

A IDEIA DE CULTURA NEGRA¹*Hortense J. Spillers²*

RESUMO: Hortense J. Spillers aborda de forma crítica a Cultura Negra em seu artigo “A Ideia de Cultura Negra”, mesmo sendo consciente que esta ideia de cultura ainda está por vir. Nesta perspectiva, a autora aborda o que exatamente pode ser entendido por Cultura Negra na nossa era contemporânea, e quais os motivos de ainda não existir uma “Cultura Negra”. Spillers inclui em seus estudos, teóricos como Williams, Du Bois, entre outros, que também abordam a ideia de Cultura Negra. A partir de uma análise desses trabalhos teóricos, Spillers faz uma crítica ao Afrocentrismo e propõe uma nova visão da “ideia de Cultura Negra” como um objeto de estudo crítico conceitual e instrumento prático de transformação e desenvolvimento social.

PALAVRAS-CHAVE: Cultura Negra. Crítica. Transformação Social.

ABSTRACT: Hortense J. Spillers critically approaches the Black Culture in her article “The Idea of Black Culture”, even though she is aware that the idea of culture is yet to come. In this perspective, Spillers discusses what exactly can be understood by Black Culture in our contemporary era and the reasons why there is no a “Black Culture” yet. Spillers includes in her studies, theorists like Williams, Du Bois, among others who also research about the idea of Black Culture. From an analysis of these theoretical works, Spillers criticizes the Afrocentrism and proposes a new vision of “the idea of Black Culture”, as an object of critical conceptual study and a practical instrument of social transformation and development.

KEYWORDS: Black Culture. Critical. Social Transformation.

¹ Este artigo foi escrito por Hortense J. Spillers e publicado nos Estados Unidos no ano de 2006 em CR: The New Centennial Review, Volume 6, Number 3, Winter 2006, p. 7-28. Tradução de Mislainy de Andrade e revisão de tradução de Dilma Machado. Agradecemos a autora por nos conceder os direitos de tradução.

² Hortense J. Spillers foi membro da Faculdade de Inglês da Universidade de Vanderbilt durante o outono de 2006-2007. Atuou como presidente da Gertude Conoway Vanderbilt. Alguns de seus trabalhos mais recentes foram publicados no Boundary 2, Critical Quarterly, Das Argument, e no Journal of the William Faulkner Society no Japão. O artigo The Idea of Black Culture foi publicado pela Universidade do Estado de Michigan. Sua coleção de ensaios Black, White and Color: Essays on American Literature and Culture foi publicada em 2003 pela Universidade de Chicago. Lecionou no Centro de Estudos de Cidadania na Universidade do Estado Wayne e no Instituto John F. Kennedy da Universidade Pública de Berlin. Atualmente, Hortense realiza palestras nos Estados Unidos e em outros países como China e Japão.

Um retorno à ideia de cultura negra deve ser pensado hoje de forma crítica, o que não é acolhedor para o tema, embora hospitalidade e comodidade nunca tenham sido atributos do contexto em que a ideia foi criada ou compreendida. Um dos aspectos da problemática para o pesquisador é, então, vislumbrar um horizonte de investigação que permitirá, se não necessariamente atestar, um projeto que é, por definição, anacrônico em vários pontos de vista. Talvez seja mais exato dizer que um repertório considerável de recusas, que fazem do tema uma impossibilidade virtual, atualmente bloqueia sua visibilidade: (1) A recessão do sujeito, o contexto histórico, em outros contextos; (2) um presente adimensional, em analogia com a televisão; e então, (3) o empobrecimento da história; (4) o declínio do conceito e das práticas do Estado-nação, exceto a atual política externa dos Estados Unidos, a ascensão dramática dos Estados Pós-Soviéticos, e o crescimento extraordinário da China no cenário do mundo contemporâneo, impulsionariam todos a repensarem seriamente essas alegações; (5) a “exaustão da diferença”; (6) os novos impulsos de uma globalização tão completa, que nos levam a crer que a localidade ou o próprio “local”, aparentemente desaparece como um momento delimitado de percepção; e, paradoxalmente, (7) um espaço conceitual Afrocêntrico que quebra a distância entre uma suposta Diáspora Africana e as culturas do Continente Africano, é uma pequena diferenciação interposta entre eles. Qualquer tentativa contemporânea de rever, então, o projeto de cultura negra como um objeto conceitual e, como um instrumento prático de transformação social, deve enfrentar esses sintomas de impedimento completamente destruídos, que parecem ter surgido das reações do mundo pós década de 1960.

Um dos sintomas que identifiquei aqui –“a exaustão da diferença” - em conjunto com o restante do repertório, pode ser aceito como um referencial crítico que permite que um projeto como este, ao mesmo tempo em que altera, significativamente, o tema longe dos impulsos binarísticos, possa, *a priori*, inspirar a questão. Publicado em 2001, *The Exhaustion of Difference*, [A Exaustão da Diferença] de Alberto Moreiras, tópico que tenho me apropriado aqui, aborda as condições epistêmicas que tornariam possível situar aqui, os estudos culturais latino-americanos (MOREIRAS, 2001). Poderíamos nos alongar um pouco mais, porque este texto nos oferece uma síntese brilhante de reflexões teóricas sobre os novos epistemes, entre os quais, eu localizaria a investigação na qual me embarquei e, que é paralelo, como um elemento de formação social emergente em

discurso, que tenho sob minha observação. Além disso, representa o tipo de resistência que um projeto como “a ideia de cultura negra” precisa responder. Uma das manifestações cruciais que *The Exhaustion of Difference* realiza, em sua exemplaridade, é festejar o valor do engajamento dialético aplicado como um freio aos movimentos encerrados ao longo de uma trajetória de pontos conceituais: este movimento interminável tem suas desvantagens, bem como, o seu tédio, talvez outra representação de “exaustão”, mas a recompensa aqui é que a divisão entre posições – este efeito escamoso que é falso, na verdade – é evitado, na medida que o caso é revelado. O desafio, então, é montar uma divisão e conduzi-la, em vez de se repousar sobre qualquer nuance particular, que pode nunca ser totalmente concluída, mas o esforço é válido, e identifica precisamente o tipo de problemática que os novos epistemes quiseram abordar. O processo de movimento dialógico ou dialético entre tais pontualidades assegura também que a análise surge frequentemente do posicionador que contrasta o seu ponto de vista com um outro ponto, que seja, talvez, contrário ao dele ou um complemento, uma postura decisiva de um grupo, que poderia eventualmente ser substituída por outra de igual importância, se um ritmo dialógico ou atual fosse criado e sustentado entre eles. O dialogismo, neste caso, pode deter o avanço do “*straw man*”³ [“espantalho”].

Uma das outras recusas mais persistentes na conceituação da cultura *negra* é, ironicamente o bastante, o próprio Afrocentrismo, que coloca em questão, de forma bem diferenciada, a “exaustão da diferença”. De qualquer forma, o Afrocentrismo é o abraço radical da diferença, com uma “diferença”, quando ele coloca em confronto o *Afrocentrismo* e o *Eurocentrismo*. Seu mais proeminente teórico sobre o assunto, Molefi Asante, 1987, propõe em seu texto *The Afrocentric Idea [A Ideia Afrocêntrica]*, que Afrocentricidade significa “colocar os ideais africanos no centro de qualquer análise que envolva a cultura e o comportamento africano” (ASANTE, 1987, p. 6). O autor continua: “A análise Afrocêntrica restabelece a centralidade da antiga civilização Kemética (Egípcia) e do Vale do Nilo, complexos culturais com pontos de referência para uma perspectiva africana assim como a Grécia e Roma são pontos de referência para o mundo europeu” (p. 9). Asante traça sua própria ascendência intelectual de volta à W. E. B. Du

³ A autora aqui se refere a uma falácia informal baseada em dar a impressão de refutar uma visão contrária. Pode simbolizar também a ideia de um documento frágil que é apenas um rascunho inicial de um assunto que provavelmente será modificado por outros. (Nota da Tradutora)

Bois (o pai de posições intelectuais divergentes sobre a Negritude e Africanidade) e Cheikh Anta Diop, pensador senegalês e político que, seguindo certas pistas colocadas pelos escritores clássicos - Heródoto, eminente entre eles – coloca o Antigo Egito numa relação de parentesco com a Grécia. Os dois volumes de *Black Athena [Atenas Negra]*, de Martin Bernal examina sistematicamente a investigação dos protocolos das eras de bolsa europeia que colocava a Grécia na vanguarda da civilização europeia, e é uma questão interessante, Asante parece aceitar a proveniência Hegeliana da Grécia como é revelado em *The Philosophy of History [A Filosofia da História]*. De qualquer modo, a interrupção ou lacuna que o conceito de “*Black Atlantic*”⁴ [“Atlântico Negro”] propõe ou que as ideologias do Pan-africanismo impulsionam, são tão saturadas e costuradas na Afrocentricidade, que as culturas da Diáspora e do continente se tornam, por uma insignificante distração, um projeto único, ou como alguns críticos poderiam tê-lo colocado, habitantes do mesmo “continente teórico” (DIOUF, MBOJI, 1992, p. 118).

Mas assim tão precisamente registrada como a linha de tendência das recusas pode ser, e tão persistentemente repetidos seus rumores e crenças, os seus registros, restrições e convicções podem nos mostrar que são, parecem insuficientes para as exigências cotidianas de um sujeito fictício, aos excessos indecoráveis e indeterminados do produto social, e à estrutura memorial que se inscreve na atividade humana desde a aquisição da linguagem à busca consciente e à expressão das artes. Em outras palavras, enquanto vida houver, parece que rumores não têm importância. E é precisamente essa divisão de razões entre os sistemas atuais de pensamento (escritos em permanente desespero) – e, de certa forma, inteiramente reconciliada com o supremacia tecnológica de Herbert Marcuse, que há várias décadas atrás em seu livro “*One-dimensional man*” [“Homem unidimensional”], totalmente em sintonia com tais mecanismos, identificou que a “cultura” não estava indo muito bem, enquanto expressões particulares, assim como na “cultura negra”, não são mais pontuadas – e os espaços de habitação que são organizados e desdobrados como uma autonomia de valores vão obsecar qualquer discussão de formações sociais que são atribuídas a uma preferência cultural. À primeira vista, há aqui um problema de tensões de primeiro e segundo níveis de tensão, ou, em outras palavras, antes que possamos nos

⁴A prestigiosa formulação de "O Atlântico Negro" foi proficientemente desenvolvida por Paul Gilroy (1993); O trabalho mais recente de Brent Edwards examina as álgebras internas do trânsito do Atlântico Negro por meio dos caminhos artísticos e literários da Diáspora (2003).

aventurar em uma ideia sobre a “ideia de cultura negra”, devemos restabelecer uma perspectiva da “ideia de cultura”. Num segundo momento, no entanto, o primeiro e o segundo níveis de tensão se convergem, de forma que percebemos que a junção destas pontualidades não está tão em questão como a exploração deste estilo forte de aparente singularidade que irá nos permitir várias e, num certo momento, sucessivos caminhos para conduzi-las. O objetivo deste ensaio é mediar um destes caminhos.

Raymond Williams assegurou aos seus leitores que “cultura” é “uma das duas ou três palavras mais complicadas da língua inglesa” (WILLIAMS, 1976, p. 76). O inspirador *Keywords* [*Palavras-chave*] de Williams, no qual ele promoveu essas definições há mais de três décadas atrás, agora tem inspirado o *New Keywords* [*Novo Palavras-chave*]: *Keywords: A Revised Vocabulary of Culture and Society* [*Um Vocabulário Revisado de Cultura e Sociedade*], cujo o objetivo inicial, neste campo, é fazer parecer ridículo o repúdio virtual do termo cultura de Williams: “Existe agora”, começam os editores, “uma grande incerteza sobre o valor da palavra cultura” (BENNETT, et al., 2005, p. 63). Os editores então vão para a citação de *Politics and Letter* [*Políticas e Cartas*] de Williams, quando em resposta à pergunta de um entrevistador – “Por que você decidiu adaptar o termo cultura, em plena consciência de sua carga semântica, para representar toda uma forma de vida – ao invés do termo sociedade . . . ?” – Williams responde:

I suppose I felt that, for all its difficulties, culture more conveniently indicates a total human order than society as it had come to be used. I also think by this time I had become so used to thinking with this concept that it was just a matter of persistence as much as anything else. After all most of the work I was doing was in an arena which people called “culture,” even in the narrower sense, so that the term had a certain obviousness. But you know the number of times I’ve wished that I had never heard of the damned word. I have become more aware of its difficulties, not less, as I have gone on. (Williams 1979, 154)⁵

⁵ Eu suponho que senti, por todas as suas complexidades, que cultura indica, convenientemente, uma ordem humana mais completa do que sociedade. A essa altura, eu também acho que eu tinha me tornado muito corriqueiro pensando desta forma, que foi apenas uma questão de persistência como qualquer outra coisa, depois de toda a maioria dos trabalhos que eu estava fazendo numa região onde as pessoas falavam “cultura” mesmo que de forma mais restrita, de modo que o termo tivesse uma certa lógica. Mas você pode imaginar que por inúmeras vezes eu desejei nunca ter ouvido falar desta maldita palavra. Eu tenho me tornado mais ciente de suas complicações, mas não menos que antes (WILLIAMS, 1979, p. 154).

Os editores pontuam que o termo cultura, “uma ideia profundamente comprometida”, na perspectiva de James Clifford é, todavia, um termo que ele “ainda não pode descartar” (BENNETT, et al., 2005, p. 63). Talvez, admitindo um pouco da incerteza de “cultura” (embora eu pretenda apenas ser convincente, mas, propositalmente, defender as minhas apostas), então, poderíamos pensar o termo como um *marco* crucial. Em *Keywords [Palavras-chave]*, William traça uma complexa trajetória semântica do termo a partir da sua origem, palavras que têm a ver com o biológico – de cólera: habitar, cultivar, proteger, honrar com adoração - às suas preferências generalizadas a partir das civilizações emergentes do desenvolvimento industrial do século XIX. Partindo do *Preface to the Critique of Political Economy [Prefácio para a Crítica da Política Econômica]* de Marx, Williams elabora sobre a “superestrutura”, ou a diferença da “estrutura econômica”, e a partir desta distinção, ele consegue três “grandes categorias possíveis de utilização” para cultura, uma vez que não era mais limitado em referências para uma “continuidade literal do processo físico. . .” (1976, p. 80): (1) “um substantivo independente e abstrato que descreve um processo geral do desenvolvimento intelectual, espiritual e estético”; (2) “um substantivo independente, que indica quer seja ele utilizado de um modo geral ou específico, um modo de vida peculiar, quer de um povo, um período ou um grupo . . .” (p. 80). E é aqui que “cultura” se reúne com os aspectos antropológicos e etnográficos, como “as culturas específicas e variáveis dos grupos sociais e econômicos dentro de uma nação” (p. 79). (Michel de Certeau argumenta no monitoramento do nascimento do exotismo e do conceito elitista de “cultura popular” no século XVIII na França, que “é no momento em que uma cultura já não tem mais os meios para se defender, que o etnólogo ou o arqueólogo aparece” (CERTEAU, 1974, p. 54)⁶. Em terceiro lugar, a cultura no esboço do *Keywords*, é um “substantivo independente e abstrato que descreve as obras e práticas intelectuais, especialmente, a atividade artística” (p. 80).

O que Williams nos adianta, então, é um “argumento complexo sobre as relações entre o desenvolvimento humano geral e um estilo particular de vida entre ambos, e as obras e práticas da arte e da inteligência” (p. 80-81). Talvez pudéssemos alterar este

⁶ “La constatation s’impose de nouveau: c’est au moment où une culture n’a plus moyens de se défendre que l’ethnologue ou l’archeologue apparaissent” (p. 54).

esboço para incluirmos um componente psicanalítico, que seria global e de pouco impacto, ou seja, de cultura *imaginária* que está localizada em uma progressão espacial e atemporal (isso, se pudéssemos chamá-la de “progressão”), uma sequência de acontecimentos que não podem ser sempre marcados ou antecipados. Ao longo desta dimensão, a cultura não tem uma definição - não é “preta” ou “branca”, “africana”, ou “europeia”, ou de qualquer outra *raça* – por mais que os poetas persistam na produção do poema, o imaginário cultural não fala o seu significado, é um conteúdo sem explicação. Parece que desse ângulo a cultura é ilimitada e indefinida, como se fosse uma segunda pele. A cultura, como um termo, poderia aderir a uma certa imobilidade e previsibilidade no *papel*, mas para além de seus limites nominais de resgate, é visível apenas em seus efeitos, e seu conteúdo mostrará adiante um repertório de complementos, de um fantástico\imaginário para o material\atual que se espalha em pluralidade e numa considerável variação. Deste ponto de vista, existam, talvez, apenas as *culturas [negras]*.

Tão familiar como estes pontos de percepções podem ser, um retorno a eles, uma vez ou outra, seria uma busca de orientação sobre um tópico que conhecemos tão bem, mas, que na verdade, o ignoramos. Penso que o objetivo é “retornar” e conhecer o lugar como se fosse a primeira vez. Parece que chegamos a um passe bastante peculiar, onde tudo é cultura (ou parece ser) ou tudo imita a cultura. Será que alcançamos um nível de altura ou profundidade que pode ser descrito como a dissolução do estágio político com o resultado dos aparatos do estado/ideológico que são, aparentemente, internalizados em níveis mais profundos de identidade, como Louis Althusser retratou? Seria impossível imaginar e alcançar, através dos motivos que Althusser elaborou, uma transformação radical e democrática de ordem social? E seria uma noção revisada e corrigida de “cultura” que nos ajudaria a introduzi-la? Em um ensaio de 1965, Herbert Marcuse argumentou que a cultura “é mais do que uma mera ideologia”, na medida em que as “instituições dominantes da sociedade e os relacionamentos entre os membros desta respectiva sociedade precisam demonstrar uma grande afinidade com os valores proclamados . . .” (p. 190). Ou seja, o que uma sociedade alega é que seus valores “devem fornecer uma base para a sua possível realização” (MARCUSE, p. 190). O autor afirma que a cultura pode ser definida como um “processo de humanização, caracterizada pelo esforço coletivo para proteger a vida humana, pacificar a luta pela existência mantendo ela dentro dos limites controláveis, para estabilizar uma organização produtiva da

sociedade”, para desenvolver os recursos intelectuais humano e, “reduzir e subliminar as agressões, a violência e a miséria” (p.190-191). Marcuse argumenta sobre duas experiências elaboradas em “Remarks on a Redefinition of Culture” [“Observações sobre uma redefinição de Cultura”], bem como em *One-Dimensional Man*, que outros críticos tendem a omitir de modo que boa parte do comentário trata a “ideia de cultura” como uma suavidade elíptica, mas Marcuse penetra no cerne de uma dificuldade que provavelmente ninguém irá reconhecer como dificuldade, a menos que por qualquer razão, sua atenção tenha sido despertada: ele alega que a “validade” da cultura “tem sido sempre confinada a um determinado universo, constituída por uma tribo, identidade nacional, religiosa ou por outra identidade” (p. 191). À título de complemento, “sempre houve um universo ‘estranho’ ao qual os objetivos culturais não foram aplicados: *Enemy* [o Inimigo], *Other* [o Outro], *Alien* [o Alienígena], *Out-cast* [o Elenco] - termos que não se referem inicialmente aos indivíduos, mas aos grupos, a religiões, “estilos de vida” e sistemas sociais” (p. 191). No encontro com o *Inimigo* [*Enemy*], “a cultura é suspensa ou mesmo proibida, e a crueldade pode com frequência seguir seu curso” (p. 191). Reconhecemos nesta descrição de cultura o recorte que a inscreve em uma analogia como a de Klein “*bad breast*” [“coração de pedra”]⁷, que parece ser o único disponível hoje em todos os setores do globo. Mas isso é apenas na “exclusão de crueldade, do fanatismo e da violência crua” que a “definição de cultura como um processo de humanização” é permitida (p. 191). De acordo com esta fundamentação, o guerreiro canibal nazista que se vangloriou por lançar mão de sua arma sempre que a palavra (cultura) fosse proferida ao seu redor, “deu um tiro no pé” na medida em que a “cultura”, na qual ele se inseriu e teria o humano que se render, não era de fato cultura, em seu desejo de pulverização e assassinato do Outro. Na medida em que o termo e algumas das práticas seguidas em seu nome são tão frequentemente carregadas como as mais monstruosas instâncias de perversão e desgoverno, então somos forçados a admitir sua fragilidade, até mesmo seu temor ocasional. Ao mesmo tempo, o *potencial corretivo* que Marcuse esboçou, mas que em 1965 já não acreditava mais, com certeza, constitui o

⁷ Segundo Klein, o ego primitivo não pode perceber ou conceber os objetos em seu mundo externo como pessoas inteiras e multifacetadas. Ao contrário disso, vive em um mundo de objetos unidimensionais que tem boas e más intenções desde a infância. (Nota da tradutora)

elemento analítico e transformador sobre o qual o investigador mantém um olho crítico. A ambiguidade da cultura, em seus padrões de tempo oscilantes, dificilmente é tranquila e confortável, mas um grau de desconforto é o melhor para lidarmos aqui, com um qualitativo bastante alto de “capacidade negativa”. Mas essa imperfeição pode ser suficiente para o caso.

O que está em jogo no “*Remarks on a Redefinition of Culture*” de Marcuse é uma inspeção da cultura, pois envolve “a relação dos valores com os fatos” ou “os significados da sociedade relacionados aos seus fins autodeclarados. . .” (p. 191). Ainda que Marcuse estivesse usando esses argumentos durante quatro décadas, volto a eles aqui não apenas para invocar as “duas culturas”, *cultura-disputa*, referente à “alguma dimensão superior de autonomia e realização humana” e, *civilização*, em referência ao “reino da necessidade, do trabalho e do comportamento socialmente necessários” (p. 192) - mas também para percorrer a disputa ao abrir uma interlocução entre os teóricos da problemática cultural negra e os pensadores da “imaginação dialética”, para invocar a obra de Martin Jay⁸, porque parece-me que a “teoria crítica” e seus objetivos para a práxis formam um elo entre essas positivities discrepantes entre diferentes culturas, raças, línguas, sequências temporais, história e o terreno geoestratégico e formações sociais. Em procurar uma ocasião interlocutória entre alguns dos escritos de Du Bois, e certas figuras representativas da Escola de Frankfurt como o grande Marcuse, eu não estou nem sugerindo nem buscando (nem mesmo suspeito) uma “ânsia de influência” de qualquer tipo - Du Bois, por exemplo, era três décadas mais velho do que os membros mais antigos da Escola de Frankfurt, assim como seu texto *The Souls of Black Folk* [*As almas do povo negro*] precede a fundação do *Institute of Social Research* [*Instituto de Pesquisa Social*] por quase uma geração - mas, antes, considerar como a conjuntura histórica que ocupamos atualmente em seus terríveis, assustadores e inconfundíveis fracassos pode ser informada por essas respectivas e sobrepostas teorizações que buscavam, por diferentes razões, uma teoria crítica da cultura e da sociedade. O que eles tinham em comum era o encontro com o extremo, Du Bois, tentando evitar o desespero no próprio nadir da vida negra e seu desenvolvimento nas primeiras décadas do século XX, e a Escola de Frankfurt, cujos

⁸ Antes da Escola de Frankfurt de Rolf Wiggerhaus: sua História, Teorias e significado Político (1995), a Imaginação Dialética de Martin Jay: Uma História da Escola de Frankfurt e do Instituto da Pesquisa Social - 1923-1950 (1973) era um dos poucos, se o único, Estudos de Inglês existentes desta escola de teoria e praxis.

membros foram forçados a aprender, a bordo, “o medo da morte, o soberano mestre” (HEGEL, 1931, p. 237). O tremor ao longo de cada fibra, e senti-lo todos os dias não é uma circunstância comum, mas dentro destes respectivos contornos biográficos, foi o *gadfly*⁹ que enviou mais de um relator alemão através do oceano, assim como homens e mulheres negros para *escreverem e pensarem* como se a suas próprias vidas dependessem disso.

O que Du Bois quis dizer para o pesquisador cultural de hoje, quando em 1903, ele encontrou essas palavras no *Souls of Black Folk*? “E, em suma, nós, homens negros parecemos o único oásis de fé e reverência em um deserto empoeirado de dólares e espertezas”(DU BOIS, 1999, 16)? Ou quando expressou desapontamento, no final de sua longa vida, aquela comunidade negra não tinha se tornado a vanguarda que levaria a República Americana a um novo céu e uma nova terra? Du Bois morreu em Acra¹⁰, afastado de sua terra natal, na véspera da Marcha de 1963 em Washington¹¹. Segundo relatos, se Du Bois tivesse chegado ao pódio naquele dia, ele poderia ter perdido momentos de certa evidência, mas nós chegamos, e, desta vez voltamos, como se nunca tivesse havido um Du Bois, uma marcha ou uma árdua luta pelos direitos humanos e justiça social anteriormente em solo americano. Sejam quais fossem as suas perguntas, só não seriam menos pungentes agora, porém ainda mais urgentes à luz do esquecimento que varre a República como uma forte ferrugem. Nesse sentido, a interlocução que estou colocando aqui cruza seus fios entre as leituras indispensáveis e o estímulo da ação - em suma, o dilema definidor da vida e meditação de Du Bois.

O sentido visionário da cultura negra americana de Du Bois como uma crítica potencial da cultura empresarial americana é considerado como uma trama de contradições, feito a partir do plano da ordem histórica em que suas ideias foram construídas. Shamoan Zamir expande essas observações, argumentando que as atitudes culturais e éticas de Du Bois refletiam “sua educação puritana primitiva e sua crença da Nova Inglaterra na cultura como o regulador moral dos excessos e explorações do mundo comercial. . .” (ZAMIR, 1995, p. 107). Mas, na minha opinião, poderemos recuperar o

⁹ Gadfly é uma pessoa que interfere com o status quo de uma sociedade ou comunidade, apresentando novas e potentes questões, geralmente dirigidas às autoridades. O termo está originalmente associado com o filósofo grego Sócrates. (Nota da Tradutora)

¹⁰ Capital de Gana. (Nota da tradutora)

¹¹ Manifestação política por justiça social, trabalho, liberdade e pelo fim da segregação racial negra nos Estados Unidos. (Nota da tradutora)

programa cultural de Du Bois no final do século como uma versão do que Marcuse chamaria de *humanitas*, ou o objetivo da cultura, descrito como “modos de pensamento e imaginação”, expressão essencialmente não operativa e transcendente, que transcende o universo de comportamento estabelecido, não em direção a um reino de fantasias e ilusões, mas em direção a possibilidades históricas” (p. 194). Por meio de *Humanitas*, Marcuse enfatiza o “conteúdo cognitivo” das obras culturais, das “faculdades intelectuais e de uma consciência intelectual” que não são “exatamente adequadas aos modos de pensamento e do comportamento exigidos pela civilização dominante nos países industrializados” (p. 193). Este “conteúdo cognitivo”, colocado sobre e contra modos operacionais de pensamento e comportamento, constituiria e complementaria objetivos transformadores análogos aos protocolos de reconstrução humana que Du Bois esboça em todo o corpo de *The Souls of Black Folk*.

Em nota, o que foi descrito como o impulso fundador do *Institute of Social Research* - ou seja, a articulação de uma “teoria da sociedade como um todo, foi uma teoria da era contemporânea” (WIGGERSHAUS, 1995) - uma afinidade ampla com a tentativa sistemática de Du Bois, começando com *The Philadelphia Negro [O negro de Filadélfia]*, concluída no final do século XIX, para aplicar o melhor conhecimento disponível de metodologia do seu tempo (a era das jovens ciências sociais nos Estados Unidos), ao “*Negro Problem*” [“Problema negro”]. A série da Universidade de Atlanta, sob direção de Du Bois a partir de 1897, foi projetada para investigar cada fase da vida negra. Uma ideia originária de “a conferência sobre educação, trabalho e agricultura”, anualmente organizada, a partir do início da década de 1890, pelos Institutos Hampton e Tuskegee (LEWIS, 1993, p. 218). Os estudos demarcam a primeira sequência analítica sistêmica sobre a formação social negra na visão das ciências sociais empíricas. Podemos também lembrar que o ponto de vista de Du Bois, complexo por ser uma mistura eclética de filosofia, história e teoria econômica e trabalhista, ao lado da formação de Du Bois nas línguas e nos clássicos, foi parcialmente confeccionado a partir de aspectos da filosofia continental alemã, via Kant e Hegel, e reforçado por dois anos de estudo na Universidade Humboldt de Berlim, onde Du Bois passou seu vigésimo quinto aniversário em 1893. Quando Du Bois sugere que a contribuição do negro para as culturas do mundo será “espírito”, creio que ouvimos ecos hegelianos que também ecoaram na formulação da “dupla consciência”. Em todo caso, a teoria metafísica da ciência social duboisiana parece

inteiramente compatível com a importância da formação cultural que Du Bois desenha em “*Of the Wings of Atalanta*” [“*Das Asas de Atalanta*”] e em “*Of the Training of Black Men*” [“*Da Formação de Homens Negros*”], ambos apresentados em *The Souls of Black Folk*, bem como em um dos seus mais conhecidos ensaios - sua “*Conservation of Races*” [“*Conservação das Raças*”] de 1897, que poderia ser considerada o marco inaugural da fundação da *American Negro Academy* [Academia Americana do Negro], em 1897. Como Marcuse definiu o “objetivo da cultura”, Du Bois adotou o conteúdo das “artes liberais” como um marco para o aprendizado cultural e histórico. Embora o vocabulário de Du Bois não fosse o da Escola de Frankfurt, até certo ponto, ele não estava em conversa firmada com teóricos marxistas, a não ser que tenhamos de contar sua conversão tardia ao comunismo nos anos de 1950, sua perspectiva materialista histórica sobre a questão da “linha de cor” e seu profundo senso global da problemática da cor em relação às forças geoestratégicas que, na maioria das vezes, eram muito mais sofisticadas e abrangentes do que a força nacionalista negra das correntes de pensamento marxistas durante a década de 1960. Certamente, Du Bois executou uma crítica marxista, embora não pudesse assim ser chamada, de um lado de sua carreira para o outro, que associou a crescente mercantilização das práticas sociais, econômicas e trabalhistas americanas e, sem dúvida, a uma fatal desventura.

Michel de Certeau distribuiu as funções de “cultura” e “civilização”, ou o que C. P. Snow elabora, como “duas culturas”, da seguinte maneira: *le dur e le mou* (CERTEAU, 1974, p. 233), ou como as funções “rígida” e “suave” da gestão social. A cultura para Certeau está para “suave”. É a gestão social deixando uma marca, ou uma cicatriz, chamada cultura, e esta região é “silenciosamente explorada pelo ‘rígido’¹², embora os cálculos objetivos tenham tentado evadir o desconhecido, o imprevisível - o que uma determinada prática fará de sinais pré-estabelecidos, e o que os sinais tornam como remetentes e receptores” (p. 233-234). Esta mobilidade, colocada em movimento pelo imprevisível, contorna as fronteiras do esperado, que nas palavras de Marcuse, são os modos operacionais de pensamento. A cultura, deste modo, descreve um “terreno de neo-colonialismo”, e seu destino era se tornar “o colonizador do século XX, assim como a tecnologia contemporânea instala seus impérios na cultura atual, não diferente das nações

¹² “En fait, cette région molle est silencieusement exploitée par son contraire, le dur. . . .”

européias do século XIX, militarmente ocupadas e desarmadas” (p. 234)¹³. Esta série de motivos leva Certeau a concluir que a cultura é o “sintoma canceroso e imoderado de uma sociedade dividida entre a tecnocratização do progresso econômico e a folclorização das expressões cívicas” (p. 235)¹⁴. Uma das eventualidades desta lesão é a privatização da cidadania, assim como faz Lauren Berlant (BERLANT, 1997). Essa fragmentação do processo político pelo corporativismo efetivamente expulsa a esfera pública e os objetivos e conceitos relacionados a ela. Certeau conclui o argumento alegando que a luta multiforme entre o “rígido” e o “suave” evidencia uma disfunção interna: a apropriação do poder produtivo por organismos privilegiados tem como resultado uma apropriação indevida do capital social e a regressão política do país, ou seja, o desaparecimento ou o enfraquecimento do poder democrático na determinação da organização e configuração do trabalho que uma sociedade realiza para si (p. 235)¹⁵. Embora Certeau reconheça que seus exemplos são extraídos do cenário francês, talvez a cultura como o terreno de uma patologia é, até mesmo, monótona em toda a zona ocidental, assim como são as saliências e inchaços em um corpo, descreve o autor (p. 235)¹⁶. Segundo Certeau, os novos nomes da lógica do desenvolvimento presidem o medo, a insegurança e o endurecimento das ideologias surgidas anteriormente, bem como a regressão dos conservadores que voltam a uma linguagem religiosa na qual eles não acreditam mais (p. 235-236)¹⁷.

Em nenhum outro lugar essas observações são mais estranhamente exibidas do que nos Estados Unidos do início do século XXI. Ordenados entre meados e finais dos anos 70, esses argumentos se lêem como uma cartilha da vida cotidiana nesta conjuntura histórica em nosso contexto nacional. Poderíamos acrescentar a esta imagem as novas realidades virtuais do ciberespaço e a bolha da solidão que infla, a dissolução das

¹³ “La culture est le terrain d’un néocolonialisme; c’est le colonisé du xxe siècle. La technocratie contemporaine y installe des empires, comme les nations européennes du xixe siècle occupaient militairement des continents désarmés.”

¹⁴ “Elle est le symptôme démesuré, cancéreux, d’une société partagée entre la technocratisation du progrès économique et la folklorisation des expressions civiques.”

¹⁵ “Elle manifeste un dysfonctionnement interne: le fait que l’appropriation du pouvoir producteur par des organismes privilégiés a pour corollaire une désappropriation et une régression politiques du pays, c’est-à-dire l’évanouissement du pouvoir démocratique de déterminer l’organisation et la représentation du travail qu’une société fait sur elle-même.”

¹⁶ “Là déjà, dans le secteur culturel les symptômes pathologiques s’accumulent, comme les boutons et des enflures sur les corps.”

¹⁷ “Ainsi les défis et les révisions déchirantes liés à la logique du développement favorisent à la fois l’ambition de jeunes loups, énarques et gestionnaires du réformisme; le poujadisme et les corporatismes provoqués par le peur de l’insécurité; le raidissement d’idéologies nées en d’autre temps, ou la régression des conservateurs vers des langages religieux auxquels ils ne croient plus.”

fronteiras entre alvos civis e instalações militares expressas de maneira mais dramática nos ataques do 11 de setembro contra o *World Trade Center* e o Pentágono de Nova York, os bombardeamentos na capital espanhola, bem como em Londres e, por último, a ameaça da liquidação do “contrato social” do capitalismo avançado entre o cidadão e a corporação, exemplificado na falha do Estado para proteger a propriedade privada dos investidores em fracasso, tais como aqueles relacionados com *Enron*¹⁸ e *WorldCom*¹⁹. Se a própria noção de “investimento” já não é mais sagrada, sinceramente, está seria a verdadeira religião dos Estados Unidos. Desta forma, sabemos que estamos em um lugar não tão diferente do terreno em que a garotinha chamada Dorothy²⁰ do estado de Kansas, Estados Unidos, esteve um dia.

Portanto, quer se encontre aqui ou não - no brilho mágico dos dedos da inocência ou no pesadelo de um Estado mais maduro de consciência, independente da idade, mas da vantagem de que se intercepta a imagem inescapável - milhões de cidadãos alimentados da terrível carruagem de ilusões e mentiras. E, se é aí que se encontra, pode-se dizer que, de fato, nossa cultura nacional e seus vários subfluxos não nos serviram muito. Este espetáculo desanimador, bastante preciso ao próprio senso das coisas, é descrito por Marcuse, antes de Certeau, como uma “forma e direção prevalecente” evocadas em nome do “progresso da civilização [chamando] de modos operacionais e comportamentais de pensamento, de aceitação da racionalidade produtiva dos sistemas sociais dados, para sua defesa e aperfeiçoamento, mas não para sua negação” (p. 193). Para Marcuse, foi o *conteúdo cognitivo* da cultura “superior”, cultura cuja tarefa era precisamente esta negação, embora esta cultura “estivesse divorciada da labuta e da miséria daqueles que por seu trabalho reproduzia a sociedade cuja cultura estava” (p. 193). Dessa forma, a cultura “superior” “tornou-se a ideologia da sociedade”, enquanto a ideologia foi “dissociada da sociedade, e nesta dissociação era livre para se comunicar com a contradição, acusação e a recusa” (p. 193). Embora a comunicação cultural seja tecnicamente multiplicada - um computador em cada canto - “amplamente facilitada e muito recompensada”, também é verdade que seu “conteúdo é alterado porque o espaço

¹⁸ Foi uma companhia elétrica americana, líder em distribuição de energia e comunicações, localizada em Houston, Texas. Empregava cerca de 21 000 pessoas, mas decretou falência em 2001. (Nota da tradutora)

¹⁹ Foi uma empresa de telecomunicações americana, que depois de falida foi comprada pela empresa (americana) Verizon Soluções Empresariais em 2006. (Nota da tradutora)

²⁰ É um personagem fictício, heroína dos livros de Oz, escritos pelo autor americano Frank Baum. (Nota da tradutora)

mental e, mesmo físico, no qual a dissolução efetiva pode se desenvolver é fechado” (p. 194). Marcuse deixa claro que ele não se refere a “eliminação do antigo conteúdo antagônico da cultura”. “O destino de algum ideal romântico não sucumbe ao progresso tecnológico, nem a progressiva democratização da cultura, nem a equiparação das classes sociais, mas, sim, ao fechamento de um espaço vital para o desenvolvimento da autonomia e da oposição, a destruição de um refúgio, uma barreira ao totalitarismo” (p. 194), em que se identifica a condição do destino do “homem unidimensional”. As marcantes “Observações” de Marcuse carregam a força de fechamento, mas se afastam de todos os frutos que o ambíguo possa dispersar, ou mesmo o próprio exercício de Marcuse do paradoxo, expresso nos parágrafos inaugurais deste ensaio: a ausência de cultura como um processo de *humanização* “pode muito bem ser parte integrante da cultura, de modo que a realização ou aproximação dos objetivos culturais ocorrem através da prática da crueldade e da violência” (p. 191). Este forte domínio de impulsos pode explicar “o paradoxo de que grande parte da “cultura superior” do Ocidente tem sido alvo de protesto, recusa e acusação - não apenas de sua miserável representação na realidade, mas de seus próprios princípios e conteúdo” (p. 191)! Um, portanto, trabalha com as imperfeições à mão e, às vezes, entra em contradição. Terry Eagleton argumenta em *The Idea of Culture [A Ideia de cultura]*, que a cultura “significa uma dupla recusa: do determinismo biológico por um lado, e da autonomia do espírito por outro. É uma rejeição tanto ao naturalismo quanto ao idealismo, insistindo contra o primeiro que existe dentro da natureza, que o supera e desfaz e, contra o idealismo, que até a mais alta mente humana tem suas humildes raízes em nossa biologia e ambiente natural”. (EAGLETON, 2000, p. 4-5). Eagleton conclui sua argumentação de uma maneira muito mais otimista do que a pesquisa de Marcuse ou Certeau, sobre a cultura como sintoma patológico ou uma desproporção de meios sociais. Para Eagleton, a cultura não é apenas o que vivemos, mas também, para o que vivemos, considerando “afetividade, relacionamento, memória, parentesco, lugar, comunidade, satisfação emocional, gozo intelectual, uma sensação de significado final” (p. 131). Ao mesmo tempo, a cultura de Eagleton “também pode estar muito próxima ao conforto”, evidenciando uma intimidade que a “possível cresça mórbida e obsessiva, a menos que ela seja colocada em um contexto político esclarecido, possa dosar essas imediações com informações mais abstratas, mas, também, de forma mais generosa” (p. 131). Ele ressalta que a cultura “assumiu uma nova importância

política”, mas em um movimento crítico complementar ao que outros críticos estão fazendo atualmente, Eagleton insiste que a cultura também cresceu “demasiada e esmagadoramente” e, que é hora de nós a “colocarmos de volta em seu lugar” (p. 131). Ou seja, é tempo de recuperar o seu espaço político. Se retomássemos essas linhas de discussão sobre o “conceito de cultura”, poderíamos colocá-las facilmente, creio eu, no campo da “cultura negra”, porque parece que ela – nunca (não ainda) foi um direito cultural oficial ou um sinal de ordem estabelecida – oferece um dos campos mais frutíferos que permitiria que essas posições se destacassem nas mais ousadas tensões: como uma propriedade analítica, a cultura negra - seria ao certo, a cultura da diáspora negra – que nasce na penumbra das culturas oficiais e são historicamente emergentes num determinado momento que poderíamos chamar justamente de modernidade. Mas, na realidade, é a *exclusão* que Marcuse destacou como uma condição da cultura – que mais tarde demarcaria um universo definido por um certo tipo de formação social, o que é, portanto, excluído dele - é, na verdade, tão dependente dos seus outros tipos, de modo que não podemos detectar nenhum momento de prioridade e sucessão nesta soma de motivos, mas uma simultaneidade de um e outro, do mesmo e da diferença - de um lado para o outro. O resultado pode ser semelhante à *escotoma* do campo de visão, “uma mancha cega ou escura no campo visual”. (Provavelmente não seria atribuir os traços individuais do ego às formações sociais inteiras, mas é, contudo, fascinante ponderar meditações freudianas sobre o ato escotômico e, quão plausível [ou não] pode ser explicar o que Robin Blackburn chama de “percepções racializadas da identidade” [BLACKBURN, 1997, p. 4], emergente no limite do sistema mundial moderno). Embora Althusser esteja abordando a problemática da *leitura* em suas referências ao campo visual, seus argumentos parecem aptos para uma aplicação mais ampla. “No desenvolvimento de uma teoria”, o autor sugere que “o invisível de um campo visível não é geralmente *qualquer coisa fora* e alheia ao visível definido por esse campo” (ALTHUSSER, BALIBAR, 1979, p. 26), mas, antes, o “invisível é definido pelo visível como sua visão proibida” (p. 26). Em sentido estrito, portanto, essa relação ou “economia” não implica um procedimento de oposição, nem mesmo uma permanente contradição, mas identifica, em vez disso, uma *divisão* ou um exemplo de *discrepância* num movimento único que *percebe* as condições de sua própria produção. O que essa “cegueira” da visão pode parecer, verdadeiramente falando, poderia ser descrita como amnésia histórica na melhor

das hipóteses ou um descrédito da realidade, na pior. Com o tempo, a *cumplicidade* ou a *falsa impressão* estarão para a verdade das coisas e será representada como verdadeira. Filósofos e críticos desta área, do Terceiro Mundo / Mundo Africano, argumentaram que as comunidades dominadas na “cegueira” do “*insight*” cultural ocidental experimentaram claramente metade do seu aprendizado histórico e da carreira discursiva como uma resposta aos *efeitos* e *afetos* dos epifenômenos da “cegeira”. Enquanto isso, a investigação sistemática sobre essa resposta tem sido chamada de “desalienação”: nas primeiras páginas de *Black Skin, White Masks* [*Pele Negra, Máscaras Brancas*], de Frantz Fanon (1967, p. 10-11). No conceito do significado histórico de *Presence Africaine* [*Presença Africana*], de V. Y. Mudimbe (1992, p. xxii), e nas manobras complexas da *Caliban's Reason* [*Razão de Caliban*], de Paget Henry (2000, p. 1-18), uma avaliação completa do que Mudimbe chama de articulações teóricas de uma “dupla missão” (p. xxii) é montada num contexto de reflexão contemporânea.

Esses pensadores esboçam o trabalho de “desalienação”, por exemplo, no caso do “*Negro of the Antilles*” [“Negro das Antilhas”], a metáfora de Fanon para a personalidade do complexo colonial-neocolonial. Mudimbe medita na criação de *Presence Africaine* [*Presença Africana*], uma revista em circulação que começou sua história como o principal ponto de partida da “Negritude”, durante a década de 1940 em Paris, quando jovens escritores e intelectuais criativos do Caribe e do continente subsaariano exploraram efetivamente as desterritorializações das culturas francófonas. Seus analistas contemporâneos examinam os historiadores, os críticos e ativistas, oriundos da Diáspora Africana, que fazem avançar o conjunto de protocolos que vêm à tona sob a rubrica do Pan-Africanismo. Mas se considerarmos as culturas em questão como mais do que reativas e *contraditórias*, então como podemos abordar suas disposições *internas*?

Em “*Originary Displacement*” [“Deslocamento Originário”], Nahum Chandler lança um argumento que se concentra no cânone de Du Bois, mas esta escrita extraordinária sobre a formação do sujeito na instância da histórica afro-americana não só empresta um ângulo de “desalienação”, mas, essencialmente, desaloca a sua lógica para o interrogatório dos termos próximos em que se baseia (CHANDLER, 2000). Chandler argumenta, a partir da “dupla consciência” de Du Bois, que a formação da identidade afro-americana pode ser referida não apenas às identidades americanas como tais, mas às “subjetividades modernas em geral” (p. 251). Situando seu próprio protocolo

diretamente aos precintos das epistemologias continentais e pós-coloniais contemporâneas, Chandler persegue escrupulosamente a aniquilação de “pressupostos acríticos sobre a identidade afro-americana, principalmente através do itinerário do conceito de raça (ou o conceito de pureza) que o organiza” dentro das disciplinas ocidentais do conhecimento (p. 251). O projeto de Chandler aqui incorpora uma leitura da *Narrative of the Life of olaundah Equiano, or Gustavus Vassa, the African* [*Narrativa da vida de Olaudah Equiano, ou Gustavus Vassa, o africano*], escrito por ele mesmo, publicado primeiramente na Inglaterra em 1789. Chandler mostra que mesmo sob a circunstância mais extrema imaginável, tal como a condição de escravidão quanto a *subjetivação* e a *subjetividade* ocorrem na *relação* entre as partes. Partindo da irônica colocação de posições de Equiano²¹ de *proprieda-do-outro* para *dono* de propriedade (que transforma sua relação com outros humanos, assim como com as coisas), Chandler conclui que podemos olhar para Equiano nos espaços *intersticiais* entre posições fixas, como na diáspora africana e européia. Mas Equiano e sua narrativa aparecem no ensaio como um *caso exemplar*, tanto em sua marginalidade com relação à hegemonia quanto em sua centralidade potencial no *desconhecimento* da restrição conceitual que fixa as subjetividades no seu devido lugar. Se, portanto, o Equiano é o “exemplo” de afro-americano, do americano e da formação sujeito em geral, certamente poderíamos dizer o seguinte:

Assim, na medida em que o compromisso de qualquer investigação é desenvolver a compreensão mais abrangente possível (e toda investigação, quer sob o título de ciência ou interpretação, é envolto a partir do momento em que formula uma questão de forma especulativa e, conseqüentemente, filosófica, discursiva), o bom (ou melhor) exemplo, que faz a “boa” teoria, é o “mau” (ou difícil) exemplo (p. 253).

Chandler está, de imediato, no ataque disciplinar, em busca de uma leitura atenta, e indagando as concatenações da formação do sujeito, referindo-se a ele “como a possibilidade de uma dessedimentação geral de uma premissa conceptual tradicional que organiza a interpretação do sujeito afro-americano” (p. 255). Colocar essa premissa em questão “pode ajudar ainda mais a criar uma nova maneira de pensar a questão do sujeito afro-americano ou da diáspora africana, cujas implicações podem ter força sobre nossa

²¹ Um africano nascido em 1746, escravo liberto e proeminente em Londres, conhecido como Gustavus Vassa, que apoiava o movimento britânico contra o tráfico de escravos. (Nota da tradutora)

compreensão dos modos de constituição de qualquer assunto histórico que possa ser chamado Americano, especialmente o americano “Branco” e, da mesma forma, para aqueles que chamamos de modernos ou que são colocados sob o tema da modernidade em geral” (p. 255). Esta escrita se move poderosamente através do “exemplo”, bem como sobre uma visão geral de certos exemplares de textos historiográficos, a uma das formulações-chave de Chandler sobre a força do princípio desproporcional - isto é, a “figura do outro” - e como ele dá origem “ao movimento de sua produção à figura da hegemonia - neste caso, ao sujeito da branquitude” (p. 257). Estamos assim conduzidos ao momento do “entre” e do seu fechamento antecipado no choque desse reconhecimento - a posição do sujeito “é construída durante o relacionamento, e não antes” (p. 282). De margem à centro, de um lugar para outro, o sujeito “desencorajado” de Chandler, da história e da investigação crítica agora nomeia a própria formação da modernidade. Fazer tremar “ao desalojar as camadas de instalações sedimentadas que mantêm [uma conclusão] no lugar” (p. 257). Em suma, a subordinação e o domínio são espaços reservados neste argumento para os acordos mais frágeis que estão inteiramente abertos para derrubar, pelo menos, do lugar onde a questão é colocada.

Se a subordinação, então, já é iminente na postura hegemônica e na postura hegemônica não subordinada, não existe mais a cultura “negra” ou “branca”, *per se*, e se alguma vez existiu, o monopólio de poder implícito na sua formulação, foi “apenas diferença de força” (p. 282). Embora eu aceite as linhas gerais das teorizações de Chandler (que meus próprios textos tendem a sustentar), ainda nos resta o “apoio” político, histórico e material da “diferença”, talvez até suas “evidências” ilusórias e fantásticas que ocupam o palco histórico. Chandler sustenta que o exemplo de Du Bois, como figura exemplar, é “bom para refletir”, e que sua “dupla consciência” responda imediatamente a uma ordem geral de casos e “aos limites do exemplo como se estivessem inseridos em seu contexto particular e específico” (p. 254). Desta forma, devemos pensar que a “cultura negra” que poderia ser estabelecida como um “exemplo”, poderia nos levar de volta ou nos colocar diante da problemática da cultura em geral e “como tal”.

Parece, então, que Du Bois e os teóricos contemporâneos precisam da especificidade do contexto para articular uma contextualização do procedimento ontológico, de modo que, generosamente, possamos ter “uma fatia do bolo e comê-la também”. Nesse caso, a “desalienação” do filósofo pode muito bem constituir uma

espécie de momento vestibular através do qual o limite de “dessedimentação” pode fazer o seu trabalho e, talvez, a disposição interna de projetos e períodos culturais específicos esteja configurada neste duplo campo de duelo - isto é, a aproximar-se o suficiente da própria situação para “vê-la” (a capacidade de auto-reflexão de Du Bois, por exemplo, que marca um movimento de “desalienação” e, além disso, a *nomeação* teórica e sistemática de um auto-desenvolvimento, isto é, por sua vez, um movimento de “dessedimentação”).

As culturas diaspóricas em questão foram, então, convocadas a desfazer as condições de alienação, simultaneamente com a exploração da sua força atual para fazer novas, trazer à existência um repertório de predicados que não existiam antes, até onde podemos ver. Como não podemos separar facilmente as imposições uns dos outros, teríamos que dizer que as culturas negras do Novo Mundo, bem como suas formações paralelas em outras partes do globo, não são apenas formas crioulas adotadas a partir dos implementos materiais e imaginativos acessíveis, mas que eles também são “esquizofrênicos”, composto de uma disposição que carrega a sua *declaração* e *contra-afirmação*, que desfaz a alienação e constituem seu próprio ponto de vista. Seria justo perguntar como esse resultado é diferente de outras formações culturais, e a que ponto seria ele ou não, a não ser que o eixo de desalienação / alienação fosse violentamente inserido nas narrativas que as culturas negras e da diáspora africana contam sobre si mesmas. Portanto, as culturas negras parecem reconhecer que, nas palavras do pensador abolicionista Theodore Parker, “o arco do universo moral é longo, mas inclina-se para a justiça” (BRANCH, 1988, p. 197). Todavia, poderíamos dizer que a cultura negra, tendo sido pensada como uma afirmação alternativa - uma *contraposição* à cultura / civilização americana, ou à cultura / civilização ocidental, em termos mais gerais, identifica a vocação cultural como um espaço de “contradição, acusação e recusa”. É interessante que, precisamente, porque as culturas negras surgiram no mundo da violência normativa, do trabalho coercivo, do esmagamento virtual absoluto e da luta cotidiana pela existência, seus súditos poderiam imaginar, ou *ousar* imaginar, um mundo além das tecnologias coercivas de suas vidas cotidianas, porém, analisando as possibilidades históricas que marcam constantemente o imenso trabalho de emancipação de Du Bois. “O Espírito” através deste cânone era o retiro, o “oásis” dos impulsos comerciais da civilização convencional, ao mesmo tempo em que era o encontro mais intenso com o real. Em suma,

a noção de possibilidade histórica dominou o campo discursivo da obra de Du Bois, bem como toda a obra interpretativa da teoria da cultura negra, porque foi posta de lado a cultura negra, que em virtude do próprio ato de discriminação, poderia *tornar-se* cultura, na medida em que foi historicamente forçada a transformar seus recursos de espírito em recusa e crítica. Mas uma crise estaria agora à vista.

E aqui está o paradoxo: à medida que a cultura negra se desdobra no seu patamar atual, ela se aproxima cada vez mais da postura que complementa os princípios democráticos e as imposições das práticas neoliberais. Como o “Sonho Americano”, ela também é um brilho em nossos olhos. Podemos hoje presenciar a formação social negra cada vez mais acentuada e pavoneada em direção à “civilização” e às tecnologias intelectuais, crescendo desacreditada e moribunda. Como objeto das análises de Du Bois e Marcuse, essas tecnologias reforçam a falsa supremacia da mídia corporativa e o valor comercial supremo. Ouvindo as palavras em seu eco irônico, pode-se perguntar: qual é o preço da “americanização” quando um dos últimos baluartes da crítica cai? Quando a credibilidade moral imaginária do negro agora se traduz em uma habilitação das práticas mais repressivas entre as democracias do mundo atual? De certa forma, se não existe a cultura negra - ou não mais existe (porque ela foi “substituída”), então, nós precisamos dela agora. E se isso é verdade, talvez a cultura negra - como a recuperação da vantagem crítica, como uma dessas vantagens que podem ser espionadas, e que já não se baseia mais na “raça” - ainda está por vir.

REFERÊNCIAS

ALTHUSSER, L., É. *Balibar. Reading Capital*. London, 1979.

ASANTE, M. K. *The Afrocentric Idea. Philadelphia*. Temple University Press, 1987.

BENNETT, T., L. Grossberg, M. Morris, R. Williams. *New Keywords: A Revised Vocabulary of Culture and Society*. Malden - MA: Blackwell Pub, 2005.

BERLANT, L. G. *The Queen of America Goes to Washington City: Essays on Sex and Citizenship*. Series Q. Durham, NC: Duke University Press, 1997.

BLACKBURN, R. *The Making of New World Slavery: From the Baroque to the Modern*, 1492–1800. London, 1997.

BRANCH, T. *Parting the Waters: America in the King Years*, 1954–1963. New York: Simon and Schuster, 1988.

CERTEAU, M. de. *La culture au pluriel*. Paris: Union Générale d'Éditions, 1974.

CHANDLER, N. D. "Originary Displacement". In: *Boundary 2: An International Journal of Literature and Culture*. p. 249–86, 2000.

DIOUF, M., M. Mboji. "The Shadow of Cheik Anta Diop". In: *The Surreptitious Speech Présence Africaine and the Politics of Otherness*, 1947–1987. Editado por V. Y. Mudimbe, p. 118–35. Chicago: Universidade de Chicago Press, 1992.

DU BOIS, W. E. B. *The Souls of Black Folk: Authoritative Text, Contexts, Criticism*. Ed. H. L. Gates e T. H. Oliver. New York: W. W. Norton, 1999.

EAGLETON, T. *The Idea of Culture. Blackwell Manifestos*. Oxford: Blackwell, 2000.

EDWARDS, B. H. *The Practice of Diaspora: Literature, Translation, and the Rise of Black Internationalism*. Cambridge – MA: Harvard Press, 2003.

FANON, F. *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press, 1967.

GILROY, P. *The Black Atlantic Modernity and Double Consciousness*. Cambridge - MA: Harvard Press, 1993.

HEGEL, G. W. F. *Lordship and Bondage. In: The Phenomenology of Mind*. Traduzido por J. Baillie. London: G. Allen and Unwin, 1931

HENRY, P. *Caliban's Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy. Africana Thought*. New York: Routledge, 2000.

JAY, M. *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923–1950*. Boston – MA: Little Brown, and Company, 1973.

LEWIS, D. L., W. E. B. Du Bois. *Biography of a Race*, 1868–1919. New York: H. Holt, 1993.

MARCUSE, H. *Remarks on a Redefinition of Culture*. Daedalus 94, no. 1: p. 190–207, 1965.

MOREIRAS, A. *The Exhaustion of Difference the Politics of Latin American Cultural Studies*. Durham, NC: Universidade de Duke Press, 2001.

MUDIMBE, V. Y. *The Surreptitious Speech Présence Africaine and the Politics of Otherness, 1947–1987*. Chicago: Universidade de Chicago Press, 1992.

WIGGERSHAUS, R. *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance*. Tradutor: M. Robertson. Cambridge – MA: MIT Press, 1995.

WILLIAMS, R. *Keywords a Vocabulary of Culture and Society*. New York: Oxford Press, 1976.

———. *Politics and Letters: Interviews with New Left Review*. London: NLB, 1979.

ZAMIR, S. *Dark Voices: W. E. B. Du Bois and American Thought, 1888–1903*. Chicago, Universidade de Chicago Press, 1995.