dessa forma, também procedo em relação à biografia de Milton Santos. Santos não tem, até este momento, biografia escrita. Há trechos biográficos do intelectual espalhados em vários textos de referência ao autor. O projeto biográfico de Milton Santos está atualmente sob a responsabilidade do Prof. Doutor Fernando Conceição (FACOM-UFBA) a ser publicado como resultado de seu Pós-Doutorado, em 2011.

²⁷ Abdias Nascimento nasceu em 14 de março de 1914, em Franca, São Paulo. Filho de José Ferreira Nascimento e Georgina Ferreira do Nascimento. Uma família de sete irmãos e uma irmã. Sua mãe era cozinheira, doceira e costureira e seu pai sapateiro. (NASCIMENTO; SEMOG, 2006, p. 29-30)

relacionadas à sua condição étnicorracial. À medida que estudava e aumentava o grau de sua formação escolar, era motivado pela família, a pensar que a sua qualificação o afastaria da possibilidade de ser um negro sem lugar na sociedade. Os avós maternos de Milton eram professores do Centro Operário de Salvador. Eles davam aulas nas escolas administradas pelo Centro e participavam de toda atividade cultural, beneficente e de assistência. Havia um certo cuidado e receio das famílias para que lembranças do passado escravagista não intervissem na formação dos filhos:

[...] as famílias eram muito cuidadosas com esse não olhar para trás, o que era uma forma de facilitar a *promoção*. Um dos resultados é que a gente ignora muito do passado, embora no meu caso a origem, pelo menos pelo lado materno, era um signo distintivo porque eram pessoas que tinham peso na vida política e mesmo social da cidade. (LEITE, 2007, p.27).

Fato é que tanto em Franca, São Paulo, lugar de nascimento de Abdias Nascimento, quanto em Brotas de Macaúbas, Bahia, cidade natal de Milton Santos, a dimensão da educação para ascender na vida social tinha os mesmos propósitos dentro do núcleo de famílias negras no Brasil. Propósitos estes que partiam do medo da rejeição social por não ter tido uma formação educacional. A educação era a garantia de ter uma profissão no futuro, traduzida pela ideia no imaginário da população negra de um reconhecimento social livre de preconceitos e discriminação. Apesar da diferença de 12 anos de idade cresciam dois intelectuais negros no Brasil, cujos valores familiares formados, estabeleciam semelhanças na maneira de se perceberem no mundo.

Em Franca²⁸, a infância de Abdias Nascimento esteve voltada para o contato com o campo e com o gado. A presença dos imigrantes europeus nas fazendas acentuava no seu convívio diferenças de hábitos e costumes divididas no mesmo espaço com as histórias da tradição oral africana contadas pelas mulheres mais velhas da comunidade. Daí talvez possam vir as constantes referências de Abdias à figura feminina frequentemente enfatizada na sua poesia. O cenário da cidade era rural e, nele várias atividades se misturavam, desde o trabalho

²⁸ O antigo Arraial Bonito do Capim Mimoso, no estado de São Paulo, ficava a 1.010 metros de altitude em relação ao nível do mar, entre o rio Grande e o rio Sapucaí Mirim. Era um lugar com clima agradável e boas pastagens, no caminho do gado para o sertão de Mato Grosso. Mais tarde, o lugarejo passou a ser denominado de Freguesia de Franca e Rio Pardo, sendo transformado em entreposto, pelo volume de negócios agropecuários que ali corriam. Em 1824 evoluiu para a condição de vila, com o nome de Vila Franca do Imperador. Em 1839, passou a ser a Comarca de Franca e, em 1856, Cidade de Franca (NASCIMENTO; SEMOG, 2006, p.29).

desempenhado nas fazendas de café, até atividades desenvolvidas no centro da cidade, como ganho de pequeno comércio de sobrevivência para as famílias negras.

As lembranças de Abdias com relação a este tempo são bastante vivas na sua memória. Com riqueza de detalhes, ele consegue narrar na sua autobiografia como era o seu convívio com as pessoas da cidade. No auge dos seus 92 anos, idade de Abdias quando o trabalho é publicado, é surpreendente a maneira que ele encontra de se reportar à época como se ela ainda fizesse parte de seu habitual presente. Um tempo marcado pela complexidade das relações entre os fazendeiros de café e as famílias que viviam nos arredores da região. As lembranças de família, segundo Ecléa Bosi (1994) representam uma força de coesão entre a criança e o mundo:

As lembranças do grupo doméstico persistem matizadas em cada um de seus membros e constituem uma memória ao mesmo tempo uma e diferenciada. Trocando opiniões, dialogando sobre tudo, suas lembranças guardam vínculos difíceis de separar. Os vínculos podem persistir mesmo quando se desagregou o núcleo onde sua história teve origem. Esse enraizamento num solo comum transcende o sentimento individual (BOSI, 1994, p.423).

Em Brotas de Macaúbas, Chapada Diamantina, as informações sobre a infância de Milton de Almeida Santos são menos conhecidas²⁹. Nas suas entrevistas, Milton, sempre era muito direto com relação aos detalhes de sua infância. Causa-me a impressão, pelas informações que disponho, de Milton pouco investir em detalhes sobre este período de sua vida. Os dados sobre o seu convívio familiar são precisos, sem incursões memorialistas. Apesar de não se alongar sobre eventos de família, Milton Santos guardava nas relações estabelecidas a partir do grupo familiar, como qualquer outro indivíduo, ligações com sua personalidade:

²⁹ Recentemente, primeiro semestre de 2008, a equipe de pesquisa do Prof. Dr. Fernando Conceição (Prof. da FACOM-UFBA, coordena o Projeto Permanecer Milton Santos que agrega pesquisadores de Graduação e Pós-Graduação que trabalham sob sua orientação com o objetivo de estudar a obra do autor e de aumentar o banco de dados sobre o mesmo) esteve em Brotas de Macaúbas, colhendo dados para a pesquisa biográfica de Milton Santos. Segundo o professor, esta foi a primeira vez que pesquisadores estiveram na cidade em busca de informações biográficas sobre o intelectual, entrevistando pessoas da região. Para surpresa do grupo, os moradores de Brotas de Macaúbas não sabiam que Milton Santos tinha nascido na cidade. Na verdade, o intelectual nasceu nesta cidade, mas seguiu com os pais para Ubaitaba e depois Alcobaca e, finalmente Salvador. Este era o plano de início de carreira dos pais de Milton como professores, começar suas carreiras pelo interior até chegar à capital.

De onde vem o grupo familiar, tal força de coesão? Em nenhum outro espaço social o lugar do indivíduo é tão fortemente destinado.[...] não há lugar onde a personalidade tenha maior relevo. Se, como dizem, a comunidade diferencia o indivíduo, nenhuma comunidade consegue como a família valorizar tanto a diferença de pessoa a pessoa (BOSI, 1994. p.425).

Os avós paternos de Milton Santos eram de origem muito humilde. O avô dedicava-se à agricultura urbana e a sua avó vendia verduras nas ruas. Já os seus avós maternos tinham posses, eram amigos de gente importante como, por exemplo, Rui Barbosa. O bisavô da família era maestro e dono de escravos. A família de Milton era de classe média, seus pais professores primários e empenhados tanto na organização material da vida quanto na atividade intelectual. Da convivência de Milton Santos com os arredores e com as pessoas da sua cidade dificilmente encontram-se informações. Desta vivência com a comunidade e das experiências que foram adquiridas com este contato encontrei pouca notícia. O importante para a família era falar do presente e não do passado. Nem ao próprio Milton Santos foi dada a chance de conhecer a história dos seus antepassados. “Para que olhar para trás? Estou muito contente de ser filho de quem fui, neto de quem fui. Mas isto não me ajudaria na construção nem da minha personalidade, nem de um lugar...” (SOUZA, 1996, p.28).

Esta declaração de Milton Santos deixa transparecer nas entrelinhas que a satisfação em saber quem é apenas pela relação direta ao seu núcleo familiar, basta a ele, como intelectual, para construir uma carreira livre de certos estigmas que o passado pode trazer. O lugar do intelectual é construído, segundo a Milton parece, como um lugar de distância com o passado e também com suas referências. O que justificaria a condição de colocar-se apenas como intelectual. Sem qualquer tipo de qualificativo às suas atuações. Os pesquisadores que se ocuparam em escrever os pequenos trechos biográficos de Milton Santos pulam esta parte inicial de convivência com a família, provavelmente, pela falta das informações e, dão ênfase à sua carreira e às suas produções intelectuais. A repetição excessiva dos dados relativos à carreira de Santos nos instiga a pensar que ele nascera um intelectual pronto para sua inserção na sociedade.

Apesar de Milton Santos ter sido orientado a olhar para frente e esquecer os vínculos com o seu passado, o passado de Milton sempre esteve lá, pronto a ser resgatado quando fosse necessário. Que indivíduo consegue construir a sua história presente e futura sem as devidas

relações com o seu passado? A consciência de si vem das articulações resgatadas ou rejeitadas pela memória, de modo a serem expostas a valores contemporâneos ao tempo passado. A tentativa de “apagamento” desta memória remete-se, ao meu ver, apenas a uma tentativa de “esquecimento” temporário e não a um “desligamento” total e completo do indivíduo à sua história. Mais especificamente, a sua história também intelectual.

Sempre foi uma prerrogativa importante para a carreira de Milton Santos vir de uma família que acreditava que o posicionamento da classe intervinha diretamente sobre a condição étnicorracial e intelectual. As relações entre classe e raça e todo o conjunto de suas ambiguidades aparecem na trajetória de Milton Santos não pelo impacto que as suas teorias causaram no Brasil, mas no seu percurso intelectual até a construção destas teorias. Onde está o limite do intelectual de classe? Educado e formado a partir de uma tradição que deseja superar a problemática racial pelo lugar que ocupa nas relações de classe, o intelectual acreditou nesta possibilidade.

Neste momento da trajetória de Milton Santos, a classe tem um valor determinante para o intelectual que ele se tornara. Mas o intelectual não está sozinho. Ele vive num espaço dividido entre as suas convicções e a forma de teorizar sobre elas. Por isso, o limite da classe para a intelectualidade de Milton Santos muda em função do percurso intelectual, da busca pela verdade na construção do conhecimento e da necessidade política de posicionar-se como um intelectual atento à via pública de seus questionamentos à sociedade.

Na genealogia destes dois intelectuais, a recorrência ao passado tem uma função significativa, a de buscar explicações de como estas carreiras foram projetadas. Recorrer à biografia para inscrever genealogias não implica em dar continuidade, no presente, aos fatos do passado, mas, sobretudo verificar o que guarda a memória. Na definição de Foucault ([1979]2007, p.172), genealogia seria tanto um empreendimento quanto uma tática para a libertação da sujeição dos saberes históricos. O investimento no conhecimento trazido pela memória permite a constituição de saberes que possam ser utilizados para questionar, neste caso, os efeitos de poder e suas hierarquias relacionadas às atuações do intelectual negro na sociedade brasileira.

O que existe nas ações passadas, a ser revelado, que tenha proporcionado a Abdias e a Milton seguir a trajetória intelectual que escolheram? Quais “desvios” e “inversões” deste passado têm relação ou não com as funções intelectuais que eles representam? O “retorno” ao passado para Abdias Nascimento tem dimensões diferentes. Quando o assunto diz respeito à sua família ou à sua infância, as lembranças parecem florescer com muita acuidade. No entanto, se lembrar ações do passado significa reconhecer no presente “falhas” cometidas, então, a tentativa é a de evitar que estas ações venham à tona para não estigmatizarem a imagem do intelectual.

Como exemplo, poderia citar as relações de Abdias com o Integralismo³⁰ no Brasil e, além disso, os laços de amizade estabelecidos com o ditador de Uganda, Idi Amin Dada Oumee³¹. Estes dois aspectos polemizam e, até certo ponto, comprometem a imagem que o intelectual pretende construída para todo um legado de referência à política da responsabilidade intelectual traduzida pela sua história de vida. A investigação construída a partir dos dados biográficos destes intelectuais, sugere que a genealogia seja utilizada, nesta pesquisa, como artefato crítico e interpretativo relacionado à trajetória intelectual de intelectuais negros brasileiros, levando-nos a pensar sobre as funções que estes intelectuais assumiram em momentos específicos de suas carreiras.

Abdias tem se preparado para deixar referências positivas sobre o seu trabalho. Muito pouco se tem esclarecido sobre esta contradição entre o intelectual crítico às relações raciais no Brasil e a sua trajetória marcada pela proximidade com ortodoxias e determinismos referentes à política do Integralismo e a ditadura de Idi Amin. Do mesmo modo, fica uma interrogação sobre as atuações do intelectual, Milton Santos, com a política de trabalho que ele desempenhara no jornal *A Tarde*³². Que política é esta que o intelectual brasileiro precisa

³⁰ Oficialmente, a Ação Integralista Brasileira (A. B. I.) foi criada por Plínio Salgado no dia 7 de outubro de 1932 em São Paulo, através de um manifesto lido em reunião solene no Teatro Municipal de São Paulo. Esse manifesto tornou-se conhecido posteriormente, em todo o país, com o nome de Manifesto de Outubro. (CAVALARI, 1999, p.13)

³¹ Da etnia kakwa, sua ditadura foi caracterizada por genocídios e requintes de crueldade utilizados nas execuções, daí as alcunhas de "o talhante (açougueiro) de Kampala" e "senhor do horror", atribuídas a ele pelo povo ugandense. Idi Amin assumiu o governo do Uganda quando era comandante-chefe das Forças Armadas, destituindo o antigo governo civil. Era defensor de Adolf Hitler e favorável à extinção do Estado de Israel. O seu governo terminou em 1979, quando as tropas da Tanzânia, que nunca reconheceram o seu governo, o destituíram sob o apoio dos ugandenses. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u396476.shtml>>. Acesso em 20 junho de 2008.

³² O jornal *A Tarde* foi fundado por Ernesto Simões Filho, em 1912. Simões Filho dirigiu até 1957, ano em que faleceu no rio de Janeiro, no dia 24 de novembro. Além de jornalista, Simões Filho foi deputado estadual, líder da bancada baiana, oficial

estabelecer para os seus padrões de atuação? O que significa colocar-se ao lado do poder? As esferas de poder são diferentes em cada caso, mas buscam exclusivamente centralidade no domínio e no exercício que cada tipo de poder representa. O significado da genealogia neste contexto justifica-se pela força que o passado imprimiu no presente destas histórias tentando modificá-lo. Dessa forma, percebo que construção destas carreiras bem como os projetos que decorrem delas têm um valor de execução em relação às proposições intelectuais e políticas de Abdias Nascimento e Milton Santos para a sociedade contemporânea brasileira.

A imagem mais recorrente da infância de Abdias em relação a preconceito e discriminação que ele diz recordar, está na defesa de um menino órfão de pai e mãe, feita por sua mãe. A humilhação pública deste menino levou a mãe de Nascimento à defesa pela solidariedade dos “irmãos de cor”. O ato em si poderia passar despercebido em qualquer outro trecho biográfico, mas, neste caso, marca identificação com a autoridade feminina na família, muito comum nos núcleos de famílias negras, e com o “acontecimento” escolhido, para reportar-se como um “marco” sobre o significado de preconceito e discriminação na sua própria história de vida.

As histórias que marcaram a infância de Milton Santos não são, geralmente, mencionadas pelo intelectual em entrevistas. As memórias de Santos são relatadas a partir de um tempo que exclui qualquer possibilidade de entendê-lo com base nas relações do seu grupo familiar. A classe média, da qual a família de Milton Santos fazia parte, se organizava principalmente em torno da ocupação de cargos públicos. O *status* de classe média era marcado pela profissão dos avós maternos e das atividades culturais desenvolvidas por eles no Centro Operário Baiano. Milton foi educado para a “função de mando”, como comenta Pedro de Almeida Vasconcelos³³:

Milton realizou seus primeiros estudos em casa e começou a aprender o francês, com seus pais aos oito anos de idade. Cabe ainda adicionar que foi educado para não gostar de futebol, a não saber nada do candomblé, e que foi preparado para a

de gabinete do ministro de Viação e Obras Públicas, deputado federal, ministro da Educação e Saúde, administrador dos Correios da Bahia, além de membro fundador da Academia de Letras da Bahia. Disponível em: <<http://www3.atarde.com.br/staff/jornalatarde/jornal.php>> Acesso em: 15 de julho de 2008.

³³ Ph.D em Geografia pela Universidade de Ottawa, Canadá. Professor do Mestrado em Geografia da UFBA e do Mestrado em Análise Regional da UNIFACS.

“função de mando”, o que é importante em uma sociedade autoritária como a nossa (VASCONCELOS, 2001, p. 370).

Segundo Maria Adélia Aparecida de Souza³⁴, para mandar, obedecendo ao princípio de educação recebido dos pais, Milton Santos deveria ter uma identificação com a sociedade branca, como ela explica:

Talvez aí esteja o seu traço branco. Esta foi a grande preocupação de seus pais, dar-lhe uma educação para o mando e não para ser mandado. Ser alguém que manda. Esta era, sem dúvida, a maneira de seus pais verem a sociedade. E, para mandar, diz Milton, você tem de parecer com os que mandam – a sociedade branca (SOUZA, 1996, p.28).

A autoridade do mando tem relação direta com a sociedade branca que não se submete, mas que cria regras de submissão para outros. Exercer a “função de mando” é parecer com estes que criam maneiras de submissão. Ser mandado implica receber ordens e estar a serviço de outrem para executá-las, o que elimina possibilidades de destaque intelectual. Para mandar, existe algum tipo de identificação com os que mandam, seja pela forma com que elabora o pensamento e o coloca em prática, pelo jeito de pronunciar-se em público, de comportar-se ou até mesmo de vestir-se. A imponência do mando está relacionada com este conjunto simbólico incorporado por quem deseja mandar ou que fora educado para executar tal tarefa socialmente, intelectualmente. Neste sentido, existe um sentimento de inferioridade que precisa ser superado pelo negro. A saída para ele, nas palavras de Fanon:

[...] dá o mundo do branco. Donde a preocupação permanente em atrair a atenção do branco, esse desejo de ser poderoso como o branco, essa vontade determinada de adquirir as propriedades de investimento, isto é, a parte do ser e do ter que entra na constituição de um ego. Como dizíamos há pouco, é pelo seu interior que o negro vai tentar alcançar o santuário branco. A atitude revela a intenção (FANON, [1952] 2008, p.60).

No caso de Milton Santos, sempre existiu, por parte do intelectual, um esmero em colocar as palavras no discurso com mansidão e leveza. Mesmo nos debates mais calorosos, a palavra do intelectual era medida pela prudência de suas iniciativas discursivas. Quase não se alterava, mesmo quando fazia afirmações diretas, explosivas e defendia ideias consideradas

³⁴ Maria Adélia Aparecida de Souza é professora titular aposentada da USP, continuando, no entanto, a trabalhar no seu Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana. Atualmente é Presidente do - TERRITORIAL - Instituto de Pesquisa, Informação e Planejamento. Disponível em: <<http://lattes.cnpq.br/5469540377902704>> Acesso em 20 de julho de 2008.

inovadoras³⁵. O riso de canto nos lábios, fala lenta e pausada, o olhar fixo em quem o interpelava, sempre acompanhados de postura e vestuário impecáveis, formavam a imagem do intelectual Milton Santos para o público. Diante dessa preocupação tão significativa dos pais de Milton Santos de educá-lo “para o mando”, tem certa lógica pensar que o ato de colocar-se publicamente também deveria ser acompanhado de uma performance em que estivessem traduzidos traços de uma representação não só intelectual, mas do homem, Milton Santos, educado para saber mandar. E aqui saber mandar implica, sobretudo aproximar-se, ainda que seja por fazer uso de certos símbolos de representação da classe que manda, na tentativa de ser reconhecido como um “igual” quando a experiência do mundo colonial mostra que jamais o será.

Na história étnicorracial do Brasil, o início do século XX é marcado por uma forte tentativa de ascensão de negros à esfera social ligada a uma representação identitária que se distanciava das tradições africanas e, ao mesmo tempo, aproximava-se de hábitos e costumes de assimilação da cultura europeia como pré-requisitos à aceitação social. Dessa forma, muitas famílias negras de classe média pensaram conseguir ultrapassar as barreiras de algumas das diferenças étnicas na sociedade brasileira.

Por outro lado, o modo de apresentação do intelectual Abdias Nascimento modificou-se ao longo dos anos, apesar do cuidado com a apresentação sempre ter sido constante. Se na infância era a imagem do garoto de tranças, esta imagem é substituída pelo homem de terno, e posteriormente pelas roupas, cujo simbolismo remete a uma identidade africana. Dentro do projeto intelectual de Abdias Nascimento aproximar-se de uma identidade africana ou afro-brasileira, ainda que percebida pelo vestuário, é forma de dar força ao discurso de uma representação que busca em suas “origens” traços de identificação com a cultura negra. Como afirma Leda Maria Martins (1995, p.35): “[...] a cor de um indivíduo nunca é simplesmente uma cor, mas um enunciado repleto conotações e interpretações articuladas socialmente, com um valor de verdade que estabelece marcas de poder, definindo lugares, funções e falas”. A “performance” de Nascimento associada à combinação do discurso e a apresentação do vestuário constituem na linguagem do intelectual uma espécie de símbolo de resistência que articula seu lugar de fala e representação dentro do grupo étnico.

³⁵ *Correio da Bahia*, Salvador, 20 de agosto. 2006. p.03. Edição Especial.

Seja pela ênfase à educação voltada para exercer o mando ou pela busca de correspondências identitárias com o grupo étnico, estes intelectuais sabiam que o seu discurso estaria atrelado a uma imagem e, que esta imagem deveria representar seus desejos e interesses no campo intelectual. Além dos conhecimentos de álgebra e francês, os pais de Milton Santos ocuparam-se para ensiná-lo boas maneiras. A preocupação com o comportamento e com a maneira de se portar era evidente. Educação aos oito anos de idade era à francesa. Este era o perfil construído em torno de uma convivência familiar exigente e muito próxima a hábitos mais requintados assim descritos por Milton Santos:

Não fiz curso primário, porque os meus pais, sendo professores primários, eu fiquei em casa lendo o que eles sugeriam ler, como Monteiro Lobato, que foi muito importante, e fui aprendendo coisas, “lição de coisas” . Minha impressão que a pendência para a geografia acaba sendo, no Brasil, muito mais uma lição de coisas do que mesmo uma disciplina intelectual. Então, essa foi minha preparação ao mesmo tempo para chegar ao ginásio e para a produção do indivíduo e do cidadão. Foi isso o que eu tive em casa através da aritmética, sobretudo da álgebra, que eu estudei muito, e com oito anos eu fiz o exame primário e não podia ir para o ginásio antes dos dez, então meus pais insistiram muito em que eu lesse francês, me ensinaram a gramática francesa, as boas maneiras, porque naquele tempo era uma boa escola, era um bom caminho para você vencer na vida, e toda forma de educação moral e cívica, inclusive, isso, junto com a leitura dos clássicos da literatura desde muito cedo. Hoje, olhando para trás, eu imagino que esse rudimento de português histórico que aponta para o latim, álgebra, tudo isso, tenho a impressão que me ajudou na configuração de que o que seriam as bases de uma cultura geral (SANTOS, 2004a, p. 44-45).

Mais uma vez, a preocupação de “vencer na vida” era enfatizada pela necessidade de uma boa educação. O requinte, as boas maneiras, estudar outra língua fazia parte de um conjunto de hábitos que colaborava para chegar adiantado à escola. A escola formal de Milton Santos começou em casa. A casa e a escola, durante algum tempo para Milton, estiveram divididas no mesmo espaço. A oportunidade de uma educação mais rigorosa e mais variada em suas opções de aprendizagem criou em Milton Santos motivações de leitura também variadas resultando mais tarde na dúvida em seguir o Direito ou a Geografia como carreira. A Faculdade de Direito tinha um padrão de destaque intelectual, diferente do curso de Geografia. Cursar Direito significava investimento numa formação intelectual que garantiria sucesso e prestígio na carreira profissional. Para quem tinha um projeto de tornar-se um intelectual convicto, a opção pelo Direito estava mais bem adequada a esta proposição. O

mesmo prestígio não era extensivo aos cursos de Contabilidade e Economia, considerados como novas carreiras técnicas na hierarquia das qualificações³⁶.

2.3 A POLITIZAÇÃO DO INTELLECTUAL NEGRO NO BRASIL

Depois de obter informações biográficas de Abdias Nascimento e Milton Santos, posso sugerir, com base no conteúdo selecionado, que a formação escolarizada seja também um instrumento de aproximação e de divergências entre a composição destas trajetórias. As primeiras incursões de Abdias na escola têm como cenário o Grupo Escolar Coronel Francisco Martins. Desta época, as recordações são sempre muito memorialistas, apesar de Abdias afirmar o contrário. As saudades de um tempo e de um tipo de escola que se contrasta com a pedagogia mais contemporânea. Desde cedo, teve que dividir-s entre trabalho e estudo. Mais tarde, a sua escolha foi seguir o curso de Contabilidade da Escola de Comércio do Ateneu Francano. Embora tivesse optado por um curso, cuja prioridade não fosse a literatura, Abdias teve acesso a livros importantes. Leu Platão (*A República*), Júlio Ribeiro (*A Carne*) Raul Pompéia (*O Atheneu*), Euclides da Cunha (*Os Sertões*), as histórias de Monteiro Lobato e Josué de Castro³⁷ (*Fome – um tema proibido*).

A saída da cidade de origem para os centros urbanos foi durante muito tempo um movimento necessário para aqueles que desejavam ampliar seus horizontes e entrar em contato com experiências educacionais e de emprego que refletissem as ambições, os desejos, enfim, a vontade de perseguir um ideal de formação escolarizada ainda muito restrito a uma certa camada da burguesia baiana, o que não excluía a velha pequena burguesia negra da Bahia. O Instituto Baiano de Ensino, em Salvador, foi a instituição que recebeu Milton Santos aos 10 anos de idade. O regime era de internato. Os professores desta escola também eram

³⁶ MICELI, 2001.

³⁷ Josué de Castro nasceu em Recife (Pernambuco) em 1908. Formado em medicina, lecionou geografia humana na Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais (Recife) e depois na Universidade do Brasil, atual Universidade Federal do Rio de Janeiro. Implantou o serviço Central de Alimentação (depois Serviço de Alimentação da previdência Social – SAPS), em 1939, e o Instituto de Nutrição da Universidade do Brasil (1946). Foi presidente do Conselho da ONU para Alimentação e Agricultura (FAO), de 1952 a 1956, e da Associação Mundial de Luta contra a Fome. Embaixador do Brasil na ONU de 1962 a 1964 demitiu-se após o golpe militar de 1964, foi cassado e morreu no exílio, na França, em 1973. Escreveu importantes obras sobre a alimentação no Brasil e no mundo, entre as quais a conhecida *Geografia da fome* (NASCIMENTO; SEMOG, 2006, p.63).

professores do Ensino Superior, de medicina e de direito, e da Escola Politécnica. Ao recordar as palavras de um de seus professores, Milton enfatiza:

Eu me recordo do meu professor de português que era um grande poeta e que me disse uma vez: “Você não chegará nunca a ser presidente da República, mas você será um Teodoro Sampaio”. Ele imaginava que eu seria um intelectual ou geógrafo, pois Teodoro Sampaio, apesar de ser engenheiro, foi sobretudo um importante geógrafo que escreveu sobre São Francisco, sobre São Paulo e sobre a cidade de Salvador (LEITE , 2007, p.28).

Com o destaque que obtivera na disciplina de Matemática, Milton passou a ensiná-la aos 13 anos de idade. Nesta fase, teve também contato com a leitura de Josué de Castro. Ao responder sobre as expectativas de seus pais e o estabelecimento de metas a serem cumpridas em relação aos estudos, Milton Santos comenta:

Havia metas, mas não existia na nossa casa essa idéia de ser o melhor, ser o bom, que hoje é muito freqüente. É evidente que a família de minha mãe já era letrada e cultivada. Meu avô era professor, os meus avôs maternos eram professores do Ciclo Operário, que seria depois o sindicato, em Salvador. Havia essa tradição, havia os retratos na sala, havia o elogio do avô, do tio que tinha sido seminarista e virou advogado, havia os colegas de meu pai e de minha mãe que freqüentavam a casa e havia toda uma ambiência, cuja ausência é um dos problemas hoje dos rapazes e meninas negros (SANTOS, 2002, p.45).

Neste contexto, a realidade de uma boa educação, que envolve dentre outras coisas, comprometimento, vem da forma como a tradição familiar interage com as letras, o que exige, de certa maneira, a participação de todos para a determinação e o cumprimento das metas. A ausência dessa ambiência, a qual Milton se refere é uma ausência cada vez mais presente na trajetória de muitos negros no Brasil, que sofrem pela falta de um tipo de estrutura familiar. Milton Santos acostumou-se a uma rotina de estudos muito comum nas escolas com características de internato. O início da sua formação intelectual é resultado da mudança de cidade, dos contatos estabelecidos na escola e desta rotina sistemática que viveu, dividida entre a responsabilidade de aprender e de ensinar, pois antes de terminar o ginásio ele já ensina. Esta atividade veio a ser remunerada mais tarde quando entrou para o Colégio da Bahia.

A convivência de Milton Santos com intelectuais de seu tempo começa logo cedo, a exemplo de Pedro Calmon³⁸ e Otávio Mangabeira³⁹. Os professores do ginásio também ministravam aulas na Universidade, principalmente nos cursos de Medicina, Direito e Engenharia, o que facilitava, de certa forma, o contato com essa “gente de grande valor”, como Milton Santos costumava dizer. A entrada do aluno nos cursos citados, não só sinalizou durante muito tempo prestígio social como também intelectual. Havia uma espécie de tradição familiar profissional que reforçava a escolha do curso universitário. As carreiras eram seguidas tendo em vista o quê representariam para inserção e identificação dos indivíduos na sociedade da época.

Ao analisar a situação do mercado de diplomas no início da década de 1930, Sérgio Miceli constata:

Até meados da República Velha, a Faculdade de Direito era a instância suprema em termos de produção ideológica, concentrando inúmeras funções políticas e culturais. No interior do sistema de ensino destinado à reprodução da classe dominante, ocupava posição hegemônica por força de sua contribuição à integração intelectual, política e moral dos herdeiros de uma classe dispersa de proprietários rurais aos quais conferia uma legitimidade escolar. A Faculdade de Direito atuava ainda como intermediária na importação e difusão da produção intelectual européia, centralizando o movimento editorial de revistas e jornais literários; fazia as vezes de celeiro que supria a demanda por indivíduos treinados e aptos a assumir os postos parlamentares e os cargos de cúpula dos órgãos administrativos. Além de contribuir com o pessoal especializado para as demais burocracias, o magistério superior e a magistratura (MICELI, 2001, p.115).

De acordo com o perfil intelectual de Milton Santos, a sua entrada para a Faculdade de Direito representaria o começo de uma carreira administrada por uma instância suprema de produção de conhecimento, como afirma Miceli. Portanto, carregar este *status* seria dar destaque a todo e qualquer brilhantismo intelectual, ainda que este partisse de um homem

³⁸ Pedro Calmon Moniz de Bittencourt (Amargosa, 23 de dezembro de 1902 - Rio de Janeiro, 16 de junho de 1985) foi professor, político, historiador, biógrafo, ensaísta e orador brasileiro. A partir de 1923, Pedro Calmon publicou, conforme a Academia Brasileira de Letras, cerca de 50 obras, nas áreas de Biografia e Literatura Histórica; História e Direito. São encontradas também contribuições suas na Revista da Academia Brasileira de Letras e na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, além de crônicas na Revista *O Cruzeiro*. Disponível em: <http://www.forum.ufrj.br/biblioteca/biografia_calmon.html>. Acesso em 25 de junho de 2008.

³⁹ Otávio Mangabeira (Salvador, 27 de agosto de 1886 — Rio de Janeiro, 29 de novembro de 1960) foi um engenheiro, professor e político brasileiro. Foi governador da Bahia e membro da Academia Brasileira de Letras. Disponível em: <http://www.senado.gov.br/senadores/senadores_biografia.asp?codparl=215&li=41&lcab=1959-1963&=41> Acesso em 25 de junho de 2008.

negro. A posição hegemônica ocupada pela Faculdade de Direito vinha de uma difusão na produção do conhecimento e de uma prática intelectual baseada na hegemonia européia. Dessa maneira, vários intelectuais brasileiros foram formados e passaram a exercer cargos em órgãos administrativos porque a relação entre a formação dos estudantes e o poder hegemônico exercido pela Faculdade dava respaldo às funções das diversas atividades públicas que intelectuais exerceram nesta época.

Milton esteve durante algum tempo dividido entre a opção de fazer Geografia e Direito. A Geografia tinha todo um encantamento provocado principalmente pela leitura de Josué de Castro e pelo incentivo de dois professores Oswaldo Imbassahy e Oscar Hilário. A Faculdade de Direito o atraía pelas motivações recebidas de seu tio Agenor, já advogado. Contudo, os rumores de que a Escola Politécnica não recebia negros constituía-se como um complicador, assim explicando assim as razões que o levaram ao Direito:

Existem várias razões. Uma delas é que havia uma lenda misturada com indícios veementes de que a escola Politécnica não tinha muito gosto em receber negros. Depois eu vi que não era, mas naquele momento me parecia uma perda de tempo. E tinha meu tio, Agenor, que era advogado importante em São Francisco e que me puxava para o estudo jurídico. Havia todo um encantamento pela liberdade humana, dos direitos pessoais, pela retórica, que era coisa de bacharel também (SANTOS, 2002, p.48).

Em outra entrevista⁴⁰ publicada na Revista *Geosul* em 1989, Milton Santos, ao responder sobre as suas opções e escolhas quanto à sua formação intelectual pontua:

(...) Recordo-me que no segundo ano do ginásio eu era muito forte em matemática. Fui então convidado um dia que faltou um professor dessa matéria – eu estava no segundo ano - para dar uma aula no terceiro ano. Eu era muito forte em matemática, talvez porque tivesse estudado dois anos de álgebra em casa. Eu imaginava que iria estudar geografia, mas havia uma idéia de certo modo corroborada de que a Escola Politécnica não gostava de admitir negros. Então como havia um cuidado para evitar decepções na juventude, eu fui orientado a fazer direito, renunciando a uma vocação que eu imaginava ter quando menino que era a de ir para a Igreja, para ser padre. Um tio meu advogado e que tinha estado no seminário me dissuadiu da idéia de ser padre e com argumentos que vocês imaginam quais. Ele me sugeriu estudar direito. Então, como eu ia estudar Direito decidi que a matemática não tinha mais cabimento e passei a estudar geografia e, logo que deixei o ginásio, com quinze anos, eu comecei a ensinar geografia (LEITE 2007, p.28-29).

⁴⁰As entrevistas concedidas por Milton Santos são muitas. Elas constam em edições organizadas por pesquisadores ou em publicações *online* em sites na internet.

Será que se não houvesse a ideia rejeição a negros na Escola Politécnica, Milton Santos teria sido matemático ao invés de geógrafo? Os comentários do professor de português tinham fundamento? Milton não chegaria a ser Presidente da República? Por que não seria Presidente? Nestas circunstâncias, acredito que “evitar decepções na juventude” signifique mais do que necessariamente decepcionar-se quanto à decisão de qual carreira seguir. A decepção tem a ver, presumo, com a rejeição e com o medo de circular. Em entrevista concedida à revista *Caros Amigos*, Milton Santos afirma ter medo da humilhação pública por ser negro:

Quando se é negro, é evidente que não se pode ser outra coisa, só excepcionalmente não se será o pobre. [...], [só excepcionalmente]. Não será pobre, não será humilhado, porque a questão central é a humilhação cotidiana. Ninguém escapa, não importa que fique rico. E daí o medo, que também tenho de circular. Acredito que tenham medo.⁴¹

Apesar do brilhantismo do extraordinário aluno na matemática, poderia ter sido rejeitado pela Escola Politécnica, por um outro fator que não mede a capacidade vocacional e muito menos intelectual, o pertencimento étnicorracial.. Na história de muitos negros no Brasil os vários estereótipos construídos em cima das características fenotípicas, passou a ser indicador dos critérios de seleção e de exclusão desses indivíduos. Para compreender o significado da força que o estereótipo adquire socialmente, Homi K. Bhabha nos alerta:

(...) O estereótipo não é uma simplificação porque é uma falsa representação de uma dada realidade. É uma simplificação porque é uma forma presa, fixa, de representação que, ao negar o jogo da diferença (que a negação através do Outro permite), constitui em significações de relações psíquicas e sociais (BHABHA, 2003, p. 117).

Muitos foram reprovados, eliminados, execrados e impedidos de atuarem como intelectuais porque carregavam consigo as marcas da negritude. Além disso, foram acusados de uma produção intelectual inferior e pouco relevante em relação à produção dos já consagrados intelectuais. Era a partir desta hierarquia racial e cultural que vários destes intelectuais, escritores, advogados, jornalistas, professores, atores, etc. tiveram suas

⁴¹ *Caros Amigos*, 1998. p.27.

intelectualidades avaliadas e rejeitadas para as funções que pretendiam exercer na sociedade brasileira em nome de um preconceito de cor.⁴² Como afirma Fanon ([1952]2008, p.117), “onde quer que vá, o negro permanece um negro”. As marcas do signo racial promovem uma diferença negativa quando ligada à intelectualidade.

Na Escola Politécnica, Milton não aventurou concorrer a uma vaga, já prevendo a recusa da escola, cuja tradição conhecida era a de formar alunos brancos. Como enfrentar esta realidade? A decisão é de não enfrentá-la e sim de provocar mudança de rumo no sentido das opções de escolhas apresentadas. Outros episódios⁴³, aos quais farei referência mais adiante, de natureza a “evitar decepções” tiveram lugar na trajetória de Milton Santos e o fizeram mudar de opinião em relação a seguir um caminho que o próprio julgava ser o mais coerente na sua carreira.

Apesar da escolha de Milton Santos ter sido a Geografia, isto não invalidou a interdisciplinaridade da sua obra, uma característica fundamental da produção científica contemporânea. A escolha do intelectual pela Geografia Humana não abandona as dimensões de interação entre campos diferentes com o propósito de aumentar as possibilidades de construção teórica que discutem problemas recorrentes à sociedade brasileira tais como: subdesenvolvimento, desigualdades, fome, analfabetismo, distribuição de riquezas, pobreza, organização do território, etc. Milton Santos buscou compreender as relações do homem por meio do espaço geográfico com ênfase no humanismo científico.

As trajetórias intelectuais de Abdias Nascimento e Milton Santos não são comuns a todo intelectual negro. Apesar do tom polêmico que usaram nas suas abordagens, os dois são considerados, hoje, intelectuais de projeção no Brasil e em outros países. Embora nem toda argumentação elaborada por eles tenha correspondido à aceitação das mudanças propostas na esfera pública, tiveram suas carreiras consolidadas às custas de enfrentamentos, perseguições e negociações. Conseguiram projetar suas ideias, mas como qualquer outro intelectual negro, também tiveram parte destas ideias excluídas e consideradas irrelevantes em momentos específicos de seus projetos.

⁴² A trajetória intelectual de Luiz Gama, Cruz e Souza, Lima Barreto, Solano Trindade e outros se constitui como exemplo neste sentido.

⁴³ Um destes episódios diz respeito à candidatura do intelectual como Representante Estudantil que foi retirada porque seus próprios colegas alegaram que Milton teria dificuldades para dialogar com as autoridades por ser negro.

Abdias Nascimento e Milton Santos têm em comum neste período uma formação disciplinar instigada pela leitura do já citado autor Josué de Castro. O interesse de ambos passava pela compreensão das desigualdades, de denúncia das injustiças e dos dramas sociais cada vez mais presentes na realidade do brasileiro, do nordestino, principalmente. A geografia brasileira, segundo Milton Santos, sabotou o livro de Josué de Castro, *Geografia da Fome*, no qual o autor discutia as principais teses filosóficas da geografia. O livro marca Milton não só pela curiosidade que o assunto suscitava, mas também por tratar de teorias como o possibilismo, o determinismo, que eram ensinadas nos primeiros anos do ginásio.

A referência à leitura da obra de Josué de Castro aparece na autobiografia de Abdias Nascimento como uma de suas recordações ao conhecido ciclo do caranguejo utilizado pelo autor para explicar o processo de sustentabilidade da natureza à vida. Para Abdias Nascimento, Castro falava de um problema inserido no seu contexto de vivência, baseado em suas origens, que impedia a população local de desenvolver-se, a fome. A fome foi abordada nos textos de Josué de Castro como um flagelo que assolava a humanidade. O escritor tentou criar uma teoria que explicasse a cruel realidade do subdesenvolvimento, da pobreza e da miséria no Brasil.

O primeiro episódio explícito de embate étnicorracial para Milton Santos não se deu em busca de emprego. Milton já estava no Curso Complementar (1942-1943), quando decidiu lançar candidatura para presidir a Associação dos Estudantes Secundários da Bahia e foi impedido de presidi-la por amigos do Partido Comunista, como Mário Alves e outros, que não apoiaram a candidatura, alegando ser a cor um “problema” para desempenhar tal representação junto às potências da política e da sociedade. Pela segunda vez, era aconselhado a não seguir o que gostaria de ter realizado na sua carreira. Ele comenta o episódio dessa forma:

O medo deles era que não seria conveniente que um negro fosse presidente de uma associação tão importante, porque ele iria ter dificuldade de discutir com as autoridades. E eu, menino, tolo e inexperiente, acabei perdendo a eleição⁴⁴.

⁴⁴ *Correio da Bahia*, 20 de agosto de 2006, p.4.

O alto nível de desempenho estudantil e profissional não foi suficiente para barrar preconceitos e discriminações do grupo que Milton pretendia representar. O impedimento à candidatura não tinha fundamento no despreparo intelectual do candidato, mas na sua cor. As dificuldades de diálogo com as lideranças estudantis baseavam-se na intolerância que estas mesmas lideranças poderiam apresentar em negociar com um negro na presidência.

Não chegaria à Presidência do Brasil e foi impedido de chegar à Presidência Estudantil. Dessa forma, iam sendo confirmadas as predições do professor de português. Provavelmente, esse tipo de situação fazia Milton Santos pensar sobre o projeto que abraçaria para a sua trajetória. Maria de Azevedo Brandão⁴⁵, opina neste sentido: “Acredito que ele tinha um projeto político de vida intelectual, de se transformar em um intelectual de peso”. Como de fato tornou-se mais tarde. Mas colocar este projeto em prática em todas as suas dimensões, política, social e intelectual, custou a Milton Santos fazer escolhas, recuar investidas e abdicar de algumas das representações intelectuais que lhes garantiriam força no seu poder de mando como desejavam seus pais.

Milton Santos vem de uma prática de formação ética e intelectual norteadas pelo rigor. Rigor de ideias, de comportamento, típico dos internatos, da disciplina como orientação à projeção do conhecimento e à formação do mesmo. Dedicar-se ao estudo fazia parte de um projeto intelectual que tinha na cultura e no empenho em consegui-la, chegar a um lugar diferente do oferecido pelo projeto industrialista no Brasil, em que os canais de ascensão e os valores para consegui-los são fundamentados no trabalho excessivo da produção sem nenhum tipo de crença no humanismo.

No livro *Por uma outra globalização - do pensamento único à consciência universal*, Milton Santos, ao elaborar três definições para pobreza, menciona também o papel dos intelectuais no mundo hoje. Segundo o autor, o conceito de intelectual que ele acredita fazer algum tipo de diferença na função principal da intelectualidade contrapõe-se ao de letrado, como explicado neste trecho pelo autor:

⁴⁵ Para Maria de Azevedo Brandão, organizadora do livro *Milton Santos e o Brasil*, muito mais do que interpretar o país e seu próprio tempo, Milton deixou uma lição fundamental: a de que a produção intelectual não se pode resignar à crítica apenas, mas há de subordinar-se à busca de sistemas de análise e interpretação. Disponível em: <<http://www2.fpa.org.br>> Acesso em: 26 de julho de 2008.

O terrível é que neste mundo de hoje, aumenta o número de letrados e diminui o de intelectuais. Não é este um dos dramas atuais da sociedade brasileira? Tais letrados, equivocadamente assimilados aos intelectuais, ou não pensam para encontrar a verdade, ou, encontrando a verdade, não a dizem. Nesse caso, não se podem encontrar com o futuro, renegando a função principal da intelectualidade, isto é, o casamento permanente com o porvir, por meio da busca incansada da verdade (SANTOS,[2000] 2006, p.74).

Para o autor, o que difere o intelectual do letrado é a busca da verdade através do exercício contínuo de sua intelectualidade. O exercício do pensamento e, conseqüentemente, a verdade encontrada para apoiar este pensamento construído é que caracterizam, sob o ponto de vista de Milton Santos, a principal função dos intelectuais hoje.

Na família de Milton, outro episódio sem muito comentário e explicação, com o objetivo de “preservar a jovem”, foi o abandono do curso de Medicina por sua irmã, Yedda, brilhante aluna da Faculdade de Medicina do Terreiro de Jesus. Ela dava aulas de francês e inglês e, ainda tocava piano na escola dos pais, na época, já instalados na casa nº 55 da Estrada da Rainha. Conta-se que um dia Yedda saiu da aula e fora encontrada sentada na porta da faculdade. Comenta-se que nunca mais conseguiu ser a mesma pessoa, fechando-se no seu silêncio⁴⁶. A política de não expor os fatos era uma forma de esconder a “vergonha” dos que tinham a sua condição humana “molestada”. Milton Santos teve que lidar com muitas tentativas de impedimento no Brasil da sua própria condição intelectual, de ser um intelectual negro, em relação à prática política de seu projeto. Talvez o que possa justificar a sua autodenominação e a cautela de ser apenas intelectual e não intelectual negro.

Não me parece que o projeto político de vida intelectual de Abdias Nascimento tivesse desde o início objetivos tão claramente definidos quanto o de Milton Santos. Abdias vai ao longo das suas incursões intelectuais descobrindo-se intelectual. Não que esta observação implique em criar hierarquias para estes dois projetos, mas traz um fundamento relevante para as condições e proposições de elaboração de um plano de atuações nas duas carreiras. O universo de formação de Abdias indica que as possibilidades de trabalho à sua frente foram diversificadas. O que lhe acarretou uma experiência de vida variada.

⁴⁶ *Correio da Bahia*, 20 de agosto de 2006. p.4, Edição Especial.

Em 1930, Abdias Nascimento entrou para o Exército Brasileiro, como voluntário. Ele tinha o segundo grau completo na sua formação escolarizada e isto estabelecia uma diferença grande entre ele e os outros soldados que, geralmente, eram apenas alfabetizados, diferença esta que resultou em desempenhar funções burocráticas na Casa de Ordens. Depois, houve interesse de Abdias em seguir carreira de piloto, mas a tentativa fracassou. Ainda neste período, Abdias enfrentou duas Revoluções, a de 1930 e a de 1932. Nesta última, teve uma participação mais efetiva em relação aos combates travados. Em 1935, Abdias vai para o Rio de Janeiro. Antes dessa viagem, já participava da militância da Frente Negra e posteriormente participa do Integralismo. Abdias chegou também a frequentar reuniões de um grupo cultural chamado Centro Cívico Campineiro que tinha como objetivo discutir questões direcionadas à condição do negro na sociedade.

A passagem de Abdias Nascimento por grupos culturais e movimentos sociais diferentes, facilitava uma experiência de discussões, de trabalho em grupo, de objetivos e propósitos bastante semelhantes quanto a uma participação mais efetiva do negro na sociedade brasileira. Cada grupo apresentava uma forma de trabalho. Uns tinham uma política mais incisiva de tentar resolver as questões de especificidade étnicorracial no embate corporal, outros planejavam estratégias mais radicais utilizando a escrita como uma forma de denúncia aos casos de racismo que aconteciam.

Sendo assim, jornais de pequeno porte, geralmente, de caráter informativo imediato, eram utilizados como veículo à exposição de motivos, de fatos lançados à população para conhecimento das atrocidades que ocorriam e de ideias a serem discutidas. Contudo, entre estes mesmos movimentos não existia um consenso em relação à forma de conscientização da população quanto às questões étnicorraciais. E alguns chegaram inicialmente a entender que uma representação mais legítima do negro na sociedade brasileira pudesse advir de uma educação que ensinasse a negros a se comportarem como brancos. A política da Frente Negra⁴⁷ é um exemplo bastante significativo neste contexto porque criou uma política de

⁴⁷ Movimento de caráter nacional e conservador criado no Brasil em 16 de setembro de 1931. Dentre os fundadores do movimento destacam-se José Correia Leite, Francisco Lucrécio e Raul Jovino do Amaral. José Correia Leite afastou-se posteriormente por motivos ideológicos. O movimento era formado por um conselho de 20 membros, incluindo chefe e secretário, e por um conselho auxiliar, cuja representação envolvia cabos distritais. As divergências da comunidade negra dividiram o movimento em duas ideologias diferentes. A de visão patrimonista (monarquista) a de visão direitista, voltada para o integralismo/nazismo. A Frente Negra transformou-se em partido político em 1936. Em 1937, o golpe de Estado

alfabetização para negros, mas tentou inicialmente fazer dessa política uma espécie de imitação de hábitos e costumes do branco.

Ao contrário do que muitos imaginam, a ingresso de Abdias Nascimento na Frente Negra reforça o caráter da militância. Nascimento não tinha ainda pretensões de prestar serviço ao movimento como escritor. Alegava não ter formação suficiente para tal. Na militância, o trabalho que desempenhava era como o de qualquer outro que se candidatasse à função de combate à discriminação racial. Abdias era estudante do curso Superior em Economia e cabo do Exército. A sua relação tanto como militante da Frente Negra quanto como membro do Integralismo é caracterizada na sua autobiografia por duas passagens. Uma relativa ao episódio do cabaré Danúbio Azul e a outra que diz respeito ao bar Majestic. Nestes dois episódios, as proibições de entrada e circulação pelos lugares especificados pelas autoridades da época acabaram em confusão, agressões corporais, cadeia e sua expulsão do Exército. A expulsão do Exército acrescentou à vida de Abdias uma constante perseguição por conta das condições desfavoráveis de desligamento da Região Militar.

A ingresso de Abdias no Integralismo no Brasil é justificado pela sua participação na Frente Negra. Este movimento de caráter nacional, de cunho integralista, tinha a seguinte bandeira de luta: “Deus, Raça, Pátria e Família” e a do Integralismo era a seguinte: “Deus, Pátria e Família”. No entanto, a política integralista ia na contramão das reivindicações de alguns grupos como as associações tradicionais, representadas pelas escolas de samba, associações negras, associações populares, irmandades e pela “macumba” que sempre procuraram discutir as relações do negro com a sociedade brasileira. Esses movimentos dentro de uma configuração geral representam o resultado atual de mudanças que vêm, ao longo do tempo, sendo promovidas no quadro das relações raciais no Brasil. A Frente Negra fechada por Getúlio Vargas se extinguiu, mas estes movimentos criaram as suas ramificações em boa parte do território brasileiro.

deflagrado por Getúlio Vargas para implementação do Estado Novo dissolve todos os partidos políticos, inclusive a Frente Negra.

A Frente Negra, apesar de não citada por Costa Pinto⁴⁸ (1998) porque as análises do escritor baseiam-se no Rio de Janeiro, poderia ser interpretada como uma associação negra de novo tipo. Segundo o autor, estas associações nascem no Brasil após a revolução de 1930, como no trecho citado.

As associações negras de novo tipo começaram a nascer no Brasil depois da Revolução de 1930 e têm sua curta história diretamente ligada não só, *lato sensu*, às mudanças de estrutura da sociedade brasileira, mas também, *stricto sensu*, aos acontecimentos e às orientações que, a partir daquela data, marcam a vida política do Brasil – e do mundo- numa fase agitada pelas crises e tensões que assinalaram todo o período (PINTO, 1998, p.242).

“Estas associações negras de novo tipo não sobreviveram porque apareceram como um sintoma”.⁴⁹ Costa Pinto (1998) ainda acrescenta que estas associações eram diferentes das associações tradicionais por serem consideradas muito mais populares do que negras. O quadro do Brasil referente aos anos, desde o fim da Primeira Guerra Mundial, apresenta-se assim descrito pelo autor:

Os anos anteriores a 1930, desde o fim da Primeira Guerra Mundial deste século, haviam sido teatro de acontecimentos fundamentais na vida brasileira: crise dos principais produtos agrícolas, que representavam o esteio exclusivo da nossa estrutura econômica, surgimento e expansão de um parque industrial que não cessaria mais de desenvolver, declínio progressivo do monopólio que os interesses agrários detinham sobre o poder político, crescimento dos núcleos urbanos e de sua influência, ou seja, ampliação da esfera cosmopolita dentro do horizonte brasileiro, formação, crescimento e presença política do proletariado nacional, marcha crescente da burguesia para o controle da governança do país (PINTO, 1998, p.243).

O Integralismo tinha características nacionalistas. Segundo, a pesquisadora, Rosa Maria Feteiro Cavalari (1999), as análises J. Chasin sobre o Integralismo no Brasil indicam que o movimento não seria um tipo de fascismo como supõe a maioria dos estudos relacionados ao assunto, mas caracterizado como uma ideologia reacionária e utópica, uma espécie de regressão que ocorre numa dada fase da política capitalista no Brasil. Um dos aspectos relevantes neste contexto para Cavalari (1999, p.33) corresponde “a identificação dos mecanismos e estratégias para organização, divulgação da doutrina, de conformação de

⁴⁸ Apesar das divergências intelectuais entre Abdias Nascimento e Costa Pinto, mais explícitas a partir da realização do I Congresso do Negro Brasileiro no Rio de Janeiro, em 1950, acho pertinente incluir neste texto a abordagem de Costa Pinto relacionada às associações negras de novo tipo.

⁴⁹ PINTO, 1998, p.242.

identidade do militante, de unificação e homogeneização do Movimento”. A pesquisadora não menciona a participação de negros nas atividades integralistas, mas admite que em um curto período de tempo, o Integralismo tornou-se o primeiro partido e massa do país, com núcleos organizados em quase todo território nacional, revelando-se como uma possibilidade histórica de implantação de um tipo determinado de Estado autoritário. O Integralismo distinguia-se dos partidos da época porque seus adeptos o entendiam como um movimento cultural. De uma cultura ligada aos conhecimentos de arte, literatura, filosofia e ciência. As escolas integralistas destinavam-se prioritariamente à educação dos pobres e dos menos favorecidos, tentando discipliná-los à obediência e submissão.

O envolvimento de Abdias Nascimento com o Integralismo no Brasil causa um nítido desconforto à figura do intelectual que hoje ele representa. No atual documentário⁵⁰ realizado sobre a sua trajetória, cujo objetivo é o de informar os passos que foram seguidos pelo intelectual na sua vida pública, até tornar-se a figura representativa na qual se transformou, não só pela formação que adquiriu, mas pelo trabalho desempenhado em torno das mudanças no país, quando perguntado sobre a relação com o movimento integralista, entra em contradição em relação ao tempo dedicado às atividades no movimento. De três ou quatro anos, assim afirmado no texto autobiográfico, passam a ser três ou quatro meses dito no filme documentado. A contradição, na minha interpretação, não está presente somente nos números, configura-se principalmente no plano ideológico.

Causa estranhamento admitir que o intelectual, levando em conta as ações que desenvolve em benefício da causa que escolhe representar, possa contradizer-se pela própria política, neste caso, do movimento que integra. Acredito que a doutrina rígida do Integralismo pregada através da obediência e a submissão do militante não eram compatíveis com ideias que pudessem combater, na estrutura da sociedade brasileira, qualquer tipo de crítica direcionada às relações étnicorraciais. Por isso, acredito que à esta altura, não podemos ainda falar de um projeto intelectual para Abdias Nascimento. Não quero com esta afirmação livrá-lo do desconforto causado pela sua participação no Integralismo, pretendo somente buscar razões para justificar dizer que o seu projeto intelectual é resultado do amadurecimento e do contato que futuramente irão se estabelecer com as lideranças negras de outros países, que

⁵⁰Abdias Nascimento-Memória Negra (Direção: Antonio Olavo, Produção: Raimundo Bujão, Josias Santos, Eliana Mendes e Leda Sacramento). Salvador. 2008. Duração 95 min. Colorido.

tinham um pensamento político, formado a partir de realidades diferentes e que comungavam de uma representação negra de disputa, não só por valores e tradições, mas, sobretudo de visibilidade a uma outra via de exercício de poder mediada e discutida pela negritude.

É no Rio de Janeiro, em 1936, depois do seu ingresso como repórter do jornal *O Povo*⁵¹, que Abdias acompanhou mais de perto o que acontecia como reflexo da política implementada pelo movimento integralista. Abdias diz ter conhecido neste movimento figuras de representação da intelectualidade da época tais como: Dr. Delamare, Thiers Martins, Antonio Galoti, Rômulo de Almeida, Ricardo Werneck de Aguiar, Ernani da Silva Bruno, José Garrido Torres, Gustavo Barroso, Dom Hélder Câmara, Santiago Dantas, Roland Corbusier, Alceu Amoroso Lima, Gerardo Melo Morão, Adonias Filho, Eros Volúzia, Silveira Neto, Catulo da Paixão Cearense, Barreto Leite Filho e Andrade Muricy.

Foi a experiência de trabalho de Abdias Nascimento no jornal *O Povo* que o fizera abandonar o movimento. Sobre esta experiência ele afirma: “Foi neste jornal que tive uma experiência muito amarga, sendo inclusive um dos motivos que me fizeram abandonar o Integralismo, pois eu percebi e senti, em alguns setores lá dentro, um certo racismo” (NASCIMENTO; SEMOG, 2006, p.82). Abdias, ao avaliar a sua participação no movimento, ressalta que para um jovem de origem humilde como ele, ter buscado apoio no movimento integralista representou muito para o seu amadurecimento pessoal. E, por fim, conclui:

Devo dizer que o Integralismo foi para mim uma rica escola de vida. Foi ali que comecei a entender realmente de arte, literatura, economia, educação, defesa nacional, os grandes problemas nacionais e outras questões de fundamental importância na vida de um país. Esse aprendizado não se refere à questão negra, mas sim no sentido mais amplo de cultura geral e de experiência cívica mais abrangente. (NASCIMENTO; SEMOG, 2006, p.83)

A organização de um movimento político e revolucionário criado com objetivos de formar um Estado integralista não acontece sem as disparidades proporcionadas pela ideologia das facções. O Integralismo não correspondeu a um movimento implementado no

⁵¹ Para doutrinar seus quadros, arregimentar novos adeptos e, conseqüentemente, conseguir unificação e consolidação almejadas, A. B. I. utilizou-se de uma rede construída pela palavra impressa, através do livro e do jornal, pela palavra falada, através das *sessões doutrinárias* e do rádio e pela ritualização e simbologia, através dos ritos e dos símbolos integralistas. (CAVALARI, 1999, p.33)

Brasil sem as suas devidas forças contraditórias. Se, por um lado, estava explícito que se buscava a integração do Estado pela força de representação de sua “agremiação cultural”, por outro, esta busca era planejada por grupos que exerciam o poder de uma representação baseada na força da exclusão e do privilégio de exercício de um regime autoritário, cujas características apresentavam certa semelhança com a política nazista e fascista.

A participação direta e efetiva de Abdias Nascimento no Integralismo mostra a disparidade com os objetivos de sua caminhada intelectual, de luta por uma democracia racial, até então, nem totalmente evidentes a ele próprio. Avaliar os dois lados da situação é procurar equilibrar as leituras que podem ser confrontadas com a consciência da experiência, seja ela qual for, e com a responsabilidade de assumir o lado ambivalente que a militância pode revelar para as ambições intelectuais.

Abdias condena o Nazismo e o Fascismo e admite que o genocídio do negro pela sociedade brasileira desde 1500 é o racismo que os brasileiros deveriam também condenar. Não há como estabelecer equivalências entre essas práticas racistas porque o racismo, embora tenha os mesmos objetivos em qualquer lugar, a sua prática exercida pode apresentar-se de maneira diferente e causar naqueles que sofrem com esta prática reação diferente. As realidades dos grupos são díspares e o racismo praticado pode operar consequências de múltiplos sentidos. Talvez Abdias quisesse enfatizar que a nossa realidade deve nos convocar a combater o racismo praticado em relação aos negros porque é este racismo que muda, em quase todos os aspectos, algumas das hierarquias de poder da sociedade brasileira.

Para Abdias Nascimento, o Integralismo representou duas fases. A primeira de conscientização da juventude a respeito dos problemas políticos e sociais e a segunda de uma ordem integral e totalitária que impede a reivindicação de questões específicas, como por exemplo, os problemas étnicos e raciais no país. A saída formal de Abdias do Integralismo foi em 1937 e na Convenção Política do Negro Brasileiro em 1945, ou seja, oito anos após, ele afirmou que o seu rompimento com o Integralismo foi “natural”, como explícito no trecho a seguir:

A atmosfera e a ordem doutrinária do integralismo são contrárias aos ímpetus das massas exploradoras e sofredoras. Para atingir esta firme conclusão, paguei no cárcere, por diversas vezes, pelo crime de ter sinceridade e coragem na defesa dos ideais que então professava. Mas se naquela época minha idade era pouca, minha experiência política era nenhuma. Tudo para mim se resumia nos ardores entusiásticos dos 18 anos. Somente o estudo, o sofrimento, a meditação e o tempo puderam esclarecer muita coisa em minha consciência. Meu completo e absoluto rompimento com o integralismo foi um processo natural, operando em minha inteligência sem nenhum temor, sem nenhuma vacilação, sem nenhuma pressão (NASCIMENTO; SEMOG, 2006, p. 85-86).

Esta atividade política de Abdias Nascimento acrescentou-lhe experiência junto à imprensa no Brasil. Mesmo sem a maturidade e a consciência do esclarecimento, como faz referência no trecho acima, para a sua participação na Frente Negra e no Integralismo, Abdias teve incursões na prática de um trabalho bastante recorrente aos intelectuais, escrever para o jornal. Muitos intelectuais tiveram, na trajetória de suas carreiras no Brasil, experiência e contato com uma política de expressão literária e de denúncia acatada pela ideologia dos jornais da época. É dessa forma que o escritor Sérgio Miceli (2001) refere-se à questão:

No início do século XX, o jornalismo tornara-se um ofício compatível com o status de escritor. O *Jornal do Comércio* pagava trinta, cinquenta e até sessenta mil-réis pela colaboração literária, o mesmo fazia o *Correio da Manhã*; em 1907, Bilac e Medeiros de Albuquerque recebiam salários mensais “decentes” pelas crônicas que publicavam, respectivamente na *Gazeta de Notícias* e em *O País*. O que fora para alguns autores românticos (Alencar e Macedo) uma atividade e uma prática tolerada, tornando-se depois para certos escritores da geração de 1870 (por exemplo, Machado de Assis) uma atividade regular, que lhes propiciava uma renda suplementar cada vez mais indispensável, torna-se a atividade central do grupo dos “anatolianos”. De fato, o aparecimento de diversos jornais na capital e na província, as inovações técnicas que transformavam os métodos de impressão, o crescimento das tiragens, a rapidez da distribuição, o surgimento de uma nova categoria de jornalistas profissionais _ em especial, os caricaturistas e ilustradores _ , a introdução de novas seções de “entretenimento” e de novas fórmulas no tratamento da informação, ilustraram um processo de expansão que convertera o jornal em grande empresa industrial, cuja sobrevivência dependia da mobilização de estratégias comerciais inovadoras (MICELI, 2001, p.54-55).

Além do trabalho de “celebração política”, os intelectuais, às vezes, escreviam matérias menos prestigiadas, com o intuito de aumentarem a publicidade do jornal. Nos jornais de caráter mais críticos, sob o ponto de vista das relações étnico-raciais no Brasil, vários tiveram destaque. A *Imprensa Negra*⁵² se construiu com a circulação destes jornais e

⁵² Os negros paulistas, sentindo a necessidade de um movimento de identidade étnica, e enfrentando as barreiras de uma imprensa *branca* (Grande Imprensa) impermeável aos anseios e reivindicações da comunidade, recorreram à solução mais viável, que era fundar uma imprensa alternativa, na qual os seus desejos, as denúncias contra o racismo, bem como a sua vida

criou um espaço diferenciado para alguns intelectuais, especialmente para os intelectuais negros. Os movimentos e as organizações de questionamento às condições sociais e políticas do negro no país, fossem elas tradicionais ou de novo tipo, procuraram fundar o seu informativo de circulação, trabalhando a partir das especificidades de suas matérias, já que muitos textos que discutiam a questão étnico-racial, geralmente eram recusados pelos jornais mais tradicionais para publicação.

As principais críticas, às relações raciais no Brasil, vindas da elaboração discursiva de intelectuais negros na imprensa são realizadas pelos abolicionistas no século XIX e têm sua tradição continuada por Lima Barreto e outros. A imprensa sempre foi um meio de expressão e uma ferramenta de trabalho bastante significativa nas trajetórias de intelectuais negros no Brasil. Desde o século XIX, percebe-se a importância que a imprensa tem para a publicação e circulação dos textos escritos pelos intelectuais negros. Muitos destes textos, inclusive, não teríamos acesso se não fosse o registro encontrado nos jornais tanto do século XIX quanto do século XX. Escrever para os jornais mais lidos em cada época não significava somente prestígio intelectual, mas também a chance de tornar-se conhecido e de participar mais ativamente da vida pública, social e política do país. Sem dúvida de que muitos intelectuais começaram suas carreiras pelo trabalho realizado na imprensa escrita, no entanto, esta prática que orienta o trabalho de intelectuais negros se constitui como uma tradição comum no percurso da história intelectual de negros no Brasil.

Foi o que aconteceu, por exemplo, com o Teatro Experimental do Negro (TEN)⁵³ no Brasil que tinha o jornal *O Quilombo*⁵⁴ como o veículo de divulgação das atividades do TEN

associativa, cultural e social se refletissem. O primeiro desses órgãos foi *O Menelick*, que conseguiu grande prestígio na comunidade negra, difundindo aquilo que os seus redatores achavam mais interessantes para a vida social e cultural dos negros. Após o primeiro, outros se sucederam na seguinte ordem: *A rua e O Xauter*, 1916; *O Alfinete*, 1918; *O Bandeirante*, 1919; *A Liberdade*, 1919; *A Sentinela*, 1920; *O Kosmos*, 1922; *O Getulino*, 1923; *O Clarim da Alvorada e Elite*, 1924; *Auriverde*, *O Patrocínio* e *O Progresso*, 1928; *Chibata*, 1932; *A Evolução* e *A Voz da Raça*, 1933; *O Clarim*, *O Estímulo*, *A Raça* e *Tribuna Negra*, 1935; *A Alvorada*, 1936; *Senzala*, 1946; *Mundo Novo*, 1950; *O Novo Horizonte*, 1954; *Notícias de Ébano*, 1957; *O Mutirão*, 1958; *Hifen e Niger*, 1960; *Nosso Jornal*, 1961; e *Correio d'Ébano*, 1963. Disponível em: <<http://www.terrabrasileira.net/folclore/origens/africana/imprensa.html>> Acesso em 26 de julho de 2008.

⁵³ O Teatro Experimental do Negro foi fundado em 13 de outubro de 1944, por Abdias Nascimento, junto com outros intelectuais, como Aguinaldo de Oliveira de Camargo, o pintor Wilson Tibério, Teodorico dos Santos, José Herbel e Claudiano Filho. O TEN existiu oficialmente até 1968.

⁵⁴ “*O Quilombo* (10 números, entre 1948 e 1950) é um jornal negro bastante diferente de seus antecessores por vários motivos. Primeiro, é um jornal que reúne, à maneira dos jornais negros americanos ou franceses da mesma época, intelectuais negros e brancos de talento reconhecido. Segundo, porque abriga intelectuais das mais diversas procedências, mantendo vivo o diálogo intelectual com negros dos Estados Unidos, da França, do Caribe e da África. Terceiro, porque discute a música, o cinema, o teatro e a poesia feitos no Brasil por negros já inseridos no mercado artístico nacional, que tratam de temáticas que

e um continuador da ação jornalística militante dos anos 20. É no *Quilombo* que Abdias Nascimento, além de todas as outras atividades que já desempenhava, intensifica a sua prática de escrita na imprensa, tentando torná-la independente e liderada pelos próprios negros. A atividade política dos intelectuais negros no Brasil corresponde a uma atividade de ramificações promovida pela circulação de ideias em espaços distintos. Por isso, Abdias Nascimento traz na sua trajetória intelectual a diversidade das profissões que conseguiu desempenhar, todas, resultado das investidas intelectuais que compõem a imagem e o poder de uma representação intelectual que buscou, tomadas as devidas proporções da crítica, adequações de pensamento direcionadas às mudanças sociais inseridas no seu projeto intelectual.

O TEN é definido por Costa Pinto (1998) como uma associação de novo tipo. E dentre todas as que surgiram na época, foi a que mais se destacou. O autor comenta a questão dessa forma:

(...) o Teatro Experimental do Negro (TEN) que, dentre essas associações aqui chamadas de novo tipo, foi, sem dúvida, aquela que ganhou maior envergadura e mais repercussão no quadro da situação em que atuou, dando motivo, aliás, a que, pautando-se sobre seu modelo, outras organizações surgissem depois dele com estrutura, objetivos e, principalmente, função semelhante. Neste sentido, o TEN pode e deve mesmo ser encarado muito mais como um movimento do que, *stricto sensu*, como uma associação (PINTO, 1998, p. 246).

Na crítica que Costa Pinto faz ao Teatro Experimental do Negro ele afirma que o movimento, como assim o denomina, constituiu-se como um movimento de elite, “de uma elite dos homens de cor”. Além disso, o autor ainda acrescenta que na sua unidade, esta elite reunia os mais “contraditórios temperamentos pessoais”. O receio em não atrair as massas era, segundo o escritor, de ser confundido com certo tipo de reivindicador contumaz. Mas não podemos afirmar que o TEN foi uma via de representação de mão única. Como todo movimento que surge, o radicalismo das ações fez parte da história do TEN e Abdias Nascimento agregado a outros intelectuais levantou pressupostos de crítica à situação racial brasileira adotando, através da estrutura do teatro, o questionamento à linha de cor. A tentativa de fazer do movimento uma engrenagem política de representação partidária rendeu

interessam aos negros. Ademais, publica e discute manifestações da então chamada “cultura afro-brasileira”, tais como o *candomblé*”. Disponível em: <<http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasian2930p247.pdf>> . Acesso em 26 de julho de 2008.

a Abdias Nascimento a investida e posteriormente o abandono da sua candidatura para vereador⁵⁵.

A primeira iniciativa de Abdias lançar a sua candidatura a vereador foi embargada pelas incompatibilidades de interesses entre a representação do movimento e a política interna da chapa eleitoral para a qual se candidataria. O discurso do intelectual, representante do TEN, desvinculado da política partidária que o movimento também integrou, nos causa a impressão de que a filosofia do Teatro Experimental do Negro sempre buscou uma representação artística. Os intelectuais acreditaram na possibilidade da política partidária acatar, sem as suas devidas contradições, a política central dos movimentos sociais no Brasil. A fase foi de investimento em relações de poder que sustentassem as diretrizes de um jogo contraditório entre política e movimentos artísticos, culturais estendendo-se também à política de certas instituições privadas.

Neste sentido, o trabalho de Milton Santos no Jornal *A Tarde*, apesar da diferença em suas proposições de escrita e publicação em relação ao de Abdias Nascimento, fez parte da composição das atividades políticas desempenhada pelo intelectual na Bahia. Milton foi correspondente do jornal *A Tarde*, de Salvador. Escreveu para uma coluna destinada a fatos locais. O objetivo desta coluna no jornal era tirar um pouco o foco da cidade de Salvador para que o leitor tivesse conhecimento de acontecimentos de outras localidades.

Segundo Jorge Calmon⁵⁶, o ingresso de Milton na Gazeta de Simões Filho deu-se em 1956. Em 1º de janeiro deste ano e o seu desligamento em 3 de abril de 1964. Trabalhou no vespertino da Praça Castro Alves durante oito anos. À esta altura estava com 30 anos de

⁵⁵ Durante os preparativos e a propaganda eleitoral toda a publicidade em torno de Abdias Nascimento preparava sua eleição para vereador municipal; para isso, um industrial branco candidato a deputado, principal financiador das atividades do TEN, neste período, montou, juntamente com Abdias, um escritório eleitoral. Ao se divulgarem, porém, nas vésperas das eleições, as listas dos candidatos do partido a deputados e vereadores, Abdias fora incluído entre os candidatos a deputado, que exige quociente eleitoral maior, inteiramente fora de suas perspectivas. Isto significaria que a votação de Abdias beneficiaria a legenda do partido, mas não teria a menor possibilidade de elegê-lo. Em face disso, Abdias desinteressou-se de sua propaganda já nas vésperas do pleito e nem sequer foi ao Tribunal Eleitoral fazer a regularização final de sua inscrição (PINTO, 1998, p. 267).

⁵⁶ Jorge Calmon era professor Emérito da UFBA membro da Academia Brasileira de Letras da Bahia, Ex-Presidente da Associação Baiana de Imprensa e Patrono do Museu da Imprensa. Ele nasceu em Salvador, em 7 de julho de 1915. Durante 67 anos trabalhou no em *A Tarde*, começando em 1935 como repórter de assuntos gerais, e durante 47 anos a partir de 1949, foi redator chefe”. Disponível em: <http://www.trt05.gov.br/trt5new/areas/ascom/homepage/not_1537%20-%20morre%20o%20jornalista.htm>. Acesso em: 27 de julho de 2008.

idade, era casado e tinha um filho. Ganhava sete mil cruzeiros por mês, salário relativamente elevado para o nível de remuneração dos jornalistas em Salvador. Era considerado por Simões Filho tão talentoso quanto José do Patrocínio. Seu colega de redação foi Ary Guimarães, ambos professores da Universidade Federal da Bahia, Milton na área da Geografia e Ary nas de Direito Constitucional e Ciência Política.

As matérias publicadas por Milton Santos no jornal *A Tarde*⁵⁷, a princípio, versavam sobre a formação geográfica da zona cacauzeira; diferenças entre a população rural e urbana da Bahia, crises entre cidade e campo, tendências eleitorais manifestadas pelo voto, análise das características do Presidencialismo e Parlamentarismo, ênfase na linha do discurso político que Jânio Quadros não fez e crítica à liderança vazia relacionada ao esvaziamento dos partidos políticos. A contribuição de Milton Santos é ainda muito mais significativa. Esta corresponde apenas a uma visão mais geral dos artigos encontrados entre 1956 a 1964.

Milton Santos estudou durante muito tempo a região cacauzeira, na qual viveu o período inicial de sua carreira. Além de redator, Milton também dava aulas no ensino secundário, lecionou geografia no Colégio das Mercês e, posteriormente, em 1954, lecionou a disciplina de Geografia Humana na Faculdade Católica de Filosofia. É a partir da década de 50 que Milton Santos começa a produzir trabalhos sobre *Os estudos regionais* e *O futuro da geografia*, publicados em 1953 e, o primeiro estudo sobre Geografia Urbana: “Ubaitaba, estudo de geografia urbana”, publicado em 1954. O foco de desenvolvimento das suas pesquisas estava sobre a zona cacauzeira, não tinha ainda entrado nas dimensões de uma geografia cuja abordagem fosse mais humana.

⁵⁷ No levantamento, ainda preliminar, que realizei no Instituto Geográfico e Histórico da Bahia no mês de março de 2008, encontrei cinco textos de Milton Santos publicados entre as datas de admissão e saída do intelectual do jornal. Alguns artigos têm uma característica de escrita que se confunde com artigos publicados em Revistas Acadêmicas, dada a profundidade da pesquisa que o tema abordado coloca em discussão. Apesar da inviabilidade de consulta em alguns números do jornal, por conta do estado de conservação, pude constatar que algumas matérias foram publicadas sequencialmente. No entanto, a sequência destas não foi encontrada pela ausência do exemplar para consulta. Saliento ainda que o arquivo digitalizado do jornal *A Tarde* não conta com os números necessários à minha consulta. Este levantamento servirá a minha pesquisa e futuramente a um projeto de organização de uma edição crítica do material, levando em conta a importância do conteúdo destes textos para a leitura do pensamento intelectual de Milton Santos entre 1956 e 1964 no Brasil.

O encontro de Milton Santos com Jean Trincart⁵⁸ ocorre por ocasião do Congresso Internacional de Geografia no Brasil, em 1956. Em 1957, Jean volta ao Brasil em missão do Serviço de Cooperação Técnica do Ministério das Relações Exteriores. A Universidade Federal da Bahia foi uma das instituições interessadas nesta visita. Nesta época, segundo Trincart, Milton Santos queria desenvolver a geografia em Salvador. O desejo de Milton, através das várias proposições e definições desenvolvidas no campo, era chegar à produção de um discurso intelectual na disciplina que pudesse posteriormente servir de base a um discurso político formulado pelo intelectual na esfera pública.

Para tal, foi criado em 1º de janeiro de 1959, o Laboratório de Geomorfologia e Estudos Regionais⁵⁹ da Universidade Federal da Bahia, com o apoio do Reitor Edgard Santos e da Cooperação Técnica do Ministério das Relações Exteriores, representada pelo Professor Jean Trincart, da Universidade de Strasbourg, na França. Neste momento, os trabalhos produzidos sob o aval do Laboratório apresentavam forte influência da tradicional escola francesa. Desse modo, a geografia da Bahia constituía-se com o auxílio das motivações teóricas importadas a partir de um modelo francês de investigação científica.

Mais tarde na carreira de Milton Santos este *status*, no sentido que Sérgio Miceli refere-se, conferido ao intelectual de jornalista, se completa com o trabalho realizado para a *Folha de São Paulo*. O conjunto de artigos e ou entrevistas foi publicado em 2002 pela Publifolha com o título de *O País distorcido: o Brasil, a globalização e a cidadania*. Este trabalho reúne duas décadas de pesquisa sobre olhares alternativos lançados ao Brasil. Na

⁵⁸ Assim, ao meu modo de ver, as definições de geografia são marcadas por estes dois percalços. De um lado, um certo despreço dos geógrafos pela abstração e a idéia de que as coisas que a gente vê são a realidade, tanto que a geografia francesa como a alemã davam um papel formidável à paisagem, que é apenas apresentação dos fenômenos. E aparece, num primeiro momento, uma geografia marxista, isso nos anos 50 e 60, com Trincart, Pierre George e outros e, mais adiante, nos fins dos anos 60, há uma certa retomada da lógica do marxismo, corrente à qual me filiei desde cedo (SANTOS, 2004. p. 24).

⁵⁹ A década de 1960 pode ser considerada como a época áurea de Geografia na Bahia, pois o Laboratório de Geomorfologia e Estudos Regionais representou uma proposta acadêmica renovadora. Nele, a ciência geográfica era tratada não apenas como técnica, mas com reflexão. Além de atrair jovens vindos de todo o Brasil e da França, no Laboratório a motivação era constante: trabalhos de campo, seminários, cursos, apresentações de trabalhos, leituras comentadas, reuniões científicas, enfim, um ambiente de efervescência cultural e científica. Estudos e diagnósticos sobre Salvador e o Estado da Bahia foram realizados pela equipe, a partir de solicitações de organismos administrativos. O ambiente era de troca intelectual sem competições negativas. Dessa forma, Milton Santos promove a Geografia ao status de disciplina nobre, aproximando-a de outras ciências: política, economia, história, sociologia e filosofia”. (Este trecho corresponde a parte de um pequeno trecho biográfico de Milton Santos escrito pela Profª Doutora Maria Auxiliadora do Departamento de Geografia – IGEO-UFBA. Disponível em: <<http://www2.fpa.rog.br/portal/modules/news/article.php?storyid=657>>. Acesso em: 28 de julho de 2008.

apresentação do livro, Wagner Costa Ribeiro assim explica o significado do título escolhido por Milton Santos:

(...) A expressão que dá nome a este livro foi usada por ele para criticar os que olham o Brasil com idéias de fora. O país distorcido é resultado de um olhar distorcido, fruto da assimilação acrítica de temas de pesquisa impostos de fora. Fruto também da determinação do que se deve estudar / entender por agências de fomento que não definem claramente seus objetivos, nem o que fazem com os resultados que lhes são entregues, como costumava dizer Milton Santos (RIBEIRO In: SANTOS, 2002, p.8).

O livro está dividido em três partes. A primeira, que analisa as características deste país distorcido chamado Brasil de acordo com a pesquisa, o território, a modernidade, a geografia, a política e a indústria cultural. A segunda enfatiza uma globalização mais humana em relação ao tratamento da terra, visibilidade ao lado humano da globalização, observação dos conflitos gerados no território, análise da crise e das disparidades entre a nação ativa e a nação passiva, a observação da não redemocratização da América, as oscilações entre os altos e baixos da política e o significado do novo século das luzes. A terceira parte abrange os deficientes cívicos especificados através da redivisão territorial e cidadania, do crescimento das grandes cidades, do medo na cidade grande, os fixos e fluxos da cidade, a lei da casualidade, pesquisa e preconceito, o pecado da imprensa, o recomeço da história, o significado de ser negro no Brasil e a crítica contra o uso político de dados estatísticos.

O conteúdo dos textos reforça a interdisciplinaridade da obra de Milton Santos enfatizada por outros estudiosos⁶⁰ do significado e da circulação do pensamento de Milton Santos no Brasil e em outros países. São textos que discutem os problemas do Brasil a partir de uma visão questionadora das potencialidades do país. Os temas têm geralmente relação com assuntos que foram exaustivamente trabalhados ao longo da carreira de Milton Santos. Por que o olhar lançado para o Brasil pode ser distorcido? Wagner Costa Ribeiro completa:

Um olhar distorcido, então, porque desenraizado e porque se recusa adentrar o território a gente que nele vive, bem como suas condições de vida e necessidades. Um olhar distorcido que enlaça o país e seus recursos naturais em uma teia de

⁶⁰ Maria de Azevedo Brandão, Paul Craval, Ana Clara Torres Ribeiro, Maria Ângela Faggin Leite, Muniz Sodré, Leila Cristina Dias, Maria Adélia de Souza, Armen Mamigonian, Joel Rufino, Pedro de Almeida Vasconcelos, Ruy Moreira, Wagner Costa Ribeiro, Jorge Gaspar, Atilio Boron, Carlos Walter Porto Gonçalves, Fernando Pedrão, Manoel Correia de Andrade, Sylvio Bandeira de Mello Silva e outros.

relações sociais complexas – ditas “globais” – e que afirma um único padrão de inserção internacional para o Brasil, sem levar em conta nossa *formação socioespacial*, categoria que o próprio Milton Santos criou. Um olhar de quem tem “preguiça intelectual”, como dizia à boca pequena o geógrafo baiano, e não quer ousar buscar o novo para si e para o Brasil (RIBEIRO In: SANTOS, 2002, p. 8).

O trabalho realizado para o jornal *A Tarde* e para a *Folha de São Paulo* constitui etapas diferentes na trajetória do intelectual Milton Santos. O modo de intervenção na trajetória política, principalmente na política baiana tem relações com o Partido Comunista, afirma Milton Santos, algum tempo depois do episódio da sua recusa à presidência da Associação dos Estudantes Secundários da Bahia:

[...] quando eu estava no segundo ano da Faculdade de Direito foi a primeira vez que o Partido Comunista foi derrotado na campanha para a direção da União de Estudantes, já agora da universidade. Nesta oportunidade o candidato lançado pelo nosso grupo, que era um amigo fraternal meu chamado Metódio Coelho, ganhou as eleições contra Fernando Santana e uma porção de pessoas ligadas ao Partido Comunista – alguns dos quais hoje são grandes banqueiros e grandes pontentados, como Orlando Moscoso Barreto de Araújo, que é uma das grandes multinacionais da Bahia hoje – que nós derrotamos, e neste momento recebi uma campanha muito forte, contrária, do Partido Comunista. Basta dizer que eu tinha direito quase diariamente a um artigo no jornal comunista – *O Momento* – um artigo contrário. Este jornal era dirigido por João Falcão que escreveu aquele livro de depoimentos da sua época. Não sei se ele contou neste livro que o seu pai que era um grande potentado de Feira de Santana cobria os *déficits* do jornal – porque neste momento o Partido Comunista era visto como um desvio da juventude e os pais financiavam, porque eram seus filhos e também porque imaginavam que financiando o PC, se houvesse uma possibilidade de vitória, eles iriam ser poupados. Então o PC, como aliás ainda hoje é, recebia subsídios de certos tipo de gente rica mais ou menos esclarecida. Nessa gestão nossa na UEB⁶¹ ocorreu um episódio muito importante: nós fazíamos todos os anos a passeata da juventude (com figuras alegóricas, um grande curso) no dia 21 de setembro. A gente parava a cidade com críticas políticas, etc. Os Coelho não eram de extrema-direita, eles eram nossos guarda-costas; quer dizer, os pais do atual governador da Bahia (Nilo Coelho), os pais do que hoje estão mandando na economia e na política de Pernambuco e que não eram então muito brilhantes, mas eram muito fortes e eram uma espécie de guarda – costas nossos, guarda-costas necessários porque a gente corria riscos – eu, o José Cândido de Carvalho que hoje é ministro do Tribunal de Recursos e que ficou meu amigo depois, chegamos até morar juntos durante alguns anos em Ilhéus. No dia 20 de setembro, a extrema direita, porque nós tínhamos gente muito mais à direita do que nós, invadiu a UEB e quebrou todas as instalações e todos os preparativos para a passeata. O diretor de *A Tarde*, principal jornal da Bahia, Simões Filho, que depois se tornou meu mestre de jornalismo, de política e de vida, nos mandou chamar e disse no primeiro contato: “Vocês voltam lá e quebrem mais ainda que eu vou mandar fotografar”. Ele fez um artigo muito interessante em torno do fato criado – a noção de criar os acontecimentos que hoje é feita de maneira grosseira pela maior parte dos telejornais, naquele tempo era feita de maneira mais leve, e até inteligente (SANTOS In: LEITE, 2007, p36-37).

⁶¹ União dos Estudantes da Bahia.

Este fato liga Milton Santos a Simões Filho. Logo depois, veio o convite para a representação do jornal *A Tarde* em Ilhéus (1952-1953). A coluna de Milton Santos sobre os fatos de Ilhéus⁶² dá a ele uma projeção política forte na região do cacau. É desta relação entre jornalismo, política e atividade intelectual que Milton passa da política estudantil a uma política adulta, como ele próprio afirma. O jornalismo que exercera até o ano de 1964, como atividade intelectual o ajudou a ocupar várias posições na política baiana. Milton também tentou incursões na política partidária, candidatando-se a vereador em Salvador, mas não conseguiu se eleger. Na publicação intitulada *Território e Sociedade*, quando entrevistado por José Correia Leite, Mônica de Carvalho e Odette Seabra (2000), Milton Santos responde sobre a sua filiação com partidos políticos:

Eu criei um quando era estudante, chamava-se Partido Estudantil Popular, o PEP; era muito divertido, podíamos criar partidos. Depois eu participei de vários partidos ligados ao jornal ou por ingerência do jornal. Fui candidato a vereador. Estava em Ilhéus, mas era candidato em Salvador. Tive uma boa votação, quase mil votos, mas não me elegi e acho que foi bom, embora, na época, tenha sentido certa frustração. (SEABRA, 2000, p. 87)

2.4 INTELECTUAIS NEGROS E A POLÍTICA NO BRASIL: A CONSTRUÇÃO DE UMA VIDA PÚBLICA

A passagem de Milton Santos pela política partidária na Bahia foi muito breve. O fato de ter sido indicado a vereador na cidade de Salvador e não em Ilhéus, onde a sua popularidade era maior, influenciou no resultado esperado pelo partido e pelo próprio candidato. A aproximação, mais tarde, de Milton com alguns políticos o coloca na linha de frente para a ocupação de cargos públicos. A indicação de Jorge Calmon, para acompanhar o recém eleito presidente Jânio Quadros a Cuba⁶³, rendeu a Milton o cargo de subchefe da Casa

⁶² Em Ilhéus Milton Santos chegou a dividir as suas atividades jornalísticas com o Direito. Advogou com José Cândido Carvalho no Tribunal do Júri. Geralmente, as causas defendidas por Milton Santos estavam relacionadas com direito comercial marítimo.

⁶³ Jânio Quadros decidiu ir a Cuba, para o primeiro aniversário da Revolução e pediu ao meu jornal um representante, um jornalista, e eu fui escolhido. Era uma festa, porque foram Rubem Braga, Fernando Sabino, Carlos Castelo Branco, e eu fui com essa turma extraordinária. Acredito que ele tomou nota da minha presença porque – é a minha interpretação - primeiro pelo fato de eu não ser como os outros, segundo, porque não fui bajulador. Quando ia à Bahia, eu ia vê-lo, mas rapidamente. Como era o ano que eu devia ir para a França, ele se lembrou e quis me nomear embaixador em Gana. Mas eu demorei em voltar e tinha pressa, pois queria nomear um negro embaixador em Gana. Daí, nomeou o jornalista Raimundo Souza Dantas. Quando cheguei, ele me nomeou oficial do Gabinete e subchefe do gabinete Civil, representando-o na Bahia. Então me disse: “se prepare que você vai ser nomeado embaixador na Suécia”. Só que, por sorte minha, imagino, ele saiu antes de poder me nomear. Mas guardei uma excelente memória dele porque ele aceitava as coisas que eu propunha, apesar de serem duras, como obrigar os bancos a devolver dinheiro aos agricultores, coisas desse tipo” (SANTOS, 2002, p.56).

Civil na Bahia e depois, na administração de Lomanto Júnior⁶⁴, foi convidado a presidir a Comissão Estadual de Planejamento Econômico, cargo que ocupou até 1964. Jânio Quadros, na verdade, tinha a intenção, por motivos não explícitos, de nomear Milton Santos embaixador, no entanto, o atraso no seu regresso da França para o Brasil resultou na troca das possibilidades, levando-o à ocupação do gabinete civil⁶⁵, como esclarece Milton:

Em 1960, o Jânio me chamou porque queria me nomear embaixador. Ele precisava urgentemente nomear um embaixador negro, mas eu estava em Paris, onde a primavera estava linda e assim atrasei o meu regresso. Ao chegar aqui, o presidente me nomeou subchefe do seu gabinete civil e seu representante pessoal na Bahia. Este convívio com o poder me deu completo sentimento de fatuidade do poder. Representando o presidente no estado da Bahia eu pude fazer alguma coisa de interesse popular. Por exemplo, forçar o Banco da Bahia e os outros bancos baianos, que eram dirigidos pelo Ministro da Fazenda, Clemente Mariano, a devolver aos lavradores o excesso de divisas que eles guardaram quando houve aquela desvalorização da moeda. Obrigamos a companhia elétrica canadense-americana a devolver à população e excesso de dinheiro cobrado nas contas. Na realidade, a minha ida a Cuba com Jânio já me tinha valido a inclusão do meu nome na lista do exército (SANTOS In: LEITE, 2007, p.40).

Neste momento, de nomeações e de escolha de funções de representação, o cargo de embaixador tinha uma posição política importante na carreira de Milton Santos. O ser negro, neste contexto, tem uma marcação voltada para uma política de composição de quadros destacada pela ideia de “autonomia” na diversidade representativa. A condição intelectual de Milton Santos apresentava-se como um indicativo forte para esta função de representação política que Jânio Quadros havia implementado no seu governo. Milton Santos declarava-se de esquerda e de trânsito fácil com o Partido Comunista⁶⁶. A experiência de mundo adquirida

⁶⁴ Em 1964 Milton Santos é entregue à polícia por Lomanto Júnior como bode expiatório. Milton Santos junto com o professor Duarte foram presos para que o poder se mantivesse e que Lomanto continuasse sendo governador. (LEITE, 2007, p.41)

⁶⁵ Antes de participar do governo de Jânio Quadros, Milton Santos foi presidente do Sindicato dos Jornalistas e da União Baiana dos Escritores.

⁶⁶ Sobre a saída de Milton Santos do país ele comenta: “Nesse período, meus amigos, alguns ligados a João Goulart, arranjaram para que eu não tivesse que estar muito presente na faculdade. Nessa ocasião, eu tive uma missão: o Itamaraty me pagou uma viagem à África, onde eu pude conversar com alguns políticos que estavam nos movimentos de descolonização. Na Tunísia, pude conversar com o presidente Bourguiba. Ele tinha ambição de ser líder do Terceiro Mundo e apostava muito no Brasil. Depois, fui nomeado chefe de Planejamento Econômico da Bahia, no governo Lomato Júnior, que tinha sido meu colega de colégio. Esse posto de secretário do Estado era um lugar para pesquisar, sobretudo; pesquisar a Bahia, repensar a Bahia, e havia uma porção de gente do PC que trabalhava comigo, gente da esquerda, os comunistas, não vou dizer marxistas, mas esquerdistas. Eu frequentava muito o Rio e via Figueiredo Ramos, Josué de Castro, que eram deputados. Na época, a ideia que eu tinha era que, para que a Bahia se desenvolvesse, seria preciso cidades com mais de cem mil habitantes porque, se você tirasse Salvador, a segunda não tinha trinta mil. E como fazer para chegar a cem mil e poder ter desenvolvimento? Era o modelo paulista espontâneo somado ao modelo de François Perroux dos livros. Fui então à França e, por intermédio de Trincard, consegui uma verba para fazer um estudo de viabilidade de algumas cidades. Ela viria de uma empresa cujo diretor era amigo do diretor do *Le Monde*. E como já havia a Sudene, com Celso Furtado, um grande político, com uma visão macro muito forte da organização política do Nordeste, eram necessárias visão micro ou meso. Então ampliamos os estudos para a criação de um banco baiano de desenvolvimento para não ficar só com o Banco do Nordeste, que seria reservado para ações mais gerais. Foram essas ideias que levei para a secretaria, inspiradas, sobretudo na geografia

e de compreensão da esquerda pelo intelectual teve influência das inúmeras leituras do jornal *Le Monde*. O hábito deste tipo de leitura colocou Santos em contato com os acontecimentos discutidos no mundo inteiro, ampliando a sua forma de pensar sobre as semelhanças e/ou as diferenças dos problemas debatidos numa esfera mundial por grupos representativos dos mais variados segmentos de poder.

Através do Conselho Nacional de Geografia, Milton Santos passou a frequentar cursos de especialização. Sua entrada para este Conselho possibilitou conhecer Araújo Filho e Aroldo de Azevedo. Com os contatos que estabeleceu, fundou a sessão baiana da Associação de Geógrafos Brasileiros – AGB⁶⁷ e o *Boletim Baiano de Geografia*. Esta Associação teve um caráter importante de representação e de projeção do trabalho desenvolvido por geógrafos brasileiros. Mais tarde, já em 2004, registrado no seu *Testamento Intelectual*, Milton Santos ao definir o que seria uma instituição sadia, afirma: “(...) uma instituição sadia é a não institucional”, exemplifica citando a AGB e, alegando a fragilidade da sua burocracia na década de 70, em função da entrada de jovens para a sua representação. A presença de jovens na AGB diminuiu o excesso burocrático cultuado pelos representantes antigos na opinião de Santos.

A passagem pelas instituições públicas marcou a carreira de Abdias Nascimento e igualmente a de Milton Santos. No caso de Santos, o que deu ênfase à ocupação de cargos foi o caráter político adquirido na sua representação no governo de Getúlio Vargas e no governo de Jânio Quadros. Abdias, antes de lançar candidatura a deputado e depois a senador, também passou pela ocupação de cargos públicos no Governo Vargas. A cooptação dos intelectuais para cargos públicos é definida por Sérgio Miceli da forma seguinte:

francesa: Jean Labasse, François Perroux, Jacques Boudeville e Jean Trincard. Nessa fase, meu desejo é que se criasse algo como o Conselho Nacional de Política Urbana, que não existia. Cheguei a articular com o Guerreiraõ [Alberto Guerreiro Ramos] e me aproximei de alguma forma do grupo de Jango, onde estavam também Cândido Mendes e uma turma de jovens bem ativos, quando sobreveio o golpe de Estado” (SANTOS 2002, pp. 57-58).

Estes pequenos trechos retirados, de algumas das entrevistas, que foram concedidas e publicadas por Milton Santos ou por outros pesquisadores sobre o intelectual têm revelado relações importantes, como por exemplo, a de Milton Santos com Guerreiro Ramos, que indica que entre os dois existia uma considerável aproximação.

⁶⁷ Em 1964 quando Milton Santos é preso, a Associação de Geógrafos Brasileiros quis crucificá-lo, mas ele foi defendido por Armen Mamigonian, Manoel Carrels e Araújo Filho. Na prisão do Quartel do Exército, no Cabula, e depois, domiciliar, Milton, vítima de um infarto, é nomeado professor da Universidade de Toulouse, na França. A intervenção do Reitor Miguel Calmon foi decisiva para a saída dele do Brasil para a Europa no natal de 1964. A idéia de que passaria 6 meses e depois voltaria com os “brilhos do exílio, como era de praxe, foi atropelada pelos 13 anos de afastamento da nação. Mesmo com todas as dificuldades e na condição de exilado, Milton aproveitou estes treze anos para investir na construção, ou melhor, na solidificação da sua carreira como geógrafo”.

Os intelectuais foram cooptados seja como funcionários em tempo parcial, seja para a prestação de serviços de consultoria e congêneres, seja para o desempenho de cargos de confiança no estado-maior do estamento, seja para assumirem a direção de órgãos governamentais, seja para preencherem os lugares que se abriram por força das novas carreiras que a extensão da ingerência estatal passou a exigir, seja, enfim, acoplando inúmeras dessas posições e auferindo rendimentos dobrados. Destarte, conseguiram se inserir nos espaços privilegiados do serviço público, plenamente entrosados com os expedientes usuais de apropriação de cargos, comissões extras e prebendas que a estrutura patrimonialista de poder punha ao seu alcance. Convertendo-se na modalidade preferencial de cooptação dos intelectuais, o ingresso nas fileiras do estamento alcançou extensão considerável e passou a construir um trunfo indispensável para o êxito nas demais instâncias do campo intelectual, inclusive naquelas instituições cuja sobrevivência não dependia a rigor dos favores e concessões do poder público (MICELI, 2001, p.208-209).

A ocupação de cargos públicos por Abdias Nascimento e Milton Santos atendeu tanto aos objetivos da política interna de prestação de serviço ao Estado, em relação à manutenção do funcionamento das burocracias institucionais, quanto aos objetivos particulares de benefícios que os cargos asseguravam para as funções das nomeações. Esta política de trabalho, no sentido de aproveitamento de uma experiência prática, significou para estes intelectuais estabelecer negociações que garantissem autonomia de pensamento para o desenvolvimento de projetos futuros.

Depois da saída do Integralismo em 1937, Abdias resolveu retomar os estudos para terminar o curso de Economia que havia começado na Escola de Comércio Alves Penteado de São Paulo. Transferiu o seu curso para a Universidade do Rio de Janeiro. Ainda em 1937, a condição de estudante do Ensino Superior de Abdias Nascimento facilitou o seu retorno ao Exército Brasileiro, para cursar na Escola de Formação de Oficiais da Reserva a carreira de oficial da Cavalaria. Nesta época, a política implementada no Brasil pelo Estado Novo comandado por Getúlio Vargas permitiu que tropas americanas aportassem na baía de Guanabara para apoiar a Ditadura Militar. Os estudantes tomaram a frente dos protestos e resolveram convocar a população a reagir à situação por meio da panfletagem.

Esse tipo de movimento era de total insurgência contra a política do Estado Novo que primava pela obediência e fidelidade do povo ao Estado da forma mais submissa possível. Não se questionava abertamente os direitos, mas se protestava contra um regime que sufocou politicamente a população brasileira durante anos. A prisão de Abdias Nascimento e de tantos

outros durante este ato de protesto foi “salutar”, segundo ele, por conta das amizades que ele fizera na cadeia.

Segundo Abdias Nascimento⁶⁸, na cadeia estavam alguns presos politizados que se juntavam aos outros, considerados “comuns”, e promoviam permanente seminário político. Os maiores questionamentos à política brasileira eram promovidos sob esta atmosfera política formada na carceragem. Foi neste contexto de discussões políticas, de questionamentos ao regime de governo do país que Abdias Nascimento teve condições de acrescentar à sua formação uma vertente crítica politizada sobre os problemas nacionais ou de conhecimento geral, em relação à história do país, como explícito nesta passagem da sua autobiografia:

Com essa população carcerária toda politizada, foi criada uma situação talvez inédita, pois a vida na cadeia passou a ser um permanente seminário político. Todos se juntaram, ou seja, nós que acabávamos de chegar e o pessoal do levante. Todos os dias alguém fazia uma palestra ou discutia um tema. O curioso é que, lá fora, ninguém era amigo um do outro; nós nos tornamos amigos na cadeia. As palestras eram sempre sobre os problemas nacionais e aquela troca de idéias se constituía, naquele momento, na coisa mais estimulante que se possa imaginar. Lembro que me toquei por um assunto com que até então eu não tinha a menor intimidade. Tratava-se da questão das estradas do Brasil desde a época colonial. Foi quando descobri o porquê de Franca. Era o caminho das boiadas que vinham de Goiás, de Minas Gerais. O local se transformou num campo de pouso, numa parada quase obrigatória por seu capim muito bom para o gado; era a terra do capim mimoso. Foi nesse local que surgiu Franca (...) (NASCIMENTO; SEMOG, 2006, p.89-90).

Por intervenção de seus colegas de curso, Abdias Nascimento conseguiu se formar em Economia no ano de 1938, depois de cumprir pena de seis meses na cadeia pelo seu envolvimento com os protestos contra a Ditadura Militar em 1937. Ainda em 1938, ajuda a realizar o Congresso Afro-Campineiro no Instituto de Letras com o apoio da Escola Normal de Campinas. O propósito deste congresso era discutir as dificuldades do negro na sociedade brasileira em relação aos aspectos econômicos, sociais, políticos e culturais. E também colocar em questão o racismo como uma forma ostensiva de subjugar o negro e de criar uma separação evidente na sociedade brasileira, entre brancos e negros.

⁶⁸ NASCIMENTO; SEMOG, 2006, p. 89.

Em 1939, a cidade do Rio de Janeiro estava tomada por uma atmosfera de produção, questionamentos, reivindicações muito intensa. Intelectuais discutiam a política através da crítica estabelecida na forma de fazer arte, música e literatura. Os artistas tinham um compromisso político ao exercerem a sua atividade intelectual. Abdias junto com um grupo de amigos, Napoleão Lopes, Gerardo de Mello Mourão, Pascoal Carlos Magno e de poetas argentinos, Juan Raul Young, Efraín Tomás Bó e Godofredo Tito Iommi, fundam a *Santa Hermandad Orquídea*.

Esta *Hermandad* reunia estas pessoas com o objetivo, a princípio, de levar a vida sem fazer nada. A poesia transformou-se num excelente motivo para justificar que da vida só queriam a esbórnica. Os excessos promovidos pela bebedeira não tinham controle e a denominação de intelectuais funcionava tanto para definir os que tinham uma forma de engajamento social e político quanto os que “parasitariamente” queriam viver na sociedade. Eram todos intelectuais no reduto da boemia da Lapa entre marginais, prostitutas, poetas e rebeldes. A *Hermandad* abrigava a rebeldia dos jovens e a inconseqüência dos seus atos provocadas pelo desmedido uso do álcool. Mas a *Hermandad* tinha propósitos mais sérios, além destes que aparentemente deixava transparecer. Havia um sentimento movido por uma tentativa de participação na vida social e política do país através de um comportamento insurgente. A irmandade marca na trajetória intelectual de Abdias Nascimento um início de conhecimento sobre o mundo que começa pela América do Sul. Pelo contato com países vizinhos ao Brasil. A finalidade de viajar por estes países não é, de início, incorporar experiências de conhecimento à sua formação intelectual, mas sim de explorar territórios.

Na geografia, o território corresponde à marca do limite espacial determinado pela organização social e política da nação. Ultrapassar o limite deste espaço para Milton Santos não significou, em primeiro lugar, ampliar o olhar para a América do Sul. Na tradição de formação intelectual, da qual veio Milton, correspondeu ao desvendamento do Ocidente, através da capacidade de formular teorias e de criar correspondência de conhecimento moldados pelo pensamento francês. Da experiência com os franceses, Milton Santos esclarece:

(...) o fato de eu ter ido fazer meu doutorado na França foi muito importante por várias razões. Primeiro, pude ler jornais menos enfeudados às agências internacionais. Lendo o *Le Monde*, descobri que o mundo não era aquilo que eu tinha lido nos jornais brasileiros e que eu escrevia no jornal no qual eu era redator. Depois, o meu mestre Trincart, embora não fosse mais praticante da geografia humana, fez, como todo mundo sabe, o melhor livro de geografia humana jamais escrito. Era marxista, mas não de sair recitando Marx, porque isso não é ser bom marxista. Ele sabia trabalhar dialeticamente. Eu tinha acesso à sua casa, onde ia em alguns domingos e, antes do almoço, havia uma conversa daquelas que os grandes professores franceses sabem fazer: quer dizer, ele fala uma hora e você tem semanas para trabalhar. Quando falei com Pierre George, o que ele me disse, conhecendo mal o Brasil, permitiu-me trabalhar durante meses. Eu tomava nota de tudo, o que não é um hábito de nossos estudantes. Esse marxismo de segunda mão me permitiu dialetizar de forma elementar e acho que isso me ajudou a dar um salto (...) (SANTOS, 2004a, p. 19).

Apesar da ênfase no pensamento francês, Milton Santos descobre mais tarde, através da experiência de ensino na França, que a teoria clássica não o ajudaria a repensar a geografia do Terceiro Mundo. Os elementos de análise para o fundamento da teoria são outros. Estão sedimentados num modo de vida e em dinâmicas de entendimento da vida que entram em choque com as teorias ausentes e com o próprio marxismo clássico.

A participação de Abdias Nascimento no Congresso Afro-Campineiro sinaliza uma aproximação mais definida com a causa do negro. Embora o Congresso ainda fosse um embrião para a afirmação do tema como causa, Abdias procurava aumentar seus esclarecimentos através das trocas de conhecimento que normalmente aconteciam entre os participantes. A ênfase ao retorno à África para compreender as nossas próprias relações étnico-raciais, foi durante bastante tempo uma estratégia discursiva presente nos Congressos em que Nascimento participava. Não se conseguia compreender que o Brasil, independente das suas relações culturais com a África, tinha desenvolvido mecanismos de exclusão baseados numa prática de racismo interna ao país, ao modo como a nação fora pensada e organizada. Retornar à África é buscar ancestralidade e tradição, sem dúvida alguma, mas a ida deve marcar um retorno crítico da forma como as dimensões políticas de uma narrativa sobre a diáspora serviram para transformar as experiências das várias comunidades negras que aqui vieram parar. Faltava pesquisa, escrever sobre o tema, criar as devidas relações teóricas com as impressões trazidas pelo senso comum. Os Congressos aconteciam e os registros se perdiam. A consciência do registro é recente, data da década de 70. No Congresso Afro-Campineiro, as desigualdades e a pobreza passaram a ser as principais abordagens para

identificar as disparidades na relação entre brancos e negros. A participação de Lino Guedes⁶⁹ deu ênfase a uma dimensão também artística. Lino escreveu numa linguagem poética que marcou um lugar diferente de expressão dentro da poesia brasileira para escritores negros, a poesia aparecia com características e sentidos que expressavam uma forma particular de dizer as coisas.

Depois da realização deste Congresso, Abdias Nascimento ainda permaneceu em Campinas com o intuito de “deixar o tempo passar”. Neste espaço enveredou suas leituras pela poesia e pela história de vida de Cruz e Sousa. Apesar da formação de Abdias ter sido em economia, não se percebe, pelo menos nesta época, ligação expressiva dele com leituras mais específicas dentro de sua área profissional de atuação. Claro que estas leituras existiram, mas sua formação teórico-cultural movimentou-se mais expressivamente na cultura e na política. Em 1939, após uma experiência de trabalho no Banco Mercantil de São Paulo que não dera muito certo, por conta de exigências do Banco em relação à sua vida particular, Abdias retorna ao Rio de Janeiro.

Com os conhecimentos adquiridos na área de Economia, Abdias conseguiu trabalhar para a Comissão de Planejamento Econômico do Presidente Vargas. Dos cargos que ocuparam publicamente, Abdias Nascimento e Milton Santos, estenderam suas atividades políticas para a função que exerceram como professores do ensino superior em universidades brasileiras e depois estrangeiras.

Milton Santos ao ser indicado para a função de redator principal do jornal *A Tarde*, já na cidade de Salvador, assume que a sua função também era política. A responsabilidade de

⁶⁹ Em Socorro (SP), no dia 24 de junho de 1897, nascia Lino de Pinto Guedes, mais comumente chamado Lino Guedes ou, como pseudônimo literário, Laly. Importante é isto: Lino Guedes foi o primeiro poeta negro que neste século, como escritor, se aceitou negro e publicou as "conseqüências". Poeta que, logo após a morte de Lima Barreto, em 1922, dava a lume o seu "Canto do Cisne Negro" (1926), tornando-se, com isso - como exigem alguns - o iniciador da "negritude" no Brasil. E é sobre ele que, no fogo do entusiasmo, um seu companheiro de jornalismo, o mulato Judas Isgorogota, em 1929, profetizava, pela Gazeta: Nenhum poeta negro das Américas jamais se igualará a Lino Guedes, neste aspecto de sua arte e de seu pensamento, calmo, simples, puto, cristão. Aqui não há revoltas nem anseios impossíveis; - há compreensão humana dos dramas humanos, sentida e propagada através de uma poesia que fala diretamente àqueles que vão encontrar nela o bálsamo salvador da simplicidade, da bondade... (...) Esta poesia tem uma função social que nem todos percebem, mas que eu sinto, e isto me basta. De todos os poetas negros que passaram pela Imprensa Negra nas primeiras décadas do século, é o único que fez alguma fortuna literária. Tanto que em 1954, três anos após sua morte, anunciava-se uma edição completa de suas obras, compreendendo vários gêneros literários: poesia, conto, romance, ensaio, biografia, etc". Disponível em: <<http://www.portalafr.com.br/linoguedes.htm>>. Acesso em: 30 de julho de 2008.

Santos consistia na publicação dos artigos de fundo no jornal. O que lhe conferia autonomia em relação ao trabalho desenvolvido na redação e, ao mesmo tempo, permitiu que fosse então nomeado para diretor da Imprensa Oficial, na mesma época em que trabalhou como professor da Faculdade Federal (1959). A atividade do magistério começou no Ensino Médio, no curso de geografia, em 1959. Quando volta do seu Doutorado em Strasbourg, permanece na Bahia no comando do Laboratório de Geomorfologia e Estudos Regionais.

No Rio de Janeiro, em Duque de Caxias, na Baixada Fluminense, Abdias tem aproximação com um tipo de convivência intelectual voltada para as tradições culturais, de conhecimento e compreensão da cultura negra. Abdias não veio de uma formação religiosa no candomblé, a sua participação nesta religião teve objetivos estabelecidos não só pela prática ao culto, mas também pela possibilidade de explorar um pouco mais tarde, nas artes plásticas, toda a simbologia de representação da linguagem religiosa, através da figura dos orixás e do seu significado com a forma de entender este universo religioso. Praticamente, as artes plásticas representadas nos quadros de Abdias refletem esta comunicação entre o mundo místico dos orixás e o lugar alcançado pelo homem na sua identificação e/ou correspondência de sentido com os arquétipos construídos. As imagens criadas por ele sobre os Orixás são definidoras da proximidade e das correspondências entre a religião e a lógica do artista negro entre explicar como a religiosidade afro-brasileira pode se reinventar nas artes plásticas.

As experiências relacionadas à religião e a atmosfera do samba não foram as únicas formas de proximidade com a cultura negra. Embora a participação nos movimentos fosse mais política do que essencialmente cultural, Abdias teve a possibilidade de interagir com um universo de questionamentos, de enfrentamentos e, em alguns momentos, até de insurgência, que “forçava”, a princípio, direitos aos negros no Brasil. Apesar de considerar esta época ainda muito prematura em relação a uma política de direitos para negros no Brasil, acentuo que o processo de amadurecimento sobre a experiência da militância acontecia na formação de Abdias junto com a sua formação acadêmica. Depuravam-se! É deste modo que Abdias caracteriza este período:

Reconheço que vivi, neste período, uma situação bastante eclética, diria até que polivalente, mas foi isso que contribuiu para que eu fosse me fazendo aos pouquinhos e me depurando. Essa circunstância, cheia de dinâmica, permitiu que

me preparasse para construir e consolidar a minha própria identidade (NASCIMENTO; SEMOG, 2006, p.88).

À medida que descobria a cultura da religião buscava também melhor compreender a complexidade enredada em torno das identidades negras. Todos os hábitos e costumes religiosos praticados na sua infância tinham uma forte ligação com o catolicismo. Junto com o aprendizado do candomblé abriam-se possibilidades de ensinamento e aprendizagem muito diferentes do que as teorias pregavam. A cultura do candomblé traduz uma prática de conhecimento que não se encerra no culto. A riqueza é imensurável, desde o preparo para o início dos rituais até o seu desfecho. Toda esta ordem serviu e ainda serve de matéria à organização de um tipo de conhecimento propício a uma “consciência da dimensão africana” que Abdias afirma ter aprendido. Os terreiros de candomblé no Brasil serviram durante muito tempo para encontros estratégicos de intelectuais. Foi neste universo “camuflado” de intercâmbios culturais que Abdias Nascimento e Solano Trindade⁷⁰ tiveram seus laços de amizade fortalecidos.

Apesar das divergências sérias e fortes em relação ao significado da política do Teatro Experimental do Negro e o Teatro Folclórico Brasileiro para a ideologia do Partido Comunista. Ambos concordavam com a estratégia de que tanto o TEN quanto o Teatro Folclórico procuraram valorizar a contribuição negra na formação da cultura nacional brasileira. Mas a linha política destes dois movimentos artísticos era diferente. O Teatro Folclórico Brasileiro tinha relações políticas definidas pela política do Partido Comunista, procurando unificar as classes pobres, em geral, e os negros, em particular. Para o Teatro Folclórico Brasileiro não havia diferenças entre as desigualdades de classe e as desigualdades étnico-raciais. Solano Trindade influenciou este teatro discutindo com os seus participantes a necessidade de afirmação do caráter social do grupo.

⁷⁰ Solano Trindade era poeta, pintor, teatrólogo, ator e folclorista. Nasceu no dia 24 de julho de 1908, no bairro de São José, no Recife, capital de Pernambuco. Era filho de Manuel Abílio, mestiço, sapateiro, e da quituteira Merença (Emerenciana). Estudou até completar um ano de desenho no Liceu de Artes e Ofício. A partir de então, começa a escrever. Solano Trindade foi poeta da resistência negra por excelência. Sua “carreira” como militante inicia-se, de fato, a partir de 1930, quando começa a compor poemas afro-brasileiros e, já integrado nesta corrente, participa em 1934, do I e II Congresso Afro-Brasileiro, no Recife e Salvador. Em 1936 fundou a Frente Negra Pernambucana e o Centro de Cultura Afro-Brasileiro, que tinha o objetivo de divulgar os intelectuais e artistas negros. Disponível em: <<http://www.portalfro.com.br/literatura/solano/solano.htm>>. Acesso em 12 de julho de 2008.

A polêmica da questão envolvia de um lado a insistência de Solano Trindade para que os negros se filiassem ao Partido Comunista, e do outro, a resistência de Abdias Nascimento em achar que o negro deveria primeiro ser consciente da sua condição racial e também do seu valor para depois se vincular a qualquer partido político. E o teatro, na opinião de Abdias, era o meio mais direto para que este tipo de comunicação pudesse se estabelecer. O receio de Solano Trindade era que esta consciência em relação às condições do negro no Brasil pudesse criar uma espécie de divisão entre a classe trabalhadora. Para Abdias, a problemática do negro estava na raça e não na classe, como acreditava Solano, o que significa dizer que se tratava, em primeiro lugar, de valorização da cultura negra sem consequências excludentes na sociedade brasileira.

Muitos intelectuais brasileiros foram simpáticos às estratégias de trabalho do Partido Comunista no Brasil. E o Comunismo, nas suas estreitas relações com o Marxismo, aproximou idéias de política partidária e de política de fazer cultura. O intelectual durante este período conturbado no Brasil, em fins da década de 1950 e início da década de 1960, sempre fora acusado de não saber colocar em prática as suas ideias quando estas tratavam de representar formas administrativas. O intelectual também foi classificado como o homem das letras que não entendia os limites entre a sua teorização e a prática dela em medidas cabíveis às condições de mudança na política social do país. A situação política do Brasil exigia que o intelectual brasileiro se envolvesse mais em tarefas que discutissem de fato os problemas do povo, no que diz respeito à democratização da cultura, aprofundada pela busca de uma democracia política e de uma democracia econômica.

A experiência no exílio durante a Ditadura Militar no Brasil foi comum a muitos intelectuais brasileiros. Alguns foram obrigados a deixar o país sob ameaças de tortura, perseguições e retaliações. Outros saíram porque foram pressionados a deixar a nação tendo em vista a história que as suas trajetórias significavam para o governo ditatorial no momento. De uma maneira ou de outra, houve embate de ideias e confronto físico contra os radicalismo e determinismos do poder que o Estado brasileiro representava. O cidadão comum via no modo insurgente dos intelectuais motivações de protesto e de desafio à “ordem” que o Estado aparentava garantir.

O período da Ditadura Militar no Brasil pode ser considerado um dos grandes momentos de insurgência dos intelectuais. As razões que levaram Milton Santos ao exílio são teoricamente diferentes das que empurraram Abdias Nascimento para a mesma situação. No entanto, devo ressaltar que a condição étnicorracial destes dois intelectuais associada, entre outros aspectos, às ideias de questionamento à divisão de fortunas na Bahia e de denúncia à condição do negro no Brasil, contribuiu para o distanciamento deles da nação porque os problemas discutidos por estes intelectuais pontuavam existência de diferenças sociais, econômicas e étnicorraciais entre a população brasileira.

Ao concluir o curso na universidade, Milton Santos não queria ser funcionário público. E, segundo ele, a única forma de não ser funcionário era ser professor. Interpretava-se como vergonhoso um professor fora de suas funções, exercendo-as como funcionário. “Quem dava aulas tinha *status*” (SANTOS, 2002, p.49). Esta intenção de Milton de tornar-se professor dialoga claramente com os objetivos de seu projeto de mundo. Por isso, ele presta concurso para ser professor de Geografia no Colégio de Ilhéus e depois consegue filiar-se à Associação Brasileira dos Geógrafos - AGB. Ainda em Ilhéus, Milton Santos dedica-se à pesquisa e, apesar de formado em Direito, consegue conciliar durante algum tempo as duas maneiras de atuação.

A experiência de Milton Santos no Ensino Superior não se restringe apenas à sala de aula. É uma experiência definida em torno da pesquisa geográfica e de uma nova acepção para a pesquisa no campo da geografia no Brasil. Santos tinha objetivos de criar os mecanismos teóricos de análise para as investigações científicas, que a geografia brasileira ainda tateava. Tanto na Universidade Católica do Salvador quanto na Universidade Federal da Bahia, pode contar com apoio institucional para as pesquisas, através do Instituto de Geografia, o chamado Laboratório de Geomorfologia e Estudos Regionais. Para a renovação do campo, Milton Santos contou com as bases teóricas adquiridas através da formação do seu Doutorado na Universidade de Strasbourg, na França. O fascínio pelo crescimento das cidades e o estudo teórico do fenômeno ampliou na carreira de Milton Santos um outro lado da geografia humana.

Quando saí para o exílio em 1964, Milton começa uma peregrinação que parece não ter mais fim na sua carreira. Mas, contraditório ao sentimento de retorno à nação, o intelectual construía a sua carreira nos mais diferentes centros de pesquisa do mundo. Na Sorbone, torna-se Diretor de Pesquisas de Planejamento Urbano e Regional no prestigiado Ledes. De 1968 a 1971, permanece na Universidade de Toronto, no Canadá. Nos Estados Unidos, trabalha no Instituto de Tecnologia de Massachussetts com Noam Chomsky, onde desenvolve um de seus livros mais importantes intitulado *O Espaço Dividido*, que se torna mais tarde um clássico da geografia no mundo. Na Venezuela, passa a ser Diretor de Pesquisa e sobre Planejamento da Urbanização da Venezuela, um trabalho realizado em parceria com a ONU (Organização das Nações Unidas). Através de um contato com a Organização dos Estados Americanos, teve facilitado a sua contratação pela Faculdade de Engenharia de Lima para investigar a Pobreza Urbana da América Latina. Na University College, não tem as devidas condições de trabalho por falta de alojamento em decorrência do racismo praticado contra negros. Na Tanzânia, implementa a Pós-Graduação na Universidade de Dar-es-Salaam, na África Oriental. E antes de retornar ao Brasil ainda vai a convite para a Universidade Columbia, em Nova York.

As pesquisas de Milton Santos tinham, neste momento, um foco central, o estudo do espaço onde se desenvolve a urbanização e, conseqüentemente, a pobreza que implica este processo. O intelectual tem a oportunidade de verificar as condições de desenvolvimento urbano na Europa, na América do Sul, América do Norte e na África, o que constantemente lhe acarretou motivações discursivas em torno do problema. As dimensões de estudo, relativos ao aspecto da pobreza nas pesquisas de Milton Santos, tomam grandes proporções a partir do momento em que ele, através de suas experiências científicas em grandes centros de investigação, chega à conclusão de que as relações no espaço refletem condições desumanas e de atraso no desenvolvimento dos países considerados de Terceiro Mundo. Parece muito óbvio, mas a explicação se fortalece porque o espaço interfere diretamente nesta relação. A saída para os países de Terceiro Mundo, neste sistema, é buscar soluções que impliquem pensar o espaço do homem.

A busca incessante por oportunidades de trabalho criou na carreira intelectual de Milton Santos uma variedade de experiências relacionada à pesquisa. Em cada um destes centros de estudo, tomadas as devidas proporções de negociações de trabalho para um

estrangeiro, Milton ocupou cargos de responsabilidade e também certo prestígio. Mas não o bastante para retornar ao seu lugar de professor da Universidade Federal da Bahia como tanto desejou. A volta de Milton Santos ao Brasil teve que ser negociada de várias maneiras e, para isto, alguns de seus amigos estiveram à frente do processo. Os esforços, neste sentido, de Armen Mamigonian, Maria Adélia de Souza, Maria do Carmo Galvão, Bertha Becker e outros, sem dúvida, sempre foram lembrados e agradecidos pelo próprio Milton Santos.

O retorno⁷¹ de Milton ao Brasil é marcado pela tentativa de ocupar o lugar deixado na UFBA e, conseqüentemente, de reestruturação do trabalho que havia começado, através do qual, buscou desenvolver proposições teóricas de investigação para a geografia humana. No entanto, não houve sucesso nesta investida. Nas várias entrevistas concedidas, Milton evitava, quando perguntado, discorrer em detalhes sobre este assunto que parecia tanto incomodá-lo. Sem dúvida que a sua volta à UFBA seria bastante enriquecedora, sob o ponto de vista da experiência prática dedicada à pesquisa que o intelectual obtivera no exílio. O rigor das ideias em relação ao planejamento do desenvolvimento da geografia, enquanto disciplina, era matéria de seu grupo de trabalho no Laboratório de Geomorfologia, mas a sua reintegração à Universidade não dependia, exclusivamente, destes fatores, ela implicava, sobretudo, numa decisão política. Suponho que para esta política a não reintegração teve razões várias fundadas na posição político e intelectual de Milton Santos no passado e nas conseqüências institucionais geradas pela “insurgência do intelectual”. Insurgência que coloca em evidência posições de um intelectual negro diretamente relacionadas à estrutura política da administração pública, do ensino, da pesquisa e da crítica aos moldes tradicionais de associação entre teoria e prática na academia.

⁷¹A UFBA, entretanto, não se interessa por reintegrá-lo como professor. Em anos anteriores, vários reitores foram procurados para que trouxessem Milton do seu exílio. Algumas promessas foram feitas, em vão. A UFBA, em 1977, continuou em silêncio, assim como as demais universidades do Brasil, com exceção do Rio Grande do Sul. Milton Santos vai para o sul, trabalha entre São Paulo e Rio de Janeiro como consultor. Em São Paulo, é convidado por sua amiga Maria Adélia Aparecida de Souza, na época coordenadora de Ação Regional do governo Paulo Egydio Martins, como consultor, enquanto não conseguia uma função na Universidade. Em 1979, vai para o Rio de Janeiro onde é contratado como professor assistente. Continuou realizando trabalhos esporádicos. Foram anos difíceis, pelo fato de não saber o que lhe reservava o futuro, para ele e sua pequena família. Finalmente, em 1984, com o apoio de jovens professores, submete-se ao concurso para titular na USP. Foi fundamental, nesse momento, o apoio dos amigos Maria Adélia Souza e Araújo Filho, da mesma forma que a professora Maria do Carmo tinha sido, na UFRJ. Na USP, manteve um grupo de pesquisadores nos mesmos moldes do antigo Laboratório de Geomorfologia, os quais continuam até hoje. A partir daí, a carreira brilhante de Milton Santos começou a decolar no Brasil, apesar de já ser conhecido no mundo inteiro. Os convites do exterior continuaram. Disponível em: <<http://www2.fpa.rog.br/portal/modules/news/article.php?storyid=657>>. Acesso em: 13 de julho de 2008.

As relações raciais no Brasil é um conteúdo bastante explorado na atuação do professor Abdias Nascimento em universidades estrangeiras. Este período em que atua como professor, talvez possa ser identificado como o mais intenso de suas atividades intelectuais, no sentido do contato que fora estabelecido com lideranças intelectuais e também políticas de outros países. Este contato acarretou à carreira intelectual de Abdias impulso e também um novo tipo de argumentação discursiva sobre o assunto em questão.

Em 1964, Abdias era representante no Brasil do Movimento Popular pela Libertação de Angola (MPLA) junto com Lima Azevedo. As atividades políticas exercidas por Azevedo em prol do movimento com a esquerda no Brasil desencadearam um processo de perseguições, o que resultou na sua prisão. Abdias, então, entra em contato com o embaixador do Senegal no Brasil, Henri Senghor, para negociar a libertação de Lima.

O Seminário sobre Cultura Africana, no Rio de Janeiro, organizado pela UNESCO e pelo governo brasileiro, impediu o pronunciamento de alguns representantes da comunidade negra. A principal crítica tinha relação com a participação de pessoas especialistas em folclore e cultura negra e a proibição do pronunciamento da comunidade. Aimé Césaire, poeta da Martinica, é um dos que coloca o assunto em discussão, causando certo constrangimento aos presentes. Em 1968, a convite do Centro Acadêmico XI de Agosto, da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, Abdias discorre sobre negritude e o encontro termina em confusão pelas pressões em torno da discussão do tema. Por estes acontecimentos e tantos outros, inclusive a filiação ao PTB⁷², Abdias já era bastante conhecido pelos seus atos de protesto e pelos movimentos organizados. Portanto, a saída para o exílio⁷³ era o que naquele momento lhe restava.

Nos EUA, o primeiro contato é com o presidente dos Panteras Negras, Bobby Seale. Posteriormente, com o poeta e dramaturgo Amir Baraka (Leori Jones) e o criador da noção do

⁷² O Partido Trabalhista Brasileiro – PTB foi fundado no dia 15 de maio de 1945 pelo Presidente Getúlio Vargas. O PTB é considerado um marco na renovação político-partidária no Brasil, principalmente, no que diz respeito ao processo de redemocratização no país. O PTB foi mais um dos importantes legados de Getúlio Vargas, concebido para assegurar a perpetuação do ideário trabalhista. Disponível em: <<http://www.ptb.otg.br/?page=ConteudoPage&cod=19578>> Acesso em: 01 de agosto de 2008.

⁷³ Antes da saída de Abdias Nascimento para o exílio, ele funda o Museu de Arte Negra no Rio de Janeiro. As obras doadas pelos artistas estão sob a curadoria do IPEAFRO e fizeram parte da exposição comemorativa dos 90 anos do intelectual que percorreu as principais capitais do Brasil.

Black Power, Stokely Carmichael (Kwame Turê). De uma maneira geral, o exílio de Abdias é destacado pelo fato de ter internacionalizado a denúncia e a luta contra o racismo brasileiro. O próprio Abdias Nascimento afirma que o período que conviveu nos Estados Unidos nada mudou sobre o racismo e a luta negra no Brasil e que os negros norte-americanos não ensinaram nada de novo em relação ao que ele já sabia. Tenho as minhas desconfianças em relação a tais afirmações⁷⁴. Primeiro porque a luta anti-racista nos EUA tinha, e ainda tem, proposições definidas de como o racismo opera e o que é necessário fazer para equilibrar as forças das relações étnicorraciais, visando a condições de cidadania para negros na sociedade norte-americana. O Brasil ainda procurava reconhecer a existência do racismo colocado em choque com as proposições de uma democracia racial inexistente. O “novo” vem de uma experiência que passa pelo convívio neste contexto, mais claramente definido entre negros e brancos e, sobretudo, pela oportunidade de colocar no meio acadêmico desta realidade uma realidade outra, a brasileira, e de discuti-la sem o cuidado excessivo com a forma de pronunciamento, temendo as repressões da Ditadura Militar.

A experiência acadêmica de Abdias Nascimento foi um exercício prático sobre intelectualidade, militância, cultura, direitos humanos, diferenças étnicorraciais, poder e questionamentos sobre as formas de racismo disseminadas pelo mundo e conhecidas através da representação política das várias lideranças com as quais manteve contato. Abdias percebe que não há, como afirmado por Stuart Hall, homogeneização do racismo. De uma sociedade para outra as formas de constituição histórica do racismo são completamente diferentes. Restava ao intelectual compreender como estas formas operavam no Brasil. Os movimentos sociais compreendiam a existência do racismo brasileiro e procuravam combatê-la através da denúncia de sua existência. Mas o problema era mais profundo. Necessitava-se encontrar maneiras de combater nas estruturas político e sociais o modo de operação deste racismo. Aumentava, neste sentido, a complexidade da questão.

Este conjunto de possibilidades deu ao intelectual uma noção mais apurada da discussão sobre o racismo em países, onde a cor da pele, por exemplo, não se destaca como o principal “problema” para as relações étnicorraciais. A experiência intelectual de Abdias nos

⁷⁴ A partir das leituras que realizei, esta é uma primeira impressão sobre tais afirmações de Abdias Nascimento. No entanto, em capítulos seguintes, suponho poder voltar a esta questão de uma maneira mais detalhada. Nesta introdução, o objetivo é apresentar alguns aspectos que serão retomados posteriormente, objetivando criar elos entre as divisões estabelecidas através da organização da tese.

Estados Unidos proporcionou-lhes conhecer o racismo em suas outras dimensões e voltar para o Brasil com um discurso teoricamente mais fundamentado sobre as condições de igualdade racial numa sociedade movida por uma ideia de democracia e de democracia racial postas em questionamento até hoje.

A permanência de Abdias Nascimento nos EUA suscita, assim, uma série de participações em seminários, palestras, conferências, etc. Em algumas universidades, sempre a convite, torna-se professor visitante e chega a ser efetivado como titular. De uma maneira ou de outra, Abdias vai percorrendo um caminho bastante profícuo em termos acadêmicos e ampliando as suas relações políticas com estas instituições. Em 1968, a *Fairfield Foundation*, convida Abdias para uma série de palestras sobre a questão racial em estados distintos nos EUA. Foi conferencista na Escola de Teatro da Universidade de Yale. Realizou durante um ano junto com outros intelectuais o seminário: “A Humanidade em Revolta”, no Centro de Humanidades da Wesleyan University, em Connecticut. Convocado pelo Centro de Estudos Porto-Riquenho da Universidade de Nova York, em Búfalo, fundou a cadeira de Culturas Africanas no Novo Mundo. Nesta Universidade, Abdias é contratado e permanece de 1971 a 1981.

Em 1973, Abdias encontra-se com o intelectual marxista e revolucionário negro C. L. R. James. James torna-se para Abdias uma referência em relação às ideias pan-africanistas. A discussão dos pan-africanistas questionava principalmente a relação da luta pelos direitos civis e igualdade racial nos EUA com os objetivos do comunismo e da luta de classes. Quando Abdias chega aos EUA, as discussões pan-africanistas estão divididas em vertentes históricas distintas e agitadas pelas várias outras correntes, formadas a partir das próprias ambiguidades do movimento. O pan-africanismo, neste momento, já era considerado como uma força política e um movimento intelectual completamente desgastado e em total descrédito em relação à ideia de internacionalização pan-africanista. A discussão sobre a questão racial ganhava uma dimensão intelectual e teórica baseadas nas relações étnicorraciais próximas da vertente de um pan-africanismo político e cultural da *Négritude* representado por Aimé Césaire, Leon Damas, Léopold Sedar Senghor, Cheikh Anta Diop, Frantz Fanon, Alioune Diop e outros. Abdias Nascimento afina-se com esta vertente pan-africanista baseada

na noção de identidade africana como especificidade racial e na desalienação psíquica que este processo de reconhecimento implica.

Um pouco mais tarde, já em 1978, a Fundação do Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial em São Paulo correspondeu a um movimento que objetivava organizar a população afrodescendente contra toda forma de preconceito e discriminação racial. Outros movimentos de resistência de esquerda juntaram-se a este movimento, como por exemplo, a Convergência Socialista, ampliando as formas de protesto, de reivindicação e de luta pelos direitos da população negra no Brasil. A participação de Abdias Nascimento neste movimento foi importante, mas provocou também dissidências entre o Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial e o Movimento Negro Unificado, assim definida no comentário de Éle Semog:

O professor Abdias Nascimento não era um consenso, e a sua história era de conflitos e antagonismos com a esquerda, que naquele momento, se expandiu capilarmente pelo movimento negro. Mas existia um grande respeito por ele no ambiente da manifestação. Fez um discurso vibrante. Engajou-se no MNUCDR⁷⁵, e mesmo depois do racha, quando a denominação passou a ser Movimento Negro Unificado – MNU, ele lá permaneceu e ajudou a implantar muitos núcleos pelos estados brasileiros, numa infundável tarefa, com os companheiros de movimento, de organizar a comunidade negra, pois o que lhe interessava não era o caráter ideológico tendencioso do MNUCDR, mas sim a possibilidade de mobilização dos afro-brasileiros na defesa de suas próprias causas (NASCIMENTO; SEMOG, 2006, p. 169-170).

Os conflitos e antagonismos se refletem ao longo da história intelectual de Abdias Nascimento. O perfil intelectual e de atuação de Abdias Nascimento sempre fora mais destacado por conta da intensa atividade militante que sempre praticou, seja na política dos movimentos sociais ou, através do equilíbrio entre a militância e qualquer outra função, jornalista, professor, artista plástico, teatrólogo, que representou intelectualmente. A história intelectual de Abdias Nascimento converte ora para dinâmicas que abrigam as suas teorias, sob o ponto de vista único da militância, o que enfraqueceria, a partir de uma visão mais tradicional, a condição de atuação do intelectual e, ora parece interagir, e de fato interage, com uma lógica político e cultural sobre o negro no Brasil que se expandiu, à medida que buscou uma vertente de diálogo com a população afrodescendente baseada na valorização das

⁷⁵ MNUCDR – Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial.

trocas culturais por meio da busca ao sentido, das correspondências e das críticas às relações raciais no país.

Abdias Nascimento e Milton Santos, embora atuando em áreas diferentes, construíram suas carreiras intelectuais no exílio, como professores, representantes de instituições internacionais e intelectuais engajados com o comprometimento dos chamados intelectuais de Terceiro Mundo e fizeram circular teorias que incluíam a problemática brasileira de conjunto às estruturas no âmbito da pobreza, das desigualdades e das condições críticas às relações étnicorraciais brasileiras. Além de trazerem o resultado desta experiência intelectual para o Brasil, incluíram nas suas agendas parte dos problemas brasileiros, para que estes servissem às discussões internacionais, com o objetivo de iniciar avanços teóricos às discussões propostas. Abdias e Milton desempenharam, em contextos específicos, papel intelectual mediador nas relações de trocas e arranjos político e culturais como intelectuais latino americanos e visaram também ressaltar as contradições políticas e sociais do Brasil como parte dos problemas da América Latina.

A trajetória intelectual de Abdias Nascimento é uma trajetória de experimentações. As suas pretensões iniciais não são de seguir carreira na sua formação acadêmica, ao contrário de Milton Santos, que seguiu muito cautelosamente os passos para construir a sua carreira acadêmica nas universidades brasileiras e estrangeiras. Abdias Nascimento tem perfil do intelectual que se lança em experiências distintas para buscar meios de reflexão relacionados à maneira de formular questionamentos às relações raciais no Brasil, mais diretamente, à exclusão social e a uma política inclusiva para a população negra no país.

A tentativa de interdição do discurso do intelectual negro na sociedade brasileira sempre foi muito forte e estrategicamente planejada pela classe dominante. A tradição de pensamento da modernidade brasileira não está fundada no pensamento e na teorização estruturada por intelectuais negros. Mas eles estavam lá produzindo e negociando formas de burlar o racismo pela infinidade de estratégias de conhecimento que criaram. Contudo, somente alguns conseguiram projeção e reconhecimento intelectual, outros foram esquecidos, caíram no ostracismo por completo. O trabalho dos pesquisadores negros contemporâneos tem sido o de desencavar e de escrever as genealogias destas histórias.

As trajetórias de vida e as trajetórias intelectuais de Abdias e Milton podem ser aproximadas em certos aspectos e se distanciam em outros. Mas existe um elemento que impulsiona a dinâmica do pensamento. São negros a produzir conhecimento num país que, hoje ainda prega a democracia racial, mas que não a exercita. Abdias Nascimento e Milton Santos são intelectuais modernos com características de intervenção intelectual contemporâneas, pela forma explícita de construção identitária voltada para a negritude, ou de distanciamento temporário dela, objetivando mesmo arregaçar o verbo da crítica às relações raciais no Brasil na entrada para o mundo contemporâneo. Os dados da biografia revelam a impossibilidade de comparação da atuação pública destes intelectuais e, ao mesmo tempo, mostram como as diferenças respondem a realidades díspares, mas voltadas para o foco da alteridade social e étnica, e impostas pela construção de uma autonomia intelectual de negros que se tornaram intelectuais no Brasil.

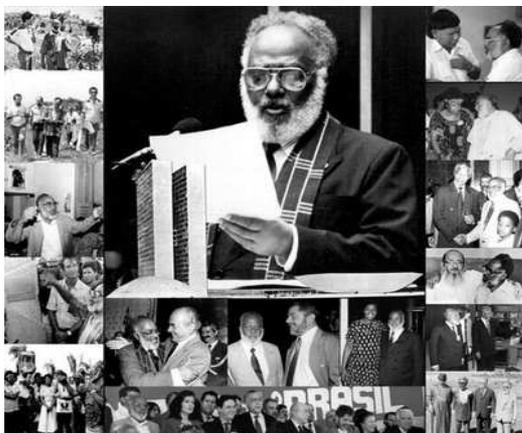
O trabalho desses dois intelectuais pode ser analisado a partir do conceito trazido nesta pesquisa sobre intelectual público. São intelectuais porque utilizaram o espaço, dos seminários, congressos, palestras, cursos, etc, para discussão dos temas desenvolvidos nas pesquisas realizadas tanto nas instituições públicas quanto nas privadas. Estiveram envolvidos com causas prioritárias no processo de desenvolvimento e de reconhecimento de uma nação “democrática”. Tiveram a responsabilidade de produzir conhecimento e de trazê-lo a público desafiando o poder político no Brasil. A editora da Universidade de São Paulo tem reeditado publicações de Milton Santos, seus textos têm sido utilizados em áreas de conhecimento distintas, o que demonstra caráter interdisciplinar da obra. Já a produção de Abdias serve de referência para muitos intelectuais contemporâneos discutirem as demandas da população negra no Brasil, dialogando com estudos de cultura, antropologia e com as teorias da etnicidade, também em caráter interdisciplinar.

A principal diferença entre o intelectual público e o intelectual negro, seria o caráter insurgente das suas intervenções promovidas na esfera pública. No entanto, não basta apenas insurgir-se contra uma determinada forma de poder. Antes de se voltar para este critério fundamental, o intelectual negro precisa decidir se ele vai trazer para a sua área de conhecimento a valoração do chamado ato vocacional, de atuar intelectualmente buscando promover mudanças na sociedade, partindo do princípio que as hierarquias étnico-raciais

construídas como exercício de poder compõe o quadro ambivalente das relações político e sociais no Brasil. Ou se vai preferir ser tomado como mais um intelectual, não que todos os intelectuais tenham que trabalhar neste sentido, ignorando as conseqüências da esquizofrenia destas relações no mundo globalizado e contemporâneo.

Em soma, as análises das trajetórias destes intelectuais mostram que Abdias Nascimento e Milton Santos são intelectuais negros que partiram de perspectivas diferentes. Milton Santos sempre teve a consciência dos impedimentos à sua carreira surgidos a partir da condição de negro. Tinha um projeto, tornar-se intelectual. E conseguiu sê-lo. Como intelectual, não pretendeu militar, tomar partidos ou aproximar-se diretamente de movimentos sociais. Foi o “militante de idéias”, um *outsider*. A possibilidade de ser um intelectual negro distanciou-se de Milton Santos porque o “negro” poderia ser encarado como uma prerrogativa de impossibilidades. No entanto, não é necessariamente o que prevalecerá até o fim de sua carreira. Para Abdias Nascimento, a trajetória é contrária. Tornou-se intelectual pelas próprias circunstâncias de suas atuações. Juntou-se aos movimentos de militância e à política, fundamentando o seu papel como intelectual. Esses dois intelectuais negros percorreram caminhos diferentes, mas estiveram atentos à execução política de seus projetos intelectuais, considerados contemporâneos à modernidade.

3 O QUILOMBISMO - DOCUMENTOS DE UMA MILITÂNCIA PAN-AFRICANISTA: PROJETO POLÍTICO-INTELLECTUAL DE ABDIAS NASCIMENTO PARA O BRASIL CONTEMPORÂNEO



O Quilombismo nos ensina que nós, negros, precisamos construir nossas próprias instituições independentes e progressistas, consolidar nossa coesão e força política, reconstruindo e fortalecendo a nossa comunidade para podermos sobreviver numa sociedade racista.

(NASCIMENTO, [1968]1982, p.32)

Fonte: http://www.iara.org.br/site2/docs/abdias_senador_g.jpg

Em 2006 a cidade de Salvador foi sede da II Conferência de Intelectuais Africanos e da Diáspora⁷⁶ (II CIAD). A Conferência intitulada “A Diáspora e o Renascimento Africano” contou com a participação de intelectuais negros africanos e brasileiros, em sua maioria, reunidos com a finalidade de discutir a criação de políticas para o desenvolvimento econômico, tecnológico e científico do mundo negro. Dentre uma série de nomes importantes na história das intelectualidades negras no Brasil, Abdias Nascimento foi homenageado nesta conferência como um dos mais expressivos intelectuais negros militantes contemporâneos do país.

Nesta ocasião, pela primeira vez, estive com Nascimento e tive a oportunidade de conversar sobre os objetivos de escrever uma tese relacionada à sua trajetória intelectual. Apesar de algumas dificuldades de compreensão em relação ao que eu falava naquele momento, demonstrou-se curioso e receptivo à conversa⁷⁷. O II CIAD me impressionou pela grandiosidade do evento e pela presença de muitos intelectuais negros da diáspora africana. Recordo-me de ter observado atentamente as interferências destes intelectuais e a maneira

⁷⁶ A I Conferência, foi realizada em 2004, Dacar, Senegal. Salvador, a cidade brasileira escolhida para a realização da II Conferência abriga mais de 85% da população de afro-descendentes do mundo, um marco histórico, a segunda posição é ocupada pela Nigéria, na África.

⁷⁷ Durante o II CIAD, Abdias Nascimento lançou a sua autobiografia junto com o escritor Éle Semog, intitulada *Abdias Nascimento – o griot e as muralhas*, publicada pela editora Pallas.

como se pronunciavam sobre as responsabilidades políticas e intelectuais estabelecidas entre a África e o Brasil.

O II CIAD exemplifica parte do movimento dos intelectuais negros que se propõem contemporaneamente a ampliar o conhecimento mútuo e o entendimento entre os países africanos e da diáspora, promovendo uma maior cooperação para o desenvolvimento humano e buscando formas de intervenção social e política que colaborem para a luta contra a pobreza e o combate ao racismo. No Brasil este movimento ocorre gradualmente apresentando diferentes possibilidades de crítica às relações étnicorraciais. Os movimentos negros no Brasil, por exemplo, reservam parte da história e da memória dos intelectuais militantes que trabalharam para abertura da democracia étnicorracial na sociedade brasileira. Com o acesso às fontes bibliográficas e com o cruzamento de informações distintas foi possível verificar a participação ativa do intelectual negro na história de construção do pensamento social brasileiro que esteve politicamente comprometido com uma formação mais crítica do povo brasileiro.

Ao escolher a trajetória de Abdias Nascimento para exemplificar como o pensamento do intelectual negro brasileiro se constrói criticamente, pontuo que este percurso é um dos possíveis para esta interpretação. Outros caminhos, outras trajetórias, são tão representativas quanto esta porque, de certa forma, dialogam entre si pelas semelhanças e diferenças constituídas através do modo de ser e assumir-se intelectual para o mundo. As trajetórias de intelectuais negros brasileiros representam, o pensar com Said, um “(...) papel simbólico especial do escritor como intelectual que testemunha a experiência de um país ou de uma região, dando a essa experiência, portanto, uma identidade inscrita para sempre na agenda discursiva global” (SAID, 2007, p.29).

Em certa medida, a trajetória de Abdias Nascimento é formada a partir da experiência do intelectual como testemunho da história política de representação do intelectual negro brasileiro. Uma trajetória que traz, na minha opinião, questionamentos profícuos para a agenda discursiva global sobre o papel público dos intelectuais. Abdias Nascimento escreveu textos considerados referência no estudo das relações étnicorraciais no Brasil. Trabalhos que merecem o devido cuidado e atenção de leitura, interpretação e até atualizações perante o

momento político em que o debate sobre as relações étnicorraciais vem fortemente à tona com o incentivo às políticas públicas de reparação, de reconhecimento e valorização de ações afirmativas⁷⁸.

Quando se decide estudar a trajetória de intelectuais que escreveram um número considerado de livros, artigos e textos, geralmente, o pesquisador depara-se com a árdua tarefa de seleção e escolha do material que será mais relevante para o contexto que se propõe discutir. A produção intelectual de Abdias Nascimento apresenta conexões estreitas com as atividades profissionais que foram assumidas por ele ao longo de sua carreira. Neste sentido, ora percebo as trocas e/ou interlocuções entre as vozes do escritor, do professor, do artista, do militante, do político que buscam aproximação com o propósito de uma representação política e intelectual de expressão negra.

Pude constatar que a organização da obra em questão demonstra a preocupação do intelectual em registrar o seu testemunho sobre momentos distintos em que as pessoas negras atuam e intervêm no processo social e democrático brasileiro ao protestar nos movimentos negros, contestando as hegemonias e hierarquias sociais publicamente, dialogando com os partidos políticos as representações negras, produzindo trabalhos de caráter científico ou não e criticando as políticas do poder vigente que durante muito tempo ignoram as demandas das populações negras no Brasil. Compreendo que, nestes textos, o intelectual sugere mudanças significativas nas estruturas sociais e políticas da sociedade brasileira a partir da realidade social das populações negras.

Sendo assim, neste capítulo, proponho-me a apresentar uma leitura analítica do livro *O Quilombismo – Documentos de uma militância pan-africanista*, publicado em 1980, discutindo a relevância e o significado deste texto para pensar o contexto da redemocratização brasileira, procurando também inserir nessa análise algumas das contribuições do autor problematizadas em textos outros que dialogam com os temas abordados nessa obra em particular.

⁷⁸ Conferir o texto da Lei 10.639/2003 aprovada em 10/03/2004 e publicada em 10/01/2003 no Diário Oficial da União. Disponível em: <<http://www.in.gov.br/imprensa/pesquisaresultado.jsps>> Acesso em 25 de março de 2010.

O Quilombismo apresenta sete documentos. Cada documento corresponde a um texto apresentado em oportunidades distintas pelo intelectual. O documento nº 1 intitula-se “Introdução à Mistura ou Massacre?”, publicado pela *Afrodiaspora-Puerto Rican Studies and Research Center-State University of New York at Buffalo*, 1979. O documento nº 2 refere-se à “Revolução Cultural e Futuro do Pan-Africanismo”, apresentado à Assembléia Geral do VI Congresso Pan-Africano, em 23 de junho de 1974, Dar-es-Salaam, Tanzânia. O documento nº 3 consiste numa abordagem das “Considerações não sistematizadas sobre arte, religião e cultura afro-brasileiras”, resultado da fusão das anotações de um estudo solicitado pela UNESCO em 1975 e de um seminário apresentado no Departamento de Línguas e Literaturas Africanas da Universidade de Ifé, em 1977. Consta, no entanto, como nota do autor, que a redação final deste documento fora concluída em 1979. O documento nº 4 corresponde à “Etnia afro-brasileira e a política internacional”, discutido no *Leadership Symposium on the War in Southern África* em 1976, posteriormente discutido no I Congresso da Cultura Negra nas Américas, na Colômbia, em 1977 e, finalmente, no simpósio “Brasil no limiar da década dos anos 80, na Suécia, em 1978. O documento nº 5 apresenta as “Reflexões de um afro-brasileiro”, escrito para o *The Journal of Negro History*, em 1979. O documento nº 6 insere “Nota breve sobre a mulher negra”, intervenção de Abdias Nascimento no Seminário de Alternativas do Mundo Africano”, em Dacar, Senegal, em 1976. E por fim, o documento nº 7 que apresenta *O “Quilombismo: como um conceito científico emergente do processo histórico-cultural das massas afro-brasileiras”*, uma proposta do autor à negritude brasileira.

Devo ressaltar que a proposta desta análise não seguirá a ordem da organização dos documentos estabelecida no texto original, evitando dessa forma repetir ideias e questões. Portanto, opto pelo entrelaçamento dos temas em textos distintos, oportunizando ao leitor a conhecer parte significativa da produção intelectual de Abdias Nascimento. Esta escolha é justificada pelas complexidades do próprio processo de elaboração crítica da atividade intelectual. Processo este que naturalmente se repete na busca de um exercício contínuo e, na maioria das vezes, angustiante, de aprimoramento do texto, na tentativa de encontrar soluções para questões a serem resolvidas. Ao lançar olhares sobre o conjunto desta produção intelectual identifiquei que, assim como outros intelectuais, Nascimento pratica o exercício da revisitação contínua de seus textos, seja pela fragmentação das ideias, pelas oposições e até repetições pertinentes a este tipo de complexidade estratégica que define objetivos em qualquer projeto que se pretende intelectual.

Após análise de parte do conjunto desta produção entendo que *O Quilombismo* representa o projeto político intelectual de Nascimento para o Brasil contemporâneo porque, entre outros aspectos, o texto antecipa a necessidade de estruturação e implementação de políticas públicas e de ações afirmativas, com a finalidade de inclusão social e política da população afrodescendente na educação, na saúde, na moradia e no mercado de trabalho. O texto corresponde a uma interpretação de Brasil a partir do questionamento das configurações das relações étnicorraciais no nosso país. Os temas abordados pelo intelectual definem imbricações argumentativas de caráter histórico, cultural, político e social que são revisitadas no conjunto da produção e na própria organização dos documentos.

A simbologia do quilombo no Brasil revisada pelo intelectual dá origem à expressão quilombismo. Abdias Nascimento baseia-se na história da organização política dos quilombos, nas suas continuidades e rupturas com as experiências trazidas da África pelos africanos e seus descendentes e reconfigura, sob o ponto de vista científico e social, o conceito de quilombo para além de um território de resistência à escravidão⁷⁹. A política do quilombismo emerge como um projeto político para o Estado brasileiro, no qual a consciência étnicorracial define o planejamento e a construção das identidades afro-brasileiras.

O Quilombismo trata também do problema da mestiçagem no Brasil, problematizando-a a partir de critérios negativos à formação da consciência étnicorracial do afro-brasileiro. Critérios estes exemplificados pela assimilação cultural do negro, pelo embranquecimento forçado e pelo genocídio das populações negras. Na acepção do conceito, o quilombismo expressa a realidade de um Brasil negro que se contrapõe à ideia de democracia étnicorracial, em que arte, religião, história e cultura afro-brasileiras são imprescindíveis à implementação de políticas no Brasil direcionadas à formação educacional do povo brasileiro.

Uma das particularidades deste projeto diz respeito às conseqüências da exploração sexual e econômica da mulher negra pelo colonialismo. O projeto também visa alternativas de combate à política do colonialismo na diáspora, discutidas através de uma perspectiva pan-

⁷⁹ Segundo Décio Freitas “Nenhuma categoria social lutou de forma mais veemente e conseqüente contra a escravidão que a dos próprios escravos. Nem por terem fracassado em seus esforços deixaram de condicionar em grau considerável o processo histórico brasileiro, em quase todos os seus aspectos mais importantes. No dia em que forem resgatadas da grande face oculta brasileira - face mais ampla e importante que a visível e oficial - as revoltas escravas projetarão luz sobre um número de contradições históricas que de outro modo sempre permanecerão incompreensíveis” (FREITAS, 1982, p. 12). Historiadores e pesquisadores, em geral, têm procurado estabelecer reflexões mais sistematizadas sobre os quilombos para os estudos afro-brasileiros, reatualizando seu conceito de acordo com o significado das continuidades e rupturas das tradições culturais e organização política das comunidades quilombolas.

africanista no Brasil. A principal proposta política do *Quilombismo* é de integrar a cidadania das populações de cor à redemocratização do país, questionando o modo como estão inseridas no sistema capitalista.

Em 1980, quando *O Quilombismo* é publicado no Brasil, Abdias Nascimento ainda não tinha atingido reconhecimento intelectual quase unânime, comparado à legitimação do seu trabalho hoje, pelas lideranças políticas e sociais agregadas aos movimentos populares no Brasil, nem mesmo das instituições acadêmicas ou do poder público vigente. Junto às estratégias de ação do Movimento Negro Unificado - MNU, suas idéias eram parcialmente aceitas e igualmente criticadas pela militância política e intelectual da época. Nascimento era uma liderança político-militante, considerada polêmica, para a classe política, pelo envolvimento com a causa de combate ao racismo e discriminações étnicorraciais no país e, para os militantes negros, pela ligação partidária com o PDT, por exemplo.

A recepção do livro pelos movimentos e lideranças sociais e políticas provocou inicialmente uma reação contrária à esperada. Ao invés do apoio às idéias “revolucionárias” esboçadas no projeto quilombista, os grupos se manifestaram divididos entre o questionamento e a aceitação do *Quilombismo* como proposta de construção e fortalecimento das identidades afro-brasileiras para a retomada da democracia no país. O projeto recebeu várias críticas, principalmente, da esquerda política que imaginava para este momento considerado “novo” na história política do Brasil a integração nacional do Estado democrático constituída pelos princípios constitucionais de igualdade à cidadania de direitos políticos e civis baseados na luta de classes, como aponta o próprio Nascimento:

No período de 1960 a 1982, dominavam na cena política as oscilações entre a efervescência democrática sustentada pelo movimento da legalidade, em 1961, o processo das reformas de base, o golpe militar em 1964 reforçado em 1968 com o AI-5, e o processo de lenta abertura política que culminaria na reestruturação partidária, no retorno dos exilados e nas eleições de 1982. Sobre a questão racial, prevaleceria o silêncio ou então predominava, à direita, a tradicional retórica da “democracia racial”. À esquerda, o discurso unitário excluía ideologicamente a questão racial e centrava-se na luta de classes (NASCIMENTO In: MUNANGA, 2004a, p.136).

Sobre a questão racial não exatamente prevalecia o silêncio, conforme observado por Abdias Nascimento. Vale ressaltar, que em 1974, o bloco Afro Ilê Aiyê é criado na Liberdade, em Salvador, na contra-mão da repressão política no Brasil, com características e

reivindicações atualizadas relacionadas ao protesto negro. Em 1978, o Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial, mais tarde apenas Movimento Negro Unificado – MNU- foi também criado como reação à discriminação do Clube Tietê em São Paulo aos quatro atletas negros e à morte do operário Robson Silveira da Luz. Estes motivos foram importantes para a retomada da mobilização política de entidades negras como, por exemplo, a CECAN – Centro de Cultura e Arte Negra, a Associação Cultural Brasil Jovem e o Grupo Afro-Latino América, que reuniram artistas, estudantes e esportistas em protesto contra atos de violência praticados sobre a população negra.

Neste contexto, *O Quilombismo*, representava uma proposta alternativa, uma vez que propunha ao Estado brasileiro uma orientação política organizada a partir da crítica às relações étnicorraciais e ao reconhecimento de um Brasil negro. A sensibilidade do projeto está associada às novas políticas culturais da diferença, que ganham visibilidade na virada do século XX para o século XXI como uma forma de consciência intelectual que avança para a crítica às concepções do monolítico e do homogêneo em nome da diversidade, multiplicidade e heterogeneidade.

A proposta de Nascimento no Quilombismo me permite entendê-lo de acordo com o modelo de intelectual insurgente proposto pelo intelectual negro contemporâneo, Cornel West. Para West (1999), articular um discurso, através do qual seja possível dialogar com as diferenças raciais, sexuais, de classe, de gênero, de nacionalidade, de idade, religiosa e ambiental, em nações contemporâneas, exige respostas intelectuais criativas para circunstâncias precisas do momento presente. Conhecer o passado das tradições africanas não é somente conhecer as Áfricas que foram negadas aos afro-brasileiros. A investigação em torno da elaboração de um conhecimento teórico articulado por intelectuais negros é mais do que simplesmente reconhecer a importância das identidades negras e da restauração da auto-estima do povo negro. É, sobretudo, utilizar a história e a cultura como ferramentas, através das quais as pessoas possam interpretar a sua experiência coletiva, transformando as suas próprias condições atuais de sobrevivência e, ao mesmo tempo, a totalidade da sociedade (MARABLE, 2000). Conhecer o passado para O Quilombismo é encontrar as bases para a produção de saberes históricos, sociológicos, antropológicos, filosóficos e políticos também em consonância com o movimento afro-brasileiro, objetivando a rejeição do abstrato, do

geral, do universal em nome do concreto, específico e particular, historicizado, contextualizado e pluralizado pelas tradições culturais afro-brasileiras na constituição geral do Estado.

O período da redemocratização no Brasil de 1978 a 1982 é marcado por mudanças significativas de cunho político em toda nação. Uma delas diz respeito à organização de negros nos partidos políticos⁸⁰. As reivindicações, protestos e as mudanças sugeridas anteriormente pelas comunidades afro-brasileiras saíam do plano da mobilização popular para uma representação oficialmente política no Congresso Nacional. A abertura para a filiação dos negros nos partidos políticos e, conseqüentemente, o lançamento de suas candidaturas, não foi tão expressiva neste momento, mas, sem dúvida, considerada significativa para a divergência política com poder hegemônico no Congresso. Em 1981, ao perceber o direcionamento que o Brasil tomava na construção destas representações negras no âmbito da política, Abdias Nascimento lança sua candidatura pelo Partido Democrático Trabalhista (PDT) a Deputado Federal. A entrada oficial do intelectual na política partidária ocorre pelo PDT em 1982, através do qual manteve relações políticas sólidas com o seu principal representante, Leonel Brizola⁸¹. Segundo a pesquisadora Ana Lúcia Eduardo Farah Valente (1986), neste mesmo ano, em São Paulo, os negros aparecem como importantes parceiros políticos no pleito estadual de alguns partidos como, por exemplo, o próprio PDT, o PMDB e o PT. Conforme Valente (1986), independente das questões ideológicas, os partidos tentaram, estrategicamente, atrair os políticos negros, propondo a introdução em seus programas de aspectos relacionados à luta negra com o objetivo de conquistar votos junto às populações negras.⁸²

Eleito Deputado Federal pela legenda do Partido Democrático Trabalhista (PDT), Nascimento publica *Combate ao Racismo*, livro que reúne o resumo de seus discursos pronunciados e projetos apresentados à Câmara dos Deputados. São textos que apresentam

⁸⁰ A referência ao período de 1978 a 1982 é importante neste contexto por causa da fundação do Movimento Negro Unificado - MNU em 1978, a publicação do *Quilombismo* no Brasil em 1980 e o retorno de Abdias Nascimento do exílio ao Brasil em 1981, e sua candidatura a Deputado Federal pelo PDT em 1982.

⁸¹ [...] Com Leonel Brizola, a confluência se deu por conta do entendimento da possibilidade de o trabalhismo e de o quilombismo se associarem numa perspectiva política absolutamente brasileira, sem ranços de tantas ideologias alienadas da nossa história, e da capacidade criativa transformadora do nosso povo. Ambos compreendiam que uma associação de tal ordem, exitosa, implicaria uma mudança radical dos rumos políticos e sociais do país (NASCIMENTO; SEMOG, 2006, p.175).

⁸² VALENTE. Ana Lúcia Eduardo Farah. *Política e relações raciais: os negros e as eleições paulistas de 1982*. São Paulo: FFLCH—USP, (Antropologia, 10) 1986.

um panorama do trabalho do intelectual na condição de representante da política partidária. Sob o *slogan* de combate ao racismo no Brasil, ele se coloca publicamente da seguinte forma:

Tanto combati as posições e colocações teóricas - ostensivas ou sutis – prejudiciais ao povo negro, como me engajei em ações de apoio aos irmãos índios, aos funcionários públicos, aos desesperados, aos aprisionados: às vítimas, enfim, do modelo econômico desastroso implantado neste País e intensificado a partir do golpe militar de 1964, bem como da cultura eurocentrista institucionalizada desde os tempos coloniais (NASCIMENTO, 1983b, p.5).

Nesta mesma publicação, no pronunciamento intitulado “Memorial Zumbi e Memorial ao Escravo Desconhecido”, o intelectual propõe a criação do Memorial Zumbi e a construção do Memorial do Escravo Desconhecido na Praça dos Três Poderes em Brasília. Neste discurso, ele menciona as distorções históricas cultivadas em relação ao africano, os estereótipos atribuídos ao negro que afetam a auto-estima dos brasileiros. Na sua visão, não se resgata a história do negro no Brasil apenas erguendo monumentos ou propondo explicação aos símbolos de resistência. No entanto, no momento em que estes discursos são pronunciados ou que as leis são discutidas na tentativa de sua implementação, o poder público assume, ainda que parcialmente, a responsabilidade de incluir na sua agenda de debates projetos e medidas que reavaliem as condições das populações negras no Brasil. Neste sentido, o projeto político intelectual de *O Quilombismo* pode ser visto como contemporâneo comprometido e coerente com a trajetória político-militante de Nascimento.

A aliança política de Abdias Nascimento com o PDT significou, no primeiro momento, abertura para inclusão da questão racial como uma das prioridades na agenda política do partido. Junto com Sebastião Rodrigues Alves, a Secretaria do Movimento Negro do PDT é fundada em 1981. Esta Secretaria representava, institucionalmente, um setor relacionado aos assuntos de combate ao racismo e às discriminações do afro-brasileiro. Todavia, saliento as inúmeras dificuldades do órgão em lidar com a integração dos próprios negros dentro do partido em decorrência das limitações políticas geradas pela própria autonomia representativa do setor na agremiação do PDT. A participação de candidatos negros nos partidos políticos é destacada por alguns teóricos como um desafio para além da política tendo em vista o preconceito sobre os afro-descendentes na sociedade brasileira. Segundo Edward Said, a participação de intelectuais em movimentos sociais tem “o propósito

de construir não apenas um movimento social, mas também toda uma formação cultural associada a este movimento” (SAID, 2005, p.19). Os Movimentos Negros brasileiros sempre estiveram atentos à responsabilidade pela formação cultural de sua militância. Apesar de todo o tipo de barreiras que enfrentaram, para expor seu pensamento publicamente, os intelectuais negros militantes insistiram na transformação do Brasil através da conscientização do indivíduo negro.

Enquanto esteve no exílio, Nascimento participou dessas discussões e integrou-se aos movimentos negros como um dos intelectuais mais combatentes da causa negra no Brasil⁸³. Assumir esta posição representou na trajetória intelectual e política de Abdias o que Edward Said chama de papel público na sociedade. Para Said, “a questão central (...), penso, é o fato de o intelectual ser um indivíduo dotado de uma vocação para representar, dar corpo e articular uma mensagem, um ponto de vista, uma atitude, filosofia ou opinião para (e também por) um público” (SAID, 2005, p.25). Assim como Abdias, outros intelectuais negros brasileiros decidiram incorporar às suas trajetórias o compromisso de representar publicamente as populações negras⁸⁴. No entanto, dentre todos de sua época, talvez ele seja aquele que hoje tenha mais visibilidade pela versatilidade e adequação de seu discurso intelectual no âmbito da política, da arte, da religião e da poesia, e também pela experiência militante adquirida com outros intelectuais na diáspora.

Senador pelo PDT, em 1991, Abdias Nascimento, ao se pronunciar em a *Luta Afro-Brasileira no Senado Federal*, sessão de 14 de novembro de 1991, em Brasília, repete que a história testemunha a proliferação dos quilombos no universo da luta anticolonialista e reafirma a importância de Palmares e outros quilombos neste processo (p.19). O discurso sinalizava para as autoridades políticas a relevância da demarcação e titulação das terras das comunidades quilombolas através da implementação de lei que garantisse a estas comunidades negras rurais o direito à posse da terra (MUNANGA, 2004b).

⁸³ Verificar a participação de Abdias Nascimento no VI Congresso Pan-Africano na Tanzânia, em 1974, no *Leadership Symposium on the War in Southern Africa*, nos EUA, em 1976, no Seminário para Alternativas do Mundo Africano no Senegal, em 1976; no I Congresso da Cultura Negra nas Américas na Colômbia em 1977, o Segundo Festival Mundial das Artes e Culturas Negras e Africanas; o FESTAC “77, e no Simpósio “Brasil no limiar da década dos anos 80” ,em Estocolmo, na Suécia, em 1978.

⁸⁴ Penso em Guerreiro Ramos, Sebastião Rodrigues Alves, Solano Trindade e outros.

As atribuições e responsabilidades do Estado perante os direitos dos afro-brasileiros, visando à articulação de políticas públicas que garantissem a esta população melhores condições de vida, estão presente no discurso do movimento negro desde a década de 1920. As organizações negras tinham como objetivo questões específicas do negro, já que nesta época os partidos políticos ainda não aceitavam diretamente a questão racial discutida no âmbito da política. O problema não se resumia a pertencer à direita ou à esquerda, mas definir uma estratégia de atuação e convergência de interesses partidários que pudessem coincidir com as do movimento negro organizado.

Integrar o negro à sociedade não se resumia apenas em protestar contra a discriminação racial no Brasil que excluía o negro do comércio e da economia industrializada como inicialmente proposto por vários movimentos, inclusive, a Frente Negra Brasileira, em 1930. A participação das entidades negras na política partidária aumentava com objetivos definidos de engajamento e de nomeação de lideranças partidárias na política eleitoral, superando, dessa forma, a redução da população negra à condição de cabo eleitoral. Os movimentos negros exigiam mais que uma simples participação de composição étnica no quadro da política brasileira. A preocupação nestas relações políticas entre os movimentos e, posteriormente, os partidos, era de definir uma integração completa do negro à vida brasileira, principalmente, intelectual.

Depois do regime autoritário do Estado Novo (1945), os militantes do Teatro Experimental do Negro (TEN) e da União Negra Brasileira organizaram a Convenção Política do Negro, cujo objetivo principal era o de apresentar, através de Manifesto às Forças Políticas da Nação Brasileira, encaminhado a todos os partidos políticos, proposta de inclusão da questão racial como matéria de programa político. As discussões iniciadas na Convenção Política do Negro ganharam desdobramentos na Convenção Nacional do Negro Brasileiro⁸⁵ (1945-1946) no Rio de Janeiro, na Conferência Nacional do Negro (1948-49) e no 1º Congresso do Negro Brasileiro (1950), visando à formulação de uma série de propostas relacionadas à natureza social, política e cultural do negro.

⁸⁵ A Convenção Nacional do Negro lançou Manifesto à Nação Brasileira que foi apoiado pelos candidatos Brigadeiro Eduardo Gomes, da União Democrática Nacional (UDN), General Eurico Gaspar Dutra, do Partido Social Democrático (PSD) e pelo candidato e dirigente do partido comunista Luis Carlos Prestes (NASCIMENTO; NASCIMENTO In: MUNANGA, 2004b, p. 125).

No Congresso Nacional, os discursos de Nascimento tiveram a função pedagógica de contar publicamente a história referente ao negro no Brasil relacionada à sua herança cultural africana. Os arquivos que guardam esta história registram documentos que excluem do discurso oficial personagens, fatos e possibilidades interpretativas às narrativas construídas. A história social percebida como processo envolve, segundo Michel Rolph Trouillot, as pessoas em três formas diferentes de atuação: as de agentes, ocupantes das posições estruturais, as de atores, em constante interface com o contexto histórico, e as de sujeito, vozes conscientes do seu poder de expressão (TROUILLOT,1995). A história é produzida em contextos históricos específicos e a apresentação dos fatos encadeados pelas diversas narrativas é resultado do que se pretende oficial. Todavia, o poder exercido pelas exigências de uma oficialidade histórica não invalida a importância de revelar as inúmeras ambiguidades e/ou ambivalências silenciadas pelas incoerências do nosso passado.

A iniciativa de fazer do Congresso Nacional um lugar de debate e conscientização em relação às tradições africanas e afro-brasileiras partia da história do Quilombo de Palmares e sua contribuição para o conhecimento da formação cultural brasileira. É através da simbologia de Palmares, repito, da riqueza cultural das comunidades quilombolas, que Nascimento constrói o elo de representação entre o homem intelectual e político. Palmares passa a ser o signo afirmativo de que a história de luta pela liberdade é também de luta por uma representação política em busca da cidadania afro-brasileira⁸⁶.

O Quilombo de Palmares⁸⁷ representa para a tradição histórica dos movimentos negros e para os afro-brasileiros a possibilidade de organização e construção de comunidades livres chamadas quilombos. O modelo de Palmares é socialmente pluricultural e multiétnico, e permitiu a convivência entre grupos diferentes de africanos, indígenas, europeus ou americanos a partir de suas trocas culturais e contribuições sociais para a formação do povo brasileiro (MOURA, 1989). As diferenças étnicorraciais em Palmares representaram para a

⁸⁶ Conferir tal proposição nos documentos nº 2 “Revolução Cultural e Futuro do Pan-Africanismo” e nº 7 “Quilombismo: como um conceito científico emergente do processo histórico-cultural das massas afro-brasileiras”.

⁸⁷ João José Reis e Flávio dos Santos Gomes explicam em *Liberdade por um fio: história dos Quilombos no Brasil* que a lista de autores que estudaram os quilombos no Brasil é longa, especificamente Palmares. No entanto, pontuam que as considerações mais sistematizadas apareceriam por volta dos anos 30 do século XX. “Em geral, seguindo os estudos fundamentais de Nina Rodrigues na virada do século, Arthur Ramos e Edison Carneiro adiantaram interpretações com um viés culturalista. Posteriormente, a tarefa foi retomada por Roger Bastide. Segundo essa corrente, a organização social dos quilombados era identificada a um esforço “contra-acumulativo”, uma resistência à aculturação” européia a que eram submetidos os escravos nas senzalas” (REIS ;GOMES 2008, p. 11).

república dos homens livres diversidade cultural, mas, sobretudo, política. Este quilombo constitui um dos exemplos mais expressivos da possibilidade de constituição de um Estado político, cuja representação seja formada com base num modelo pluricultural e multiétnico.

As referências na obra de Abdias Nascimento a Palmares e aos quilombos no Brasil são frequentes.⁸⁸ Em *Africans in Brazil – a Pan-African perspective*, o intelectual, ao propor a revisitação de suas memórias do exílio, reafirma o significado do Quilombismo no contexto democrático. O significado resume a crítica ao sistema de organização política do Estado brasileiro, problematizando a relevância da dimensão pluricultural do país para a reconstrução das identidades coletivas. O projeto propõe as diretrizes de constituição de um sistema político para o Estado, no qual haja a possibilidade de um exercício democrático de poder baseado, principalmente, na diferença étnica.

A simbologia de Palmares também está presente na poesia de Nascimento pela reverência à figura de Zumbi⁸⁹. Zumbi simboliza a coragem e ímpeto de manifestação do povo negro contra toda e qualquer política de exclusão racial ou social. Contudo, no seu projeto quilombista, observo que o intelectual ressignifica Palmares no contexto de crítica aos pressupostos ideológicos da mestiçagem no Brasil. Como entendido por Kabengele Munanga, “a noção de mestiçagem, cujo uso é ao mesmo tempo científico e popular, está saturada de ideologia” (MUNANGA, 2004a, p,18). A crítica de Abdias Nascimento problematiza o significado biologizante da mestiçagem que resultou em interpretações raciologistas combinadas com o determinismo biológico, desde o século XIX, na tentativa de comprovação da superioridade étnica, social e intelectual do branco sobre o negro e o ameríndio, e que insistiram em afirmar o mestiço como um problema identitário relacionado à mistura étnicorracial no contexto brasileiro.

No Brasil, a mestiçagem foi construída com base no pensamento de uma elite intelectual brasileira que buscou estrategicamente teorizar e explicar a situação racial do país e, sobretudo, propor caminhos para a construção de uma nacionalidade imune ao seu problema racial (MUNANGA, 2004^a, p.53). Não pretendo estender-me sobre a caracterização

⁸⁸ Faço referência à obra de Abdias Nascimento de acordo com a importância dos diálogos estabelecidos com o texto analisado. Sendo assim, em algumas passagens deste texto o leitor perceberá o não rigor da sequência cronológica.

⁸⁹ Refiro-me ao livro *Axés de Sangue e da Esperança (orikis)*, publicado em 1983. (NASCIMENTO, 1983a, p.30).

da mestiçagem no pensamento brasileiro, visto que outros autores já se incumbiram de fazê-lo. No entanto, acrescento a esta discussão a proposição de Nascimento, que retoma o problema da mestiçagem no seu projeto político e intelectual para o Brasil contemporâneo, através da crítica à ideologia do embranquecimento forçado e ao processo de assimilação do mestiço. Ele busca no fortalecimento das identidades negras, o reconhecimento da negritude como um caminho de construção democrática da nação.

A crítica à invisibilização do trabalho do intelectual negro fora do Brasil introduz o tema da mestiçagem no *Quilombismo*⁹⁰. O contato com instituições e intelectuais negros no contexto norte-americano propõe uma questão central reflexiva: a falta de informação sobre a trajetória histórica de afro-brasileiros, suas produções e contribuições à construção da nação brasileira. Abdias Nascimento, no *Quilombismo*, mostra-se crítico da democracia racial no Brasil, chegando a defini-la como: “utopia racial, (...) cuja técnica e estratégia têm conseguido em parte, confundir o povo afro-brasileiro (...); tal ideologia resulta para o negro num estado de frustração, pois que lhe barra qualquer possibilidade de auto-afirmação com integridade, identidade e orgulho” (NASCIMENTO, 1980, p.14). A posição de Nascimento no papel de líder do Teatro Experimental do Negro (TEN) em relação às proposições iniciais do Projeto Unesco era de acolhimento do Brasil para servir de “laboratório socioantropológico”, embora alertasse que a sociabilidade entre grupos étnicos distintos não impedia a existência das desigualdades entre brancos e negros não resolvidas com a abolição da escravidão. Inicialmente, Abdias é favorável à construção de uma nação racialmente democrática porque acredita no ideal de igualdade para todos, numa sociedade em que as diferenças marcadas pela mistura étnicorracial não seriam empecilho à mobilidade social.

O 1º Congresso do Negro Brasileiro, em 1950, promovido pelo Teatro Experimental do Negro no Rio de Janeiro, representou, neste contexto de discussões, um espaço profícuo para o debate entre acadêmicos e representantes do movimento negro. Um dos principais objetivos do encontro residia na tentativa de ampliação deste debate através da organização de um Congresso Internacional das Relações de Raça (RAMOS, 1982) sugerido por Guerreiro Ramos. A ideologia da democracia racial em 1950 torna-se um “consenso”, ao menos como

⁹⁰ Conferir como o tema da mestiçagem é introduzido pelo intelectual no *Quilombismo*, no documento nº 1: “Introdução à Mistura ou Massacre” ..p.13-35.

ideal de igualdade⁹¹. Para os militantes do movimento negro e em especial para Abdias Nascimento, o Congresso abria uma nova fase nos estudos dos problemas das relações de raça no Brasil:

Observamos que a larga miscigenação praticada como imperativo de nossa formação histórica, desde o início da colonização do Brasil, está se transformando, por inspiração e imposição das últimas conquistas da biologia, da antropologia e da sociologia, numa bem delineada doutrina de democracia racial, a servir de lição e modelo para outros povos de formação étnica complexa, conforme é o nosso caso (NASCIMENTO, [1968] 1982, p.121).

Apesar de utilizar a expressão “democracia racial” no seu discurso de abertura do Congresso, Abdias Nascimento tinha consciência da necessidade de aprofundamento e discussão do significado da expressão no contexto brasileiro. Para os intelectuais representantes do movimento negro, as relações raciais no Brasil extrapolavam as teorias científicas e contribuições acadêmicas mais racialistas e tinham que ser pensadas no sentido prático do racismo operado nas estruturas sociais e políticas da sociedade brasileira. As alternativas para o problema racial no Brasil geradas neste encontro colocavam duas perspectivas de análise: o estudo teórico, “credibilidade” e “respaldo” do trabalho dos intelectuais acadêmicos, e a prática de intervenção social e política dos intelectuais orgânicos no sentido gramsciano. A organização do Congresso trouxe, em certa medida, o desejo de cooperação entre essas duas perspectivas. No entanto, vários episódios contribuíram para a divisão entre as posições assumidas. Um destes episódios é assim descrito por Nascimento no *Negro Revoltado*:

[...] à época do I Congresso do Negro Brasileiro, os ativistas da causa negra, entre os quais me incluo, mantiveram um comportamento demasiadamente conciliador para com a posição dos brancos liberais. Tal espírito apaziguador decorria da consciência democrática de se permitir e respeitar a manifestação de todas as idéias; entretanto, acho que as concessões ultrapassaram os limites do tolerável. Foram longe demais as concessões, e logo na primeira sessão do Congresso se votou uma “Moção de Homenagem”, na qual se celebrava, impertinentemente, o nome de Nina Rodrigues. Ora, os negros conscientes jamais poderão exaltar um “cientista” que considerava o negro como fator de inferioridade do povo brasileiro (NASCIMENTO, [1968]1982, p.10).

⁹¹ Verificar a coluna do jornal *Quilombo* intitulada “Democracia racial no Brasil”, que recebeu artigos de Gilberto Freyre para publicação relacionada à questão.

Abdias Nascimento (NASCIMENTO, [1968]1982,p.10) chega a referir-se no livro *O Negro Revoltado* aos “exageros conciliatórios” e “excessos de condescendência”, para equilibrar a importância das participações entre os congressistas. No meio tantas tensões geradas pelas concordâncias e discordâncias relacionadas à concepção biológica e simbólica de raça e suas implicações como categoria socialmente percebida e interpretada, Abdias não perde de vista o conceito de valor da pessoa humana. Para ele, a questão do negro no Brasil está localizada entre o sentido de democracia e a sua combinação com a situação étnicorracial:

Se o negro no Brasil ainda não tem a posição que deveria ter na sociedade, isto resulta do abandono, resulta dos fatores sociais, de fatores econômicos que são problemas gerais, que nós representantes do povo e vós outros, professores, sociólogos, jornalistas e artistas, teremos resolvido se trabalharmos juntos. E, assim, talvez um dia, possamos ver o Brasil na sua plenitude – não representando uma raça, mas o étnico brasileiro, o étnico da mestiçagem, pois o que faz a grandeza do povo brasileiro é ser ele um povo de mestiços (NASCIMENTO, [1968]1982, p.394).

Em 1951 e 1952, a Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura (Unesco) patrocinou uma série de pesquisas sobre as relações étnicorraciais no Brasil. O Projeto Unesco, assim denominado, possibilitou estudo relacionado à incorporação de determinados segmentos sociais à modernidade. A escolha do Brasil representava, no cenário internacional da época, a possibilidade de existência de um ambiente de cooperação entre raças e grupos étnicos, objetivando mostrar ao mundo uma nova consciência política em relação às tensões étnicorraciais (MAIO, 1998). No entanto, as pesquisas do Projeto Unesco revelaram também as complexidades da desigualdade social e, sobretudo, das questões sobre desenvolvimento associado às formas sutis de manifestação do preconceito racial. Florestan Fernandes e Abdias Nascimento concordavam num ponto específico, o apoio da elite à miscigenação enfatizada pela campanha do branqueamento com o objetivo de massacre à população negra do país⁹².

⁹² Muito do desacordo sobre o grau de racismo no Brasil entre o grupo de Freyre e seus partidários predominantemente norte-americanos e o grupo de Fernandes e os estudiosos da Unesco, na maioria brasileiros, pode ser atribuído a enfoques diferentes. Os adeptos de Freyre tendiam a segui-lo em sua ênfase nas relações horizontais de sociabilidade. (...) Em contraste, Fernandes e seus contemporâneos brasileiros da Unesco concentram-se principalmente nas relações hierárquicas de desigualdade e na discriminação racial que as causou (TELLES, 2003, p.60).

Abdias não é o primeiro intelectual a afirmar que a mistura étnicorracial brasileira, como processo, aproximou a nacionalidade brasileira e os ideais de formação étnica do povo brasileiro, seus valores, costumes e tradições, de uma supremacia racial branca, renegando, em certa medida, as contribuições africanas e ameríndias à cultura brasileira⁹³. Para Florestan Fernandes, a democracia racial já se configurava enquanto mito⁹⁴. Neste sentido, o discurso de Abdias endossa o que outros intelectuais já haviam sinalizado como problema na constituição da miscigenação brasileira. No entanto, ele aponta como o mito de uma democracia étnicorracial ainda permanece contraditório e inalterável em certas estruturas da sociedade brasileira (NASCIMENTO, 1980). Na verdade, o discurso do intelectual antecipa as controvérsias do debate, no momento contemporâneo, no tocante às incoerências de uma sociedade que se deseja no campo étnicorracial democrática. Ao tentar interpretar o sistema das relações raciais no Brasil, Nascimento buscou entender, no *Quilombismo*, o contexto intelectual no qual as idéias brasileiras emergiram e se disseminaram:

A história do Brasil é uma versão concebida por brancos, para brancos e pelos brancos, exatamente como toda sua estrutura econômica, sócio-cultural, política e militar tem sido usurpada da maioria da população para o benefício exclusivo de uma elite branca/ brancóide, supostamente de origem ário-européia. Temos que considerar que a informação disponível nos Estados Unidos, e, aliás em quase todo mundo, conduz a este tipo de confusão. Citarei rapidamente para ilustrar, *Os Negros no Brasil*, de Donald Pierson, e *Casa Grande Senzala*, de Gilberto Freyre. Ambos fornecem uma relação suave, açucarada das relações entre negros e brancos no país [...] (NASCIMENTO, 1980, p. 15).

Abdias critica, assim como outros pesquisadores e estudiosos, o debate intelectual nacional e algumas das formulações teóricas influenciadas pelo determinismo biológico do fim do século XIX que, desde a Primeira República no Brasil discutiam a transformação da mistura étnicorracial, visando à expressão de uma coletividade única aos cidadãos brasileiros:

Apesar das diferenças de pontos de vista, a busca de uma identidade étnica única para o País tornou-se preocupante para vários intelectuais desde a primeira República: Sílvio Romero, Euclides da Cunha, Alberto Torres, Manuel Bonfim,

⁹³ A mestiçagem enquanto articulada no pensamento brasileiro entre o fim do século XIX e meados do século XX, seja na sua forma biológica (miscigenação), seja na sua forma cultural (sincretismo cultural), desembocaria numa sociedade uniracial e unicultural. Uma tal sociedade seria construída segundo o modelo hegemônico racial e cultural branco ao qual deveriam ser assimiladas todas as outras raças e suas respectivas produções culturais. O que subentende o genocídio e o etnocídio de todas as diferenças para criar uma nova raça uma nova civilização, ou melhor, uma verdadeira raça e uma verdadeira civilização brasileiras, resultante da mescla e da síntese das contribuições dos *stocks* raciais originais. Em nenhum momento se discutiu a possibilidade de consolidação de uma sociedade plural em termos de futuro, já que o Brasil nasceu historicamente plural (MUNANGA, 2004a, p.97).

⁹⁴ Em nome dessa democracia racial que Florestan Fernandes já qualificou de mito, mesmo depois que a Unesco constatou de norte a sul a precariedade de nossas relações raciais, ainda agora brancos e brancóides, intelectuais ou não, insistem em não querer ver o que acontece à sua frente, negando razão e fundamento aos que trabalham para melhorar nosso tipo de convivência étnica (NASCIMENTO, [1968] 1982, p.77).

Nina Rodrigues, João Batista Lacerda, Edgar Roquete Pinto, Oliveira Viana, Gilberto Freyre etc., para citar apenas os mais destacados. Todos estavam interessados na formulação de uma teoria do tipo étnico brasileiro, ou seja, na questão da definição do brasileiro enquanto povo e do Brasil como nação. O que estava em jogo, neste debate intelectual nacional, era fundamentalmente a questão do saber transformar essa pluralidade de raças e mesclas, de culturas e valores civilizatórios tão diferentes, de identidades tão diversas, numa única coletividade de cidadãos, numa só nação e num só povo (SEYFERTH, 1989, p.55).

O intelectual discute na introdução de *O Quilombismo* que o processo de miscigenação no Brasil e na América do Sul não pode ser interpretado como uma forma de benevolência entre diferentes raças, como posto por alguns teóricos brasileiros. As circunstâncias históricas revelam que esta mistura aconteceu de maneira distinta em países da América Latina, no Caribe e nos Estados Unidos, e que encobriu, no caso do brasileiro, a prática de costumes, tradições culturais e uma identidade ligada à integridade cultural de afro-brasileiros (NASCIMENTO, 1980). Neste sentido, O Quilombismo estabeleceria um elo de comunicação com outros textos produzidos por intelectuais na diáspora africana, quebrando assim o bloqueio de isolamento dos estudos étnicos e raciais produzidos nestes países e, conseqüentemente, aumentando as possibilidades de análise entre as semelhanças e diferenças culturais impostas pelo processo de colonização nas Américas e na África.⁹⁵

No Brasil, o mito da democracia racial concorreu para difundir e generalizar a consciência falsa da realidade racial, impondo uma série de convicções etnocêntricas (FERNANDES, 1965). O resultado da crença no mito da democracia racial vai além de uma formulação teórica, envolve conseqüências profundas nas estruturas sociais, políticas e culturais no Brasil em relação às comunidades não-brancas, valoriza a conveniência harmoniosa de todas as camadas sociais e grupos étnicos, proporcionando às elites a dissimulação das desigualdades e, conseqüentemente, a falta de consciência dos sutis mecanismos de exclusão (GNACCARINI; QUEIROZ, 1992).

Nos anos de 1970, gradativamente, os militantes do movimento negro contemporâneo reafirmam a resistência negra de combate ao racismo e a opressão no Brasil. Neste momento, o trabalho das lideranças do Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNUCDR), em São Paulo, junto à organização do movimento negro em outros estados, é

⁹⁵ Refiro-me aqui a vinculação de *O Quilombismo* à ideologia do Pan-Africanismo. Conferir documento Nº 2 “Revolução Cultural e o Futuro do Pan-Africanismo”, p. 41-79.

decisivo para a ação conjunta de descortinar a realidade do racismo brasileiro através da denúncia da discriminação racial⁹⁶.

Em 1978, as ações do MNUCDR e do MNU⁹⁷ contribuíram para uma auto-representação política do Movimento, como explica Florentina da Silva Souza:

O Movimento empenha-se na denúncia de atos de racismo e discriminação racial, em viabilizar a defesa dos direitos dos negros na sociedade brasileira em apoiar todas as reivindicações dos setores populares pela cidadania plena; auto-represente-se, ainda, como desvinculado de grupo político-partidário, o que não o impede de expressar uma nítida intenção de participar ativamente da vida política nacional, nem de evidenciar, pela linguagem e forma de organização e atuação, as fortes ligações com os movimentos de esquerda no Brasil (SOUZA, 2005, p.202).

O argumento de que a intensa mestiçagem da população brasileira garantia a harmonia entre os grupos étnicos e que, portanto, estaríamos imunes ao preconceito racial, cai efetivamente por terra diante dos inúmeros casos de racismo trazidos a público. A democracia racial apoiava idéias, na maioria das vezes, incompatíveis com a realidade e as necessidades sócio-culturais das populações negras e indígenas. A ação dos movimentos negros também contribuiu para mostrar as desvantagens materiais e simbólicas que estas populações se encontram, resultado de um passado de exploração escravagista, cujo presente reflete as dificuldades de acesso à vida.

Dentre vozes discordantes desta posição⁹⁸, Abdias Nascimento considerado um dos principais representantes do mundo afro-brasileiro, foi um dos primeiros a propor a

⁹⁶ O MNUCDR é fundado neste contexto de denúncias, conforme explica Abdias Nascimento: “O racismo praticado contra quatro atletas e o assassinato pela polícia de um rapaz, todos negros, foram alguns dos fatos da ordem do dia para o ato público de fundação do MNUCDR, que reuniu, nas escadarias e proximidades do Teatro Municipal de São Paulo, no dia 7 de julho de 1978, mais de 1.000 pessoas (...)” (NASCIMENTO, 2006, p.169).

⁹⁷ A participação de Abdias Nascimento no Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNUCDR), em 1978, em relação à esquerda brasileira, antes do “racha” que provoca a criação do Movimento Negro Unificado posteriormente, é assim definida por Éle Semog: “O professor Abdias Nascimento não era um consenso, e sua história era conflitos e antagonismos com a esquerda, que, naquele momento, se expandia capilarmente pelo movimento negro. Mas existia um grande respeito por ele no ambiente da manifestação. Fez um discurso vibrante. Engajou-se no MNUCDR, e mesmo depois do “racha”, quando a denominação passou a ser Movimento Negro Unificado – MNU, ele lá permaneceu e ajudou a implantar muitos núcleos pelos estados brasileiros, numa infundável tarefa, com os companheiros de movimento, de organizar a comunidade negra, pois o que lhe interessava não era o caráter ideológico tendencioso do MNUCDR, mas sim a possibilidade de mobilização dos afro-brasileiros na defesa de suas próprias causas” (NASCIMENTO; SEMOG, 2006, p.170).

O “racha” no Movimento Negro Unificado abrigou de um lado a esquerda empenhada na luta democrática e do outro a direita com o propósito de resistência cultural nos meio negros e pobres (GUIMARÃES, 2002, p.99).

⁹⁸ Por um outro lado, existem também intelectuais adeptos e defensores do mito da democracia racial que minimizam a existência do racismo na sociedade brasileira. Para Peter Fry, por exemplo, a constatação da existência do preconceito e

construção de uma democracia pluriracial e pluriétnica no *Genocídio do negro brasileiro* (MUNANGA, 2004a). Ou a sociedade brasileira é democrática para todas as “raças” ou não existe a possibilidade efetiva de construção de uma sociedade pluriracial democrática. No *Quilombismo*, o intelectual resgata do *Genocídio do negro brasileiro* a idéia de democracia plurirracial. Dentre as inúmeras funções do intelectual, corroboro com Edward Said que defende que,

“[...] um dever especial do intelectual é criticar os poderes constituídos e autorizados da nossa sociedade, que são responsáveis pelos seus cidadãos, particularmente quando estes poderes são exercidos numa guerra manifestamente desproporcional e imoral, ou então em programas deliberados de discriminação, repressão e crueldade coletiva (SAID, 2005, p.100).

Ao construir a idéia de uma miscigenação positiva no Brasil entre a mistura das três raças, baseada em formulações especulativas e ideologias investidas de cientificismo, intelectuais brasileiros difundiram, em contrapartida, a nação brasileira como racialmente democrática. O mito da democracia racial ao mesmo tempo em que torna teoricamente possível a convivência harmônica entre essas três raças, camufla, por outro lado, a existência de uma espécie de racismo considerado particular na sociedade brasileira, sutil, cuja técnica e estratégia têm conseguido confundir a expressão coletiva do povo afro-brasileiro (NASCIMENTO, 1980).

Neste projeto político e intelectual de Nascimento encontra-se uma outra versão do significado dessa mistura para uma nação de identidades culturais tão diversas. Não se deve ignorar que a nação brasileira é forjada através da “busca de uma identidade étnica única para o país”(MUNANGA, 2004a,p.55): “a informação distorcida, assim, como a manipulação de fatos e dados concretos, na forma perpetrada e perpetuada no Brasil, tem resultado em deplorável lesão que prejudica o conhecimento e o estudo da realidade afro-brasileira”(NASCIMENTO,1980, p.14-15). A principal questão para Abdias é explicar a mestiçagem como uma formulação negativa de inferiorização e proposta de desaparecimento

discriminação racial é, de fato, correta. No entanto, esta constatação, na opinião dele, não deveria implicar a rejeição de uma utopia de uma sociedade anti-racista. A crítica de Fry considera o mito um ideal a ser alcançado e um elemento aglutinador da identidade nacional brasileira. Na mesma direção, a antropóloga Yvonne Maggie argumenta que as recentes propostas de políticas públicas que tomam por base a “raça”, reinterpretem a concepção de nação fundada nas três raças e promovem a divisão de uma nação entre negros e brancos. Neste sentido, segundo Maggie, o ideal da mistura no país seria prejudicado em função de uma inadequada política pública de divisão de raças.

das pessoas negras do processo de formação da identidade étnica brasileira, cuja realidade distorcida impede a construção de identidades coletivas politicamente mobilizadoras⁹⁹.

As complexidades da miscigenação, no contexto brasileiro, proporcionaram o estado de “dupla consciência”,¹⁰⁰ teorizado por W. E. B. Du Bois. As promessas de privilégios oferecidas aos “assimilados” reforçaram uma democracia racial planejada para dar certo e, argumentada por alguns intelectuais brasileiros como necessária ao retrato positivo da nação no que diz respeito às suas relações étnicorraciais. Du Bois, em *The Souls of White Folks*, questiona, sob o olhar e costume do homem europeu, a condição atribuída a brancos, amarelos, mestiços e negros. A supremacia branca destaca-se entre todas as raças e as representações negativas dos não brancos mantidas nas imagens públicas pela continuidade e repetição dos estereótipos (DU BOIS, 1999).

A articulação do significado da “dupla consciência” em W.E.B. Du Bois explica a formação psicológica de dois lados do ser negro. O duplo é a metáfora explicativa da divisão entre o mundo branco e o mundo negro. A “dupla consciência” corresponde à negrificação desenvolvida por um processo de racialização comum ao sistema colonial. Através dos olhos do opressor, o oprimido percebe-se de duas formas: a primeira, cuja habilidade permite ao oprimido ver-se com os seus próprios olhos e a segunda, que elimina este primeiro olhar do oprimido sobre si e potencializa um segundo baseado na forma como o colonizador enxerga o colonizado. Este segundo olhar torna-se crítico porque tende a desracializar a identidade do sujeito oprimido e a categorizá-lo dentro de um outro processo, o da assimilação (DU BOIS, 1903).

A entrada no mundo dos brancos, contada através da história de ascensão social da família Rebouças, problematiza de modo exemplar o padrão de mobilidade social desta

⁹⁹ Os intelectuais afro-brasileiros e os ativistas do Movimento Negro nacional dos anos 70 e 80 vão conceder prioridade à denúncia, questionamento e combate ao mito da democracia racial. Neste sentido, são frequentes os artigos em jornais da Imprensa Alternativa Negra – que ganha um novo e surpreendente vigor – explicando como esta abolição se deu no Brasil. Aparecem também artigos questionando as consequências sociais e econômicas desta pseudo-abolição para os afro-brasileiros, não só para os que viveram no período imediatamente posterior à abolição como também para os que vivem no Brasil atual (SISS, 2003, p.102).

¹⁰⁰ *The Souls of Black Folk* publicado em 1903 e *Darkwater: Voices from within the Veil*, publicado em 1920 são livros que se completam na tese de W.E.B. Du Bois relacionada à “dupla consciência” e interpretada como senso do paradoxo e tensão que caracteriza a experiência negra na sociedade racista.

família e, conseqüentemente, a adaptação à discriminação baseada na cor¹⁰¹. Assim como a família Rebouças, a história de outras famílias no Brasil demonstra que esta inserção no mundo dos brancos dividia a psicologia de “pretos” e “pardos” em dois mundos. O da “suposta” aceitação no mundo superior e “desejado”, no qual um tom mais claro de pele passa a ser privilégio, e a total negação de um outro mundo àquele percebido como inferior e subalterno. Esta “inserção” foi possível apenas a uma minoria (SPITZER, 2001).

Num espaço curto de tempo, André Rebouças, superando os obstáculos profissionais e o antagonismo racial, chegou a cargos de prestígio e obteve reconhecimento pessoal e profissional. Depois da morte de Antonio Pereira Rebouças, em 1880, André Rebouças continuou engajado na luta abolicionista. Estava convencido de que a escravidão representava como sistema o principal obstáculo à formação de uma nação progressista e moderna. No entanto, a derrubada do Império pelo golpe Republicano desencadeou uma série de mudanças para a população brasileira, dentre as quais a negação da confiança de Rebouças na assimilação: “No passado, ele sempre conseguira superar o racismo com que se havia deparado por meio de sua confiança no progresso brasileiro” (SPITZER, 2001, p.171). No exílio, a consciência racial e a visão de si provocam crises pessoais em Rebouças - que o levam mais tarde ao suicídio em maio de 1898 - provocadas pela compreensão de que a “sua percepção do futuro da realidade multirracial brasileira e de seu próprio lugar dentro dela tinha sido alterada pelo sucesso do golpe”(SPITZER, 2001, p.171).

A tentativa de esmagamento da população afro-brasileira¹⁰², através do processo de miscigenação/ assimilação no Brasil, como Abdias faz referência, correspondeu à concepção de uma técnica e uma estratégia que pretendeu o desaparecimento do negro do mapa demográfico. O argumento utilizado por Abdias para fazer tal proposição é de que as classes dominantes e governantes no Brasil tinham receio, e até mesmo, pavor de uma rebelião em massa que proporcionasse em sentido desastroso para uma minoria, o descentramento e, conseqüentemente, a perda do poder (NASCIMENTO, 1980). Outro argumento em O genocídio do negro: processo de um racismo mascarado, presente no Quilombismo, que

¹⁰¹ Estudo sobre assimilação e marginalização na Áustria, no Brasil e na África Ocidental de 1780-1945 realizado pelo pesquisador Leo Spitzer. O estudo corresponde a uma abordagem histórica comparada do processo e da experiência de assimilação e mobilidade dentro da sociedade de classes. No caso brasileiro, a trajetória da família Rebouças, no início do século XIX, exemplifica e problematiza a formação de identidade, em contextos de subordinação e dominação, na sociedade colonial.

¹⁰² Abdias Nascimento concentra as análises do *Quilombismo* nos problemas das populações afro-brasileiras. No entanto, em alguns trechos do texto, o intelectual refere-se claramente às populações indígenas e aos problemas que decorrem da relação dos índios com a posse da terra. (NASCIMENTO, 1980, p. 23)

também contribuiu para a tentativa de massacre da população negra, diz respeito à política imigratória do Brasil com a valorização da mão-de-obra do europeu e a inviabilização das condições de trabalho, moradia e educação para a população negra. A política da imigração no Brasil, de acordo com as condições de sua implementação, acarretou a esta população, mais especificamente no caso de São Paulo (FERNANDES, 2007), o seu esquecimento explícito, gerando a marginalização do negro, excluído da classe trabalhadora e totalmente privado do trabalho (NASCIMENTO, 1980).

Ao contrário de outras nações, como os Estados Unidos, por exemplo, não houve no Brasil grandes embates de cunho étnicorracial. A solução provisória seria negar a existência, não só da diferença entre negros e brancos, como também a existência do racismo no Brasil como elemento desagregador das relações étnicorraciais. A negação desta possibilidade que se perdeu na sua provisoriedade, hoje mais do que evidente na sociologia brasileira, acarretou uma série de consequências no nosso processo histórico relacionadas com as diferenças entre brancos e negros. A camada dominante, observa Abdias Nascimento;

(...) considera qualquer movimento de conscientização afro-brasileira como ameaça ou agressão retaliativa. E até mesmo se menciona que nessas ocasiões os negros estão tratando de impor ao país uma suposta superioridade racial negra... Qualquer esforço por parte do afro-brasileiro esbarra nesse obstáculo (NASCIMENTO, 2002, p.124).

Ao analisar a trajetória dos *black studies* nos Estados Unidos, Manning Marable (2000) destaca, a interdisciplinaridade relacionada à vida e à cultura negra como um aspecto importante na formação do conhecimento produzido pela tradição de intelectuais negros, através do ativismo dos intelectuais orgânicos, da sociologia urbana liderada por W.E.B. Du Bois em *The Philadelphia Negro*, de estudos concentrados no desenvolvimento socioeconômico educacional e político iniciado por Monroe Work e Charles S. Johnson, na literatura, pela explosão dos trabalhos de Zora Neale Hurston, Lagston Hughes, Jean Toomer, Countee Cullen, Claude Mckay e Nella Larsen, e na história com a publicação do *Journal of Negro History*. Segundo Marable (2000), uma das funções desta tradição de pensamento destina-se ao questionamento das estreitas barreiras e parâmetros chamados de disciplinares pelo pensamento hegemônico. Os conflitos étnico-raciais nos Estados Unidos tiveram como consequência, dentre outras questões, a abertura para o debate racial no meio acadêmico. As

pesquisas dos intelectuais negros, em sua maioria ligados à militância negra, tiveram enfoque político com base em experiências vividas pelas pessoas negras (MARABLE, 2000).

Por outro lado, quando Abdias Nascimento menciona no *Quilombismo* a diferença existente entre o conhecimento produzido sobre as populações negras por intelectuais brancos e intelectuais negros, ele traz para o centro do debate a discussão em torno de formulações históricas, culturais, raciais e de classe, que ainda predominam na sociedade brasileira, baseadas no pensamento de uma minoria branca que nega a utilidade prática dos conhecimentos e das experiências historicamente vividas por afro-brasileiros.

Enquanto nos Estados Unidos a tradição dos intelectuais negros solidificava-se, através das pesquisas direcionadas à existência e humanidade das pessoas negras, no Brasil, os intelectuais negros forjavam, desde a campanha da abolição, uma visão positiva da contribuição dos africanos para a construção nacional. A partir da terceira década do século XX, os intelectuais negros lideraram um outro modo de integração, o da mobilização política com ênfase na articulação de uma identidade racial. A mobilização dos intelectuais negros ocorreu primeiramente através da articulação e criação de uma imprensa negra, iniciada, segundo Oswaldo de Camargo, com a publicação do jornal *O Homem de Cor*, em 1833, no Rio de Janeiro (CAMARGO, 1987). Em São Paulo, na década de 1920¹⁰³, os jornais *A Liberdade* (1919) e *O Clarim da Alvorada* (1924), dentre outros, acolhiam as publicações destes intelectuais em relação às discussões sobre identidade racial no Brasil, continuadas no contexto da formação do movimento social da Frente Negra Brasileira, em 1931. Neste período, depois do silenciamento dos intelectuais negros nas primeiras décadas da República, o aparecimento de Lino Guedes e de Solano Trindade tem grande importância para as contribuições, jornalísticas, poéticas e artísticas que enriquecem hoje a expressão afro-brasileira (CAMARGO, 1987), traduzindo numa reflexão mais detalhada do que mais tarde

¹⁰³ Segundo Clóvis Moura, “Roger Bastide, ao estudar a imprensa negra em São Paulo, fez a primeira periodização. Para Bastide, a primeira fase vai de 1915, com o *Menelick*, até 1930. A segunda começa em 1930 e cai até 1937. A segunda fase é caracterizada por Bastide pela passagem “da reivindicação jornalística à reivindicação política”. A revisão deste estudo de Bastide é feita por Miriam Nicolau que classifica a ordenação dos jornais da seguinte forma: “ 1915: *O Menelick*; 1916: *A Rua* e *O Xauter*; 1918: *O Alfinete* e *O Bandeirante*; 1919: *A Liberdade*; 1920: *A Sentinela*; 1922: *O Kosmos*; 1923: *O Getulino*; 1924: *O Clarim da Alvorada* e *Elite*; 1928: *Auriverde*, *O Patrocínio* e *Progresso*; 1932: *Chibata*; 1933: *A Evolução* e *Voz da Raça*; 1935: *O Clarim*, *O Estímulo*, *A Raça* e *Tribuna Negra*; 1936: *A Alvorada*; 1946: *Senzala*; 1950: *Mundo Novo*; 1954: *O Novo Horizonte*; 1957: *Notícias do Ébano*; 1958: *O Mutirão*; 1960: *Hifen* e *Níger*; 1961: *Nosso Jornal* e 1963: *Correio d’Ébano*. A autora inclui, ainda, na sua lista, os jornais *União*, de Curitiba, *Quilombo* e *Redenção*, do Rio de Janeiro, *A Alvorada*, de Pelotas e *A voz da Negritude*, de Niterói. (...) Acresce notar que no esquema de periodização de Bastide há inclusão do *Princesa do Oeste*, informação que Miriam Nicolau omite” (MOURA, 1988, p. 206-209).

viria a ser a sociologia do negro no Brasil. Para Clóvis Moura, este estudo estruturado sobre o negro no Brasil caracterizava-se da seguinte forma:

[...] o que está caracterizando o enfoque do problema do negro no Brasil é uma importante literatura sobre o assunto que surge e se desenvolve fora das universidades. Neste particular, entre outros, os nomes de Ariosvaldo Figueiredo, Martiniano J. da Silva, Jacob Goender, Nunes Pereira, Abguar Bastos, Décio Freitas, Luiz Luna, José Alípio Goulart mostram como a preocupação com o problema do negro transcendeu o circuito acadêmico e transformou-se em uma preocupação permanente de camadas significativas da intelectualidade brasileira¹⁰⁴ (MOURA, 1988, p.12).

A miscigenação compulsória atinge a capacidade do negro de pensar-se como negro em um mundo, cuja dinâmica é totalmente formulada por brancos. Esta dupla consciência acontece entre a tentativa de mudança social e a percepção de que esta mudança, ainda que econômica, não se completa totalmente porque a diferença entre ser branco e ser negro está além da cor da pele, “pois o negro não tem de ser negro, mas sê-lo diante do branco” (FANON,[1952]2008, p.103-104).

O discurso de Nascimento sobre o aspecto negativo que a mestiçagem passa a representar nos estudos e investigações das relações raciais no Brasil está em consonância com o discurso do Movimento Negro Brasileiro, em 1978. Seu exílio nos Estados Unidos e o contato que tivera com intelectuais negros afro-americanos, africanos e caribenhos o torna mais crítico da democracia racial brasileira fundada em princípios de igualdade para todos. Em 1978, Frantz Fanon e W.E.B. Du Bois passam a ser referências intelectuais importantes para o trabalho de Nascimento¹⁰⁵. Associar as complexidades da mestiçagem ao embranquecimento forçado ao genocídio das populações negras fundamenta-se na descrição e na discussão de uma realidade racial anteriormente proibida por uma história de rejeição ao negro e ao direito de sua existência. As denúncias do massacre racial e cultural proporcionados pela mistura étnicorracial fazem parte da estratégia política do projeto de

¹⁰⁴ Além dessa produção de cientistas sociais não-acadêmicos, desligados das universidades, há, também, o trabalho relevante de pesquisas realizadas pelas entidades negras sobre diversos assuntos ligados aos problemas raciais no Brasil. Inúmeros grupos ou instituições organizadas pelos negros estão redimensionando esses estudos a partir de uma oposição dinâmica, operacional e engajada. Isto está assustando, inclusive, alguns acadêmicos que só admitem a discussão de qualquer problema dentro dos muros sacralizados das universidades. É toda uma constelação de cientistas sociais que desponta a partir dessas organizações no sentido de reformular os objetivos dos estudos sobre o negro (MOURA, 1988, p. 12).

¹⁰⁵ Em *O Genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*, Abdias Nascimento faz referência ao racismo enquanto propósito de um estado consciente do sujeito estudado por Frantz Fanon para criticar o igualitarismo racial descrito nas obras de Gilberto Freyre (NASCIMENTO, [1968] 1982, p.44). Em relação a W. E. B. Du Bois, Abdias junta a segunda edição das obras *O Genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado* e *Sitiado em Lagos*, sob o foco do Pan-Africanismo, do qual W.E.B. Du Bois, Edward W. Blyden e Booker T. Washington são os principais representantes intelectuais e políticos no final do século XIX nos Estados Unidos.

Nascimento de crítica ao capitalismo no Brasil. *O Quilombismo* é definido como anticapitalista, na medida em que propõe à política de desenvolvimento da nação democrática a institucionalização de um Brasil negro e de um poder com base na autodeterminação das massas afro-brasileiras inspiradas na estrutura progressista representada pela metáfora do Quilombo de Palmares.

O debate promovido pelos Cadernos Brasileiros e o TEN, em 1968, entre intelectuais do Movimento Negro Brasileiro, resultou na publicação intitulada *80 anos de Abolição*. Édison Carneiro, Abdias Nascimento, José Correia Leite, Oscar de Paula Assis, Raimundo Souza Dantas, Sebastião Rodrigues Alves e Clarival do Prado Valladares formavam o grupo das lideranças presentes. A discussão teve como objetivo atualizar o debate sobre as condições do negro brasileiro nos 80 anos de Abolição. Dentre uma série de interferências e comentários, Nascimento destaca que as condições para uma possível democracia brasileira encontram-se na representação política do negro articulada aos partidos políticos no Brasil, como ilustrado no excerto abaixo:

Acho que o Brasil, para ser realmente democrático, tem que, em todos os seus escalões e não somente no morro, no operariado e na classe sofredora, dar oportunidade para o negro estar presente. O negro tem que estar presente em todas as classes sociais, inclusive nas classes dirigentes, porque aí, sim, teremos uma democracia racial de fato. E sobretudo também nos órgãos culturais onde se pressupõe que haja uma maior porosidade, uma maior compreensão, uma maior ventilação em relação a todos os problemas. Por isso é que eu queria dizer que, nesse problema do esmagamento cultural, não podemos permanecer inativos e passivos e ir aceitando a situação. O negro tem que tomar a posição... (CARNEIRO; NASCIMENTO; LEITE *et al*, 1968, p.73).

O engajamento dos intelectuais na política representa “a tarefa diversa que desempenham como criadores ou transmissores de idéias ou conhecimentos politicamente relevantes, é a diversa função que eles são chamados a desempenhar no contexto político” (BOBBIO, 1997,p.72). As relações dos intelectuais com a política são definidas pela hegemonia e alianças entre partidos e o poder de organização das instituições públicas¹⁰⁶. Na sessão solene de homenagem a Abdias Nascimento, Deputado Federal pelo PDT, realizada na Assembléia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro no dia 24 de agosto de 1984 e publicada em 1985 em *Dois Negros Libertários: Luiz Gama e Abdias Nascimento*, o intelectual retoma

¹⁰⁶ Observo que, se por um lado os partidos políticos brasileiros demoraram aceitar o protesto negro como protesto político, por outro, junto com a abertura da democracia e o engajamento dos militantes negros na política, criaram-se as divisões e as fronteiras partidárias decorrentes das divergências internas de cada partido (NASCIMENTO; SEMOG, 2006, p. 176).

as proposições políticas e intelectuais de seu projeto quilombista para a apresentação de um discurso identitário de oposição ao eurocentrismo e de legitimação da tradição africana:

(...) a ciência africana se encontrava numa base muito adiantada, muito além daquelas definições acadêmicas, já que na República dos Palmares havia a prática do socialismo. Isto de dizer que o quilombismo, e/ou as comunidades indígenas praticavam o comunismo arcaico ou primitivo, constitui outra pilhéria do eurocentrismo cultural, do imperialismo teórico que vem das definições da antropologia social, uma pseudo-ciência colonizadora do etnocentrismo. Tal antropologia pretendeu esmagar dos povos de origem africana, toda sua contribuição ao progresso da humanidade, em todos os sentidos (NASCIMENTO, E.1985, p. 62).

Ainda sob o tema da mestiçagem, o projeto quilombista investe na crítica à institucionalização de dados que representavam uma realidade da sociedade brasileira alheia ao significado das condições étnicorraciais entre brancos, pardos e negros e no poder do Estado de apresentar o retrato da nação como majoritariamente branca e refém de uma falsa idealização racial democrática¹⁰⁷. Embora não seja referida com especificidade no texto, esta questão levantada por Nascimento relacionada às desigualdades já havia sido pontuada através da execução do Projeto Unesco no Brasil. Para o intelectual, a “nova” configuração política da esquerda acreditava que os problemas gerados pelas desigualdades estavam associados à dialética de classes e a crença na democracia racial:

E a esquerda brasileira é a cúmplice que endossa a “democracia racial” e se recusa “progressivamente” a compreender os fatos sociais objetivamente. Seu apoio aberto ou implícito às posições mais retrógradas rumo às possibilidades de uma sociedade brasileira verdadeiramente multirracial e multicultural faz das esquerdas, aos olhos das massas negras, mais um instrumento de alienação domesticadora. O apelo de mascarar o racismo, substituindo pelo rótulo de mero acidente na dialética de classes, representa na prática uma inestimável doação de serviços às forças antinacionais, alienantes e agressoras dos mais legítimos interesses do povo brasileiro, do qual os descendentes africanos somam mais da metade (NASCIMENTO, 1980, p.160).

Penso que algumas observações devem ser feitas em relação a tal afirmação. Do modo que Nascimento atribui o apoio da esquerda à crença no mito da democracia racial faz inicialmente parecer que a articulação de um projeto de esquerda no Brasil alcançou êxito sem as considerações às suas próprias divisões internas. Silviano Santiago (1998), ao analisar o período da democratização no Brasil de 1979-1981, sugere que a luta das esquerdas contra a ditadura militar deixa de ser hegemônica em função dos problemas relacionados à democratização do país. O sonho de coesão das esquerdas desaparece em função do “novo” e

¹⁰⁷ Conferir o documento nº 4 do *Quilombismo*: “Etnia Afro-Brasileira e Política Internacional”, p.157-208.

do “democrático”. Na visão de Santiago (1998), a política “não é mais uma manifestação coesa e coletiva de afronta ideológico-partidária, como no auge da repressão militar” (SANTIAGO, 1998, p.14-15).

Nas palavras da cientista social, Lélia Gonzales, em seu entrevista publicada no livro *Patrulhas Ideológicas*, a luta democrática no Brasil está para além da hegemonia das forças políticas, é uma luta travada entre o multiculturalismo e o cânone ocidental, de rompimento com o saber tradicional e com a ideologia do colonialismo. Na opinião de Gonzales, a cultura negra assume papel primordial nas “lutas políticas setorializadas, nacionais e internacionais” (SANTIAGO, 1998, p.16), sem negar a existência de um Brasil miscigenado, formado a partir das trocas culturais entre grupos étnicos distintos. No processo de redemocratização do Brasil, um dos desafios dos intelectuais negros é não deixar que a questão racial seja diluída na questão de classe. Lélia Gonzales ressalta as trocas culturais como um fator necessário ao estabelecimento do diálogo intercultural, como também pontuado pelo escritor nigeriano, Nobel de Literatura, Wole Soyinka:

O diálogo intercultural é um fenômeno humano. O que está em causa é a forma de pôr em prática e de melhorar esse diálogo. Espero que a comunidade internacional já tenha percebido que a hierarquia das culturas não existe. O reconhecimento das culturas desconhecidas ou estranhas avançou muito e há um conhecimento cada vez melhor dos fenômenos culturais. Isso significa que é necessário desenvolver e melhorar os mecanismos de trocas culturais¹⁰⁸.

Soyinka foi um dos intelectuais nigerianos a se pronunciar publicamente contrário à decisão do governo brasileiro de excluir o texto de Abdias Nascimento da reunião dos intelectuais negros na Nigéria em 1977¹⁰⁹. A história de perseguição e repressão do regime ditatorial aos intelectuais brasileiros exilados ocorreu de várias formas. Uma delas diz respeito à participação de Abdias Nascimento no 2º Festival Mundial das Artes e Culturas Negras Africanas, FESTAC’ 77¹¹⁰, em Lagos, Nigéria, narrada no livro *Sitiado em Lagos*. Apesar de indicado pela Unesco para discorrer sobre a situação do racismo no Brasil, Nascimento

¹⁰⁸Trecho da entrevista de Wole Soyinka ao Parlamento Europeu. Publicado em: <http://www.europa.eu/news/public/story_page/037-36472-350-12-906-20080904sto36282-2008>. Acesso em 23 de março 2010.

¹⁰⁹Conferir o prefácio do livro *O genocídio do negro brasileiro*, no qual o intelectual critica a censura do governo brasileiro, referindo-se a sua sutileza, na discussão da “anomalia racial que é o Brasil (...)” (NASCIMENTO,2002, p.53-54).

¹¹⁰ Previamente, necessitamos evocar a via crucis que o FESTAC’ 77 teve de percorrer, desde o momento que a Nigéria foi escolhida como o país anfitrião do evento, ao encerrar-se o Primeiro Festival Mundial das Artes Negras em Dacar, Senegal, 1966. O segundo festival fora marcado para 1968, e desde então os imprevistos foram emergindo e impondo adiamentos atrás de adiamentos. Houve, inclusive, uma guerra civil – a de Biafra – interpondo-se no caminho difícil do segundo festival. Somente depois de onze anos ele se tornaria realidade concreta, entre 15 de janeiro e 12 de fevereiro de 1977, em Lagos (NASCIMENTO, 2002, p. 260).

argumenta que teve sua participação prejudicada em função das manipulações políticas entre a embaixada brasileira em Lagos e o Ministério das Relações Exteriores em Brasília¹¹¹. A posição do governo brasileiro em relação à discussão de uma política internacional contra a discriminação e racismo defendia a nação como exemplo de democracia racial facilitado pelos diferentes processos de miscigenação.

A proibição do trabalho de Nascimento suscita problematizar a natureza política do Festival. O FESTAC'77 foi um evento de trocas culturais entre povos diferentes com o propósito de questionamento das Artes e Culturas Negras Africanas na Diáspora? Ou o Festival representou um acontecimento de governos para governos estabelecido, principalmente, pela participação das representações políticas patrocinadoras?¹¹² Uma das recomendações propostas por Nascimento neste Colóquio coincide com as atribuições da Lei 10.639, em vigor no Brasil desde 2003. No sentido de ampliar a consciência histórica dos descendentes africanos da população no país, medidas foram recomendadas ao governo brasileiro: “Promova o ensino compulsório da História e da Cultura da África e dos africanos na Diáspora em todos os níveis culturais da educação: elementar, secundário e superior” (NASCIMENTO, 2002, p.68).

O modo de representação da democracia racial brasileira em contraste com as denúncias de racismo apreça como “uma autêntica demagogia racial” (NASCIMENTO, 1980, p,168). Ao passo que existia todo um esforço de contestação do consenso nacionalista sobre raça por parte de alguns intelectuais brasileiros exilados como Abdias Nascimento, Florestan Fernandes, Fernando Henrique Cardoso e Octavio Ianni, o governo ditatorial no Brasil promoveu a ideologia da democracia racial, reprimindo as ações e protestos do movimento negro e, evitando, dessa forma, qualquer acusação de que o governo era racista.

Através do trabalho “Democracia Racial no Brasil: Mito ou Realidade?”, Abdias Nascimento sugere, no FESTAC' 77, a livre pesquisa e aberta discussão das relações raciais em todos os níveis entre negros e brancos no Brasil. De uma maneira geral, o intelectual insistia na necessidade do estudo do negro como um problema sociológico. De acordo com Lewis Ricardo Gordon, existe tendência, em algumas pesquisas, de estratificação do negro

¹¹¹ O texto que seria apresentado, pelo intelectual, neste evento, intitulado “Democracia racial no Brasil: Mito ou Realidade?”, foi escrito a pedido do professor Pio Zirimu, diretor do Colóquio e publicado posteriormente no prólogo do livro *O genocídio do negro brasileiro* e o relato completo do acontecimento em *Sitiado em Lagos*.

¹¹² Conferir reportagem do *Daily Sketch*, publicada em 14/02/77. p.3.

como problema, pela não consideração das populações negras como humanas. Em outras palavras, questiona-se se a formação racial pode ser estudada como formação humana (GORDON, 2000, p.71). A posição dos intelectuais considerados de esquerda tende, neste momento de repressão, a negar o fator raça, enfatizando a existência de um problema social, cuja especificidade responderia pelo atraso econômico do país.

Caio Prado Jr. (1966), por exemplo, acredita na imigração européia como fator de estimulação dos padrões culturais da população brasileira, diferenciação verificada entre o avanço do sul e o constatado “atraso” do norte e do nordeste, regiões onde a população afro-brasileira é mais numerosa no país (NASCIMENTO, 1980, p.193). Na mesma geração de Caio Prado Jr., Gilberto Freyre (1933) e Sérgio Buarque de Holanda (1936) também formularam em suas obras diferentes “interpretações” do mesmo problema, o da identidade nacional. A “nacionalidade”, transformando-se em força principal em muitos aspectos do pensamento moderno, aparece em textos que nos “instruem” sobre valores políticos, econômicos e estéticos através de categorias de análise e de uma imagem escrita de Brasil politicamente imaginada. A comunidade é politicamente imaginada, segundo Benedict Anderson, porque seu “nacionalismo ao invés de despertar as nações para a autoconsciência inventa nações onde elas não existem” (ANDERSON, 1983, p.14). No Brasil, as desigualdades, a exploração e a opressão são raramente enfatizadas como contraposição à formação da nação imaginada (SANTIAGO, 2002).

A denúncia de uma política internacional voltada para os interesses de um poder público, cuja representação privilegia parte da população brasileira, torna-se a via de contestação do trabalho de Nascimento no exílio. O exílio forçado, assim definido por Edward Said (2005), não representa a idéia equivocada de corte total, isolamento e separação do lugar de origem. Diria que o exílio é um destino, um lugar intermediário, na tentativa de integração entre o novo lugar e o antigo. O intelectual que vive no exílio forçado está à margem das correntes dominantes. É resistente e inquieto pela consciência de não poder seguir um caminho pré-estabelecido. A condição de exilado e o desassossego decorrente dela confluem para a inconformidade, discordância e incongruência no que se refere aos indivíduos em conflito com a sua sociedade (SAID, 2005). O sentimento de inquietude do intelectual exilado aproxima a sua história individual e particular de fatos da história coletiva da nação, buscando desestabilizar sistemas e intervir na esfera pública de modo a questionar as estruturas políticas

que determinam lugares e espaços aos sujeitos, muito embora também signifique êxodo e impotência na sua acepção política.

Para os intelectuais exilados durante o golpe militar no Brasil, o exílio tem sentido particular. O exílio de Darcy Ribeiro no Uruguai, segundo entrevistas, prefácios de livro e correspondências, sugere como ele transformou a situação de banimento em lugar de produtividade ao escrever parte da história cultural e política da América Latina (COELHO, 2003). É no exílio que Milton Santos, por exemplo, formula a teoria dos dois circuitos, discute as bases teóricas de uma geografia nova e desenvolve os estudos de urbanização da América Latina. Porém onde quer que fosse, o intelectual tinha consciência de que não seria reconhecido como cidadão (SEABRA, 2000). O exílio para Abdias Nascimento é o lugar de engajamento político, produção, contatos intelectuais e reflexão sobre o mundo afro-brasileiro e suas relações com a cultura africana na diáspora.

Os censos de 1940-1991 mostram a miscigenação como a principal força de transformação na composição étnica no Brasil (TELLES, 2003). As classificações do item “cor” atribuídas ao “pardo” no censo de 1950 não os diferenciava etnicamente do negro, na prática cotidiana da sociedade brasileira (NASCIMENTO, 1980). O que se observa de 1940 a 1991, segundo Edward Telles, é um declínio da população preta e da população branca e um crescimento considerável da população parda. Na segunda metade do século XX, teríamos, configurado, o empardecimento da população brasileira ao invés do seu branqueamento¹¹³. A questão para Nascimento é em que medida a miscigenação significa para o pardo que a sua situação é diferente daquela do negro (NASCIMENTO, 1980). A classificação racial baseada na cor ou na marca é ambígua porque expressa pouco da identidade racial em contraste com a importância da classe (HARRIS, 1967). A chamada zona vaga e flutuante que abriga a maior parte das populações afro-brasileiras dificulta, ao pardo ou ao mulato, a formação de um sentimento de solidariedade étnicorracial em qualquer processo de formação e de identidade coletivas (MUNANGA, 2004a).

¹¹³ Neste período, houve grandes avanços rumo à meta de branqueamento, pois a população preta minguara de 15% para 5%. No entanto, a população branca também declinou de seu apogeu de 64% ,em 1940, para 52% ,em 1991, aumentando em 2000 para 54%. A população parda foi a única que acusou crescimento, mais do que dobrando sua proporção, de 21% para 43% no mesmo período. Portanto, a segunda metade do século XX seria caracterizada pelo empardecimento e não pelo branqueamento *stricto sensu* (TELLES, 2003, p.61).

Um dos caminhos propostos para a construção e formação das identidades coletivas afro-brasileiras, sobretudo de conscientização da importância do elemento pardo neste processo, envolve a retomada dos valores da cultura, religião e história do negro no Brasil. Ou seja, provoca-se a reinterpretação do Brasil e através da autodefinição dos cidadãos como pretos e pardos, pode-se afirmar hoje que mais da metade dos brasileiros são negros¹¹⁴. O *Quilombismo* ilustra como a mestiçagem, interpretada pela lógica do embranquecimento da população, contribui para a alienação da identidade do afro-brasileiro, impedindo-o, de certa forma, de questionar o modelo construído do tipo mulato socialmente aceito.

As intervenções intelectuais e políticas do projeto em questão contemplam também a divulgação e a preservação da arte, das culturas e das práticas religiosas afro-brasileiras¹¹⁵. Através de tais práticas, o africano escravizado no Brasil e seus descendentes contribuíram para a constituição de significados da identidade afro-brasileira formados a partir da diversidade étnica no nosso território. Apesar das perseguições às religiões de matrizes africanas, as estratégias utilizadas pelos afro-brasileiros para manter as tradições religiosas foram fundamentais e evitaram o desaparecimento desta herança africana em relação à cultura dominante.

Os primeiros veículos de expressão artística utilizada pelos intelectuais negros brasileiros para discutir questões político-intelectuais foram a poesia e o teatro. Através destas duas expressões, os intelectuais negros estabeleceram sua crítica ao processo de colonização no Brasil, à Abolição da Escravatura, a política da imigração, à rejeição da cultura afro-brasileira como um viés significativo para o entendimento da cultura brasileira, ao racismo e ao preconceito estabelecidos em relação às identidades negras (imagens criadas e estereotipadas do negro na sociedade) e a política de segregação do pensamento do intelectual negro na Academia e nos espaços político-educacionais, cujos reflexos ainda podem ser observados através da formação dos cânones institucionais e dos diferentes conceitos de intelectual que excluem o pensamento do intelectual negro da esfera pública.

Na crítica ao livro *Afro-Braziliana – A working bibliography*, de Dorothy B. Porter, Nascimento traça um perfil da experiência negro-africana no Brasil através da lista de títulos

¹¹⁴ Conferir o parecer de Luiz Felipe Alencastro, cientista político e historiador, sobre cotas no STF. Disponível em: <<http://geledes.org.br/cotas-no-stf/parecer-de-luiz-felipe-de-alencastro-nostf-sobre-cotas.html>> . Acesso em 22 de mar 2010.

¹¹⁵ Conferir o documento nº 3 do *Quilombismo*: “Considerações não-sistematizadas sobre arte, religião e cultura afro-brasileiras”, p.82-153.

autores afro-brasileiros ou de tema afro-brasileiro compilados pela autora¹¹⁶. Abdias Nascimento e Milton Santos¹¹⁷, dentre outros intelectuais, são referências importantes neste catálogo. O nome de Abdias Nascimento aparece marcado pelo uso do asterisco e reconhecido como escritor afro-brasileiro na seção: *Social Conditions and Race Relations*, nº 1145 - *O Negro revoltado*, nº 1146- *Relações de raça no Brasil*, na seção; *Arts and Artists* nº 1503 - *Black Art* e nº 1503^a- *The Orixás, Afro-Brazilian Paintings and Text*, na seção; *Literature – Dramas and Plays* nº 2291 – *Dramas para Negros e prólogo para brancos*. Do nº 2291 ao nº 3016, aparecem textos variados de Abdias Nascimento citados em diferentes obras e ainda na seção; *Writings of Selected Authors, with Critical and Biographical References* nº 3726 – *80 Anos de Abolição*. A única referência ao trabalho de Milton Santos encontra-se na seção *Social Conditions and Race Relations*, nº 1240, “A população da Bahia”, *Boletim geográfico*. Na classificação estabelecida por Porter entre os autores considerados afro-brasileiros e não afro-brasileiros, cujo critério corresponde ao de avaliação da própria crítica brasileira, Milton não recebe o asterisco e, portanto não é classificado como autor afro-brasileiro. A não associação do nome de Milton à afro-brasilidade pela crítica no Brasil é comum e revela dificuldades de compreensão da multidisciplinaridade do pensamento do intelectual neste contexto.

Entendo que a afro-brasilidade implica em desenvolver projetos voltados para questões de ordem social, étnicorracial, cultural e econômica, que atingem diretamente o desenvolvimento das populações afro-brasileiras. Percebo também que a intervenção dos intelectuais negros na sociedade via militância corresponde a uma proposição política de crítica democrática que visa à revolução da personalidade, da cultura e da própria sociedade

¹¹⁶ Conferir documento nº 5 – “Reflexões de um Afro-Brasileiro”, escrito originalmente para o *The Journal of Negro History*, em 1979.

Afro-Braziliana: a working bibliography compiled by Dorothy B. Porter.

Porter, Dorothy Burnett, 1905- *Afro-Braziliana: a working bibliography* / compiled by Dorothy B. Porter. 0816180164 series Boston: G. K. Hall, [1978]

Afro-Braziliana – a working bibliography, além de constar no catálogo da Pennsylvania University consta também nos catálogos da Temple University, Philadelphia e da Brown University, Providence RI como referência importante ao trabalho de autores afro-brasileiros.

¹¹⁷ A referência ao documento nº 5, através da crítica à enciclopédia *Afro-Braziliana- a working bibliography*, organizada pela autora Dorothy Porter, muito curiosamente, coloca algumas das produções dos intelectuais Abdias Nascimento e Milton Santos no contexto da afro-brasilidade. No entanto, de acordo com as explicações no prefácio do livro, Abdias é classificado como intelectual afro-brasileiro pela crítica brasileira e recebe a marcação do asterisco na compilação de Porter, confirmando suas afiliações com uma representação afro-brasileira, enquanto no caso de Milton, a crítica não esclarece ou não o reconhece como intelectual afro-brasileiro. Sendo assim, em função da dúvida, a autora prefere deixar o nome de Milton Santos sem marcação alguma. Ou seja, ele é para a crítica brasileira apenas o intelectual Milton Santos, sem afiliações definidas ou representativas relacionadas ao pensamento de afro-brasileiros. Para Dorothy Porter, esta “confusão” não invalida que Milton Santos conste no catálogo, até porque a autora, claramente, compreende a importância do pensamento de Santos na geografia para o processo de desenvolvimento das populações afro-brasileiras. Ela arrisca na não marcação do nome com o asterisco, mas o inclui neste trabalho, na minha opinião, como uma crítica à própria crítica brasileira em função da maneira como pensa o trabalho de seus intelectuais, neste caso, de seus intelectuais afro-brasileiros.

necessária à dinâmica das relações étnicorraciais no Brasil contemporâneo. O trabalho de Dorothy Porter exemplifica a necessidade de independência dos estudos negros e força potencialidade acadêmica e intelectual ao oferecer um olhar sobre a *intelligentsia* brasileira, que não seja totalmente dependente das interpretações historicamente construídas pela cultura ocidentalizada. Dessa forma, este trabalho leva-nos a conhecer as produções acadêmicas e não acadêmicas dos intelectuais negros brasileiros, que tendem a ser políticas e questionadoras do compromisso público do intelectual.

A crítica feita pela autora do livro *Afro-Braziliana* chama atenção para dois aspectos relevantes. Primeiro, a necessidade de dar-se visibilidade ao trabalho do intelectual negro em contextos internacionais. Quais são as vozes autorizadas a falar sobre as relações étnicorraciais brasileiros? De que maneira estas abordagens são realizadas? Que tipo de crítica brasileira estabelece critérios de afro-brasilidade aos intelectuais citados nesta pesquisa? E, segundo, a dificuldade de reconhecer, a partir da categoria do afro-brasileiro, valores culturais e históricos possíveis de serem articulados dentro e fora do meio acadêmico, sugerindo transformações políticas e intelectuais que visem equilibrar as diferenças sociais e econômicas no país.

A iniciativa de compilar títulos e nomes de intelectuais afro-brasileiros, indicando obras e classificando-as dentro de grupos específicos de pesquisa neste estudo de Porter é válida porque, além de dar visibilidade ao trabalho de cada autor, acentua a importância do acesso ao pensamento e produção de intelectuais negros que se propuseram a questionar o modo de representação apolítico entre as tensões de domínio do político e do público. Todavia, a obra não contempla o trabalho das intelectuais afro-brasileiras. A crítica dos estudos das relações étnico-raciais ou dos problemas relacionados ao desenvolvimento das populações negras no Brasil está reduzida, em maioria, a um de ponto de vista masculino. Ou seja, ignora-se a importância da mulher como intelectual capaz de refletir e propor questões legítimas de transformação da sociedade.

Abdias Nascimento se volta para a questão de gênero, discutindo e analisando, através da exploração sexual e da força de trabalho da mulher africana pelo colonialismo, alguns dos problemas acarretados por esta relação para a vida das mulheres afro-brasileiras

contemporaneamente¹¹⁸. Considero esta abordagem em diálogo com dois outros textos: “Exploração Sexual da Mulher Africana”, publicado em *O genocídio do negro brasileiro* e “A regulamentação da profissão de doméstica”, tese apresentada no I Congresso do Negro Brasileiro, em 1950 e publicada no livro *O Negro Revoltado* ([1968] 1982). A violência que decorre da desumanização praticada contra a mulher negra é o principal eixo de significação entre estes textos.

Para Abdias, a política escravagista no Brasil herdou de Portugal uma estrutura patriarcal de família, na qual a mulher negra fora demasiadamente sacrificada. O desequilíbrio demográfico da população do Brasil colônia e a brutalidade das relações sexuais entre homem branco e a mulher negra resultaram numa mistura desproporcional e compulsória entre as raças que teve como resultado, o mulato, considerado aqui elemento desagregador da crise de identidade e consciência do indivíduo afro-brasileiro.

As razões que levam Nascimento a esta afirmação no Brasil dizem respeito ao papel da mulher negra no processo da mestiçagem. A mistura de raças decorre principalmente da imposição do poder econômico e social sobre os sujeitos considerados mais fracos pela dominação colonial. O mulato origina-se no contexto da subalternidade da mulher no sistema patriarcal no Brasil, do espólio do trabalho feminino pelo colonialismo e das tensões existentes entre o homem branco e a mulher negra geradas pelo estupro, pela prostituição e concubinação. O abuso sexual da mulher africana e da mulher afro-brasileira é, para o intelectual, uma forma de genocídio porque promove o crescimento de uma população que não se reconhece negra ao negar suas origens africanas. O mulato, diferente do que outros intelectuais pensaram¹¹⁹, não é a chave para a solução do problema racial no Brasil é, no *Quilombismo*, um “personagem trágico”, uma vez que tanto sofre com a rejeição dos outros quanto de si próprio (NASCIMENTO, 1980).

Os estereótipos construídos sobre a mulata na literatura¹²⁰ reforçam uma imagem frequente de apelo sexual, de sensualidade exacerbada ainda presente no imaginário social

¹¹⁸ Conferir o documento nº 6 do *Quilombismo*; “Nota breve sobre a mulher negra”, p. 228-244.

¹¹⁹ ROMERO, Sílvio. *História da literatura brasileira*. 29ª ed., São Paulo, Cultrix, 1975, p.13.

¹²⁰ Abdias Nascimento faz referência à poesia satírica de Gregório de Matos, à *Preconceito de Cor e a Mulata na Literatura Brasileira*, de Teófilo de Queiroz, *Escrava Isaura*, de Bernardo Guimarães, *O Cortiço*, de Aluísio Azevedo, *João Abade*, de João Antônio Felício, *A Estória de Lélío e Lina*, de João Guimarães Rosa, *Gabriela: Cravo e Canela e Tenda dos Milagres*, de Jorge Amado.

brasileiro¹²¹. Estas imagens, longe de contribuírem para a democracia racial, se repetem sustentando o preconceito e fixando papéis sociais à mulher negra (NASCIMENTO, 1980). “A fixidez, como signo da diferença cultural/histórica e racial, no discurso do colonialismo, é um modo de representação paradoxal: conota rigidez e ordem imutável como também desordem, degeneração e repetição demoníaca”, na visão de Homi Bhabha (2003).

Os estereótipos de raça e de gênero compreendem uma estratégia discursiva que tenta manter, através da sua repetição constante, a idéia da imutabilidade do sujeito estereotipado pela dominação do poder colonial. Os intelectuais negros em estudo reconhecem o estereótipo como “um modo ambivalente de conhecimento e poder” (BHABHA, 2003), quando sugerem nas suas intervenções teóricas e políticas o deslocamento das imagens negativas construídas em torno da raça e do gênero para imagens positivas, provocando reflexão desafiadora aos determinismos do discurso colonial. É um trabalho minucioso, de reação imediata aos sentidos previamente determinados pelo modo de representação da alteridade do indivíduo negro.

No *Quilombismo*, não há um investimento crítico sobre o pensamento das intelectuais afro-brasileiras relacionado à questão¹²². Refiro-me, por exemplo, ao trabalho de Lélia Gonzales (BAIRROS, 2000) e Beatriz Nascimento (RATTS, 2007), que militaram no movimento negro brasileiro na década de 1970 e eram totalmente envolvidas no combate ao racismo e na luta pela emancipação política dos negros, cujo significado das produções teóricas de ambas reflete a intensa atividade acadêmica desempenhada ao longo de cada trajetória. As trajetórias intelectuais de Lélia Gonzales e Beatriz Nascimento constituem exemplos singulares das dificuldades de inserção da mulher negra, pesquisadora, que trabalha para elaboração de um pensamento próprio no espaço acadêmico, geralmente dominado por uma maioria de homens brancos e algumas mulheres brancas. A violência praticada contra a mulher negra na contemporaneidade tem profundas ligações históricas com o Brasil colônia. No entanto, a luta das mulheres e das mulheres negras, em particular, pelos direitos civis e,

¹²¹ Essa literatura orgânica que funcionou como superestrutura ideológica do sistema é argamassa cultural de manutenção que atravessa o período do escravagismo e penetra na sociedade de capitalismo dependente que persiste até hoje. Por isso, somente com Lima Barreto, que morre em 1922, o negro se redignifica como personagem ficcional, como ser humano na sua individualidade. Depois de Lima Barreto, exceção feita ao romance *Macunaíma* de Mário de Andrade, na fase modernista, somente com a geração de 1930 o negado aparece sem ser apenas componente exótico, sem interioridade, sem sentimento individuais (MOURA, 1988, p.29).

¹²² Abdias Nascimento chega a citar, rapidamente, o trabalho de Vera Daisy Barcelos e Lélia Gonzales nas páginas 238 e 239 do *Quilombismo*. No entanto, seu texto ainda conserva uma análise da questão estruturada sob referências textuais masculinas.

até de existência política e de reflexão sobre a sua condição étnicorracial na sociedade brasileira, é muito recente.

Empenhadas pela força e influência do movimento feminista no Brasil e nos EUA, as mulheres passam a reivindicar papéis sociais diferentes daqueles atribuídos pela herança política do colonialismo.¹²³ A discussão da relação entre gênero e raça/etnia é fundamental para o engajamento político das identidades negras femininas e trouxe à tona conflitos sufocados sob o discurso hegemônico da concepção feminista eurocêntrica. Atos de violência são denunciados publicamente no Manifesto das Mulheres Negras em 1975¹²⁴ e vários protestos explodem pelo mundo exigindo direitos legais de voto, proteção contra a violência doméstica, assédio sexual, estupro, direitos trabalhistas e outras formas de discriminação. Ao engajar-se no protesto negro, muitas mulheres negras decidiram trilhar um caminho intelectual e atender conscientemente a este chamado, que não é uma escolha vocacional e nem uma vontade individual, assim entendido por bell hooks (1995), mas é, sobretudo, um compromisso de manifestação pública contra o drama histórico da sua própria existência.

O avanço político dos movimentos feministas no mundo vem provocando mudanças sociais apoiadas pela introdução do feminismo nos fóruns internacionais de debate¹²⁵. Segundo Linda Martín Alcoff (2006)¹²⁶, as teorias feministas contemporâneas devem localizar e limitar a sua aplicabilidade de acordo com a existência feminina em localidades particulares, com o objetivo de refletir sobre as necessidades e condições sociais, étnicorraciais e políticas da mulher em diferentes contextos culturais. A autora localiza o “problema” da identidade de gênero e da diferença sexual não pela ausência de conteúdo para a categoria “mulher” dentro do conjunto teórico, mas pelo excesso e inconsistência do conteúdo que se destina às análises

¹²³ Refiro-me aqui à segunda fase do movimento, entre as décadas de 1960-1970.

¹²⁴ Manifesto das Mulheres Negras, apresentado no Congresso das Mulheres Brasileiras, realizado na Associação Brasileira de Imprensa, no Rio de Janeiro, em 2 de julho de 1975. (NASCIMENTO, 2002, p. 104)

¹²⁵ Destaco a participação das mulheres negras brasileiras na III Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas em Durban, África do Sul, em 2001. “A significativa presença das mulheres negras no processo que levou até Durban já era marcante desde a Conferência Regional das Américas, ocorrida em Santiago do Chile, em dezembro de 2000. Compondo a maioria da delegação brasileira e concorrendo decisivamente para a aprovação dos parágrafos relativos aos afrodescendentes, as mulheres ofereceram contribuições originais que sensibilizaram várias delegações governamentais de países da América Latina” (CARNEIRO, 2000, p. 12).

¹²⁶ No livro citado, *Visible Identities - Race, Gender, and The Self*, Linda Martín Alcoff argumenta que as identidades são de formação histórica e as suas implicações políticas estão abertas a diferentes interpretações. As identidades de raça e gênero também apresentam e, ao mesmo tempo, envolvem aspectos visuais e materiais relacionados às construções sociais. O livro oferece análises cuidadosas direcionadas a preocupações políticas e filosóficas sobre identidade. Sua abordagem é fenomenológica e acompanhada da interpretação de conceitos hermenêuticos. Em alguns capítulos específicos, a intelectual discute também a identidade latina, acrescida dos conceitos de raça, das formas de anti-racismo latino e das políticas da mestiçagem e de identidade híbrida.

da opressão feminina no mundo, sejam estas identificadas como violação física, educação, trabalho, liberdade ou determinação política (ALCOFF, 2006).

A atividade intelectual das mulheres negras contemporâneas está comprometida com mudanças sociais e políticas radicais. Este é o momento de insistirmos na relação entre atividade intelectual e ativismo, como pontua bell hooks (1995). Um dos critérios que diferencia o trabalho do intelectual negro nos Estados Unidos dos outros intelectuais é a capacidade de associação entre a ideologia de contestação e resistência, dos movimentos sociais aos quais estão afiliados, à produção intelectual agregada ao trabalho mental na perspectiva revolucionária. Para hooks, trabalho intelectual compreende “a uma parte necessária da luta pela libertação, fundamental para os esforços de todas as pessoas oprimidas e ou exploradas, que passariam de objeto a sujeito, que descolonizariam e libertariam suas mentes” (HOOKS, 1995, p.446).

O projeto quilombista é um projeto de proposição ideológica de descolonização das mentes no sentido fanoniano. A partir de Frantz Fanon, entendo que a descolonização, como processo histórico, promove o discernimento do momento historicizante que lhe dá forma e conteúdo (FANON, 2005). *O Quilombismo* questiona a situação colonial, propondo uma linguagem crítica de formação das identidades afro-brasileiras articuladas à consciência mobilizadora do sujeito oprimido. Nesse sentido, constitui-se como uma proposição de movimento político dos negros brasileiros que reivindica a presença da maioria afro-brasileira em todos os níveis de poder.

No Brasil, Abdias Nascimento é identificado como um dos precursores de um Pan-Africanismo contemporâneo global ao adequar três vertentes do Pan-Africanismo mundial à realidade brasileira, o Pan-Africanismo diaspórico-continentalista de Marcus Garvey, Malcom X, Maulana Ron Karenga, Elijah Muhammed e Patrice Lumumba, o Pan-Africanismo político-cultural da Negritude, de Aimé Césaire, Léon Damas, Léopold Sedar Senghor, Cheikh Anta Diop, Frantz Fanon, Alioune Diop, e o Pan-Africanismo de Manchester de Sylvester Williams, W.E. B. Du Bois, George Padmore, Caseley Hayford, Nnambi Azikwe, Jomo Kenyatta, C.L.R. James, Eric Williams e Rãs Makonnen¹²⁷.

¹²⁷ Informações retiradas do prefácio de Carlos Moore (NASCIMENTO, 2002, p.17-32) à segunda edição do livro *O genocídio do negro brasileiro*. Abdias Nascimento publica em 2002 a segunda edição do já referido livro e de *Sitiado em Lagos* sob um único título: *O Brasil na mira do pan-africanismo*.

A expressão máxima do Pan-Africanismo no mundo é conhecida, principalmente, pelo trabalho de W. E. B. Du Bois¹²⁸, pelas considerações históricas deste movimento dos africanos e seus descendentes fora da África que o intelectual ajudou a criar e a estruturar junto com Edward W. Blyden e Booker T. Washington no fim do século XIX e início do século XX (GILROY, 2001). O Pan-Africanismo implicou na existência de diferentes movimentos e formas de organização política dos povos da diáspora africana em busca de valores, tradições e, sobretudo, da cidadania negada pela escravidão. A noção de consciência racial de Du Bois dinamizou a construção social da identidade negra como meio para inaugurar a constituição de todas as identidades raciais.

Qual seria o significado da revolução pan-africana no Brasil?¹²⁹ “A revolução pan-africana deve assumir como tarefa prioritária a responsabilidade de garantir o resgate da consciência negra, a qual tem sido violada, distorcida e agredida de muitas formas e maneiras” (NASCIMENTO, 1980,78-79). Um dos elementos necessários a esta revolução no contexto brasileiro é: “(...) a possibilidade e a promessa de libertação da personalidade humana, *sem* a abdicação da sua responsabilidade como um ser histórico.” (NASCIMENTO, 1980, p.44) Esperava-se que africanos e também afro-brasileiros fossem capazes de transformar as circunstâncias políticas decorrentes de um processo histórico opressor e que pudessem reaver a forma política de condução de suas próprias capacidades, transformando submissão e exploração em estratégias de valorização às experiências individuais e coletivas do ser humano. Além disso, acreditava-se que o Pan-Africanismo no Brasil pudesse também agir, com efeito, sobre as identidades negras excluídas do desenvolvimento social, resgatando na memória e na história pessoal do negro brasileiro valores significativos para repúdio à ditadura do embranquecimento e ao mito da democracia racial.

A influência do Pan-Africanismo no Brasil ocorre em momentos diferentes¹³⁰. Num primeiro momento, os movimentos negros buscavam-se uma consciência de identidade racial

¹²⁸ A importância de W.E. B. Du Bois para o estudo das populações negras e para o desenvolvimento de um pensamento negro no Novo Mundo deve-se ao fato de que ele inaugurou a pesquisa da maioria dos temas nesta área desde 1890 (GORDON, 2008, p.74).

¹²⁹ Conferir o documento nº 2 do *Quilombismo*: “Revolução Cultural e Futuro do Pan-Africanismo”, p. 41-79.

¹³⁰ Em *Africans in Brazil – A Pan-African Perspective*, Abdias Nascimento afirma que tivemos um Pan-Africanismo ligado à Negritude anterior à própria influência política do movimento na diáspora no final da década de 1970 para a década de 1980 no Brasil. Ele afirma ter sido Luiz Gama o poeta precursor da Negritude no país e Luiza Mahin, mãe de Gama, o grande exemplo da consciência africana ligada aos movimentos de resistência africana na Bahia (NASCIMENTO; NASCIMENTO, 1992, p.90).

que é reprimida pela ditadura militar. Num segundo momento, com todas as críticas ao Pan-Africanismo, o dilema racial no Brasil é incorporado à luta da emancipação política das nações africanas representada pelo movimento dos intelectuais na diáspora. Um dos movimentos integrados ao Pan-Africanismo que adquire influência na literatura no Brasil é a Negritude. A Negritude surge na década de 20 do século XX, na França, refletindo trabalho mobilizador e de teorização da racialidade como resposta ao racismo. Este movimento político-cultural liderado por Aimé Césaire, Léon Damas, Léopold Sedar Senghor e outros, junto com os intelectuais do *Harlem Renaissance* nos Estados Unidos, contribuiu para a primeira grande tomada de consciência da intelectualidade negra.

No Brasil, o movimento da Negritude influencia a poesia negra em relação às estratégias de desconstrução dos discursos hegemônicos. Os poetas negros fazem referências à África ancestral, à religiosidade e demonstram uma tendência artística forte de valorização da “essência africana” e de atualização política de um protesto negro. O espírito da Negritude em Abdias Nascimento, através da influência de um dos seus pioneiros, Aimé Césaire, pode ser percebido pelo compromisso com a sua identidade e cultura afro-brasileira, equilibrado entre as responsabilidades e a realidade da pessoa privada e pública, combinando o mundo do poeta, do artista plástico e do político (CROOK; JOHNSON, 1999). Enfim, do intelectual que trabalha priorizando sua vocação para deixar o mundo em condições um pouco melhores do que ele, intelectual, encontrou (WEST, 1999).

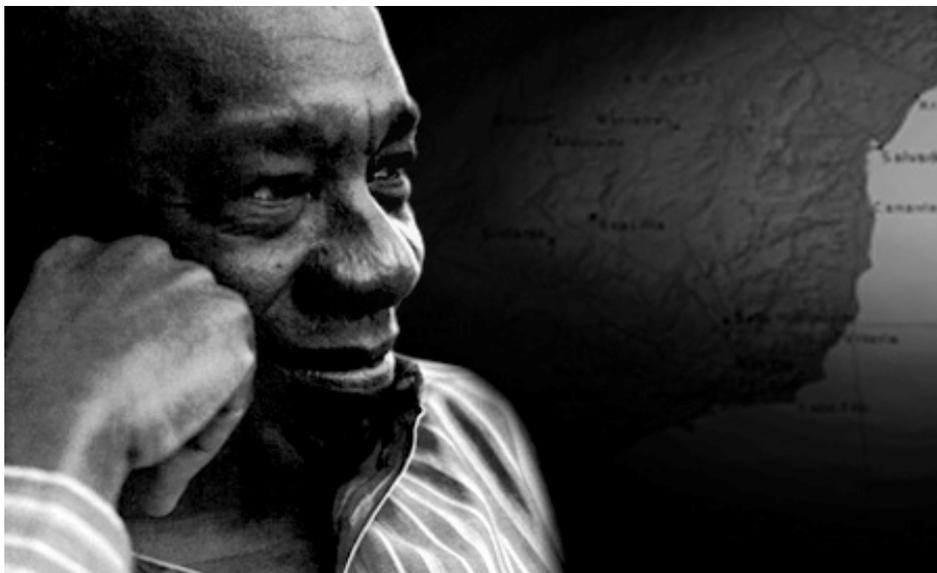
As trajetórias política e intelectual de Abdias Nascimento estão repletas de questões que envolvem o conhecimento do mundo africano e afro-brasileiro. Separá-las deste conhecimento é esvaziá-las do que o intelectual acredita ser o caminho progressivo das transformações sociais e políticas no Brasil. O trabalho intelectual é indispensável para que este tipo de mudança ocorra (WEST, 1999). Portanto, ser intelectual, na opinião de bell hooks, não é somente aquele que lida com ideias, muitos lidam com ideias e nem todos podem ser chamados de intelectuais. Intelectual é aquele que lida com ideias, transgredindo fronteiras discursivas na vital relação com uma cultura política mais ampla (HOOKS, 1995).

Na concepção do mundo ocidental, os intelectuais negros, sobretudo as intelectuais negras, não são reconhecidos por uma vocação intelectual. O racismo e, no caso das intelectuais, também o sexismo, praticados pela tradicionalidade fundada no pensamento

hegemônico, terrivelmente, elimina a possibilidade deste reconhecimento. Transgredir fronteiras discursivas para o intelectual negro corresponde a uma tarefa muito mais árdua porque, além de entender a cultura política e praticá-la como meio de transformação, tem que igualmente transgredir os casos de racismo e sexismo no mundo, tornando pública a capacidade de combate no que interfere na sua liberdade de exercer o pensamento crítico.

O trabalho de intervenção crítica dos intelectuais negros brasileiros, aos quais faço referência, diferencia-se pelo modo de interpretação que escolhem para a cultura política. A paixão pelas ideias e o exercício de um pensamento crítico que interfira na organização estrutural da sociedade parece tarefa simples do intelectual. No entanto, para a experiência negra, esta vocação traduz-se numa práxis insurgente que busca deslocar práticas discursivas e percepções de poder com as quais o intelectual está em questionamento constante (WEST, 1999). Seja na condição de intelectual *outsider* ou acadêmico, como gostava de autodenominar seu trabalho, Milton Santos, assim como Abdias Nascimento, traduziu em seu projeto intelectual uma interpretação de Brasil. Para Santos, o estudo do território brasileiro, sua organização e suas relações patrimoniais, de trabalho, políticas, religiosas, morais, sociais e econômicas são imprescindíveis à compreensão da sociedade. A sociedade não existe fora do território e das relações que ele cria. “Das relações territoriais depende cada vez mais a orientação e eficácia das demais relações sociais” (SANTOS, 2002, p.34). Que tipo de coletividade humana existe dentro do território hoje? Em que medida a globalização, na condição de fenômeno mundial, provoca a regulação de uma existência coletiva no território? Ao contrário de uma globalização assolapada de perversidade, o intelectual investigou e enxergou o seu outro lado, o de uma globalização mais humana, capaz de mudar a cultura política do que acredita ser democracia para o cidadão brasileiro.

4 POR UMA OUTRA GLOBALIZAÇÃO – DO PENSAMENTO ÚNICO À CONSCIÊNCIA UNIVERSAL: ESBOÇO CRÍTICO DO PROJETO INTELECTUAL DE MILTON SANTOS PARA O BRASIL CONTEMPORÂNEO



Fonte: <http://christianjafas.files.wordpress.com/2010/01/miltontos01.jpg>

O terrível é que, neste mundo de hoje, aumenta o número de letrados e diminui o de intelectuais. Não é este um dos dramas atuais da sociedade brasileira? Tais letrados equivocadamente assimilados aos intelectuais, ou não pensam para encontrar a verdade, ou, encontrando a verdade, não a dizem. Neste caso, não se podem encontrar com o futuro, renegando a função principal da intelectualidade, isto é, o casamento permanente com o porvir, por meio da busca incansada da verdade (SANTOS, [2000] 2006 p. 74).

“Na profusão de estudos sobre intelectuais, tem havido demasiadas definições do intelectual (...)” (SAID, 2005, p.27). Afirmou-se o contraste entre intelectuais orgânicos e tradicionais (GRAMSCI, 1985). Já se pensou em prognosticar o “desaparecimento”, a “extinção”, o “fim” dos intelectuais (BOBBIO, 1997). Classificaram os intelectuais em grupo de acordo com as relações de poder e adequação do seu trabalho à sociedade (FOUCAULT, [1979] 2007). Enfatizou-se a formação do intelectual diaspórico em oposição à situação colonial (HALL, 2003). Falou-se das representações do intelectual e do seu papel de interventor na esfera pública (SAID, 2005) e chegou-se aos modelos dessas representações que questionam, sobretudo, se as definições pensadas a partir da tradição ocidental contemplariam outras tradições de pensamento (WEST, 1999).

As diferentes definições suscitam questionamentos frequentes à compreensão e organização política das nações problematizadas pelos intelectuais. Como a produção do

saber se constrói numa nação como a brasileira, por exemplo? Quais são as realidades envolvidas na produção deste saber nacional? Segundo Joel Rufino (2004), na conceituação de intelectual, levando em consideração as várias tentativas de definição do termo empregadas no mundo ocidental, a distinção entre saber e conhecimento marca o que especificamente produz o intelectual. O saber restringe-se à coleção pessoal de conhecimento, informações, memórias, histórias e habilidades. Já o conhecimento, corresponde à comunicação, ou seja, à maneira como estes saberes organizam-se entre si. No Brasil, os traços da nossa história colonial revelam que fomos formados politicamente e culturalmente a partir de uma tradição de conhecimento empenhada na reprodução da ideologia do colonialismo (SANTOS, J.2004), através da qual muitos intelectuais brasileiros obtiveram reconhecimento. Em contrapartida, conforme argumenta Rufino, tivemos também intelectuais brasileiros que trabalharam para romper com reprodução ideológica do poder colonial. Milton Santos, no momento contemporâneo, é um dos representantes deste grupo de intelectuais que, não intimidados, souberam interagir ao articular saberes próprios em relação à realidade particular da nação brasileira, transformando-os em conhecimento crítico.¹³¹

Em momentos distintos da sua carreira, Milton tentou definir as responsabilidades do intelectual no mundo contemporâneo. As definições complementam-se e ressaltam dois aspectos relevantes. A “verdade”, como valor moral, é componente prioritário na comunicação e no discurso do intelectual (SANTOS, [2000]2006), através dela os intelectuais dinamizam o debate político na esfera pública. Santos acreditava que o intelectual tem vontade de abrangência, isto é, de ser ouvido e reconhecido em qualquer lugar pelo seu papel pedagógico de ligações com o compromisso de manifestação pública em prol da verdade. O papel do intelectual público é destacado no seu artigo, “Uma vontade de abrangência”, publicado em 1999, na *Folha de São Paulo*, como um constante “estado de alerta para obedecer, ao mesmo tempo, ao imperativo da crítica da história e ao de sua própria autocrítica, como seu intérprete” (SANTOS, 2002, p.56). A imagem ou a figura do intelectual entendida por Santos, aproxima-se da questão central problematizada por Edward Said no final do século XX, do indivíduo que utiliza sua vocação para representar publicamente

¹³¹ Além de Milton Santos, Joel Rufino cita outros intelectuais que contribuíram para o rompimento dos saberes tradicionais da nação brasileira com a ideologia do colonialismo. São exemplos: Azeredo Coutinho, Antonil, Abreu e Lima, Cipriano José Barata, Sílvio Romero, Capistrano de Abreu, Azevedo Amaral, Manoel Bonfim, Lima Barreto, Mário de Andrade, Darcy Ribeiro e Nelson Werneck Sodré.(SANTOS, J. 2004, p.77).

peças e problemas, com base em princípios universais de igualdade, liberdade e justiça (SAID, 2005).

Compreendo que trabalho intelectual pode ser definido pela persistência de respostas às questões que parecem não ter explicação ou sentido para a existência humana. Além de buscar explicações plausíveis para os problemas que o cercam, o intelectual, insistentemente, cria conceitos na ânsia de definir a si próprio diante dos desafios do mundo contemporâneo. Sendo assim, penso na importância de trazer para esta análise elementos que ajudam a entender “o intelectual enquanto figura representativa – alguém que visivelmente representa um certo ponto de vista, alguém que articula representações a um público, apesar de todo tipo de barreira” (SAID, 2005, p.27). Propondo uma explicação para o trabalho dos intelectuais negros, suponho que seja plausível compreender as razões pelas quais eles decidem assumir esta vocação de representar. Sobre a vida negra, esclarece bell hooks, há muitos aspectos questionados no âmbito privado que não são mencionados em livros, ensaios ou onde quer que seja (HOOKS;WEST, 1991,p.5). Utilizar a trajetória de intelectuais negros, evidenciando a importância do diálogo entre a experiência negra vivida e o pensamento crítico, é permitir que o conhecimento possa transgredir as fronteiras discursivas ligadas à ideologia do colonialismo.

Portanto, o objetivo deste capítulo é analisar em *Por uma outra globalização – do pensamento único à consciência universal*, livro publicado em 2000 pelo geógrafo, a crítica à globalização entendida como fenômeno. Dentre as publicações que compõem a sua obra e a diversidade do seu trabalho, destaco este livro como projeto. Na verdade, um projeto de reflexão e interpretação sobre as mudanças do mundo de hoje que incidem sobre o espaço do homem. Entendo que este texto representa uma síntese do seu pensamento, elaborada ao longo de sua carreira, para a compreensão das alterações sofridas no espaço geográfico. A definição de espaço geográfico neste contexto, extrapola, na minha opinião, o lugar e funde-se com as ações do homem entre o espaço físico e o social. A construção do texto está livre das inúmeras referências bibliográficas, geralmente, utilizadas como critério argumentativo para elaboração de formulações teóricas, facilitando, dessa forma, aproximação com um público diferente da geografia.

O livro está dividido em seis capítulos. No primeiro, a globalização está representada de três formas distintas. O fenômeno é definido no mundo como fábula, perversidade e a possibilidade de existência de um outra globalização. No segundo, o fenômeno é visto como a chave para compreensão da produção no mundo capitalista. No terceiro, a idéia de unificação do mundo imposta pela globalização perversa é apontada como construção de bases sólidas para uma ação humana mundializada. No quarto, a globalização é analisada como espaço geográfico, acrescentando a ele novas interpretações. No quinto, a globalização é lida como uma fase de transição para um novo período. No sexto e último capítulo, a compreensão da globalização como processo requer o entendimento de dois outros elementos, o estado da técnica e o estado da política.

O interesse de Milton Santos pela questão da globalização começa na década de 70 e 80 do século XX¹³². Ou seja, este projeto crítico é elaborado ao longo de várias experimentações teóricas desenvolvidas pelo intelectual¹³³. O que demonstra, segundo Santos, que “as idéias partem do resultado da união de esforços, cuja origem é, absolutamente, múltipla” (SANTOS, [1994]1998, p.9). Não afirmo que *Por outra globalização* seja o projeto do intelectual para o Brasil contemporâneo por ser uma de suas últimas obras publicadas. Minha afirmação decorre da importância que este trabalho tem no conjunto dos textos, aos quais tive acesso e que foram selecionados¹³⁴. Não cabe aqui discutir a natureza puramente teórica da geografia humana abordada no projeto, embora, em alguns momentos, isto possa inevitavelmente ocorrer, mas compreendê-lo na direção das problematizações ligadas às funções do intelectual e ao modo como decide intervir na esfera pública brasileira.

Até chegar à crítica da globalização no momento contemporâneo, observo que Milton percorre um caminho de construção do pensamento, cujo interesse encontra-se voltado para a

¹³² Na introdução do livro *Técnica, Espaço, Tempo: Globalização e Meio Técnico-Científico Informacional*, o intelectual explica: “Nosso interesse pela questão da globalização é antigo, o que pode ser evidenciado em trabalhos concluídos nos anos 70 e 80, como *O Espaço Dividido* (1979) e *Pensando o Espaço do Homem* (1982), onde esta noção já era objeto de análise, aí incluída a idéia de uma globalização do espaço. O mesmo pode se dizer do artigo intitulado “A Renovação de uma Disciplina Ameaçada”, que em 1984, publicamos na Revista Internacional de Ciências Sociais da Unesco, v. 36, nº 4. Outros ensaios, tanto teóricos quanto empíricos, se ocuparam desta questão, do mesmo modo que alguns cursos que ministramos na Pós-Graduação em Geografia na Universidade Federal do Rio de Janeiro e na Universidade de São Paulo. Entre nossos estudantes de Pós-Graduação, a esmagadora maioria dos temas de tese e dissertação também teve esta orientação” (SANTOS, [1994]1998, p. 9-10).

¹³³ Chamo atenção do leitor que esta análise não segue rigorosamente a cronologia dos textos publicados pelo intelectual. A cronologia virá à tona a partir da discussão prévia dos tópicos pelo autor no conjunto da obra.

¹³⁴ Apesar do interesse do intelectual pela globalização surgir entre as décadas de 1970 e 1980, percebo que é na década de 1990 do século XX que o debate envolvendo a temática ganha maior visibilidade no discurso do intelectual.

explicação do uso do território e suas condições de produção. *O Espaço Dividido*¹³⁵ é um dos livros mais importantes da carreira de Milton Santos, no qual abrange a busca de uma teoria do espaço e da urbanização no Terceiro Mundo. Neste texto, o intelectual analisa o impacto da modernização tecnológica sobre o espaço desta região do globo, priorizando fundamentalmente a base econômica e política (SANTOS,[1978]2008b). A expressão globalização não aparece em seu texto, mas ele faz referência às “modernizações” e ao impacto dos sistemas históricos sobre a organização ou a reorganização do espaço, da sociedade e da economia nos países subdesenvolvidos (SANTOS, [1978]2008b).

Milton Santos escreve *O Espaço Dividido* durante o período em que esteve no exílio e recebia apoio das universidades européias, latino-americanas e norte-americanas¹³⁶. Seu compromisso acadêmico com a pesquisa reflete um trabalho sobre o Terceiro Mundo constituído pelo intelectual desta região: “(...) fui favorecido pelo fato de pertencer ao Terceiro Mundo e ter percorrido vários países da América Latina e da África e ter falado com muitos homens do Terceiro Mundo, tanto os teóricos quanto os que têm a pesada tarefa de enfrentar o concreto” (SANTOS, 2004a, p.12). Sendo assim, de onde vem o interesse de Milton Santos pela pesquisa relacionada ao “não-desenvolvimento” do Terceiro Mundo?

O Terceiro Mundo tornou-se uma grande moda, porque era preciso criar teses acadêmicas para justificar as novas formas de colonização. Essa tolerância com o outro, que de alguma maneira se liga à prosperidade européia nos 25 gloriosos anos do pós-guerra, somada à necessidade de conhecer – porque a colonização nunca se deu sem o aporte dos intelectuais, sejam os que trabalham diretamente com as chancelarias sejam aqueles que são um pouco oposição e que são necessários para dizer “olha, nós temos também gente aqui que pensa em favor de vocês” -, criou a possibilidade de propor outra coisa no estudo do Terceiro Mundo. Isso me conduziu a ir mais adiante, a ver que o Terceiro Mundo é dinâmico, que o Brasil é dinâmico, ao contrário da estabilidade européia (SANTOS, 2004a, p. 26).

A geografia como toda disciplina muda suas definições ao longo do tempo. E um dos desafios dos geógrafos é encontrar meios de acompanhar as mudanças que vão ocorrendo através da elaboração de teorias cuja base não seja somente empírica. Segundo ele, o dinamismo do Terceiro Mundo, no Brasil e na África, diferenciava-se do movimento lento do

¹³⁵ A primeira edição de *O Espaço Dividido* é publicada no Brasil em 1979. Nesta tese, a edição utilizada é a 2ª, que corresponde à 1ª reimpressão no Brasil, em 2008. Chamo a atenção do leitor que a maioria das edições dos livros de Milton Santos utilizadas nesta tese foi republicada no Brasil recentemente, o que provoca coincidência de datas de algumas das edições.

¹³⁶ As fontes utilizadas neste trabalho partem das consultas às bibliotecas da Sorbonne, Universidade de Harvard, do Instituto de tecnologia de Massachusetts e da Universidade de Toronto. Discussões sobre esta pesquisa também foram realizadas na Universidade de Toulouse, no Instituto de Geografia, no Instituto de Estudos do Desenvolvimento Econômico e Social (IEDES) e na Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade Central da Venezuela.(SANTOS, [1978]2008b, p. 12).

território na Europa: “Em cinco anos, plantava-se e colhia-se cacau ou café, mudava a distribuição da população, começava a brotar as cidades e mudava as relações cidade -campo” (SANTOS, 2004a, p.27-28). O ritmo do movimento das mudanças no Terceiro Mundo faz com que o geógrafo do Terceiro Mundo tenha um olhar investigativo diferenciado na pesquisa. De acordo com Milton Santos, “a questão está em saber se queremos limitar-nos a uma maneira fixa de interpretação, isto é, uma forma única de raciocínio, ou se nos propomos evoluir juntamente com as mudanças que sobrevêm na superfície do globo” (SANTOS, [1978]2009a, p.9).

Em 1978, ao publicar *O Trabalho do Geógrafo no Terceiro Mundo*, o intelectual questionava a renovação constante da metodologia de trabalho do geógrafo com o objetivo de acompanhar mais objetivamente a velocidade com que as mudanças sobre o território aconteciam (SANTOS [1978]2009a). Como um bom leitor de Jean Paul Sartre, Frantz Fanon e Amílcar Cabral, sabia, através de Sartre que “(...) o Terceiro Mundo *se* descobre e *si* fala por essa voz, (...) ele não é homogêneo”, a partir das diferenças que surgem da história colonial (SARTRE In: FANON, [1952]2005, p.26). Por isso, poderia completar; afirmando que “somente a história nos instrui sobre o significado das coisas, mas é preciso sempre reconstruí-la, para incorporar novas realidades e novas ideias ou, em outras palavras, para levarmos em conta o tempo que passa e tudo muda” (SANTOS, [1994]1998, p.15). Para o intelectual, apreender o tempo presente nas mudanças empenhadas nos rumos das histórias é um exercício contínuo de observação do tempo, do espaço e das realidades dos indivíduos¹³⁷.

Ao chegar ao Brasil nos final dos anos 70, após treze longos anos de exílio, o intelectual depara-se com uma geografia discutida sob o ponto de vista da cidadania. A redemocratização no país trouxe para o debate central a diferença entre democracia eleitoral e discurso social. Os teóricos da geografia buscaram sua inserção neste debate através da revisão e reformulação de conceitos que definissem o novo momento de abertura democrática da nação brasileira (SANTOS, 2004). Com as novas aspirações políticas e as discussões

¹³⁷ Na introdução do livro *Manual de geografia urbana*, publicado em 1981, Milton Santos utiliza a definição de Frantz Fanon do mundo colonial, fragmentado em dois, em *Os Condenados da Terra* para ressaltar a influência do processo de colonização, entre a dualidade da cidade do colonizador e da cidade do colonizado, em relação ao subdesenvolvimento das cidades dos países do Terceiro Mundo. O questionamento de Milton Santos a partir do pensamento de Fanon implica na definição da especificidade do tecido urbano. Seria esta especificidade um fato político e étnico ou decorrente do fenômeno econômico e das estruturas sociais? (SANTOS, 1981, p.171). Ou seja, o intelectual não escapa de inserir no seu estudo análise das nacionalidades e etnias no processo de formação da periferia, das favelas e da segregação urbana nas cidades, nas quais a natureza da colonização teve penetração avassaladora.

frequentes sobre cidadania no Brasil, a categoria “espaço” é ampliada por Milton Santos para “território”. Na verdade, na concepção do intelectual, o território em si não constitui um conceito. Ele só passa a ser um conceito utilizável a partir de seu uso¹³⁸.

A década de 90 do século XX desponta na carreira do geógrafo como o ápice do seu reconhecimento intelectual no Brasil. Os estudos concentrados nos problemas da urbanização do Terceiro Mundo¹³⁹ desencadearam uma série de reflexões paralelas decorrentes de análises do desenvolvimento humano e de interação do homem com o espaço. Milton exercitou o estudo da geografia humana em constante diálogo com outras disciplinas durante o período em que esteve exilado do Brasil. As ciências sociais e a filosofia sempre estiveram presentes no arcabouço teórico de suas discussões como, por exemplo, nos livros *Por uma Geografia Nova: Da Crítica à Geografia a uma Geografia Crítica*, em que propõe um paradigma novo de construção teórica para a geografia (SANTOS, [1978]2008) e *Pensando o Espaço do Homem* (SANTOS, [1982]2004b), no qual discute as categorias de espaço e tempo, tratando de historicizar o espaço pelo tempo. Através da leitura de alguns de seus textos e dos possíveis diálogos estabelecidos entre os mesmos, verifiquei que o geógrafo assume em vários momentos o papel de sociólogo, antropólogo e filósofo da crítica ao conhecimento¹⁴⁰.

Em *Por uma Geografia Nova*, o intelectual sinaliza que a preocupação de definição do espaço já foi objeto da filosofia desde Platão e Aristóteles. Desta forma, como definir o espaço de uma nação? Espaço e território teriam o mesmo sentido? O espaço investigado pela geografia é o espaço humano ou social modificado de acordo com as alterações do processo histórico. (SANTOS, [1978] 2008a). A categoria espaço, definida a partir da evolução do tempo, incide sobre três conceitos gerais: a forma, a estrutura e a função. Para o geógrafo, o

¹³⁸ Entrevista com Milton Santos In: SEABRA, 2000.

¹³⁹ “A expressão Primeiro Mundo indicava os países desenvolvidos do chamado bloco capitalista durante os anos da Guerra Fria, para distingui-los dos que formavam o Segundo Mundo, os socialistas, e do Terceiro Mundo, que estavam excluídos desses dois grupos. Em um contexto internacional em que aqueles dois blocos desaparecem, a divisão regional em Primeiro, Segundo e Terceiro Mundo perde o sentido. Apesar disso, ainda emprega-se essa divisão regional do mundo com muita frequência. Entre os especialistas, organizam-se novas divisões regionais do mundo segundo critérios como, entre outros, a renda da população (países de renda elevada, renda média e renda baixa) ou o índice de desenvolvimento, que combina variáveis como renda, escolaridade e saúde da população para discriminar países” (SANTOS, 2002, p. 39).

¹⁴⁰ “Quando faleceu em junho de 2001, aos 75 anos, Milton Santos era o nome mais consagrado da geografia humana brasileira e um dos geógrafos mais respeitados do mundo. Naquela ocasião, Aziz Ab’Saber assinalou que Milton Santos havia sido um filósofo da geografia, tendo reunido o conhecimento do mundo do seu tempo para pensar as necessidades do Brasil como intelectual comprometido com a sociedade e com os excluídos. Antonio Candido lembrou que Milton Santos havia representado nas ciências humanas o que se pode chamar de ala combatente, como Florestan Fernandes, e nos seus trabalhos o rigor científico nunca havia sido obstáculo a uma consciência social desenvolvida e profundamente arraigada nos problemas do Brasil. Celso Furtado, por sua vez, afirmou que Milton possuía um pensamento muito rico e abrangente, maior do que um cientista social, com amplitude de vista e percepção dos problemas maiores da sociedade” (*Folha de S. Paulo*, 25 jun.2001) (BRANDÃO, 2004, p.115).

movimento da totalidade social se modifica para atender às transformações da sociedade. É a partir da combinação desses conceitos que existe a possibilidade de restituição à totalidade em seu movimento (SANTOS, [1982] 2004b). A questão do espaço está associada à pesquisa de Milton Santos nos anos 1970 e à relação do geógrafo com o mundo anglo-saxão, época marcada pela força que espaço ganha no vocabulário da disciplina (SANTOS, [1982] 2004b).

Devo lembrar que durante entre os anos de 1981 e 2001, Milton Santos publicou vários artigos e algumas entrevistas na coluna do Caderno Mais, da *Folha de São Paulo*. Esse material, posteriormente organizado por Wagner Costa Ribeiro, foi publicado em 2002 no livro *O País Distorcido - O Brasil, Globalização e a Cidadania*. O livro está dividido em três partes: (1) o país distorcido; (2) por uma globalização mais humana e (3) os deficientes cívicos. Os textos são referentes ao debate na época da Constituinte brasileira (1989) e de crítica ao modelo de inserção do Brasil no mundo globalizado. Os artigos publicados na primeira parte da obra procuram problematizar a nação brasileira política e socialmente em seus 500 anos de existência. Na segunda, aparecem as reflexões mais sucintas do intelectual sobre o que mais tarde chamaria de “uma outra globalização” e, na terceira, através do significado atribuído à cidadania, Milton reflete, principalmente, sobre o que é ser negro no Brasil contemporâneo. Dessa forma, acredito na relevância de trazer a contribuição do autor, não só através do livro escolhido, mas também, levando em conta alguns desses artigos que ajudam a compreender as ideias do intelectual desenvolvidas no projeto.

Devido à extensão e profundidade com que cada assunto é articulado na obra de Milton Santos, procuro trazer para esta análise o que ele propõe como globalização, como globalização é produzida, as contradições entre cidadão e consumidor; neste processo, os significados que a pobreza adquire ao longo das problematizações teóricas do escritor, acompanhadas das funções e responsabilidades do intelectual na contemporaneidade. Dessa maneira, mapeio para o leitor, no conjunto dos textos publicados, a maneira escolhida pelo intelectual para organizar estas questões dialogando com o projeto.

No mundo globalizado, o fenômeno da globalização é problematizado de três formas: o mundo como acreditamos ser, a globalização como fábula, uma aldeia global que tenta homogeneizar o mundo, através do estímulo ao consumo, dificultando, assim, a prática de uma cidadania universal; o mundo como de fato o é, a globalização perversa que aumenta a

pobreza das classes médias e dificulta a vida da humanidade com as competições caracterizadas pelas ações hegemônicas e o mundo como pode, no futuro, ser, uma outra globalização, mais humana através da qual a experiência da escassez das massas produz um novo discurso capaz de mudar o curso da história (SANTOS, [2000]2006).

Apesar do destaque a três formas de globalização, neste projeto, o intelectual concentra suas análises na globalização perversa e seus efeitos sobre a humanidade. Percebo que o texto, cujo enfoque dado corresponde à realidade da sociedade brasileira, pode também servir de base a outras realidades sociais porque o projeto civilizador da globalização nada mais é, como destacado por Walter Mignolo, que “uma nova forma de inscrever a colonialidade do poder na época da colonialidade global na qual se articula a diferença colonial” (MIGNOLO, 2003, p.378). Dessa forma, a mundialização, termo utilizado por Milton Santos na década de 70 do século XX, seria uma referência às histórias locais e à globalização, expressão que aparece em seus textos a partir da década de 90 do mesmo século, aos projetos globais. Globalização é tratada como fenômeno e sugere processo ao direcionar olhares e crítica à articulação da colonialidade de poder, mais especificamente, na América Latina (MIGNOLO, 2003). Acrescento, que mesmo sem mencionar o termo “colonialidade de poder” em seu projeto, Milton Santos direciona sua crítica para as relações de poder nos limites de uma globalização perversa. A questão teórica colocada por ele busca compreender as razões pelas quais indivíduos excluídos desse processo reagem ao fenômeno, criando formas alternativas de sobrevivência.

Segundo o intelectual, a crença na industrialização do país, decorrente da hegemonia paulista na produção intelectual brasileira, funcionou em um dado momento como saída para o desenvolvimento. Essa crença na indústria como único motor possível, de influencia por uma grande parte da leitura de Marx, transformou-se num pensamento hegemônico aceito sem crítica. Milton considera seu trabalho uma crítica a esta certeza que eliminava possibilidades diversas de compreensão do lugar, da região, da história local. Forjava-se, na opinião dele, um projeto nacional construído por um modelo epistemológico importado, em que as ideias eram totalmente motivadas por uma vontade de entender o mundo a partir da Europa e, posteriormente, dos Estados Unidos. A cultura oficial brasileira, estava enraizada à “visão vesga do mundo”. Contemporaneamente, a globalização agrava este problema epistemológico, na medida que:

(...) não convoca uma real mundialização do pensamento, porque vem acompanhada do predomínio praticamente ditatorial de forças que têm, outra vez, como centro, a Europa e já agora, sobretudo, os Estados Unidos. O pensamento único é um pensamento de origem euroamericana. E eu creio que isto convida a uma renúncia do mundo e de si mesmo, por ficarmos demasiadamente tributários de epistemologias que não são universalistas, mas são apenas euroamericanas, rejeitando assim, a possibilidade de começar a ver o mundo a partir de nós próprios. Acho que esse é o grande drama do pensamento social latino-americano (Entrevista com Milton Santos, *Revista Adusp*, junho de 1999).

No sentido usado por Milton Santos, a globalização trouxe outras características ao processo da internacionalização das relações do mundo capitalista, baseada em dois elementos fundamentais: o estado das técnicas e o estado da política. No livro, *O novo mapa do mundo: fim de século e globalização*, o intelectual argumenta que, não se trata de analisar no contexto apenas a palavra divulgada pelos meios de comunicação, presente na linguagem da economia mundial e na incidência do discurso capitalista que marca a virada do século XX para o século XXI. Tratava-se de analisar como a globalização tornou-se um paradigma de conhecimento capaz de sistematizar a economia, a política, a ciência, a cultura, a informação e o espaço (SANTOS, [1993]1994).

Milton Santos afirma que a globalização é produzida a partir de uma arquitetura que envolve a unicidade da técnica, capaz de acelerar o processo histórico e de criar hegemonias (SANTOS, [2000]2006). Já no livro *Técnica, Espaço, Tempo: globalização e meio técnico-científico informacional* propõe a criação de sistemas técnicos mundiais, em nações cuja economia se difere, pressupõe que seu uso social seja hierarquizado (SANTOS, [1994]1998). Junto com o estado das técnicas, existe a tentativa de convergência dos momentos, que altera a percepção do tempo real e influi na relação do homem com a natureza e com a história humana (SANTOS, [1994]1998). Através do dinheiro, do crédito, do consumo, da informação, a globalização se impõe como motor único, uma espécie de mais valia universal, no novo patamar da internacionalização (SANTOS, [2000]2006). Em outro livro, *Espaço e Método*, o intelectual observa que com a velocidade do desenvolvimento da tecnologia de informação (SANTOS, [1985]1997), difundida pelo capitalismo das grandes corporações, as inovações tecnológicas proporcionaram a cognoscibilidade do planeta, ou seja, a capacidade de criação de novos materiais que servirão de matéria-prima à produção de determinados objetos (SANTOS, [2000]2006). A globalização no mundo contemporâneo tanto representa um período quanto uma crise. É um período de novidades, da emergência de novos estados de organização internacional, mas de choque com as próprias definições e novos arranjos (SANTOS, [2000]2006).

A partir dessa análise, percebo que o fenômeno apresenta-se contraditório. Ao passo que a arquitetura da globalização sugere a unificação em decorrência das novas técnicas, ela é perversa por considerar em primeiro lugar o dinheiro e a informação. Para Milton Santos, a globalização tanto representa um sistema técnico quanto um sistema ideológico que legitima ações e influencia nas relações sociais. O mundo, a partir do avanço da globalização, se tornou mais competitivo e incentivador das práticas de consumo presente na política do Estado, no monopólio das grandes empresas e, sobretudo, nas relações entre os indivíduos:

(...) a busca da competitividade, tal como representada por seus defensores – governantes, homens de negócio, funcionários internacionais, parece bastar-se a si mesma, não necessita qualquer justificativa ética, como, aliás, qualquer outra forma de violência. A competitividade é um outro nome para a guerra, desta vez uma guerra planetária, conduzida, na prática, pelas multinacionais, as chancelarias, a burocracia internacional, e com o apoio, às vezes ostensivo, de intelectuais de dentro e fora da Universidade (SANTOS, [1994]1998, p. 19).

No mundo globalizado, destaca Milton Santos, o Estado e as grandes empresas dominam as técnicas de informação, dificultando o acesso da periferia capitalista a novos meios de produção. A informação daquilo que acontece no mundo não vem exclusivamente da interação entre as pessoas, ela é marcada pela influência da opinião planejada da mídia, que intensifica os processos de criação das desigualdades. No entanto, Jesus Martín Barbero (2009), através da análise cultural relacionada a aspectos da política, da sociedade e dos costumes sociais latino-americanos, na abordagem relacionada ao eixo teórico das mídias (meios) em direção aos processos de mediação, destaca que a relação cultural proporcionada pelos meios deve transpor a institucionalização de projetos políticos, sendo utilizada como um modo de pensar e encarar as questões da atualidade. Apenas um número limitado de pessoas tem acesso à velocidade com que a informação é propagada entre as diferentes distâncias. A expressão aldeia global mantém a falsa ideia de um mundo que parece se unificar, através da regulação e homogeneização do mercado global. A globalização reflete um modelo de cidadania que se pretende universal, diante das relações, do dinheiro e das coisas sem levar em consideração que este indivíduo, em cada nação, está inserido num contexto específico de particularidades relacionadas ao processo de lutas por cidadania (SANTOS, [2000]2006).

A cidadania de direitos iguais para todos, entre negros e brancos, ricos e pobres, homens e mulheres em termos constitucionais no Brasil contemporâneo, continua sendo uma definição também abstrata, exatamente por não corresponder à realidade cotidiana das diferenças entre sexo, religião e idéias políticas. Na prática social, estes grupos interagem e

participam de forma distinta da vida política do país (IANNI, 1997). No Brasil, o princípio da cidadania ainda não é um dado da realidade social. Há diferentes “tipos” de cidadania para condições sociais, políticas e econômicas dos indivíduos. A ideia que o branco tem do negro e do mulato é diferente da consciência que eles têm sobre si próprios (IANNI, 1997).

O projeto em foco não problematiza especificamente a situação dos afro-brasileiros ou de qualquer grupo politicamente minoritário na “economia das relações de poder”¹⁴¹ na sociedade brasileira, dentro do processo de globalização. Todavia, o intelectual está atento, como se verifica no artigo intitulado “Os deficientes cívicos”, publicado em 1999, na *Folha de São Paulo*, para o fato de que a globalização traz novos sistemas de referência, nos quais noções clássicas de democracia, república, cidadania e individualidade destoam de um discurso verdadeiramente democrático:

A globalização, como agora se manifesta em todas as partes do planeta, funda-se em novos sistemas de referência em que noções clássicas, como a democracia, a república, a cidadania, a individualidade forte, constituem matéria predileta do *marketing* político, mas, graças a um jogo de espelhos, apenas aparecem como retórica, enquanto são outros os valores da nova ética, fundada num discurso enganoso, mas avassalador. (SANTOS, 2002, p. 150)

A globalização como discurso único do mundo, como foi popularizada em alguns setores da sociedade, faz crer nas aproximações entre os espaços e na homogeneização das diferenças culturais entre os sujeitos. Há o desejo de uma uniformidade em busca de uma cidadania universal. “A globalização é um estágio supremo da internacionalização” (SANTOS, 2002, p.79), afirma o escritor no artigo “Por uma globalização mais humana” publicado, na *Folha de São Paulo* em, 1995. No qual observa que, desde a década de 70 do século XX, o fenômeno vem sofrendo alterações associadas a uma nova política financeira, “em detrimento dos cuidados com as populações cuja vida se torna mais difícil” (SANTOS, [2000]2006, p.19). Stuart Hall sugere que esta nova fase está profundamente enraizada nas disparidades estruturais de riqueza e poder (HALL, 2003). Para Milton Santos, a ideologia da globalização como fábula esconde que as diferenças locais são profundas, mesmo entre o antigo bloco do Terceiro Mundo, subdesenvolvido e excluído do conjunto dos países desenvolvidos e capitalistas; as diferenças são significativas para o que ele chama de “culto ao consumo e sonho de uma verdadeira cidadania” (SANTOS, [2000]2006, p.19).

¹⁴¹ Expressão utilizada por Florentina da Silva Souza em *Afro-descendência em Cadernos Negros e Jornal do MNU*, livro publicado em 2005.

A primeira consideração a ser feita no âmbito desta questão é que a globalização procura desestabilizar qualquer iniciativa de evolução das diferenças. As ações hegemônicas, que incluem a formação dos mercados capitalistas mundiais e os interesses das empresas transnacionais (HALL, 2003) estimulam um lado perverso do fenômeno que influi negativamente na humanidade do mundo e no seu processo civilizatório. O desemprego, a pobreza, a fome, os baixos salários, as enfermidades, a mortalidade e a má educação são alguns exemplos desta perversidade sistêmica (SANTOS, [2000]2006), que passam a ser considerados normais dentro da “lógica” da produção acelerada da desordem.

Segundo a análise de Milton, na Europa, a cidadania corresponde a um conceito desenvolvido paralelamente ao progresso técnico agregado à expansão do capitalismo. No entanto, este progresso técnico equivale, em certa medida, a uma ameaça à realização completa do indivíduo seja nos Estados Unidos, na Inglaterra ou na França. Em países como o Brasil, a figura do cidadão jamais fora conhecida. Encontramos aqui um “arremedo de cidadão”, uma espécie de pseudocidadão reconhecido entre pobres e minorias, atropelado pela expansão das classes médias paralela à explosão do consumo. Segundo o intelectual, esta expansão desmedida junto aos privilégios retidos nas classes médias acabou criando obstáculos concretos para que a cidadania entre os grupos minoritários se estabelecesse na sociedade brasileira (SANTOS In: FERREIRA, 2000).

“Os pobres não têm sequer condições de participar do processo globalitário”¹⁴². A questão levantada por Milton Santos recai sobre a cidadania plena não alcançada no Brasil: “Não se esqueça de que a globalização vem com uma vontade de eliminar a cidadania. No Brasil, país onde nunca houve cidadania, as condições políticas tornam a globalização mais fácil”¹⁴³. Em lugar do cidadão, a globalização produz o consumidor. Antes de chegar a esta afirmação em *Por uma outra globalização*, o intelectual debruçou-se sobre o estudo da realidade brasileira, investigando o problema da cidadania de acordo com a organização dos indivíduos em classes sociais.

¹⁴² Entrevista com Milton Santos In: LEITE, 2007, p.132.

¹⁴³ Entrevista com Milton Santos In: LEITE, 2007, p.132.

Depois da eclosão do movimento militar em 1964¹⁴⁴, que gerou impasse entre a modernização brasileira e as reivindicações populares, o intelectual publica em 1987, no auge do processo de redemocratização no Brasil, *O Espaço do Cidadão*¹⁴⁵. A pesquisa apresenta um panorama da realidade da cidadania brasileira pelo ângulo geográfico, através do qual Milton amplia as discussões sobre o problema da sociabilidade, da cidadania e da distribuição dos indivíduos no território, segundo classes sociais e poder aquisitivo. Atividade econômica e herança social distribuem os homens de forma desigual no espaço, comprometendo o verdadeiro exercício democrático do cidadão, ele afirma:

Este pequeno volume pretende contribuir para o debate sobre a redemocratização brasileira, luta que não se esgota com a promulgação de uma nova Constituição. Preferiria, certamente, que este livro houvesse aparecido um ano antes, mas um livro não se termina de escrever quando se quer, mas quando se pode. Alguns temas, não propriamente os de minha especialidade, de tal forma me arrastaram que decidi consagrar-lhes um espaço maior que o inicialmente pretendido. A questão da alienação e do seu oposto, a individualidade forte, foi um desses problemas. O problema do individualismo e do consumo, e do seu oposto, a sociabilidade da cidadania, foi um outro desses temas. Tudo isso me distraiu de outro objetivo, esse mais pessoal, que busquei com este livro. Imaginei que seria bom, ao completar sessenta anos, dar sinal de mim mesmo, lembrando de que, para o intelectual, só o trabalho assegura a possibilidade de continuar trabalhando (SANTOS, [1987]2007b, p. 12).

No Brasil, como em qualquer outro país, o direito de ser cidadão começa pelo ingresso do sujeito na sociedade humana. Este é um direito que garante ao indivíduo condições de sobrevivência no meio social através da moradia, educação, saúde, trabalho, justiça e liberdade. “A cidadania é uma lei da sociedade que, sem distinção, atinge a todos e investe cada qual com a força de se ver respeitado contra força, em qualquer circunstância”(SANTOS,[1987]2007b, p.29). Milton Santos dialoga com Tereza Hagetete (1981-1982) e pontua que a cidadania evolui por meio de um processo de lutas relacionada à história de cada nação. Desse modo, a cidadania é formada pela conquista de direitos políticos individuais, pelo reconhecimento de direitos coletivos e pelo exercício dos direitos sociais do indivíduo. Nos países subdesenvolvidos, o *status* de cidadão corresponde ao privilégio de alguns e, no caso brasileiro, a diferença entre a idéia de cidadania e a realidade do cidadão

¹⁴⁴ “(...) o golpe de Estado de 1964 buscava concentração de poder nas mãos do governo central, de modo a facilitar a implementação dos investimentos necessários a essa nova etapa da economia brasileira e de sua participação independente na economia mundial capitalista; e exigia a redução ou, mesmo, a eliminação dos direitos dos cidadãos, de modo não poder haver protestos contra medidas que iriam se mostrar em desacordo com o interesse da sociedade nacional” (SANTOS, [1987]2007b, p. 132).

¹⁴⁵ Curioso pensar que enquanto Abdias Nascimento projeta *O Quilombismo* como a contribuição que pretende para o debate sobre a redemocratização brasileira, Milton Santos publica *O Espaço do Cidadão*, cuja primeira edição data de 1987, inteirando uma luta que, segundo ele, não se esgota com a promulgação de uma nova Constituição.

proporcionou uma cidadania mutilada, ou seja, o abandono do cidadão à própria sorte (SANTOS, [1987]2007b).

A cidadania é incompleta para alguns grupos de indivíduos da sociedade brasileira, no entanto, há um outro tipo de cidadania a ser proposto pelo intelectual, aquela que dialoga com a cultura e com busca de liberdade. A cidadania é também definida pelo critério do que se entende como não cidadania. Neste contexto, é importante lembrar das formas de vida não cidadãs que ocorrem com a suspensão dos direitos civis à maioria da população (SANTOS,[1987]2007b). Para exemplificar a questão, Milton Santos esclarece:

Só recentemente, no Rio de Janeiro, uma decisão governamental terminou com o opróbrio dos elevadores separados, uns reservados aos proprietários e às pessoas com “boa aparência” e outros destinados aos domésticos, entregadores e gente sem “boa aparência”, esta última classificação incluindo frequentemente os negros. Essa iniciativa não encontrou imitadores em outros Estados, apesar do discurso igualitário de tantos governadores e prefeitos. O Aziz Ab’Sáber nos deu dois novos argumentos: o que ele chama de verdadeiro *apartheid* à moda brasileira, utilizado em praias, como algumas no litoral paulista, e em estações, como Poços de Caldas, para barrar os turistas de um dia, os “farofeiros”, e outros participantes das classes economicamente desfavorecidas (SANTOS, [1987]2007b, p. 31-32).

Na opinião de Milton Santos, o reconhecimento de direitos para os desiguais institucionais¹⁴⁶, o negro, o nordestino e as mulheres, apesar de um certo investimento do discurso político, ainda não tem, neste processo de compreensão dos sentidos de cidadania, uma resposta adequada às diferenças sociais e políticas que estes grupos provocam na estrutura da sociedade brasileira. Torna-se praticamente impossível não perceber que diferenças de instrução, entre brasileiros, observadas através do critério da cor, não afetem diretamente a participação democrática da população no país.

Dos brasileiros sem instrução, com até trinta anos de idade, cujo montante nacional era de 54% em 1982, uma repartição segundo a cor mostra que eram 18,1% entre os amarelos, 44,4% entre os brancos; 66,9% entre os considerados mestiços; e 68% entre os negros (DOWBOR, 1987, p. 53). Mas os negros e pardos não ultrapassavam em 1980, os 45% da população (SANTOS, [1987]2007b, p.32).

A globalização perversa reduz o papel do cidadão na esfera pública e democrática e em lugar de um estado de direitos impõe-lhe a condição de mero consumidor. O apelo ao

¹⁴⁶ Em *O Espaço do Cidadão*, reportando-se à explicação das tipologias das formas de vida não cidadãs, Milton Santos refere-se ao negro, ao nordestino e às mulheres como os desiguais institucionais. O intelectual não menciona a expressão minorias étnicas, mas claro está que a participação democrática destes grupos na sociedade brasileira depende do reconhecimento de seus direitos e da eficácia do discurso em torno dessas diferenças a partir de políticas que contemplem suas necessidades sociais e políticas.

consumo desmedido incentivado pelas práticas da política de exploração capitalista agrava as condições desiguais entre as populações. A questão problematizada na entrevista de Milton Santos à *Folha de São Paulo*, em 1996, intitulada “Recriação da Cidadania”, resume a recriação da cidadania a partir da força e do movimento do espaço mediante uma outra globalização:

Essa globalização por enquanto não leva em conta o homem. De modo que esse espaço do cidadão tem de ser recriado a partir dos níveis abaixo do mundo. Não é o mundo que vai criar o cidadão. O chamado mundo quer acabar com as cidadanias, mas cada nação e cada espaço e cada cidade é que vai ter a força de recriar esse cidadão – que vai contribuir, creio eu, mais tarde, para sugerir uma outra globalização (SANTOS, 2002, p. 141).

O problema da cidadania questionado no livro *Por uma outra globalização* apresenta relações diretas com as proposta do livro *O Espaço do Cidadão*. Neste último livro, o intelectual predispõe-se a problematizar a desigualdade sob o ponto de vista da conquista de direitos para os desiguais institucionais, analisando as diferenças sociais e políticas dos grupos minoritários na sociedade brasileira. Em ambas análises, o intelectual destaca que classe é componente fundamental porque dá *status* ao indivíduo, garantindo a ele privilégios em relação à posição social que ocupa. Na globalização, argumenta Milton, o consumo é produzido antes da produção. A crença no consumismo reduz a visão de mundo do indivíduo estreitando qualquer tipo de barreira existente entre o cidadão e o consumidor. No caso brasileiro, esta separação é menos perceptível, acredita o intelectual, porque jamais houve a figura do cidadão (SANTOS, [2000]2006).

A globalização, de acordo com Santos, é caracterizada por uma forma de totalitarismo ou globalitarismo¹⁴⁷, através da qual todos devem falar a mesma língua. As relações econômicas produzidas pela atual globalização não aceitam discordâncias ou questionamentos sobre o papel do cidadão ou sobre as diferenças que a cidadania produz na esfera social. A velocidade com que a concorrência comanda a competitividade das nossas ações justifica os individualismos na vida econômica, na ordem política, na ordem do território e na maneira como o outro é construído como coisa. Novas formas perversas de sociabilidade são criadas

¹⁴⁷Globalitarismo é a expressão geográfica para totalitarismo na interpretação de Milton Santos: “Eu chamo a globalização de globalitarismo, porque estamos vivendo uma nova fase de totalitarismo. O sistema político utiliza os sistemas técnicos contemporâneos para produzir a atual globalização, conduzindo-nos para formas e relações econômicas implacáveis, que não aceitam discussão, que exigem obediência imediata, sem a qual os atores são expulsos da cena ou permanecem dependentes, como se fossem escravos de novo. Escravos de uma lógica sem a qual o sistema econômico não funciona. Que, outra vez, por isso mesmo, acaba sendo um sistema político” (Entrevista com Milton Santos In: LEITE, 2007, p.180).

fragmentando um país que já se encontra fragmentado na educação, na moradia, na saúde e na ampliação do desemprego (SANTOS, [2000]2006).

Essa fragmentação, no caso particular dos países subdesenvolvidos, resulta na incidência de três formas de pobreza: a pobreza incluída, a pobreza chamada de marginalidade e a pobreza estrutural. A pobreza incluída é produzida em certas ocasiões do ano e, por isso, denominada de residual. A noção de pobreza neste nível é quase acidental. A pobreza marginal constitui um nível produzido pelo processo econômico da divisão do trabalho. À medida que o consumo é ampliado, novos conteúdos e definições são dados a este tipo de pobreza. E a pobreza estrutural que resulta de causas diversas e corresponde a uma dívida social globalizada, podendo ser identificada em todas as partes do mundo. Nesta última definição de pobreza, os pobres, objetos da dívida social, não são incluídos, ou marginais, são simplesmente excluídos pela globalização perversa (SANTOS, [2000]2006).

Os estudos desenvolvidos sobre pobreza urbana na década de 1960 indicam que a economia dos pobres que vivem nas grandes cidades, relacionada à produção do setor terciário, tem sido em geral, parasitária e arcaica. Somente no final desta década é que os primeiros trabalhos sobre a dinâmica da economia do setor terciário começaram ser publicados e ganham força. Estudos posteriores mostraram que os pobres conseguiam se manter nas cidades modernizando-se e elastecendo o mercado de trabalho. Enquanto Geertz (1963) falava de uma economia centrada na empresa, Milton Santos, através da teoria dos dois circuitos, das características de cada sistema, superior e inferior e, da relação de oposição dialética entre ambos, pensa a economia urbana como um sistema de estruturas e não um sistema de elementos simples, no qual os pobres desempenham um papel de grande importância na dinâmica da economia (SANTOS, 1978).

Ao tratar dos processos de urbanização das cidades, das relações do homem com a natureza e com o espaço, Milton Santos demonstra preocupação com a categoria pobreza nos países subdesenvolvidos e os desajustamentos que dela decorrem e influenciam na organização das cidades. Esta preocupação pode ser evidenciada em pesquisas realizadas pelo intelectual em estudos anteriores. Dessa forma, penso na importância de trazer para esta análise o livro *O Centro da Cidade de Salvador – Estudo de Geografia Urbana*, publicado em 1959, sugere como o problema da pobreza está inicialmente presente nas pesquisas do

intelectual. Milton Santos produz um estudo sobre a fisionomia de Salvador, pensando nas diferentes formas de utilização e organização do espaço, seu dinamismo e complexa expansão do centro da cidade. O estudo enfoca a formação da cidade e a evolução econômica da região central da cidade, onde a vida atual é parte de uma herança do passado. “A cidade é constituída de gente de todas as cores, misturada nas ruas (...)” (SANTOS, 1959, p,29). O centro dividido em Cidade Alta e Cidade Baixa é o reflexo dos contrastes dessa paisagem de alargamento do quadro urbano.

Na busca por trabalho e melhores condições de vida, os retirantes deslocavam-se para Salvador. “Mas (...) a maioria se empregava como domésticos em casas de famílias abastadas ou da classe média, ou então se entregavam a toda espécie de parasitismo urbano” (SANTOS, 1959, p.42). Apesar do não detalhar as condições de vida e não pontuar que a população referendada seja, em sua maioria, formada por afrodescendentes, percebo, pelas características descritivas deste estudo, que ela existe e encontra-se inserida nas alterações sofridas pela cidade. Na Rua Chile e na avenida Sete de Setembro localiza-se o comércio de luxo e na Rua Dr. J.J. Seabra (Baixa do Sapateiro), tem lugar o comércio retalhista, pobre (SANTOS, 1959).

Ao utilizar a categoria pobreza para referir-se à população que habitava o Centro de Salvador no final da década de 50 do século XX, Milton Santos deve ser consciente das condições subumanas daqueles que categoriza como pobres. No entanto, neste momento, a leitura da pobreza no Brasil, mesmo levando em conta as desigualdades entre as regiões, aparece em seus textos como uma constituição genérica baseada nas diferenças de classe. No ensaio “Classes Sociais e Grupos de Prestígio”, publicado em 1959, no livro *As elites de cor numa cidade brasileira: um estudo de ascensão social & classes sociais e grupos de prestígio* por Thales de Azevedo, a classe baixa ou pobreza está assim definida:

A classe baixa ou “pobreza” compreende todos os que se situam em níveis econômicos e de prestígio ocupacional inferiores aos descritos, especialmente os que vivem do trabalho manual e braçal: os funcionários públicos, os empregados do comércio, os operários não especializados, os “artistas” ou artesãos, os operários das construções civis e da indústria, os pequenos comerciantes como vendedores, quitandeiros, feireiros, vendedores ambulantes, os empregados domésticos, finalmente, os roceiros. Os critérios que se combinam para a classificação nesse estrato são o dos níveis de propriedades de renda e do baixo prestígio do trabalho

manual que desde o período colonial determinava status inferior dos escravos, dos roceiros e dos “oficiais mecânicos”. Dentro deste estrato, podem-se encontrar subgrupos diferentes, segundo o prestígio de certas ocupações: numa posição mais alta, os pequenos funcionários públicos (serventes, contínuos), os mestres de obras, os tipógrafos, mecânicos, chauffeurs; na posição mais baixa, os varredores de rua, os serventes de pedreiro, as lavadeiras, os soldados... “Soldado é uma classe muito baixa; só quando tem divisa é que vale alguma coisa”, diz um informante. Nesse amplo setor se engloba pelo menos a metade da população, encontra-se a imensa maioria das pessoas de cor – pretos e mestiços - enquanto os brancos são a minoria; nesse nível, reduzem-se ao mínimo os preconceitos de cor no convívio cotidiano, nas relações primárias em grupos de recreação e de trabalho, no casamento e nas uniões livres. Praticamente o analfabetismo ou a capacidade de apenas “assinar o nome” só se encontram nessa classe (AZEVEDO, 1996, p.174).

A condição da pobreza reflete as desigualdades existentes entre ricos e pobres. E os pobres, além de todas as dificuldades encontradas pela exclusão social, enfrentam também o preconceito da cor. Em 1959, “o crescimento da cidade de Salvador caracterizava-se pelo evidente contraste entre os palácios e os casebres” (SANTOS, 1959, p.49). A categoria pobreza, nas descrições da estrutura urbana da cidade por Milton Santos, está ligada ao poder aquisitivo da população, profissões que exercem e condições de moradia apresentadas dentro de uma determinada classe. O critério da cor, que também caracteriza a população pobre, não é referido por Milton na identificação deste contraste urbano:

O contraste não é mais nítido porque as residências dos pequenos comerciantes, das pessoas que exercem uma profissão liberal, agricultores, médicos e funcionários públicos representam uma espécie de transição entre os palácios dos ricos e os miseráveis casebres dos pobres. Em geral, essa classe média é quase inteiramente ligada à terra, o que explica o nível de vida de vários funcionários e de outras pessoas, cujos ordenados seriam por si sós insuficientes para equilibrar seu orçamento. A presença em Salvador de numerosos agricultores representa, assim, um elemento de equilíbrio na formação de sua estrutura urbana (SANTOS, 1959, p. 50).

Neste período, o intelectual faz uma leitura da expansão e do crescimento urbano no Brasil, exemplificada pelas condições de desenvolvimento que a paisagem da cidade de Salvador adquire com a evolução do comércio e sua industrialização, ainda que a evolução fosse inferior em comparação à capacidade de produção do grande centro de São Paulo (SANTOS, 1959). *O Centro da Cidade de Salvador*, tese de Doutorado de Milton Santos apresentada à Faculdade de Letras de Strasbourg, França, em 1958, é resultado de um estudo baseado na influência da escola francesa na geografia brasileira. Embora tivesse lido Marx, dizia ter uma leitura do marxismo de segunda mão, através de Pierre George, Trincart, Rochefort, René Dugrand e Bernard Kayser, geógrafos com os quais manteve boas

relações¹⁴⁸. O convite para realizar o Doutorado na Universidade de Strasburgo¹⁴⁹ significou na vida acadêmica do intelectual a oportunidade de expandir conhecimentos e adquirir experiência de pesquisa na geografia humana, até então, pouco explorada no Brasil. Trabalhar com Trincart e Pierre George facilitou a aproximação de Milton com a dialética do marxismo e, sobretudo, rever toda a teorização do que lia.

Como analisar a globalização, ou as mudanças decorrentes da mundialização, através das mudanças do espaço geográfico? Este é um questionamento posto anteriormente pela adoção de teoria marxistas na geografia brasileira. Como elaborar uma teoria do espaço geográfico a partir da obra de Marx se esta não explicava na fundamentação de seus pressupostos teóricos a noção de espaço? De acordo com Milton Santos, “essa ausência de definição da categoria espaço na obra de Marx constituía um obstáculo epistemológico para a construção de uma teoria marxista do espaço geográfico” (SANTOS, 2004a, p.106). Este assunto foi objeto de discussão na *Revista Heródote*¹⁵⁰ entre o geógrafo e historiador Yves Lacoste e Milton Santos. O marxismo contribuiu para o debate da crítica à geografia brasileira à medida que emprestou expressões importantes que buscaram substituir a noção de espaço. No entanto, este empréstimo resultou, segundo o intelectual, numa “espécie de colagem” de categorias avulsas” (SANTOS, 2004a, p.107), pouco reveladora da realidade e da definição de espaço geográfico como objeto da disciplina. O marxismo serviu de base para algumas definições de categorias de análise na geografia brasileira, que foram posteriormente ampliadas no contexto brasileiro por Milton. No entanto, é a pobreza que impressiona Milton Santos. Ele era intrigado com o equívoco de tentar solucionar a pobreza sem estudá-la com o aprofundamento necessário para o debate sobre o fenômeno.

¹⁴⁸ Entrevista com Milton Santos In: LEITE, 2007, p.50.

¹⁴⁹ Milton Santos define a sua relação com a geografia da seguinte forma: “Eu estudei direito e já estudante de direito ensinava geografia, que descobri ser realmente o meu grande interesse. Foi isso que me levou a fazer um doutorado em geografia na Universidade de Strasburgo, na França, e daí por diante comecei uma carreira de pesquisa na Bahia, mas também em outros países, que me conduziu a diversas aventuras intelectuais que se ampliaram a partir de 1964, por razões conhecidas, quando eu tive de deixar o Brasil. Creio que minha carreira começa com estudos empíricos, isto é, tentar descrever simplesmente o que era a realidade territorial e social aqui e ali, na Bahia sobretudo, mas também no Brasil e fora do Brasil. Depois, passei a ter um interesse mais teórico, mais epistemológico. Isso coincide com a minha distância do Brasil, quando o objeto concreto de trabalho não estava presente, a possibilidade de informação reduzida. Há dois abrigos para os homens, um é a terra e o outro o infinito. Então eu me abriguei nessa área mais de pensar o mundo, de pensar os lugares, e tentar uma geografia mais abrangente, mais uma metageografia do que mesmo geografia” (Entrevista com Milton Santos In: LEITE, 2007, p.105-109).

¹⁵⁰ A *Revista Heródote* é fundada em 1976 por Yves Lacoste e outros teóricos, dentre eles, o geógrafo Milton Santos.

Partindo dessa vontade de estudar a pobreza, sua expansão ligada à realidade dos países subdesenvolvidos, Milton Santos publica, em 1978, o livro *Pobreza Urbana*¹⁵¹. O intelectual chama-nos atenção para alguns aspectos importantes tais como¹⁵²: a pobreza não é apenas a incapacidade de satisfazer necessidades materiais atribuídas ao grau de participação na modernização dos indivíduos; a pobreza não pode ficar restrita a definições parciais fundamentadas em estatísticas circunstanciais; a noção de pobreza, ligada à escassez não é matemática e estática, é dinâmica; a definição de pobreza deve ser relativa e obedecer rigorosamente às características historicamente determinadas em cada sociedade; a pobreza não é apenas uma categoria econômica, mas também política; há diferentes tipos de pobreza ao nível internacional de cada país; o termo pobreza implica em um modo de vida. E, finalmente, resume:

O assunto exige um tratamento dinâmico, no qual todo conjunto de fatores é levado em conta – pois do contrário haverá ênfase em soluções parciais que são mutuamente contraditórias. O problema essencial está na estrutura analítica escolhida, ou seja, na tentativa de uma teorização adequada (SANTOS, 1978, p. 10).

Ao expandir a categoria pobreza como categoria política, curiosamente, a interpretação empregada no conceito pelo intelectual estabelece uma dinâmica também diferente para o significado de pobre na modernização da época. As grandes cidades, ricas na diversidade socioespacial, acolhem as redes de difusão da modernidade no território e atraem as multidões, os pobres, geralmente, expulsos do campo e das cidades médias pela modernização da agricultura e dos serviços.

Na análise das causas da pobreza urbana do Terceiro Mundo¹⁵³, percebe-se que a substituição do vocábulo pobreza por marginalidade tornou-se uma recorrência freqüente no

¹⁵¹ O texto do livro *Pobreza Urbana*, publicado em 1978, reúne a organização de uma bibliografia internacional com a colaboração de Maria Alice Ferraz Abdala. O trabalho teve o incentivo da Universidade Federal de Pernambuco, através da realização do Seminário Nacional sobre Pobreza Urbana e Desenvolvimento, organizado pelo Mestrado em Desenvolvimento Urbano. Dentre os livros apresentados nesta relação bibliográfica de mais de 800 títulos, dois em particular chamam a minha atenção, *Pedagogia do Oprimido*, de Paulo Freire e *Os Condenados da Terra*, de Frantz Fanon que, de certa forma, insinuam a articulação de um conhecimento atento às mudanças políticas, da filosofia da libertação e do pensamento social e político. Percebo ainda que as reflexões de Milton Santos sobre pobreza urbana, iniciadas nesta publicação, constituem um arcabouço significativo e dialógico com a discussão do projeto de *Por uma outra globalização - do pensamento único à consciência universal*, em que a experiência da pobreza ligada à escassez dinamiza os princípios da comunidade dita passiva neste processo.

¹⁵² As observações de Milton Santos têm como base teórica conceitos de pobreza elaborados anteriormente por W..E. Moore (1963), O. Lewis (1969), Sidney e Beatrice Webb (1911), C. Carter (1970), J. K. Galbraith (1969), G. Bachelard (1972) e I. Buchanan (1972). As definições se completam de acordo com o sentido econômico, mas também político que a categoria pobreza apresenta em contextos distintos.

¹⁵³ As análises de Milton Santos sobre o fenômeno da pobreza nos países de Terceiro Mundo apóiam-se também nas importantes contribuições de escritores sul-americanos e africanos baseadas numa linha de pensamento neomarxista. Dentre

meio acadêmico. A condição de marginal ou marginalidade usada pela sociologia latino-americana passa a ser interpretada de maneira diversa e ambígua. A população marginal e excedente de um país, sob condições econômicas e sociais já fora considerada inútil, inexistente e incapaz de produzir para o desenvolvimento econômico da nação.

Milton Santos¹⁵⁴ concorda com Paulo Freire na sua *Pedagogia do Oprimido* (1968) no tocante ao fato que “os oprimidos não são marginais”, “são homens que vivem fora da sociedade”. Baseado nas investigações dos estudos comparativos de Frank Gunder (1966) na América Latina, Milton endossa as palavras do autor: “os pobres não são socialmente marginais, e sim rejeitados; não são economicamente marginais, e sim explorados; não são politicamente marginais e sim reprimidos” (SANTOS, 1978, p.28). Os pobres e oprimidos pelo processo de desenvolvimento das nações globalizadas, mesmo sob a condição sócio-econômica marginal, desempenham na esfera social papel politicamente ativo nas relações de produção dos países considerados Terceiro Mundo. Quem são os pobres e marginalizados no Terceiro Mundo? Quais segmentos populacionais estariam representados nesta categoria utilizada por Milton Santos como pobres? Na sociedade brasileira, o indivíduo pobre, marginal, oprimido, excluído, rejeitado e explorado corresponde à maioria estatística de uma população minoritariamente representada nas esferas sociais e políticas¹⁵⁵.

A presença da população pobre nas grandes cidades é entendida em *A Natureza do Espaço*, livro publicado em 1996, como sinônimo de enriquecimento da diversidade socioespacial, principalmente, pelas formas de trabalho e de vida desenvolvidas para a permanência da sua própria existência (SANTOS[1996]2009c). As grandes cidades organizam as divisões de trabalho a partir da economia produzida de cima, globalizada e de um setor de baixo, considerado popular nos países pobres. No entanto, é a complexidade

estes autores, destaca-se o pensamento de Frantz Fanon (1963), cuja referência citada diz respeito à publicação de *Os Condenados da Terra*.

¹⁵⁴ Milton Santos leu Frantz Fanon e tinha conhecimento do significado de “descolonização” para a libertação política e cultural do sujeito oprimido pelos diferentes processos de colonização no Terceiro Mundo. Milton afirma no seu *Testamento Intelectual* (SANTOS, 2004a, p.57), durante época marcada pela sua saída do Brasil em 1964, ter participado de uma missão política solicitada pelo Itamaraty na África. Nesta época, alguns países africanos como a Tunísia, por exemplo, estavam envolvidos pela dinâmica dos movimentos de descolonização do Terceiro Mundo, discutindo, inclusive, a possibilidade de uma liderança única para este bloco.

¹⁵⁵ Acadêmicos e jornalistas usam cada vez mais o termo exclusão para se referirem ao *status* dos negros e pobres na sociedade brasileira. Exclusão é um termo bastante conhecido na América Latina, com origem na Europa onde também é amplamente utilizado. Exclusão, ou exclusão social, refere-se à falta de integração social que se manifesta através de regras que limitam o acesso de grupos particulares ou pessoas aos recursos ou aos direitos de cidadania. A exclusão social é tida como particularmente apropriada para descrever a sociedade brasileira porque um terço dos brasileiros vive na pobreza. Embora o Brasil tenha se tornado uma das dez maiores economias do mundo, ainda possui um dos mais iníquos sistemas de distribuição de renda. A exclusão dos negros passou a ser considerada como uma característica da sociedade brasileira, uma vez que os pobres são, em percentuais desproporcionalmente altos, majoritariamente negros (TELLES, 2003, p.17).

dessas relações tidas como simples que define o caráter ativo dos pobres e migrantes na esfera comunicacional. Eles diferem das classes ditas superiores porque são absolutamente ativos neste processo (SANTOS, [1996]2009c).

Há duas vertentes da pobreza no Brasil que não funcionam da mesma maneira e que devem ser diferentemente interpretadas: a categoria pobreza relacionada ao negro e, a categoria pobreza associada ao branco. A tendência, por razões históricas, é do branco pobre não querer saber do negro, escravo ou livre. Comportamento presente nos relatos de viagem do século XIX¹⁵⁶. Ao branco pobre era possível o compadrio, a relação de favor como mediação na sociedade escravista. Já para o negro, esta mediação era, geralmente, cortada pelos atos de violência entre senhores e escravos (BRANDÃO,2004). Os exemplos dessa categorização são citados por Joel Rufino (2004) no texto “Os pobres”¹⁵⁷, no qual, o autor discute de que maneira a pobreza adquire, em contextos específicos de alguns dos romances brasileiros utilizados como referência, enfoques diferentes para personagens negros e brancos. Rufino indica que, a partir de 1850, com o início do lento processo de libertação dos escravos, a pobreza passa a ter cor no Brasil:

O que nos vem à cabeça ao pensar em pobre é um preto, mas esta associação tem pouco mais de cem anos. Quando a escravidão começa a se decompor, aí por 1850, é que forros e libertos vão se tornando pobres, o mundo da pobreza escurece. Um historiador mostrou a importância futura dessa passagem do “bom-escravo” a “mau cidadão”¹⁵⁸. Quando o negro “ascendeu” à pobreza, os que lá estavam reagiram, aprendendo a tirar partido da sua única vantagem: não ser negro. Esse processo objetivo de identificação do branco pobre como não-negro tem um correspondente na intelectualidade: ela vai ancorar suas criações e suas análises num lugar também distante, em que o negro jamais se reconhecerá (...) (SANTOS, J., 2004, p. 39).

Joel Rufino não acredita que a categoria pobreza seja imprecisa. Para o autor, a conceituação de pobreza na sociologia acadêmica parte de categorias precisas como, por exemplo, classe, *status*, grupo econômico, etc. Contudo, Rufino afirma que, ao contrário da objetividade sociológica, a literatura consegue esboçar objetividade à idéia de pobres. As caracterizações nos romances brasileiros exemplificam as condições em que a pobreza se desenvolve, suas imagens e realidades e a tipificação dos personagens - dos despossuídos - problematiza, na maioria dos exemplos, a razão pela qual encontram-se fora do território, fora

¹⁵⁶ Joel Rufino refere-se aos relatos de Saint-Hilaire, Spix & Martius e Charles Darwin por volta de 1830.

¹⁵⁷ As análises de Joel Rufino estão baseadas nos personagens de Luís da Silva em *Angústia*, de Graciliano Ramos, Negrinho do Pastoreio, na Saga Sulina de J. Lopes Neto, em *Lendas do Sul*, José Amaro em *Fogo Morto*, de José Lins do Rego, *O coronel e o lobisomem*, de José Cândido de Carvalho e Bocatorta em *Urupês*, de Monteiro Lobato.

¹⁵⁸ Referência a Clóvis Moura in *O negro: de bom escravo a mau cidadão?* Rio de Janeiro: Conquista, 1977.

do trabalho, da família, do ciclo social que o exclui por motivos que, na maioria das vezes, ultrapassam as interpretações objetivas da classe ou o *status* adquirido dentro do grupo social. São interpretações além da pobreza materializada. A pergunta formulada por Rufino (2004) neste contexto é: Como podem os intelectuais trabalhar para os pobres? Que tipo de relação aí se estabelece?

O questionamento do autor nos faz pensar sobre o papel das representações intelectuais. Será que os pobres precisam dos intelectuais para se fazerem representados? Até quando os pobres serão objeto das representações intelectuais? Essa figura do intelectual enquanto razão universal é contemporaneamente questionada em função das mudanças ocorridas sobre o papel público dos intelectuais nas sociedades em geral. A função dos intelectuais no mundo contemporâneo está relacionada a uma representação de natureza política. Portanto, seria estranho falar em nome dos pobres ou pelos pobres. Talvez fosse mais coerente ao intelectual contemporâneo questionar o poder e a autoridade, através do modo como as estruturas sociais estão politicamente articuladas à vida do cidadão, definindo lugares de fala, papéis e estereótipos que limitam o pensamento humano e a comunicação.

O texto de Rufino (2004) esclarece que entender as razões do fenômeno da pobreza, como pretendia Milton Santos, vai além da busca por conceitos levados ao debate público. As razões da pobreza instigam a crítica do intelectual à sua função de representar. Milton parece querer produzir o máximo de conscientização possível sobre as características da pobreza nas cidades dos países subdesenvolvidos. Sendo assim, quais seriam as soluções encontradas para a pobreza no pensamento de Milton Santos? Milton era contrário à busca de políticas compensatórias para aliviar as consequências da pobreza. Ele defende no seu projeto a redistribuição dos poderes e de recursos no território da federação de modo que a pobreza seja percebida como um problema de ordem nacional. Se os espaços são modificados em função da globalização, a pobreza acompanha estas modificações que interferem diretamente na vida dos sujeitos sociais.

No projeto de Milton Santos, existe a constatação de que no mundo globalizado, o espaço geográfico adquire contornos diferentes, novas características e também novas definições (SANTOS, [2000]2006). Ou seja, essas mudanças provocaram não só a redefinição de espaço geográfico, mas também a discussão do uso do território entre os diversos atores

sociais. A força do território revela a organização da sociedade. Se por um lado a nação é historicamente lida e interpretada pela unificação do seu território, por outro, este mesmo território, símbolo de unificação e poder nacional, é, na lógica da globalização, fragmentado, conflitivo e hierárquico. O projeto desloca a discussão do movimento e das mudanças ocorridas no espaço geográfico que dizem respeito à organização de vida dos atores sociais para território no sentido político. A globalização traz a tendência de compartimentação do território através da utilização do capital. Segundo o autor,

(...) o território se apresenta como uma arena de movimentos cada vez mais numerosos, fundados sobre uma lei do valor que tanto deve ao caráter da produção presente em cada lugar como as possibilidades e realidades da circulação. O dinheiro é, cada vez mais, um dado essencial para o uso do território (SANTOS, [2000]2006, p.99).

No entanto, o território reage, produzindo o que Milton denomina de esquizofrenia, necessária ao papel ativo na formação da consciência.

O território tanto quanto o lugar são esquizofrênicos, porque de um lado acolhem os vetores da globalização, que neles se instalam para impor sua nova ordem, e, de outro lado, neles se reproduzem uma contra-ordem, porque há uma produção acelerada de pobres, excluídos, marginalizados (SANTOS, [2000]2006, p.114).

No decorrer dos estudos sobre pobreza nas cidades dos países de Terceiro Mundo, o intelectual percebe que os pobres no processo da globalização desempenham papel absolutamente ativo. A pobreza, diferente da miséria, corresponde a um estado vivo, de vida ativa, em que a tomada de consciência é possível na reprodução da contra-ordem. Os pobres reinventam a sua condição de pobreza a cada dia. São criativos porque ao lidar com as dificuldades cotidianas buscam alternativas de vida que, embora não sejam permanentes, ajudam a evitar o estado de privação total condicionado pela miséria. A sobrevivência no estado de pobreza é possível por causa da rede solidária entre os pobres. A solidariedade é uma das principais estratégias no enfrentamento na luta diária da maioria das populações pela vida. Através da força da solidariedade entre estas populações constrói-se, nas relações vividas nas cidades, o que Milton denomina de “sociabilidade urbana” ou “política dos de baixo”. Essa política, segundo o intelectual, não está relacionada à política institucional de crescimento da globalização. Na verdade, é uma política “baseada no cotidiano vivido por todos, pobres e não pobres, e é alimentada pela simples vontade de continuar existindo” (SANTOS, [2000]2006).

O estudo da pobreza no Brasil está associado à atual experiência da escassez das classes médias. Na opinião do intelectual, a classe média brasileira já viveu um período áureo, de crescimento econômico e de acesso fácil aos bens de consumo e aos benefícios de uma vida saudável. Durante este período, ela foi a grande beneficiária do crescimento econômico, valorizando mais o consumo que a própria cidadania. Ou seja, o modelo econômico importava mais do que um modelo cívico. Com o fim do regime militar e a retomada da democracia no Brasil na década de 1980, a relação da classe média com o poder político de garantias e vantagens muda, passando a conhecer, dessa forma, a experiência de lidar com a escassez (SANTOS, [2000]2006). Milton Santos foi crítico da gênese do crescimento da classe média no Brasil, dos “privilégios” e facilidades adquiridas, uma espécie de troca por servir de apoio às ações do governo (SANTOS, 2002). Esta constatação dentro das bases teóricas do projeto justifica as razões de exclusão daqueles que estão fora da classe média e que teoricamente não fazem parte do poder representativo entre o sistema político e econômico.

Em *Por uma outra globalização*, Milton Santos afirma que a responsabilidade da classe média aumenta à medida que, levando em conta sua situação de escassez, possa retomar sua consciência e forçar uma mudança substancial, no modelo partidário, para a implementação de uma democracia representativa que não seja apenas eleitoral, mas, sobretudo, econômica, social e política. Todavia, retomar a consciência significa identificação e articulação da classe média com a política dos “de baixo”, através do modo como os pobres conhecem e vivem em seu cotidiano a escassez.

Ainda de acordo com o livro em foco, a globalização influencia sob todos os aspectos da vida da humanidade, sejam eles econômicos, culturais políticos ou sociais. Apesar de não conseguir ser homogênea, atingindo as populações de forma igual, porque cria entre elas a escassez, evolui proporcionando nova significação para a cultura popular. A maneira como os pobres e a classe média são atingidos pela escassez no Brasil difere de muitos outros lugares, pois em cada lugar os indivíduos são socialmente reconhecidos tendo em vista o significado e complexidade da diversidade de suas histórias culturais e políticas. A globalização promove tensões traduzidas por uma espécie de rivalidades entre a cultura popular e a cultura de massa.

A cultura de massa, imperativo de homogeneização do mercado global, pressiona a cultura popular de forma arbitrária e tenta se impor sobre ela. No entanto, as reações provocadas pela cultura popular são determinantes para a reutilização de instrumentos, cuja origem são próprios da cultura de massa. A cultura popular utilizada como discurso dos “de baixo” coloca em destaque o cotidiano das populações minoritárias e excluídas diante da sua experiência com a escassez. Ou seja, através da convivência e solidariedade no território, base de sustentação das transformações por meio do trabalho e do cotidiano, a cultura popular modifica o impacto da cultura de massa. Tanto a cultura de massa quanto a cultura popular produzem símbolos. No caso da primeira, os símbolos produzidos estão a serviço da dominação e do poder. E na segunda, os símbolos são portadores da verdade e da dinâmica de existência da sociedade (SANTOS, [2000]2006).

Essa tentativa de dominação da cultura de massa em relação à cultura popular tem estreitas relações com o deslocamento da alta cultura européia, com o surgimento dos EUA como potência mundial e centro de circulação global da cultura, e com o processo de descolonização do Terceiro Mundo, conforme retomado por Stuart Hall (2003) a partir do ensaio de Cornel West “The New Cultural Politics of Difference” (1999). Segundo Hall (2003), as mudanças provocadas no terreno da cultura rumo ao popular abriram caminho para novos espaços de contestação. Enquanto Milton Santos refere-se à cultura popular utilizada como discurso dos “de baixo”, Stuart Hall, a vê como importante mudança na alta cultura das relações culturais populares e, sobretudo, um espaço profícuo de proliferação das diferenças, sejam elas raciais, sexuais, culturais ou étnicas. As etnicidades marginalizadas, mesmo da periferia, conseguem, resistir às pressões do poder hegemônico de total dominação porque se apresentam como uma oportunidade estratégica para intervenção no campo da cultura popular.

Milton Santos elabora uma análise contrastiva entre cultura de massa e cultura popular. A cultura de massa mediada por imagem e formas tecnológicas tenta aprisionar a cultura popular. No entanto, como observado por Stuart Hall, “o papel do “popular” na cultura popular é o de fixar a autenticidade das formas populares, enraizando-as nas experiências das comunidades populares das quais elas retiram o seu vigor” (...) (HALL, 2003, p.341). Se, por um lado, existe a tentativa de dominação e mercantilização da cultura popular pela cultura de

massa, por outro, as formas de resistência organizadas a partir das etnicidades marginalizadas são imprescindíveis às redefinições de experiências, memórias e tradições de um povo. Um exemplo bastante pontual neste contexto diz respeito à cultura popular negra. Embora definida na análise de Hall (2003) como um espaço contraditório, a cultura popular negra no Brasil vem resistindo à tentativa de dominação de seus símbolos pelo poder hegemônico, através da articulação de um discurso cultural empenhado pela força do discurso político de auto-representação e de desconstrução das ambiguidades históricas. Neste sentido, concordo com Hall quando ele afirma que o significante “negro” ganha novos sentidos porque retira da experiência negra qualquer forma de subordinação associada à maneira como fomos inseridos na diáspora negra, desestabilizando as hierarquias sociais em detrimento da visibilidade às diferenças étnicas no momento contemporâneo.

Neste projeto, o intelectual está atento à crítica a duas realidades opostas: uma relacionada à “nação passiva” e outra à “nação ativa”. A nação considerada ativa é adepta ao segmento da globalização, pregando e conduzindo a modernização, enquanto a outra parte da população é considerada passiva. Existe na formulação teórica deste projeto o questionamento à inversão de sentidos entre “nação ativa” e “passiva” de acordo com as contribuições de cada nação à política de um projeto nacional. A “nação ativa” é percebida como fluida, mas desarticuladora. A “nação passiva” é estatisticamente lenta, mas orgânica. A convivência com a escassez evolui a “nação passiva”, dentro de seus limites de cultura própria, dinamismo e resistência, influenciando na produção de uma política de contribuição ao conjunto nacional. Como se constrói um projeto nacional levando-se em conta duas realidades opostas? Nesta relação de dependência entre as duas nações, mas de interação distinta ao conjunto nacional, o intelectual propõe que, a nação chamada de “ativa” seja, na verdade, interpretada como “passiva” e, a “nação passiva” reconhecida como “ativa”.

Este modelo analítico de Milton Santos para descrever a realidade contraditória existente entre as duas nações dentro da globalização no Brasil parece exemplarmente adequado para pensar a realidade das populações afrodescendentes no país. Inseridas no conjunto similar à descrição da “nação passiva”, estas populações convivem com a experiência da escassez e retiram dela a dinâmica necessária à sua existência. A articulação da cultura negra brasileira, fundada nas tradições de origem africana, representa na diáspora o enraizamento que provoca a tomada de consciência seja no plano cultural ou político. A

redefinição destas tradições promove a emergência de ações transformadoras, através da organização de movimentos, sindicatos e partidos, junto aos quais intelectuais escolhem intervir publicamente. Uma das tarefas do intelectual, afirma Milton Santos, é empenhar-se para mostrar a vida sistêmica da “nação passiva” e, como excluída da dinâmica da globalização, ela interfere precisamente na unidade nacional. Para que a nação brasileira passe a ser definida a partir de um projeto verdadeiramente nacional, o país precisa criar as suas próprias condições de inclusão no sistema produtivo, olhando cuidadosamente para as suas desigualdades espaciais e sociais. Diz o autor,

Como a situação atual é física e moralmente insuportável para uma enorme massa de indivíduos, cabe pensar na hipótese de urgentemente atender aos mais clamorosos sofrimentos da população e aguardar que a História, ao ser feita, permita um caminho onde cada passo não seja para agravar ainda mais as carências e aumentar as condições. Seja como for, a situação atual deve ser erradicada o quanto antes (SANTOS, [1985] 1997, p.81).

Seguindo esse raciocínio, qual é o papel dos intelectuais neste contexto? O projeto discute que o modo de intervenção do intelectual contemporâneo na formulação de um projeto nacional, de crítica à globalização, deve prioritariamente criar formas de falar a verdade ao poder que vise, sobretudo, a redistribuição dos poderes e dos recursos. O conceito de intelectual com o qual Milton Santos trabalha aproxima-se do conceito de intelectual específico de Michel Foucault, “daquele que faz uso do seu saber, de sua competência, de sua relação com a verdade nas lutas políticas” (FOUCAULT, [1979]2007, p.10). Levo em conta as devidas diferenças temporais e histórico sociais de ambos, a definição de intelectual de Milton Santos é construída a partir da responsabilidade com a verdade, de dizê-la na fundamentação argumentativa do discurso. Em outras palavras, entendo que, para Milton Santos, os intelectuais devem ter convicção da transformação da sociedade por meio de uma representação intelectual autocrítica, orientada pela busca incansável da verdade. Sem dúvida, retomando Foucault, ([1979]2007) o questionamento do funcionamento geral das engrenagens do poder, não está apenas subordinado à instância econômica. O poder encontra-se em todas as relações estabelecidas na sociedade, sejam elas sociais ou políticas e o intelectual é solicitado a atuar no âmbito dessas relações, produzindo discursos de “verdade” e agindo a partir da “consciência” de que sua função também faz parte de um sistema de poder no qual ele é objeto e, ao mesmo tempo, instrumento do saber e do conhecimento. Em uma de suas conferências na Universidade Federal da Bahia, em 2001, Milton Santos reconhece a força da atuação de atores sociais que, aparentemente, para o poder hegemônico, não teriam tanta

força, mas que, na realidade, têm força extraordinária. Curiosamente, ele prossegue o discurso pedindo para falar aos negros. Milton não fala de afro-brasileiros, mas de negros brasileiros, esboçando um paralelo entre cultura e política e afirmando ser através da política, não necessariamente partidária, mas daquela que nos leva à compreensão analítica da situação cotidiana em que os negros conseguirão lugar na sociedade brasileira. Em relação à questão negra, Milton Santos que as políticas públicas, quando bem planejadas, seriam um caminho para solução de um problema absolutamente verdadeiro (ALCOFORADO, 2001)

No artigo “As exclusões da globalização: pobres e negros”, publicado em 2000, no livro *Na própria pele: os negros no Rio Grande do Sul*, Milton Santos afirma não ser um especialista da questão negra e nem de ter realizado estudo sistemático sobre o problema da negritude, mas formado dentro de princípios de identificação com um modelo de intelectual que tem vontade de ver as coisas na sua totalidade, de ser compreendido pela preocupação com os que estão embaixo e pela defesa dos pobres. Complementa o geógrafo,

O intelectual vem de uma época de se entender a sociedade como um todo, e a partir daí ele toma partido pelos pobres. Mas a defesa dos pobres não pode antecipar o entendimento da sociedade como um todo, porque de outra maneira esse pensamento não seria eficaz. Do ponto de vista político, demarcaria o rompimento geral da sociedade. Minha crítica é baseada no conhecimento do movimento da sociedade como um todo (SANTOS In: FERREIRA, 2000, p.12).

O intelectual publica este artigo junto com outros intelectuais ligados às discussões de cunho étnicorracial no Brasil, como, por exemplo, Oliveira Silveira, Edimilson Nabarro, Paulo Ricardo de Moraes e outros. No conjunto da publicação, temas relacionados ao movimento negro, aos afrodescendentes e aos 500 anos de descobrimento do Brasil, quilombo, mulher negra, discriminação racial, imprensa negra, exclusões e outros são abordados no livro. Não há referência em nota introdutória que seja uma publicação voltada para crítica aos 500 anos do Brasil. No entanto, percebo que os artigos estão ligados entre si com o objetivo de levantar questões políticas que implicam no significado destes 500 anos para o contexto de raça/etnia na virada do século XX para o século XXI. Não tenho como precisar se “As exclusões da globalização: pobres e negros” ou “Ser negro no Brasil hoje” como primeiro artigo publicado por Milton que aborda a questão negra na sua especificidade

porque ambos foram editados no mesmo ano. São textos que dialogam através do questionamento à cidadania e ao direito dos cidadãos à participação plena na vida nacional.

Retomando a questão proposta por Joel Rufino (2004) – como podem os intelectuais trabalhar para os pobres? – saliento que esta seja uma questão de ordem prática implícita nas representações do intelectual contemporâneo. A figura do intelectual não mais representa uma autonomia de pensamento vinculada à idéia de revolução pela palavra. As massas falam por si e também produzem seus próprios intelectuais, afirmou Foucault ([1979] 2007). Elas não precisam que os intelectuais se coloquem à frente para qualquer tipo revolução social ou política. O momento é de questionar se o modo como os intelectuais resolvem intervir na sociedade configura legitimidade às ações políticas dessas massas. Milton Santos, que sempre desejou compreender a sociedade como um todo, percebeu que a defesa do todo em nome dos pobres não antecipa o entendimento da sociedade por completo. Por isso, reconhece, na interlocução dos dois artigos citados, a questão negra como uma presença política relevante que define a realidade brasileira.

Em texto sobre a relação dos intelectuais com a sociedade, Michel Foucault argumenta que a politização dos intelectuais, tradicionalmente, ocorria de duas formas: através da posição ocupada por eles na sociedade burguesa e do modo de articulação da verdade no discurso. A voz do intelectual era uma espécie de consciência e eloquência daqueles excluídos do sistema de poder (FOUCAULT, [1979]2007). O discurso de Milton Santos, desde 1978, manteve estreita representatividade com a pobreza, de entendê-la na economia das relações espaciais. Seu lugar de enunciação, formação e crença na função dos intelectuais de agentes da “consciência” estavam associados a valores que determinavam ao sujeito a importância da classe social sobre qualquer outro componente. Todavia, essa posição assumida como intelectual, não evitou o confronto cotidiano do próprio indivíduo Milton Santos, com as sutilezas e as exclusões provocadas pela maneira como o poder se articula na relação entre brancos e negros no Brasil.

Apesar de Milton Santos dizer, “não sou militante coisa nenhuma, exceto de idéias”¹⁵⁹, isto não tirou dele a responsabilidade de posicionamento político frente às situações criadas pela dinâmica do meio social. E, nesse enfrentamento, é inevitável que a existência, a maneira como ele existe para si próprio e para o mundo, não esteja entrelaçada às suas aspirações, sentimentos e decisões que motivam o pensamento do intelectual. No meio social os indivíduos podem ser percebidos, identificados, referidos por aspectos que categorizam a sua existência, seja como nacional, estrangeiro, homem, mulher, rico, pobre, católico, protestante, homossexual, heterossexual, branco, negro, etc. No caso de Milton Santos, é inevitável não observar que sua negritude é uma referência presente. Por mais que tivesse sido ensinado a conservar modelos dominantes fundados em valores da classe média¹⁶⁰, sua negritude nunca passou sem ser notada em qualquer lugar que transitasse¹⁶¹. Ao circular pelos espaços públicos tinha a percepção de que a sua condição intelectual não evitaria qualquer tipo de preconceito ou discriminação que viesse a sofrer. O intelectual evitou se manifestar publicamente e de forma mais consistente durante anos sobre o significado de sua negritude neste processo.

Para mim é muito complicado, é uma questão que não gosto muito de discutir, mas vou abrir uma exceção. A biografia do sujeito influi muito na sua história. (...) Havia uma pequena burguesia negra que tinha espaço naquela sociedade, uma posição artística, sabia as regras de andar na rua com uma senhora, como falar com uma pessoa bem situada, o lugar que a mulher devia ocupar à mesa, como pegar a faca. Era todo aquele respingo de corte na classe média, que não era bem uma classe média, porque isso ainda não havia, não é mesmo? Por isso tive uma educação que me levou a não saber o que era o candomblé, da mesma maneira que me levou jamais a ter entrado num campo de futebol – até hoje não conheço, aliás, um estádio. Você fala de negritude, e ela está presente na minha própria condição física, mas ao mesmo tempo tive toda a educação para ser um homem da corte, um homem da vida social plena. (Entrevista com Milton Santos In: SEABRA, 2000, p.85-86).

O sentimento de Milton Santos em relação à sua negritude é resultado de um comportamento de voltado para dentro de si mesmo, ordenado por uma “patologia” atribuída ao negro pelo ambiente racista e colonial que, na interpretação de Fanon, só a psicanálise revela as anomalias afetivas responsáveis pela estrutura dos complexos (FANON,

¹⁵⁹ Título da entrevista de Milton Santos concedida à Revista *Adusp* em junho de 1999, p. 07.

¹⁶⁰ “Eu nasci em 1926 e essa ida para Itaparica foi no ano seguinte. Daí fomos para Alcobaça, mais ao sul, onde fiquei dos três aos dez anos, quando fui para o meu primeiro exílio. Fui ser interno em um colégio em Salvador, porque a Bahia só tinha ginásio em oito ou nove localidades. Meus pais continuavam em Alcobaça e fizeram o esforço de me mandar para o colégio – um colégio leigo, para onde iam judeus, espanhóis, uma certa classe média” (SEABRA, 2000, p.74).

¹⁶¹ “Quando se é negro, é evidente que não se pode ser outra coisa, só excepcionalmente não se será o pobre”. Conferir este trecho da entrevista de Milton Santos à Revista *Caros Amigos* em agosto de 1998. p.27.

[1952]2008). Como sugere Lewis Ricardo Gordon (2000), a autobiografia de intelectuais negros ou, neste caso, a organização de dados biográficos, corresponde a uma forma especial de percepção da negritude, o que significa paradoxalmente dizer que alguns problemas epistêmicos supostamente concluídos pelo debate da história das ideias continuam relacionados a uma experiência distinta de contradições da razão do mundo racista.

Quando terminávamos a faculdade, não havia problema de empregos, não havia este drama atual. Mas existia a discriminação racial e, depois, eu aprendi que me seria difícil ser sócio de um clube social, o que, depois, me levou a ser sócio maior. Mas minha relação com o mundo negro é muito complicada. Essa história de vida, de alguma forma, me marca até hoje (Entrevista com Milton Santos. In: SEABRA, 2000, p.86).

A relação “complicada” com o “mundo negro” não impediu que a discussão evitada publicamente durante tantos anos aparecesse sob a forma de questionamento aos problemas que circundam a população negra no Brasil nas entrelinhas da obra¹⁶². Milton Santos não verticaliza suas análises sobre as populações negras e seus problemas, mas refere-se aos pobres e ao significado de pobreza na engrenagem social e política brasileira. De acordo com os dados do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada - IPEA e do Fundo de Desenvolvimento das Nações Unidas para a Mulher - UNIFEM, na terceira edição do estudo sobre o retrato das desigualdades no Brasil, constatou-se o aumento da proporção de negros na população brasileira:

Entre 1993 e 2007, a proporção de negros aumentou de 45,1% para 48,8% , enquanto a de brancos, inversamente, passou de 54,2% para 49,4%. No grupo masculino, percebe-se a existência de uma curva ascendente da proporção de negros, que, desde 2005, colocou este grupo como majoritário entre os homens (51,1%, contra 48,1%, entre os brancos). Entre as mulheres, a mesma tendência é verificada, mas as negras ainda não representam a maioria entre a população feminina, ainda que este movimento tenha se tornado mais expressivo nos últimos três anos (48,5%, frente a 50,6% para a população branca) (Retrato das Desigualdades de Gênero e Raça 3ª ed)

Em um país como o Brasil, de evidentes desigualdades em relação às necessidades humanas básicas entre a população, a definição de pobreza inclui um significativo percentual

¹⁶² Milton Santos afirmava não ser um especialista na questão negra e nem de ter produzido estudo sistemático sobre negritude (FERREIRA ,2000, p.9). No entanto, ao analisar parte da sua obra, entendo que a principal responsabilidade do intelectual do Terceiro Mundo foi debruçar-se sobre a investigação de problemas que atingem diretamente as minoridades, consideradas não cidadãs ou esquecidas de sua cidadania. O geógrafo elaborou uma teoria do espaço e da urbanização para explicar o impacto da modernização tecnológica sobre o Terceiro Mundo. Para tal, problematizou a base econômica e política dos países subdesenvolvidos. Subdesenvolvimento não significa estagnação, ao contrário, a idéia de subdesenvolvimento é dinâmica e, através dessa dinâmica, as populações menos assistidas resistem às metamorfoses que o espaço habitado sofre buscando formas alternativas de sobrevivência.

de brasileiros afrodescendentes¹⁶³. O aumento da população preta ou parda ocorre, conforme identificado nas pesquisas, em praticamente todas as faixas etárias. As alterações não estão relacionadas à questão geracional de auto-afirmação identitária ou de crescimento na taxa de natalidade da população negra, mas a mudanças na forma de auto-declaração de pertencimento a um grupo de cor/raça. O que implica dizer que os padrões culturais da população brasileira têm passado por expressivas transformações. Milton Santos acompanhou parte destas transformações já que suas pesquisas sempre tiveram como fonte de consulta dados do IPEA. Através da trajetória intelectual de Milton Santos e de outros intelectuais negros, da relação deles com o mundo negro e com o mundo branco, posso constatar as dificuldades que tiveram para firmarem-se enquanto intelectuais.

Se tomarmos como exemplo, a trajetória da família Rebouças, no início do século XIX, anteriormente citada, perceberemos a preocupação de Antônio Pereira Rebouças e, posteriormente, André Rebouças, em serem aceitos dentro dos padrões de comportamento social e político pela burguesia da corte no Brasil colônia. A identificação com certos valores da burguesia da época acompanhada do desejo de reconhecimento e ascensão permitiu aos Rebouças aumento de oportunidades e mobilidade social. Não se descarta dentro deste processo que o talento individual dos membros da família e o sentimento de perspicácia para assuntos de cunho político e judiciário contribuíram sensivelmente para a entrada dos Rebouças no mundo dos brancos, como explica Spitzer (2001, p.133)

“Todavia, embora o ímpeto, a perseverança, o trabalho árduo e aquisição de refinamento acadêmico e reconhecimento profissional certamente tenham contribuído para o “embranquecimento” cultural de Rebouças e sua escalada para a burguesia, a velocidade de sua ascensão e o nível de sua realização última também decorreram de sua astúcia política, sua sorte e sua disposição a se identificar totalmente com os valores da elite brasileira predominantemente branca, e com a sociedade da corte. Ele¹⁶⁴ tinha um incrível talento para estar no lugar certo, na hora certa, e para apoiar a facção que acabava triunfando nas situações de conflito social e político.

¹⁶³ “A desigualdade refere-se à distribuição geral de renda, enquanto pobreza se refere à base da pirâmide de renda – especialmente no que concerne a necessidades básicas negligenciadas. Ao desenhar uma linha em uma altura determinada da hierarquia de renda, é possível estabelecer o número aproximado de pretos, brancos ou pardos que vivem na pobreza ou pertencem à classe média. Entretanto, este é um método aproximativo e, para os leitores mais céticos, representa uma estimativa exagerada da real desigualdade racial, pois é muito provável que negros vivam onde o custo de vida seja mais baixo”.

Conferir também texto do cientista político e historiador, Luiz Felipe Alencastro, sobre a política de cotas nas Universidades Federais discutido no Superior Tribunal Federal, em que afirma “No presente ano de 2010, os brasileiros afro-descendentes, os cidadãos que se auto-definem como pretos e pardos no recenseamento nacional, passam a formar a maioria da população do país”. Disponível em: <<http://geledes.org.br/cotas-no-stf/parecer-de-luiz-felipe-de-alencastro-nostf-sobre-cotas.html>> . Acesso em 22 de março 2010.

¹⁶⁴ Nesta citação, em particular, Leo Spitzer refere-se a Antônio Pereira Rebouças, pai de André Rebouças.

Seria uma questão de oportunismo para conseguir promoções em sua situação social? O fato é que a “aceitação” dos Rebouças no mundo dos brancos seja por talento pessoal ou pela rede de relações que conseguiram estabelecer com o poder hegemônico não apagou da realidade as dificuldades existenciais que eles, mesmo na condição de intelectuais, tiveram de enfrentar numa sociedade em que o preconceito de cor e o racismo constituem-se como herança do sistema escravocrata. Os documentos biográficos de Antonio Rebouças, posição defendida por Keila Grinberg, “buscam compreender, de diferentes ângulos, como um mulato sem berço pôde, (...) lograr ascender socialmente e ocupar posições de prestígio no cenário político e jurídico do Império brasileiro, consolidando sua presença entre os membros da elite da Corte” (GRINBERG, 2002, p.26).

O processo de embranquecimento pelo qual passaram algumas famílias negras no Brasil e na Bahia¹⁶⁵ em particular, acontece, dentre outros aspectos, à medida que há aproximação de um lado destas famílias dos valores burgueses que predominam no mundo dos brancos e, do outro, o distanciamento e, até mesmo, desprezo de valores que caracterizam a cultura e as tradições negras. Frantz Fanon ([1952]2008), ao explicar as dimensões do fenômeno da linguagem para o mundo no qual o negro tenta inserir-se, exemplifica com o comportamento da burguesia nas Antilhas. Esta burguesia recusa-se a falar crioulo, a não ser nas relações consideradas domésticas porque sabem que o crioulo é a confirmação dos laços com tradições de um mundo que deve ser “esquecido” para que seja garantida a entrada no mundo desejado: “Na escola, o jovem martinicano aprende a desprezar o patoá. Fala-se de *crioulismo* com desdém. Certas famílias proibem o uso do crioulo e as mães tratam seus filhos de pivetes quando eles desobedecem” (FANON, [1952]2008, p.35-36).

A “aceitação” do jovem martinicano no mundo francês é parte de um julgamento que começa no embate da existência e no trânsito do sujeito entre os dois mundos, aquele que deve ser esquecido e o desejado e que se expande entre conceitos e formulações de uma realidade humana estruturada por modelos que se complementam pelo nível de importância

¹⁶⁵ “A estrutura de classes da Bahia não foi ainda descrita e analisada do ponto de vista sociológico, a não ser muito sumariamente por Donald Pierson. Em traços esquemáticos, como mostrou este pesquisador, a população baiana tem uma classe “superior”, da qual fazem parte os ascendentes da velha aristocracia, os grandes proprietários e comerciantes, os intelectuais e profissionais como advogados, médicos, engenheiros, os políticos, os oficiais das forças armadas, os poetas, os jornalistas, os professores da Universidade e os poucos industriais a Bahia tem produzido, e uma classe “baixa”, constituída da gente mais pobre, das profissões modestas, braçais e manuais. Existe também um estrato, a que não se poderia rigorosamente denominar de classe média, mas de grupo intermédio, com os pequenos empregados, funcionários públicos e comerciantes” (AZEVEDO, 1996, p.67).

atribuída ao poder de manipulação de grupos dominantes. A linguagem é a expressão máxima das modificações e transformações pelas quais este indivíduo passa ao tentar adaptar-se ao meio que tende a excluí-lo, desprezá-lo. Fanon afirma que há um fenômeno psicológico que leva o indivíduo a acreditar na abertura e no rompimento das fronteiras do mundo desejado e que esta impressão o leva à mudança de um mundo ao outro sem qualquer iniciativa de reflexão.

Assim como a família Rebouças, a família Santos¹⁶⁶ passou por um processo de conhecimento de sua própria existência através da experiência figurada entre esses dois mundos. Milton Santos foi educado dentro de certos padrões que o levaram a acreditar na sua inserção no mundo dos brancos¹⁶⁷. O principal deles veio na forte aceção de que o alto nível de instrução, os bons modos, a fala baixa e pausada, a comunicação, fazendo uso de um outro idioma, neste caso, o francês, a total exclusão de elementos que remetesse a tradições religiosas da comunidade negra conduzidas pelo sabor das manifestações populares dessem a ele um julgamento sadio pela burguesia da época. A princípio, este mundo parece aceitar Milton Santos, aprovando seu comportamento e suas “novas” aceções. No entanto, esta “aceitação” e “aprovação” são provisórias e passageiras porque não conseguem dialogar com o dilema existencial ao qual o indivíduo está sujeito na dupla articulação de sua consciência. Fanon ([1952]2008) enfatiza a falta de tentativa de reflexão do indivíduo no processo de assimilação e sua conseqüente marginalização. Contudo, não afirma que a consciência esteja ausente da sua psicologia nesta relação do *self*. Na verdade, o indivíduo nem poderia fazê-lo porque deixaria de levar em consideração que na relação de articulação da dupla consciência, a consciência existe, apenas encontra-se dividida entre dois lados.

¹⁶⁶ “Assim sendo, mesmo morando em pequenas cidades da Bahia até os 10 anos, Milton foi sendo preparado por sua família para ser um cidadão de Salvador, a cidade civilizada por excelência, com suas escolas universitárias de alto padrão, onde poderia alcançar as alturas que haviam alcançado André Rebouças (1838-1898) e Teodoro Sampaio (1855-1937), que se destacaram nacionalmente como modelos de ascensão intelectual, valorizados pelos baianos de origem africana. Aliás, seus próprios pais e avós haviam dado os primeiros passos nesta direção, a que destinaram Milton ainda mais do que eles” (MAMIGONIAN In: BRANDÃO, 2004, p. 117).

¹⁶⁷ “Entre as famílias mais altamente classificadas na atual sociedade baiana há muitas, afirma uma informante morena, que tem “casta”, isto é que são mestiças, muito embora seja indiscreto chamar atenção para os traços físicos ou para a origem de tais famílias. Não havendo propriamente castas, mas simplesmente classes, as pessoas de cor ingressam no mundo dos brancos mesmo que tenham traços acentuados; necessitam porém, identificar-se com os padrões de comportamento do grupo “superior”. Para mostrar que já nasceu identificada com os brancos, uma profissional preta explica que é filha de um preto que foi criado “num ambiente outro que o da senzala”. Ela considera-se uma criatura privilegiada por Deus pois tem tudo o que quer. “Dou-me com todo mundo e com a melhor sociedade. Seleciono os meus amigos em todas as classes. Freqüente os clubes e o palácio do Governo. Ainda há pouco, disse, os jornais publicaram meu retrato ao lado do Governador do Estado num almoço que um amigo meu oferecia àquele” (AZEVEDO, 1967, p.68).

A dupla consciência é a explicação metafórica de W. E. B. Du Bois para a divisão entre dois mundos, o branco e o negro. Na concepção de Du Bois, o mundo negro e a vida do homem negro neste mundo estão cobertos por um véu. Descobrir este véu, tem-se acesso às raízes profundas das tradições e valores que caracterizam a humanidade do homem negro. Se o véu permanece encobrendo essas tradições e valores não significa que a consciência da existência esteja apagada, ela está adormecida, mas absolutamente viva e pronta a ser despertada pela reflexão motivada do *self* (DU BOIS, 1999).

Não acredito na total negação de um mundo em detrimento de outro. Por isso, os processos de assimilação em qualquer sociedade nunca conseguem absorver o indivíduo oprimido, com características consideradas “estranhas” no mundo dos opressores, na sua totalidade. Em geral, os indivíduos em processo de assimilação não se percebem marginalizados (SPITZER, 2001, p. 156). A política assimilacionista pregada pelas metrópoles durante o processo da colonização foi a solução ideal encontrada para neutralizar a resistência cultural, social e política das colônias. Este processo, chamado de “civilizatório”, tinha como um dos principais objetivos transformar a vida das populações subordinadas e também oprimidas aos moldes dos valores culturais e políticos do sujeito colonizador, conforme explica Amílcar Cabral:

É por exemplo o caso da pretensa teoria da assimilação progressiva das populações nativas, que não passa da tentativa, mais ou menos violenta, de negar a cultura do povo em questão. O nítido fracasso dessa “teoria”, posta em prática por algumas potências coloniais, entre as quais Portugal, é a prova mais evidente de sua inviabilidade, senão mesmo do seu caráter desumano (...) (CABRAL, 1978, p.223).

Todavia, no caso específico do Brasil, em relação às culturas afrobrasileiras, a dinâmica das estratégias de resistência das populações negras ao processo assimilacionista tanto contribuiu para a sobrevivência dos laços culturais com as culturas africanas quanto para o fortalecimento ideológico do sujeito negro. Não afirmo que a resistência tenha impedido o processo de assimilação das culturas pelos negros brasileiros porque muitos interiorizaram os preconceitos negativos e projetaram sua salvação na assimilação do mundo branco dominante, no embranquecimento. Mas, por um outro lado, a resistência impediu que o processo pudesse promover o desaparecimento por completo da cultura das populações afrodescendentes.

No debate sobre a ambigüidade raça/classe construído no Brasil, Florestan Fernandes (1965), acreditava que o negro ou o mulato instruído ocuparia papéis diferenciados dentro da

modernização cultural. A modernização do horizonte cultural do negro, em outras palavras, indicaria o quanto o negro progrediu na tentativa de converter-se em homem da sociedade, através de uma absorção gradativa de certos modelos de organização do comportamento e da personalidade. Levados pela crença numa possível inserção na chamada sociedade de classes, muitos negros e mulatos viram nesta situação a saída para sua mobilidade social, ainda que para tal fosse necessário renegar sua identidade racial e toda e qualquer ligação com as tradições africanas ou afro-brasileiras. Para Kabengele Munanga (2004a), a armadilha do branqueamento contribuiu para que negros e mulatos abrissem mão da formação de sua identidade de “excluídos”.

Na minha avaliação, percebo que a experiência do racismo no Brasil produziu intelectuais negros dilacerados por uma dupla consciência, no caso de Milton Santos, de homem negro e de cidadão brasileiro. Aos poucos, a principal base de identificação grupal do intelectual definia-se pela classe e pela posição social. Na opinião dele “a Faculdade de Direito é o lugar da elite e das minhas relações pessoais, meus amigos, as pessoas com quem eu me dava bem, eram famílias importantes”¹⁶⁸. Reitero que, embora tivesse conquistado boas relações no meio social, concordo que Milton Santos nunca deixou de ser visto pelos seus pares como aquele intelectual que chegou aonde chegou por mérito, apesar da cor.

A estratégia utilizada por Milton Santos foi evitar falar sobre sua negritude. Silenciar sobre qualquer indício de preconceito ou discriminação étnicorracial parecia ser a melhor forma de algumas famílias negras de classe média no Brasil para lidar com este tipo de problema. No entanto, o silenciamento, apesar de estratégico, podia trazer consequências graves tanto para a estrutura psico-social quanto para a sócio-cultural do homem negro. O silenciamento parece traduzir o que Florestan Fernandes identifica como aceitar friamente o mundo no qual se vive como ele o é, buscando oportunidades de aprimoramento pessoal e deixando para o futuro a transformação da mentalidade dos “brancos” e da ordem social (FERNANDES, 1965, v. I p.140).

Em 2000, no mesmo ano em que lança *Por uma outra globalização*, Milton Santos publica na *Folha de São Paulo*, o texto “Ser negro no Brasil hoje”, no qual se posiciona sobre o debate público relativo ao ser negro no Brasil hoje. A experiência de ser negro é diferente

¹⁶⁸ Entrevista com Milton Santos In: SEABRA, 2000, p.80

em cada realidade e em cada lugar para o intelectual. No Brasil, o momento histórico da comemoração dos 500 anos de descobrimento do país junto com um desejo profundo de celebração unitária da nação levou intelectuais e uma parcela da sociedade brasileira a uma profunda reflexão sobre o significado de ser negro. Diz o autor,

Aqui, o fato de que o trabalho do negro foi, desde os inícios da história econômica, essencial à manutenção do bem estar das classes dominantes deu-lhe um papel central na gestação e perpetuação de uma étnica conservadora e desigualitária. Os interesses cristalizados produziam convicções escravocratas arraigadas e mantêm estereótipos que ultrapassam os limites do simbólico e têm incidências sobre os demais aspectos das relações sociais. Por isso, talvez ironicamente, a ascensão, por menor que seja, dos negros na escala social sempre deu lugar a expressões veladas ou ostensivas de ressentimentos (paradoxalmente contra as vítimas) (SANTOS, 2002, p.157).

Quando Milton Santos se refere às desigualdades criadas pela globalização, historicamente, estas desigualdades também estão relacionadas ao papel social e político ocupado pelos negros no Brasil. Para a efetivação de mudanças que provoquem alterações na condição do negro no Brasil, o assunto da negritude deve ultrapassar a retórica comum repetida pelo sistema político e social e, sobretudo, alcançar, segundo o intelectual, “uma ação política conseqüente”(SANTOS, 2002, p.158), através da qual a questão deixe de ser tratada somente no plano ético e garanta o direito aos negros de uma participação plena na vida nacional. O problema do negro no Brasil, de acordo com o intelectual, não é tratado etnicamente. A retórica utilizada para tratar a questão esconde a necessidade de uma real ação política planejada, através da qual o racismo, o preconceito e a discriminação sejam, de fato, discutidos a partir da realidade brasileira sem fugir do significado de ser negro no Brasil. O risco é cair no que ele chama de “armadilha da emoção desbragada” e não atribuir ao assunto seriedade e tratamento crítico adequados.

Após 500 anos do descobrimento do Brasil, comemoração celebrada pelas diferentes instâncias de poder no país como um “marco” da nossa existência no mundo, o intelectual não se intimida para afirmar que “ser negro no Brasil é frequentemente ser objeto de um olhar vesgo e ambíguo” (SANTOS, 2002, p.159). Na maioria das vezes, lançado por uma sociedade branca dominante que rejeita, de forma ambivalente, a existência de um “problema negro” no país. Este olhar marca o convívio diário das relações dos negros brasileiros, seja no meio

social, político ou intelectual. O planejamento de uma ação política consequente¹⁶⁹ no Brasil, como deseja Milton Santos, pode ser formulado, levando-se em consideração três dados fundamentais: a corporeidade, a individualidade e a cidadania.

A corporeidade implica dados objetivos, ainda que sua interpretação possa ser subjetiva; a individualidade inclui dados subjetivos, ainda que possa ser discutida objetivamente. Com a verdadeira cidadania, cada qual é o igual de todos os outros, e a força do indivíduo, seja ele quem for, igualar-se a força do Estado ou de outra qualquer forma de poder: a cidadania define-se teoricamente por franquias políticas, de que se pode efetivamente dispor, acima e além da corporeidade e da individualidade, mas, na prática brasileira, ela se exerce em função da posição relativa de cada um na esfera social (SANTOS, 2002, p. 159).

O corpo, a maneira de sua existência na experiência vivida pelo próprio intelectual, corresponde a uma marca visível de privilégios e de condição primeira de objetivação e de julgamento, criando as exclusões baseadas no critério da corporeidade. A individualidade é conquistada pelo esforço particular do indivíduo levando em consideração as suas capacidades específicas adquiridas. E a cidadania, no caso das populações negras, ainda faz parte da luta pela desconstrução das convicções escravocratas que insistem em manter os estereótipos em relação aos negros no Brasil. Essa reflexão parte da forma como o intelectual entende o problema de ser negro na sociedade brasileira observado a partir das mudanças que ainda devem ser politicamente conquistadas pelos negros no país. O ponto de partida da crítica deriva da subjetividade autobiográfica do intelectual. Sutilmente, ele afirma que o problema do ser negro no Brasil diz respeito à situação de uma coletividade. O esforço individual, motivado pela consciência do indivíduo, apesar de garantir conquistas, não representa uma verdadeira democracia cidadã de integração étnicorracial na esfera do debate público nacional. Complementa o intelectual:

Sem dúvida, o homem é o seu corpo, sua consciência, a sua sociabilidade, o que inclui sua cidadania. Mas a conquista, por cada um, da consciência não suprime a realidade social de seu corpo nem lhe amplia a efetividade da cidadania. Talvez seja essa uma das razões pelas quais, no Brasil, o debate sobre os negros é prisioneiro de uma ética enviesada. E esta seria mais uma manifestação da ambigüidade a que já nos referimos, cuja primeira consequência é esvaziar o debate de sua gravidade e de seu conteúdo nacional (SANTOS, 2002, p. 160).

¹⁶⁹ Percebo que esta ação política consequente, a qual Milton Santos se refere, vem sendo cada vez mais discutida e negociada entre os movimentos sociais e representações políticas diversificadas, objetivando uma prática efetiva, através da implementação de políticas públicas e ações afirmativas destinadas à inclusão social de grupos minoritários no Brasil.

No artigo, já citado, “As exclusões da globalização: pobres e negros”, também publicado em 2000, Milton Santos pontua a responsabilidade de intervir como intelectual na história concreta da sociedade brasileira. Embora tivesse escolhido tomar a causa dos pobres, de articulação de um discurso intelectual em defesa dos pobres, reconhece que o momento contemporâneo envolve a questão negra como um dos problemas centrais do Brasil. Enfrentar este debate depende, em primeiro lugar, de reequacionar, seu conteúdo procurando atribuir responsabilidades à escola, à mídia e à Universidade. A proposta do intelectual é de reescrita da história do negro no Brasil a partir de uma visão que propusesse uma nova versão com base em um outro modelo de civilidade para os negros brasileiros. O processo político do atual programa, em pleno século XXI, apresenta três formas de genocídio da população:

O abandono programado dos velhos, o abandono programado dos pobres, o abandono programado dos negros são três genocídios que estão inscritos no processo político atual e para o qual as vozes dos partidos de oposição são praticamente nulas, porque aceitam o debate nos termos em que está colocado (SANTOS In: FERREIRA, 2000, p.16).

As mudanças decorrentes dos problemas sociais são legítimas quando atendem prioritariamente ao apelo da sociedade. Por isso, espera-se do intelectual que esteja atento ao movimento que a sociedade faz em relação às reformas exigidas. Sua principal missão é organizar e canalizar os propósitos destas reformas publicamente e de modo que a verdade endosse a dialética do discurso intelectual.

Há algo de dialético em tudo isso. Os americanos estão chamando este tipo de intelectual, que eu desejo ser, de intelectual público, quer dizer, aquele sujeito que decide pensar como pensa, dizer o que pensa, escrever o que pensa, manter o que pensa. Esse intelectual público, na era da globalização, acaba tendo um certo apelo para uma fatia do mercado. Então, creio que há essa dialética, quer dizer, o mercado gostaria de matar esse sujeito, mas o mercado precisa dele porque, com a competitividade, nenhuma parcela do mercado pode ser negligenciada, não se pode perder nada. Ele tem então uma nesguinha de espaço que é utilizada pela mídia, pelas editoras mais próximas do grande capital, porque afinal ele vende e ajuda o dono da mercadoria a competir. A própria globalização acelera certas formas dialéticas que o Marx não podia prever (SANTOS, 2004a, p. 18).

Milton Santos defende no projeto de uma outra globalização a força das ideias, enfatizando que o papel do intelectual no mundo de hoje é o da articulação do pensamento livre (SANTOS, [2000] 2006). Um dilema que se impõe aos intelectuais de maneira diferente porque depende do modo como estes intelectuais percebem a importância das suas

contribuições para as estruturas sociais e políticas da nação. Para os intelectuais negros, as peculiaridades da estrutura social brasileira e a posição que eles ocupam nesta estrutura distinguem o pensamento deles do pensamento de uma maioria branca. Portanto, como articular a realidade negra a partir de um poder hegemônico branco? O intelectual negro vive uma responsabilidade intelectual entre mundos que não podem ser separados, o negro e o branco (CRUSE, 1967).

Segundo Frantz Fanon, “a experiência negra é ambígua, pois não há um preto há pretos” ([1952] 2008, p. 123). Milton Santos viveu o critério do julgamento da raça, comum a maioria dos pretos no Brasil, mas também as contradições de suas aquisições educativas e sociais com base na universalidade do intelectual. Milton desejou falar ao mundo pela potencialidade e especificidade do intelectual, cuja consciência, embora exista, não assume a falta de algo. Neste caso, a falta de uma formação identitária consciente dos seus limites e possibilidades em relação às contradições entre estes mundos inseparáveis.

A via encontrada pelo intelectual para incluir a geografia no debate nacional, retirando dela o caráter de disciplina marginal e não politizada, ocorre através da reformulação de conceitos chamada de “vontade de explicação”, para Rufino:

Pensador da geografia, Milton Santos ajudou a politizar por dentro uma disciplina que nascera com a marca colonial, submetendo-a à vontade de explicação, primeiro dos países pobres e, em seguida dos pobres dentro dos países pobres. De início, criticou o caráter metropolitano da geografia para, em seguida, sistematizar uma contribuição teórica. Politizar a geografia significou tornar o território, agora nitidamente distinto do espaço, campo inteligível da luta social. Para isso e sem receio de cunhar palavras e expressões, Milton Santos poria em circulação antigas e novas categorias. Procurou contribuir para fazer da geografia uma ciência social afetiva, casando o geral e o particular, a função e a forma, o natural e o social, o abstrato e o concreto, o lógico e o histórico (SANTOS, J. In: BRANDÃO, 2004, p.132).

A “vontade de explicação” da disciplina no conjunto da obra do intelectual combina prioritariamente processos de urbanização desenvolvidos no espaço geográfico dos países pobres e as consequências geradas para as populações pobres que dividem experiências comuns à política do economicismo e da escassez. A pobreza é, portanto, a categoria que move as orientações críticas do projeto intelectual para os países subdesenvolvidos. Uma das causas explícitas deste subdesenvolvimento é a expansão da urbanização “galopante”, acompanhada da também expansão desmedida da pobreza. Em caráter particular, leva-se em

consideração que a pobreza urbana do Terceiro Mundo assume características específicas de um país para o outro e, sem dúvida, dentro do mesmo país, a depender das características da região analisada. Sendo assim, tanto o conceito de pobreza quanto o conceito de pobre definem no projeto o sentido de marginalidade no espaço dividido entre os circuitos superior e inferior, independentes e hierarquicamente organizados.

A maneira que Milton Santos desejou pronunciar-se ao Brasil e ao mundo releva a trajetória de um intelectual independente, na convicção de Sartre, verdadeiramente, comprometido com a disciplina e especificidade do rigor do trabalho intelectual através do qual discursos de poder estão interligados no sentido de Foucault. Milton escolheu representar a voz intelectual do Terceiro Mundo disposto a promover a liberdade humana e o conhecimento, evitando a cooptação e o desvio de sua vocação tal como proposto por Edward Said. Contudo, sua história pessoal é constituída como reflexo do que W.E.B. Du Bois e Frantz Fanon argumentam sobre a consciência de si das pessoas negras e o modo que interpretam os dois mundos nos quais se vê obrigado a viver, o negro e o branco. Milton enfrentou, o desafio existencial tal qual interpretado por Cornel West, de propor um pensamento crítico dividido entre as tensões provocadas no contexto destas duas realidades opostas.

O projeto intelectual de Milton Santos em *Por uma outra globalização* para o Brasil contemporâneo parte de uma experiência negra não assumida publicamente que busca autonomia para as minorias representativas através da capacidade dessas minorias de resistência às contradições do fenômeno da globalização. Milton Santos é otimista e acredita que o fenômeno pode se revertido no contexto brasileiro pela contribuição política, social e cultural desses grupos à nação. A intervenção crítica do intelectual não perde de vista que para alcançar uma verdadeira democracia no país deverá ser redesenhada no território brasileiro uma vida séria e consistente, na qual o novo papel intelectual na construção democrática do Brasil faça eco às demandas profundas das populações expressas pelos movimentos populares como vanguarda na edificação de projetos nacionais alternativos.

As comemorações dos 500 anos de Brasil impulsionaram Milton a falar sobre a formação do Brasil no artigo: “O país distorcido”, publicado em 1999 na *Folha de São Paulo*. A primeira observação está vinculada à nossa construção sócio-cultural via colonização, de

limitação do pensamento na história feita por outros, como se a história representasse uma mera repetição acrítica de fatos passados. E, a segunda, que atribuiu ao ensino das idéias, também via colonização, um caráter instrumental e modelar, gerando a exclusão de outras formas de pensar. Milton afirma ser esta uma visão distorcida do mundo e, entendo, por extensão da realidade brasileira, cujos reflexos são limitadores dos pensamentos brasileiro e latino-americano. A questão central neste debate para Milton é: podemos opor uma história de Brasil a uma história europeia de Brasil? Pensar esta oposição só faz sentido, na opinião do intelectual, a partir do que efetivamente somos.

Penso que um dos caminhos que parece fundamental aos questionamentos do intelectual é indagarmos a nossa formação cultural e política a partir da nossa formação étnicorracial. Os debates em torno das comemorações dos 500 anos de Brasil revelam, a Milton, um país de visão distorcida que produz sobre o negro um olhar vesgo e ambíguo. Há uma mudança de foco no discurso do intelectual. A pobreza, neste contexto, não é destacada como o principal problema para construirmos uma história de Brasil oposta às histórias de Brasil. Em contra partida, o intelectual destaca no artigo “Ser negro no Brasil hoje”, que o trabalho do negro, desde o início da história econômica do Brasil, serviu de manutenção aos privilégios das classes dominantes. Corrigir esta dívida histórica baseada numa ética conservadora e desigualitária, não se restringe a nomear negros para determinados segmentos de poder, mas, sobretudo proporcionar, através da articulação de políticas públicas, a participação deles na vida nacional.

No livro em foco, a presença de negros e/ou negras pode ser explicada exatamente pela sua ausência. Não há referências diretas aos negros ou afro-brasileiros. Contudo, eles compõem a população dos “de baixo” que aparece na pobreza incluída, na pobreza marginalizada e na pobreza estrutural globalizada. Neste último tipo de pobreza, Milton afirma que não é apenas ocasionado pela expansão do desemprego, mas também pela redução do valor do trabalho e destaca que a queda do desemprego não consegue atingir a população como um todo porque os negros ainda continuam sem trabalho. Embora não frequentemente nomeados, os negros e as negras estão representados no projeto do intelectual. Milton Santos não teve tempo de vida para rever ou insistir na rasura sobre pobreza, procurando reinterpretá-

la a partir dos novos conteúdos e novas definições adquiridas na virada do século XX para o século XXI no Brasil ou mesmo de problematizá-la dentro do seu grupo étnico-racial.

O argumento daqueles que se recusam a discutir a Milton Santos considerando sua condição étnicorracial é dizer que não há elementos na obra do intelectual que indiquem existência de tal. Milton foi geógrafo e não crítico ou especialista da causa negra. Pergunto, então, onde está a interdisciplinaridade da obra neste sentido? Por que esta discussão estaria fora de suas reflexões intelectuais? Ou será que a reflexão sobre o ser negro, às vezes sutil, às vezes aberta, está lá, na textualidade de seus textos, encoberta por uma visão truncada de questionamento entre saber e ação transformadora à compreensão da realidade brasileira? Ao analisar os romances e contos machadianos, Sidney Chalhoub (2003)¹⁷⁰, mostra como a ideologia da classe senhorial é explorada em detalhes por Machado de Assis no século XIX, com uma lógica satírica cortante. Segundo Chalhoub (2003), a voz do narrador machadiano afirma que o melhor prólogo é aquele que diz menos ou o que se apresenta de forma truncada ao leitor. A reflexão sistemática sobre a experiência social de escravos estava lá, na obra do intelectual, onde muitos diziam que não estava, constata Chalhoub.

Milton Santos, ao dialogar com a sociedade brasileira, através do seu saber específico, levanta questionamentos sobre este modo de ver e de se manifestar em relação à teia de relações sociais complexas – ditas “globais”, no qual a questão étnico-racial está presente em ausência. No universo da obra de Milton, claro está que dois artigos não indicariam uma mudança de rumo nas reflexões e na construção do pensamento do intelectual. Todavia, os artigos publicados, ao longo de duas décadas na *Folha de São Paulo*, mostram uma habilidade política articuladora dessa mudança na produção de textos para a imprensa. Habilidade esta que faz parte da formação do intelectual negro, desde o século XIX e que passa a ser intensificada no século XX, enquanto mediador cultural¹⁷¹.

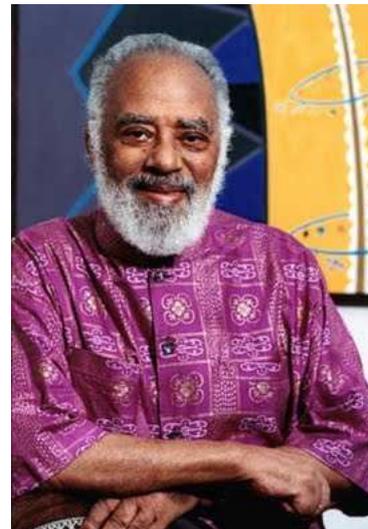
¹⁷⁰ O pesquisador Sidney Chalhoub, em *Machado de Assis: historiador*, interpreta o sentido das mudanças históricas no Brasil na segunda metade do século XIX. O autor analisa os romances de Machado através das informações levantadas sobre as atividades do intelectual no Ministério da Agricultura entre 1870 e 1880.

¹⁷¹ Conferir SOUZA, Florentina. Intelectual negro e mediações culturais: Solano Trindade. In: *SCRIPTA*, Belo Horizonte, v. 8 nº 15p. 226-239, 2º sem. 2004.

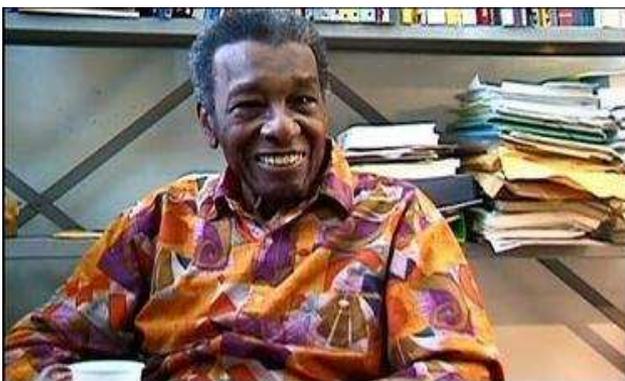
Em suma, a trajetória intelectual de Milton Santos indica que os anos 90 do século XX foram decisivos para a proposição de um papel político mais ativo do intelectual. Diversas vezes, Milton afirmou que o papel primeiro do intelectual está ligado ao seu dever de crítica relacionado à dinâmica do mundo. Essa dinâmica, na minha visão, tem aproximações profundas com as transformações ocorridas no campo dos Estudos Culturais e, conseqüentemente, o seu impacto na vida intelectual. Dessa forma, penso que as trajetórias de Abdias Nascimento e Milton Santos, embora formadas a partir de tradições e valores díspares, chegam a um momento de convergência, constituindo um eixo comparativo, através do qual problematizam relações de poder e o nosso lugar no mundo contemporâneo.

5 O LUGAR DO COMPROMISSO: INTELLECTUAIS NEGROS E A CONVERGÊNCIA DE SUAS TRAJETÓRIAS

Não posso e não me interessa transcender a mim mesmo, como habitualmente os cientistas sociais declaram supostamente fazer em relação à suas investigações. Quanto a mim, considero-me parte da matéria investigada. Somente da minha própria experiência e situação no grupo étnico-cultural a que pertença, interagindo no contexto global da sociedade brasileira, é que posso surpreender a realidade que condiciona o meu ser e o define. (NASCIMENTO, 2002, p.79)



Fonte: http://3.bp.blogspot.com/_4cTuXm-X6iw/Sw121LbzXYI/AAAAAAAAAEKY/wy1PMFetvM/s400/Abdias+3.jpg



Sobre a comunicação e a emoção...

Esse aspecto mostra também a diferença entre o artista e o homem da universidade. O grande artista é livre e sabe que, se não há emoção, ele não se aproxima da verdade. E o homem da universidade imagina que tem de reprimir a emoção para produzir. (SANTOS, 2002, p.62)

Fonte: <http://g1.globo.com/Noticias/Cinema/foto/0,,11344800-EX,00.jpg>

As transformações sociais, políticas e culturais ocorridas no mundo contemporâneo têm suscitado especial atenção para projetos que visam o questionamento e participação dos grupos minoritários nas relações de poder que se estabelecem no domínio sociocultural. Os Estudos Culturais têm fornecido não só o arcabouço teórico para esta discussão, mas têm, sobretudo, proporcionado visibilidade e legitimidade ao trabalho de intervenção realizado por estes grupos chamados de minoritários, que excluídos do processo histórico e político, articulam uma auto-representação capaz de reconfigurar sentidos às histórias sociais, ao resgate da memória e a conceitos que hierarquizam critérios de valor no mundo ocidental.

Neste sentido, Fredric Jameson (1994) sugere que os Estudos Culturais correspondem a um projeto político voltado para a construção de um “bloco histórico”, uma espécie de correção política em contraposição ao eixo disciplinar acadêmico fortalecido importância das alianças sociais diz o autor:

Se isso é verdade e se os Estudos de Cultura devem ser encarados como a expressão de uma aliança projetada entre diversos grupos sociais, então a sua formulação rigorosa como empreendimento intelectual ou pedagógico seria menos importante do que pensam alguns de seus adeptos, quando ameaçam retomar em toda linha os combates sectários de esquerda na luta pela expressão verbal correta da orientação partidária dos estudos de cultura: o importante não é a orientação, mas a possibilidade das alianças sociais que seu lema geral parece refletir (JAMESON, 1994, p.12).

Na opinião de Jameson (1994) não parece muito apropriado, neste projeto proposto pelos Estudos de Cultura, refletir sobre a política acadêmica ou a política dos intelectuais como assunto restrito à academia. De acordo com Cary Nelson, Paula A. Treichler e Lawrence Grossberg (1995), os Estudos Culturais representam uma promessa intelectual especial porque movimentam interesses sociais e políticos a partir da forma que combinam e articulam a pluralidade das políticas da diferença, sejam estas sexuais, raciais, culturais, religiosas, transnacionais. Problematizar os conceitos de intelectual formulados pelos teóricos aqui discutidos não significa substituir, a priori, um conceito por outro, mas compreender a partir da articulação destes conceitos, o modo de intervenção dos intelectuais negros no mundo contemporâneo, principalmente, suas estratégias em contextos específicos para tratar de questões vinculadas ao questionamento da tradição cultural e política brasileira. Entendo que propor um outro olhar, direcionado à pedagogia e expressão dos intelectuais negros hoje, venha a contribuir para um tipo de conhecimento diversificado e, frequentemente, questionador do papel ativo dos intelectuais na esfera pública que os Estudos Culturais conseguem prever dentro de seu campo de análise. Neste contexto, o intelectual contemporâneo pode voltar-se para uma série de mudanças, proporcionadas pela articulação social de novas realidades, que o obrigam a diminuir as distâncias entre ele, o intelectual, e seu objeto de pesquisa ou o grupo que escolhe representar, levando em conta experiências culturais e políticas distintas das quais faz parte e tem o dever de se manifestar a respeito.

No Brasil, percebo que o trabalho de intelectuais negros ainda excluídos, em sua grande maioria, do cânone da tradição ocidental, apresenta uma proposta diferente de representação e de participação na vida cultural e política do país. Eles realizam um trabalho que tem como base a experiência do sujeito negro, sua história, frente às questões que partilham um compromisso de examinar a cultura e a política no interior das relações de poder. Se por um lado são sujeitos interessados em compartilhar esta experiência com o objetivo de provocar mudanças na sociedade, por outro, não posso afirmar que estas experiências compartilhadas sejam exatamente as mesmas ou que venham de contextos parecidos. Ao escolher discutir os projetos intelectuais de Abdias Nascimento e Milton Santos saliento que são projetos, cuja aproximação, tanto é possível pelas semelhanças quanto pelas divergências, através do modo que entendem e assumem o compromisso do intelectual publicamente. Minha escolha justifica-se pela importância do trabalho destes intelectuais para a construção do pensamento social brasileiro. Abdias Nascimento e Milton Santos são praticamente contemporâneos. Apesar da diferença de idade de 12 anos, eles viveram e propuseram alterações significativas para a sociedade brasileira na mesma época.

As experiências intelectuais e políticas de Abdias Nascimento e Milton Santos estão vinculadas à expressão de uma vida negra, da qual ambos não puderam escapar, seja através da história da militância, no caso do primeiro, ou da história acadêmica, mais particular à vida do segundo. Em princípio, a comparação entre os dois intelectuais parecia não revelar um eixo comum que pudesse ser estabelecido entre as duas trajetórias. No entanto, com a análise do projeto de cada um, percebi que estes intelectuais dialogam entre si, nos traços de sua história individual que servem à reavaliação das histórias coletivas. O propósito da análise destas trajetórias, consiste em proporcionar breve olhar comparativo de ideias, práticas e representações de sujeitos que contribuíram para emergência do papel do intelectual negro na esfera pública de contribuição à mudança social e política no Brasil em vários sentidos.

As imagens destes intelectuais refletem a preocupação em executar um trabalho cultural e político diferente e comprometido em responder aos desafios impostos pelas demandas do mundo contemporâneo. As respostas de cada um atendem a uma série de critérios que fazem parte do modo como compreendem as configurações da função intelectual. Para eles, a função intelectual não está apenas agregada ao ofício de pensar.

Construíram, a partir do exercício e da prática do pensamento, uma produção textual auto reflexiva que passa por reavaliações e reconfigurações, nas quais discutem a relação do sujeito com a sociedade.

Abdias Nascimento vê o sujeito social como parte da tradição afro-brasileira, não ignora a importância das outras tradições que compõem a formação cultural, política e social do Brasil. No entanto, reivindica para o seu projeto político e intelectual que o país seja compreendido pela força da tradição que, mesmo politicamente invisibilizada, através da instituição de diferentes processos históricos, conseguiu resistir aos vários domínios socioculturais ao estabelecer ligações profundas com a tradição de origem africana e com as outras tradições da diáspora negra. A lógica do projeto insere o afro-brasileiro na sociedade contemporânea como sujeito capaz de provocar alterações político-culturais significativas no país. Todavia, Abdias sugere que as mudanças serão possíveis quando o afro-brasileiro puder participar integralmente da organização social e política brasileira, confrontando as formas de poder em situações específicas de racismo e discriminação racial. Na concepção de Nascimento, as desigualdades e as diferenças sócio-culturais da sociedade brasileira ocorrem, principalmente, por conta das ambivalências das relações étnicorraciais e do não reconhecimento das diferenças e desigualdades entre negros e brancos no Brasil.

Para Milton Santos, este sujeito social é percebido na sua relação com a natureza política. Milton pensa o espaço do homem levando em consideração as ações que alteram a concepção deste espaço. Seu projeto renova categorias, criando novos conceitos e articulando-os à produção de um espaço que se encontra dividido. A teoria dos dois circuitos, inferior e superior, é o principal ponto de partida deste intelectual na tentativa de compreender a existência histórica do homem no interior da estrutura social. As histórias de exploração e ampliação desigual do espaço se repetem nas grandes cidades do mundo inteiro, mas é o Terceiro Mundo que se descobre produtivo a partir das reconfigurações do significado de subdesenvolvimento. O principal enfrentamento do sujeito, neste contexto, é com a categoria pobreza. É na pobreza que ele aprende a lidar com a escassez, retirando dela não apenas meios para sua sobrevivência, mas, sobretudo o empenho para o desenvolvimento de forças produtivas que permitem a inversão de significados entre nação passiva e nação ativa na era do capitalismo global.

Abdias Nascimento e Milton Santos apresentam formas diferentes de categorizar o sujeito social na definição dos seus projetos intelectuais. Nascimento acredita que este sujeito vem de uma situação de opressão e de dominação imposta pela hierarquização das diferenças étnicorraciais e Santos o compreende através dos deslocamentos e da ocupação desmedida do espaço e do uso do território. Em ambos projetos, o sujeito social é a peça que move a engrenagem tanto das transformações políticas quanto sociais no Brasil. Os intelectuais acreditam na mudança proporcionada por este sujeito, na forma como se entende e admite para si a possibilidade de mudar os rumos da história como participantes politicamente engajados. A estratégia de ação deste sujeito define-se pela maneira que escolhe se auto-representar. Em relação ao afro-brasileiro, a identidade negra é um conceito estratégico e de caráter relacional que permite que as representações identitárias sejam construídas por meio da pluralidade das experiências locais. Para o “pobre”, assim identificado por Milton, seu lugar social de “marginalização” e “exclusão” torna a sua experiência vivida no espaço regional ou urbano importante para as alterações da economia global relacionada a um papel mais eficaz no interior da nova situação econômica que o mundo lhe apresenta.

Abdias Nascimento, em princípio, ao questionar o papel atribuído ao afro-brasileiro, aproxima-se de um modelo de intelectual, de ligações profundas com o conceito de “intelectual orgânico” de Gramsci, aquele que representa uma especificidade e mantém função definida dentro do grupo social. Já Milton Santos, nas suas problematizações entre pobreza e território, demonstra inclinação para o conceito de “intelectual específico”, de Michel Foucault. A função do intelectual revisada por Stuart Hall, Michel Foucault, Norberto Bobbio, Edward Said e Cornel West amplia o conceito de Gramsci junto as problematizações relacionadas à forma como estes teóricos discutem o compromisso do intelectual. Em cada um dos conceitos apresentados, destaco que o papel do intelectual parte de experiências distintas e associadas às particularidades da sociedade na qual está inserido. Para todos, a função intelectual é ativa e representativa. No entanto, as diferenças pontuadas por cada um repousam sobre o resultado da relação entre atividade e representatividade. Partindo desta observação, afirmo que os conceitos apresentados conduziram minhas reflexões e motivam o questionamento do compromisso do intelectual negro na sociedade brasileira. As trajetórias de Abdias Nascimento e Milton Santos exemplificam o significado e a dinâmica da atividade de intelectuais negros definidos pela forma como articulam representações a um determinado público.

A negritude presente nas experiências intelectuais destacadas é o primeiro ponto significativo da diferença entre atividade e representação. A consciência da negritude para Abdias Nascimento e Milton Santos é construída com base na forte categorização do negro enquanto “problema”. W.E.B. Du Bois e Frantz Fanon oferecem crítica incisiva sobre a troca da categorização do sujeito problema pela análise dos problemas que este sujeito enfrenta. Tanto Abdias quanto Milton tinham consciência de seu pertencimento étnicorracial. A diferença não aparece pela ausência desta consciência e, sim na relação do indivíduo negro com a sua própria identidade. Fanon ([1952]2008) adverte que só a interpretação psicanalítica do problema do negro revela certas anomalias que tendem a impedir o negro de ser um indivíduo de ação. Sendo assim, concordo com Fanon porque a maneira, através da qual, o sujeito negro existe para a humanidade está carregada de definições objetivas que definem lugares específicos de fala e representação. Toda a carga de interpretações negativas sobre as tradições negras criadas pela história colonial influenciou as dimensões e significado da negritude e do sujeito negro no contexto brasileiro. A relação de Abdias Nascimento com a sua negritude parte de um contexto de correspondências com um outro que lhe é semelhante. Para Milton Santos, esta semelhança não traduzia qualquer tipo de identificação. Sua negritude foi entendida em oposição a toda e qualquer forma de ligação com uma imagem de si no mundo negro. Essa distância, embora tenha influenciado suas escolhas intelectuais, não apartou o sujeito negro dos dilemas com sua história de negritude. Antes de serem reconhecidos pelo compromisso com a função de uma representação intelectual, Nascimento e Santos existem para a sociedade como indivíduos que enfrentaram a problemática do ser negro em um mundo estruturado pelo e para o branco, conforme discutido por Frantz Fanon.

A proximidade e decisão de Abdias Nascimento de articulação dos símbolos da cultura negra e da história de suas tradições para problematizar o lugar do negro na sociedade contemporânea não aconteceram desde sempre, conforme parece sinalizar em trechos da sua autobiografia. Quem lê o texto, tem a impressão de que o intelectual sempre foi “porta-voz” da causa negra no Brasil. Abdias é um dos intelectuais aliados à causa que teve relevância pela história que a sua história individual representa para o afrodescendente na sociedade brasileira. A história de luta contra o racismo no país está repleta de personagens que, acredito, ainda virão à tona através da crítica realizada por estudos posteriores. Todavia, penso que a contribuição de Nascimento seja definidora de uma representação do negro que

repousa em tentativas repetidas de derrubar as categorias que limitam este sujeito como indivíduo de ação.

Todas as suas ações sociais de Abdias Nascimento tiveram a militância como o principal ponto de partida para a pedagogia de formar e informar o também militante a respeito da história do negro no Brasil e na África. Quando começa, através da participação nos diferentes movimentos sócio-culturais e políticos no Brasil, a questionar as relações de poder e o lugar das populações afro-brasileiras dentro delas, Nascimento carregou consigo e articulou politicamente parte da história do movimento negro no século XX no Brasil. Devo lembrar ainda que é na militância negra que Nascimento discute a questão racial com relevância para a formulação das bases intelectuais e políticas de seu projeto, visto que outros setores da sociedade não tinham interesse que questões polêmicas como esta pudessem ser esclarecedoras da condição social e política do negro. Em outras palavras, compreendo a militância negra como um espaço produtivo, formado a partir de intelectualidades que visam informar e conscientizar a comunidade negra das pressões da classe dominante, a respeito do processo que mantém o afro-brasileiro alheio às formas de racismo no Brasil.

Ao passo que a representação intelectual de Abdias Nascimento é construída na militância negra, a de Milton Santos é prioritariamente acadêmica. O espaço acadêmico contemporâneo é o principal lugar das discussões e circulação do pensamento de Milton Santos. Na República Velha, argumenta Sérgio Miceli (2001), a estratégia de ingresso no serviço público foi um das razões que mudou de forma significativa as condições de trabalho do intelectual. Miceli acrescenta também que as carreiras dos tipos diferentes de intelectuais, durante este período, parece indissociável da história social de suas famílias. Milton Santos vinha de uma tradição de funcionários públicos no ambiente familiar. As informações levantadas sobre o perfil da sua família, composto através dos dados biográficos relativos a sua origem social, escolaridade, trajetória profissional e produção intelectual apontam nas relações sociais de seus membros uma experiência peculiar ao distanciamento da origem étnicorracial e desejo de valorização da classe social. Estudar e se preparar, sob o ponto de vista intelectual, para profissões de mando, objetivou, para muitas famílias negras, apartar o sujeito de seu ambiente de origem sem correr o risco de que ele sofresse do rebaixamento “social”. Precisava ser parecido com os que mandam, ou seja, com a sociedade branca,

acreditando que poderia assegurar-lhe o espaço necessário para ascensão do seu pensamento. Sobre a questão Maria Adélia Aparecida Souza (1996, p.27) complementa:

Certa vez me disse que vem de uma época em que, para prosseguir na vida, os negros quase precisavam metamorfosear-se em brancos. Milton para mim é branco na aparência mas negro em tudo o mais: na inteligência viva, na consciência sobre sua própria negritude, na sua forma requintada e sinuosa de pensar, de relacionar-se, enfim de ser. Milton não é linear, como são os brancos, com sua arrogância e tranqüilidade milenar dada pela pretensa superioridade racial. Daí, para mim, Milton Santos ser Milton Santos, exatamente porque é negro e não branco, superando, no meu entender, todos aqueles de quem se julga aprendiz.

Esta semelhança do homem negro com o homem branco, possível de ser comparada através da aparência na leitura do outro que observa, deixou suas marcas no dilema do intelectual em ser dois. Milton transformou-se numa exceção. A consciência da negritude, ao meu ver, esteve deslocada do lugar social que o intelectual ocupou e durante muito tempo permaneceu silenciosa. Ele não escreveu suas memórias, nem mesmo sua biografia, mas publicou seu *Testamento Intelectual*, em 2004. Costumava dizer que na família não se falava muito do passado, por isso, não há registro da sua “vocação” intelectual, no sentido que bell hooks (1995) problematiza, ou descrição das circunstâncias sociais que o atraíram para o trabalho simbólico da representação intelectual. Milton Santos foi treinado para refletir sobre as transformações pelas quais passaram o Brasil e o mundo no século XX e no início do século XXI, e acreditava que as mudanças pudessem ser provocadas pela produção a partir dos “de baixo”, ou seja, através do conhecimento e experiência das populações pobres com a escassez. Para Milton Santos, o intelectual tem o dever da crítica e de denúncia. Ele compreende que o verdadeiro papel do intelectual está vinculado ao interesse pela questão da totalidade, do movimento e do processo, exercendo certa rebeldia ou, nas palavras de Cornel West (1999), insurgência, contra a rigidez de conceitos tornados verdadeiros.

Segundo Muniz Sodré, desde a publicação de *O Espaço Dividido*, pode-se atestar a preocupação do intelectual de tornar visível no seu trabalho as correspondências interdisciplinares, tendo em vista que o livro enfoca as mudanças geográficas, econômicas, sociais e políticas ocorridas nos países classificados como Terceiro Mundo, depois da Segunda Guerra Mundial. Durante seus últimos anos de vida Milton Santos foi crítico da Universidade e da relação estabelecida entre a instituição e os intelectuais acadêmicos. (SODRÉ In: BRANDÃO, 2004)

A universidade, aliás, é talvez a única instituição que pode sobreviver apenas se aceitar críticas, de dentro dela própria, de uma ou outra forma. Se a universidade pede aos seus participantes que se calem, ela está se condenando ao silêncio, isto é, à morte, pois seu destino é falar. A fidelidade reclamada não pode ser à universidade, e a ela não temos razão para ser fiéis. Nossa única fidelidade é com a idéia de universidade. E é a partir da idéia sempre renovada de universidade que julgamos as universidades concretas e sugerimos mudanças. De outro modo, compactuamos com os equívocos e erros e acabamos, nós próprios, praticando equívocos e erros. Creio que esse é o papel do intelectual, sobretudo neste fim de século tão difícil para a atividade intelectual (SANTOS In: MORAES, 2004, p.168)

Essa mudança de Milton Santos, ligada ao seu posicionamento crítico em relação à academia, me faz crer que embora tivesse sido um intelectual de fortes convicções da possibilidade de análise da questão racial no Brasil dentro de uma tradição de pensamento relacionada à classe, diferente da outra proposta por alguns intelectuais, como Abdias Nascimento, por exemplo, que percebiam a raça como fator principal nesta discussão, observo que as tradições às quais estes intelectuais estão filiados, com o passar dos anos e, conseqüentemente, com as contribuições que os estudos contemporâneos de cultura trouxeram sobre a questão, acabaram se aproximando de modo a provocar uma intervenção intelectual e política de Milton Santos mais combativa ao poder hegemônico institucional.

Milton Santos também questionou a produção de conhecimento confinada no meio acadêmico e desenvolvida a partir de uma intelectualidade fechada à sociedade. As problematizações teóricas do intelectual percebidas entre seus textos, agregam uma visão crítica dele relacionada ao sentido de progresso que significa, no âmbito das suas indagações, particular atenção aos pobres e minorias, conforme destacado pelo intelectual no trecho seguinte: “Volto assim, entre parênteses, a um tema de que gosto de falar: quem sabe um dia a Universidade de São Paulo vá se mostrar clara e ativamente interessada, por exemplo, na questão negra deste país. Isto falta à Universidade de São Paulo”(SANTOS In: MORAES, 2004, p.169). A questão do negro para Milton Santos pode ser lida no seu projeto. A identificação direta com a questão do negro no Brasil veio posteriormente na carreira do intelectual. A mudança está, principalmente, relacionada à percepção de que no mundo contemporâneo as minorias não dependem exclusivamente dos intelectuais para a elaboração e realização de seus projetos políticos. Milton percebeu a necessidade de reconciliação da sua própria identidade étnicorracial com as realidades da sociedade ao se aproximar dos *rappers*

da periferia paulista (SANTOS, J. In: BRANDÃO, 2004, p.138)¹⁷². Como falar a verdade ao poder de um lugar de representação intelectual não identificado com os indivíduos que descobre querer representar? Ao afirmar publicamente a importância da discussão da questão negra na Universidade de São Paulo, um espaço de produção intelectual que ainda mantém tais restrições, Milton redireciona seu discurso para questões concretas, na tentativa de diminuir as distâncias entre o discurso de igualdade e justiça e uma realidade mais clara das nossas desigualdades sociorraciais. Segundo Joel Rufino, foi na volta ao Brasil do exílio que Milton Santos enfrentou de maneira mais explícita o problema racial:

A habilidade intelectual, especialmente valorizada na Bahia de 50 anos atrás, lhe havia assegurado um lugar tranquilo naquela elite intelectual e política. Primava pelo bem falar e pelo bem vestir, o que permite, na tradição brasileira, “esquecer” a cor. Seu caso é semelhante ao de Guerreiro Ramos, que gozou de prestígio como sociólogo aí por 1960 – a diferença é que Guerreiro eventualmente podia passar por branco. Milton não. Ambos se recusaram a ver o negro como raça, um equívoco elementar que criticavam, uma prisão que somente interessa aos racistas. Recusando-se ao *racialismo* – crença na função heurística da raça, racista ou anti-racista – foram levados a categorizar o negro socialmente. Pode-se dizer que para ambos o negro era um lugar social, uma configuração criada por coordenadas como cor, situação social, patrimônio cultural, origem histórica, opção ideológica e, enfim, autodefinição. Desde este lugar, olhava teoricamente a questão do negro e se posicionava, quando provocado, sobre o racismo e a discriminação. (SANTOS, J. In: BRANDÃO 2004, p.137).

Acredito que o problema racial sempre fez parte do contexto intelectual de Milton Santos, manifestando-se de formas, absolutamente variadas, ao longo da sua trajetória. Num primeiro momento, a distância da questão étnicorracial foi relevante para que Milton construísse sua carreira e pudesse criar abertura para o diálogo com as instituições e representações nacionais e internacionais. Para o tipo de intelectual que Milton escolheu ser não convinha, por uma questão estratégica, associação com nenhum tipo de experiência na militância, relacionada aos Movimentos Negros, nem mesmo com a história de luta contra o racismo porque o meio acadêmico não favorecia abertura para que esta discussão viesse à tona. O debate e o enfrentamento étnicorracial estavam fora da academia. No meio acadêmico prevalecia o silêncio e as sutilezas para não tornar a discussão pública. Muito recente e através da pressão social e política das instituições e das organizações negras, questões relacionadas ao estudo das populações negras ganham maior visibilidade e inserção na agenda política do país.

¹⁷² Conferir SANTOS, J. In: BRANDÃO, 2004, p. 138.

Ao longo de todo século XX, raros foram os cientistas sociais, historiadores e educadores que fizeram pesquisa ou mesmo registraram em seus estudos a participação ativa dos Movimentos Negros na sociedade brasileira, por meio de debates, ações e propostas, principalmente no que se refere à esfera da educação formal (SANTOS SALES In: PEREIRA & SILVA 2009, p.127).

Já num segundo momento, que coincide com a abertura da democracia no Brasil, Milton Santos empenha-se em discutir a cidadania pelo ângulo geográfico, motivado pela reflexão particular do que ele mesmo representa e reivindica enquanto cidadão integral no país. Na verdade, o que faltou a Milton Santos para ser um cidadão integral no país? O intelectual propôs como tema central de suas formulações teóricas a investigação da distribuição territorial dos indivíduos, segundo classes sociais e poder aquisitivo, levando em consideração o problema do individualismo e do consumo em oposição à sociabilidade e à cidadania. No meio acadêmico, Milton Santos esteve determinado a seguir um modelo de intelectual interessado em “interpretar a evolução urbana e a realidade da pobreza” (SODRÉ In: BRANDÃO, 2004, p.58). Para os intelectuais negros que decidiram fazer da academia o lugar de expressão e de representação das suas funções intelectuais, os elementos da individualidade como, por exemplo, o pertencimento étorracial constituía-se como um entrave para a construção da objetividade no pensamento científico, conforme pontuado pelo pesquisador Alex Ratts (2009). Romper com este lugar significava enfrentar a realidade declarada de ser intelectual negro no Brasil, o que poucos, necessariamente, conseguiram fazer no decorrer de suas trajetórias.

Os intelectuais e ativistas negros que fizeram parte dos Movimentos Negros Brasileiros, apesar de não constituírem um bloco monolítico e de apresentarem divergências de idéias e de representações políticas e intelectuais estiveram atentos a questões importantes discutidas no âmbito da militância. Segundo Lélia Gonzales (1982), a diversidade cultural e, sobretudo política, que caracteriza o perfil de cada movimento, acabou criando especificidades para o significante negro fundadas no modo de articulação desta especificidade, levando o indivíduo negro a problematizar a complexidade de questões que, até então, parecia-lhe imutáveis.

Deve o negro assimilar e reproduzir tudo que é eurobranco? Ou só transar o que é afronegro? Ou somar os dois? Ou ter uma visão crítica de ambos? Deve o negro lutar para vencer na vida através de seu esforço pessoal para, desse modo, provar

que é tão capaz quanto o branco? Ou lutar com e pelo conjunto da população negra? Juntamente com não-negros também oprimidos? Ou não? Por um espaço nesta sociedade? Ou pela transformação da mesma? Etc, etc. et al... Os diferentes tipos de resposta a essas questões, e a muitas outras, acabam por remeter a gente a falar de movimentos negros... no Movimento Negro (GONZALES; HASENBALG, 1982, p.19) .

Os questionamentos levantados por Lélia Gonzales sinalizam que a mobilização, o nível de consciência e o trabalho de intervenção social e política dos intelectuais negros na sociedade brasileira aconteceram a partir do confronto com o pensamento hegemônico, criando formas de autonomia e auto representação do negro ligadas à construção de sua individualidade. Gonzales foi crítica do sistema educacional brasileiro, através do qual alguns intelectuais negros foram formados, porque o entendia como uma reprodução ideológica de embranquecimento da população negra. No entanto, as nossas elites viam na “ideologia do embranquecimento” a saída para um projeto de nação ideal. Gonzales afirmou diversas vezes que o modo de organização dos currículos implementados nas instituições educacionais contribuiu para que afrodescendentes acreditassem na possibilidade de integração social através do esforço pessoal. É deste contexto de indagações e de história na participação ativa nos Movimentos Negros que Abdias Nascimento produz crítica intelectual, lança-se ao ativismo negro e organiza combate ao racismo e à exploração econômica articulados pelo poder hegemônico para reprimir e limitar a comunidade negra. Em 1964, a ditadura militar desarticulou completamente as elites intelectuais negras e inibiu qualquer tentativa política de rearticulação do trabalho destes intelectuais. Os processos instaurados pelas acusações do regime militar e os motivos que “justificaram” a saída de muitos intelectuais do Brasil foram de ordem diversa. Segundo o próprio Nascimento (In: COSTA, 2009, p.83)

O golpe de 1964 me atropelou e ao teatro. Eu era tesoureiro do Instituto dos Comerciantes e me arrolaram em três inquéritos policial militares. Diziam que eu estava fomentando a revolução, que eu era ligado ao Partido Comunista e fazia a ponte com o Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB) do qual faziam parte figuras notáveis como Roland Carbusier e Guerreiro Ramos. Tudo inventado, mas perdi o emprego e passei por vários vexames. Só me restava sair do país, e foi o que eu fiz. Consegui chegar lá através da Farfield Foundation e fiz contato com os mais importantes círculos negros americanos. Conheci ativistas de destaque, fui convidado a visitar a sede dos Panteras, conheci o Negro Ensemble Theatre, na época o grupo teatral negro mais importante dos Estados Unidos. Estive na Universidade de Yale, onde fiz uma palestra para a comunidade latina que me abriu várias portas. Fui convidado para a Universidade de Búfalo, em Nova York, onde fui nomeado professor visitante. Estive na Jamaica em 1973 para a Conferência preparatória do 6º Congresso Pan-Africano e, ano seguinte fui à Tanzânia participar de uma reunião muito importante com várias lideranças. No 6º Congresso Pan-Africano eu fui o único delegado da América do Sul. Nessa ocasião eu conheci Samora Machel e vários revolucionários de Moçambique. Outra pessoa importante

que conheci foi Wole Soyinka, prêmio Nobel de Literatura em 1986, depois fomos colegas na Universidade de Lagos, onde durante um ano fui professor visitante.

A saída de Abdias Nascimento do Brasil, bem como de outros intelectuais, durante o regime militar significou, em certa medida, um abrandamento da efervescência política de discussão da questão étnico-racial. No entanto, para o movimento negro brasileiro a partir da década de 1970 uma outra fase despontou, baseada em formas de construção identitária e de organização social pautada pela etnicidade, pelos estudos de diáspora e de identidade cultural. Assim como Abdias Nascimento, Milton Santos é acusado de envolvimento com o Partido Comunista em 1964. A manobra política do governo de Lomanto Júnior para se manter no poder do governo da Bahia em 1964 foi entregar à polícia alguns nomes responsáveis por proposições de alterações na estrutura econômica da Bahia. O imposto sobre fortunas proposto por Milton Santos, através da Secretaria de Planejamento do Estado, foi considerado o principal motivo da prisão do intelectual. Depois da tortura e do agravamento das condições de saúde, Milton foi submetido à prisão domiciliar, tendo “permissão” para sair do país após as negociações de Miguel Calmon com o governo federal militar (SANTOS In: LEITE, 2007). Abdias Nascimento e Milton Santos deixaram a nação em condições consideradas moralmente humilhantes, diante de um modelo de integridade do negro construído sob uma representação social, formulada pela hierarquia das relações étnicorraciais, de obediência e de não insurgência contra todo e qualquer tipo de opressão. Para os intelectuais negros, as acusações de envolvimento com o poder político de oposição ou de ações favoráveis à ideologia do Partido Comunista representaram mais do que um comportamento político contrário ao regime ditatorial porque significou participação no pensar brasileiro.

Ao partirem para o exílio, estes intelectuais criam suas redes de comunicação com o mundo. Algumas universidades européias, norte-americanas, africanas e sul-americanas os abrigaram na condição de professores visitantes, embora fosse uma posição difícil de ser negociada, e proporcionaram a eles engajamento institucional através das manifestações de solidariedade do meio intelectual. Levando em consideração toda carga de marginalização própria do sentimento do exilado, o vínculo temporário com estas instituições possibilitou, de uma maneira particular, construir suas carreiras. Ambos exploraram a participação na vida intelectual durante este período e devotaram-se ao estudo, pesquisa e publicações:

Eu não era cidadão. E me refugiava na filosofia. Mas, ao mesmo tempo, tive dificuldade de escrever sobre outros países, sem conhecê-los tão a fundo como conhecia o Brasil. Escrevi um pouco sobre a Tanzânia e sobre a Venezuela, que foi um país que conheci melhor. Acho que se deu o seguinte: na França quando se é nomeado professor, tem-se muito tempo diante de si, ao menos naquela época. Para certas decisões políticas, como eleições de colegas, você era chamado, mas não tinha que fazer a cozinha da política universitária. Isto me deu tempo de estudar. E eu lia muito em inglês, coisa que, então os franceses não faziam; a parte inglesa da biblioteca era praticamente minha. E pude me interessar por Gurvitch, que era o papa da sociologia, por intermédio de Jean Duvignaud, um grande sociólogo francês, que me levou pela primeira vez a um congresso de sociologia. Não entendia nada, fiquei zozzo. Eu tive que falar e falei sobre o Brasil. Depois passei dois anos lendo sociologia. Fiz a mesma coisa em economia (SANTOS In: SEABRA, 2001, p. 110).

A questão racial embora não fizesse parte das prioridades de conhecimento e formação intelectual de Milton Santos, marcou sensivelmente alguns episódios destes treze anos de exílio. A recusa para ensinar no *Center of Urban Studies* da *University College* de Londres, por exemplo, conforme descrito pelo intelectual, deu-se pela falta de interesse da Universidade em colaborar, no sentido que Milton desejava, com a sua instalação no bairro residencial de preferência (SANTOS In: LEITE, 2007). A maneira como ele descreve o episódio, atestando não ter permanecido na instituição por “questões dolorosas”, indica as dificuldades das instituições européias no trato com a diferença, uma espécie de política institucional que sinaliza, em consonância com a afirmação de Muniz Sodré, que “são vários os lugares sintomáticos da discriminação, em geral, disfarçados, mas às vezes explícitos” (SODRÉ In: BRANDÃO, 2004, p.242).

(...) fui convidado por Ruth Glass para ser professor do *Center of Urban Studies* da *University of College* de Londres. Essa foi uma experiência dolorosa, porque eu não pude ficar. Fiquei nove dias em vez de ficar um ano, porque não fui apoiado na organização da minha vida pessoal. Quer dizer, era impossível encontrar alojamento devido ao extremo racismo dos ingleses. Eu imaginei que a universidade fosse me ajudar a encontrar alojamento e como a diretora do Centro, Ruth Glass não se manifestou, contrariando o que ela me havia prometido antes, eu decidi que não ficaria lá. (SANTOS In: LEITE, 2007, p.50-51)

Segundo Stuart Hall (2003), o surgimento da questão multicultural junto com o crescimento das comunidades étnicas no contexto britânico acabou produzindo o que o teórico chama de “racialização” presente na vida e cultura locais. Hall argumenta que diferença em termos étnico-raciais tem levado os sujeitos a pensar no tipo de relação que estabelecem entre si e com os outros. Embora as referências utilizadas por Stuart Hall compreendam a década de 90 do século XX, penso que nesta situação particular a Milton

Santos, a diferença marcada pela dificuldade de inserção do intelectual negro e do Terceiro Mundo no contexto britânico, recai, nas palavras de Hall, sobre uma homogeneidade fortemente representada pela branquitude do “ser britânico”. Essa experiência de Milton Santos com a exclusão, bem como as anteriores ao seu exílio aqui mencionadas e outras que possivelmente ocorreram, mas não foram mencionadas, indicam que a relação entre “negro” e o “branco”, independentemente de o negro demonstrar “a riqueza do seu pensamento, a potência respeitável do seu espírito”, nas palavras de Fanon (FANON, [1952] 2008, p.27), é marcada pela pretensa superioridade dos brancos arraigada à política do sistema colonial.

Em relação às instituições norte-americanas, Abdias Nascimento teve uma inserção mensurada pelas aproximações e significado de cunho político entre os racismos nos EUA e Brasil. Nos Estados Unidos, a constitucionalidade dos direitos civis dos negros era a principal via de questionamento da democracia do país. O contexto de luta e, sobretudo, de enfrentamento com a questão étnico-racial foi formado a partir de uma representação de resistência, confrontos e estratégias políticas dos afro-americanos contra o racismo e também em defesa da internacionalização do movimento Pan-Africanista na associação de cultura e política para a dimensão da construção de uma unicidade negro-africana a ser considerada universal. Nascimento foi recepcionado nos EUA por Bobby Seale, presidente na época dos Panteras Negras¹⁷³ e integrado a este cenário político, através da relação com outros militantes e lideranças ativistas, como, por exemplo, o dramaturgo Amir Baraka e Kwame Turé. No meio acadêmico, Abdias Nascimento convidado por Molefi Kete Asante, assumiu no Programa de *African-American Studies*, da *Temple University*, na posição de professor visitante, integrando-se temporariamente ao quadro de intelectuais negros da instituição. Nas universidades e nos centros de cultura, especificamente nos programas de *Black Studies*, Nascimento entrou em contato com estudos científicos, interpretações teóricas e análises empíricas onde a questão racial ocupava lugar central no debate acadêmico e político¹⁷⁴.

¹⁷³ *Black Panthers Party for Self-Defense* (Partido de Auto-defesa dos Panteras Negras): partido nacionalista revolucionário negro de orientação marxista-leninista, fundado em 1966, na Califórnia, principalmente em oposição à brutalidade da polícia americana, que, em alguns locais, trabalhava junto com a Ku Klux Klan. Monitorado pelo FBI, o grupo sofreu perseguições constantes e violentas. O partido decaiu ainda no fim da década de 1960, em função das despesas crescentes com os processos judiciais, as muitas prisões e a saída de membros para grupos armados ou organizações pacifistas (NASCIMENTO; SEMOG, 2006, p. 221).

¹⁷⁴ Segundo Carlos Hasenbalg, “a teoria dos ciclos das relações raciais, formulada por Robert E. Park, constitui dos marcos iniciais da interpretação sociológica do tema” (GONZALES; HASENBALG, 1982, p.71).

A passagem de Abdias Nascimento pelos EUA, os contatos com os ativistas e lideranças negras e a sua integração ao Ensino Superior fazem parte de uma experiência política e intelectual que, sem dúvidas, acarretou mudanças no próprio Abdias. Ao contrário disso, o intelectual afirma: “É importante assinalar que o período vivido nos Estados Unidos em nada afetou a minha posição sobre racismo e a luta negra no Brasil”. (...) “Não aprendi nada de novo com os negros nos Estados Unidos (...)” (NASCIMENTO; SEMOG, 2006, p.167). A afirmação traduz, na minha opinião, uma negação de que esta experiência tivesse proporcionado ao intelectual aprofundamento da sua consciência racial em relação ao contexto norte-americano de enfrentamentos contra o racismo em defesa da cidadania em comparação ao Brasil. Para Lélia Gonzalez, a luta pelos direitos civis nos EUA e as guerras de libertação dos povos negroafricanos de língua portuguesa ecoaram no Brasil, influenciando os mais jovens e lideranças como Abdias, que exiladas no exterior, tiveram sua experiência político-militante modificada:

Dissemos que as elites intelectuais negras foram desarticuladas pelo golpe de 64. O auto-exílio de Abdias do Nascimento, enquanto figura das mais representativas, senão a mais, de todo um trabalho desenvolvido na fase anterior, confirma o que dissemos sem nunca abandonar sua militância, ele iria enriquecê-la no exterior, continuando sua denúncia do racismo brasileiro (nesse sentido, vale não esquecer que suas acaloradas discussões com exilados brasileiros muito contribuíram para que estes, além de outras experiências vividas lá fora, retornassem ao Brasil com um novo entendimento da questão negra). Enquanto isso, por aqui, a repressão desmobilizou as lideranças negras, lançando-as numa espécie de semiclandestinidade isolada das organizações propriamente clandestinas (sabemos hoje que foi pequeno o número de negros participantes dessas organizações; principalmente no que se refere aos que militavam no Movimento Negro) (GONZALES; HASENBALG, 1982, p. 30).

A experiência político e intelectual destes intelectuais fora do Brasil não seguiu um caminho prestabelecido pela carreira habitual. A condição de intelectual à margem provocada pelo afastamento da nação não impediu que eles acompanhassem e também compartilhassem com outros indivíduos das subjetividades políticas e das trocas culturais pertinentes à vida social do Brasil. Tentativas de retorno à nação foram feitas para ambos. No caso de Milton Santos, a primeira tentativa em 1965, intermediada por Manoel Berlink, diretor da Organização Internacional do Trabalho – OIT, foi frustrada em decorrência da morte de Wladimir Herzog. Em 1975, Milton Santos é convidado pela Associação dos Geógrafos da USP para proferir palestra e percebe as dificuldades de diálogo e negociações com o meio acadêmico para uma possível volta. No mesmo ano, Milton candidata-se a sua própria vaga na

Universidade Federal da Bahia e tem sua inscrição recusada, conforme já mencionado. Em 1976, a convite de Maria Brandão, o intelectual comparece à SBPC e, por intermédio de Armen Mamigonian, tenta nomeação em instituição brasileira, mas depara-se com outros impedimentos. Finalmente, em 1977, Milton Santos consegue retornar ao Brasil, mas sem emprego na universidade, aceita convite para o cargo de Consultor de Planejamento do Estado de São Paulo.

Existia no Brasil um clima de tensão e recusa ao trabalho dos intelectuais exilados. Milton Santos considerava que as circunstâncias da sua saída para o exílio não tinham sido tão graves. Por isso, acreditava na possibilidade de retorno imediato ao país. No entanto, a própria Associação dos Geógrafos Brasileiros – AGB, instituição da qual o intelectual fazia parte, apresentou sérias dificuldades de discutir e de intervir, favoravelmente, para que ele pudesse voltar à nação em condições de trabalho mais propícias ao momento. Dificuldades institucionais explícitas e começadas em 1962 com pressões à recusa da candidatura de Milton ao cargo de Presidente desta Associação por ser negro.

Em 1962, candidato que fui a presidente da Associação de Geógrafos Brasileiros, uma voz – e não das menos eminentes da geografia brasileira - se levantou para dizer “não, não pode ser presidente, porque é negro”. Pois bem, Caio Prado Júnior – que mal conhecia que já havia citado em seus trabalhos, embora não fosse da sua grei (...) – responde: Não, vamos elegê-lo”. Devo, pois a Caio Prado Júnior, ao seu caráter, à sua grandeza, esse empurrão tão grande que ele deu em minha própria carreira” (SANTOS In: D’INCAO, 1989, p. 443).

Neste momento, eleger Milton Santos à presidência da AGB não significou apenas bondade e grandeza, mas, sobretudo articulação política e convergência de interesses intelectuais. As tentativas de exclusão do pensamento dos intelectuais negros em associações ligadas ao meio acadêmico eram frequentes. Poucos intelectuais negros compunham os quadros das universidades públicas brasileiras antes da década de 70 do século XX e aqueles que conseguiram ultrapassar as barreiras raciais impostas pelo racismo na academia eram impedidos de concorrer a posições de prestígio e a cargos de poder por alegação da cor como um “problema” para tais representações. No final da década de 70, mais precisamente em 1977, no retorno ao Brasil e após a longa experiência de descoberta da América Latina, de inserção na África e de engajamento com pequenos grupos marxistas nos EUA e na França,

Milton considerava-se um intelectual com vocação universal, mas excluído do meio acadêmico-científico no seu próprio país no momento de “ebulição da geografia”:

(...) chego ao Brasil numa fase de ouro da geografia, em que havia uma formidável ebulição. Os velhos – velhos são os homens da minha idade – abandonaram a AGB e deixaram de comandar o Boletim Geográfico. Tinha muita gente sem emprego, o que me incluía, e acho que isso foi formidável. Ninguém nos queria. Mas esse é outro capítulo a se estudar, que fica para gente mais nova, quando for possível, quando eles estiverem mais velhos (SANTOS, 2004a, p. 39).

A forma de recepção de alguns pares seguida da temporária exclusão do meio acadêmico-científico contribuiu para Milton Santos refletir sobre a hegemonia e a tradicionalidade de um *establishment* prontas a recusar qualquer manifestação de pensamento contrária à autonomia deste poder científico.

Pareciam-me naturais e típicos da comunidade acadêmica os obstáculos e resistências encontrados na geografia e fora dela, quando de meu regresso ao país em 1977. Na realidade. Já havia me acostumado a enfrentar tais dificuldades, normais para quem se propõe uma trajetória independente e uma posição crítica frente a idéias estabelecidas. O *establishment* é freqüentemente intolerante frente aos transgressores e invasores. A recepção que foi dada às minhas proposições em certos círculos hegemônicos do pensamento social brasileiro deu-me, porém, a medida da maneira como a vida intelectual aqui se organiza, predispondo-me ao entendimento das dificuldades que me esperavam e do preço a pagar para superá-las (SANTOS, 2004a, p.130).

A “ebulição da geografia”, mencionada pelo intelectual, tinha relação com o movimento de renovação da disciplina datado de 1978 que já sinalizava, na opinião de Santos, mudanças na evolução da ciência geográfica trazidas pelo novo momento democrático na política brasileira em oposição ao regime militar:

O fim dos anos 70 já eram claros os sinais próximos do esgotamento do regime autoritário e a luta pela redemocratização começa a se manifestar de múltiplas formas, implícita ou explicitamente. Isso vai também ter um papel na evolução possível da ciência geográfica, paralelamente ao fato de que essa luta pela redemocratização é acompanhada da luta pela restauração democrática das próprias universidades. A Universidade começa a abrir alguns espaços para abrigar defensores das idéias democráticas, daí a necessidade de incluir em seus quadros pessoas preocupadas com o encontro de caminhos teóricos e de método que pudessem contribuir para a realização dos sonhos e liberdade e igualdade social, tanto mais que as geografias tradicionais, e sobretudo as quantitativas, eram consideradas como geografia “de direita”, às quais deviam opor-se

geografias ditas de esquerda, opondo uma geografia libertária a uma geografia conservadora e opressiva (SANTOS, 2004a, p.94).

O ano de 1978 teve particular importância para o contexto das trajetórias em evidência. De acordo com Milton Santos, no final da década de 1970, essa geografia libertária apresentava aproximações com os “de baixo”, buscando no desenvolvimento do trabalho científico as problematizações necessárias ao comprometimento social (SANTOS, 2004a, p.94). Buscava-se a elaboração de teorias e de metodologias capazes de acomodar uma evolução da ciência geográfica de oposição ao empiricismo característico das geografias tradicionais. A AGB criou uma repercussão nacional ao trabalho de Milton Santos e, através da intervenção de Florestan Fernandes junto ao diretor da Hucitec, o intelectual publica o livro *Por uma geografia nova*. Este ano também marca a organização dos novos movimentos sociais no Brasil responsáveis por identificar formas de opressão nas relações de produção. Os movimentos sociais contemporâneos colocaram em evidência a “ineficiência” das tradicionais formas de representação política (DOMINGUES In: PEREIRA & SILVA 2009). Neste sentido, o Movimento Negro Unificado - MNU e todas as suas ações públicas promoveram a ampliação do debate político da questão racial, marcando a retomada da luta política contra o racismo no Brasil a partir da articulação de raça e classe (GONZALES; HASENBALG, 1982, p.64).

Em contraposição ao isolamento e discussão da questão racial nos departamentos das universidades por uma elite intelectual, os intelectuais negros, apesar de todas as dificuldades enfrentadas com as exclusões, buscaram apoio político nos Movimentos Sociais Negros para debater a questão racial de forma aberta e sem o receio de represálias, procurando associar suas experiências acadêmico-científicas à política ideológica dos movimentos contra o racismo e a discriminação racial. Alberto Guerreiro Ramos, Lélia Gonzales e Beatriz Nascimento iniciaram este trabalho que objetivou problematizar as especificidades das comunidades negras junto à prática de uma consciência política percebida por eles como possível no meio acadêmico-científico. Mesmo diante da larga experiência adquirida com o meio acadêmico internacional, Abdias Nascimento não chegou a ser professor efetivo na universidade pública brasileira. Esteve também excluído da academia, por razões óbvias, sem conseguir estabelecer diálogos mais profícuos, que talvez pudessem ser possíveis nas ciências

sociais, sobre a história de militância e mobilização política nos movimentos sociais para articulação da cultura negra.

Ainda em 1978, a fundação do Movimento Negro Unificado – MNU, atividade pública de manifestação histórica, marcou uma das passagens de Abdias Nascimento pelo Brasil. Estrategicamente, a presença de Nascimento no evento funcionou como uma espécie de reintegração do intelectual ao debate e a mobilização nacional em torno da luta contra o racismo. A essa altura, alguns documentos do *Quilombismo* já tinham sido escritos pelo intelectual, muito embora ainda não significassem uma proposta político-intelectual ou um conceito político-científico concretos. Acredito que estes documentos pudessem figurar a contribuição antecipada de Nascimento a ser futuramente apresentada como projeto de tese e representação da comunidade negra na dinâmica da política de abertura democrática do país. De acordo com Beatriz Nascimento, seria importante, neste momento, criarmos condições para fazer a nossa história:

[...] devemos fazer a nossa História buscando a nós mesmos, jogando nosso inconsciente, nossas frustrações, nossos complexos, estudando-os, negando-os .Só assim poderemos no fazer entender, fazer-nos aceitar como somos, antes de mais nada pretos, brasileiros, sem sermos confundidos com americanos ou africanos, pois nossa história é outra, como é outra a nossa problemática (NASCIMENTO, Beatriz. *Jornal do Brasil*, 13, mai. 1978).

Devo lembrar que o Partido Democrático Trabalhista – PDT, foi fundado no exílio, em 17 de junho de 1979, assumindo, posteriormente, compromisso com a causa negra. Junto com Leonel Brizola, Abdias Nascimento via a possibilidade de integração do *Quilombismo* aos objetivos do segmento político do partido na configuração de uma representação afro-brasileira na sociedade. Sobre o assunto dizem Nascimento e Semog (2006, p.175).

Com Leonel Brizola, a confluência se deu por conta do entendimento da possibilidade e do trabalhismo e do quilombismo se associarem numa perspectiva política absolutamente brasileira, sem ranços de tantas ideologias alienadas da nossa história, e da capacidade criativa e transformadora de nosso povo. Ambos compreendiam que uma associação de tal ordem, se exitosa, implicaria uma mudança radical dos rumos políticos e sociais do país.

De volta ao país em 1981, Abdias passa a compreender a questão racial no Brasil, tendo como ponto de partida categorias importadas do contexto norte-americano. A tensão

política dos Movimentos Negros nos EUA defendia, entre outras questões, a divisão racial entre os indivíduos negros e brancos. Esperava-se, contudo, do sujeito mestiço solidariedade racial em relação ao negro no enfrentamento ao preconceito e à discriminação. Diante desse quadro, e transpondo a situação para o contexto brasileiro, a proposta de Abdias Nascimento para o Brasil em termos étnicorraciais estava agregada ao reconhecimento de uma nação negra e de valorização do negro brasileiro a partir de mudanças provocadas nas estruturas de organização do poder em termos políticos e econômicos. Para que esta proposta tivesse força, seria necessário mobilizar e conscientizar tanto o sujeito negro quanto o mestiço da importância de reconhecer na sua identidade os laços de solidariedade para a categorização de um Brasil negro. Por isso, a mestiçagem, sob o ponto de vista do duplo sentido, por um lado, exaltada para encobrir o racismo e a discriminação racial e, por outro, usada como referência à suposta herança negativa dos africanos na sociedade brasileira, é criticada por Nascimento, tornando-se um dos principais aspectos de questionamentos do seu projeto.

Na verdade, Abdias Nascimento assume esta discussão no seu projeto, mas ela já fazia parte das questões colocadas pelo MNU. A *ideologia do branqueamento* junto com o mito da democracia racial, consistia em uma das prioridades políticas de combate do movimento que objetivou conscientizar a comunidade negra da operacionalização do racismo à brasileira. Discutia-se, por exemplo, a partir do trabalho de Neusa Santos Souza, sobre o significado de tornar-se negro no Brasil, que estes mecanismos de ocultamento e negação da identidade negra, quando relacionados aos fatores psicanalíticos, teriam relações com um ideal de ego vivido pelo branco, (GONZALES; HASENBALG, 1982, p.54) que contextualiza, na minha opinião, todo um processo analítico, sob o ponto de vista da psicanálise, anteriormente discutido por Frantz Fanon em *Pele negra máscaras brancas* ([1952]2008).

No Brasil, de 1979 a 1981, já não havia mais sentido a disputa pela hegemonia entre a luta das esquerdas e a ditadura militar, conforme apresentado no trabalho arqueológico de Silviano Santiago (1998), em função de um novo cenário político construído a partir das problematizações e reflexões trazidas pela democratização no país. Um dos questionamentos levantados pela intelectual negra Lélia Gonzales, no texto publicado no livro *Patrulhas Ideológicas* e citado por Santiago, seria pensar no modo como o negro foi assimilado à política da esquerda hegemônica. O momento, afirma Lélia, deveria ser de ênfase na

importância que a cultura negra passa a ter nas lutas setorializadas do país, evitando, principalmente, que a questão racial fosse apagada ou diluída pela classe: “Hoje não dá mais para sustentar posições culturalistas, intelectualistas, coisas e tais, e divorciadas da realidade vivida pelas massas negras. Sendo contra ou a favor, não dá mais para ignorar essa questão concreta, colocada pelo MNU: a articulação entre raça e classe” (GONZALES & HASENBALG, 1982, p.64).

Segundo Carlos Hasenbalg (1982), a formulação acadêmica sobre as relações raciais no Brasil desenvolvida por Gilberto Freyre em 1930, que ainda tem forte influência no pensamento social brasileiro, teve como consequência implícita à divulgação da ausência de preconceito e de discriminação raciais e, todavia, a inexistência de oportunidades econômicas e sociais iguais entre negros e brancos. Neste caso, o papel da raça em relação às desigualdades sociais é negado. Nas décadas de 1940 e 1950, nos estudos das relações raciais na região norte do Brasil, levando em consideração seus aspectos rural e urbano, denunciam a existência de preconceito, reduzindo-o a uma mera interpretação de classe e não de raça. Nas décadas de 1950 e 1960, os sociólogos ligados à escola paulista, Florestan Fernandes, Fernando Henrique Cardoso e Octávio Ianni, analisam o processo de desagregação do sistema escravista. Neste sentido, Florestan Fernandes apresenta particular contribuição ao analisar a integração do negro à sociedade de classes, destacando a discriminação racial como um resíduo cultural do sistema escravista. A voz de Lélia Gonzales e o apelo para que a questão não seja ignorada, corresponde a um desabafo sobre a construção de um pensamento social no Brasil voltado para um tipo de investigação científica de base sociológica assimilacionista sobre as reais circunstâncias de reprodução das desigualdades sociais no Brasil a partir das relações entre raça e classe. Dessa forma, fazia toda diferença pensar na negociação das trocas culturais e na articulação entre os interesses do intelectual, o quê e quem, de fato, pretende representar, e o modo de leitura, análise e interpretação do “objeto” na nova ordem democrática.

O processo de redemocratização no Brasil, no início da década de 1980, como já ressaltai, trouxe uma série de alterações políticas para a estrutura econômica e social do país. Na geografia brasileira, observava-se a instituição das pós-graduações e a difusão de uma geografia quantitativa na UNESP, em Rio Claro, e no IBGE, no Rio de Janeiro, voltada para o

desenvolvimento de uma disciplina como um campo de saber social. Milton Santos, nos primeiros anos de seu retorno ao Brasil, teve apoio e acolhida entre os mais jovens, muito embora ainda mantivesse ligações importantes com intelectuais de sua geração como, Florestan Fernandes, Darcy Ribeiro, Octávio Ianni e Manoel Correia. A década de 1980 é particularmente marcada, de acordo com os estudos do intelectual sobre as transformações da sociedade brasileira neste novo momento, pela expansão e desenvolvimento da classe média na sociedade brasileira, acompanhada da multiplicação e diversificação dos pobres. Ao tentar decifrar a sociedade brasileira, Milton Santos investe na importância da noção complexa de lugar:

Lugar permitiria a Milton Santos afirmar, entre outras conclusões, a necessidade de superação do economicismo que orienta a leitura da escassez, da desigualdade e da pobreza ao reconsiderar a categoria classe em particular para o caso brasileiro, definida pela sociologia acadêmica, até aqui, do ponto de vista econômico (SANTOS, J. In: BRANDÃO 2004, p.133).

A pobreza, orientada pela noção de classe em Milton Santos, constitui uma espécie de eufemismo na reflexão estabelecida sobre as minorias ou minoridades raciais no debate político da redemocratização do país. Tratava-se de explicar, através do uso do território, as situações de diferença no espaço provocadas pela pobreza. Em contrapartida, a explicação do Brasil na ótica dos Movimentos Negros tinha uma outra configuração, aquela fundada nas reivindicações negras. O objetivo era de colocar a questão racial no mesmo nível de discussão de outras questões associadas à vida pública brasileira. A candidatura de Abdias Nascimento ao Parlamento Brasileiro a suplente de deputado federal pelo PDT do Rio de Janeiro, nas eleições de 1982, marca a presença do afro-brasileiro motivado em defender os interesses das comunidades negras dentro de um projeto de representação política.

Abdias Nascimento não foi o primeiro parlamentar negro a assumir o exercício do seu mandato no Congresso Nacional Brasileiro. Segundo ele, Francisco Gê Acaiaba de Montezuma, Francisco Sales de Torres Homem, Francisco Otaviano de Almeida Rosa, Zacarias de Góis e Vasconcelos, Francisco, Gilcério Cerqueira Leite, Antônio Pereira Rebouças, João Maurício Wanderley, Manoel de Assis Mascarenhas e João Linz Cansação de Sinimbu foram parlamentares no Império. Já Manoel Vitorino Pereira, Francisco Paula Rodrigues Alves, Severino dos Santos Vieira, Nilo Peçanha, Manoel da Mota Monteiro

Lopes, Claudino José da Silva, Fernando Melo Viana, João Mangabeira, Octávio Mangabeira, Mozart Brasileiro Pereira do Lago, Nelson Carneiro, Guerreiro Ramos, Mário Gurgel, Adalberto Camargo, Carlos Santos, Alceu Collares entre outros, foram representantes políticos na República (NASCIMENTO; NASCIMENTO In: MUNANGA, 2004). No entanto, de acordo com Edward Telles (2003), Nascimento foi o primeiro congressista a defender explicitamente a população afro-brasileira. A democratização trouxe a possibilidade de inclusão dos grupos étnicos excluídos do processo civilizatório ocidental. Na verdade, só faria sentido pensar em inclusão, conforme pontuado por Gonzalez (1998), a partir de alterações no sistema de representação da tradição cultural brasileira.

O projeto político-intelectual de Abdias Nascimento para o Brasil contemporâneo, resultado do levantamento e da problematização de algumas questões pertinentes à formação e conscientização das comunidades negras, consistia em contemplar essas alterações mencionadas por Lélia Gonzales. A autonomia cultural exigida pelas minorias étnicas no país é, sobretudo, política. O projeto priorizou de maneira contundente a crítica à mestiçagem e à ideologia da democracia racial porque Nascimento entendia estes aspectos como uma limitação do movimento negro no diálogo com as elites brasileiras na conquista da humanidade para uma democracia representativa. Obviamente que o projeto não teve aprovação unânime dentro da própria comunidade negra por razões de discordância no movimento negro, comum a todo movimento político, em relação a sua associação à corrente Pan-africanista e Afrocentrista, de união dos negros através de uma nação transnacional. Em alguns documentos, fica evidente a tentativa de identificação da luta negra no Brasil com as lutas civis nos EUA e a descolonização da África. No entanto, para os movimentos negros contemporâneos, as demandas dos negros são específicas ao contexto da sociedade brasileira. De qualquer forma, este impasse não retira do projeto a sua importância política dentro do programa da redemocratização do país porque, apesar das discordâncias, articula propostas de ações valorizativas e afirmativas com políticas universalistas. Além disso, o projeto corresponde também a representação do intelectual negro Abdias Nascimento na esfera pública brasileira na transição do século XX para o século XXI, no momento em que a função intelectual tem sido questionada, tendo em vista a legitimidade no campo de intervenção intelectual contemporâneo. A crise gerada pelas novas configurações ao papel que os intelectuais contemporâneos têm desempenhado influi no conceito de cultura e no conceito de política hierarquizados no mundo ocidental. Estamos diante de uma nova expressão verbal

destes intelectuais que os Estudos de Cultura, aqui mais particular aos Estudos Étnicos, direcionaram o foco das suas análises e crítica.

Milton esteve preso ao conservadorismo e à tradição da tarefa do intelectual como figura representativa no mundo acadêmico. Diante de constatações, pesquisas, evidências e de todo um movimento político dos movimentos sociais no Brasil, colocar a questão racial no centro do debate público passou a ser uma das prioridades da agenda nacional da sociedade civil. O fato de Milton Santos não ter se engajado de forma direta à causa negra no Brasil sempre causou estranhamento à comunidade negra. Contudo, Milton considerava que uma aproximação mais neste sentido pudesse ser uma exposição, ou até mesmo, um risco à ação intelectual que desejou para si. Mas, o intelectual criticou a forma retórica como a questão do negro é tratada no Brasil e pronunciou-se publicamente e mais veementemente nos últimos anos de vida ao abordar o problema. A mudança de Milton Santos na forma de abordagem e tratamento no “problema” de ser negro no Brasil tem relações com a diminuição e limitação do brasileiro em termos identitários para o exercício de sua cidadania. A identidade étnicorracial do brasileiro não deve barrar a sua participação e integração à democratização política do país. Desse modo percebo que as comemorações dos 500 anos do Brasil reacenderam o debate político sobre alienação, opressão, democracia e o racismo que influenciam na formação de uma consciência negra e, deste debate nacional, o intelectual negro não pode se eximir, tangenciando seu trabalho para a construção de um Brasil mais igual sem declarar insurgência contra as formas de poder articuladas pelo discurso ocidental hegemônico que tenta excluir seu pensamento dos meios intelectuais e políticos.

Na condição de intelectuais negros que viveram e trabalharam durante o mesmo período no Brasil e que apresentam trajetórias semelhantes, causaria estranhamento que não tivesse acontecido entre Abdias Nascimento e Milton Santos uma aproximação mais efetiva. Em visita à exposição Abdias Nascimento 90 Anos – Memória Viva¹⁷⁵, na cidade de Salvador, em 2006, que circulou pelas principais capitais do país, constatei na sua última parte, destinada à apresentação de painéis de fotografias relacionada à participação de Abdias Nascimento no processo de redemocratização do Brasil, a fotografia de Milton Santos. A foto

¹⁷⁵ A exposição, Abdias Nascimento 90 Anos – Memória Viva, foi realizada na cidade de Salvador de 12 de julho a 20 de agosto de 2006, como parte da Segunda Conferência de Intelectuais Africanos e da Diáspora – II CIAD. Disponível em: <<http://WWW.ipeafro.org.br/home/ações/18/31/exposição-brasil>> Acesso em 02 de julho de 2010.

não identifica os dois intelectuais juntos, mas sinaliza a possibilidade de contato ou, até mesmo, que relações políticas e intelectuais tivessem acontecido entre os dois autores. Um outro argumento que pode também indicar aproximação entre Nascimento e Santos, corresponde a publicação do artigo de Milton Santos, “As exclusões da globalização: pobres e negros”, no livro *Na própria pele – os negros no Rio Grande do Sul*¹⁷⁶, organizado por Antônio Mário Ferreira em 2000, com agradecimentos do organizador a Abdias Nascimento pela contribuição à publicação. Embora Abdias não tenha publicado artigo nesta mesma edição, o material, específico às discussões sobre a condição social e política do negro no Rio Grande do Sul, é aberto com o texto de Milton Santos, demonstrando interação da voz do intelectual com as outras vozes dos escritores negros que participaram do projeto. Em nota, o editor faz a seguinte observação:

Este é um livro de negros, sobre negros, para negros ... e brancos. É um livro escrito por poucos, os que não apenas são do ramo, mas da raça. Escrito por aqueles que sentiram o estigma, sentem-no e, lamentavelmente, o sentirão (mudar todo o quadro discriminatório é, assim como uma missão obrigatória e intransferível, um horizonte meio improvável) (FERREIRA, 2000, p.7).

Em resumo, Abdias Nascimento e Milton Santos são intelectuais negros que podem ser definidos de maneira diferente, a partir de conceitos teóricos distintos. Mas não há equívoco em pensar que a conceituação não interfere nos elementos de construção pertinentes às duas trajetórias. Nascimento e Santos são dois indivíduos que entenderam a necessidade política de estabelecer ligações entre a função intelectual e os sentidos de justiça e democracia social. Acredito que o trabalho de intelectuais negros no Brasil proporciona um resultado coerente com as necessidades sociais quando desenvolvido nos interstícios, nas cisões que permitem uma visão mais apurada de um mundo em constante questionamento, reflexão, atuação e aplicabilidade de projetos sociais, culturais e intelectuais. Esses projetos tendem, na maioria das vezes, a objetivar uma maneira de pensar e de agir mais esclarecedora da diferença, que tenta subverter processos ditos “oficiais” de legitimação de conhecimento, para processos de produção de saberes incorporados à experiência cultural das minorias no Brasil.

¹⁷⁶ Livro encontrado em maio de 2009 na biblioteca da *Brown University* durante o meu Estágio de Doutorado no exterior.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em tempos de debates efervescentes em espaços públicos distintos, como o Congresso Nacional, que discutem planejamento para a articulação de políticas públicas, ações afirmativas, cotas no Ensino Superior Público, estruturação da Lei 10.639 e implementação do Estatuto da Igualdade Racial¹⁷⁷ é também realizada, a campanha de recolhimento de assinaturas para a indicação da candidatura de Abdias Nascimento ao Prêmio Nobel da Paz. A indicação encaminhada à Fundação pelo Diretor do Centro de Estudos das Américas da Universidade Cândido Mendes, Clóvis Brigadão, já recebeu o apoio entre entidades e personalidades do mundo inteiro. Desmond Tuto (1984), Nelson Rolihlahla Mandela (1993) e Barack Obama (2009) e outros, concorreram à mesma indicação e ganharam como protagonistas, defensores e representantes máximos da paz, através da realização de ações consideradas transformadoras da ordem social e política do mundo. O Prêmio tem o objetivo de distinguir a pessoa que faz melhor ação pela fraternidade entre as nações, abolição e redução dos esforços de guerra, promoção e manutenção dos tratados de paz.

O argumento principal da campanha de Nascimento ressalta a importância do trabalho do intelectual, principalmente no Brasil, de resistência a toda e qualquer forma de racismo e de contribuição à história, à memória e visibilidade às tradições africanas e afrobrasileiras. Tradições que foram transformadas com o tempo e reconfiguradas de acordo com costumes e valores ressignificados na diáspora pelos africanos e seus descendentes. Para a trajetória político e intelectual de Abdias Nascimento chegar à honraria do Prêmio Nobel da Paz corresponde à consagração e o reconhecimento de uma vida dedicada às atividades de militância negra e de provável reflexão entre dois mundos, o negro e o branco, que sempre lhe pareceram absolutamente distintos e próximos durante todos estes anos de enfrentamento com a realidade do racismo na sociedade brasileira. Abdias Nascimento, praticamente, não utiliza em seus textos, entrevistas ou, até mesmo, em seu projeto, a palavra intelectual para referi-se ao seu próprio trabalho. Sempre procurou se colocar como um representante da causa negra, do povo negro ou do povo afrodescendente deste país. Neste sentido, não se pronunciar como intelectual, logicamente, tem fundamento e significado crítico para um autor que esteve à

¹⁷⁷ Projeto de Lei n 6.264/2005 que objetiva combater a discriminação racial e as desigualdades estruturais e de gênero que atingem os afro-brasileiros, incluindo a dimensão racial nas políticas e outras ações desenvolvidas pelo Estado. Disponível em: <<http://www.cultura.gov.br/site/2008/04/17/estatuto-da-igualdade-racial/>> Acesso em: 02 de julho de 2010.

margem de alguns lugares ditos “oficiais” de representação. Embora hoje seja professor *honoris causa* de várias universidades no Brasil e no exterior.

Ao escolher representar o seu grupo étnicorracial, Nascimento fugiu de certas convenções articuladas ao trabalho do intelectual no Brasil. Junto com Abdias tantos outros intelectuais negros e intelectuais negras contemporâneos propuseram e continuam propondo mudanças para a sociedade, levando em conta as realidades do mundo negro em relação ao branco, mas o caminho, a ser percorrido para que alterações mais concretas sejam viabilizadas ainda é longo e demanda um reordenamento de forças políticas e sociais efetivas que promovam investimento de recursos à pesquisa e à aplicabilidade de projetos. Abdias Nascimento não seguiu um modelo de intelectual tradicional baseado em convicções absolutas de verdades acerca do objeto representado. Procurou intervir entre o objeto do conhecimento e o ato de conhecer desenhando para o Brasil um projeto político e intelectual de valorização e visibilidade às comunidades negras. A trajetória de Nascimento exemplifica como intelectuais, de um modo orgânico, têm consciência da própria função.

Nascimento é considerado hoje uma das maiores lideranças negras vivas e ícone do movimento negro brasileiro, ainda continua atuando, apesar da idade avançada, de maneira forte e contundente. Sobre a aprovação do Estatuto da Igualdade Racial pelo Congresso no dia 16 de junho de 2010, Nascimento declarou ao ministro Elói Ferreira de Araújo, da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) no dia 25 de junho de 2010, ser contra os termos de aprovação do documento.

Não concordo, porque é a continuidade do racismo, da discriminação, do desprezo pela herança africana. Essas leis, esses disfarces para não chamar o Brasil de racista continuam. Desculpe, mas isso é odioso e, no meu entender, vai realçar a separação, a diferença e a possibilidade dos negros terem uma integração perfeita¹⁷⁸.

O pronunciamento de Nascimento é categórico e demonstra diretamente a importância da articulação do seu discurso de intelectual orgânico em consonância com as transformações sociais para história de reivindicações políticas dos movimentos e entidades negras

¹⁷⁸ Disponível em: < <http://www.afropress.com/noticiasler.asp?id=2263> >. Acesso em 02 de julho de 2010.

contemporâneos. Os intelectuais orgânicos não são representantes de uma continuidade histórica conforme previsível no trabalho de muitos intelectuais tradicionais. A categoria está ligada a uma representação mais questionadora da capacidade de organização cultural, política e social do mundo, que se contrapõe à institucionalização do conhecimento construído a partir de valores e tradições ocidentais. Os intelectuais negros não reivindicam um conhecimento particularizado e específico das tradições negras na diáspora, mas a necessidade de diálogo entre formas distintas de conhecimento, através das quais as tradições negras sejam contempladas. Parece razoável pensar que na vida contemporânea o trabalho dos intelectuais orgânicos tem mudado a forma de produzir conhecimento e articulação de saberes. Se for verdade que os intelectuais estão em crise, parte dela foi proporcionada por alterações que o papel do intelectual sofreu em um mundo também em crise. Um mundo que não tem mais como negar a abrangência e diversidade dos lugares de representação intelectual proporcionados pela complexidade da dinâmica entre as diferenças de raça, classe, etnia, gênero, religião, etc.

As “novas” configurações na função intelectual, sem dúvida, mudaram a posição de intelectuais que tinham convicção plena do significado de suas representações e do papel de destaque atribuído a ele como figura de um pensar específico. O abalo não ocorreu apenas em termos teóricos proporcionado pela mudança de conceitos, mas pelo ato de reavaliar a intervenção de intelectuais num mundo distorcido pelas crises e incertezas. São percepções e dilemas que levam a problematizações de hegemonias construídas em torno de um “pensamento único”. A trajetória intelectual de Milton Santos é construída na contramão deste pensamento único.

Reconhecido como uma das expressões mais eminentes da geografia, Milton recebeu em 1994, a maior consagração de sua carreira, o Prêmio Vautrin Lud. O Prêmio corresponde a uma espécie de equivalência ao Nobel, até hoje, somente concedida a um intelectual brasileiro. Milton Santos teve destaque nacional e internacional como intelectual representante do Terceiro Mundo. Acreditava que o pensamento acadêmico é a base da produção política e por isso empenhou-se em provar que no subdesenvolvimento há formas de desenvolvimento criadas para o progresso das técnicas e do conhecimento. De acordo com o pensamento de Milton Santos, as formas de dominação em todo mundo ocorrem tanto pela

tiraniam do dinheiro quanto pela tirania da informação interpretada como obstáculo à produção de políticas nacionais. No Brasil, Milton chegou à conclusão em seu projeto de que a globalização atual realizada de cima para baixo é perversa e se impõe à vida nacional limitando cada vez mais a racionalidade humana.

O intelectual definiu pobreza e buscou compreendê-la na relação com os processos de urbanização das cidades dos países de Terceiro Mundo. Defendeu, sobretudo, o papel ativo dos pobres e das minorias na engrenagem social, mas percebeu que a análise da categoria não seria suficiente para a compreensão das crises geradas pelo sistema político hostil ao homem. Milton Santos criticou os poderes instituídos, mas também viveu a relação transversal destes poderes através do exercício dos cargos públicos ocupados. Tornou-se um dos mais renomados intelectuais específicos no seu campo, acreditando ser a verdade o principal elemento de articulação no discurso crítico do intelectual.

Suas intervenções buscaram contrapor conceitos assentados, tornados verdadeiros, mas às vezes equivocados, quando comparados às realidades tão díspares no sistema do mundo atual e no seu respectivo sistema de ideias. Milton foi treinado dentro de uma tradição de pensamento, em que o intelectual saltava à frente das massas, produzindo defesa de seus interesses e que não, necessariamente, tinha que tomar partido por especificidades de conhecimento e sim pela totalidade do pensamento. No entanto, a globalização mudou o mundo e a mudança trouxe outras visões e outras representações possíveis. O intelectual explicou a expansão das classes médias no Brasil e afirmou que o seu crescimento em busca de privilégios inibiu a figura do cidadão. Para Milton Santos os pobres jamais puderam ser cidadãos, assim como as minorias e os negros. O intelectual sempre evitou falar de sua negritude ou das histórias relacionadas às discriminações raciais. Sabia que era uma exceção, mas não se sentia confortável em ser apontado como uma pessoa que ultrapassou os vários obstáculos pessoais para chegar aos espaços de disputa pelo poder e prestígio. Apesar de todo investimento intelectual no trabalho crítico articulado à classe, o intelectual percebeu que a categoria, diante das inúmeras pesquisas, debates e, principalmente, pela intervenção dos movimentos sociais que esta categoria não explica sozinha as profundas desigualdades existentes no país. Milton Santos passou a enxergar a questão negra como um problema concreto e verdadeiro, discutiu que a saída para medidas mais efetivas direcionadas à

população estaria na política, na compreensão analítica relacionada à existência de uma sociedade negra.

Este estudo sobre as trajetórias de Abdias Nascimento e Milton Santos ilustra maneiras distintas de intervenção do intelectual negro no Brasil. A organização dos dados biográficos serviu para problematizar que a diferença entre os caminhos percorridos por estes intelectuais resultou, em certa medida, na aproximação de duas trajetórias consideradas num primeiro momento divergentes. A atividade do intelectual na contemporaneidade é colocada como uma atividade em revisão. A revisão da atuação dos intelectuais se processa em decorrência das contradições entre o seu papel histórico e as suas funções assumidas hoje. Não cabe mais ao intelectual ser a voz que fala por meio dos interesses e da política, mas ser a voz combatente que vê nas diferenças a possibilidade de elaboração do pensamento crítico contemporâneo. Seja através da militância ou do espaço acadêmico, estes intelectuais tiveram um mundo deflagrado em dois, foram obrigados a viver a separação entre eles, aprenderam e também ensinaram que a experiência negra produz ação política combinada e articulada em toda a sua intensa pluralidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALCOFF, Linda Martín. *Visible Identities: Race, Gender, and Self*. New York: Oxford University Press, 2006.
- ALCOFORADO, Fernando. *Um projeto para o Brasil*. São Paulo: Nobel, 2001.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- ASANTE, Molefi Kete. *The Afrocentric Idea*. Philadelphia: Temple University Press, 1987.
- ASANTE, Molefi Kete. *Race, Rhetoric and Identity: The Architecton of Soul*. New York: Humanity Books, 2005.
- ASANTE, Molefi Kete. *Cheikh Anta Diop- An Intellectual Portrait*. Los Angeles: University of Sankore Press, 2007.
- ASANTE, Molefi Kete. *An Afrocentric Manifesto*. Cambridge: Polity Press, 2007.
- AZEVEDO, Thales de. *As elites de cor numa cidade brasileira: um estudo de ascensão social & classes sociais e grupos de prestígio*. Salvador: Empresa Gráfica da Bahia/EDUFBA, 1996.
- BAIRROS, Luiza. Lembrando Lélia Gonzalez. In: *Afro-Ásia*, Salvador: Edufba, n.23, 2000, p.347-368.
- BARBERO, Jesus Martín. *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia*. Trad. Ronald Polito e Sérgio Alcides. 6 ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.
- BARCELAR, Jeferson & CAROSO, Carlos (Orgs.). *Brasil: um país de negros? 2ª ed.* Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO, 2007.
- BERQUÓ, Elza. Demografia da desigualdade. Algumas considerações sobre o negro no Brasil. Comunicação apresentada na reunião “The demography of inequality in contemporary Latin América”, Universidade da Flórida, 21-24 de fev. 1988.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila, et al. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- BRANCH, William B. *Crosswinds - An Anthology of Black Dramatists in the Diaspora*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1993.

BRANDÃO, Maria de Azevedo (Org.). *Milton Santos e o Brasil*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.

BOBBIO, Norberto. *Os intelectuais e o poder: dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea*. São Paulo: Editora UNESP, 1997.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças dos velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

CABRAL, Amílcar. A arma da teoria. In: _____ *Obras escolhidas*. Lisboa, Seara Nova, 1978. 2v. v1, p. 223.

CAMARGO, Oswaldo. *O Negro Escrito: apontamentos sobre a presença do negro na Literatura Brasileira*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 1987.

CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas Híbridas: Estratégias para entrar e sair da Modernidade*. Trad. Ana Regina Lessa & Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: EDUSP, 2000.

CARDOSO, Marcos Antônio. *O Movimento Negro em Belo Horizonte: 1979-1998*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2002.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Conquista, 1961.

CARNEIRO, Edison *et al.* *80 anos de abolição*. Rio de Janeiro: Cadernos Brasileiros, 1968.

CAROS AMIGOS. “Entrevista explosiva: Mestre Milton”. São Paulo[s.d.], ago.1998,p.22-27.

CAVALARI, Rosa Maria Feiteiro. *Integralismo: ideologia e organização de um partido de massa no Brasil (1932-1937)*. São Paulo: EDUSC, 1999.

CHALHOUB, Sidney. *Machado de Assis: historiador*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

CHASIN, J. *O Integralismo de Plínio Salgado: forma de regressividade no capitalismo hipertardio*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas LTDA, 1978.

COELHO, Haydée Ribeiro (Org.). *Las memorias de la memoria: el exilo de Darcy Ribeiro en Uruguai. Entrevistas*. Belo Horizonte: Fale/UFMG, 2003.

CORREIO DA BAHIA. “Sábio Professor”. Salvador, ago. 2006, p.3-7.

COSTA, Haroldo. *Fala, Crioulo*. Rio de Janeiro: Record, 2009.

CROOK, Larry & JOHNSON, Randal (Editors). *Black Brazil - Culture, Identity, and Social Mobilization*. Los Angeles: University of California, UCLA, 1999.

CRUSE, Harold. *The Crisis of the Negro Intellectual – A Historical Analysis of the Failure of Black Leadership*. New York: Quill, 1967.

- DAVIS, Angela Y. *Women, Race & Class*. New York: Random House, 1983.
- DAVIS, Angela Y. *Abolition Democracy: beyond empire, prisons, and torture*. New York: Seven stories Press, 2005.
- DAVIS, Darién J. (Editor). Afro-Brazilian Ethnicity and International Policy. In: *Slavery and Beyond – The African Impact in Latin America and the Caribbean*. Wilmington: Jaguar Books on Latin American, 1995.
- DOMÍNGUEZ, Jorge I. (Editor). African Culture in Brazilian Art. In: *Race Ethnicity in Latin America*. New York & London: Garland Publishing, 1994.
- DU BOIS, W.E.B. *The Souls of Black Folk*. Chicago: A.C.McClurg &Co., 1903.
- DU BOIS, W.E.B. *The Philadelphia Negro – A Social Study*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996.
- DU BOIS, W.E.B. *Darkwater: Voices from within the veil*. New York: Dove Publications, 1999.
- DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. Trad. De Maria Beatriz M. N. da Silva. São Paulo: Perspectiva 1971.
- FANON, Frantz *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press, 1963.
- FANON, Frantz. *A Dying Colonialism*. New York: Grove Press, 1965.
- FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Juiz de Fora: UFJF, 2005.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FERREIRA, Antônio Mário. *Na própria pele: os negros no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Secretaria de Estado da Cultura, 2000.
- FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes: no limiar da nova era*. Vol. I. São Paulo: Dominus, 1965.
- FERNANDES, Florestan.. *A integração do negro na sociedade de classes: no limiar da nova era*. Vol. II. São Paulo: Dominus, 1965.
- FERNANDES, Florestan.. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Global, 2007.
- FONTAINE, Pierre Michel (Editor). *Race, Class and Power in Brazil*. University of California Los Angeles: Center for Afro-American Studies, 1995.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Trad. & Org. Roberto Machado. 18. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2003.

- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 11. ed. São Paulo: Loyola, 2004.
- FORUM. A técnica e o poder. São Paulo. [s.d.], nov. 2007, p.12-13.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.
- FREITAS, Décio. *Palmares: a guerra dos escravos*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982.
- FREITAS, Décio. *A Miserável Revolução das classes infames*. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 51ªed. São Paulo: Global, 2006.
- GARCIA, Januário (Org.). *25 anos-1980-2005 do Movimento Negro no Brasil*. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.
- GATES, Jr. Henry Louis (ed.). *"Race", writing and difference*. Chicago/ London: Univ. of Chicago Press, 1986.
- GATES, Jr. Henry. *Figures in black: words, signs and the racial self*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- GATES, Henry Louis & OLIVER, Terri Hume (Editors) *W.E.B. Du Bois -. The Souls of Black Folk*. New York- London: W. W. Norton & Company, 1999.
- GEETZ, C. *Peddlers and princess*. Chicago: The University of Chicago Press, 1963.
- GILROY, Paul. *Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência* São Paulo: Editor 34, 2001.
- GILROY, *Entre Campos: nações, cultura e o fascínio da raça*. Trad. Célia Maria Marinho de Azevedo et al. São Paulo: Annablume, 2007.
- GLISSANT, Edourd. *Poétique de la relation*. Paris: Gallimard, 1990.
- GNACCARINI, J. César; QUEIROZ, Renato da Silva. *Problèmes ethniques d'un pays multiracial*. In: Passarellas, n.5 1992.
- GONZALEZ, Lélia & HASENBALG, Carlos. *Lugar de Negro*. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1982.
- GORDON, Lewis R. (Editor) *Existence in Black – An Anthology of Black Existential Philosophy*. New York: Routledge, 1997.
- GORDON, Lewis R. *Existencia Africana – Understanding Africana Existential Thought*. New York and London: Routledge, 2000.

GORDON, Lewis R. & GORDON, Jane Ana (Editors). *Not Only the Master's Tools – African-American Studies in Theory and Practice*. Boulder-London: Paradigm Publishers, 2006.

GORDON, Lewis R. *An Introduction to Africana Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2008.

GRAMSCI, Antonio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 5ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1985.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere*. V.6 Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

GRINBERG, Keila. *O Fiador dos brasileiros: cidadania, escravidão e direitos civis no tempo de Antonio Pereira Rebouças*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

GROSSBERG, L., NELSON, C., TREICHLER, P. (eds). *Cultural Studies*. London/New York: Routledge, 1992.

GROSSBERG, L., NELSON, C., TREICHLER, P. Estudos Culturais: Uma introdução. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Alienígenas na sala de aula*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio. *Classes, Raças e Democracia*. São Paulo: Editora 34, 2002.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio. *Preconceito racial: Modos, Temas e Tempos*. São Paulo: Editora Cortez, 2008.

HABERMAS, Jurgen. Modernidade versus pós-modernidade. Trad. De Anne Marie Summer e Pedro Moraes. In: *Arte em Revista*, ano 5 , nº 7, São Paulo, Agosto de 1983, p. 86-91.

HALL, Stuart. A relevância de Gramsci para o estudo de raça e etnicidade. In: HALL, Stuart. *Da diáspora. Identidades e mediações culturais*. SOVIK. Liv (Org.). [Trad. Adelaine La Guardia Resende...[et al]. Belo horizonte: UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003. p.294-334.

HALL, Stuart. Que negro é esse na cultura negra?. In: HALL, Stuart. *Da diáspora. Identidades e mediações culturais*. SOVIK. Liv (Org.). [Trad. Adelaine La Guardia Resende...[et al]. Belo horizonte: UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003. p. 335-349.

HALL, Stuart. *Da diáspora. Identidades e mediações culturais*. SOVIK. Liv (Org.). [Trad. Adelaine La Guardia Resende...[et al]. Belo horizonte: UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HANCHARD, Michael George. *Orpheus and Power: The Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994.

HASENBALG, Carlos Alfredo. *Discriminação e desigualdades no Brasil*. Trad. Patrick Burglin. Rio de Janeiro: Edições Graaal, 1979.

- HASENBALG, Carlos & SILVA, Nelson do Valle (Orgs.). *Origens e Destinos: desigualdades sociais ao longo da vida*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003.
- HARRIS, Marvin. *Padrões raciais nas Américas*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967.
- HENRY, Paget. *Caliban`s Reason – Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. New York and London: Routledge, 2000.
- HOOKS, Bell. *Yearning: race, gender, and cultural politics*. Boston, MA: South End Press, 1990.
- HOOKS, Bell. & WEST, Cornel. *Breaking Bread: insurgent black intellectual life*. Boston, MA: South End Press, 1991.
- HOOKS, Bell. Intelectuais negras. In: *Revista de Estudos Feministas*. Trad. Marcos Santarrita. Rio de Janeiro. V.3 nº 2, p.464-478, 1995.
- HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- HOLLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1971.
- HUYSSSEN, Andreas. Mapeando o Pós-Moderno. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991. p. 15-80.
- IANNI, Octavio. *Raças e classes sociais no Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- JAMES, C.L.R. *Os Jacobinos Negros*. Trad. Afonso Teixeira Filho. São Paulo: Boitempo Editorial, 2000.
- JAMESON, Fredric. Sobre os estudos de cultura. In: *Novos Estudos CEBRAP*, n.39, p.11-48, julho 1994.
- KUKLICK, Bruce. *Black Philosopher, White Academy – The Career of William Fontaine*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008.
- LEITE, Maria Ângela P. (org.) *Encontros / Milton Santos – Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2007*.
- MAIO, Marcos Chor. ([1953]1998), “Costa Pinto e a crítica ao negro como espetáculo” (apresentação) In: PINTO, Luiz de Aguiar Costa, *O negro no Rio de Janeiro: relações de raça numa sociedade em mudança*, 2ª ed., Rio de Janeiro, editora da UFRJ, 1998.
- MAMIGONIAN, Armen *et al.* A trajetória revisitada. In: LEITE, Maria Ângela P. (org.) *Encontros / Milton Santos – Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2007*.
- MARABLE, Manning (Editor). *Dispatches from the Ebony Tower*. New York: Columbia University Press, 2000.

- MARGATO, Izabel; GOMES, Renato Cordeiro (Orgs.). *O papel do intelectual hoje*. Belo Horizonte: UFMG, 2004.
- MARTINS, Leda Maria. *A cena em sombras*. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- MICELI, Sérgio. *Intelectuais à brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- MIEKO, Nishida. *Slavery & Identity- Ethnicity, Gender, and Race in Salvador, Brazil, 1808-1888*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.
- MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais/ Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Trad. Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- MOURA, Clóvis. *Sociologia do Negro Brasileiro*. São Paulo: Ática, 1988.
- MOURA, Clóvis. *Quilombos: resistência ao escravismo*. São Paulo: Ática, 1989a.
- MOURA, Clóvis. *História do negro brasileiro*. São Paulo: Ática, 1989b.
- MOUTINHO, Laura. *Razão, “Cor” e Desejo: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais “inter-raciais” no Brasil e na África do Sul*. São Paulo: UNESP, 2004.
- MORAES, Denis (Org.). *Combates e utopias: os intelectuais num mundo em crise*. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. São Paulo: Ática, 1988.
- MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004a.
- MUNANGA, Kabengele (Org.). *História do negro no Brasil*. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2004b.
- NASCIMENTO, *Dramas para negros e prólogos para brancos: antologia de teatro negro-brasileiro*. Rio de Janeiro: Teatro Experimental do Negro, 1961.
- NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- NASCIMENTO, Abdias – *Mixture or Massacre? Essay in the genocide of black people*. New York: Afrodiaspora, 1979a.
- NASCIMENTO, Abdias. *Sortilégio II: mistério negro de Zumbi redividido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979b.
- NASCIMENTO, Abdias. *Quilombismo. Documentos de uma militância pan-africanista*. Rio de Janeiro: Vozes, 1980.
- NASCIMENTO, Abdias. *O negro revoltado*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, [1968] 1982.

- NASCIMENTO, Abdias. *Axés do Sangue e da Esperança*. Rio de Janeiro: Achiamé/Rio Arte, 1983a.
- NASCIMENTO, Abdias. *Combate ao racismo: discursos pronunciados e projetos apresentados pelo deputado Abdias Nascimento*. Brasília: Coordenação de Publicações, 1983b.
- NASCIMENTO, Abdias. *A Luta Afro-Brasileira no Senado*. Brasília: Senado Federal, 1991.
- NASCIMENTO, Abdias & NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Africans in Brazil – A Pan-African Perspective*. New Jersey: Africa World Press, 1992.
- NASCIMENTO, Abdias. *O Brasil na mira do Pan-Africanismo*. Salvador: EDUFBA, 2002.
- NASCIMENTO, Abdias & SEMOG, Ele. *Abdias Nascimento: o griot e as muralhas*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.
- NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Dois Negros Libertários: Luiz Gama e Abdias Nascimento*. Rio de Janeiro: IPEAFRO, 1985.
- NOVAIS, Adauto (org.). *O silêncio dos intelectuais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- NYERERE, Julius. *Ujamaa – Essays on Socialism*. Dar es Salaam: Oxford University Press, 1968.
- PAZ, Octavio. *Os Filhos do Barro. Do romantismo à vanguarda*. Trad. Olga Savary. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1994.
- PEREIRA, Amauri Mendes & SILVA, Joselina da. (Org.) *Movimento Negro Brasileiro: escritos sobre os sentidos de democracia e justiça social no Brasil*. Belo Horizonte: Nandyala, 2009.
- PINTO, Costa L. A. *O Negro no Rio de Janeiro: relações de raça numa sociedade em mudança*. 2ªed. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.
- POUTINGNAT, Philippe & STREIF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras* de BARTH Fredrik. Trad. de Elcio Fernandes. São Paulo: Ed. UNESP, 1998.
- PRADO, Caio Jr. *A Revolução Brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1966.
- QUILOMBO: vida problemas e aspirações do negro. Rio de Janeiro: Editora 34, n° 1 a 10, dez. 1948 - julho 1950.
- RAMOS, Alberto Guerreiro. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Andes, 1957.

- RAMOS, Alberto Guerreiro. “A Unesco e as relações de raça” In: *O negro revoltado*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1982.
- RANSBY, Barbara. *Ella Baker & the Black Freedom Movement – A Radical Democratic Vision*. Chapel Hill & London: The University of Carolina Press, 2003.
- RATTS, Alex. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Instituto Kuanza, 2007.
- REIS, João José & GOMES, Flávio dos Santos (org.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- REIS, João José. *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- REVISTA ADUSP. Entrevista com Milton Santos “Não sou militante de coisa nenhuma exceto de idéias”. São Paulo [s.d.], jun.1999, p.9-13.
- REVISTA FORUM. “O novo não se inventa, descobre-se”. São Paulo nov. 2007, p. 10-13.
- RIDENTI, Marcelo; BASTOS, Rugai Bastos & ROLLAND Denis (Org.). *Intelectuais e Estado*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.
- RISÉRIO, Antonio. *A utopia brasileira e os movimentos negros*. São Paulo: Ed. 34, 2007.
- RUMOS. “O horror não dura eternamente”. São Paulo [s.d.], jun. 1997, p.4-9.
- SAID, Edward. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.
- SAID, Edward. *Humanismo e crítica democrática*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007a.
- SAID, Edward. *Representações do intelectual: as conferências de Reith de 1993*. Trad. Milton Hatoum. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- SAID, Edward. *Cultura Política*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.
- SANTIAGO, Silviano. *Glossário de Derrida*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1997.
- SANTIAGO, Silviano. *Intérpretes do Brasil*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002.
- SANTIAGO, Silviano. *Cosmopolitismo do Pobre*. Belo Horizonte: UFMG, 2004.
- SANTIAGO, Silviano. Democratização no Brasil – 1979-1981 (Cultura versus Arte). In: ANTELO, Raul et al (Org). *Declínio da arte, ascensão da cultura*. Florianópolis: Letras Contemporâneas/ ABRALIC, 1998. p. 1-24.
- SANTOS, Hélio. *A busca de um caminho para o Brasil: a trilha do círculo vicioso*. São Paulo: SENAC, 2001.

SANTOS, Joel Rufino dos. *Èpuras do Social - Como podem os intelectuais trabalhar para os pobres*. São Paulo: Global, 2004.

SANTOS, Jocélio Teles. *O poder da cultura e a cultura no poder. A disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil*. Salvador: EDUFBA, 2005.

SANTOS, Milton. *O Centro da Cidade de Salvador: Estudo de Geografia Urbana*. Salvador: Publicações da Universidade da Bahia, 1959a.

SANTOS, Milton. *A cidade como centro de região: definições e métodos de avaliação da centralidade*. Salvador: Publicações da Universidade da Bahia, 1959b.

SANTOS, Milton. *A cidade nos países subdesenvolvidos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

SANTOS, Milton. *Pobreza Urbana*. São Paulo: Hucitec, 1978.

SANTOS, Milton. *Manual de geografia urbana*. Trad. Antônia Dea Erdens & Maria Auxiliadora da Silva. São Paulo: Hucitec, 1981.

SANTOS, Milton. *Ensaio sobre Urbanização Latino-Americana*. São Paulo: Hucitec, 1982.

SANTOS, Milton. Renovando o pensamento geográfico. In: D'INCAO, Maria Ângela (Org.). *História e ideal: ensaio sobre Caio Prado Júnior*. São Paulo: UNESP, Brasiliense, 1989.

SANTOS, Milton. *Metrópole corporativa fragmentada: o caso de São Paulo*. Nobel: Secretaria de Estado da Cultura, 1990.

SANTOS, Milton. Materiais para o estudo da urbanização brasileira no período técnico-científico. In: *A questão epistemológica da pesquisa urbana e regional*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, [1993]1994. p. 9-21.

SANTOS, Milton (Org.). *O mapa do novo mundo: fim de século e globalização*. São Paulo: Hucitec, 1994a.

SANTOS, Milton. *Por uma economia política da cidade: O caso de São Paulo*. São Paulo: Hucitec, 1994b.

SANTOS, Milton. Salvador: Centro e Centralidade na Cidade Contemporânea. In: *Pelo Pelô: História, Cultura e Cidade*. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia/ Faculdade de Arquitetura/ Mestrado em Arquitetura e Urbanismo, 1995.

SANTOS, Milton. São Paulo: A growth process full of contradictions. In: *The Mega-City in Latin America*. New York: United Nations University Press, 1996.

SANTOS, Milton. *Espaço e Método*. São Paulo: Nobel, [1985] 1997.

SANTOS, Milton. *Técnica, Espaço, tempo: globalização e meio técnico-científico informacional*. São Paulo: Hucitec, [1994] 1998.

SANTOS, Milton. As Exclusões da Globalização: pobres e negros. In: *Na própria pele: os negros no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: CORAG/ Secretaria do Estado da Cultura, 2000.

SANTOS, Milton. *O País Distorcido: o Brasil, a globalização e a cidadania*. São Paulo: Publifolha, 2002.

SANTOS, Milton. *Testamento Intelectual*. São Paulo: UNESP, 2004a.

SANTOS, Milton. *Pensando o Espaço do Homem*. 5ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, [1982] 2004b.

SANTOS, Milton & Silveira, Maria Laura. *O Brasil: Território e sociedade no início do século XXI*. 8ª ed., Rio de Janeiro: Record, 2005.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização - do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record, [2000] 2006.

SANTOS, Milton. *Economia Espacial: Críticas e Alternativas*. Trad. Maria Irene de Q. E. Szmrecsányi. 2ª ed., 1ª reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007a.

SANTOS, Milton. *O Espaço do Cidadão*. 7ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, [1987] 2007b.

SANTOS, Milton. *Natureza*. Salvador: Centro de Recursos Ambientais, 2007c.

SANTOS, Milton. *Por uma Geografia Nova: da crítica da geografia a uma geografia crítica*. 6ª ed. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, [1978] 2008a.

SANTOS, Milton. *O Espaço Dividido: Os Dois Circuitos da Economia Urbana dos Países Subdesenvolvidos*. 2ª ed. 1ª reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, [1978] 2008b.

SANTOS, Milton. *Manual de Geografia Urbana*. Trad. Antônia Dea Erdens & Maria Auxiliadora da Silva 3ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008c.

SANTOS, Milton. *Metamorfoses do Espaço Habitado: fundamentos teóricos e metodológicos da geografia*. 6ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008d.

SANTOS, Milton. *Da Totalidade ao Lugar*. 1ª ed., 1ª reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008e.

SANTOS, Milton. *O Trabalho do Geógrafo no Terceiro Mundo*. Trad. Sandra Lencione. 5ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, [1978] 2009a.

SANTOS, Milton. *A Urbanização Brasileira*. 5ª ed., 2ª reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009b.

SANTOS, Milton. *A Natureza do Espaço. Técnica e Tempo. Razão e Emoção* 4ª ed. 5ª reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, [1996] 2009c.

- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O Espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SEABRA, Odete (Org.) et al. *Território e Sociedade. Entrevista com Milton Santos*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2000.
- SISS, Ahyas. *Afro-brasileiro, cotas e ação afirmativa: razões históricas*. Rio de Janeiro: Quartet; Niterói: PENESB, 2003.
- SKIDMORE, Thomas. *Preto no branco. Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1989.
- SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- SODRÉ, Muniz. *Claros e escuros*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- SOUZA, Eneida Maria de. *Crítica Cult.* Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- SOUZA, Florentina da Silva. *Afro-descendência em Cadernos Negros e Jornal do MNU*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.
- SOUZA, Florentina. Intelectual negro e mediações culturais: Solano Trindade. In: *SCRIPTA*, Belo Horizonte, v. 8 nº 15p. 226-239, 2º sem. 2004.
- SOUZA, Maria Adélia A. (Org.), *O Mundo do Cidadão. Um Cidadão do Mundo*, São Paulo, Hucitec, 1996 [65 depoimentos e Curriculum Vitae].
- SOUZA, Maria Adélia. *Território, Soberania e Mundo Novo*. Cadernos do EXPOGEO, Salvador Bahia, v. 10, p. 35-42, 1999.
- SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro em ascensão social*. 2ªed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.
- SPITZER, Leo. *Vida de entremeio: assimilação e marginalização na Áustria, no Brasil e na África Ocidental*. 1780-1945. Trad. Vera Ribeiro – Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.
- TELLES, Edward. *Racismo à brasileira. Uma nova perspectiva sociológica*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- TROUILLOT, Michel – Rolph. *Silencing in the Past – Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press, 1995.
- VALENTE, Ana Lúcia Eduardo Farah. *Política e relações raciais: os negros e as eleições paulistas de 1982*. São Paulo: FFLCH – USP. (Antropologia, 10) 1996.
- VASCONCELOS, Pedro de Almeida. Milton Santos - Geógrafo e Cidadão do Mundo. In: *Afro-Ásia*, Salvador: Edufba, n 25-26, 2001. p. 369-405.
- VOLPE, Miriam L. Volpe. *Geografias do exílio*. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

WALLERSTEIN, Immanuel. The Nation and the Universal. In: KING, A. (Ed.). *Cultural Globalization and the World-System*. London: Macmilan, 1991. p. 91-106.

WERNECK, Maria Helena. *O homem encadernado: Machado de Assis na escrita das biografias*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1996.

WEST, Cornel. *Keeping Faith – Philosophy and Race in America*. New York and London: Routledge, 1993.

WEST, Cornel. *The Cornel West Reader*. New York: Basic Civitas Books, 1999.

WEST, Cornel. *Race Matters*. New York: Vintage Books, 2001.

INTERNET

Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u396476.shtml>>. Acesso em 20 junho de 2008.

Disponível em: < <http://www3.atarde.com.br/staff/jornalatarde/jornal.php>> Acesso em: 15 de julho de 2008.

Disponível em: <<http://lattes.cnpq.br/5469540377902704>> Acesso em 20 de julho de 2008.

<http://www.forum.ufrj.br/biblioteca/biografia_calmon.html >. Acesso em 25 de junho de 2008.

Disponível em: <http://www.senado.gov.br/senadores/senadores_biografia.asp?codparl=215&li=41&lcab=1959-1963&=41> Acesso em 25 de junho de 2008.

Disponível em: <<http://www2.fpa.org.br>> Acesso em: 26 de julho de 2008.

Disponível em: <<http://www.terrabrasileira.net/folclore/origens/africana/imprensa.html>> Acesso em 26 de julho de 2008.

Disponível em: <<http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasian2930p247.pdf>> . Acesso em 26 de julho de 2008.

Disponível em: <http://www.trt05.gov.br/trt5new/areas/ascom/homepage/not_1537%20-%20morre%20o%20jornalista.htm>. Acesso em: 27 de julho de 2008.

Disponível em: <<http://www2.fpa.org.br/portal/modules/news/article.php?storyid=657>>. Acesso em: 28 de julho de 2008.

Disponível em: <<http://www.portalafro.com.br/linoguedes.htm>>. Acesso em: 30 de julho de 2008.

Disponível em: <<http://www.portalafro.com.br/literatura/solano/solano.html> >Acesso em 12 de julho de 2008.

Disponível em: < <http://www2.fpa.rog.br/portal/modules/news/article.php?storyid=657> >

Acesso em: 13 de julho de 2008.

Disponível em: <<http://www.ptb.otg.br/?page=ConteudoPage&cod=19578>> Acesso em: 01 de agosto de 2008.

Disponível em: <http://www.cultura.gov.br/site/2008/04/17/estatuto-da-igualdade-racial/>

Acesso em: 02 de julho de 2010.

Disponível em:< <http://www.afropress.com/noticiasler.asp?id=2263> >. Acesso em 02 de julho de 2010.