CEFET-RJ

A DESCONSTRUÇÃO DO ENSINO DE FILOSOFIA E A LEGISLAÇÃO ANTIRRACISTA

Fábio Borges do Rosario

Dissertação de Mestrado Profissional apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Ensino como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia e Ensino.

Orientadora Professora Doutora Talita de Oliveira

Rio de Janeiro

Abril de 2018

A DESCONSTRUÇÃO DO ENSINO DE FILOSOFIA E A LEGISLAÇÃO ANTIRRACISTA

Dissertação de Mestrado Profissional apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Ensino como parte dos requisitos necessários à obtenção do título em Mestre em Filosofia e Ensino.

Fábio Borges do Rosario

Banca Examinadora:

_____

Presidente, Professora Doutora Talita de Oliveira (CEFET) (Orientadora)

_____

Professor Doutor Luis Cesar Fernandes de Oliveira (CEFET)

_____

Professora Doutora Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)

_____

Professora Doutora Tais Silva Pereira (CEFET)

Rio de Janeiro

Abril de 2018

CEFET/RJ – Sistema de Bibliotecas / Biblioteca Central

R789 Rosario, Fábio Borges do
A desconstrução do ensino de filosofia e a legislação antirracista / Fábio Borges do Rosario.—2018.
224f. + apêndice ; enc.

Dissertação (Mestrado) Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca , 2018.
Bibliografia : f. 212-224
Orientadora : Talita de Oliveira

1. Discriminação na educação - Brasil. 2. Filosofia – Estudo e ensino. 3. Racismo. 4. Democracia e educação. 5. Brasil – Relações raciais. I. Oliveira, Talita de (Orient.). II. Título.

CDD 370.260981

Elaborada pela bibliotecária Lívia Lima CRB-7/5904

DEDICATÓRIA

Dedico à Felipe Carlos Joio Santana, um amigo e companheiro nas horas alegres e tristes, e que muito contribuiu nesta trajetória. À Sebastiana Maria Borges do Rosário e Fabiana Helena do Rosário de Souza, as duas mulheres da minha vida. Aos meus avós Jocília Borges (in memorian) e Jorge do Rosário. Aos meus familiares e amigos.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos docentes do Programa em Pós-Graduação em Filosofia e Ensino que acolheram e acreditaram nesta pesquisa.

À Talita Oliveira e Luis Cesar Fernandes de Oliveira que generosamente orientaram a pesquisa.

À Dirce Eleonora Nigro Solis e Tais Silva Pereira que generosamente leram e contribuíram com a pesquisa na qualificação e na defesa, assim como a Maria Inês Senra Anachoreta e Felipe Gonçalves.

Aos professores e mestrandos do Programa em Pós-Graduação em Filosofia e Ensino e do Programa de Pós-graduação em Relações Étnico-raciais, cujas aulas e conversas esclarecedoras animaram escrita.

À direção e aos professores do Colégio Estadual Conselheiro Macedo Soares e do Ciep 415 Miguel de Cervantes, que compreenderam a importância da pesquisa e me apoiaram durante a jornada.

Às amigas e amigos da Comunidade Evangélica de Confissão Luterana em Niterói, do Asé Nila Odé e do Asé Àfonjá Maleké, companheiros imprescindíveis na minha trajetória.

Aos meus familiares, amigas e amigos, e, alunas e alunos que direta ou indiretamente me incentivaram e ajudaram em mais esta etapa da minha vida.

EPÍGRAFE

… a filosofia nunca foi o desenrolar responsável de uma única consignação originária ligada à língua única ou ao lugar de um único povo. A filosofia não tem uma única memória. Sob o seu nome grego e na sua memória europeia, ela foi sempre bastarda, híbrida, enxertada, multilinear, poliglota e nós precisamos de ajustar a nossa prática da história da filosofia, da história e da filosofia, a esta realidade que foi também uma chance e que mais do que nunca permanece uma chance.
Jacques Derrida

Se a herança do pensamento (da verdade, do ser) na qual estamos inscritos não é somente, nem fundamentalmente, nem originariamente grega, é, sem dúvida, devido a outras filiações cruzadas e heterogêneas, as outras línguas, as outras identidades que não estão simplesmente juntas como acidentes secundários (o Judeu, o Árabe, o Cristão, o Romano, o Germânico, etc.); é, sem dúvida, porque a história europeia não desenvolveu apenas um legado grego; *é sobretudo já porque o Grego jamais se reuniu consigo mesmo ou se identificou a si-mesmo: os discursos que temos o arquivo a este respeito […] não são senão um testemunho suplementar desta inquietude e desta não-identidade a si (eu sublinho)*.
Jacques Derrida

RESUMO

A DESCONSTRUÇÃO DO ENSINO DE FILOSOFIA E A LEGISLAÇÃO ANTIRRACISTA

A presente investigação tem por objetivo geral analisar a desconstrução do ensino de filosofia e a legislação antirracista observando a relação racismo e democracia, determinando as implicações do racismo na escola, provando a importância da superação do racismo na escola como condição para o exercício da cidadania e, argumentando que, a democracia por-vir é um acontecimento cuja condição de possibilidade é a procura por caminhos que desviem da situação atual de dominação, na qual o racismo se impõe disfarçadamente. Que a escola e a universidade in-condicionais pertencem ao escopo da im-possibilidade e do por-vir, entendida a im-possibilidade como a condição de possibilidade de um futuro onde não há mais lugar para as hierarquias conceituais binárias. E produzir material didático que soçobre os impactos do discurso racista na Educação Básica, com a perspectiva de superação como promessa, adquirida pela intervenção de professores de filosofia que observem o reconhecimento e igual valorização das raízes africanas da nação brasileira, ao lado das indígenas, europeias e asiáticas.

Palavras-chave: Desconstrução; Racismo; Democracia por-vir.

ABSTRACT

THE DECONSTRUCTION OF PHILOSOPHY TEACHING AND THE ANTIRACIST LEGISLATION

The main goal on this investigation is to analyse the deconstruction of Philosophy teaching and the antiracist legislation. On noticing the existing relation between racism and democracy. On defining the implications of racism in schools. On proving the importance to overcome racism in schools as a requirement for the practice of citizenship. And, on debating the democracy still to-come as an event which condition of probability is the search for paths, that divert from the current dominating scenario where racism covertly imposes itself, and also, that the un-conditional school and university belong to the scope of im-possibility and to the still to-come, being im-possibility understood as the condition of possibility in a future where there will be no space for the conceptual binary hierarchies. And finally, to produce capable teaching materials, as a purpose of surpassing the impact of the racist speech in Elementary School, under the perspective of overcoming as a promise, acquired through the intervention of Philosophy teachers whose commitment is linked to the acknowledgement and appreciation of the African roots in the Brazilian nation, together with the Indigenous (natives), Europeans and Asian ones.

Keywords: Deconstruction; Racism; Democracy to-come

SUMÁRIO

Introdução 10

Capítulo 1 Racismo e Democracia 15

1.1 O conceito de raça 34

1.2 O conceito de racismo 45

1.3 O conceito de democracia 54

1.4 Racismo e democracia 57

1.5 A espectralidade da raça e a democracia por-vir 60

Capítulo 2 A legislação antirracista 83

2.1 O conceito de crimes contra a humanidade 84

2.2 A legislação antirracista brasileira 93

2.2.1 O Brasil e a ratificação das convenções internacionais antirracistas 98

2.2.2 O conceito de raça: emprego e validade discursiva na legislação antirracista 103

2.2.3 A legislação antirracista como ato jurídico-performático de confissão 111

2.3 A confissão dos crimes contra a humanidade e a democracia por vir 115

Capítulo 3: Racismo, democracia e escola 124

3.1 O pensamento racial brasileiro e os marcos jurídicos 125

3.1.2 Democracia racial ou desigualdade pigmentar: o caso brasileiro 141

3.2 A eugenização da escola 151

3.3 Professores antirracistas 162

3.4 A desconstrução do ensino de filosofia e a escola por-vir 174

Considerações finais 202

Referências 212

Apêndice A – Material didático 225

INTRODUÇÃO

Marcados pela pigmentação negra da pele, inúmeras singularidades humanas lutaram e lutam por sua inserção numa sociedade que os repele se não assimilarem os valores culturais europeus, outras lutaram e lutam para sobreviver numa sociedade que almeja o seu extermínio pôr considerarem-nos inassimiláveis. Imerso nesta situação, ou assimilação, ou genocídio, insere-se o escritor nestas linhas.

Herdar esta tradição de luta pela sobrevivência significa lutar por uma sociedade em que a pigmentação da pele, seja negra, amarela ou branca, signifique a riqueza da diversidade e não a fronteira entre a animalidade e a humanidade.

Entender que a humanidade é um projeto em construção, cujo horizonte é a promessa da plena igualdade jurídica, ética, política, social, econômica entre todas as singularidades, remete a questionar a situação atual, as circunstâncias que im-possibilitam a hospitalidade.

Esta investigação ousa verificar: quais são as implicações jurídicas, éticas e políticas da elaboração do conceito de direitos humanos nos continentes americano, europeu, africano, asiático e oceânico, assim como o percurso de sua extensão a todas as singularidades da espécie humana? A nacionalidade brasileira forjada após as declarações americana e francesa dos Direitos Humanos garantiu a inclusão dos negro-brasileiros nas suas cartas constitucionais imperiais e republicanas? A escola, enquanto, espaço investigativo, inventivo, promotor e formador das singularidades que constroem a democracia como promessa de inclusão cidadã de todas e todos independentemente da raça é composta unicamente por professoras e professores antirracistas? A tradição filosófica, e em especial, a francesa, apresenta-se como um itinerário formativo aos professores antirracistas? A frequentação do racismo nas diferentes sociedades humanas significa que o racismo é um espectro que obsidia a democracia? Alguma democracia, isto é, algum Estado constitucional e democrático moderno conseguiu consolidar a hospitalidade ao estrangeiro e a fraternidade de todas as etnias como direito e justiça?

Na busca pelo esclarecimento destas questões, opta-se nesta investigação pela acolhida do filósofo argelino de nacionalidade francesa, Jacques Derrida, como interlocutor privilegiado. Jacques Derrida lecionou na *École Normale Supérieure* de Paris, escreveu uma prolífica obra marcada por uma terminologia própria e pela

proposição da desconstrução e pela análise de temas considerados marginais.

Referindo-se à desconstrução, afirmou numa entrevista concedida em 2004, quando veio ao Brasil participar de um colóquio que discutiu o seu pensamento:

> Gostaria de esclarecer que nem toda filosofia é um pensamento, e que nem todo pensamento é de tipo filosófico. Sendo assim, pode-se pensar a filosofia sem pensá-la de maneira filosófica. A desconstrução é um modo de pensar a filosofia, ou seja, a história da filosofia no sentido ocidental estrito, e, consequentemente, de analisar sua genealogia, seus conceitos, seus pressupostos, sua axiomática, além de naturalmente fazê-lo não apenas de maneira teórica, mas também levando em conta as instituições, as práticas sociais e políticas, a cultura política do Ocidente[1].

O espaçamento desta dissertação, isto é, o espaço como a paginação formalmente esperada para o trabalho, o espaço como os parágrafos a serem dedicados a cada autor convocado ao diálogo e o tempo, como as horas dedicadas à escuta dos autores conclamados, o tempo como o presente por-vir da apresentação pública da pesquisa e, o espaço–tempo ou tempo–espaço como o evento da assinatura do resultado obtido com a pesquisa não a "enclausura", pois enquanto acontecimento de pesquisa sempre resta o que será lido, ouvido e escrito em investigações por-vir, apenas limita a audição a alguns dos autores lidos por Jacques Derrida e conforme suas palavras em "Outrem é secreto porque outro[2]" deveria se evitar a postura daqueles que querem lê-lo "sem o trabalho que consiste em reler aqueles que leio[3]", consciente deste alerta, opera-se um desvio por economia de inúmeros autores considerados importantes no horizonte de futuras escutas, leituras e escritas. Outrossim, escuta-se atenciosamente Jean-Paul Sartre, filósofo francês cujo engajamento filosófico, literário, político, etc., na denúncia do etnocentrismo, dos efeitos deste na África, Ásia, América e Oceania são conhecidos.

Nesta trajetória opera-se na fronteira entre a Filosofia, a História, a Antropologia, a Sociologia, a Literatura, etc., entendendo-se com Derrida[4], que o limite nem é inteligível, nem tangível, nem sensível; a experiência do limite é o tocar algo que não está plenamente presente, pois, o limite nunca aparece.

Constata-se no "Capítulo 2: A legislação antirracista brasileira" as implicações jurídicas, éticas e políticas da elaboração do conceito de direitos humanos nos

1 DERRIDA apud NASCIMENTO, p. 10, 2005.
2 DERRIDA, 2004.
3 Idem, p. 335.
4 Ibidem.

continentes americano, europeu, africano, asiático e oceânico, e como se deu o percurso de sua extensão a todas as singularidades da espécie humana. Entender a manutenção da Escravidão até o final do século XIX, a instabilidade jurídica da extensão da cidadania à comunidade judaica entre os séculos XVIII e XIX ou a suspensão da cidadania dos judeus no século XIX e a *Shoah*, o desenvolvimento do *Apartheid* após a declaração americana e francesa dos Direitos Humanos. Confirmar se a elaboração do conceito de Crimes contra a Humanidade ou a confissão da Escravidão, da *Shoah*, do *Apartheid* é um ato jurídico–performático ou um acontecimento. Se a assinatura, no início o século XIX, de leis que combatem o racismo étnico e pigmentar em diferentes esferas da sociedade brasileira resulta dos acordos internacionais que condenam a Escravidão. Se a assinatura de declarações internacionais e de legislações nacionais que condenam o racismo garantem o abandono da noção de raça. E determinar qual o lugar da pesquisa e investigação, assim como, da formação dos profissionais que publicarão, confessarão, declararão, arrepender-se-ão, expiarão e solicitarão perdão pelos crimes cometidos contra a humanidade, tais como, a Escravidão, a *Shoah* e o *Apartheid*.

Examina-se no “Capítulo 3: Racismo, democracia e escola” se a nacionalidade brasileira forjada após as declarações americana e francesa dos Direitos Humanos, garantiu a inclusão dos negros–brasileiros nas suas cartas constitucionais imperiais e republicanas. Se os negros–brasileiros foram incluídos social e economicamente na sociedade brasileira após a Abolição da Escravidão. Se a criação e expansão da rede pública de ensino incluiu os negro-brasileiros. Se houve distinção no tratamento dispensado aos negro-brasileiros, nas diferentes unidades da federação. Haviam docentes e discentes negros nos primórdios da escola brasileira. E, se a escola, enquanto, espaço investigativo, inventivo, promotor e formador das singularidades que constroem a democracia como promessa de inclusão cidadã de todas e todos independentemente da raça é composta unicamente por professoras e professores antirracistas.

Confere-se no “Capítulo 1: Racismo e Democracia” a im-possibilidade de apelar à tradição filosófica, e em especial, à francesa a apresentar-se como um itinerário formativo dos professores antirracistas. Desviar da tradição filosófica francesa quando formulou o conceito de humanidade que recusou a humanidade das etnias ou singularidades consideradas estrangeiras na França. Verificar se na elaboração do conceito de democracia, os filósofos franceses, advogaram a

hospitalidade ao estrangeiro e a fraternidade de todas as etnias humanas. Demonstrar que a frequentação do racismo nas diferentes sociedades humanas significa que o racismo é um espectro que obsidia a democracia. Conferir se alguma democracia, isto é, algum Estado constitucional e democrático moderno conseguiu consolidar a hospitalidade ao estrangeiro e a fraternidade de todas as etnias como direito e justiça.

E nas “Considerações finais” demonstra-se que na formação do professor de filosofia, se observará a relação racismo e democracia dada às implicações do racismo na escola, e a importância da superação do racismo na escola como condição para o exercício da cidadania e que a democracia por-vir é um acontecimento cuja condição de possibilidade é a procura por caminhos que desviem da situação atual de dominação onde o racismo se impõem disfarçadamente, que a escola e a universidade in-condicionais pertencem ao escopo da im-possibilidade e do por-vir, entendida a impossibilidade como a condição de possibilidade de um por vir onde não há mais lugar para as hierarquias conceituais binárias.

O estar na fronteira entre a Filosofia, a História, a Antropologia, a Sociologia, e a Literatura, significa que na leitura dos textos procurar-se-á se a desconstrução aparece nos textos acolhidos e verificar-se-á se estes fornecem pistas para a superação do racismo como um espectro que obsidia a democracia como promessa da inclusão dos negros. E que, na acolhida e escuta dos interlocutores que acompanham à escrita deste texto, opera-se uma leitura desconstrutora com e a partir de Jacques Derrida.

Deputa-se com a pesquisa, testificar que a conjuração das raças implicou performativos jurídicos, éticos e políticos na elaboração do conceito de direitos humanos pelos europeus e retardou sua aplicação nos continentes americano, europeu, africano, asiático e oceânico resultando num longo percurso para garantir sua extensão a todas as singularidades da espécie humana. E, confirmar que a nacionalidade brasileira forjada após as declarações americana e francesa dos Direitos Humanos não garantiu a inclusão dos negro-brasileiros nas suas cartas constitucionais imperiais e republicanas. Demonstrar que escola, enquanto, espaço investigativo, inventivo, promotor e formador das singularidades que constroem a democracia como promessa de inclusão cidadã de todas e todos independentemente da raça não é composta unicamente por professoras e professores antirracistas, fato que comprova a urgência de um itinerário formativo que desconstrua a tradição filosófica, em especial a francesa, e apresenta-a como um desvio que promova a

formação de professores antirracistas. Docentes conscientes que a frequentação do racismo nas diferentes sociedades humanas significa que o racialismo é um espectro que obsidia a democracia e que nenhuma democracia, isto é, nenhum Estado constitucional e democrático moderno conseguiu consolidar a hospitalidade ao estrangeiro e a fraternidade de todas as etnias como direito e justiça. Assim como, prenunciar a democracia que garantirá a hospitalidade das singularidades humanas na sua *différance* como do campo do por vir.

E espera-se com o material didático elaborado, soçobrar os impactos do discurso racista na Educação Básica, com a perspectiva de sua superação como promessa, pela intervenção de professores de filosofia que observem o reconhecimento e igual valorização das raízes africanas da nação brasileira, ao lado das indígenas, europeias e asiáticas; assinalem o dia 13 de maio como o Dia Nacional de Denúncia contra o Racismo e o dia 20 de novembro como o Dia Nacional da Consciência Negra. Professores que observem a história da ancestralidade e religiosidade africana; as lutas pela independência política dos países africanos; as relações entre as culturas e as histórias dos povos do continente africano e os da diáspora; a apresentação e o incentivo ao estudo da filosofia tradicional africana e das contribuições de filósofos africanos e afrodescendentes da atualidade, preceitos emanados das Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana, imprescindíveis para a ampliação dos direitos sociais e a cidadania dos negros brasileiros

CAPÍTULO 1 Racismo e democracia.

Encetar a escrita prenunciando a possibilidade de um itinerário formativo que analise os conceitos de raça, racismo e democracia, bem como a relação entre racismo e democracia na tradição filosófica ocidental que depute a possibilidade da formação de professores antirracistas comprometidos com a superação dos efeitos do racismo e comprometidos com a hospitalidade incondicional, e que entendam que a democracia incondicional é do campo do por-vir, é com e a partir de Derrida, "começar, ao mesmo tempo, pelo fim e pelo começo. Pois comecei pelo fim como se fosse o começo[5]".

Deputa-se apelar a tradição filosófica, em especial, a francesa a apresentar-se como um itinerário formativo dos professores antirracistas. Desviar da tradição filosófica francesa quando formulou o conceito de humanidade que recusou a humanidade das etnias ou singularidades consideradas estrangeiras na França. Verificar se na elaboração do conceito de democracia, os filósofos franceses, advogaram a hospitalidade ao estrangeiro e a fraternidade de todas as etnias humanas. Demonstrar que a frequentação do racismo nas diferentes sociedades humanas significa que o racismo é um espectro que obsidia a democracia. Conferir se alguma democracia, isto é, algum Estado constitucional e democrático moderno conseguiu consolidar a hospitalidade ao estrangeiro e a fraternidade de todas as etnias como direito e justiça.

Inicia-se a caminhada de verificação se a tradição filosófica, e em especial, a francesa apresenta-se como um itinerário formativo aos professores antirracistas com o filósofo argelino de nacionalidade francesa, Jacques Derrida.

Na obra *O monolinguismo do outro,* Derrida confessa sua experiência com a escola colonial francesa na Argélia:

> Mas foi em primeiro lugar uma coisa escolar, uma coisa que acontece na escola, menos uma medida ou uma decisão do que um dispositivo pedagógico. O interdito provinha de um sistema educativo como se diz em França desde há algum tempo, sem sorrir e sem inquietude. Tendo em conta todas as censuras coloniais – sobretudo no meio urbano e suburbano em que eu vivia –, tendo em conta as divisões sociais, os racismos, uma xenofobia do rosto.[6]

5 DERRIDA, 2003, p. 27.
6 DERRIDA, 2001, p. 53.

E expressa sua preocupação com os excluídos da cidadania, rememorando sua condição de argelino com cidadania francesa eventualmente ameaçada pela ancestralidade judaica:

> A minha hipótese é então a de que sou aqui, talvez, único, o único a poder dizer-se ao mesmo tempo magrebino (o que não é uma cidadania) e cidadão francês. Ao mesmo tempo um e outro. E melhor, ao mesmo tempo um e outro de nascença. Não é o nascimento, a nacionalidade pelo nascimento, a cultura local, aqui o nosso tema?[7]

Francês ou magrebino[8]? Qual a identidade de Derrida?

> Se confiei o sentimento de ser aqui, ou lá, o único franco-magrebino, isso não me autorizava a falar em nome de ninguém, muito menos em nome de qualquer entidade franco-magrebina cuja identidade permanece justamente em questão. Voltaremos aqui porque, no meu caso, isto está longe de ser assim tão claro[9].

E prossegue afirmando:

> Ser franco-magrebino, sê-lo como eu, não é, não é sobretudo, sobretudo não é, um acréscimo ou uma riqueza de identidades, de atributos ou de nomes. Trai antes, em primeiro lugar, uma pertubação da identidade.
> Reconhece a esta expressão, perturbação da identidade, toda a sua gravidade, sem lhe excluir as conotações psicopatológicas ou sociopatológicas. Para me apresentar como franco-magrebino, aludi à cidadania. Como se sabe a cidadania não define uma participação cultural, linguística ou histórica em geral. Ela não recobre todas estas pertenças. Mas não é por isso um predicado superficial ou superestrutural flutuando à superfície da experiência[10].

Para Derrida, a cidadania é precária, recente e constantemente ameaçada. A

---

7 DERRIDA, 2001, p. 26.

8 Glenadel assinala sobre Derrida que: "A experiência trazida por Derrida […] é a de um judeu franco-magrebino, cuja língua materna foi o francês, que não era a sua língua materna, oriundo de uma comunidade que ficou sem cidadania durante a Segunda Guerra Mundial devido à retirada francesa, única cidadania que possuía. Esse indivíduo finalmente se torna um filósofo francês, um representante da filosofia francesa, amado como tal e atacado como tal, contraditoriamente, como francês em excesso ou como não francês o bastante. Pensando, a partir dessa experiência paradoxal, a alteridade como indissociável daquilo que tradicionalmente se associa a uma identidade – uma cultura, uma língua, um território –, Derrida repensa a integridade da restituição sonhada pela tradução" (GLENADEL In: NASCIMENTO, p. 296, 2005).

9 DERRIDA, 2001, p. 27.

10 Idem, p. 28.

obtenção da cidadania por nascimento ou no decurso da vida não impede sua retirada legal, pois:

> Por essência, uma cidadania não nasce por si mesma. Não é natural. Mas o seu artifício e a sua precariedade aparecem melhor, como no clarão de uma revelação privilegiada, quando ela se inscreve na memória de uma aquisição recente: por exemplo, a cidadania francesa concedida aos judeus da Argélia pelo decreto Crémieux em 1870. Ou então na memória traumática de uma degradação, de uma perda da cidadania francesa, pelos mesmos judeus da Argélia, menos de um século mais tarde[11].

E a língua[12] geralmente considerada como propriedade cultural de um povo, para Derrida, não assegura a pertença à comunidade. A posse da língua pelo nascimento não garante o direito à cidadania se o falante for considerado um estrangeiro, e mesmo o considerado nacional não possui a propriedade da língua. Pois ele:

> … nunca eu pude chamar ao francês, esta língua em que te falo, a minha língua materna.
> Estas palavras não me vêm à língua, não me saem da boca. Dos outros, a minha língua materna.
> Eis a minha cultura, ela ensinou-me os desastres em direção aos quais uma invocação encantatória da língua materna precipitou os homens. A minha cultura foi imediatamente política. A minha língua materna, dizem eles, falam eles, quanto a mim, cito-os, interrogo-os. Pergunto-lhes, na sua língua. Evidentemente, para que ouçam, porque isto é grave, se eles sabem bem o que dizem e de que falam. Sobretudo quando celebram tão ligeiramente a fraternidade, no fundo é o mesmo problema, os irmãos, a língua materna, etc.
> É como se eu sonhasse despertá-los para lhes dizer ouçam, atenção, já basta, há que levantar e partir, caso contrário acontecer-vos-á alguma desgraça ou, o que acaba por ser o mesmo, não vos acontecerá rigorosamente nada. Para além da morte. A vossa língua materna, o que assim chamais, um dia, hão de ver, já nem sequer vos responderá. Ide, a caminho, agora. Ouçam... não acreditem demasiado depressa, acreditem-me, que sois um povo, parem de ouvir sem protestar aqueles que vos dizem ouçam...[13]

Operando a língua como um fantasma[14], nem viva e nem morta:

---

11 Ibidem, p. 29.

12 Neste trabalho não se analisa a abordagem derridiana da questão da linguagem, da tradução, etc.

13 DERRIDA, 2001, p 49-50.

14 Derrida emprega o termo fantasma tanto como o retornante e lhe aproximando do quase-conceito de espectro (DERRIDA, 1994) quanto como cópia da cópia, simulacro (DERRIDA, 199b1).

> … Esta estrutura de alienação sem alienação, esta alienação inalienável não é apenas a origem da nossa responsabilidade, ela estrutura o próprio e a propriedade da língua. Institui o fenômeno do ouvir-se-falar para querer-dizer. Mas é preciso dizer aqui o fenômeno como fantasma. Refiramo-nos de momento à afinidade semântica e etimológica que associa o fantasma ao *phainesthai*, à fenomenalidade, mas também à espectralidade do fenômeno. *Phantasma* é também o fantasma, o duplo ou o espectro[15].

E enquanto fantasma a língua pode ser imposta, operando como a língua do colono:

> Longe de dissolver a especificidade, sempre relativa, por mais cruel que seja, de situações de opressão linguística ou de exploração colonial, esta universalização prudente e diferenciada deve dar conta, direi mesmo que ela é a única a poder fazê-lo, da possibilidade de determinar uma sujeição e uma hegemonia. E mesmo um terror nas línguas (existe, doce, discreto ou gritante, um terror nas línguas, é o nosso tema). Porque, contrariamente ao que somos a maior parte das vezes tentados a crer, o senhor não é nada. E não tem nada de próprio[16].

Doravante o colono se engane quanto à propriedade natural da língua que fala. Segundo Derrida, “não existe propriedade natural da língua, esta não dá lugar senão à raiva apropriadora, ao ciúme sem apropriação”, e:

> Porque não possui como próprio, naturalmente, o que, no entanto, chama a sua língua; porque independentemente do que queira ou faça, não pode entretecer com ela relações de propriedade ou identidades naturais, nacionais, congenitais, ontológicas; porque não pode acreditar e dizer esta apropriação senão no decurso de um processo não natural de construções político-fantasmáticas; porque a língua não é o seu bem natural, ele pode justamente por isso historicamente, através de uma usurpação cultural, ou seja, sempre de essência colonial, fingir apropriá-la para a impor como a sua. Tal é a sua crença, que ele quer obrigar e partilhar pela força ou pela manha, e na qual ele que obrigar a crer, como num milagre, pela retórica, pela escola ou pelo exército[17].

Na espectralidade[18] da língua, afirma Derrida, se funda a decisão por uma

---

15 Idem, p. 40.
16 Ibidem, p. 39.
17 Ibidem, p. 39-40.
18 A qualidade do espectro: do retornante, ideia, conceito, nem vivo e nem morto, etc. O quase-conceito de espectro será analisado no item “1.5 A espectralidade da raça e a democracia por-vir”.

política e ética que condiciona o direito à hospitalidade:

> Como isto é evidente, e não merece aqui desenvolvimentos mais longos, lembremos, a propósito, que este discurso da ex-propriação da língua, mais precisamente da marca, abre para uma política, para um direito e para uma ética; e mesmo, ousemos dizê-lo, o único a poder fazê-lo, quaisquer que sejam os riscos, e justamente porque o equívoco indecidível corre tais riscos e apela portanto à decisão, aí onde, antes de qualquer programa e mesmo antes de qualquer axiomática, ela condiciona o direito e os limites de propriedade, de um direito à hospitalidade...[19]

A língua como fantasma reflete a raça do colonizador e do colonizado? A língua como fantasma hierarquiza as oportunidades do colonizador e do colonizado? A língua como fantasma interdita a cidadania? A raça é um espectro que obsidia a hospitalidade?

Como pensar a língua herdada pelos brasileiros, especialmente pelas singularidades negras da população, como meio de confissão dos efeitos do racialismo?

A Universidade brasileira, herdeira da tradição europeia, se apresenta como local de investigação e confissão do racismo como impedimento do estabelecimento pleno da democracia? Como pensa, a Filosofia, a confissão dos efeitos da Escravidão, da Shoah e do Apartheid como atos performativos que im-possibilitam a democracia por-vir? Seria Derrida um interlocutor numa trajetória de pensamento cujo horizonte é a confissão do racismo como um espectro?

Dirce Eleonora Nigro Solis no artigo “Jacques Derrida e a frequentação dos espectros”[20] analisa o quase-conceito de espectro. Em Derrida, espectro é uma presença não sensível, visível ou tangível, refratário e que remete a desvios de forma ou direção.

Segundo Solis, Derrida exorta a aprendermos a conviver com os espectros que não mais espantam ou assombram e sim deslocam para a dimensão ético-política da memória, da geração e da herança.

Mcguirk no artigo “Dos espectros de Marx aos espectros do Mar”[21] investiga a partir das leituras de Derrida se a situação política portuguesa após a Revolução dos Cravos e do Brasil durante a ditadura militar seriam fantasmais. Para tanto, analisa

19 Ibidem, p. 38-39.
20 In: LOBO, p. 143-164, 2014a.
21 In: NASCIMENTO, 233-243, 2004.

uma composição de Chico Buarque, apresentada no Brasil dois anos após a derrubada da ditadura portuguesa e censurada pela ditadura militar brasileira.

Nesta composição identifica Mcguirk a interpelação quanto a inter-relação entre a nacionalidade brasileira e portuguesa. Lê na obra derridiana *Espectros de Marx*, a denúncia que um mal-assombrado parecia influenciar o discurso no momento que uma nova desordem mundial tentava instalar o neocapitalismo e o neoliberalismo, e que nenhuma objeção conseguira livrar-se dos fantasmas de Marx.

Objetiva, Mcguirk, nomear os espectros que em Portugal e no Brasil desestabilizam o acesso direto ao histórico e ao cultural. Sua leitura das literaturas portuguesa e brasileira passa pelos traços das respectivas histórias num urgente apelo por uma releitura dos modelos coloniais.

Observa a liberdade cantada por Caetano como um espectro celebrado pelos portugueses e eventualizada com a queda da ditadura, enquanto para os brasileiros, segundo Mcguirk, a liberdade era um espectro censurado. Comparada a versão censurada no Brasil e a publicada em Portugal, nota Mcguirk, o espectro da resistência. E resistência é um dos fantasmas de Marx.

Quando Mcguirk pronunciou seu texto, a situação política brasileira já houvera mudado e a liberdade, eventualizada pela queda da ditadura militar brasileira. Em seu texto, doravante é acolhido pela pesquisa dada a permanência de seu questionamento, “Mas como iria eu nomear esses meus espectros?[22]”.

Quais outros espectros ainda não foram nomeados? Como pensar a inter-relação Brasil e Portugal? Como pensar a herança portuguesa, isto é, europeia?

Luiza Alvim analisa a questão da herança europeia e do etnocentrismo, no pensamento de Derrida no artigo “Derrida: uma reflexão sobre a herança europeia e a desconstrução do eurocentrismo[23]”.

Alvim aponta a possibilidade de ler Marx a partir de Jacques Derrida, isto é, ler Marx como uma herança europeia aos povos colonizados. Derrida, para Alvim, aponta que a herança se apresenta como um espectro, e que a herança dos autores europeus se apresenta, espectralmente, para aqueles que os leram e para aqueles que não os leram. Assim, define o legado europeu nas culturas submetidas, cuja imagem fantasmal de vanguarda da essência universal da humanidade fora introjetada. Alvim objetiva analisar quais espectros da Europa agiriam como herança

22 p. 233 In: NASCIMENTO, 2004.
23 In: GLENADEL e NASCIMENTO, p. 141-146, 2000.

nos povos colonizados e, para tanto, resgata a história da infância de Derrida narrada em *Le monolinguisme de l'Lautre* para elucidar o papel espectral que a "Cidade–Capital–Mãe–Pátria" exercera sobre o infante e o projeto filosófico derridiano de desconstrução do eurocentrismo. Pois:

> Derrida sugere começar a desconstrução do eurocentrismo a partir da própria noção de colonialismo. Ele observa que as palavras *cultura* e *colonização* possuem uma origem latina semelhante, o verbo *colo* […]. Ele afirma que toda cultura é originariamente colonial, ou seja, possuir uma cultura significa ter sido já colonizado. Se a Europa se vangloria de ter uma cultura universal a transmitir a outros povos, isto significa que essa mesma cultura é fruto também de um processo de sobrepujança ao longo dos tempos[24].

Implicando que:

> Fazer a desconstrução do eurocentrismo não deve ser, portanto, fazer a negação da Europa. Isso seria apenas substituir um essencialismo por outro. A desconstrução ocorreria por uma nova maneira de conceber a cultura autóctone, o mundo e a relação entre as diversas culturas. É um pensamento que nos leva a mudar o nosso olhar de direção, e não fixá-lo no Cabo. Por um lado, Derrida […] convida os europeus a se lembrarem que não existe só o "cabo" deles, mas também "o cabo dos outros". É preciso que eles dirijam o seu olhar para "o outro cabo" para assim poderem realmente enxergar "o Outro do cabo". Pensar no "Outro do cabo" nos liberta da lógica do cabo e do anticabo. É, portanto, saindo dessa lógica que os povos que sofreram a colonização europeia podem conseguir realmente se descolonizar.[25]

Em "Outrem é secreto porque outro[26]", entrevista concedida a Antoine Spire, Jacques Derrida explica que a trajetória de mais de trinta anos de história da desconstrução (na França e no exterior) demonstrou que a desconstrução não é nem método, nem doutrina, nem filosofia, mas um caminho que transforma, desloca e complica as definições, as estratégias e estilos na medida em que variam os textos, os autores, os países. A desconstrução é segundo, Derrida[27]: "o impossível e o impossível como o que chega".

Derrida reafirma que desde os primeiros textos a desconstrução é apresentada como uma abordagem, uma leitura e não se confunde com um processo ou projeto

24 Idem, p. 143.
25 Ibidem, p. 145-146.
26 DERRIDA, 2004.
27 Idem, p. 332.

marcado pela negatividade ou pela crítica. Quanto à crítica, reconhece seu papel e importância na história e alerta quanto aos seus limites. E quanto à negatividade, admoesta que a desconstrução não é positiva no sentido dual e oposicionista daquele termo, mas que a desconstrução é afirmativa, é a reafirmação de um sim originário. A desconstrução, portanto, não é um processo de demolição com uma fase posterior de reconstrução.

Segundo, Derrida: "Antes mesmo da sequência histórica (entre trinta e quarenta anos), é preciso recordar as premissas nietzschianas, freudianas e, sobretudo, heideggerianas da desconstrução[28]", mas a desconstrução derridiana afasta-se da tradição luterana-heideggeriana. Em seu curso, investiga o que a subtrai da memória por ela herdada simultaneamente respeitando e reafirmando o legado. Desenvolve-a em torno dos textos considerados legítimos pela tradição, outrossim, desenvolve-se em torno de textos não filosóficos (literários, teológicos, jurídicos, etc.), assim como em textos que não são considerados literários, teológicos, jurídicos, etc.

A legitimidade dada pelas bibliotecas aos textos – o que os protege – apenas indica um dos arquivos que a desconstrução lê e não é entendida como uma limitação das escrituras a serem lidas. Interessa a desconstrução inclusive os processos de legitimação, validação e instituição da literatura [e etc.]. Assim como pela turbulência, é que as novas tecnologias fomentam nos processos de legitimação, validação e instituição ao abalarem os conceitos de assinatura, direito autoral e de *copyrigth*. Conforme, Derrida: "Tudo isso diz respeito tanto ao conteúdo quanto à forma da coisa literária ou filosófica[29]".

A abordagem derridiana opera a análise caminhando tão longe quanto possível, sem limite e in-condicionalmente, identifica os elementos simples e divisíveis até o momento em que a tradição entende como o indivisível, o derradeiro, entretanto, a desconstrução entende que nesta etapa não há nada de simples ou indivisível e sim composição, contaminação, possibilidade de enxerto e repetição, o que remete para "uma das leis que a desconstrução aceita, e em relação à qual ela começa por tomar conhecimento, é que na origem (origem sem origem, portanto), nada existe de simples[30]".

A desconstrução, portanto, nem é crítica e nem dialética, opera além da análise e da crítica com fidelidade e infidelidade para com a tradição. Fielmente, repete a

28 Ibidem, p. 332.
29 Ibidem, p. 333.
30 Ibidem, p. 332-334.

tradição inovando-a ao mesmo tempo que infielmente a interroga, submeter a tradição à fidelidade e à infidelidade é reavaliá-la e selecioná-la constantemente, relê-la sabendo que cada leitura é um acontecimento único, singular e possibilitador da iterabilidade, o que torna o leitor "fiel a mais de um[31]" na medida que entende que "Ser responsável é, de uma só vez, responder por si e pela herança, perante o que vem antes de nós e, responder, perante os outros, perante o que vem e continua por vir[32]".

A fidelidade e a infidelidade à tradição remetem para a responsabilidade com a herança perante os que vieram antes e os que virão após o herdeiro. O olhar desconstrutor reconhece que a responsabilidade com a herança é ilimitada e infinita, e que a confissão modesta ou derrotada quanto a não se estar à altura da responsabilidade atribuída antes de aceito o legado.

Derrida, alerta que: "não se pode recomeçar tudo a cada instante. Isso seria uma loucura do ponto de vista econômico[33]". A fidelidade–infiel derridiana para com a herança filosófica francesa recebida, manifesta-se numa postura de afirmação da importância da herança legada e por uma abordagem econômica que prossegue a leitura e a escrita a partir do ponto em que os autores legaram seus textos. O comentário derridiano foge ao sentido que a tradição emprega, o comentário desconstrutor opera como uma inflexão ativa sobre a herança recebida que para além da interpretação marca o texto com uma contra-assinatura que põe algo no texto que precede e torna a nova leitura uma lida não passiva.

A leitura derridiana não opera uma transformação do texto sob análise, porém, respeitosamente e sem piedade, põe o texto sob interrogação, ciente que: "o texto do outro deve ser lido, interrogado sem condoimento. No entanto, deve ser respeitado primeiramente, no corpo de sua letra. Posso interrogar, contradizer, atacar ou simplesmente desconstruir uma lógica do texto que veio antes de mim, à minha frente, mas não posso, nem devo transformá-lo[34]".

Ao declarar que:

> A origem da sacralização me interessa em todo lugar onde ela se produz. A oposição sagrada/secular é ingênua, exigindo muitas questões desconstrutoras. Ao contrário do que se acredita saber, nunca entramos numa era secular. A ideia mesma do secular é de

31 Ibidem, p. 334.
32 Ibidem.
33 Ibidem, p. 336.
34 Ibidem, p. 337.

ponta a ponta religiosa, cristã na verdade[35].

Derrida, ao mesmo tempo que demonstra considerar os textos como sagrados, também os considera não sagrados ao desconfiar dos procedimentos de sacralização e ao abordá-los sem pressupostos religiosos. A desconstrução operada por Derrida percebe a ingenuidade da oposição secular *versus* sagrado e constata que mesmo nos ambientes declaradamente ateus, a herança cristã da sociedade europeia ainda ecoa no conjunto dos textos e implica como filiação de todo pensador, como impedimento e alerta de que os textos "sacros" legados não podem ser mexidos.

Alerta Derrida que a suposta dificuldade conclamada por alguns contra a leitura de sua obra, resulta de duas posturas: alguns não se esforçam suficientemente na leitura por considerarem que os textos deveriam ser acessíveis, em termos de vocabulário e, por isso, não querem lê-los, tampouco, refazer o trajeto derridiano e ler os textos dos autores com quem Jacques dialoga; outros, censuram os textos por se sentirem ameaçados, perturbados e inquietos com a leitura. Este alerta remete para o quase-conceito de rastro.

O quase-conceito de rastro remete à oralidade, à escrita da voz, em qualquer reenvio, à hierarquização da escrita antes ou acima da voz. A fala sobre o rastro remete à *différance*, e ao explicitar a distinção entre a diferença e a *différance* assevera que a separação não é entre o oral e o escrito. A *différance* trata do tempo e do espaço, do movimento onde a distinção entre espaço e tempo ainda não veio, um "espaçamento, devir–espaço do tempo e devir–tempo do espaço, diferenciação, processo de produção das diferenças e experiência da alteridade absoluta[36]".

A desconstrução derrideana é um esforço desconfiante do conceito de signo, da condição de identificação de cada significado ou significante. A tentativa de pensar a possibilidade da *différance* antes da diferença diacrítica, da semiótica, da linguística ou da antropologia. A cultura é uma natureza em *différance* que remete para o rastro como o movimento, o processo, a experiência que, de uma só vez, tende e fracassa em deixar de lado o outro no mesmo, pois, a cultura é a natureza em *différance*, repetida em sua economia e alterada radicalmente ao possibilitar a iterabilidade.

E "o rastro nunca está presente[37]", a remissão ao espectro de uma outra coisa inscrita no rastro, demonstra que, por definição, este nunca está presente. Da mesma

35 Ibidem.
36 Ibidem, p. 346.
37 Ibidem, p. 346.

forma, o resto nunca está presente. Rigorosamente restância, a questão do resto, pensa-o antes ou para além do ser, seus efeitos (de presença) no sentido de resíduo ou resultado idealizável e idealmente iterável mas que não *é*: não é um ente, não é substancial, nem calculável e escapa a qualquer apreensão, a qualquer monumentalização ou a qualquer arquivamento na medida em que sempre remete ao completamente diferente. Assim:

> Como no caso do rastro, muitas vezes associa à cinza: resto sem resto substancial, em suma, mas com o qual é preciso contar e sem o qual não haveria nem conta nem cálculo, nem princípio de razão que viesse dar conta ou razão (*reddere raionem*) nem ente como tal. Por isso, há efeitos de resto, no sentido de resultado ou de resíduo presente, idealizável, idealmente iterável. O que dizemos no momento não é redutível as notas que o senhor toma, ao registro que fazemos, às palavras que pronuncio, ao que disso restará no mundo. O resto do que resta não é calculável dessa maneira. Mas haverá efeitos de resto, frases fixadas no papel, mais ou menos legíveis e reproduzíveis. Os efeitos de resto terão assim efeitos de presença – diferentemente aqui ou ali, de maneira muito irregular, segundo os contextos e os sujeitos a eles relacionados. Dispersão dos efeitos de resto, interpretações diferentes, mas em parte alguma a substância de um resto presente e idêntico a si[38].

A disciplina fenomenológica é como um exercício prévio a toda leitura, reflexão e escrita derridiana, visto que, os fenomenólogos deixaram um profundo rastro no pensamento do autor. A contribuição da fenomenologia ao conceito de tempo como experiência do presente, já que nunca deixamos o presente, o presente nunca se deixa, nunca deixa nada de vivo, segundo Derrida: “A ciência fenomenológica absoluta, a autoridade inegável do agora presente vivo, é justamente aquilo que tematizaram, com estilos e, segundo estratégias diferentes, todos os grandes questionamentos desse tempo, particularmente o de Heidegger ou o de Lévinas[39]”.

A fenomenologia reativa a herança cartesiana e kantiana da Filosofia; recupera a memória da origem da Filosofia, a Filosofia primeira, a metafísica. O que garante a Husserl um lugar de destaque na história da tradição filosófica. A tradição filosófica privilegia direta ou indiretamente a intuição, a relação sensível ou inteligível, imediata à coisa mesma, o que não significou sempre o privilégio do olhar. Mesmo no caso da fenomenologia, sua base foi háptica. Husserl, segundo Derrida, reconhecera que na experiência do tempo e na experiência do outro o acesso à coisa mesma fracassava.

38 Ibidem, p. 347.
39Ibidem, p. 339.

Assim:

> Por exemplo, o acesso ao *alter ego* não é confiado a nenhuma intuição originária, apenas uma analogia, ao que ele chama de "apresentação" analógica. Nunca se está no lado do outro, em seu aqui-e-agora originário, nunca em sua cabeça, se se quiser. Brecha essencial na fenomenologia. Todas as "infidelidades" em relação à ortodoxia fenomenológica passaram pela brecha que o próprio Husserl abriu. O que há de admirável nesse filósofo é que, perante as dificuldades aparentemente insuperáveis, ele não renuncia nem se resigna, procura ajustar escrupulosamente suas análises, sustentando durante o maior tempo possível, de maneira heroica, sua axiomática e sua metodologia; e marcando aí os lugares do limite ou do fracasso, da necessária transformação. Há nisso um exemplo respeitável de responsabilidade filosófica[40].

Derrida valoriza em sua escrita, a biografia dos filósofos, o compromisso que assinaram e particularmente, o compromisso político assumido "quer se trate de Hegel, de Freud ou de Nietzsche, de Sartre ou de Blanchot, etc.[41]". Atenta-se para o silenciamento da herança cristã-luterana de Heidegger e não ignora um (provável) antissemitismo e desprezo pelos filósofos judeus, outrossim, assevera não haver textos heideggerianos assumidamente antissemitas. Diferencia De Man, um jovem escritor, e Heidegger um professor experiente. Em cada caso, responsabiliza-os distintamente e condena igualmente suas convicções racistas. A responsabilidade pela enunciação de textos racistas é singular e a contextualização permite entender as circunstâncias de enunciação. Além disso, considera todo enunciado antissemita imperdoável.

O cultivo da fidelidade na amizade é esclarecido por Derrida em *Políticas da Amizade* e *Adeus à Emanuel Lévinas* ou como no tratamento dado ao caso de Paul De Man (neste caso, Derrida, defende intensamente uma leitura justa da obra do De Man). Nas citadas obras, demonstra a fidelidade incondicional na ausência ou na morte do amigo. Ressalta ainda que, a infidelidade, perjúrio ou traição ao amigo acontece aterrorizantemente na experiência da fidelidade absoluta. Interessa-se pela amizade operando a desconstrução dos modelos ocidentais de amizade ao atravessá-la pelas noções de dom, perdão, hospitalidade incondicional, etc.; tal como, questionando os sentidos fraternal, familiar e genealógico da amizade ou a extensão da amizade apenas entre homens e a exclusão da possibilidade da amizade entre um

40 Ibidem, p. 339-340.
41 Ibidem, p. 340.

homem e uma mulher, exceto se forem irmãos.

Consiste a desconstrução em vários gestos, inclusive o de identificar a porosidade das fronteiras. A passagem ao limite assim como a passagem do limite. Por isso, Derrida opera na fronteira no limite entre a Filosofia e a Literatura; afirma que:

> Há no texto filosófico [sic] efeitos de literatura e o inverso também. Determinar, porém, o sentido, a história e uma certa porosidade das fronteiras é totalmente o contrário de confundir e misturar. O limite me interessa tanto quanto a passagem ao limite ou a passagem do limite. Isso pressupõe múltiplos gestos. A desconstrução consiste em fazer sempre mais de um gesto de uma só vez e em escrever com as duas mãos, escrever mais de uma frase ou em mais de uma língua[42].

A desconstrução como rastro é um gesto diferente, operado por Derrida, que experimenta a diferença temporal de um passado sem presente passado ou de um por-vir que não seja um futuro presente.

> O por-vir não significa o distanciamento ou o retardo indefinido, autorizado por alguma ideia reguladora. O por-vir prescreve aqui e agora tarefas inadiáveis, negociações urgentes. Por mais insuficientes que sejam, elas não permitem que se espere. Ser democrata seria agir reconhecendo que nunca vivemos numa sociedade (suficientemente) democrática. O trabalho crítico e mais do que crítico, a tarefa democrática é indispensável à respiração democrática, bem como a toda ideia de responsabilidade[43].

Derrida usa o termo democracia com apreensão, herda uma definição tradicional de democracia, reconhece uma definição que lhe foi contemporânea, e dentre estas, observa haver no imaginário francês uma distinção entre república, como universalismo abstrato e laico e democracia, como atenção às identidades comunitárias e às minorias. Admite, ainda que o democrata, que lhe foi contemporâneo, é aquele que reconhece o inacabamento da democracia em vigor e pensa que os regulamentos em voga não deveriam adiar ou retardar as mudanças por vir, além de compreender que estas exigem e prescrevem inadiáveis tarefas, negociações urgentes e responsabilidades, "o que não está inscrito na essência dos outros *regimes* – e por isso a democracia não é verdadeiramente um regime[44]" ou "a originalidade da democracia talvez resida no fato de, sempre condicionada pelo

42 Ibidem, p. 338.
43 Ibidem, p. 335.
44 Ibidem, p. 334.

reconhecimento de uma inadequação a seu modelo[45]" e "o elo originário para com uma promessa fazem de toda democracia uma coisa por-vir[46]".

A questão política (ainda que presente de maneira decodificável em toda a obra derridiana) aparece mais claramente (nos últimos vinte anos anteriores à entrevista) quando Derrida arranja as condições necessárias, discursivas e teóricas, em conformidade com exigências desconstrutivas de modo a não confundir a operação desconstrutora com um certo engajamento político de alguns intelectuais cuja ação estereotipada parece-lhe despolitizante. As diferentes ações políticas, os diferentes apoios políticos às causas emancipatórias, sua defesa da hospitalidade in-condicional, entre outros, o seu estar na fronteira entre a reflexão e a práxis são efeitos da desconstrução como concebida pelo autor. Assim:

> Quando vou ensinar clandestinamente e caio prisioneiro na Tchecoslováquia comunista, quando milito contra o *apartheid* ou pela liberação de Mandela, contra a pena de morte, por Mumia Abul-Jamal, ou participando na fundação do Parlamento Internacional dos Escritores, quando escrevo o que escrevo sobre Marx, sobre a hospitalidade ou os "sem documentos", sobre o perdão, o testemunho, o segredo, a soberania, bem como quando lanço, nos anos 1970, o movimento Greph e os Estados Gerais da Filosofia, atrevo-me a pensar que essas formas de engajamento, os discursos que as sustentavam estavam em si mesmos de acordo (e nem sempre é fácil) com o trabalho de desconstrução em curso. Obtendo êxito de maneira irregular, mas nunca o bastante, tentei, portanto, ajustar um discurso ou uma prática política às exigências da desconstrução. Não sinto um divórcio entre meus escritos e meus engajamentos, apenas diferenças de ritmo, de modo de discurso, de contexto, etc. Sou mais sensível à continuidade do que ao que alguns chamam, no exterior, de "*political turn*" ou de "*ethical turn*" da desconstrução[47].

Não ceder aos clamores dos leitores que julgavam seus textos apolíticos remete à experiência do saber acelerar, diminuir a velocidade, parar e partir novamente. A questão da velocidade, da aceleração e do ritmo no pensamento derridiano aparece como uma assinatura premonitória e sinistra nos momentos em que, em diversos textos, cita a cena do acidente automobilístico. O ritmo exigido de respostas ansiadas pelos leitores obriga a uma resposta e ao mesmo tempo, responsabiliza distinguir quais destinatários serão atendidos e quando. A autoridade conferida é uma espécie de capital que convêm ser investido em causas justas e sem

45 Ibidem.
46 Ibidem, p. 335.
47 Ibidem, 348.

abandono dos pressupostos e axiomas envolvidos. Dispondo de todos os meios em que se vive, seja o francês (caso de Derrida), seja internacional, seja universitário ou não, seja público ou privado. Derrida, quando associou-se as causas feministas (sob certas condições), ou quando escreve sobre as diferenças sexuais, critica o falocentrismo (que também chama de carnofalogocentrismo), demonstra a presença da herança falocêntrica na tradição filosófica lida tanto em Platão, quanto em Freud, ou Lacan; tal em Hegel, como em Kant, Heidegger, ou Lévinas, age desconstrutoramente "na medida em que o fato de pôr em questão o falogocentrismo já é um gesto político, uma oposição ou resistência política[48]".

Ao tomar por empréstimo o termo aporia, Derrida não se prende ao seu sentido de simples paralisia momentânea diante do impasse, e sim, imprime-lhe o sentido de prova do in-decidível, na qual apenas sobrevêm uma decisão, tal qual não marca o fim da aporia, mas implica um certo desespero indissociável da chance dada e do dever de preservar a liberdade de questionar, de se indignar, de resistir, de desobedecer, de desconstruir em nome da justiça, que distinta do direito é impossível de renunciar.

Acolher Jacques Derrida, é escutá-lo advogar que sua responsabilidade pedagógica o obriga a compartilhar seu pensamento por diferentes meios, inclusive as entrevistas concedidas. Nas entrevistas, o compartilhamento do pensamento é simplificado, as regras que precisam ou imprecisam as respostas são reinventadas a cada situação e ao mesmo tempo, demonstram que a infinita tarefa de compartilhar por diferentes modos, faz com que o pensamento exija um constante aperfeiçoamento. Na entrevista, quando da simplificação do pensamento, assume-se o risco de passar algo de forma ilícita, ou irregular, o que é preferível a calar-se sob o pretexto de jamais se estar à altura da complexidade das coisas. Ao aceitar a oportunidade de comunicar por meio da entrevista deve-se, segundo Derrida, advertir e remeter o ouvinte e o leitor às situações da fala onde não se simplificou o pensamento. A entrevista também é a oportunidade de falar, ensinar, publicar no aqui e agora, em vez de ficar à espera do momento determinado, assumindo-se responsavelmente, o risco calculado possível da simplificação.

Na entrevista, o leitor e o ouvinte atentos percebem o sofrimento e a resistência de Derrida à simplificação ou empobrecimento na comunicação de seu pensamento. Assim como toda simplificação é uma traição no sentido que sempre se desfigura e nunca se está à altura da promessa de comunicar o pensamento, ao mesmo tempo

48 Ibidem, p. 349.

que é, nesta situação, infiel, incontrolável, caricata, distorcida, de resistência, de oposição, que uma silhueta de “verdade” vem à luz e deixa passar algo.

Numa entrevista assume, ainda, o entrevistado o risco de o entrevistador enunciar armadilhas que limitem ou neutralizem a obra do entrevistado. Como nesta entrevista[49], na qual o entrevistador enunciou maliciosamente questões sobre a biografia de Heidegger e do De Man, o que poderia desviar a resposta derrideana da importante leitura questionadora, crítica e desconstrutora feita sobre os autores e limitar ou enclausurar a resposta no campo do discipulado, isto é, transformar Derrida num heideggeriano.

Ao iniciar a escrita lendo uma entrevista concedida por Jacques Derrida, o escritor assume-se com, e a partir do próprio que na entrevista acontece a experiência da repetição que difere e possibilita o surgimento da inovação no momento que o inédito rompe a oposição entre tradição e renovação, memória e por-vir, reforma e revolução. Nota-se que os novos contextos, situações, indicações, destinos, assinaturas, imprevistos, leitores e ouvintes possibilitam o aparecimento da iterabilidade do outro na singularidade de cada acontecimento que sempre remete para outro lugar como substituição metonímica. Rompe com sistemas de regras ou normas técnicas que [supostamente] supervisionam a experimentação e demonstram que a experiência é o método, o caminho, a trajetória, a travessia e o trilhamento da rota. Contudo, “numa entrevista, ainda quando se repete a mesma coisa, o mesmo ‘conteúdo’[50]”, ainda que o leitor e o ouvinte esperem sempre o novo, sempre há remissão aos livros onde os quase-conceitos foram anteriormente explicitados e “sempre é melhor ler os livros, a se repeti-lo, mais uma vez – relê-los (é também diferente a cada vez)[51]”.

Afirmar, a partir de Derrida, a indeterminabilidade do horizonte da verdade, do que é próprio do homem, das Humanidades e da Universidade; pensar a questão da verdade, do que é próprio do homem, das Humanidades e da Universidade ciente que a resposta, a conceituação e definição habitam um horizonte indeterminável. Pensar as respostas a estas questões herdadas da tradição logocêntrica, falocêntrica europeias no contexto jurídico e político dos territórios antes colonizados pelos europeus e cuja emergência pela superação dos efeitos da restância colonial é do campo da urgência do aqui e agora. A acolhida do pensamento derridiano coopera

49 DERRIDA, 2004, p. 331-359.
50 Idem, p. 332.
51 Ibidem.

com pistas para pensar estas questões e a proposta desconstrutora ao pensar a democracia como promessa como por-vir, soçobra o enclausuramento do leitor e do ouvinte numa arena estereotipada e despolitizante.

Fiel e infiel à leitura derridiana, busca-se dentre os autores, os quais Derrida lia ou dialogava, os que pensaram e escreveram sobre os conceitos de raça, racismo e democracia e, a relação entre racismo e democracia ao mesmo tempo que engajaram-se na construção de caminhos para a solidariedade, fraternidade e hospitalidade incondicionais.

Jean-Paul Sartre é um autor que aparece quando se investiga quais filósofos analisaram os conceitos de raça, racismo e democracia, bem como a relação entre racismo e democracia que engajou-se na construção de caminhos para a solidariedade, fraternidade e hospitalidade incondicionais. Lecionou poucos anos, dedicou-se à escrita de livros e à militância política. Autor renomado de obras filosóficas e literárias, foi um dos raros filósofos contemporâneos que não pertenceu ao mundo acadêmico. Preocupado em "tentar esclarecer os conceitos para ao mesmo tempo tornar precisa uma posição e tentar agir[52]", Sartre, conforme acusa Naville: "inventa para eles um novo sentido[53]" mas algumas vezes "fixa-se ainda no antigo[54]". Ocorre com a escrita sartreana, segundo Derrida: "Ora, como esses conceitos não são elementos, átomos, como são tirados duma sintaxe e dum sistema, cada empréstimo determinado faz vir a si toda a metafísica. É o que permite a esses destruidores destruírem-se reciprocamente"[55].

No momento em que Jean-Paul Sartre escreve as obras *Orfeu Negro*[56] e *Reflexões sobre a questão judaica*[57], e o prefácio a obra *Os condenados da terra* de Frantz Fanon[58], segundo Derrida, a Europa vivencia a experiência da vitória das nações designadas como democracias ocidentais, numa breve aliança com a União Soviética, sobre uma ideia de unificação europeia de inspiração nazista. Efeito de uma terrível configuração cultural construída por exclusões, anexações e extermínios, após a vitória das democracias ocidentais cristalizou-se uma nova configuração de Estados-nação que não modificou a configuração étnica, religiosa, anterior. O que segundo

52 SARTRE, 1978, p.24.
53 Idem, p. 25.
54 Ibidem.
55 DERRIDA, 2011, p. 411.
56 In: SARTRE, 1960.
57 In: SARTRE, 1960b.
58 1979.

Derrida: “É hoje o mesmo sentimento de iminência, de esperança e de ameaça, a angústia diante da possibilidade de outras guerras com formas desconhecidas, o retorno a velhas formas de fanatismo religioso, de nacionalismo ou de racismo[59]”.

No contexto de suspensão do direito [europeu] internacional anterior, que fora incapaz de impedir a “Guerra Mundial”, com vistas a fundação de um outro direito internacional[60], a escrita sartreana, de maneira desconstrutora ecoa e endereça aos europeus a voz de arautos negros, cujos textos questionam o conceito de humanidade. Questiona, Sartre:

> O que esperáveis que acontecesse, quando tirastes a mordaça que tapava estas bocas negras? Que vos entoariam louvores? Estas cabeças que nossos pais haviam dobrado pela força até o chão, pensáveis, quando se reerguessem, que leríeis a adoração em seus olhos? Ei-los em pé, homens que nos olham e faço votos para que sintais como eu a comoção de ser visto[61].

Para Sartre, o conceito de humanidade foi cunhado por europeus que não consideraram os povos amarelos e negros, mas a reservaram apenas aos povos brancos. Mais do que branca, Sartre argumentou, que as coletividades europeias se veem incolores por não reconhecerem a multicoloridade pigmentar da espécie humana. O homem branco não se vê branco em oposição aos negros e amarelos, ele não enxerga sua cor quando pensa sua humanidade, enxerga a cor dos outros, e consequentemente subsome a humanidade do negro e do amarelo.

> Pois o branco desfrutou durante três mil anos o privilégio de ver sem que o vissem; era puro olhar, a luz de seus olhos subtraia todas as coisas da sombra natal, a brancura de sua pele também era um olhar, [...] iluminava a criação qual uma tocha, desvelava a essência secreta e branca dos seres[62].

Ao não enxergar uma humanidade multicolor, o homem branco impede as coletividades negras ou amarelas à entrada no conjunto da humanidade. Para exemplificar, Sartre remete ao caso do judeu de nacionalidade francesa, o qual lhe é negada a plena humanidade, pelo asco nutrido quanto ao seu povo, entretanto, é

59 DERRIDA, 1995, p. 121-122.
60 Escreve-se aqui com Derrida (2007)
61 SARTRE 1960, p. 105.
62 Idem.

lhe permitido tornar-se um francês pela assimilação. A submissão singular dos valores da coletividade odiada permite ao sujeito singular entrar no seleto conjunto da humanidade abstrata e incolor. Entretanto, como pode o negro ou o amarelo subsumir sua pigmentação, como pode um amarelo esconder sua coloridade a fim de participar da humanidade incolor? Sendo a brancura da pele que garante a incoloridade da humanidade, como podem o negro ou o amarelo reivindicar esta humanidade incolor?

Sartre, ao rejeitar a eurocentralidade territorial da humanidade opera um descentramento, quando declara que:

> Outrora europeus por direito divino, sentimos há algum tempo nossa dignidade esboroar-se sob os olhares americanos ou soviéticos; a Europa já não é senão um acidente geográfico, a península que a Ásia lança até o Atlântico. Se ao menos esperássemos recobrar algo de nossa grandeza aos olhos domésticos dos africanos. Porém não há mais olhos domésticos: há olhares selvagens e livres que julgam nossa terra[63].

Entretanto, mantém em sua terminologia o termo selvagem, em algumas proposições, quando se refere aos africanos. Tal emprego demonstra o recurso do autor aos conceitos da tradição, mas cuja destinação é a demolição do sentido tradicionalmente atribuído, assim, o emprego do termo selvagem destina-se a anunciar a "Estranha e decisiva viragem: a raça transmutou-se em historicidade, o Presente negro explode e se temporaliza, a Negritude insere-se com seu passado e seu porvir na História Universal, não é mais um estado nem sequer uma atitude existencial, é um devir[64]". E principalmente a des-hierarquização do binômio Europa-África ao afirmar que: "O Ser é negro, o Ser é ígneo, nós somos acidentais e longínquos[65]".

A operação sartreana questiona os últimos séculos da história humana, onde a centralidade da Europa define não apenas o grau de humanidade de cada povo ou identidade coletiva, define seu "grau de civilização" e o tratamento a ser recebido dos povos europeus. Foi a crença na centralidade da humanidade na Europa que permitiu a colonização dos povos amarelos e no caso dos negros, a deportação e posteriormente a colonização do continente. Sartre, re-move o lugar do europeu ao afirmar: "devemos justificar-nos por nossos costumes, nossas técnicas[66]".

Os impactos dessa concepção, para Sartre, não desapareceram com a

63 Ibidem, p. 106.
64 Ibidem, p. 143.
65 Ibidem, p. 107.
66 Ibidem.

libertação dos povos não-brancos do jugo europeu, pois a libertação política não resultou na plena libertação produtiva e econômica desses povos e, a qualidade de vida desfrutada pelos povos europeus se funda na exploração dos povos amarelos e negros. Assim:

> Podem os negros contar com ajuda do proletariado branco, distante, distraído por suas próprias lutas, antes que estejam unidos e organizados em seu solo? Não é necessário, aliás, todo um trabalho de análise para perceber a identidade dos interesses profundos sob a diferença manifesta das condições: a despeito dele próprio, o operário branco lucra um pouco com a colonização; por mais baixo que seja seu nível de vida, sem a colonização seria ainda mais[67].

Seu questionamento continua ao perguntar sobre a atitude a qual os povos europeus deveriam esperar dos povos negros colonizados e dos negros da diáspora ao ser a Europa desmistificada; ao se libertarem da sua animalidade teórica e descobrirem sua humanidade. É a tomada de consciência da gravidade da deportação e da colonização dos negros fundada na sua animalidade, na negação de suas identidades coletivas, de suas línguas, etc, que propicia o nascimento dos arautos de uma nova humanidade, de uma humanidade sem raça, sem graus de humanidade, de uma humanidade colorida, enfim, de uma humanidade humana.

1.1 O conceito de raça

Verifica-se neste item se Sartre identifica que a tradição filosófica francesa, na formulação do conceito de humanidade, recusou sua extensão às etnias consideradas estrangeiras na França por entender que estas singularidades racialmente diferentes deveriam ser hostilizadas.

No *Orfeu Negro*, Sartre, diz: “Ora, para constituir conceitos raciais, só há duas maneiras de operar: transpõe-se para a objetividade certos caracteres subjetivos, ou então, tenta-se interiorizar condutas objetivamente discerníveis[68]” e na obra *Reflexões sobre a questão judaica*, Sartre, diz que: “Se consideramos raça esse complexo indefinível em que se incluem desordenadamente caracteres somáticos e traços

67 Ibidem, p. 111.
68 Ibidem, p. 112-113.

intelectuais e morais não creio nela mais do que nas mesas giratórias[69]".

A fragilidade da argumentação racialista será, por Sartre, demonstrada:

> Seja como for, e mesmo admitindo que todos os judeus estampam certos traços físicos em comum, não se poderia concluir daí, salvo pela mais vaga das analogias, que devem oferecer também os mesmos traços de caráter. Melhor ainda: os signos físicos que é possível constatar no semita são espaciais; portanto, justapostos e separáveis. Posso imediatamente encontrar, a título isolado, um desses traços num ariano. Devo concluir então que este ariano também possui determinada qualidade psíquica comumente atribuída aos judeus? É claro que não. Mas então toda a teoria racial desmorona: supõe que o judeu é uma totalidade indecomponível e ei-la convertida num mosaico onde cada elemento é uma pedrinha que podemos subtrair e colocar em outro conjunto; não podemos, pois, a partir do físico, concluir para o moral, nem postular um paralelismo psicofisiológico. Se se alega que é necessário tomar o conjunto dos caracteres somáticos, responderei: ou o conjunto é a soma dos traços étnicos e então a soma não representa, de modo algum o equivalente espacial de uma síntese psíquica, assim como uma associação de células cerebrais não corresponde a um pensamento, ou então, quando se fala do aspecto físico do judeu, entende-se uma totalidade sincrética que se oferece à intuição[70].

Sarte utiliza o termo anti-semitismo, para o asco contra judeus e prefere-se, aqui, os termos racialismo e racismo, por sua compreensão e extensão, incluem a noção expressa pelo termo anti-semitismo. Entende-se, também, que o termo anti-semita, refere-se ao ódio a todos os povos semitas, inclusos os judeus. Sartre, entende-se, analisa especificamente o asco nutrido pelos judeus em *Reflexões sobre a questão judaica,* mas nesta e em outras obras a questão do árabe aparece na escrita do autor. Pensa-se, nesta pesquisa, que o termo racismo, atende ao expresso pelo texto sartreano, e evita qualquer possibilidade de erro na compreensão do conjunto da obra sartreana analisada nesta dissertação. Conforme, Sartre: "Sabemos que nem todos os semitas são judeus, o que complica o problema[71]". Outrossim, diferencia-se racialismo e racismo para apontar a invisível e intocável diferença no tratamento dispensado pelos europeus ao estrangeiro antes e depois do advento do Estado-nação – depois da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão.

Sartre esclarece na obra *Reflexões sobre a questão judaica*, a pseudocrença que a raça geraria em alguns humanos, tais como o asco, desprezo, ódio e cólera pelas etnias consideradas estrangeiras. Apresentado como uma paixão o racialismo,

69 SARTRE, 1960b, p. 41.
70 Idem, p. 42-43.
71 Ibidem, p. 41.

entretanto, não é a repulsa a quem lhe faz sofrer, insulta ou desdenha, pois:

> Apontei, há pouco, que o anti-semitismo se apresenta como uma paixão. Todo mundo compreendeu que se trata de uma afecção de ódio ou cólera. Mas, comumente, o ódio e a cólera são solicitados: odeio a quem me faz sofrer, a quem me desdenha ou me insulta. Acabamos de verificar que a paixão anti-semita não poderia ter esse caráter: ela se antecipa aos fatos que deveriam suscitá-la, vai procurá-los à sua maneira para se tornarem verdadeiramente ofensivos[72].

Esta paixão é uma repugnância, aversão, desprezo pelas etnias estrangeiras [supostamente] consideradas inferiores, mas o asco nutrido pelo racialista não é fundado na experiência individual como supostamente alegado. Nas palavras de Sartre:

> Este compromisso não é provocado pela experiência. Inquiri centenas de pessoas sobre as razões de seu anti-semitismo. A maioria se limitou a enumerar os defeitos que a tradição atribui aos judeus [negros e amarelos]. “Eu os odeio porque são interesseiros, pegajosos, viscosos, sem tato, etc.” – “Mas, ao menos você se dá com algum?” – “Ah, nessa eu não cairia!”[73].

A paixão racialista, segundo Sartre, não é repulsa a uma ofensa cometida. A paixão racialista antecipando-se aos fatos, interpreta-os de forma a se tornarem ofensivos. A paixão racialista torna o judeu, o negro e o amarelo odiáveis antes mesmo que estes cometam algum ato que possa ser considerado ofensivo:

> Além disso, mostra-nos que o anti-semitismo, sob suas formas mais temperadas, mais evoluídas, permanece uma totalidade sincrética que se expressa através de discursos de feição razoável, mas suscetível de levar até a modificações corporais. Certos homens são tomados de súbita impotência se ficam sabendo que a mulher com quem dormem é judia. Há em certa gente, o asco ao judeu, assim como há o asco ao chinês ou ao negro. E esta repugnância não nasce do corpo, pois se pode amar perfeitamente uma judia se se ignora sua raça; tal repulsa chega ao corpo pelo espírito, é um compromisso da alma, mas tão profundo e tão completo que se estende ao fisiológico, como sucede na histeria[74].

O racialismo é uma escolha livre e individual, é uma concepção da sociedade e

72 Ibidem, p. 11-12.
73 Ibidem, p. 7-8.
74 Ibidem, p. 7-8.

da história marcada pela paixão, pois: “O judeu não é no caso se não um pretexto: em outra parte, será utilizado o negro, em outra, o amarelo[75]”. Aparecendo os caracteres do racialismo em graus diferentes em cada racialista. Determinando-se estes caracteres mutuamente, já que estão sempre presentes ao mesmo tempo.

O racialismo alega caracteres objetivos e subjetivos para definir as características essenciais de cada raça, tais como a língua, a cor da pele, o formato do nariz, a cor dos cabelos, o caráter, a organização política, a religião, etc.

> […] é um judeu, filho de judeus, reconhecível por seu físico, pela cor de seus cabelos, talvez por suas roupas e, segundo dizem, por seu caráter […]. Ainda que anteriormente não o tínhamos identificado por nenhuma destas características, agora passa a tê-los[76].

Pois:

> Para o anti-semita, o que faz o judeu é a presença nele da judiaria, princípio judeu análogo ao flogístico ou à virtude dormitiva do ópio. Não nos iludamos: as explicações pela hereditariedade e pela raça apareceram mais tarde: são como o tênue revestimento científico desta convicção primitiva; muito antes de Mendel e Gobineau, existia o horror ao judeu[77].

Emprega-se o termo racialismo nesta investigação, como referência à pseudocrença, que classifica racialmente as singularidades e/ou coletividades consideradas estrangeiras pelos europeus e atribui as [supostas] diferenças raciais a origem do asco, repulsa, desprezo, ódio e cólera nutrido pelos racialistas. Acrescenta-se que o asco ao estrangeiro, como no caso do judeu, permeia toda a história europeia medieval e moderna e este asco é que será resgatado e incentivado pelos racistas modernos quando da elaboração das teorias raciais pseudocientíficas.

Sartre esclarece que divisão da humanidade em raças se dará de diferentes formas e obedecerá diferentes critérios. Sendo a divisão mais comumente aceita, pelos racialistas, em três raças: branca, amarela e negra; sendo que a cor da pele é a marca que distingue os povos. Distingue o racialismo sofrido pelas etnias brancas do sofrido pelas etnias pretas e amarelas ao afirmar que: “Ora, no caso não há escapatória, nem subterfúgios, ‘nem passagem de linha’ a que possa recorrer; um judeu, branco entre os brancos, pode negar que seja judeu, declarar-se homem entre

75 Ibidem, p. 36.
76 Ibidem, p. 7.
77 Ibidem, p. 25

homens[78]" mas "O negro não pode negar que seja negro ou reclamar para si esta abstrata humanidade incolor: ele é preto[79]".

O preto não podendo reclamar para si a abstrata humanidade incolor, fora reduzido durante muito tempo ao estado de animal. A pigmentação de sua pele projetou sua opressão, condicionada pela história e pelas condições geográficas. Sofrendo o preto como deportado ou como colonizado. O racialismo tornou a pigmentação da pele dos pretos como o caractere legitimador da animalização de todas as etnias pretas. Fala, Sartre:

> Mas, embora a opressão seja uma, ela se circunstância segundo a história e as condições geográficas: o preto sofre o seu jugo, como preto, a título de nativo colonizado ou de africano deportado. E posto que o oprimem em sua raça, e por causa dela, é de sua raça, antes de tudo, que lhe cumpre tomar consciência[80].

A perspectiva eurocêntrica impedia os europeus de verem que a Europa é apenas uma península que a Ásia lança sobre o Atlântico. Crentes na centralidade do continente e na missão civilizatória:

> A elite europeia tentou engendrar um indigenato de elite; selecionava adolescentes, gravava-lhes na testa com ferro em brasa, os princípios da cultura ocidental, metia-lhes na boca, mordaças sonoras, expressões bombásticas e pastosas que grudavam nos dentes, recambiava-os adulterados. Essas contrafações vivas não tinham mais nada a dizer a seus irmãos; faziam eco; de Paris, de Londres, de Amsterdã lançávamos palavras: "Paternon! Fraternidade!", e num ponto qualquer da África, da Ásia, lábios se abriram: "... tenon! … nidade!" Era a idade de ouro[81].

Justificavam, para si mesmos, a conquista e colonização dos demais continentes: os raptos, os morticínios, as violências e torturas, segundo Sartre: "a Europa acreditou em sua missão: haviam helenizado os asiáticos e criado esta espécie nova: os negro-greco-latinos"[82].

No caso dos negros, tal entendimento tornava os próprios africanos responsáveis pela situação que os europeus lhes imputavam. Sofrimento merecido ou um castigo legítimo?

78 SARTRE, 1960, p. 111.
79 Ibidem, p. 111.
80 Ibidem, p. 110-111.
81 SARTRE In: FANON, 1979, p. 3-4.
82 Idem, p. 4.

> Só que a falta inexpiável que o negro descobre no fundo de sua memória não é a sua própria, mas a do branco; o primeiro fato da história negra é, na verdade, um pecado original: mas o negro é sua vítima inocente. Daí por que sua concepção do sofrimento se opõe radicalmente ao dolorismo branco. Se estes poemas são, na maioria, tão violentamente anticristãos, é que a religião dos brancos surge aos olhos do negro, mais claramente do que aos do proletariado europeu, como uma mistificação: quer impingir-lhe a responsabilidade de um crime de que ele é vítima; quer persuadi-lo de que os raptos, os morticínios, as violentações e as torturas que ensanguentaram a África constituem castigo legítimo, provocações merecidas[83].

Os negros foram então espalhados pela Terra ou divididos em seu continente, pela língua, pela política e pela história de seus colonizadores. O racialismo pigmentar sofrido pelas etnias pretas, impedi-las-á de manterem as locuções intraduzíveis de suas línguas, isto é, o uso de suas próprias línguas, a única forma de comunicação aceita pelos europeus será a utilização das línguas europeias, tanto nas relações entre os pretos escravizados, como nas relações entre os escravizados e os escravizadores, como nas relações entre as etnias africanas e as etnias europeias no continente.

> Dispersos pelo tráfico aos quatro cantos do mundo, os negros não dispõem de uma língua comum […]. O francês é que proporcionará ao chantre negro o mais amplo auditório entre os negros, ao menos nos limites da colonização francesa.
> [...]
> De um extremo a outro da terra, os negros, separados pelas línguas, pela política e pela história de seus colonizadores, têm em comum uma memória coletiva[84].

Sartre considera o racialismo etnopigmentar infinitamente mais violento e cruel porque o branco, considerado estrangeiro pelos europeus, pode singularmente evadir-se de sua situação e reivindicar a humanidade incolor. Ainda que o pertencimento a uma coletividade considerada estrangeira persiga, o indivíduo inautêntico todo o tempo, nos momentos de tranquilidade político-econômica, pode viver evadido de sua situação. O preto e o amarelo, entretanto, marcados pela pigmentação da pele não podem se evadir, não podem reivindicar esta humanidade incolor, esta humanidade branca.

A pigmentação da pele tornou-se um estado metafísico, um conjunto definido

83 SARTRE, 1960, p. 115.
84 Idem, p. 140.

de vícios, qualidades intelectuais e morais inferiores as qualidades intelectuais e a moral branca; a motivação da repugnância. Este asco [supostamente] produzido pela cor preta da pele dos africanos ou pela cor amarela dos asiáticos e ameríndios e que objetivamente será usada para subsumir sua humanidade, para categorizá-los numa espécie sub-humana, aqui, denomina-se racialismo etnopigmentar.

Os três troncos principais, os racialistas, subdividem em intra–troncos, podendo citar entre os brancos, a raça anglo-saxã, a latina, a teutã e a semita.

Sartre, na obra *Reflexões sobre a questão judaica*, descreve que:

> A maior parte das minorias étnicas, no século XIX, ao mesmo tempo que pelejavam pela independência, tentaram apaixonadamente ressuscitar suas línguas nacionais. Para alguém se dizer irlandês ou húngaro, cumpre, sem dúvida, pertencer a uma coletividade que goza de larga autonomia econômica e política, mas para ser irlandês é preciso também pensar irlandês, o que significa antes de tudo: pensar na língua irlandesa. Os traços específicos de uma Sociedade correspondem às locuções intraduzíveis de sua linguagem[85].

E no período:

> […] antes de 39, a Europa central se devorava a si mesma: em cada país, as minorias étnicas, em permanente efervescência, representavam um risco permanente de separatismo e de guerra civil; conflitos de interesses, rivalidades ou velhos ódios opunham cada um deles a todos os outros[86].

Outrossim, Sartre, na obra *Orfeu Negro*, reconhece haver asco quando um indivíduo de uma etnia europeia encontra-se na situação de estrangeiro noutra coletividade europeia e, que o asco nutrido entre as etnias europeias era popularmente reconhecido, rememora o caso de:

> Um amigo meu citava-me amiúde um velho primo que ia jantar em sua casa e de quem se dizia com certo ar: “Jules não suporta os ingleses”. […] em sua presença evitavam ostensivamente falar de ingleses e tal precaução lhe dava uma aparência de existência aos olhos de seus parentes, … E, depois em certas circunstâncias escolhidas, alguém, após ter cuidadosamente deliberado, lançava como que por inadvertência uma alusão à Grã-Bretanha …, então o primo Jules fingia-se tomar de louca raiva e sentia-se existir no mundo[87].

85 SARTRE, 1960, p. 116.
86 SARTRE, 1967, p. 67.
87 SARTRE, 1960b, p. 34-35.

A análise sartreana na, *Reflexões sobre a questão judaica*, se dedicará especialmente ao caso da etnia judaica, considerada estrangeira por todas as etnias europeias para esclarecer o asco ao estrangeiro. Este asco ou repulsa pela integração de um povo imerso numa coletividade que o hostiliza, que o inferioriza e que funda tal repulsa no fato deste povo estrangeiro ser de uma outra raça é que denomina-se aqui racialismo étnico.

Sartre observa o racialismo étnico sofrido pelo povo judaico, cuja deportação de seu território espiritual e dispersão para outros territórios, nos quais passaram a lutar contra o extermínio de sua identidade coletiva pelo povo detentor espiritual do território que passaram a habitar e que vendo-os como estrangeiros, não cogitaram sua integração a coletividade. Relembra que houve uma comunidade religiosa e nacional chamada Israel espacialmente localizada na Palestina, espremida entre vários impérios, cuja história é marcada por conquistas, desterros e domínio político pelos povos circunvizinhos. E que foi dispersada pelo Império Romano no ano 70 [d.C.].

> Portanto, os dados do problema se afiguram como os seguintes: uma comunidade histórica concreta é primeiro nacional e religiosa; ora, a comunidade judaica que foi uma e outra coisa esvaziou-se pouco a pouco desses caracteres concretos. Chamá-la-íamos de bom grado comunidade histórica abstrata. Sua dispersão implica a desagregação das tradições comuns: e já indicamos mais acima que vinte séculos de dispersão e impotência política lhe proíbem ter um passado histórico. Se é verdade, como afirmou Hegel, que uma coletividade é histórica na medida em que tem memória de sua história, a comunidade judaica é a menos histórica de todas as sociedades, pois só pôde guardar memória de um longo martírio, ou seja, de uma longa passividade[88].

Quanto aos judeus contemporâneos, Sartre postula que seus laços se firmaram após a Diáspora, em um misto de concessões e obstinação, tal como uma necessidade de estabelecer uma comunidade de afeto, cultura e ajuda mútua que garantisse a resistência as perseguições e a dispersão espacial pelo mundo medieval que os desagregava. A comunidade judaica contemporânea se firma enquanto espaço de se ligar as tradições e de se radicar a um passado de ritos e costumes.

> O que dá, pois, à comunidade judaica a aparência de unidade? Para

88 SARTRE, 1960, p. 45.

> responder à pergunta, cumpre voltar à ideia de situação. Não é o passado, nem a religião, nem o solo que unem os filhos de Israel. Mas se dispõem de um liame comum, se merecem todos o nome de judeu, é porque possuem em comum uma situação de judeu, isto é, porque vivem no seio de uma comunidade que os considera judeus[89].

Entretanto, conforme Sartre, o racialista, pressupondo um princípio metafísico que impele o judeu a fazer o mal e do qual não pode se desvencilhar, culpa-os tanto pelo capitalismo internacional, quanto pelo bolchevismo, o que seria um [suposto] complô internacional judeu para dominar o mundo. Na compreensão racialista o indivíduo judeu é livre para praticar o mal e apenas o mal, sua existência está determinada por este livre-arbítrio de somente escolher e praticar o mal, sua vontade é má. Assimilado ao Mal Absoluto, é o meio direto e indireto da entrada do mal no mundo e todo o mal existente na sociedade.

> Esta comunidade judaica que não se baseia, ao menos na França contemporânea, nem sobre a nação, nem sobre a terra, nem sobre a religião, nem sobre os interesses materiais, mas sobre uma identidade da situação, poderia ser um vínculo verdadeiramente espiritual de afeto, cultura e ajuda mútua. Mas seus inimigos dirão imediatamente que é étnica e ele mesmo, muito embaraçado, para designá-la, usará talvez a palavra raça. No mesmo instante, concede razão ao anti-semita: “como vocês bem percebem há uma raça judia, eles próprios o reconhecem e, ademais, eles se agrupam em toda parte[90].

Sartre, identifica que esta compreensão metafísica torna o judeu inassimilável por ser judeu, por ser o assassino de Cristo. Filho dos homicidas que assassinaram o Deus que as sociedades em que moram adoram, é conseguinte homicida e filho de homicida, responsável pelo assassinato do Deus. Ainda que esta forma pré-lógica de pensamento não explique o racialismo moderno, o racialista escolheu o judeu como objeto de seu ódio devido a um horror religioso que o judeu sempre inspirou. Este horror produziu um fenômeno curioso, malditos a Igreja medieval tolerou-os ainda que pudesse exterminá-los ou assimilá-los, reservando-lhes uma função também maldita. Reservando-lhes o comércio do dinheiro, que nenhum cristão podia empreender sem se macular, foi lhe proibido a posse de terras ou servir no exército. Vedados de várias funções no desenvolvimento da nação, os judeus esmeraram-se nas poucas que podiam desempenhar. Não promovendo sua assimilação, isolando-o do restante da

89 Idem, p. 45.
90 SARTRE, 1960b, 58.

coletividade e provendo-o de uma função econômica isolada, foi o cristão quem cunhou o judeu. No processo moderno de complexificação e indiferenciação das funções, não se pode consignar ao judeu um ofício definido, no máximo pode-se dizer que a longa história de exclusão desviou o judeu do exercício de algumas funções quando lhe foi dada oportunidade, entretanto, a lembrança daquela época serve de pretexto e base para o racialismo.

> Numa palavra, o judeu é perfeitamente assimilável pelas nações modernas, porém ele se define como aquele que as nações não querem assimilar. Sobre ele pesa, originariamente, o fato de ser o assassino de Cristo. Já se refletiu sobre a situação intolerável desses homens condenados a viver no seio de uma sociedade que adora o Deus que eles mataram? [...]
> O judeu é um homem que os outros homens consideram judeu: eis a simples verdade de onde se deve partir[91].

Sartre, rejeita a fundamentação biológica do racialismo étnico, dizendo:

> Não negarei que haja uma raça judia. Mas antes de tudo devemos nos entender. Se consideramos raça esse complexo indefinível em que se incluem desordenadamente caracteres somáticos e traços intelectuais e morais não creio nela mais do que nas mesas giratórias. O que eu chamaria, à falta de coisa melhor, de caracteres étnicos, são determinadas conformações físicas herdadas que encontramos mais frequentemente entre os judeus do que entre os não judeus. Ainda assim convém ser prudente: dever-se-ia falar em raças judias. Sabemos que nem todos os semitas são judeus, o que complica o problema; sabemos que nem todos os semitas são judeus, o que complica o problema; sabemos também que certos judeus loiros da Rússia acham-se ainda mais longe de um judeu crespo da Argélia do que de um ariano da Prússia Oriental. Na verdade, cada país tem seus judeus e a representação que podemos fazer do israelita quase não corresponde à que fazem nossos vizinhos[92].

Sartre, ao dizer que “o preto sofre o seu jugo, como preto, a título de nativo colonizado ou de africano deportado[93]” diferencia o tratamento político dispensado aos negros no continente africano do dado aos negros que foram deportados e escravizados pelos europeus.

Aos negros deportados e escravizados é recusado o pertencimento étnico e a preservação da cultura, do idioma e da religião. Esvaziados do pertencimento étnico, independentemente da procedência étnica são tratados como africanos, o termo que

91 Idem, p. 45-47.
92 Ibidem, p. 41.
93 SARTRE, 1960, p. 110-111.

remete a um continente desconhecido, mítico.

A memória da Escravidão é um legado, conforme Sartre:

> Foi durante os séculos de escravidão que o negro esvaziou o cálice da amargura até a borra; e a escravidão é um fato do passado que os nossos autores ou seus pais não conheceram diretamente. Mas é também um imenso pesadelo do qual os mais jovens dentre eles não sabem se já despertaram de todo[94].

A memória da procedência africana e recusa de sua humanidade nos Estado-nação americanos e europeus gerou em muitos negros americanos e europeus "o tema do retorno ao país natal[95]", e na sua escrita:

> E todos os poemas deste livro (exceto os que foram escritos na África) nos proporcionam a mesma geografia mística. Um hemisfério; embaixo, no primeiro dos três círculos concêntricos, estende-se a terra do exílio, a Europa incolor; segue-se o círculo ofuscante das Ilhas e da infância que dançam a ronda em torno da África, a África, último círculo, umbigo do mundo, polo de toda a poesia negra, a África ofuscante, incendiada, oleosa como uma pele de serpente, a África de fogo e chuva, tórrida e tufosa, a África fantasma vacilante qual uma flama, entre o ser e o nada, mais verdadeira do que os "eternos bulevares de tiras", porém ausente, desintegrando a Europa com seus raios negros e, no entanto, invisível, fora de alcance, a África, continente imaginário[96].

Mas a proibição do negro deportado de empregar o idioma de sua etnia, implicou que seus descendentes "Dispersos pelo tráfico pelos quatro cantos do mundo, [...] não dispõem de uma língua comum; para incitar os oprimidos à união, devem recorrer às palavras do opressor[97]".

A política fundada na raça, isto é, racista, promovida contra as etnias africanas deportadas e escravizadas nos continentes europeu e americano que as impediu de legarem aos seus descendentes a língua, a cultura, etc., da coletividade que provinham, esta recusa ao pertencimento étnico que implicou na animalização e coisificação das singularidades escravizadas teve como efeito um asco fundado na cor da pele, formato das narinas, cabelo, etc., ao asco fundado exclusivamente no fenótipo das singularidades e que lhes nega o pertencimento étnico é que denomina-se, aqui, racialismo pigmentar.

---

94 Idem, p. 116, 140.
95 Ibidem, p. 115.
96 Ibidem, p. 114.
97 Ibidem, p. 116.

As noções de racialismo, racialismo etnopigmentar, racialismo étnico e racialismo pigmentar, aqui denominadas, apontam para leituras, escutas e escritas por-vir.

1.2 O conceito de racismo.

Confere-se neste item se a leitura sartreana observa quando o asco nutrido pelos europeus diante dos povos racialmente considerados estrangeiros tornou-se fator para hostilizar e obsidiar a permanência no continente.

A repugnância ao estrangeiro sentida pelo racialista é um compromisso do espírito, sem origem corporal, mas cuja profundidade se estende e altera o fisiológico, como ocorre na histeria. Na tentativa de racionalizar o asco nutrido, o racialista alega motivos [supostamente] históricos que comprovariam a traumática relação entre a comunidade pátria e a estrangeira. O racialismo não se baseia na experiência de cada sujeito singular, quando inquiridos sobre os motivos que os levam a serem racialistas, reivindicam os defeitos que a tradição atribui aos judeus, aos negros ou aos amarelos. Implicando tais convicções numa fala pública cujo objetivo, diz Sartre, “é a morte do judeu[98]”, assim como do negro ou do amarelo.

Racismo, segundo Sartre, é a atribuição das desgraças, desventuras e mazelas de um país (ou de uma pessoa) a presença de elementos de uma coletividade estrangeira, e baseado nesta opinião alguns indivíduos ou a coletividade nacional passa a defender a restrição dos direitos individuais e coletivos da comunidade considerada estrangeira e a limitação das suas atividades econômicas ou a sua expulsão do território.

> Ademais, é coisa que difere muito de um pensamento. É antes de tudo uma paixão. Pode certamente apresenta-se sob a forma de proposição teórica. O anti-semita “moderado” é um homem cortês que nos dirá suavemente: “De minha parte, eu não detesto os judeus. Julgo simplesmente preferível, por esta ou aquela razão, que tomem uma parte reduzida na atividade da nação”. Mas logo, em seguida, se conquistamos a sua confiança, acrescentará com maior abandono: “Veja, deve haver algo nos judeus: eles me incomodam fisicamente”. Tal argumento, que ouvi centenas de vezes, é digno de exame.

98 SARTRE, 1960b, 33.

> Primeiro, procede da lógica passional. Pois seria possível imaginar alguém que afirme seriamente: “Deve haver algo no tomate, pois sinto horror de comê-lo?”[99].

Sartre, ao denunciar a estratégia racista de alegar experiências pessoais em fatos corriqueiros que acometem a relação entre quaisquer sujeitos singulares para legitimar o racismo, questiona as verdadeiras motivações do racista e sugere:

> Estamos, agora, em condições de compreender o anti-semita. É um homem que tem medo. Não dos judeus, certamente: de si próprio, de sua consciência, de sua liberdade, de seus instintos, de suas responsabilidades, da solidão, da modificação, da sociedade e do mundo; de tudo, salvo dos judeus. É um covarde que não quer confessar sua covardia; um assassino que recalca e censura sua tendência ao homicídio sem poder refreá-la e que, no entanto, só ousa matar em efígie ou no anonimato de uma multidão; um descontente que não se atreve a revoltar-se por receio das consequências de sua revolta[100].

Prossegue entendendo que o racista, ao negar o pertencimento a sua coletividade, ou a propriedade espiritual do seu território, à sua língua, os seus costumes, etc., à comunidade considerada estrangeira, fazem-no por considerá-la inassimilável. Segundo, Sartre:

> O que desejamos, com efeito? A assimilação? Mas é um sonho: o verdadeiro adversário da assimilação, como já o estabelecemos, não é o judeu, porém, o anti-semita. Desde a sua emancipação, isto é, há um século e meio, aproximadamente, o judeu engenha-se em fazer-se aceitar por uma sociedade que o repele. Seria, pois, inútil agir sobre ele com o fito de apressar esta integração que sempre recua à sua frente: enquanto houver um anti-semita, a assimilação não poderá realizar-se[101].

Neste caso observa Sartre, não é a experiência, que engendra o conceito de inferiorização do judeu, do amarelo e do negro, e sim o conceito de inferiorização, que o sujeito predisposto ao racismo traz dentro de si, que ilumina suas experiências com sujeitos singulares, que considera inferiores.

> É portanto, a ideia que se faz do judeu que parece determinar a história, não é o ‘dado histórico’ que engendra a ideiaE como também se fala de ‘dados sociais’, observemo-los melhor e nos acharemos no

99 Idem, p. 7
100 SARTRE, 1960b, p. 35.
101 Idem, p. 97-98.

> mesmo círculo: há advogados judeus em demasia, dizem-nos. Mas queixa-se alguém de um excesso de advogados normandos? Mesmo que todos os bretões fossem médicos, não nos limitaríamos a declarar que a 'Bretanha fornece médicos a França inteira'? 'Ah!, replicar-se-á, não é a mesma coisa.' Sem dúvida, mas é, precisamente, porque consideramos os normandos como normandos e os judeus como judeus. Desta forma, para qualquer lado que nos voltemos, *a ideia de judeu* surge como essencial[102].

Sartre comenta o argumento racialista que explica o surgimento do racismo recorrendo à história francesa e polonesa para comprovar que nenhum fato histórico sustenta o racismo. No caso francês assevera que subsumidos da história da França, os judeus, foram oprimidos até o ano de 1789, a partir do qual participaram como puderam da vida da nação. Como os demais cidadãos franceses aproveitaram da livre concorrência para ocupar o lugar dos fracos, fato pelo qual não cometeram crime algum ou traição contra a França.

> Seria fácil responder que a história da França nada ensina a respeito dos judeus: foram oprimidos até 1789; em seguida, participaram como puderam na vida da nação, aproveitando, é certo, da livre concorrência afim [sic] de ocupar o lugar dos fracos, porém, nem mais nem menos do que outros franceses: não cometeram crime contra a França, nem qualquer traição[103].

Atento que, negar que os judeus nunca traíram a nação francesa, não seria suficiente para refutar as alegações racialistas, recorre Sartre, ao caso polonês. Neste, pode se tomar um fato estabelecido, como a [suposta] traição judaica, o decurso das revoltas polonesas que ensanguentaram o século XIX. A versão polonesa do fato histórico conta que os judeus que os czares poupavam por política; que os judeus manifestaram tibieza para com os revoltosos, não participaram das insurreições, e assim puderam manter e aumentar o montante de seus negócios num país arruinado pela repressão.

> Mas como, no fim de contas, as informações que a história nos proporciona sobre o papel de Israel dependem essencialmente das concepções da história, mais vale creio eu, tomar emprestado a um país estrangeiro um exemplo manifesto de "traição judaica" e calcular as eventuais repercussões de tal traição sobre o anti-semitismo contemporâneo[104].

102 Ibidem, p. 7.
103 Ibidem, p. 9.
104 Ibidem.

Esta versão da história serve como argumento para alimentar o racismo entre os poloneses. Examinado mais de perto o fato se percebe, que os judeus, eram tratados e considerados inassimiláveis pelos czares, tanto na Rússia, como na Polônia; o czar na Rússia ordenava pogroms contra eles, e na Polônia, os favorecia a fim de alimentar a discórdia entre os poloneses. Ambos, poloneses e russos, manifestavam o mesmo sentimento de ódio e desprezo pelos judeus, ambos negavam aos judeus integrarem-se na coletividade. Interessante na versão contada pelos poloneses não é a postura tomada verdadeiramente ou não pelos judeus, e sim o fato de que ambos, russos ou poloneses, tinham um conceito de judeu, um conceito que os fazia rejeitar a ideia de integração do judeu na coletividade.

> Porém, se examino as coisas mais de perto, descubro um círculo vicioso: os czares, nos dizem, não tratavam mal os israelitas da Polônia, enquanto ordenava de bom grado progroms contra os da Rússia. Tais procedimentos tão diferentes obedeciam à mesma causa: o governo russo considerava os judeus, tanto na Rússia quanto na Polônia, inassimiláveis e, segundo os ditames de sua política, mandava chaciná-los em Moscou ou em Kiev, porque ameaçavam enfraquecer o império moscovita: favorecia-os em Varsóvia a fim de alimentar a discórdia entre os poloneses[105].

Sendo, entretanto, a versão polonesa verdadeira, como se poderia, pergunta-se Sartre, condenar a postura dos judeus, de defenderem seus próprios interesses, dentro de uma comunidade estrangeira que os tratava como estrangeiros inassimiláveis. Quando, porém, os poloneses racialistas, evocam este fato histórico para legitimarem seu racismo, primeiro é preciso que tenham um senso muito primitivo de responsabilidade, que lhes permita exprobrar aos netos as faltas dos avós, mais do que isso é preciso que creiam que o caráter do judeu é hereditário, de outra forma como podem garantir que os netos cometerão as mesmas faltas que os avós.

> Em outros termos o essencial no caso, não é o dado histórico, porém a idéia que os agentes da história nutriam o respeito do judeu. E se os poloneses de hoje guardam rancor dos israelitas por sua conduta passada... cumpre fazer certa concepção dos filhos segundo o que foram os pais; deve se crer que os mais novos são capazes de praticar o que os mais velhos praticaram; é preciso estar persuadido de que o caráter judeu é hereditário[106].

105 Ibidem, p. 10.
106 Ibidem, p. 10-11.

E esquecer que: “o governo russo considerava os judeus, tanto na Rússia como na Polônia, inassimiláveis[107]”.

Sartre, então, reafirma, que é o conceito de judeu que determina a história e não a história que determina o conceito de judeu, ocorrendo o mesmo com os dados sociais, o conceito de judeu determina os dados sociais e não os dados sociais que determinam o conceito de judeu. Ficando evidente que nenhum fator externo pode incutir no racista o seu racismo. O racista escolhe viver apaixonadamente imerso em seu ódio, escolhe pensar passionalmente, escolhe raciocinar falsamente. Ao optarem por uma vida passional, passam a buscar uma vida subordinada ao que já são, sem raciocínio, não querem que suas ideias sejam adquiridas, desejam-nas inatas. Somente um forte desejo de impermeabilidade pode manter seu raciocínio à margem, de preservar esta impermeabilidade, pode fazê-los imóveis a experiência e subsistir a toda uma vida.

Ao escolher o ódio e uma fé cega nas suas convicções, rejeitam as palavras e razões que contrariem sua convicção, ao não se moverem diante de asseverações sobre os direitos dos sujeitos inferiorizados, situam-se no terreno da imobilidade. Não querem ser convencidos por palavras ou razões, querem manter impermeável seu racismo.

Quando aceitam debater sobre os direitos dos sujeitos inferiorizados, não o fazem por respeito as palavras e razões a serem apresentadas pelo outro interlocutor, aceitam de má fé para desnortear e intimidar o interlocutor. Sabem que seus argumentos são levianos e frágeis; aceitam por considerarem um momento de diversão onde os seus interlocutores terão que seriamente usar as palavras e razões para as quais já estão impermeáveis. Se fortemente pressionados pelas palavras e razões, procuram terminar o debate, temem parecerem ridículos ou perderem um provável ouvinte, que fique embaraçado com a falta de razoabilidade do racismo.

Ao escolherem serrem impermeáveis as razões e experiências que refutam o racismo, a convicção do racista, aparentemente forte, inabalável e apaixonada torna-o terrível e perigoso, parecendo que os efeitos de sua paixão são incontroláveis, o que não é verdade, pois sua paixão está sob controle e este a libera conforme lhe interessa. Sartre questiona, como conceder a um sujeito que tem sob controle sua paixão, agindo de forma cortês e justa com seus concidadãos, mas que a liberta

107 Ibidem, p. 10.

sempre diante dos sujeitos que considera inferiores, a concepção de humanos?

O reconhecimento pelo racista da inteligência e capacidade laboral do judeu, até mesmo o reconhecimento da superioridade dos judeus em algumas áreas, não é algo que lhe incomode, pelo contrário, ao reconhecer sua própria mediocridade, o racista apela para a valorização da mediocridade afim de aproximar outros medíocres, e assim criar a elite dos medíocres.

Sartre questiona, uma tradição de vinte séculos, a sabedoria ancestral, os costumes comprovados e a posse do território, constituem uma propriedade que prescinde da inteligência? A virtude fundamenta-se na herança desta propriedade espiritual da França. Esta posse é uma relação mágica entre o possuidor e o objeto possuído. Desprezando assim, as diversas formas modernas de propriedade; considera o dinheiro, as ações seres abstratos e não um bem concreto.

O domínio pelo judeu da gramática ou da sintaxe não lhe garante a propriedade da língua francesa, sua posse é abstrata, aprendida. A posse da língua francesa pelos franceses, entretanto, é uma posse hereditária, seus eventuais erros gramaticais ou sintáticos, harmonizam-se com o gênio da língua. Negando ao judeu a posse espiritual da língua, não pode lhe negar, entretanto, a inteligência e o dinheiro, essa posse não lhes incomoda, é vento, é abstrata. Só lhe interessam os valores irracionais, e estes recusam aos judeus. Opondo se aos judeus de forma dual como o sentimento a inteligência, o universal ao particular, o passado ao presente.

Muitos racistas pertencem a burguesia citadina e erguendo se contra os sujeitos inferiorizados, tomam súbita consciência de sua propriedade da coletividade nacional, a coletividade nacional que está sendo roubada pelos sujeitos inferiorizados. O racismo torna-se então uma forma de se realizarem enquanto possuidores desta coletividade nacional.

O racismo não é apenas a alegria de odiar. Ao tornar o sujeito inferior e pernicioso, se está positivando a pertença a elite hereditária da coletividade nacional, o menosprezo pelos valores modernos do mérito e do trabalho, perdem toda a importância na construção da cidadania nacional, já que a cidadania é herdada, valoriza-se assim a aristocracia do nascimento.

> O anti-semitismo não é apenas a alegria de odiar; busca prazeres positivos: tratando o judeu como um ser inferior e pernicioso, afirmo ao mesmo tempo que pertenço a uma elite. E esta, muito diferente nisso das elites modernas que se baseiam no mérito ou no trabalho,

> assemelha-se em tudo a uma aristocracia de nascimento. Nada tenho a fazer a fim de merecer minha superioridade e tampouco posso perdê-la. Ela me foi dada de uma vez por todas: é uma coisa[108].

O racismo engendra o racista?

O racista é um homem que tem medo de sua consciência, de sua liberdade, de seus instintos, de suas responsabilidades, da solidão, das modificações da sociedade e do mundo, e que diante de tudo isso se acovarda. Acovardado escolhe a impenetrabilidade de uma opinião coletiva, escolhe ser uma pessoa impenetrável, escolhe esconder-se na multidão para, nesta, expressar-se irracionalmente. Segundo, Sartre:

> Este homem teme toda espécie de solidão, tanto a do gênio como a do assassino: é o homem das multidões; por diminuta que seja sua estatura, toma ainda o cuidado de abaixar-se, por medo de emergir do rebanho e encontrar-se em face de si mesmo. Se ele se tornou anti-semita, é porque não se pode sê-lo sozinho. A frase: "Odeio aos judeus", é das que se pronunciam em grupo; ao proferi-la, adere-se a uma tradição e a uma comunidade: a dos medíocres[109].

Escolhe que o Bem está dado, escolhe não viver sua angústia, antes opta por crer que seu lugar no mundo já está dado, que o esperava e que o possui por tradição. Nada reflete melhor a complexa natureza do racista: seu medo de singularizar-se o imerge neste complexo maniqueísmo que funda seus valores unicamente na contemplação do Mal, em tabus, … O racismo é este medo da condição humana, é a escolha por ser impenetrável, imutável, por não ser homem. Conforme, Sartre:

> O homem sensato busca com aflição, sabe que seus raciocínios são apenas prováveis, que outras considerações hão de pô-los em dúvida; […] Mas há pessoas que se sentem atraídas pela permanência da pedra. […] aonde as conduzirá a mudança? […] escolheu o ódio porque o ódio é uma fé […] sua convicção é forte porque escolheu primeiro ser impermeável[110].

O racismo fornece ao racista os elementos para objetivar **"**aniquilar uma comunidade espiritual baseada nos costumes e na afeição em prol de uma coletividade nacional[111]**"**.

---

108 Idem, p. 18.
109 Ibidem, p. 15.
110 Ibidem, p. 12-14
111 Ibidem, p. 5.

Para Sartre, o racista reivindica uma igualdade baseada na herança imprescritível e inata da coletividade nacional indivisa, renuncia a igualdade democrática baseada na cooperação de cada cidadão para o bem da nação. Sua igualdade baseia-se na justaposição e no grau de integração de cada indivíduo nesta comunidade economicamente hierarquizada.

A presença de elementos inferiorizados na cidadania e nos governos, é motivo para o racista recusar esta coletividade real, considerando-a uma coletividade abstrata, inferiorizada, contra a qual é mister lutar. Não se sente infringindo a lei, pois não a reconhece, visto que reconheceria leis que inferiorizam a coletividade nacional.

Deseja desestabilizar a ordem social e política a fim de reconstruí-la sob a forma de uma sociedade onde os sujeitos inferiorizados estariam excluídos. Flutua entre a sociedade oficial que rejeita e a sociedade que quer reconstruir. Sua má fé é fruto da sociedade tolerante e democrata que rejeita e é nela que pode se realizar.

E define Sartre o racismo, dizendo que não é apenas uma opinião, mas um processo de pensamento e concepção de mundo. Mundo legalizado onde algumas parcelas da burguesia citadina perde espaço, mundo este no qual consideram serem inferiorizados. O racismo engendra uma cidadania herdada pelo nascimento, a cidadania moderna perde importância. Inferiorizar sujeitos singulares (amarelos, negros, judeus, etc.) é positivar a hereditariedade da propriedade real da coletividade nacional, aqueles são meros estrangeiros.

Encontramos poucos racistas entre os militantes operários. Ao explicar os acontecimentos pelos seus determinantes sociais e materiais, os operários afastam-se do racismo que procura explica os acontecimentos coletivos pelas iniciativas particulares. O operariado, ao responsabilizar o indivíduo condição de burguês, não lhe credita uma suposta natureza burguesa; o racista, entretanto, atribui ao sujeito inferiorizado, um princípio inferior, uma natureza inferior. As explicações fundadas na hereditariedade e na raça são um revestimento científico desta convicção primitiva.

Pressupõe um princípio metafísico que impele o sujeito inferiorizado a fazer o mau e do qual não pode se desvencilhar, podendo assim culpar, por exemplo, os [considerados] inferiorizados por qualquer catástrofe econômica que abale o Estado-nação. O indivíduo inferiorizado é livre para praticar o mal e apenas o mal, sua existência está determinada por este livre-arbítrio de somente escolher e praticar o mal, sua vontade é má. Assimilado ao Mal Absoluto, é o meio direto e indireto da entrada do mal no mundo e todo o mal existente na sociedade. Esta escolha pelo

maniqueísmo explica e condiciona o racista. O mundo é o espaço da luta entre o Bem e Mal, sendo o europeu, o ariano, em particular, os representantes do bem.

O operariado, outrossim, funda seu projeto de mudança da ordem social, econômica e política na condição econômica dos burgueses, ao defender a supressão da burguesia, está defendendo a supressão da classe burguesa e não dos indivíduos burgueses, implicando que, a condição de burguês não impede o indivíduo de lutar pela supressão de sua classe. Não se tem uma luta entre o Bem e o Mal, e sim uma luta contra uma ordem que privilegia uma pequena parcela da humanidade e oprime a grande maioria. Trata-se de uma luta de interesses entre grupos humanos, de distintas posições socioeconômicas.

E diz, Sartre, que quanto ao que combate o racista, que para o racista sua luta contra o Mal visa eliminá-lo, e a eliminação do mal restabelecerá a harmonia na Terra. Empreende uma tarefa sagrada de eliminar os representantes do mal por não se tratar de uma luta de interesses entre grupos humanos. O sujeito inferiorizado não pode, de forma alguma, aliar-se de boa vontade ao racista, aliás o sujeito inferiorizado não tem e não pode ter boa vontade. Identifica que todo sujeito inferiorizado imerso em sua identidade inferior carece de virtude, mais, que toda e qualquer ação de um sujeito inferiorizado se torna viciosa pelo simples fato de ter sido praticada por um sujeito inferior.

O racismo canaliza os impulsos revolucionários para a eliminação de indivíduos e não das instituições, representando, portanto, uma válvula de escape para as classes possuidoras que o estimulam e substituem assim um ódio perigoso contra um regime, por um ódio contra particulares.

Ao optar pelo Mal e considerar o Bem como dado, o racista, se resoluta de procurar o Bem na sua angustia, de buscá-lo, inventá-lo e se encontrado, de comprová-lo por sua ação e de verificar suas consequências e afiançar a responsabilidade de sua escolha moral efetuada.

Como dito acima, nada reflete melhor a complexa natureza do racista: seu medo de singularizar-se o imerge neste complexo maniqueísmo que funda seus valores unicamente na contemplação do Mal, em tabus, … Este amor pelo Mal torna o racista um sádico. Sádico puro o racista planeja a morte do sujeito inferiorizado, o que o torna um criminoso.

Como escolheu praticar o Mal em nome de um Bem maior, em nome da libertação do povo, sente-se delegado a exterminar a ameaça inferior. O cumprimento

deste dever tranquilizar-lhe a consciência e lhe traz paz.

E quanto aos indiferentes, diz Sartre, que nem todos os inimigos dos sujeitos inferiorizados, exigem sua morte abertamente, alguns defendem ações que variam do aviltamento, a expulsão dos inferiores do território. Por defenderem o homicídio simbólico do inferior, estes não se sentem incomodados com as ações mais radicais defendidas pelos racistas.

Temos também os inimigos indiferentes, apesar de concordarem com a tese da ameaça da identidade inferior, não implementam qualquer ação para exterminá-los. Sua indiferença, entretanto, contribui para que o racismo garanta sua permanência e se renove pelas gerações sucessivas.

1.3 O conceito de democracia.

Analisa-se neste item se Sartre denuncia que a frequentação do racialismo nas diferentes sociedades humanas comprova que o racismo é um espectro que obsidia a democracia por hostilizar as singularidades racialmente diferentes.

Nas sociedades democráticas ocidentais o direito à livre expressão das opiniões é um direito consagrado pela Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, entretanto, o racismo enquadra-se no direito à livre expressão da opinião?

Sartre argumenta, que o conceito de opinião, correntemente sugere que todos os pareceres são equivalentes, tranquilizando e infundindo aos pensamentos uma feição inofensiva. Assimilando-o ao conceito de gosto. Se todos os gostos ocorrem na natureza e a opinião é um tipo de gosto, conclui-se que não é passível de discussão. Baseados nesta fundamentação o racista reivindica para si o direito de apregoar suas opiniões racistas.

> Todos os gostos ocorrem na Natureza, todas as opiniões são permitidas; gostos, cores e opiniões não se discutem. Em nome das instituições democráticas, em nome da liberdade de opinião, o anti-semita reivindica o direito de pregar por toda parte a cruzada antijudaica[112].

Argumenta ainda, Sartre, que os europeus então habituados desde a

112 Ibidem, p. 5.

Revolução Francesa, a considerar os objetos com espírito analítico, encaram as pessoas e caracteres como se a coexistência de uma não afetasse a natureza da outra. Entretanto, a opinião racista, parece afetar as pessoas que coexistem. De modo, que apregoar opiniões racistas não afeta o juízo que fazemos de um homem desde que suas opiniões se fundamentem na experiência, nas estatísticas ou nas informações históricas que provem ser o judeu um homem mau e temível. Esta fundamentação na experiência, nas estatísticas e nos fatos históricos apresenta-se de forma tão rigorosamente objetiva que determina a objetividade da opinião antissemita.

> Um homem pode ser bom pai e bom marido, cidadão dedicado, amante das letras, filantropo e, além disso, anti-semita. Pode gostar da pesca e dos prazeres do amor, ser tolerante em matéria de religião, estar cheio de ideias generosas sobre a condição dos indígenas da África Central e, além disso, detestar os judeus[113].

De forma que o racismo se apresenta como um gosto subjetivo semelhante a qualquer outro gosto e ao mesmo tempo como um fenômeno impessoal e social capaz de objetivamente se fundamentar em constantes econômicas, políticas e históricas. As duas concepções não são necessariamente contraditórias, são perigosas e falsas. Admite-se que se tenha opiniões sobre as políticas de governo, baseadas em diferentes opiniões, daí a se chamar de opinião uma doutrina que visa expressamente a limitação dos direitos ou o extermínio da vida de determinadas pessoas, é algo intolerável.

O racismo não se enquadra no direito da livre opinião por que sua doutrina se funda na perseguição do judeu pelo fato de ser judeu, filho de judeu, pelo fato dos judeus serem reconhecíveis por seu tipo físico, pela cor de seus cabelos e pelo seu caráter. O racismo é uma paixão, ainda que se apresente na forma de uma proposição teórica, não se enquadra na categoria do pensamento. Um racista moderado, pode até defender inicialmente, apenas a limitação dos direitos dos sujeitos inferiorizados, fundando sua defesa nesta ou naquela razão, mas se conquistada sua amizade, sua paixão, logo aparecerá, e este declarará que seu asco, se baseia em algo existente no sujeito inferiorizado. Demonstrando que sua lógica não é racional, e sim uma lógica passional. Esta lógica passional se manifesta desde que conhecida a identidade do sujeito singular. O desconhecimento da identidade singular alvo do asco, nos casos em que a submissão é possível, permite que o racista tenha uma relação harmoniosa

113 Ibidem, p. 6.

com o sujeito inferiorizado, desde que sua identidade não seja revelada.

O racismo parece envolver as singularidades numa suposta proteção garantida pelo direito a livre expressão da opinião, entretanto, Sartre, rejeita tal leitura da Declaração dos Direitos Homem por entender que o racismo é a defesa da morte de singularidades que pertencem a comunidades inferiorizadas.

Assim, como pensar a responsabilidade e liberdade das singularidades no tocante ao racismo? A pergunta que não se cala quando se discuti ou se reflete a questão do racismo é quanto a liberdade, a responsabilidade, a atividade e passividade de cada sujeito singular. Assumindo ou não a proporção da coletividade, quando um povo odeia outro, o ódio racial terá sempre um caráter individual, será sempre a ação de um sujeito singular. Ainda que o imaginário coletivo incite cada sujeito singular ao ódio racial, somente cada sujeito opta por internalizar e externalizar o ódio racial. Sem entrar no mérito do conceito de liberdade, podemos concordar que o sujeito singular dado às condições que permitam a construção do seu imaginário coletivo, do seu sentimento de pertença a uma identidade coletiva, é livre para internalizar ou não os valores que povoam a identidade coletiva do povo a que pertence. Cada sujeito singular é responsável por cada um de seus atos e omissões privadas ou públicas, é a noção de responsabilidade diante da coletividade que faz o sujeito singular não apenas ter o sentimento de pertença como também e principalmente o faz defensor e arauto do imaginário coletivo. Ter a responsabilidade com a necessidade de manutenção da identidade coletiva faz o sujeito singular defendê-la com a própria vida, porque este mesmo sentimento não o torna responsável pela manutenção e preservação do conjunto das identidades coletivas que formam a humanidade? Conforme Sartre:

> Se, portanto, o anti-semita é, como se verificou, impermeável às razões e a experiência, não é porque sua convicção seja forte; antes, sua convicção é forte porque escolheu primeiro ser impermeável. Escolheu também ser terrível. Receia-se irritá-lo. Ninguém sabe a que extremos o levarão os desvarios de sua paixão; mas ele o sabe: pois esta paixão não vem de fora. O anti-semita a tem inteiramente nas mãos, conduzindo-a exatamente como quer, ora solta a brida, ora puxa as rédeas[114].

Até que ponto o ódio racial não serve como desculpa para os insucessos e angustias do próprio sujeito singular? Será que não é mais difícil culpar o próprio povo

114 Ibidem, p. 14.

pelos seus insucessos e agruras? Será que o ódio racial não serve muitas vezes como arma para coibir transformações e transmutações da identidade coletiva?

> Seus malogros, que atribuía à concorrência desleal dos judeus, teria de imputá-los urgentemente a outra causa qualquer ou de interrogar-se a si próprio, correndo o risco de cair na acrimônia, num ódio melancólico às classes privilegiadas. Daí por que o antissemita tem a desgraça de necessitar vitalmente do inimigo que ele quer destruir[115].

1.4: Racismo e democracia

Investiga-se neste item como a escrita sartreana aponta um itinerário de denúncia da frequentação do racismo nas diferentes sociedades humanas e apela para o desvio da conjuração que resulta na hostilidade do estrangeiro e aponta para a acolhida da raça como espectro que faz advir a *différance*, a alteridade, o outro.

Nas obras *Reflexões sobre a questão judaica*[116] e *Orfeu Negro*[117], quando, Sartre, endereça os textos as coletividades europeias, este desconstrói a compreensão então aceita na Europa de que os negros seriam [segundo esta suposição] intelectualmente inferiores aos brancos, que caberia aos europeus falar em nome das etnias africanas e sobre as etnias africanas e que estas nada teriam a comunicar aos europeus. Tal posição afere-se quando, Sartre, diz: “Numa palavra, dirijo-me aqui aos brancos e gostaria de explicar-lhes o que os negros já sabem[118]”.

E o conteúdo do saber que os negros têm a comunicar aos europeus pela escrita sartreana soa como denúncia da situação judaica e negra, como alerta do racismo como um espectro que obsidia a democracia no continente europeu e como reconhecimento do papel do judeu, dos negros da Diáspora e das etnias negras e amarelas na profissão da democracia como promessa de inclusão de todas as singularidades humanas e de valorização da diferença. Diz, Sartre:

> Gostaria de mostrar qual o caminho de acesso a este mundo de azeviche e como a esta poesia que parece de início racial é finalmente um canto de todos e para todos. [...] porque é

115 Ibidem, p. 19.
116 1960b.
117 1960.
118 SARTRE, 1960, 108.

> necessariamente através de uma experiência poética que o negro, na situação presente, deve primeiro tomar consciência de si mesmo e, inversamente, porque a poesia negra de língua francesa é, em nossos dias, a única grande poesia revolucionária[119].

Denuncia, Sartre, o ensino da hierarquia racial e a hierarquização racial do educando negro:

> Em parte alguma isso se evidencia tanto como em seu modo de usar os dois termos conjugados "negro–branco" que recobrem ao mesmo tempo a grande divisão cósmica "dia e noite" e o conflito humano do nativo e do colono. Mas é um par hierarquizado: ministrando-o ao negro, o professor ministra-lhe, ademais, centenas de hábitos de linguagem que consagram a prioridade do branco sobre o preto. O preto aprenderá a dizer "branco como neve" para significar a inocência, a falar da negrura de um olhar, de uma alma, de um crime[120].

E nota a des-hierarquização operada pelos negros nas línguas europeias quando:

> Desde que abre a boca ele se acusa, a menos que encarnice em derrubar a hierarquia. E se a derruba em francês, já poetiza: já imaginou o estranho sabor que teriam para nós locuções como "a negrura da inocência" ou "as trevas da virtude"? É o que degustamos em todas as páginas deste livro […] [121].

Ao enunciar e endereçar, Sartre, os europeus a ouvirem as vozes vindas de algures, como resta o discurso do democrata que advoga o universalismo abstrato?

Sartre percebe que o erro do democrata francês é não distinguir entre república como universalismo abstrato e laico, e, democracia como atenção às identidades comunitárias e as minorias quando se referem as comunidades consideradas estrangeiras em França, segundo Derrida: "Ser democrata seria agir reconhecendo que nunca vivemos numa sociedade (suficientemente) democrática[122]". O democrata ao exigir do estrangeiro o abandono dos valores culturais, religiosos, …, próprios de sua comunidade e a proposta francesa de assimilação opera impondo binariamente os dois pertencimentos, enquanto valoriza o pertencimento francês, hierarquiza e inferioriza o estrangeiro. O democrata que assim procede "repete" a mesma ação do racialista que hierarquiza e inferioriza as (supostas) outras raças.

---

119 Idem.
120 Ibidem, p. 120.
121 Ibidem, p. 120.
122 DERRIDA, 2001, p. 335.

Sartre, denuncia a raça como um espectro que impede a hospitalidade incondicional das etnias consideradas estrangeiras:

> Este universalismo, este racionalismo crítico aparecem comumente no democrata. Seu liberalismo abstrato afirma que judeus, chineses, negros devem gozar dos mesmos direitos que os demais membros da coletividade, mas reclama esses direitos para eles enquanto homens e não enquanto produtos concretos e singulares da história[123].

A proposta democrata de assimilação dos estrangeiros, Sartre, elenca sua impossibilidade enquanto houverem racialistas:

> O que desejamos, com efeito? A assimilação? Mas é um sonho: o verdadeiro adversário da assimilação, como já o estabelecemos, não é o judeu, porém, o anti-semita. Desde a sua emancipação, isto é, há um século e meio, aproximadamente, o judeu engenha-se em fazer-se aceitar por uma sociedade que o repele[124].

Ao universalismo abstrato que assimila ou aniquila as diferenças étnicas, Sartre, contrapõe a democracia como atenção as minorias:

> Nenhuma democracia pode aceitar uma integração dos judeus ao preço desta coerção. Além disso, semelhante procedimento só pode ser pregado por judeus inautênticos expostos a uma crise de anti-semitismo, visa nada menos do que liquidar a raça judia; representa, levada ao extremo, a tendência que notamos no democrata, para suprimir pura e simplesmente o judeu em favor do homem. Mas o homem não existe: há judeus, protestantes, católicos; há franceses, ingleses, alemãs; há brancos, pretos, amarelos[125].

E constata a aporia vivenciada pelo judeu, pelo negro e pelo amarelo numa sociedade que os repele:

> O anti-semita censura o judeu de ser judeu; o democrata censura-o de bom grado por considerar-se judeu. Entre seu adversário e seu defensor, o judeu parece estar em situação bastante incômoda: parece que não lhe resta outra [sic] alternativa exceto escolher a salsa com a qual será comido. Convém, portanto, que por nossa vez coloquemos a questão: existe o judeu? Se existe, o que é ele? Primeiro judeu ou primeiro homem? Residirá a solução do problema no extermínio de todos os israelitas ou em sua assimilação total? Não

123 SARTRE, 1960b, 80.
124 Idem, p. 97.
125 Ibidem, p. 98.

> será possível entrever outra maneira de resolvê-lo[126]?

Identifica, Sartre, uma aporia que a democracia, enquanto promessa de inclusão de todas as singularidades humanas, precisa resolver?

Sartre advoga que a hospitalidade do negro, do amarelo, do judeu, etc., é imprescindível na construção da democracia. Assim:

> O que nos propomos aqui é um liberalismo concreto. Significamos com isso que todas as pessoas que colaboram, por seu trabalho, na grandeza de um país, gozam de pleno direito de cidadão neste país. O que lhe concede tal direito não é a posse de uma problemática e abstrata "natureza humana", porém, sua ativa participação na vida da sociedade. Isto quer dizer, portanto, que os judeus, assim como os árabes ou os negros, desde que se solidarizem com a empresa nacional, têm direito de vigilância sobre esta empresa; são cidadãos. Mas possuem tais direitos a título de judeus, negros ou árabes, ou seja, como pessoas concretas[127].

Pois:

> Conviria apontar a cada um que o destino dos judeus é seu destino. Nenhum francês será livre enquanto os judeus não gozarem da plenitude de seus direitos. Nenhum francês estará em segurança enquanto um judeu, em França e no mundo inteiro, possa temer por sua vida[128].

1.5 A espectralidade da raça e a democracia por-vir

Explora-se, neste item, o quase-conceito de espectro na obra de Jacques Derrida e o conceito de raça na obra de Jean-Paul Sartre para verificar se a raça é espectral. Busca-se compreender a noção de espectro em Jacques Derrida para, com e a partir do autor, verificar se, quando Sartre denuncia a frequentação do racialismo nas diferentes sociedades humanas, percebe a espectralidade da raça e demonstra que o racismo é um espectro que obsidia a democracia por hostilizar as singularidades racialmente diferentes. Busca-se entender como Sartre pensa os limites da democracia liberal no âmbito jurídico-ético-político na tentativa de cumprir a promessa

126 Ibidem, p. 39.
127 Ibidem, p. 99.
128 Ibidem, p. 104.

de acolhida de todas as singularidades independentemente do pertencimento racial, assim como reconhecer que soçobrar os efeitos do racismo é do campo do acontecimento, do im-possível, do por-vir, na democracia por-vir. Inicia-se verificando as noções de raça e espectro no pensamento de Derrida, demonstrando, a partir de Derrida, que a raça é espectral. Lendo o pensamento de Sartre para provar que a espectralidade da raça aparece no pensamento sartreano, quando este denuncia a frequentação do racialismo em diferentes sociedades humanas e os males causados pela raça quando utilizada como argumento para hostilizar as singularidades pertencentes a grupos considerados racialmente inferiores. Escuta-se Derrida para entender se alguma democracia, isto é, algum Estado constitucional e democrático moderno conseguiu consolidar a hospitalidade ao estrangeiro e a fraternidade de todas as etnias como direito e justiça. Nesta direção, argumenta-se que Sartre percebe os limites da democracia liberal no campo jurídico-político-ético para o cumprimento do ideal acolhedor prenunciado pelas cartas constitucionais dos Estados-nação (liberais) e pela Declaração dos Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas.

Pensa-se, com e a partir de Jacques Derrida[129], que “a dissimulação da textura pode, em todo, levar séculos para desfazer seu pano”[130] e que, no texto filosófico, há dobras. Um texto oculta e mascara outros textos, pois é um tecido de textos que permite a emersão quando se desfaz a dobra, a prega, a rusga. Dobra é a disposição de fios que encobre outra disposição tecida e a mostra, suplementando a primeira. Nesta direção, tem-se como horizonte demonstrar que a raça aparece como dobra na obra derridiana. Percebe que a herança de leitura nos impede de ouvir que a filosofia – mesmo se considerados os filósofos logocêntricos – sempre pensou o outro, o alter.

Nesta direção[131], entende-se que estamos no outro cabo. Herdeiros das culturas europeia, asiática, americana e africana, os brasileiros herdaram da filosofia europeia a aporia que a hospitalidade do outro, do alter, encerra. E durante um longo tempo nestas terras, valorizou-se a cultura transmitida pelos povos vindos do continente europeu como superior às demais culturas, então consideradas bárbaras ou selvagens. Isto é, considerávamos a Europa a vanguarda geográfica e histórica mundial. Entretanto, os clamores europeus pelo estabelecimento dos direitos humanos volveram-se contra a perspectiva eurocêntrica quando os demais povos se armaram

129 1991.
130 Idem, p. 11.
131 DERRIDA, 1995.

com as categorias apreendidas daqueles e denunciaram o caráter racista do eurocentrismo. Logo, na atualidade, pensar a hospitalidade do alter é compreender que, no cabo ou no outro cabo ou no outro do outro cabo, as singularidades humanas têm "…o mesmo sentimento de iminência, de esperança e de ameaça, a angústia diante da possibilidade de outras guerras com formas desconhecidas, o retorno a velhas formas de fanatismo religioso, de nacionalismo ou de racismo."[132] Este risco resulta do fato de que as nações designadas como democracias ocidentais aliadas, num momento, à União Soviética, impediram, durante a "Segunda Guerra Mundial", a unificação europeia sob a inspiração nazista; mas os efeitos da terrível configuração cultural construída por extermínios, anexações e exclusões, cristalizada, após a vitória das democracias ocidentais, numa nova configuração de Estados-nação, não significou mudanças na estrutura étnica, religiosa, etc., anterior; antes, mantiveram-se todas as querelas. Assim, resta como promessa e por-vir que todas as singularidades humanas conheçam e se responsabilizem com: "O mesmo dever [que] manda respeitar a diferença, o idioma, a minoria, a singularidade, mas também a universalidade do direito formal, o desejo da tradução, o acordo e a univocidade, a lei da maioria, a oposição ao racismo, ao nacionalismo, à xenofobia."[133]

Esta promessa[134] e este por-vir subsistem, no cabo ou no outro cabo ou no outro do outro cabo, onde[135] for necessário, ainda, enfrentar a violação dos direitos humanos ou exigir o julgamento dos violadores por tribunais internacionais de justiça, assim como esclarecer as implicações jurídicas-políticas-éticas das declarações internacionais que asseguram os direitos humanos ou estabelecem quais são os crimes contra a humanidade e quais são os crimes de guerra. E vão além ao elencar que estes direitos não são nem naturais nem suficientes, que é preciso ler a história desde a luta pelas primeiras declarações a fim de compreender que há sempre uma falta ou carência ou insuficiência a ser afirmada, uma singularidade ou comunidade a ser incluída, como demonstra a história da luta e reivindicação pela inclusão nas declarações dos direitos das mulheres, das crianças, etc.; em suma, apontar para a reflexão sobre o que é próprio do humano, sobre os conceitos de direito e de lei e

132 Idem, p. 122.

133 Ibidem, p. 129.

134 Em Derrida (1994) quase-conceito de promessa remete para além do compromisso expresso pelo que foi dito e que pode ser um compromisso factual ou abstrato, o engajamento do emissor com os destinatários de sua fala, de sua promessa, já que a promessa deve produzir acontecimentos, novas formas de ação, de prática, de organização, etc., sem articular e gerar acontecimentos o termo promessa não é digno deste nome.

135 BORRADORI, 2004.

também sobre o conceito de história, pois, como diz Derrida: “a justiça não termina com a lei.”[136]

Neste sentido, emprega-se os termos jurídico-político-ético grafados e unificados pelo hífen para demonstrar que a pesquisa encontra-se no entre, na margem, na fronteira, no limite e para além do limite de cada uma destas áreas, por entender, com e a partir de Derrida[137], que o Direito tem que ir além da obrigação e da dívida, que a política e a ética precisam ir além da lei, do dever e da dívida. E se o horizonte da humanidade é ir para além da dívida, pensa-se, é urgente confessar[138] os crimes cometidos contra a humanidade, quer sejam crimes antigos ou novos, como a Inquisição, a Escravidão, a *Shoah* e o *Apartheid*, cujo reconhecimento ainda precisa ir além do campo jurídico.

Reconhece-se[139] que diferentes etnias ou nacionalidades na atualidade são marcadas pela memória da recusa do reconhecimento de sua humanidade, pela lembrança de que o mero reconhecimento jurídico de sua humanidade não garante efetivamente a mudança nas relações políticas e éticas, assim como não afastam o fantasma da supressão deste reconhecimento. E que a luta pela hospitalidade in-condicional é o que identifica todas e todos, independentemente dos pertencimentos de cada singularidade. É no rastro desta história narrada oralmente, escrita, arquivada em diferentes mecanismos, publicada ou silenciada pelas e nas instituições, que se apela para e se prenuncia a espectralidade da raça, seja a raça do negro ou do judeu, do cigano ou do tupinambá; mostra-se que perceber a espectralidade da raça é o que identifica as diferentes lutas pela hospitalidade in-condicional.

Nesta direção, o encontro entre Filosofia e Direito e História e Etnologia e Literatura e Arquitetura, etc., na via aberta por Derrida[140] e outros, é um chamamento para que tanto os filósofos quanto os demais pesquisadores pensem em suas pesquisas por-vir como o espectro da raça ainda obsidia a acolhida do considerado inferior ou selvagem ou bárbaro ou estrangeiro nas cidades e países e questionem e se questionem: o que é um espectro? Quais espectros nos frequentam?

Jacques Derrida explica, em *Espectros de Marx* [141], que ao escrever a obra, pretendia analisar todas as obsessões que dominam o discurso atual, as tentativas

136 Idem, p. 142.
137 BORRADORI, 2004; DERRIDA, 2007.
138 DERRIDA, 2003b.
139 DERRIDA, 2001.
140 DERRIDA, 2003.
141 DERRIDA, 1994.

hegemônicas de instalação do neocapitalismo e do neoliberalismo, assim como os mecanismos repressores utilizados para confirmar estas obsessões hegemônicas. Nota que os fantasmas de Marx continuam a assombrar o mundo e propõe a organização de uma nova internacional.

Inicialmente, interessa aqui o quase-conceito de espectro apresentado nesta obra. Derrida relembra, nesta obra, o anúncio feito por Marx e Engels do espectro do comunismo, de que o comunismo como um espectro assombrava e assombra as nações da Europa, o espectro de um comunismo por-vir, o espectro de um comunismo prometido, o espectro de um comunismo anunciado, o espectro de um comunismo ainda não presente, o retornante espectro do comunismo.

E o espectro do comunismo, diz Derrida, é pensado na atualidade como um retornante a ser abandonado por se tratar de uma fantasia, de uma irrealidade, inatual e inefetivo, uma ilusão do passado, e principalmente porque a fronteira entre a fantasmalidade e a realidade efetiva não pode ser transposta e, desse modo, contém o espectro no passado e impede o seu retorno no futuro. Entretanto, exorta, o espectro é o por-vir, é o que, chegante, apresenta-se como aquele que pode vir ou re-vir, nem no público e nem às escondidas, mas em toda parte, no passado como uma ameaça futura e no presente como uma ameaça considerada por alguns como do passado e, neste sentido, conjurável, uma ameaça ao mesmo tempo retornante e por-vir. Abala a fronteira entre passado e futuro, a linearidade temporal como pensada pela metafísica ocidental.

Neste sentido, Derrida nota a diferença entre os séculos: enquanto, no passado, o espectro representava uma ameaça por vir e, portanto, a ser conjurada, no presente representa uma ameaça considerada passada e cujo retorno deve ser conjurado. As idas e vindas do espectro, este assombro presente e ausente no tempo passado-presente ou no presente-passado ou no presente-presente, perturbam a ordem considerada real ao lhe opor a ausência, a não-presença, a inefetividade, a inatualidade, a virtualidade e o simulacro. Logo, o espectro presente e ausente, retornante e por-vir, é sempre conjurável.

E conjurar, diz Derrida, significa tanto a conspiração dos que se ajuntam secretamente sob juramento para combater um poder superior quanto o juramento de manter sob segredo a aparição de um fantasma honesto. Outrossim, significa tanto a encantação mágica de um espírito que ainda não está presente e é evocado pela voz, o encantamento que não constata a presença e, sim, faz chegar o espírito que não

estava presente, quanto significa o exorcismo do espírito maléfico cuja presença assombra os viventes. Isto é, conjurar é um indecidível, habita entre a hostilidade e a hospitalidade do espectro que retorna, que chega, que está por-vir.

Retomando a questão da nova internacional, diz Derrida que o futuro do comunismo ou o comunismo por-vir afetam o futuro e a história da Europa, mas não apenas desta, pois o comunismo distingue-se dos demais movimentos operários europeus por seu caráter internacional e por seu alcance geopolítico que ultrapassa o espaço-tempo europeu e atinge os confins da terra.

Entende-se este caráter internacional e geopolítico do comunismo afirmado por Derrida articulando a leitura de *Espectros de Marx*[142] com "Je suis en guerre contre moi-même"[143] [Sigo em guerra contra mim-mesmo], no qual explica que *Espectros de Marx*[144] apela a uma nova internacional, ao cosmopolitismo como uma cidadania de um novo Estado-nação mundial que supere as atuais desigualdades, desde o impasse palestino-israelense até as novas faces do racismo como a islamofobia, passando pela confissão dos crimes cometidos contra a humanidade nos diferentes Estados-nação e pela crítica ao eurocentrismo que conduza a re-pensar o papel da Europa. Prenuncia uma Europa por-vir que pense, por exemplo, uma força militar nem ofensiva, nem defensiva, nem preventiva, mas que auxilie a ONU por-vir na promoção dos direitos humanos, da justiça social e da laicidade; uma Europa por-vir que acolha o estrangeiro, o outro na sua *différance*; uma Europa por-vir que não se feche em seus limites geográficos, mas que estenda a cidadania ao alter que a requeira. Portanto, uma Europa por-vir que experimente a alteridade radical.

Em *Espectros de Marx*[145], quando explicita que as guerras interétnicas é um dos fantasmas ou calamidades que assombram as democracias liberais, Derrida enfatiza que o fantasma da raça é o impulsionador desta calamidade. Diz Derrida: "multiplicam-se, guiadas por um fantasma e um conceito *arcaicos*, por um *fantasma conceitual* primitivo de comunidade, do Estado-nação, da soberania, das fronteiras, do solo e do sangue"[146].

Na conferência "Le dernier mot du racisme"[147] [A última palavra do racismo], pronunciada em 1983 na abertura da exposição destinada ao advento de um Museu

142 Idem.
143 In: *Le monde*. 19 de agosto de 2004.
144 DERRIDA, 1994.
145 1994.
146 Idem, p. 113.
147 In: DERRIDA, p. 385-394, 1987.

contra o *Apartheid*, Derrida diz que a noção de raça aparece como a alegação de que o sangue, a cor da pele e o nascimento delimitam as singularidades humanas em coletividades naturalmente criadas para viverem separadas. E esta crença na naturalidade da separação das raças humanas pelo sangue, nascimento e pela cor da pele fundamenta o racismo, no sentido que institui, declara, escreve, inscreve e prescreve um sistema que marca e destina o lugar, a residência, a fronteira que discrimina as singularidades racialmente, isto é, funda estruturas racistas.

Afirma ainda Derrida que o Estado-nação África do Sul instituiu um sistema fundado na crença no desenvolvimento geograficamente separado das raças branca, negra e amarela; assim como denuncia que inúmeros Estados-nação europeus lucravam com as parcerias comerciais assinadas com aquele à revelia da condenação pela ONU do sistema sul-africano denominado *Apartheid*.

Já em "O espírito da revolução"[148], Derrida destaca a importância dos marcos jurídicos no combate ao racismo quando rememora que a declaração do *Apartheid* como "crime contra a humanidade" pela ONU fora uma alavanca jurídica importante para que os Estados democráticos exercessem pressão política e sanções econômicas tanto sobre o regime racista sul-africano quanto sobre os países que lá investiam seus capitais ou forneciam armamentos ao regime segregacionista.

Derrida, logo no início do diálogo com Elisabeth Roudinesco "Do anti-semitismo por vir"[149], percebe, constata, relata sua experiência com o racismo, com o espectro da raça quando chegou na França, e enuncia a questão: a espectralidade da raça e a fantasmalidade do racismo. Porquanto:

> Como ousar ainda *fazer face*, de maneira abrupta, à questão do antissemitismo? Do antissemitismo em nós, hoje? Devemos lhe fazer face como se ele estivesse ainda não apenas perto de nós, mas diante de nós, ao mesmo tempo presente e por vir? O antissemitismo ainda tem um rosto e um futuro?[150]

Reconhece sua judeidade e pronuncia angustiadamente que o racismo é um espectro, um retornante, que pensava estar morto, mas vive, cuja presença pensava ter ficado no passado, mas ainda tem morada no presente-presente. Apesar de:

148 In: DERRIDA & ROUDINESCO, 2004.
149 Idem.
150 Ibidem, p. 134.

> Minha vigilância, acho que posso dizer isso, foi incansável, desde a idade de dez anos, a respeito do racismo e do antissemitismo. Devo, no entanto, admitir é só *hoje mesmo* que junto a outros me sinto tomado de uma espécie de vertigem diante de uma evidência, nova para mim: a sociedade francesa permanece receptiva ao retorno dos velhos demônios, em particular nos meios e lugares do espaço público que estavam, eu achava, livre deles.[151]

Mas por que a raça é um espectro? A raça é um espectro porque a raça envolve uma "questão de repetição: um espectro é um retornante".[152] A raça é um espectro, um retornante nas discussões jurídicas-políticas-éticas quanto à extensão da cidadania ao alter em todas as democracias liberais, já que "não há diferença sem alteridade, não há alteridade sem singularidade, não há singularidade sem o aqui-e-agora"[153], o que deputa pensar a raça, as raças. Pois:

> […] no sentido de espectros, de espectros intempestivos que não convém expulsar, mas escolher, criticar, manter perto de si e deixar voltar. E, é claro, quanto ao princípio de seletividade que deverá guiar e hierarquizar entre os "espíritos", não devemos jamais deixar de ver que por sua vez, ele também fatalmente excluirá. Aniquilará, velando (por) seus ancestrais de preferência (a) esses outros.[154]

É preciso garantir que as democracias liberais entendam que a acolhida do alter é uma promessa inscrita nas declarações sobre os direitos humanos "e uma promessa deve ser mantida, ou seja, não continuar sendo *espiritual* ou abstrata, mas produzir acontecimentos, novas formas de ação, de prática, de organização etc."[155], acontecimentos que prenunciem soçobrar o racismo.

Em "Violência contra os animais"[156], Derrida assevera que a filosofia e os filósofos não devem abster-se de condenar e denunciar as violências racistas, antissemitas, xenófobas ou sexistas que, sob o pretexto de recalcadas aqui ou ali, ameaçam ressurgir com mais força em outro lugar. Afirma ainda que a defesa intransigente do direito à liberdade de expressão e o compromisso e a responsabilidade com a construção de um espaço público a cada dia o mais aberto possível ao diálogo e à livre expressão. O que deixa aberta a possibilidade do retorno das vozes racistas e antissemitas, ainda que indiquem que individualmente não se

---

151 Ibidem.
152 DERRIDA, 1994, p. 27.
153 Idem, p. 51.
154 Ibidem, p. 119.
155 Ibidem, p. 121-122.
156 In: DERRIDA & ROUDINESCO, 2004.

erradica ou extirpa tais discursos, não pode esmaecer o compromisso e a responsabilidade [jurídica-política-ética] de impedir que a prática racista se desenvolva selvagemente. Logo, o fantasma do racismo não pode esmaecer a promessa da hospitalidade como experiência da alteridade radical.

Alerta, ainda, em “Le presque rien de l'imprésentable”[157] [O quase nada do irrepresentável], que, mesmo sob a vigilância e a crítica, o racismo retorna em diferentes momentos e lugares, seja na Polônia, no Oriente Médio, no Afeganistão, em El Salvador, no Chile ou na Turquia. Manifestações racistas evocam e demonstram a raça como apego a uma identidade, fundada no sangue e no solo, e que segue espectralmente ameaçando a consolidação dos direitos humanos.

Aos que poderiam alegar que tais manifestações são demonstrações do nacionalismo, Derrida reconhece em “O que quer dizer ser um filósofo francês hoje?”[158], que o nacionalismo foi importante para a constituição dos Estados-nação e que estes são importantes na promoção das condições de cidadania ao mesmo tempo que são impotentes na contenção dos clamores identitários pela exclusão da alteridade. O clamor identitário, a identidade quando desconhece a universalidade dos direitos e cultiva a diferença com vistas à segregação, torna-se uma ameaça ao cosmopolitismo. E o cosmopolítico, para além da herança cristã, é o cultivo e o progresso da universalidade dos direitos humanos, é a decisão política responsável que consiste em determinar as situações em que o Estado-nação ainda é necessário, é perceber o combate das desigualdades e o anúncio de uma mundialização que ponha a ordem mundial e as relações humanas na via da construção das condições de possibilidade da im-possível experiência da alteridade radical.

Em “A palavra acolhimento”, Derrida salienta que a hospitalidade enquanto experiência da alteridade radical não se rende, não se limita pelo espectro da raça, isto é, pela conjuração exorcizante da raça manifesta nos fenômenos xenófobos, assim como não se curva às tentativas ou políticas racistas que estabelecem fronteiras entre os Estados-nação para deter o trânsito do estrangeiro, do imigrante – com ou sem documento, do exilado, do refugiado, do sem pátria, do sem Estado, da pessoa ou população descolocada.

Convoca-se Jean-Paul Sartre a entrar em cena devido ao impacto e à importância que sua obra teve na vida de Jacques Derrida, conforme lê-se em

157 In: DERRIDA, 1992, p. 83-94.
158 In: DERRIDA, 200, p. 305-314; 1999.

“Entretien avec Jacques Derrida – Penseur de l' evénément”[159] [Entrevista com Jacques Derrida – Pensar o acontecimento], “Ele corria morto: salve, salve. Notas de uma correspondência para *Temps Modernes*”[160] [Tempos Modernos] e “Abraham, l'autre”[161] [Abraão, o outro]. Aos que poderiam objetar a convocação de Sartre e Derrida numa mesma cena, lembra-se que, quando *Le Temps Modernes*, revista subscrita na fundação por Jean-Paul Sartre e outros, completou cinquenta anos, foi solicitado a Jacques Derrida escrever um texto que celebrasse o evento. O pedido foi atendido e publicado na edição nº 587, março–abril–maio de 1996, sob o título “Ele corria morto: salve, salve. Notas de uma correspondência para *Temps Modernes*”.[162] A missiva destinada aos leitores ainda vivos e aos por-vir da revista convocou a memória da trajetória e a herança de Jean-Paul Sartre e, outrossim, registrou a importância que este exerceu direta ou indiretamente, pela revista ou pela leitura das obras deste, sobre a vida de Derrida.

O filósofo relembra que encontrou-se com *Le Temps Modernes* e Sartre via leitura, ainda na Argélia. E a leitura dos artigos, ensaios, romances, etc. sartrianos feitos naquela época foi resgatada e tece uma das questões analisadas: ainda estamos na época de Sartre? A escuta espectral da voz de Sartre rememora em Derrida a sua relação distante e próxima da revista, próxima e distante daquele que lhe apresentou Hegel, Heidegger, Bataille, Blanchot, Ponge e outros, assim como a relação solidária com aquele quando das rupturas com Merleau-Ponty ou Camus ou outros – solidariedade na direção de compreender que, nestas querelas, Sartre nunca abriu mão de pôr-se no lugar do outro, daquele com quem rompia, ação que implicava no aparecimento de contradições nos textos públicos de rompimento. E a contradição é o que Derrida destaca e se interessa em verificar e mostrar na obra sartriana nesta leitura celebrativa quando do aniversário da revista. Explorando esta via, aponta a frequentação e a contaminação cristã na lavra do militante ateu, a constante tentativa de conceituação impossibilitada pela frequente visualização do porvir. E o porvir, quase-conceito que em Derrida é grafado com hífen, na obra sartriana demonstra [conforme a leitura derridiana] o quão difícil é ultrapassar os limites estabelecidos pela metafísica ocidental, mesmo pelos filósofos do desvio. As contradições valorizadas por Jacques Derrida nos vários textos em que analisa o pensamento de Jean-Paul Sartre

159 DERRIDA, 2004c.
160 In: DERRIDA, p. 153-194, 2004.
161 In: COHEN & ZAGURY-ORLY, p. 11-42, 2003.
162 In: DERRIDA, p. 153-194, 2004.

ou a re-memoração das obras lidas e das leituras realizadas jogam o escritor da missiva na [contradita] situação de reconhecer não apenas ser herdeiro deste como também geram o desejo de novamente lê-lo.[163] Da mesma forma, assume que, independentemente da distância que o separa, no momento da escrita da carta, do momento em que analisou a obra sartreana *O que é literatura?*, quando procurou perceber os limites da obra, reconheceu ser importante declarar que aquela é admirável, impressionante, lúcida e intactamente atua. Tal postura na missiva celebrativa diante da importância da figura de Jean-Paul Sartre não o impede de reafirmar sua distância em relação ao conjunto da obra literária e filosófica deste e insistir que, nesta, o seu interesse é pela contradição que nela aparece.

Em “Entretien avec Jacques Derrida – Penseur de l' evénément”[164], afirma que sua admiração por Sartre e outros autores não impediu que sua leitura desconstrutora mostrasse a originalidade e os limites de cada pensamento, assim como sua inscrição na tradição filosófica e na institucionalidade francesa. E em “Abraham, l'autre”, admite que não pretende criticar Sartre, mas demonstrar sua diferença e reservas em relação aos conceitos sartreanos de autenticidade e inautenticidade, assim como pensar a quase-autenticidade, mostrando a experiência aporética circunscrita e como tanto a inautenticidade como a autenticidade prenunciam a experiência do im-possível.

Em “Elogio da psicanálise”[165], Derrida pontua que Sartre reconhecera que, quando publicara *Réflexions sur la question juive*[166] [Reflexões sobre a questão judaica][167], conhecia pouco as tradições judaicas e que seu livro carece de um conhecimento aprofundado da situação judaica fora da França. Nesta direção, desloca a assertiva sartreana quanto à posição dos outros (inclusive do francês) na constituição do pertencimento judaico e põe a injúria antissemita como posterior à constituição do pertencimento. Logo, considera que, primeiramente, constitui-se o pertencimento e somente depois a alteridade (antissemita ou não) é projetada, confrontando a singularidade.

Jacques Derrida[168], nota-se, opera a análise caminhando tão longe quanto for possível. Sem limite e incondicionalmente, identifica os elementos simples e divisíveis

163 “Tenho vontade de relê-lo, de reler tudo de outra maneira. Daí uma dívida imensa” (DERRIDA, 2004, p. 186).
164 DERRIDA, 2004c.
165 DERRIDA & ROUDINESCO, 2004.
166 SARTRE, 1954.
167 SARTRE, 1960b.
168 “Outrem é secreto porque é outro”. In: DERRIDA, 2004, p. 331-358.

até o momento que a tradição entende como o indivisível, o derradeiro. Entretanto, a desconstrução entende que, nesta etapa, não há nada de simples ou indivisível, e sim composição, contaminação, possibilidade de enxerto e repetição, o que remete para "uma das leis que a desconstrução aceita, e em relação à qual ela começa por tomar conhecimento, é que na origem (origem sem origem, portanto), nada existe de simples".[169]

Entende-se, com e a partir de Jacques Derrida, que a desconstrução aparece na obra sartreana, que surge independentemente da vontade do filósofo e aparece na medida em que Sartre não intenciona desconstruir – no sentido derridiano – a herança europeia. Neste sentido, é um filósofo desviante, pois considera outras heranças além da herança europeia.

Na *Entretiens avec Jean-Paul Sartre*[170] [Entrevista com Jean-Paul Sartre[171]], Sartre desvia da herança europeia quando revela que suas leituras dos romances europeus que narravam as relações entre europeus e asiáticos ou entre europeus e africanos quase o incentivaram a conceber hierarquicamente os papéis a serem desempenhados pelas diferentes etnias humanas. Nesta concepção, as etnias pretas e amarelas seriam selvagens, uma constante ameaça às ditas civilizadas etnias brancas. Diz Sartre:

> Minha vida devia ser uma série de aventuras, ou antes, uma aventura. Era assim que a via. A aventura se passava um pouco em todo lugar, mas raramente em Paris, porque em Paris é raro que se veja surgir um pele-vermelha com penas na cabeça e um arco nas mãos. Assim, a necessidade de aventuras obrigava-me a situá-las na América, na África, na Ásia. Esses eram continentes feitos para a aventura. O continente europeu proporcionava poucas oportunidades. Então comecei a imaginar que iria para a América, que lutaria com os marginais, teria êxito, venceria alguns deles. E sonhei muito com isso. Igualmente, quando lia romances de aventuras, com jovens heróis de avião ou dirigível, que iam para países que eu mal podia imaginar, sonhava em ir para lá também. Sonhava em atirar nos negros que comiam seu próximo, ou nos amarelos, que eram culpados por serem amarelos.[172]

Este relato da infância do filósofo desviante, do arauto da liberdade, do militante da emancipação política das etnias colonizadas, obriga que sua entrevistadora, Simone de Beauvoir, o questione incisivamente: "– Então, nessa

169 Idem, p. 334.
170 BEAUVOIR, 1981.
171 BEAUVOIR, 2012.
172 BEAUVOIR, 2012, p. 302.

época, você era racista?" E sua resposta demonstra o resultado subjetivo esperado destes romances: gerar nas crianças europeias o ódio racial, fundamentar o racismo, produzir um sentimento de superioridade racial. Responde Sartre: "– Não exatamente, mas eles eram amarelos e me diziam que haviam realizado os piores massacres, horrores, torturas; assim, eu me via o valente defensor, contra os amarelos, de uma jovem europeia que se encontrava na China contra a sua vontade."[173] Entretanto, Sartre aprendeu com os romances de aventura um gosto por toda a Terra. Relata:

> O que os romances de aventuras me trouxeram, e sou-lhes grato por isso, foi um gosto por toda a Terra. Pensava muito pouco que era francês; pensava nisso por momentos, mas pensava também que era um homem para quem toda a Terra, não direi que lhe pertencia, mas era o lugar de sua vida, era um lugar familiar. E pensava que, mais tarde, me encontraria na África ou na Ásia, apropriando-me daqueles lugares por minhas ações. Portanto, a ideia da Terra toda, que é muito importante, ligava-se um pouco à ideia de que a literatura era feita para falar do mundo; o mundo era mais vasto do que a Terra, mas de certa maneira era a mesma coisa.[174]

Este gosto por toda a Terra leva-o, posteriormente, a denunciar o eurocentrismo, o racialismo, a inferiorização das etnias pretas e amarelas promovida pelos europeus, conforme diz no prefácio à obra de Frantz Fanon, *Os condenados da Terra*. Sartre declara:

> Não faz muito tempo a terra tinha dois bilhões de habitantes, isto é, quinhentos milhões de homens e um bilhão e quinhentos milhões de indígenas. Os primeiros dispunham do Verbo, os outros pediam-no emprestado. Entre aqueles e estes, régulos vendidos, feudatários e uma falsa burguesia pré-fabricada serviam de intermediários.[175]

Sartre mantém-se no desvio do legado europeu quando demonstra que a Europa tentou impor-se culturalmente ensinando sua episteme aos povos da Terra, mas que não alcançou o resultado esperado, pois:

> Isto acabou. As bocas passaram a abrir-se sozinhas; as vozes amarelas e negras falavam ainda do nosso humanismo, mas para censurar a nossa desumanidade. Escutávamos sem desagrado essas [sic] corteses manifestações de amargura. De início houve um espanto orgulhoso: Quê! Eles falam por eles mesmos! Vejam só o que fizemos deles! Não duvidávamos que aceitassem o nosso ideal

173 Idem, p. 303.
174 Idem, p. 303.
175 SARTRE In: FANON, 1979, p. 3.

> porquanto nos acusavam de não sermos fiéis a ele; por sua vez a Europa acreditou em sua missão: havia helenizado os asiáticos e criado esta espécie nova: os negros greco-latinos.[176]

E Sartre prossegue sua avenida desvirtuante alertando que os europeus se recusam a ouvir os povos colonizados e a perceber as mudanças geopolíticas que chegavam. Alerta que:

> Surgiu uma outra geração que alterou o problema. Seus escritores, seus poetas, com incrível paciência trataram de nos explicar que nossos valores não se ajustavam bem à verdade de sua vida, que não lhes era possível rejeitá-los ou assimilá-los inteiramente. Em, suma, isso queria dizer: de nós fizestes monstros, vosso humanismo nos supõe universais e vossas práticas racistas nos particularizam.[177]

Ou quando, na *Réflexions sur la question juive*[178]*,* Sartre constata a aporia que o acolhimento das raças não-europeias gera para a democracia com pretensão republicana – universalista – de assimilação do outro, do considerado estrangeiro. Constata que:

> O anti-semita censura o judeu de ser judeu; o democrata censura-o de bom grado por considerar-se judeu. Entre seu adversário e seu defensor, o judeu parece estar em situação bastante incômoda: parece que não lhe resta outra [sic] alternativa exceto escolher a salsa com a qual será comido. Convém, portanto, que por nossa vez coloquemos a questão: existe o judeu? Se existe, o que é ele? Primeiro judeu ou primeiro homem? Residirá a solução do problema no extermínio de todos os israelitas ou em sua assimilação total? Não será possível entrever outra maneira de formular e outra maneira de resolvê-lo?[179]

Na leitura desviante de Sartre, aparece a des-hierarquização dos pares binômios, a inversão e o deslocamento? Aparecem os operadores da desconstrução em sua obra? O imprevisto, o acontecimento do pensamento, não controlado pelo filósofo, é o que está sob investigação neste item. Quando diz-se que a desconstrução aparece na obra sartreana, refere-se ao imprevisto, ao acontecimento do pensamento que o autor não controlou, ou quando não percebeu que usou os operadores da descontrução como o quase-conceito de espectro. Intenta-se, portanto, demonstrar que Sartre percebe a espectralidade da raça, vê o problema.

176 Idem, p. 4.
177 Ibidem.
178 SARTRE, 1954.
179 SARTRE, 1960b, p. 39.

A espectralidade da raça é percebida e constatada por Sartre quando desvela a intenção etnocêntrica dos romances de exorcizar as raças maléficas que ameaçavam a raça europeia, as etnias africanas, asiáticas. Segundo sua narrativa, estimulado pelas leituras, ele: “Sonhava em atirar nos negros que comiam seu próximo, ou nos amarelos, que eram culpados por serem amarelos”[180], e: “Então comecei a imaginar que iria para a América, que lutaria com os marginais, teria êxito, venceria alguns deles.”[181]

Constata Sartre que a raça funciona como um efeito de viseira[182] no europeu: enquanto vê a raça das demais etnias sob a própria viseira, sob a própria raça, vê a raça do alter sem ver a sua própria, vê a raça do outro sem perceber que o outro vê a sua raça. Conforme constata: “Não faz muito tempo a terra tinha dois bilhões de habitantes, isto é, quinhentos milhões de homens e um bilhão e quinhentos milhões de indígenas.”[183]

Sartre identifica na negação do direito de fala aos povos colonizados uma tentativa de conjuração da espectralidade da raça, quando arrola que: “Os primeiros dispunham do Verbo, os outros pediam-no emprestado”[184]. Entretanto, os colonizados se conjuram, mas não para exorcizar a raça dos colonizadores, os colonizados conjuram para combater o racialismo destes, mas o efeito de viseira, a surdez europeia, impede que ouçam o grito dos colonizados denunciando o racismo nas relações entre metrópoles e colônias. Segundo Sartre: “As bocas passaram a abrir-se sozinhas; as vozes amarelas e negras falavam ainda do nosso humanismo, mas para censurar a nossa desumanidade. Escutávamos sem desagrado essas [sic] corteses manifestações de amargura”[185].

Sartre observa a aporia, o indecidível que a situação judaica gera nas democracias liberais, cuja promessa de acolhida das singularidades humanas não logra sucesso quando a raça, o espectro, assombra os racialistas conjurados para exorcizá-la. Quanto a esta aporia, pergunta: “Residirá a solução do problema no extermínio de todos os israelitas ou em sua assimilação total?”[186] E procura desviar da conjuração racial, do exorcismo do espectro, formulando uma nova questão: “Não será

180 BEAUVOIR, 2012, p. 302-303.
181 Idem.
182 Penso com e a partir de Derrida (1994, p. 22-24).
183 SARTRE apud FANON, 1979, p. 3.
184 Idem.
185 Ibidem, p. 4.
186 SARTRE, 1960b, p. 39.

possível entrever outra maneira de formular e outra maneira de resolvê-lo?”[187].

Aparece, ainda, na escrita sartreana, a espectralidade da raça como por-vir, como reivindicação do abandono do eurocentrismo, como combate da situação colonial e da perspectiva de assimilação da cultura europeia. Segundo Sartre:

> Escutai: ‘Não percamos tempo com litanias estéreis ou mimetismo nauseabundos. Deixemos essa Europa que não cessa de falar do homem enquanto o massacra por toda parte onde o encontra, em todas as esquinas de suas próprias ruas, em todas as esquinas do mundo. Há séculos… que em nome de uma suposta *aventura espiritual* vem asfixiando a quase totalidade da humanidade.’ Este tom é novo. Quem ousa adotá-lo? Um africano, homem do terceiro mundo, antigo colonizado. Acrescenta ele: ‘A Europa adquiriu uma velocidade tão louca, tão desordenada… que a arrasta para o abismo, do qual é melhor que nos afastemos.’ Em outras palavras: ela está atolada. Uma verdade que não é boa de dizer mas da qual – não é mesmo, meus caros co-continentais? – estamos todos intimamente convencidos.[188]

A raça surge, na obra sartriana, como promessa, como um espectro por-vir, como convite à experiência da alteridade radical. Segundo Sartre: “Nenhum francês será livre enquanto os judeus não gozarem da plenitude de seus direitos. Nenhum francês estará em segurança enquanto um judeu, em França e no mundo inteiro, possa temer por sua vida”[189].

Toma-se as leituras de Derrida e Sartre como metáforas[190] para apelar que cabe à filosofia confessar a espectralidade da raça. E quando pensa-se tais textos como metáforas, tem-se em mente o que foi dito por Derrida[191] que, quanto ao emprego e conceito filosófico de metáfora, tem-se que ter em conta que a filosofia, ao referir-se às metáforas, e sabendo-se que só há metáforas – no plural –, não consegue perceber que a metáfora não se subjuga à pretensão filosófica de desvelar a metáfora verdadeira ou principal ou central ou fundamental, mas que caminha pelos

187 Idem.
188 Ibidem.
189 Ibidem, p. 104.
190 Acolhe-se a definição que Celso Ferrarezi Jr. (2008) quando explícita que a metáfora é a associação de uma característica de um paradigma cultural a outro de outro paradigma por analogia, transportando o sentido costumeiro de uma comunidade a outra. Neste deslocamento do sentido, neste cruzamento de características, observam-se quatro propriedades da metáfora, a saber: estrutura (operação de deslocar ou cruzar sentidos), cognição (capacidade mental de gerar analogias), cultura (compreender e comparar diferentes visões de mundo) e estética (perceber a beleza do sentido que está sendo deslocado e compará-lo com o que se quer provocar ou incitar ou apelar que se considere belo na comunidade na qual se espera que se acolha o novo sentido).
191 A mitologia branca. In: DERRIDA, 1991, p. 249-313.

desvios, arrebatando-se ou apagando-se ou construindo sua destruição ao infinito. A autodestruição da metáfora ocorre em dois trajetos: num trajeto, a metáfora resiste à disseminação do metafórico numa sintática que comporte a perda do sentido e implique a superação da metáfora pela metafísica; noutro trajeto, a metáfora é compreendida pela metafísica como o que deve ser elevado até o horizonte ou até o fundo próprio onde a verdade se encontra. Esta atitude ambígua na qual a filosofia dispensa a metáfora, considerando-a estranha ao olhar da intuição, do conceito e da consciência, resulta da determinação ou atribuição que a filosofia lhe destina, a de operar a perda provisória do sentido, por economia e sem prejuízo irreparável daquela propriedade, pois, neste desvio, pretende a filosofia alcançar o horizonte onde se estabelece o sentido próprio. Portanto, sem esquecer que a filosofia emprega a metáfora ordenando-a para o desvelamento ou produção ou reapropriação ou manifestação da verdade, entende-se que "a metáfora seria o próprio do homem. E mais propriamente de cada homem, consoante a medida do gênio – da natureza – que nele domina".[192]

Derrida prossegue em "Le retrait de la métaphore"[193] [A retirada da metáfora], apresentando a metáfora como um meio de transporte, como o que transporta de um lugar a outro; assevera que metaforicamente habitamos a metáfora e dela somos conteúdo ou passageiros. Observa que a metáfora transporta do sensível ao inteligível e que, quando emprega metáforas, o faz por economia, pois entende que "Habitualmente, usualmente, una metáfora pretende procurarnos un acceso a lo desconocido y a lo indeterminado a través del desvío por alguno familiar reconocible".[194]

Espera-se ter demonstrado neste item a espectralidade da raça em Jacques Derrida e Jean-Paul Sartre, explicitado as noções de raça e espectro no pensamento de Derrida, e testemunhado a partir de Derrida que a raça é espectral, um retornante, porquanto:

> A esperança, o temor e o tremor são medida dos signos que, de todo o lado, nos chegam na Europa onde, justamente em nome da identidade, cultural ou não, as piores violências, as que por demais reconhecemos sem ainda as termos pensado, os crimes da

192 DERRIDA, 1991, p. 287.

193 p. 63-94, 1987.

194 "Normalmente, geralmente, uma metáfora procura nos fornecer um acesso ao desconhecido e o indeterminado através do desvio por algum familiar reconhecível" [Tradução minha]. In: DERRIDA, 1989.

> xenofobia, do racismo, do antissemitismo, do fanatismo religioso ou nacionalista, doravante se desencadeiam, se misturam entre si, mas se misturam também – não há nada de fortuito nisso – aos sopros, à respiração, ao próprio "espírito" da promessa.[195]

E a partir e com Derrida, lida-se com o pensamento de Sartre e manifesta-se que a espectralidade da raça aparece no pensamento sartreano quando este denuncia a frequentação do racialismo em diferentes sociedades humanas e os males causados pela raça quando utilizada como argumento para hostilizar as singularidades pertencentes a grupos considerados racialmente inferiores, porquanto:

> A palavra *genocídio* é relativamente nova. Foi criada pelo advogado Lemkim no período entre as duas Guerras Mundiais. [...] A convenção tacitamente se refere, sem mencionar diretamente, a acontecimentos que ainda estavam vívidos. Hitler havia proclamado que tinha, deliberadamente, intenção total de exterminar os judeus. Fêz do genocídio um objetivo político em si e não tentou esconder isto. O judeu tinha que ser morto, não importando de onde viesse, não porque o apanhavam com armas na mão, ou por ser membro de algum movimento de resistência, mas *porque era judeu*.[196]

E nesta rota, fica provado que Sartre percebe os limites da democracia liberal no campo jurídico-ético-político para o cumprimento do ideal acolhedor prenunciado pelas cartas constitucionais dos Estados-nação e pela Declaração dos Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas, porque:

> Não em sentido figurado, não abstratamente, e não porque o genocídio no Vietnã seja um crime universalmente condenado pelos direitos dos povos, mas porque pouco a pouco, a chantagem genocida, alicerçada na chantagem da guerra atômica, isto é, do último passo da guerra total, está se estendendo a toda a raça humana, e porque este crime cometido dia a dia, diante dos olhos de todos nós, torna a cada um dentre nós que não o denuncia, cúmplice dos que o cometem e que, a fim de poder melhor escravizar-nos, começam por nos degradar. Neste sentido, o genocídio imperialista só pode radicalizar-se: porque o grupo que se tenciona dominar e aterrorizar, *por meio da nação vietnamita*, é a humanidade inteira.[197]

Outrossim, entenda-se com Sartre[198], que a tomada de consciência dos vitimados pela discriminação pigmentar e étnica da situação que condiciona cada

---

195 DERRIDA, 1995, p. 94.
196 HUSSERL, 1970, p. 430.
197 Idem, p. 445.
198 1960, 1960b, 1978.

indivíduo e as coletividades é um passo cuja finalidade é repensar a democracia liberal. Mas, pensando-se com Sartre, percebe-se que a atitude fenomenológica e existencialista ao descrever o racismo logra apenas descrever a situação e a condição dos indivíduos e coletividades discriminadas. A descrição desvela que:

> Mas há um outro sentido de humanismo, que significa no fundo isto: o homem está constantemente fora de si, é projetando-se e perdendo-se fora de si que ele faz existir o homem […] Não há outro universo senão o universo humano, o universo da subjetividade humana […] recordamos ao homem que não há outro legislador além dele próprio, e que é no abandono que ele decidirá de si, e porque mostramos que isso não se decide com voltar-se para si, mas que é procurando sempre fora de si um fim – que é tal libertação, tal realização particular – que o homem se realizará precisamente como ser humano[199].

Pois "enquanto permanecermos, porém, dentro do período marxista, é nos de todo impossível conceber uma filosofia da liberdade"[200], já que "o marxismo é uma descrição verdadeira de um homem inteiramente falso, de um homem falseado pelas próprias premissas de suas técnicas e de suas necessidades"[201] numa sociedade onde "é sempre necessário cuidar do mais urgente"[202], continuamos impossibilitados de negar a identidade e afirmar os vários pertencimentos que caracterizam cada homem. Com Serres afirma-se:

> Em obra anterior, eu escrevia: minha identidade não se reduz aos meus pertencimentos. Por isso, não se refiram a mim como um velho, um homem, um escritor, incluam-me, de preferência, em algum subconjunto agrupado respectivamente por idade, sexo ou profissão. Ademais dessas implicações, quem sou eu? Eu. Todo o resto, incluindo o que a Ministração Pública me obriga a escrever em minha carteira de identidade, designa os grupos aos quais pertenço. Se vocês confundem pertencimento com identidade, cometem um erro que pode ser lógico, grave ou benéfico; arriscam-se, porém a perpetrar um equívoco criminoso, o racismo, que consiste precisamente em reduzir uma pessoa a um de seus coletivos[203].

O que "nos leva, porém, a um tipo de homem diferente daquele que definimos na sociologia e daquele que definimos até mesmo na história sociológica ou na

199 SARTRE, 1978, p. 21.
200 SARTRE, 1978, p. 39.
201 SARTRE, 1978, p. 41.
202 SARTRE, 1978, p. 45.
203 SERRES, 2008, p. 76.

etnografia”[204].

Quanto à etnografia, isto é:

> … a etnologia como toda ciência – surge no elemento do discurso. E é em primeiro lugar uma ciência europeia, utilizando, embora defendendo-se contra eles, os conceitos da tradição. Consequentemente, quer queira quer não, e isso depende de uma decisão do etnólogo, este acolhe no seu discurso as premissas do eurocentrismo no próprio momento em que o denuncia. Esta necessidade é irredutível, não é uma contingência histórica; seria necessário meditar todas as suas implicações. Mas se ninguém lhe pode escapar, se portanto ninguém é responsável por ceder a ela, isto não quer dizer que todas as maneiras de fazê-lo sejam de igual pertinência. A qualidade e a fecundidade de um discurso medem-se talvez pelo rigor crítico com que é pensada essa relação com a história da metafísica e aos conceitos herdados. Trata-se aí de uma relação crítica à linguagem das ciências humanas e de uma responsabilidade crítica do discurso. Trata-se de colocar expressa e sistematicamente o problema do estatuto de um discurso que vá buscar a uma herança os recursos necessários para a des-construção dessa mesma herança[205].

Portanto, “quando nos transformamos muito, os nossos amigos que não mudaram tornam-se fantasmas do nosso próprio passado”[206]. O racismo é um daqueles fantasmas que “no fundo são o apanágio de toda a filosofia ocidental, hierarquizada e binária, de toda a política do liberalismo burguês”[207], com “estas calamidades da nova” ordem mundial” que nos assombram e nos aterrorizam”, pois “elas são reais, estão em nossa consciência, em nosso quotidiano, em nossas projeções desejantes”[208].

Pensa-se, aqui, a superação do racismo com a filósofa Dirce Solis: “do ponto de vista da desconstrução […] como pertencendo ao escopo de uma im-possibilidade e de um por vir, onde não há mais lugar para as hierarquias conceituais binárias”[209], pois ainda precisaríamos entender o porvir não como futuro, mas como estar nos desvios; a im-possibilidade como condição de possibilidade na procura por caminhos que desviem da situação de dominação atual onde o racismo se impõe disfarçadamente; e ter em vista que o enfrentamento do desafio proposto pela filósofa: “um desafio: A frequentação dos espectros no corpo teórico da filosofia. Quem se

204 SARTRE, 1986, p. 79.
205 DERRIDA, 2011, p.412.
206 DERRIDA apud SOLIS, 2014, p.144.
207 SOLIS, 2014, p.160-161.
208 SOLIS, 2014, p.161.
209 2014, p.155, 161.

habilita?", permanece no horizonte de outras leituras.

Derrida[210] reconhece que o mundo está desgastado desde que Karl Marx fizera sua análise sobre o apressado canto vitorioso da universalização da democracia liberal ocidental e do capitalismo. Os fantasmas que abalam as democracias liberais desde 1920, quando cimentaram o aparecimento dos totalitarismos, tais como a guerra civil e a guerra internacional (exemplos tomados provisoriamente por comodidade, alerta Derrida) enfraquecem perigosamente a autoridade dos representantes eleitos e da capacidade da política em conjurá-los. Enfraquecida e cega, a democracia, alucinada em sua retórica formal e jurídica dos direitos humanos, não consegue impedir o desencadeamento contemporâneo dos racismos, das xenofobias, dos confrontos étnicos, dos conflitos religiosos, dos conflitos culturais, das guerras econômicas, das guerras nacionais e das guerras das minorias. Prossegue enunciando dez calamidades que marcam a nova ordem mundial: 1. desemprego, 2. a exclusão da cidadania, 3. a guerra econômica, 4. as barreiras protecionistas, 5. a dívida externa, 6. a indústria e o comércio de armas, 7. a extensão do armamento atômico, 8. as guerras interétnicas, 9. os Estados fantasmas, 10. o direito internacional.

Ao prenunciar, presumir, pretender e prever um itinerário formativo que analisaria os conceitos de raça, racismo e democracia e a relação entre racismo e democracia na tradição filosófica ocidental como um talvez, uma possibilidade, uma promessa de soçobrar o racismo espectral que atualmente hostiliza a alteridade, obsidia e amedronta a democracia liberal, desviando e deslocando a espectralidade da raça para o caminho da hospitalidade incondicional, e parecia que a trajetória conceituaria e prescreveria respostas.

Entretanto, ao optar pela leitura, escuta e escrita desconstrutora, o escritor conscientiza-se que muitas das indagações elencadas não foram respondidas e, a partir e com Derrida, considera:

> O que fazer então? É impossível responder aqui. É impossível responder à questão sobre a resposta. É impossível responder à questão por meio da qual nos perguntamos precisamente se é preciso responder ou não responder, se é necessário, possível ou impossível. Essa aporia sem fim nos imobiliza, porque nos ata duplamente (devo e não devo, devo não, é necessário e impossível etc.)[211].

210 1994.
211 DERRIDA, 1995b, p. 39.

E, se parece não respondida, talvez seja porque a desconstrução nunca emite a palavra final, derradeira, estabelece um termo, etc. E quanto à democracia, Derrida[212] não a reconhece como a solução, como o melhor sistema, como imprescindível, etc., mas que é o único regime conhecido que acolhe por princípio a autocrítica e reconhece sua indefinida perfectibilidade e cuja definição é a promessa, e esta é do campo do por-vir.

Em "A utopia não, o im-possível"[213], afirma que a ideia de democracia, não no sentido kantiano de ideia, mas o que se apresenta na realidade com esse nome, o que autoriza por princípio a invocação pública e livre de toda a crítica ao estado atual de toda autodeclarada democracia; e quando se diz democracia por-vir é porque este regime político é o único no qual Derrida vislumbra em seu conceito a dimensão da inadequação e do por-vir, assim como sua historicidade e perfectibilidade.

Em "Outrem é secreto porque outro[214]", entrevista concedida a Antoine Spire, Jacques Derrida emprega o termo democracia com apreensão, reconhece-se herdeiro de um conceito tradicional de democracia, e de uma definição que lhe foi contemporânea, e dentre estas observa que o imaginário francês distingue entre república como universalismo abstrato e laico e democracia como atenção às identidades comunitárias e às minorias. Advoga, ainda, que o democrata, que lhe foi contemporâneo, é aquele que reconhece o inacabamento da democracia em vigor e pensa que os regulamentos em voga não deveriam adiar ou retardar as mudanças por-vir, além de compreender que estas exigem e prescrevem inadiáveis tarefas, negociações urgentes e responsabilidades, "o que não está inscrito na essência dos outros 'regimes' – e por isso a democracia não é verdadeiramente um regime[215]" ou "a originalidade da democracia talvez resida no fato de, sempre condicionada pelo reconhecimento de uma inadequação a seu modelo[216]" e "o elo originário para com uma promessa fazem de toda democracia uma coisa por-vir[217]".

Habilita-se, deputa-se com o signatário – ao mesmo tempo destinatário – assim como aos leitores e ouvintes a depositarem confiança na destinação desta pesquisa que investe signatário e destinatários a disjungirem-se da raça como espectro que

212 "Do anti-semitismo por vir" In: DERRIDA, 2004.
213 In: DERRIDA, 2004, p. 315-330.
214 DERRIDA, 2004, p. 331-358.
215 Ibidem, p. 334.
216 Ibidem.
217 Ibidem, p. 335.

hostiliza e prenunciarem a democracia por-vir como herdeira e hospedeira da raça como rastro da *différance*. A democracia por-vir é tida como a hospitalidade da alteridade, do *alter*, do outro na sua singularidade, um acontecimento racialmente hospitaleiro. Como promessa e esperança de soçobrar o racismo, as estruturas e sistemas fundados na crença de que as diferenças somáticas, o sangue, o solo, o nascimento, naturalizam a segregação das alteridades consideradas estrangeiras, inferiores, etc.; ultrapassar a espectralidade da raça para além do binarismo hostilidade/hospitalidade, e, com Derrida, enunciar:

> Então, república ou democracia? Em primeiro lugar, se me permite, algumas proposições abstratas sobre a *différance* (com "a") e as diferenças (com "e"). O que o motivo da *différance* tem de universalizável em vista das diferenças é que ele permite pensar o processo de diferenciação para além de qualquer espécie de limites: quer se trate de limites culturais, nacionais linguísticos ou mesmo humanos. Existe a *différance* desde que exista o traço vivo, uma relação vida/morte ou presença/ausência. Isso se atou muito cedo, para mim, à imensa problemática da animalidade. Existe a *différance* desde que haja o vivo, desde que haja o traço, através e apesar de todos os limites que a mais forte tradição filosófica ou cultural acreditou reconhecer entre o "homem" e o "animal".[218]

Logo:

> Este desejo e esta promessa fazem correr todos os meus espectros. Um desejo sem horizonte, porque nisso reside a sua sorte ou a sua condição. E uma promessa que não espera mais pelo que espera: aí onde debruçado para o que se dá a vir, eu sei enfim não dever mais discernir entre a promessa e o terror.[219]

Professar que a hospitalidade de cada singularidade humana na sua *différance* – pois: "Existe a *différance* desde que exista o traço vivo, uma relação vida/morte ou presença/ausência"[220] – é do campo do acontecimento, do possível im-possível que chega, da democracia por-vir.

218 DERRIDA & ROUDINESCO, 2004, p. 33-34.
219 DERRIDA, 2001, p. 106-107.
220 DERRIDA & ROUDINESCO, 2004, p. 33.

CAPÍTULO 2 A legislação antirracista.

Neste item verifica-se se ao assinarem a *Declaração da Independência*[221], a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*[222] e a *Declaração Universal dos Direitos Humanos*[223] os homens brancos signatários e destinatários compreendiam ou percebiam ou prenunciavam a aporia que apareceria com seu ato jurídico–performativo que formulava uma distinção entre animalidade e humanidade fundada na razão e que prometia uma comunidade política afirmadora da igualdade e fraternidade de todos os humanos. E neste rastro, se ao assinarem as legislações antirracistas nacionais os legisladores brasileiros compreendiam serem signatários e destinatários da performance exigida nos documentos da escuta das vozes africanas, asiáticas e ameríndias até então silenciadas pelos currículos nacionais.

Assim como, investigar as implicações jurídicas, éticas e políticas da elaboração do conceito de direitos humanos nos continentes americano, europeu, africano, asiático e oceânico, e como se deu o percurso de sua extensão a todas as singularidades da espécie humana. Entender a manutenção da Escravidão até o final do século XIX, a instabilidade jurídica da extensão da cidadania à comunidade judaica entre os séculos XVIII e XIX ou a suspensão da cidadania dos judeus no século XIX e a *Shoah*, o desenvolvimento do *Apartheid* após a declaração americana e francesa dos Direitos Humanos. Confirmar se a elaboração do conceito de Crimes contra a Humanidade ou a confissão da Escravidão, da *Shoah*, do *Apartheid* é um ato jurídico–performático ou um acontecimento. Se a assinatura no início o século XIX de leis que combatem o racismo étnico e pigmentar em diferentes esferas da sociedade brasileira resulta dos acordos internacionais que condenam a Escravidão. Se a assinatura de declarações internacionais e de legislações nacionais que condenam o racismo garantem o abandono da noção de raça. E determinar qual o lugar da pesquisa e investigação, assim como, da formação dos profissionais que publicarão, confessarão, declararão, arrepender-se-ão, expiarão e solicitarão perdão pelos crimes cometidos contra a humanidade, tais como, a Escravidão, a *Shoah* e o *Apartheid*.

Acolhe-se Leopoldo Zea, filósofo mexicano e Lynn Hunt, historiadora norte-

221 In: HUNT, 2012, p. 219-224.
222 In: HUNT, 2012, p. 225-228.
223 In: HUNT, 2012,p. 229-236.

americana nascida no Panamá [et al.] como interlocutores na direção de desconstruir o relato eurocentrado sobre a trajetória da construção dos direitos humanos.

2.1 O conceito de crimes contra a humanidade.

Investiga-se neste item como Zea analisa as implicações jurídicas, éticas e políticas da elaboração do conceito de direitos humanos nos continentes americano, europeu, africano, asiático e oceânico, assim como o percurso de sua extensão a todas as singularidades da espécie humana e como se deu a trajetória de reconhecimento do pertencimento de todas as singularidades humanas, independentemente de seu pertencimento etnopigmentar, à espécie homo sapiens. Também, analisa-se como Hunt demonstra a caminhada do conceito de direitos humanos até compreensão que hostilizar qualquer singularidade humana é um crime contra a humanidade.

A chegada dos europeus à costa atlântica, subsaariana, do continente africano desvelou a existência de inúmeras etnias. O amplo debate quanto à humanidade destas etnias, provocado pelo desejo de incorporação de novos territórios, recusou às etnias africanas, o estatuto de humanas, possibilitando a captura, escravização e deportação compulsória de milhares de indivíduos para o continente europeu e americano.

O desembarque dos europeus, no continente americano, desvelou a existência de inúmeras etnias. Relatada, pelos europeus, como a descoberta de um novo mundo, a chegada ao continente americano, por diferentes etnias europeias, em momentos e locais distintos, produziu uma ampla discussão pela propriedade do território americano. Resolvida a disputa, pela propriedade do território americano, pela assinatura de acordo entre as etnias portuguesa e espanhola (o cumprimento e descumprimento dos acordos entre espanhóis e portugueses, marcou a ocupação europeia do território americano; marcante, também, é a insatisfação das demais etnias europeias, alijadas do direito à propriedade do território, fato que levou as etnias inglesa, francesa e holandesa, a disputarem belicamente a região), surgiu a questão da humanidade, destas etnias. A recusa da humanidade das etnias americanas, variou conforme os interesses étnicos europeus; destacadamente, no caso português, a

fortíssima objeção eclesiástica, a desumanização e escravização dos indivíduos de pele amarela, resultaram na deportação maciça de indivíduos capturados e escravizados no continente africano.

A chegada dos europeus, ao continente asiático, resultante, do interesse pelo controle do mercado de especiarias[224], não garantiu às coletividades encontradas, a estatura de humanas, na concepção das etnias europeias. “Nenhuma relação se estabelece com povos não-brancos, nenhuma relação com povos mestiços, nada que não seja sua simples utilização. A brecha entre civilização e selvageria resulta, assim, insuperável[225]”.

No transcorrer, da denominada, Idade Moderna as coletividades étnicas do continente europeu transformaram radicalmente as estruturas políticas que vigoravam. A nova realidade política no continente europeu, denominada Estado Nacional, exigiu novas conceituações sobre a humanidade.

A nova conceituação da humanidade pelos europeus, recusou a extensão e compreensão[226] do conceito de humanidade às coletividades étnicas cujas pigmentações da pele fossem amarelas e pretas. Anteriormente, conforme relatos, a humanidade destas coletividades era reconhecida. A recusa da humanidade das coletividades amarelas e pretas ressoou no continente via diferentes gêneros literários e argumentações discursivas. “Segundo Descartes, as desigualdades eram sempre originadas no acidental; o essencial é a igualdade de todos pela razão. O que fazer então com os povos descobertos, conquistados e colonizados a partir do século XVI?[227]”.

Ao que se responderia rompendo com a antiga distinção entre povos bárbaros e povos civilizados com uma nova categoria, povos primitivos. “É o começo da utilização de outro qualificativo para os povos dominados pela expansão europeia e ocidental. São povos primitivos, isto é, sem experiência, quase sem história no uso da razão[228]”.

O debate sobre a extensão e compreensão do conceito de humanidade não se restringiu às coletividades pigmentares amarelas e pretas. Antes, agitou as

224 A brevidade deste trabalho aconselha à delimitação rigorosa da temática, apesar do interesse nos acontecimentos que marcaram as relações entre europeus e asiáticos no período.

225 ZEA, 2005, p. 284.

226 Por compreensão do conceito, refiro-me, aos seres, atribuídos ou referidos; por extensão do conceito, refiro-me à quantidade de seres, atribuídos ou referidos.

227 ZEA, 2005, p. 281.

228 Idem, p. 282.

coletividades europeias, que reconheciam e recusavam a humanidade umas as outras. O debate intra-europeu, no decorrer da idade moderna, e principalmente na contemporânea, primou pela pureza etnopigmentar das coletividades europeias.

> Esta degradação se estende, assim a homens e a povos inteiros. O europeu, ao mestiçar-se com povos inferiores, deixa de ser superior, adquirindo a baixeza da etnia com a qual se misturou. Assim sucederá com povos como o espanhol e o russo, mestiçados com povos de outra etnia, inferior a própria[229].

Nesta visão, "A Europa é a Grécia Antiga, a Roma imperial e os povos germânicos[230]". A origem étnica grega ou latina ou germânica como critério para identificação das coletividades europeias que teriam direito à propriedade ancestral do território implicou na denominação de estrangeiras as muitas coletividades pigmentares brancas que não tinham esta ancestralidade, como a judaica[231].

A recusa europeia da aceitação da humanidade das etnias encontradas nos continentes africano, asiático e americano exigiu de diferentes teóricos, uma conceituação que explicasse suas existências. A pigmentação amarela e preta da pele destacou-se como critério objetivo marcador da sub-humanidade e animalidade destas etnias.

> Querendo superar as dúvidas expostas, surge uma nova ciência, a antropologia. Uma ciência para estudar esses supostos homens e verificar se é possível considerá-los como semelhantes. Esses entes que não são sequer bárbaros, não são entes que balbuciem mal uma linguagem e uma cultura. São selvagens, como selvagens são a flora e a fauna com a qual se depararam os civilizados europeus. Mas é este estado algo puramente acidental? Ou é, pelo contrário, essencial?[232].

Zea, discorre que o eurocentrismo opera inferiorizando os povos não europeus. Se Descartes advogara a igualdade de todos os homens, estabelecendo como critério a razão, o *logos*, os europeus alegaram que os povos não europeus, ainda que dotados da capacidade racional, não a desenvolveram e permaneciam num estado de selvageria. As diferenças fenotípicas entre europeus e não-europeus denunciariam o diferente uso que cada um fizera, e no caso dos povos não europeus, isto é, dos

229 ZEA, 2005, p 283.
230 ZEA, 2005, 285.
231 Conforme demonstrado no Capítulo 1
232 ZEA, 2005, p. 282.

povos selvagens que diferenciavam-se até dos povos bárbaros, pois:

> O bárbaro podia superar sua barbárie aprendendo a linguagem da civilização; o selvagem terá de modificar o seu corpo, sua natureza, ser outro, diferente do que é para que use de sua razão de forma que o iguale com os que, por natureza, fazem bom uso dela. É uma desigualdade que acabará sendo insuperável. Pode-se nascer civilizado, como pode-se nascer selvagem. A mestiçagem, longe de superar essas diferenças, as amplia. O mestiço não supera as limitações de uma parte sua etnia, mas corrompe a etnia superior. O índio não se faz branco mestiçando-se com o branco; pelo contrário, o branco se rebaixa ainda mais, a índio[233].

Nesta tentativa de comprovar à selvageria destes povos, adviria uma ciência empírica fortemente marcada pela crença na superioridade racional europeia, que impulsionou muitos indivíduos a pesquisarem critérios marcadores da diferença entre as coletividades humanas. Fundada na crença na existência de raças e sub-raças humanas e na incomunicabilidade entre elas, os europeus, elaboraram várias teorias científicas que ficaram conhecidas como o racialismo científico[234].

Entretanto, para surpresa dos europeus, desvelar-se-ia que a espécie homo sapiens surgiu no atualmente denominado continente africano, dispersando pelos continentes, num longo e complexo processo migratório[235]. A história desta dispersão humana, narrada por diferentes mecanismos de preservação, esclarece que foram as adaptações biológicas e culturais que permitiram a sobrevivência da espécie, pois, “Esse homo sapiens africano migrou para a Europa, inicialmente, cerca de oitenta mil a cinquenta mil anos atrás”[236].

Cabe salientar, com Derrida[237], que não se deve confundir as ciências com o cientificismo operado pelos cientistas europeus que ao prenunciarem o racismo científico estendiam ilegitimamente o campo científico e o conferiam um status filosófico indevido, além de se meterem na ética, na política, no direito, etc., antes da validação experimental de suas hipóteses. Tal evento alerta “portanto em nome da

233 Idem, p. 283.

234 Conforme Foucault: “Mas o que é novo no século XIX, é o aparecimento de uma biologia do tipo racista, inteiramente centrada em torno da concepção de degenerescência. O racismo não foi inicialmente uma ideologia política. Era uma ideologia científica que podia ser encontrada em toda parte, em Morel como em outros” (2013, p. 399).

235 Segundo Serres: “Sempre abandonamos nossa morada: deixamos a animalidade há muito pouco, a África outrora, as cavernas do passado, a Antiguidade recentemente, a terra firme para navegar no mar instável e nas turbulências do ar, a coleta e a caça anteontem, a agricultura ontem e a revolução lentamente” (2008, p.159).

236 NASCIMENTO, 2008, p.58.

237 DERRIDA e ROUDINESCU: 2004.

ciência que é preciso ser vigilante contra o cientificismo e contra o positivismo cientificista[238]", assim como com o retorno do racismo que hostiliza a alteridade.

Desacreditada a tese da desigualdade essencial dos povos encontrados na América, Ásia, África e Oceania os europeus mantiveram a defesa da desigualdade racional:

> Pode-se aceitar que tenham razão e, por tê-la, sejam semelhantes a seus descobridores e conquistadores, mas trata-se de uma razão que, por acidente, encontra-se imersa em um corpo que parece não permitir à razão ser tão eficaz como quando está imersa em outros corpos. A etnia é acidental, mas é esta etnia que pode impedir o uso da razão. O estado primitivo dos não-europeus mostra o uso diferente da razão que tais homens fizeram. A mesma razão, em europeus e não-europeus mostra que algo impede um uso semelhante da mesma em uns e outros. A diferente cor da pele, a forma do cérebro etc. parece afetar o uso da razão em uns e outros, A mesma razão alojada em corpos tão distintos dá resultados distintos, que distinguem a civilização do primitivismo ou da selvageria. A etnia, que parecia ser acidental, resulta ser determinante do bom ou mau uso da razão[239].

A persistência da crença europeia na desigualdade, mesmo após a comprovação científica da inexistência das raças, corrobora a afirmação de Cheikh Anta Diop, do caráter fenotípico e sociocultural, do conceito de raça, escamoteados na suposta condição biomolecular:

> Cheikh Anta Diop afirmava, com todo o rigor, que "raça" é uma construção fenotípica e sociocultural, não uma condição biomolecular. Ele dizia com frequência que é possível um sueco e um banto sul-africano serem geneticamente mais próximos entre si do que cada um deles a outras pessoas de sua própria raça. Mas, na África do Sul de 1980, o sueco seria um homem livre, enquanto o banto seria mais um integrante da maioria oprimida e violentada pelo apartheid. Diop dizia, também com referência à África do Sul de 1980, que os brancos costumam negar a realidade das raças ao mesmo tempo que tentam destruir uma raça. Geneticamente, não pode haver raças; a noção fenotípica e sociocultural de raça ainda define a maioria das relações humanas até hoje[240].

Negar o *logos*, a capacidade racional as etnias não europeias, remete a negação dos direitos humanos já que estes fundam-se no exercício da razão. Pois, no

238 Idem, p. 64.
239 ZEA, 2005, p. 283.
240 FINCH III apud NASCIMENTO, 2009, p. 70.

acontecimento da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão:

> A Assembleia tinha de fazer algo mais além de proferir discursos ou rascunhar leis sobre questões específicas. Tinha de aspirar a escrever para a posteridade que os direitos não fluíam de um acordo entre o governante e os cidadãos, menos ainda de uma petição a ele ou de uma carta concedida por ele, mas antes da natureza dos próprios seres humanos[241].

E anteriormente, o aclamado defensor da independência estadunidense e escritor da obra *Direitos do Homem*, Thomas Paine, deputou:

> … se este for o desígnio de Deus e da humanidade, prevalecerá. E quando o Todo-Poderoso nos abençoar, e nos fizer um povo apenas a Ele sujeito, então poderá nossa primeira gratidão ser demonstrada por um ato de legislação continental, que deverá pôr fim à importação de negros destinados à venda, amenizar o duro destino daqueles que aqui já estão sob tais condições e no devido tempo promover a libertação deles[242].

Ou, o redator da Declaração da Independência da nação estadunidense, Thomas Jefferson, prenunciou:

> Eu lhes felicito, colegas cidadãos, por estar próximo o período em que poderão interpor constitucionalmente a sua autoridade para afastar os cidadãos dos Estados Unidos de toda participação ulterior naquelas violações dos direitos humanos que têm sido reiteradas por tanto tempo contra os habitantes inofensivos da África, e que a moralidade, a reputação e os melhores interesses do nosso país deseja há muito proscrever[243].

As declarações individuais que reconheciam o tráfico atlântico das etnias africanas como um crime contra os direitos humanos, entretanto, não implicaram no reconhecimento do direito à autodeterminação das etnias africanas ou na abolição da escravidão na nascente nação estadunidense.

Como entende, Hunt, a manutenção da Escravidão até o final do século XIX, a instabilidade jurídica da extensão da cidadania à comunidade judaica entre os séculos XVIII e XIX ou a suspensão da cidadania dos judeus no século XIX e a *Shoah*, o

241 HUNT, 2012, p. 115.
242 Apud HITCHENS, 2007, p. 37
243 Apud: HUNT, p. 20-21.

desenvolvimento do *Apartheid* após a declaração americana e francesa dos Direitos Humanos?

A *Declaração da Independência*[244] e a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*[245] apelam para a igualdade entre todos os homens e a atestam como obra da razão. Este acontecimento performativo não implicou na redação de constituições que assegurassem a participação de todas e todos, pois, os declarantes e signatários situados numa sociedade machista e escravista, conforme Hunt: "também excluíam aqueles sem propriedade, os escravos, os negros livres, em alguns casos, as minorias religiosas e, sempre e por toda parte, as mulheres[246]".

Quando, Hunt, alega que ao reivindicarem a autoevidência dos direitos humanos os declarantes incorriam num paradoxo, expressa que estes contrariavam a opinião corrente recebida. A autoevidência dos direitos é expressa nas declarações pelo emprego dos termos "verdade autoevidentes" no 2º parágrafo da *Declaração da Independência* e, por "visto que" no preâmbulo da *Declaração Universal dos Direitos Humanos*[247] e pelo apontamento da negligência e menosprezo dos direitos humanos como efeito da "ignorância" conforme a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*. A declaração da autoevidência dos direitos humanos elenca a indagação quanto à necessidade de sua afirmação, quanto à temporalidade e a espacialidade de sua aparição, e quanto à universalidade de sua reivindicação e aplicação. Certamente a noção de autoevidente é crucial para a defesa da autoevidência dos direitos humanos na atualidade, além de contribuir na investigação das contribuições diretas e indiretas dos africanos, americanos, asiáticos e oceânicos para a formulação euro-americana de 1776 e 1789 e para a formulação universal em 1948. Pois, conforme Hunt:

> Os direitos humanos requerem três qualidades encadeadas: devem ser *naturais* (inerentes nos seres humanos), *iguais* (os mesmos para todo mundo) e *universais* (aplicáveis por toda a parte). Para que os direitos sejam direitos *humanos*, todos os humanos em todas as regiões do mundo devem possuí-los igualmente e apenas por causa de seu status como seres humanos. Acabou sendo mais fácil aceitar a qualidade natural dos direitos do que a sua igualdade ou universalidade[248].

244 In: HUNT, 2012, p. 219-224.
245 In: HUNT, 2012, p. 225-228.
246 HUNT, 2012, p. 16.
247 In: HUNT, 2012, p. 229-236.
248 HUNT, 2012, p. 19.

A trajetória dos direitos humanos aponta que declarar seu caráter natural, a igualdade e a universalidade em si não são suficientes até que algures a sociedade os inscreva constitucionalmente nos direitos políticos e garanta a participação plena daqueles que os detêm. Nesta caminhada percebe-se também que a extensão dos direitos a todas as singularidades humanas apela para a acolhida das singularidades na sua *différance* já que os declarantes nos eventos de declaração tendem a não perceber os impactos universalizantes de seus atos performativos e o caráter de acontecimentalidade da declaração dos autoevidentes direitos universais da humanidade à igualdade.

O apelo a racionalidade, entretanto, alega, Hunt, não é suficiente para garantir a universalidade da igualdade dos direitos humanos, portanto, reivindica o recurso a afetividade. A autoevidência dos direitos desvela-se quando o indivíduo afetivamente percebe o horror que significa à sua violação. O que implica a necessidade de fomentar a empatia por todas as singularidades na sua *différance*, pois:

> Embora consideremos naturais as ideias de autonomia e igualdade, junto com os direitos humanos, elas só ganharam influência no século XVIII. O filósofo moral contemporâneo J. B. Schneewind investigou o que ele chama de “a invenção da autonomia”. “A nova perspectiva que surgiu no fim do século XVIII”, afirma ele, “centrava-se na crença de que todos os indivíduos normais são igualmente capazes de viver juntos numa moralidade de autocontrole”. Por detrás desses “indivíduos normais” existe uma longa história de luta. No século XVIII (e de fato até o presente) não se imaginavam todas as “pessoas” como igualmente capazes de autonomia moral. Duas qualidades relacionadas mas distintas estavam implicadas: a capacidade de raciocinar, mas eles poderiam algum dia ganhar ou recuperar essa capacidade. As crianças, os criados, os sem propriedade e talvez até os escravos poderiam um dia tornar-se autônomos, crescendo, abandonando o serviço, adquirindo uma propriedade ou comprando a sua liberdade. Apenas as mulheres não pareceriam ter nenhuma dessas opções: eram definidas como inerentemente dependentes de seus pais ou maridos. Se os proponentes dos direitos humanos naturais, iguais e universais excluíam automaticamente algumas categorias de pessoas do exercício desses direitos, era primariamente porque viam essas pessoas como menos do que plenamente capazes de autonomia moral[249].

A compreensão da necessária fomentação da empatia conjugou os escritores (filósofos, romancistas, cronistas, etc.) daquele período a relatarem estórias e histórias cujo objetivo era que:

249 Idem, p. 26-27.

> Os leitores aprendiam a apreciar a intensidade emocional do comum e a capacidade de pessoas como eles de criar por sua própria conta um mundo moral. Os direitos humanos cresceram no canteiro semeado por esses sentimentos. Os direitos humanos só puderam florescer quando as pessoas aprenderam a pensar nos outros como seus iguais, como seus semelhantes em algum modo fundamental. Aprenderam essa igualdade, ao menos em parte, experimentando a identificação com personagens comuns que pareciam drasticamente presentes e familiares, mesmo que em última análise fictícios[250].

A mesma estratégia será adotada pelos abolicionistas:

> Capitalizando o sucesso do romance em invocar novas formas de identificação psicológica, os primeiros abolicionistas encorajavam os escravos a escrever suas autobiografias romanceadas, às vezes parcialmente fictícias, a fim de ganhar adeptos para o movimento nascente. Os males da escravidão adquiriram vida quando foram descritos em primeira mão por homens como Olaudah Equiano, cujo livro *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, The African. Written by Himself* foi publicado pela primeira vez em Londres, em 1789[251].

Entretanto, as mulheres não lograram a mesma atenção:

> A simpatia e a sensibilidade atuavam em favor de muitos grupos não emancipados, mas não das mulheres. […] Mas a maioria dos abolicionistas deixou de relacionar sua causa com os direitos das mulheres. Depois de 1789, muitos revolucionários franceses assumiram posições públicas e vociferantes em favor dos direitos dos protestantes, judeus, negros livres e até escravos, ao mesmo tempo que se oporiam ativamente a conceder direitos às mulheres. Nos novos Estados Unidos, embora a escravidão se apresentasse imediatamente como tema para um debate acalorado, os direitos das mulheres provocavam ainda menos comentário público do que na França. As mulheres não obtiveram direitos políticos iguais em nenhum lugar antes do século XX[252].

Hunt, percebe a aporia resultante da declaração dos direitos humanos:

> Aprender a sentir empatia abriu caminho para os direitos humanos, mas não assegurava que todos seriam capazes de seguir imediatamente esse caminho. Ninguém compreendeu isso melhor, nem se afligiu mais a esse respeito, do que o autor da Declaração da Independência. Numa carta de 1802 ao clérigo, cientista e reformados

250 Ibidem, p. 58.
251 Ibidem, p. 67.
252 Ibidem.

> inglês Joseph Priestley, Jefferson exibiu o exemplo americano para o mundo inteiro: "É impossível não ter consciência de que estamos agindo por toda a humanidade; de que circunstâncias negadas a outros, mas a nós concedidas, impuseram-nos o dever de experimentar qual é o grau de liberdade e autogoverno que uma sociedade pode se arriscar a conceder a seus indivíduos". Jefferson pressionava pelo mais elevado "grau de liberdade" imaginável, o que para ele significava abrir a participação política para tantos homens brancos quanto fosse possível, e talvez eventualmente até para os índios, se eles pudessem ser transformados em agricultores. Embora reconhecesse a humanidade dos negros e até os direitos dos escravos como seres humanos, não imaginava um estado em que eles ou as mulheres de qualquer cor tivessem parte ativa. Mas esse era o mais elevado grau de liberdade imaginável para a imensa maioria dos americanos e europeus, mesmo 24 anos mais tarde, no dia da morte de Jefferson[253].

A elaboração do conceito de Crimes contra a Humanidade ou a confissão da Escravidão, da *Shoah*, do *Apartheid* é um ato jurídico–performático ou um acontecimento?

2.2 A legislação antirracista brasileira.

Enceta-se este item confessando que os lusitanos e os lusos-descendentes cometeram o crime de escravizar singularidades humanas, e ao longo, confirma-se que a assinatura no século XX e XXI de leis que combatem o racismo etnopigmentar, étnico e pigmentar em diferentes esferas da sociedade brasileira resulta dos acordos internacionais que condenam a Escravidão.

Os indivíduos humanos nascem livres. Rejeita-se, pois, a noção de escravidão por natureza[254]. Advogada por muitos pensadores, esta noção escamoteia a deliberada ação restritiva da liberdade dos indivíduos. Silencia a captura, as torturas físicas e mentais e o aprisionamento a que é submetido o indivíduo escravizado.

As etnias europeias, durante a Idade Moderna, basearam a economia no trabalho dos escravizados. As etnias escravizadas, variaram conforme os diferentes interesses europeus, destacando-se, no caso da colonização portuguesa no

253 Ibidem, p. 69.

254 Um dos defensores da escravidão por natureza é Aristóteles que diz: "É evidente, portanto, que alguns homens são livres por natureza, enquanto outros são escravos, e que para estes últimos a escravidão é conveniente e justa." (ARISTÓTELES. Política. In: ARISTÓTELES, 1999. p. 151)

continente americano, inicialmente a escravização das etnias indígenas, e majoritariamente, a escravização das etnias africanas. A escravização destas se destaca pelo volumoso número de indivíduos escravizados, pela duração temporal, iniciando logo após a chegada dos portugueses, e perdurando até o final do período monárquico, e pela distribuição geográfica, que alcançou todo o território colonizado, pois “Antes de chegar à escravidão negra, a História do Brasil, já em seu primeiro século, registra a utilização do trabalho do índio”[255].

As complexas relações estabelecidas entre portugueses, etnias indígenas e a forte oposição jesuítica, marcam a história da escravização destas coletividades. Assimilação, escravização, dizimação e isolamento são conceitos presentes nesta história. O Brasil foi construído sob a dizimação das etnias que habitavam o território antes da chegada dos portugueses[256].

> Vários argumentos se colocam aí: a fraca densidade demográfica da população indígena no Brasil; o fato de as tribos ficarem cada vez mais arredias, a partir da percepção do interesse do branco em escravizá-las; a dizimação dos indígenas por meio da superexploração de sua força de trabalho; a proteção jesuítica etc[257].

As etnias africanas trazidas para o Brasil provinham dos atuais Senegal, Mali, Níger, Gana, Togo, Benin, Costa do Marfim, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe, Cabo Verde, Guiné, Camarões, Gabão, Angola, República do Congo, República Democrática do Congo, República Centro-Africana, Moçambique, África do Sul e Namíbia, segundo Munanga e Gomes[258].

As etnias capturadas no continente africano e os seus descendentes nascidos no Brasil comungavam da negação à constituição familiar e à organização política, restrição ao uso da língua, a preservação da religiosidade e memória ancestral.

> A multiplicidade de etnias e clãs era decorrente não apenas do processo de apresamento do que, como vimos, variava com o tempo; decorria também do interesse que os senhores tinham em ter escravos de diferentes origens, isso a seu ver, representaria diversificação de hábitos, língua e religião, dificultando a integração da população escrava e o surgimento de qualquer espécie de

255 PINSKY, 2011, p.17.

256 A dizimação das etnias encontradas pelos portugueses e a luta pela sobrevivência e preservação de suas culturas dada a brevidade deste trabalho, não foi analisada e fica como uma análise por vir.

257 PINSKY, 2011, p.20

258 2006, p. 20.

> organização conduzida por eles[259].

Capturados em diferentes regiões, os indivíduos que seriam escravizados eram agrupados e enviados aos portos localizados na costa. O registro dos escravizados, feito nos portos, era o primeiro silenciamento de suas origens étnicas, já que os mercadores de escravizados identificavam os escravizados pelos portos de origem e não pelas suas etnias. O registro dos escravizados pelos portos de embarcação, em detrimento de suas etnicidades, a restrição ao uso da língua ancestral e a concentração de indivíduos de diferentes etnias forçavam o uso das línguas europeias na comunicação. Desconhecemos (ainda que possamos imaginar) os impactos e traumas sofridos pelos indivíduos durante o período de travessia atlântica.

Os relatos e registros das travessias atlânticas dos escravizados estimam em milhares o número dos mortos, dadas as insalubres condições a que eram submetidos os indivíduos transportados. A soma dos indivíduos mortos e dos que chegavam vivos aos portos americanos (e europeus, em menor escala) caracteriza o tráfico negreiro entre as maiores tragédias da humanidade.

> Quantos negros morreram na travessia do Atlântico em direção ao Brasil? É comum afirmar-se que quatrocentos mil saíram da África e nunca chegaram ao Brasil. Porém esse número, por substancial que seja, é apenas a ponta do *iceberg* da mortandade que consiste na transformação do negro em mercadoria[260].

Separados dos demais membros de sua etnia para serem vendidos aos futuros proprietários, os escravizados, enfrentavam imensa dificuldade para se comunicarem com os outros escravizados (de outras etnias) ou com os brancos.

> Retirado do seu habitat, de sua organização social, do seu mundo, é natural que estivesse atemorizado diante de uma nova condição que, ao menos de início, nem chegava a compreender devidamente. Sem conseguir definir seu espaço social, sentia-se nivelado pelos captores aos demais cativos, oriundos de outras tribos, praticantes de outras religiões, conhecedores de outras línguas, vindos de outra realidade[261].

A ausência de reclames em língua portuguesa pela liberdade, objeções ao cativeiro, pela diminuição das torturas, pela constituição de famílias foi apontada

259 PINSKY, 2011, p.32.
260 PINSKY, 2011, p. 37-38.
261 PINSKY, 2011, p. 36.

muitas vezes, como sinais da inferioridade das etnias africanas:

> Esta liberdade, que outros indivíduos desejam tão avidamente a ponto de não hesitarem em transformar toda uma situação social para poderem consegui-la, os próprios negros a desejam sem paixão, e, para conquistá-la, quase todos recusam-se a realizar qualquer esforço. […] E o que os nossos camponeses fazem por amor ao trabalho e à poupanças, o negro não fará por amor à liberdade[262].

Falta nesta argumentação, o questionamento quanto ao aprendizado da língua portuguesa, quanto aos interesses dos proprietários em incentivar o aprendizado, por parte dos escravizados, da língua portuguesa. Haviam locais de audição das reclamações? As reclamações se ouvidas, seriam atendidas? Será que a ausência de reclamações, não resultam da constatação de que as reclamações eram respondidas com torturas e mortes? Respondendo a estas questões, Pinsky declara que "Leis, portarias e recomendações – no sentido de os castigos aos escravos não serem desproporcionais às irregularidades por eles cometidas – sucederam-se nos séculos subsequentes. Todas elas devidamente... desobedecidas[263]".

O reconhecimento das relações familiares negras, dependia da oficialização diante das autoridades eclesiásticas católicas e esbarravam nos interesses econômicos dos proprietários[264]. Os parcos registros oficiais, refutam a tese da inexistência de relações familiares entre os negros[265].

Os filhos nascidos das relações sexuais entre escravizados ou entre brancos e negros eram separados, após o aleitamento, de suas mães e comercializados. Tal fato resultava dos interesses comerciais dos proprietários, e não da inexistência de relações familiares negras. A separação dos filhos era um impactante trauma para as mulheres escravizadas. As crianças nascidas de relações inter-pigmentares tinham seus destinos traçados conforme a cor da pele, se – transitavam dois mundos parentais, a realidade social julgava-os não brancos[266].

A recusa à aceitação da condição de escravizado era sumariamente reprimida. Eram usadas correntes, gargalheira, tronco, algemas, peia, máscara, anjinho, bacalhau, palmatória, golilha, ferros marcadores, chicotes, calabouço, pena de morte,

---

262 COUTY, 1988, p. 91.
263 PINSKY, 2011, p. 68.
264 FARIA, 1992.
265 FARIA, 1992; COUTY, 1988.
266 Júlio Emílio Braz (2005), analisa a condição atual dos indivíduos nascidos de relações inter-pigmentares, situados entre dois mundos parentais.

etc. A repressão aviltava o escravizado, usado como exemplo para os demais.

> O fato é que para o proprietário os escravos eram vistos antes como propriedades do que como seres humanos. Dessa forma, achavam-se no direito de descumprir leis que considerassem atentatórias à sua condição de donos; não reconheciam na Coroa portuguesa autoridade para limitar aquilo que consideravam seus direitos: propriedade absoluta sobre o escravo, condições de vendê-lo, trocá-lo ou até libertá-lo e, principalmente, de puni-lo até a morte, se não estivesse rendendo tudo aquilo que dele era esperado[267].

A desumana repressão, não impedia as fugas e demais formas de resistência. E, ainda que aviltados e desumanizados, os negros não se furtaram à participação ativa na luta pela construção de uma sociedade de indivíduos livres, ingressando nas fileiras dos diversos movimentos reivindicatórios da emancipação política da colônia, como se verifica na Conjuração Baiana.

Destaca-se que a sociedade baiana do final do século XVIII era majoritariamente negra. A diminuta população branca demonstrava o status social e econômico pela posse de escravizados. Os ideais revolucionários franceses ecoaram na sociedade baiana via maçonaria. Na população escravizada, os ideais franceses, reformulados, propugnavam, além do republicanismo, a abolição do trabalho escravo e o fim das distinções baseadas em diferenças de cor da pele. Estava a sociedade baiana, de pele branca, preparada para conviver, com concidadãos de pele preta? Como entender o condenamento pela adesão e participação, na Conjuração Baiana, dos indivíduos negros?

> O exame do processo revela a existência de dois grupos de revolucionários. As prisões e as condenações mostram que a Justiça [?] colonial atingiu preferencialmente um destes grupos: o de elementos populares, artesãos, soldados, escravos, pardos e negros forros[268].

A campanha e a luta pela abolição do trabalho escravo, reuniu escravizados, brancos e negros livres. A constante fuga de escravizados, a constituição de quilombos e a compra de alforrias formam importantes instrumentos utilizados pelos abolicionistas.

A via parlamentar, com a aprovação do fim do tráfico negreiro em 1831[269],

267 PINSKY, 2011, p.68
268 AQUINO e BELO, 2001, p. 160
269 A pressão externa, da Inglaterra, para muitos autores, é o fator motivador da aprovação

aumento da severidade da punição dos contrabandistas em 1850[270], proibição da escravização dos filhos de escravizados nascidos partir de setembro de 1871, emancipação dos sexagenários em 1885, e a abolição da escravidão em 1888, silenciou nos registros oficiais a participação popular e a resistência dos escravizados na luta emancipatória. O silenciamento das insurreições dos escravizados, o apoio popular urbano à emancipação dos escravizados, a diminuição do número de escravizados impulsionada pela compra de alforrias (brancos, negros libertos e pelos próprios escravizados) induziram a crença da emancipação como dádiva das elites dirigentes.

Entretanto, o somatório das lutas parlamentares, das campanhas propagandísticas, as intervenções dos negros libertos e, principalmente, as insurreições dos escravizados, foi progressivamente corroendo e inviabilizando o instituto da escravidão, materializada, finalmente com a emancipação dos escravizados.

> O discurso abolicionista unificou os grupos mais diversos e deu expressão aos interesses mais variados. A conivência de amplos setores da sociedade permitiu às camadas populares e aos escravos se mobilizares na luta contra a escravidão. Foi essa mobilização que levou à aprovação da Lei Áurea. Nesse sentido, esta foi, como bem registrou um jornalista do tempo, uma vitória do povo e – poderíamos acrescentar – uma conquista dos negros livres e escravos[271].

2.2.1 O Brasil e a ratificação das convenções internacionais antirracistas.

Neste item propõe-se entender a legislação antirracista como uma etapa no processo de inclusão na cidadania das singularidades historicamente estigmatizadas por suas origens étnicas e pigmentares, iniciada com a abolição da escravatura e ainda não concluída dada a im-possiblidade da confissão do cometimento de crime contra a humanidade pelos luso-descendentes, isto é, da confissão da Escravidão; e pelos brasileiros do silenciamento diante da Shoah e do impedimento pelas legislações restritivas da imigração de etnias africanas e asiáticas durante longo

---

da legislação que proibia o tráfico negreiro.

270 Idem.

271 COSTA, 2001, p. 94

período nos regimes imperial e republicano brasileiro.

Na análise da legislação observar-se-á o alerta derridiano que no endereçamento o signatário torna-se também o endereçado[272].

Enceta-se com a "Convenção relativa à luta contra a discriminação no campo do ensino", o "Decreto Legislativo nº 40 de 15/11/1967" e o "Decreto nº 63.223 de 06/09/1968"[273].

A compilação dos textos legislativos relacionados ao preconceito e as desigualdades raciais alocados na base de dados da Casa Civil da Presidência da República objetiva servir como referência aos interessados na questão. A obra cobre o período republicano recente quando a temática das desigualdades raciais passaram a pautar a agenda do Estado Brasileiro.

A compilação enceta-se pela Lei Afonso Arinos, forjada sob inspiração da *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, e que representou o primeiro passo brasileiro no reconhecimento do racismo de Estado aqui praticado.

Signatário da *Declaração Universal dos Direitos Humanos* o país celeremente ratificava as convenções que seguiram-na. Entretanto, o país seguia refratário a reconhecer o preconceito racial, pois endossava o ideal da igualdade formal.

Entre 1950 e 1980 o país preocupou-se apenas com legislações punitivas considerando que decretos proibindo a discriminação seriam suficientes para resolver o problema. A década de 1970 abalaria a questão com a publicação de sólidas pesquisas empíricas que "vieram a falsear a hipótese de que o preconceito racial era de pouca intensidade face a preponderância do preconceito de classe[274]".

Em 1988, a *Constituição Federal* ao garantir a propriedade da terra aos remanescentes quilombolas e a constituição da Fundação Palmares, aprecem as primeiras disposições que não operavam no marco punitivo. Nos anos subsequentes houve um retorno ao marco punitivo aprofundando-o e transformando as contravenções penais em crimes com penas razoavelmente severas. E somente em 1995 começaram a ser publicadas as primeiras normas que acenavam para a possibilidade de adoção de ações afirmativas nas políticas públicas.

Em 1997 foram promulgadas as duas últimas normas punitivas. A partir de 1999 intensificou-se a produção normativa e em 2002 foi estabelecido decreto instituinte de ações afirmativas no Serviço Público Civil Federal.

272 DERRIDA, 2001.
273 Conforme *Força de Lei*, p. 30-32.
274 BRASIL, 2011.

A atual consciência dos limites e da inocuidade da estratégia proibitiva, e, da necessidade da adoção de políticas de ações afirmativas, bem como o aparente interesse dos gestores-legisladores do país na adoção de ações afirmativas remetem para a possibilidade de engajamento do país na luta pela igualdade racial efetiva.

No âmbito internacional, o reconhecimento da urgência e emergência de ações que fomentassem a superação dos efeitos do racismo e promovessem uma geração que abandonasse a hostilização da alteridade e aprendesse a acolher e hospedar as singularidades na sua *différance* resultou numa Conferência Geral da Unesco.

A convenção foi adotada pela Conferência Geral da Unesco em 14 de dezembro de 1960 após dois dias de deliberação na cidade de Paris em sua 11ª sessão. Reunidos sob inspiração da Declaração Universal dos Direitos do Homem especialmente o princípio de não discriminação e a proclamação do direito de toda pessoa à educação.

A comunicação da adoção da Convenção aos Estados-membros, assim como, o acolhimento dos instrumentos de ratificação, de aceitação, de adesão ou de denúncia do documento coube ao Diretor-Geral da Organização das Nações Unidas (ONU). Sendo facultada a Conferência Geral da ONU eventual revisão do dispositivo.

Após o depósito do documento nos arquivos da ONU e o envio de cópias autenticadas aos Estados-membros aguardou-se a aceitação da Convenção pelos Estados-membros respeitado o tempo necessário para a apreciação e os respectivos processos de aprovação constitucionalmente estabelecidos em cada Estado-membro.

A convenção adotada resultava da necessidade reconhecida pela 10ª sessão da Conferência Geral da Unesco ter recomendado aos Estados-membros considerarem haverem situações discriminatórias em seus territórios ou em territórios sob suas jurisdições e no caso de as constatarem, volverem esforços na superação das situações discriminatórias e promoverem ações de igualdade de oportunidade e tratamento no campo do ensino.

Atentos a estas considerações e para atender as reivindicações emanadas da sessão anterior a conferência conceituou que:

> Para os fins da presente Convenção, o termo “discriminação” abarca qualquer distinção, exclusão, limitação ou preferência que, por motivo de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião pública ou qualquer outra opinião, origem nacional ou social, condição econômica ou nascimento, tenha por objeto ou efeito destruir ou alterar a igualdade de tratamento em matéria de ensino, e principalmente: a) privar

> qualquer pessoa ou grupo de pessoas do acesso aos diversos tipos ou graus de ensino; b) limitar a nível inferior à educação de qualquer pessoa ou grupo; c) sob reserva do disposto no artigo 2 da presente Convenção instituir ou manter sistemas ou estabelecimentos de ensino separados para pessoas ou grupos de pessoas; ou d) de impor a qualquer pessoa ou grupo de pessoas condições incompatíveis com a dignidade do homem.[275]

Esclareceu que:

> Quando admitidas pelo Estado, as seguintes situações não serão consideradas discriminatórias nos termos do artigo 1 da presente Convenção: a) a criação ou manutenção de sistemas ou estabelecimentos oferecerem facilidades equivalentes de acesso ao ensino, dispuserem de um corpo docente igualmente qualificado assim como locais escolares e equipamentos da mesma qualidade e permitirem seguir os mesmos programas de estudo ou equivalentes; b) a criação ou manutenção por motivos de ordem religiosa ou linguística, de sistemas ou estabelecimentos separados que proporcionem um ensino que corresponda à escolha dos parentes ou tutores legais dos alunos, se a adesão a estes sistemas ou a frequência desses estabelecimentos for facultativa e se o ensino proporcionado se coadunar com as normas que possam ter sido prescritas ou aprovadas pelas autoridades competentes, particularmente para o ensino do mesmo grau; c) a criação ou manutenção de estabelecimento de ensino privados, caso estes estabelecimentos não tenham o objetivo de assegurar a exclusão de qualquer grupo, mas o de aumentar as possibilidades de ensino que ofereçam os poderes públicos, se seu funcionamento corresponder a esse fim e se o ensino prestado se coadunar com as normas que possam ter sido escritas ou aprovadas pelas autoridades competentes, particularmente para o ensino do mesmo grau[276].

Recomenda que:

> A fim de eliminar e prevenir qualquer discriminação no sentido da presente Convenção, os Estados partes se comprometem a: a) abrogar quaisquer disposições legislativas e administrativas e fazer cessar quaisquer práticas administrativas que envolvam discriminação; b) tomar as medidas necessárias, inclusive legislativas, para que não haja discriminação na admissão de alunos nos estabelecimentos de ensino; c) não admitir, no que concerne às despesas de ensino, às atribuições de bolsas e qualquer forma de ajuda aos alunos e à concessão de autorizações e facilidades que possam ser necessárias aos prosseguimento dos estudos no estrangeiro, qualquer diferença de tratamento entre nacionais pelos poderes públicos, senão as baseadas no mérito e nas necessidades; d) não admitir, na ajuda que, eventualmente, e sob qualquer forma, for concedida pelas autoridades públicas aos estabelecimentos de

275 p. 14.
276 p. 15.

> ensino, nenhuma preferência ou restrição baseadas unicamente no fato de que os alunos pertençam a determinado grupo; e) conceder aos estrangeiros que residirem em seu território o mesmo acesso ao ensino que o concedido aos próprios nacionais[277].

Vislumbra que:

> Os Estados Partes na presente Convenção comprometem-se além do mais a formular, desenvolver e aplicar uma política nacional que vise a promover, por métodos adaptados às circunstâncias e usos nacionais, a igualdade de oportunidade e tratamento em matéria de ensino, e principalmente: a) tornar obrigatório e gratuito o ensino primário; generalizar e tornar acessível a todos o ensino secundário sob suas diversas formas; tornar igualmente acessível a todos o ensino superior em função das capacidades individuais; assegurar a execução por todos da obrigação escolar prescrita em lei; b) assegurar em todos os estabelecimentos públicos do mesmo grau um ensino do mesmo nível e condições equivalentes no que diz respeito à qualidade do ensino dado; c) encorajar e intensificar, por métodos apropriados, a educação de pessoas que não receberam instrução primária ou que não a terminaram e permitir que continuem seus estudos em função de suas aptidões; d) assegurar sem discriminação a preparação ao magistério.[278]

Espera que n':

> Os Estados Partes na presente Convenção convêm em que: a) a educação deve visar ao pleno desenvolvimento da personalidade humana e ao fortalecimento do respeito aos direitos humanos e das liberdade fundamentais e que deve favorecer a compreensão, a tolerância e a amizade entre todas as nações, todos os grupos raciais ou religiosos, assim como o desenvolvimento das atividades das Nações Unidas para a manutenção da paz; b) deve ser respeitada a liberdade dos pais e, quando for o caso, dos tutores legais: 1º) de escolher para seus filhos estabelecimentos de ensino que não sejam mantidos pelos poderes públicos, mas que obedeçam às normas mínimas que possam ser prescritas ou aprovadas pelas autoridades competentes; e 2º) de assegurar, conforme as modalidades de aplicação próprias da legislação de cada Estado, a educação religiosa e moral dos filhos de acordo com suas próprias convicções, outrossim, nenhuma pessoa ou nenhum grupo poderão ser obrigados a receber instrução religiosa incompatível com suas convicções; c) deve ser reconhecido aos membros das minorias nacionais do direito de exercer atividades educativas que lhes sejam próprias, inclusive a direção das escolas e segundo a política de cada Estado em matéria de educação, o uso ou o ensino de sua própria língua desde que, entretanto: I – esse direito não seja exercido de uma maneira que impeçamos membros das minorias de compreender cultura e a língua da coletividade e de tomar parte em suas atividades ou que

277 p. 15.
278 p. 16.

> comprometa a soberania nacional; II – o nível de ensino nessas escolas, não seja inferior ao nível geral prescrito ou aprovado pelas autoridades competentes; e III – a frequência a essas escolas seja facultativa.

A "Convenção relativa à luta contra a discriminação no campo do ensino" foi ratificada pelo Brasil pelo Decreto Legislativo nº 40 de 15/11/1967"[279] e pelo "Decreto nº 63.223 de 06/09/1968"[280].

No rastro das convenções internacionais ratificadas, o Brasil, conjugou várias leis que objetivam repensar às relações etnopigmentares, étnicas e pigmentares no território nacional. O conjunto das legislações aprovadas e sancionadas cujo tema atravessador é o combate a discriminação etnopigmentar, étnica e pigmentar denomina-se neste trabalho legislação antirracista.

A legislação antirracista brasileira no campo educacional é formada pelos documentos: "Lei 10.639/03" substituída pela "Lei 11.645/08"[281], *Diretrizes nacionais para educação das relações étnico-raciais*[282], *Orientações e ações para educação das relações étnico-raciais*[283], *Plano nacional de implementação das diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana*[284] e o *Estatuto da Igualdade Racial*[285].

2.2.2 O conceito de raça: emprego e validade discursiva na legislação antirracista.

Neste item admite-se que a assinatura de declarações internacionais e de legislações nacionais que condenam o racismo retornam o conceito de raça. Neste sentido investiga-se se o emprego do termo "raça" é válido dada as acusações feitas algures que a legislação antirracista seria racialista.

Diferente de autores que algures não admitem o racialismo da sociedade, reconhece-se, aqui, que o racismo pigmentar marcou a nacionalidade brasileira desde a emancipação política do Reino de Portugal que resultou da cidadanização dos

279 Idem, p. 12.
280 Idem, p. 13.
281 BRASIL, 2008.
282 BRASIL, 2005.
283 BRASIL, 2006.
284 BRASIL, 2009.
285 BRASIL, 2010.

lusodescendentes e da naturalização dos lusitanos que lutaram pela emancipação e que por aquela optaram. A constituição de 1824 rompera com a perspectiva restritiva da mobilidade social e política propugnada pelo estatuto do sangue português, usado para limitar o acesso pleno dos afrodescendentes aos cargos públicos. Incluíra-se, assim, os descendentes das diversas etnias oriundas do continente africano, desde que, libertos. A manutenção da escravidão, fundada no direito de propriedade, instabilizaria a vida dos libertos, que precisariam portar a carta de alforria para não serem confundidos com os cativos e anacronizava o espírito liberal da constituição que propugnaria a igualdade de todos os humanos.

> Naquela ocasião, quando o Brasil surgia como nação moderna no mundo ocidental, a opção por uma monarquia constitucional de base liberal teoricamente considerava todos os homens cidadãos livres e iguais. Apesar disso, a instituição da escravidão permaneceu inalterada, garantida que era pelo direito de propriedade reconhecido na nova constituição[286].

E:

> A manutenção da escravidão e a restrição legal do gozo pleno dos direitos civis e políticos aos libertos tornavam o que hoje identificamos como “discriminação racial” uma questão crucial na vida de amplas camadas das populações urbanas e rurais do período. Apesar da igualdade de direitos civis entre os cidadãos brasileiros reconhecida pela Constituição, os brasileiros não-brancos continuavam a ter até mesmo o seu direito de ir e vir dramaticamente dependente do reconhecimento costumeiro de sua condição de liberdade. Se confundidos com cativos ou libertos, estariam automaticamente sob suspeita de serem escravos fugidos – sujeitos, então, a todo tipo de arbitrariedade, se não pudessem apresentar a sua carta de alforria[287].

No período republicano, a discriminação etnopigmentar, étnica e pigmentar ganharia destaque quando promulgadas legislações restritivas no campo imigratório[288]:

> Após a Revolução de 1930, surgiram várias leis e decretos tendentes a desencorajar a imigração, de qualquer tipo ou etnia. Mas, cessada a Segunda Grande Guerra mundial o governo emitiu a 18 de setembro de 1945 o decreto 7.967, considerando que havia chegado o momento para impulsionar de novo a imigração, “fator de progresso para o país”. Em seu artigo 2.º reza esse decreto: “Atender-se-á na

286 MATOS, 2004, p. 7
287 MATOS, 2004, p. 21
288 Esta temática é aprofundada nas obras de: SEYFERTH In: MAIO e SANTOS, 1996. p. 41-58; SEYFERTH, 2000, p. 44-500; VAINER, 2000, p. 15-32.

> admissão dos imigrantes a necessidade de preservar e desenvolver, na composição étnica da população, as características mais convenientes de sua ascendência europeia, assim a defesa do trabalhador nacional"[289].

E eugênicas no campo educacional[290], ambas fundadas no racismo científico.

O conceito científico de raça justificaria a discriminação dos africanos e seus descendentes fundando-a na [suposta] diferença biológica entre pretos e brancos. Adquirindo no século XIX uma coloração pseudocientífica. Aquela nova coloração assumida pelo racialismo, denominar-se-ia racismo e fundar-se-ia na crença que houvessem diferenças nas características físicas determinadas biologicamente. O racismo fundado no racialismo, aprofundara os fenômenos do segregacionismo estadunidense, do apartheid e produziu o nazismo.

Efetivamente a pesquisa sobre a origem da espécie *homo sapiens sapiens* [291] aponta para o continente africano[292].

E quando admitida a validade da posição dos cientistas posteriores a Darwin o conceito de raça só poderia ser pensado dentro do contexto evolucionista. Para tanto o grupo étnico analisado deveria ter permanecido isolado geograficamente para que se observasse e diferenciasse o seu patrimônio genético dos demais grupos.

Diferentemente da expectativa racialista, a abordagem morfológica foi abandonada dada a impossibilidade de comprovação de suas hipóteses. Já o prosseguimento e aprofundamento das pesquisas da abordagem demográfica comprovaria considerável variabilidade genética intragrupal, aproximações genéticas intergrupais e, interconexão genética intergrupais. Tais fatores indicariam para os biólogos segurança no abandono do conceito de raça e da origem plurotípica da espécie e a declaração da origem monotípica do *homo sapiens*, e quanto ao fenótipo:

> Biologicamente, a cor da pele é um elemento negligenciável em relação ao conjunto do genoma. De acordo com Betley Glass, não há mais de seis pares de genes pelos quais a raça branca difere da raça negra. Os brancos frequentemente diferem entre si num grande número de genes, o mesmo acontecendo com os negros. É por isso que a UNESCO, depois de ter organizado uma conferência de

289 CARNEIRO, 1971, p.45.
290 DÁVILA, 2005; MÜLLER, 2008. A questão da eugenização da/na escola será analisada no item "3.2 A eugenização na escola" (Capítulo 3 Racismo, democracia e escola).
291 KI-ZERBO, 2011.
292 BALOUT, L.. A hominização: problemas gerais – parte II. In: KI-ZERBO,2011. p. 471-489.
COPPENS, Y.. A hominização: problemas gerais – parte I. In: KI-ZERBO,2011. p. 447-470 LEAKEY, R.. Os homens fósseis africanos. In: KI-ZERBO,2011. p. 491-509.

> especialistas internacionais declarou: “A raça é menos um fenômeno biológico do que um mito social”.
> Isso é tão verdadeiro que, na África do Sul, um japonês é considerado como “branco honorário” e um chinês como “homem de cor”[293].

O racismo com seu caráter antidemocrático, sobreviveu ao racismo científico, e prosseguiria (junto com a xenofobia) sendo uma ameaça constante a democracia[294]. O racismo é um espectro, constituindo numa ameaça a democracia. O estranhamento natural diante do outro, o receio ante o desconhecido, o desconhecimento das contribuições de cada povo para a história da humanidade e, a postura de julgar os outros povos pelos parâmetros culturais próprios, no racista, originam a intolerância, o preconceito e a discriminação; atitudes impeditivas da construção de uma sociedade igualitária na garantia dos direitos e das oportunidades.

> Nenhuma democracia pode aceitar uma integração dos judeus ao preço desta coerção. Além disso, semelhante procedimento […] visa nada menos do que liquidar a raça judia; representa, levada ao extremo, a tendência que notamos no democrata, para suprimir pura e simplesmente o judeu em favor do homem. Mas o homem não existe; há judeus, protestantes, católicos; há franceses, ingleses, alemãs; há brancos, pretos, amarelos[295].

Certamente observado que o uso da palavra raça somente seria assentível quando empregada para afirmar a igualdade de todas as pessoas e condenar a discriminação fundada no racialismo; assentida a crítica ao emprego do termo raça nos demais contextos discursivos; e, atento ao sentido expresso pelos signatários, do conjunto da legislação antirracista, que esclarecem que quanto ao emprego do termo raça no texto jurídico:

> É importante destacar que se entende por raça a construção social forjada nas tensas relações entre brancos e negros, muitas vezes simuladas como harmoniosas, nada tendo a ver com o conceito biológico de raça cunhado no século XVIII e hoje sobejamente superado. Cabe esclarecer que o termo raça é utilizado com frequência nas relações sociais brasileiras, para informar como determinadas características físicas, como cor de pele, tipo de cabelo, entre outras, influenciam, interferem e até mesmo determinam o destino e o lugar social dos sujeitos no interior da sociedade brasileira[296].

293 KI-ZERBO, 2011, p 288-289
294 CASTEL, 2008.
295 SARTRE, 1960, p.98
296 BRASIL, 2005, p.13

E recusada a crítica ao uso da cor da pele como critério para a elaboração de políticas educacionais, a crítica a inclusão dos pardos [mestiços, mulatos, isto é, dos indivíduos luso–afrodescendentes que se autodefinem num imenso catálogo inter-pigmentar entre a cor branca e a preta[297]] na categoria social negro[298], a negação do racismo brasileiro e reafirmação do mito da democracia racial e a redução da discriminação pigmentar questão socioeconômica. Pois, as pesquisas contemporâneas comprovam que a sociedade brasileira é marcada pelas desigualdades etnopigmentar, étnica e pigmentar.

Reconhece-se, outrossim, que o combate a discriminação pigmentar marcou os debates sobre a extensão da cidadania no período imperial e nos primórdios republicanos, todavia, aquela luta foi apagada da memória social devido a absorção do conceito de raça pelo pensamento social brasileiro. Luta que se nunca foi abandonada, retomou força após a segunda metade do século XX. E que a legislação antirracista brasileira resulta do reconhecimento da discriminação etnopigmentar, étnica[299] e pigmentar[300] sofrida por parcela significativa dos descendentes das inúmeras etnias que formam a nacionalidade brasileira.

Legislação que intenciona admitir a discriminação etnopigmentar sofrida pelas etnias africanas (que chegaram após no período republicano), ameríndias e asiáticas; a discriminação étnica sofrida pelos ciganos, judeus, etc.; a discriminação pigmentar sofrida pelos negros; e, promover e valorizar a diversidade etnopigmentar, étnica e pigmentar. Pois

> A desconstrução científica da raça biológica […] não faz desaparecer a evidência da raça simbólica, da raça percebida e, invariavelmente, interpretada. Acima de tudo, o imaginário racista alimenta-se das semelhanças e das diferenças fenotípicas, da cor da pele até diversas características morfológicas. […] A eliminação no vocabulário da palavra raça como prescrição antirracista remete […] a uma eugenia lexical negativa que crê matar o racismo eliminando a palavra. Tal supressão […] teria consequências contrárias ao efeito imaginado, pois reforçaria os mecanismos racistas do "querer dizer", favorecendo, assim, a normalização do racismo simbólico[301].

297 Cf BRAZ, 2005, p. 3 e MOURA apud MUNANGA, 1999, pp.120-121.
298 Sentido empregado pelos Cientistas Sociais cf JESUS, 2010, p. 163-165 e Johnson, 1997, p. 188.
299 CÔRTE, 2012; INOUE, 2012; MAIO, 1993.
300 BOCAYUVA, 2001; BORGES, 2002; COUTY, 1988; COSTA, 2001.
301 TAGUIEFF apud MEDEIROS, 2004, p 31.

Caso se operasse, aqui, um exercício de retórica que assumisse a eugenia vocabular mascarada numa esperada rigorosidade que pressuposse como demanda uma leitura atenta da riqueza vocabular e conceitual encontrada na pesquisa, e se empregasse para os fins deste trabalho, analogamente[302] os termos: etnopigmentar para racial no sentido de categoria social dos indivíduos procedentes dos continentes africano (que chegaram no país após a proclamação da República) e asiático, e para os ameríndios estigmatizados pela pele amarela; pigmentar para racial no sentido dos indivíduos situados entre as cores preta–amarela–branca e para os de cor preta. Neste exercício, os documentos passariam a ser denominados: “Estatuto da Igualdade Etnopigmentar e Pigmentar”, “Diretrizes nacionais para educação das relações étnicas, etnopigmentares e pigmentares”, “Orientações e ações para educação das relações étnicas, etnopigmentares e pigmentares” e “Plano nacional de implementação das diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnicas, etnopigmentares e pigmentares e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana”. As querelas em torno da legislação antirracista seriam resolvidas?

Conjurar a raça no sentido de repelir o racismo, eis a expectativa daqueles que algures acusam a legislação antirracista de conjurar, isto é, convocar, chamar o espectro que assombra. Nesta escritura, entretanto, conjura-se, invoca-se, suplica-se o espectro da raça como recurso paleonímico e por economia para operar um desvio do sentido que o ideário racialista brasileiro imprimiu a raça, em especial a raça negra.

O ideário racialista brasileiro, principalmente na forma da teoria do embranquecimento, ainda que abandonada a justificação científica quando aquela foi afastada pela ciência biológica, manteve seu percurso eugênico de assimilação dos afro-lusodescendentes e a extinção pigmentar dos afrodescendentes. Neste percurso conservou o uso do termo raça no sentido pigmentar, atribuindo a ‘‘raça negra’’ as mazelas sociais e econômicas do país.

> Numa antologia negra, publicada nos Estados Unidos, há um capítulo acerca do problema no Brasil, onde se diz que o brasileiro não tem e jamais teve ódio ao negro, mas gostaria de vê-lo desaparecer como foi desaparecendo a sífilis do seu sangue.
> Desaparecerá o negro do Brasil? Sua marca se atenuará ou crescerá? Vários escritores sustentaram a tese da arianização progressiva do povo negro[303].

302 AZEVEDO, 2010, p. 4, 18, 29, 31, 57, 64, 73, 147, 169-171; CUNHA, 2010, p. 275, 289, 361, 423, 440, 495, 515, 520, 544.

303 CARNEIRO, 1971, p. 39. O trecho foi extraído da Conferência pronunciada pelo autor em

O movimento negro, cientistas sociais e pesquisadores da temática publicaram inúmeras pesquisas comprovando as disparidades pigmentares entre pretos, pardos (categoria utilizada pelo IBGE para se referir aos afro-lusodescendentes) e brancos. As análises foram fundamentadas em gráficos ou tabelas que comprovaram a desigualdade pigmentar entre pretos e brancos[304]. Os resultados das pesquisas demonstraram a persistência dos efeitos da discriminação pigmentar e étnica nas coletividades analisadas.

A discriminação pigmentar positiva considerada uma das estratégias na luta pela superação do racialismo e do racismo, no entanto, segue alvo cotidiano do ataque das pessoas que não reconhecem o racismo institucional brasileiro[305]. A acusação de racialização, centraliza a querela em torno da discriminação positiva e escamoteia a intenção dos acusadores: negar o caráter racista da desigualdade pigmentar e reafirmar o mito da democracia pigmentar. A recusa do racismo nas palavras de Kamel se demonstraria pela explicação classista do evento sofrido:

> A FACE MAIS FEIA DA SOCIEDADE BRASILEIRA, MAS QUE FREQUENTEMENTE SE manifesta de maneira inconsciente, é o que chamo de "classismo": o preconceito contra os pobres. Estou cada vez mais seguro de que o racismo decorre essencialmente do "classismo". O negro que dirige um carro de luxo e é confundido com um motorista, e, por isso, maltratado, é mais vítima de "classismo" do que de racismo[306].

Aceita apenas a explicação classista, a legislação antirracista perderia a validade segundo Kamel e aquela seria uma tentativa de racializar a nação. Falta na explicação de Kamel apontar qual asco está envolvido na hostilização do negro, se não é a pigmentação da pele, o que leva o ofensor a pensar que o motorista em questão não é o proprietário do carro? Não seria a crença na cor preta da pobreza, isto é, a crença que inferioriza racialmente os negros e obsidia e nega a sua mobilidade social e econômica.

Retomando-se a querela quanto a suposta racialização da legislação, a acusação de racialismo seria válida se a legislação propugnasse a discriminação

1966 na Faculdade de Filosofia da UFRGS e demonstra a atualidade da questão no momento em que fora pronunciada.

304 Conforme se afere em: ANDREWS, 1992; BOWEN, 2004; HASENBALG, 1993; LOVELL, 1992; PAIXÃO, 2003.

305 Tais como Kamel (2006), Magnoli (2009), Maggie (cf prefácio em KAMEL, 2006), et al..

306 KAMEL, 2006, p.101.

negativa dos brancos ou eurodescendentes, fundamentando-a no fenótipo ou na origem étnica[307], antes a legislação aponta para afirmar a igualdade de todas as pessoas[308], condenar a discriminação negativa fundada na raça e garantir a inclusão na cidadania de indivíduos ou coletividades anteriormente excluídas.

Tal compreensão afere-se na leitura do *Estatuto da Igualdade Racia*l que no artigo 1º propugna:

> Esta lei institui o Estatuto da Igualdade Racial, destinado a garantir à população negra a efetivação da igualdade de oportunidades, a defesa dos direitos étnicos individuais, coletivos e difusos e o combate à discriminação e às demais formas de intolerância étnica.
>
> Parágrafo único. Para efeito deste Estatuto, considera-se:
>
> I – discriminação racial ou étnico-racial: toda distinção, exclusão, restrição ou preferência baseada em raça, cor, descendência ou origem nacional ou étnica que tenha por objeto anular ou restringir o reconhecimento, gozo ou exercício, em igualdade de condições, de direitos humanos e liberdades fundamentais nos campos políticos, econômico, socais, cultural ou em qualquer outro campo da vida pública ou privada.

E nas *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais* (2005):

> Art. 2º As Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africanas constituem-se de orientações, princípios e fundamentos para o planejamento, execução e avaliação da Educação, e têm por meta, promover a educação de cidadãos atuantes e conscientes no seio da sociedade multicultural e pluriétnica do Brasil, buscando relações étnico-sociais positivas, rumo a construção de nação democrática.

Neste sentido, os documentos que formam a legislação antirracista brasileira expressam, portanto, o desejo dos signatários de propugnar uma marco regulatório que garanta mecanismos coercitivos da prática individual, coletiva ou institucional discriminatória–negativa e principalmente a valorização da diversidade etnopigmentar, étnica e pigmentar.

A aporia jurídico–ético–política que tornou refém o europeu quando do contato com os povos negros e amarelos, no início da modernidade, quando declaravam os

307 MEDEIROS, 2004.
308 SOLIS, 1994; SANTOS e LOBATO, 2003.

direitos humanos é retomada pela legislação antirracista no sentido de confessar a hostilidade com que foram tratadas aquelas etnias e prenunciar um evento juridíco-ético-político que não se enclausura na legislação que fomenta o performativo da hospitalidade mas deputa a acolhida das etnias não-europeias e seus descendentes nas democracias onde vivam na sua *différance*. A legislação antirracista anuncia o acontecimento da hospitalidade incondicional, do im-possível que chega racialmente valorizando cada singularidade na sua *différance*, prenuncia a democracia por vir.

2.2.3 A legislação antirracista como ato jurídico-performático de confissão

Neste item propõe-se entender a legislação antirracista como a confissão do cometimento de crime contra a humanidade pelos lusitanos e pelos lusodescendentes, isto é, a confissão da Escravidão; e pelo silenciamento dos brasileiros diante da Shoah e pela formulação de legislações restritivas da imigração de etnias africanas e asiáticas durante longo período nos regimes imperial e republicano brasileiro, assim como qual o lugar da pesquisa e investigação, e da formação dos profissionais que publicarão, confessarão, declararão, arrepender-se-ão, expiarão e solicitarão perdão pelos crimes cometidos contra a humanidade, tais como, a Escravidão, a *Shoah* e o *Apartheid* é propugnado pela legislação antirracista.

Neste sentido admite-se a obstrução da inclusão dos negro-brasileiros na cidadania iniciada com a legislação abolicionista:

> Na herança que o século XX recebeu da Colônia e do Império sobressaíram o latifúndio e a monocultura de exportação. Além de inflamado rescaldo do regime de trabalho escravo, pois a abolição (1888), alforria apenas jurídica, foi pragmaticamente nula enquanto projeto de inserção econômica e social: esvaziou as senzalas apenas para multiplicar os mocambos[309].

A incapacidade da legislação abolicionista de incluir plenamente os negro-brasileiros foi denunciada em diversos momentos da vida nacional, e pode ser aferida no artigo “Imprensa e identidade do ex-escravo no contexto da pós-abolição”, de Humberto Fernandes Machado, quando afirma que:

309 ALBUQUERQUE, 2007, p. 245.

> Tais dificuldades apareceram claramente após a extinção legal da escravidão. Em 1893, Nabuco, escrevendo a André Rebouças, afirmava: “Os negros estão morrendo e pelo alcoolismo se degradando ainda mais do que quando eram escravos” (1949, v. I, p. 219). Não era uma postura saudosista em relação ao cativeiro. Ele diagnosticava a situação miserável em que sobrevivia boa parte da população[310].

E quanto à im-possibilidade da confissão da incapacidade das legislações anteriores de incluírem os negros–brasileiros:

> Como bem salientou Frantz Fanon, os descendentes dos mercadores de escravos, dos senhores de ontem, não têm, hoje, de assumir culpa pelas desumanidades provocadas por seus antepassados. No entanto, têm eles a responsabilidade moral e política de combater o racismo, as discriminações e, com os que vêm sendo mantidos à margem, os negros, construir relações raciais e sociais sadias, em que todos cresçam e se realizem enquanto seres humanos e cidadãos. Não fossem por estas razões, eles a teriam de assumir, pelo fato de usufruírem do muito que o trabalho escravo possibilitou ao país[311].

Neste sentido de abandono da hostilidade e promoção da hospitalidade é que propõe-se entender a legislação antirracista brasileira como um ato jurídico-performático de confissão do crime contra a humanidade, a Escravidão, cometido pelos lusitanos e pelos luso-brasileiros e sofrido pelas etnias que habitavam o atual território brasileira antes da chegada dos portugueses e contra as etnias capturadas e escravizadas no continente africano e trazidas para o Brasil. Conforme, Derrida:

> Bem próxima da profissão de fé, essa alusão à confissão poderia encadear meu discurso à análise do que acontece hoje, na cena mundial, semelhante a um processo universal de confissão, de declaração, de arrependimento, de expiação e de perdão solicitado. Poder-se-iam citar mil exemplos, dia após dia. Porém, quer sejam crimes muito antigos ou crimes de ontem, a escravidão, a Shoah, o apartheid ou as violências da Inquisição (sobre a qual o Papa há pouco anunciou que deveria dar lugar a um exame de consciência), o arrependimento vem sempre, explícita ou implicitamente, com referência a esse conceito jurídico bastante jovem de “crime contra a humanidade”[312].

Para alcançar a finalidade proposta, pela legislação antirracista, o signatário

310 In: NEVES, 2006, p. 146.
311 BRASIL, 2005, p.14.
312 DERRIDA, 2003, p. 19.

(legisladores do Congresso Nacional que aprovaram e os presidentes da República que sancionaram as legislações ou os conselheiros do Conselho Nacional de Educação ou Ministros da República que aprovaram as Resoluções, Diretrizes, Orientações e Planos) resolve que os destinatários implementarão as ações previstas. Sendo destinatários: os gestores e docentes das instituições superiores, os gestores dos sistemas estaduais e municipais, professores, coordenadores pedagógicos etc. Conforme definido na "Resolução Nº 1, de 17 de junho de 2004"[313] no Art. 1º

> A presente Resolução institui Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana, a serem observadas pelas instituições de ensino, que atuam nos níveis e modalidades da Educação Brasileira e, em especial, por Instituições que desenvolvem programas de formação inicial e continuada de professores (BRASIL, 2005, 31),

e no Art. 2º

> As Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana constituem-se de orientações, princípios e fundamentos para o planejamento, execução e avaliação da Educação, e têm por meta, promover a educação de cidadãos atuantes e conscientes no seio da sociedade multicultural e pluriétnica do Brasil, buscando relações étnico-sociais positivas, rumo à construção de nação democrática[314],

e no Art. 2º § 3º

> Caberá aos conselhos de Educação dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios desenvolver as Diretrizes Curriculares Nacionais instituídas por esta Resolução, dentro do regime de colaboração e da autonomia de entes federativos e seus respectivos sistemas[315],

e no Art. 3º

> § 1º Os sistemas de ensino e as entidades mantenedoras incentivarão e criarão condições materiais e financeiras, assim como proverão as escolas, professores e alunos, de material bibliográfico e de outros materiais didáticos necessários para a educação tratada no "caput" deste artigo[316],

313 BRASIL, 2005.
314 Idem.
315 Ibidem.
316 Ibidem, p. 32.

e no Art. 4º

> Os sistemas e estabelecimentos de ensino poderão estabelecer canais de comunicação com grupos do Movimento Negro, grupos culturais negros, instituições formadoras de professores, núcleos de estudo e pesquisas, como os Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros, com a finalidade de buscar subsídios e trocar experiências para planos institucionais, planos pedagógicos e projetos de ensino[317].

O signatário resolve que os destinatários reconheçam, identifiquem e valorizem as diferentes vozes que marcam a história e a sociedade brasileira mediante a reformulação do conteúdo dos currículos que passarão a observar conforme o Art 2º § 2º

> O Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana tem por objetivo o reconhecimento e valorização da identidade, história e cultura dos afro-brasileiros, bem como a garantia de reconhecimento e igualdade de valorização das raízes africanas da nação brasileira, ao lado das indígenas, europeias, asiáticas[318].

Resolvem ainda os signatários que os destinatários devem notificar os gestores do sistema educacional a fim de garantir o cumprimento dos dispositivos legais e evitar o afastamento entre signatários e destinatários, fato comum neste gênero de discurso, conforme disposto no Art. 8º § 1º

> Os resultados obtidos com as atividades mencionadas no caput deste artigo serão comunicadas de forma detalhada ao Ministério de Educação, à Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial, ao Conselho Nacional de Educação e aos respectivos Conselhos Estaduais e Municipais de Educação, para que encaminhem providência, que forem requeridas[319].

Entende-se, aqui, a legislação antirracista como resultado da resistência, dissidência ou "como uma espécie de princípio de desobediência civil[320]" dos negros brasileiros que permite, "pelo direito e pela filosofia, pela crítica, pelo questionamento, pela desconstrução[321]" re-pensar a história do país. Ou seja, como um ato jurídico-

317 Ibidem.
318 Ibidem, p. 31.
319 Ibidem, p. 33.
320 DERRIDA, 2003, p. 24.
321 DERRIDA, 2003, p.23.

performático que possibilita ultrapassar o Direito e “faz operar ou inspira a desconstrução como justiça[322]”.

Assim encontra-se enunciado no relatório do Conselho Nacional de Educação que:

> Todos estes dispositivos legais, bem como reivindicações e propostas do Movimento Negro ao longo do século XX, apontam para a necessidade de diretrizes que orientem a formulação de projetos empenhados na valorização da história e cultura dos afro-brasileiros e dos africanos[323].

Esta desconstrução da história não objetiva trocar o eurocentrismo marcante por novos centros, antes legitima-se no entendimento que “A ausência de centro é aqui a ausência de sujeito e a ausência de autor[324]”, pois os rastros dos sujeitos e autores da história brasileira serão encontrados no “reconhecimento e igual valorização das raízes africanas da nação brasileira, ao lado das indígenas, europeias, asiáticas[325]”.

2.3 A confissão de crimes contra a humanidade e a democracia por-vir

Exploro, neste item, as condições da Universidade, especialmente da Filosofia, como local de investigação e confissão do racismo como impedimento do estabelecimento pleno da democracia e da emergência da confissão da Escravidão, da *Shoah* e do *Apartheid* como um ato performativo que possibilite a democracia por vir. Nesta trajetória, identifico como interlocutor Jacques Derrida. Buscarei localizar neste filósofo pistas para a compreensão da temática e da emergência da luta contra o racismo, isto é, da fundamentação do conceito de antirracismo. Será examinado como a investigação do conceito de racismo im-possibilita a construção plena da democracia, especificando a confissão da Escravidão, da Shoah e do Apartheid como crimes contra a humanidade como a possibilidade da superação dos efeitos que tais acontecimentos produzem e argumentar que somente na democracia por-vir o racismo

322 DERRIDA, 2003, p, 24.
323 BRASIL, 2005, p. 9.
324 DERRIDA, 2011, p. 419.
325 BRASIL, 2005, p. 21.

será superado.

Além de prosseguir com Jacques Derrida, encontra-se uma nova via, nesta avenida pela filosofia francesa contemporânea, de leitura dos filósofos considerados marginais. Nesta rota encontra-se a filosofia contemporânea de expressão francesa os filósofos do continente africano que se expressam neste idioma, o que remete para a fala derrideana que advogava o descentramento do pensamento, como pode ser lido na "Palavra Soprada"[326], onde aponta a busca por horizontes para além da tradição europeia, ao dizer que: "fora da Europa, no teatro balinês, nas velhas cosmogonias mexicana, hindu, iraniana, egípcia, etc., procurar-se-á sem dúvida temas, mas também, por vezes modelos de escritura".

O filósofo camaronês Achile Mbembe, ao analisar a situação dos negros na África, na Europa e na América, relembra que: "As lógicas de distribuição da violência à escala planetária não poupam nenhuma região do mundo, não mais que a vasta operação em curso de depreciação das forças produtivas"[327]. E proclama que:

> Do mesmo modo, não haverá secessão em relação à Humanidade enquanto não se fizer a economia da restituição, da reparação ou da justiça. Restituição, reparação e justiça são as condições para a escalada colectiva em termos de humanidade. O pensamento acerca do que há-de vir será, forçosamente, um pensamento da vida, da reserva da vida, do que terá de escapar ao sacrifício. Deve ser um pensamento em circulação, *um pensamento em movimento, um pensamento-mundo*[328].

A leitura de Mbembe, parece, sugere a urgência de se pensar a desconstrução da noção de democracia liberal e apelar por novas relações humanas nos países colonizadores e nos países que foram colonizados que possibilite uma democracia que proteja a vida e garanta a justiça.

A partir da leitura de Derrida, Mbembe, Sartre e outros, propõe-se pensar sem ressentimento e com responsabilidade caminhos para entender a justiça para além de seu sentido jurídico ou político, compreendendo que "A justiça permanece" por-vir, ela tem por-vir, ela é por-vir, ela abre a própria dimensão de acontecimentos irredutivelmente por-vir".

E nesta direção, a promulgação do *Estatuto de Roma* prenuncia a solidariedade internacional no reconhecimento da persistência no cometimento de

326 DERRIDA, Jacques. A palavra soprada. p. 283. In: DERRIDA, 2011.
327 MBEMBE, 2014, p. 44.
328 Idem, p. 306.

crimes contra a humanidade e no envidamento de esforços para coibir que ocorram. Logo, os Estados-nação signatários e destinatários do Estatuto consideram e entendem:

> […] por "crime contra a humanidade", qualquer um dos atos seguintes, quando cometido no quadro de um ataque, generalizado ou sistemático, contra qualquer população civil, havendo conhecimento deste ataque: a) Homicídio; b) Extermínio; c) Escravidão; d) Deportação ou transferência forçada de uma população; e) Prisão ou outra forma de privação da liberdade física grave, em violação das normas fundamentais de direito internacional; f) Tortura; g) Agressão sexual, escravatura sexual, prostituição forçada, gravidez forçada, esterilização forçada ou qualquer outra forma de violência no campo sexual de gravidade comparável; h) Perseguição de um grupo ou coletividade que possa ser identificado, por motivos políticos, raciais, nacionais, étnicos, culturais, religiosos ou de gênero, tal como definido no parágrafo 3º, ou em função de outros critérios universalmente reconhecidos como inaceitáveis no direito internacional, relacionados com qualquer ato referido neste parágrafo ou com qualquer crime da competência do Tribunal; i) Desaparecimento forçado de pessoas; j) Crime de *apartheid*; k) Outros atos desumanos de caráter semelhante, que causem intencionalmente grande sofrimento, ou afetem gravemente a integridade física ou a saúde física ou mental[329].

Nesta perspectiva, pergunta-se: a confissão dos crimes cometidos contra a humanidade, em especial a Escravidão e o *Apartheid*, é um acontecimento que possibilita pensar a im-possível superação dos efeitos destas nos Estados-nação cujas constituições ratificam o *Estatuto de Roma*?

Derrida, na obra *A universidade sem condição*[330], apresenta sete proposições ou profissões de fé na universidade moderna, cuja existência nas democracias ocidentais é marcada pelas ameaças externas que exigem sua rendição e fragilizam sua liberdade incondicional de questionamento, de proposição, de publicar suas pesquisas, de buscar a verdade. Conhecedor da tradição filosófica ocidental e da história do conceito de homem, do que é próprio do homem, prenuncia que, nas Humanidades por-vir, se tratará da história do homem, da ideia do homem, de sua figura e do que lhe é próprio, assim como da tradicional oposição entre o vivente dito animal e o vivente dito humano. Nesta desconstrução do conceito de homem, se resgata a herança do Iluminismo, se encontra o conceito jurídico de "Crimes contra a Humanidade" formulado em 1945 e a renovação e reelaboração da declaração dos

329 BRASIL, 2002.
330 DERRIDA, 2003.

“Direitos do Homem” em 1948, além de notar que a questão dos crimes contra a vida remete a todos os seres vivos. E se restringida a reflexão apenas à humanidade: “[...] há ainda, na espécie humana, muitos “sujeitos” que não são reconhecidos como sujeito e recebem esse tratamento do animal”[331], e ser tratado como animal, aqui, refere-se à “[...] o ser vivo como tal e sem mais, não é um sujeito da lei e do direito”[332].

A Universidade sem condição é aquela que não se rende à apropriação econômica das empresas que tentam torná-la uma sucursal de conlomerados e de firmas internacionais, mais que busca ser “como um lugar de resistência irredentista, até mesmo, analogicamente, como uma espécie de princípio de *desobediência civil*, ou ainda, de dissidência em nome de uma lei superior e de uma justiça do pensamento”[333]. E esta resistência é que lhe permite tratar dos performativos jurídicos que, desde as primeiras declarações de direitos até as mais recentes, implicam uma promessa:

> O fio condutor mais urgente aqui seria a problematização (o que não quer dizer a desqualificação) desses poderosos performativos jurídicos que escandiram a história moderna dessa humanidade do homem. Penso, por exemplo, na rica história de pelo menos dois desses performativos jurídicos: *por um lado*, as Declarações dos Direitos do Homem – *e da mulher* (pois a questão das diferenças sexuais não é aqui secundária ou acidental; sabe-se que essas Declarações do Direito do Homem foram continuamente transformadas e enriquecidas de 1789 a 1948 e depois: a figura do homem, animal de promessa, animal capaz de prometer, dizia Nietzsche, fica por vir); e *por outro lado*, o conceito de“crime contra a humanidade”, que desde o pós-guerra modificou o campo geopolítico do direito internacional e o fará cada vez mais, comandando em particular a cena da confissão mundial e da relação com o passado histórico em geral. As novas Humanidades tratariam, portanto, dessas produções performativas do direito (direito do homem, conceito de crime contra a humanidade), sempre que elas impliquem a promessa e, com a promessa, a convencionalidade de um “como se”.[334]

E a promessa compromete a universidade sem condição a ser o lugar de pensar quais são os humanos que ainda não são considerados sujeitos da lei e do direito; é o lugar de acontecimento do direito de tudo dizer publicamente, de publicar, de confessar, de declarar, de arrepender-se, de expiar-se, e de solicitar perdão pelos crimes cometidos contra a humanidade:

---

331 DERRIDA, 2003.
332 Idem.
333 Idem, p. 24.
334 Idem, p. 73.

> Eis, portanto, o que poderíamos, valendo-nos dela, chamar a Universidade sem condição: o direito de princípio de dizer tudo, ainda que a título de ficção e de experimentação do saber, e o direito de dizê-lo publicamente, de publicá-lo. […] Bem próxima da profissão de fé, essa alusão à confissão poderia encadear meu discurso à análise do que acontece hoje, na cena mundial, semelhante a um processo universal de confissão, de declaração, de arrependimento, de expiação e de perdão solicitado. Poder-se-iam citar mil exemplos, dia após dia. Porém, quer sejam crimes muito antigos ou crimes de ontem, a escravidão, a Shoah, o *apartheid* ou as violências da Inquisição (sobre a qual o Papa há pouco anunciou que deveria dar lugar a um exame de consciência), o arrependimento vem sempre, explícita ou implicitamente, com referência a esse conceito jurídico bastante jovem de "crime contra a humanidade"[335].

Ao dizer que, junto com a confissão dos crimes contra a humanidade, ocorre a solicitação do perdão, Derrida remete para a questão do perdoável e do im-perdoável que a solicitação elenca. Este tema fora abordado em "*Versöhnung*, *ubuntu*, pardon: quel genre?"[336], no qual analisa a questão do perdão na África do Sul, sob a instalação e vigência da Comissão Verdade e Reconciliação, cujos tribunais apuraram o crime contra a humanidade, o *apartheid*. Nestes tribunais, a concessão da anistia fora condicionada ao desvelamento da verdade por parte dos solicitantes.

Comenta Derrida[337] que Tutu[338], ao referir-se ao perdão, não o dissocia do fenômeno jurídico-político da anistia e se afasta da noção do perdão gratuito e incondicional. O afastamento de Tutu do perdão gratuito e incondicional resulta da tradução cristã por ele operada que opta por uma das possibilidades bíblicas do perdão, no caso, Tutu optou pelo perdão solicitado, condicionado pelo compromisso do solicitante com o arrependimento e com a confissão pública do ato que espera ser perdoado.

Tutu, cita Derrida, exemplifica o papel do perdão solicitado e condicionado ao desvelamento da verdade recorrendo ao caso das mães dos Sete de *Gugulethu*, ativistas derrotados e mortos pelas autoridades sulafricanas, que perdoaram os algozes de seus filhos após a verdade quanto à circunstância da morte de seus filhos

335 DERRIDA, 2003, p. 19.

336 In: *Le genre humain*, 2004. A publicação da revista é uma transcrição de uma sessão do seminário sobre O Perdão e o Perjúrio na École des Hautes Études em Sciences Sociales entre 1998-1999; posteriormente o texto foi enunciado quando Derrida visitou o Brasil em 2004 para participar do Colóquio Internacional Jacques Derrida 2004: Pensar a Desconstrução – Questões de Política, Ética e Estética. A obra foi traduzida para o português e publicada por Evando Nascimento (2005), com o título "O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero?".

337 "O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero?" In: NASCIMENTO, 2005.

338 Pastor sul-africano, membro da Igreja Episcopal.

ser desvelada. No entanto, toma Derrida um caso citado num artigo de Timothy Garton Ash que narra a história de uma mulher negra cujo marido fora sequestrado e morto. Convidada a escutar o testemunho dos assassinos para depois perdoá-los, recusa-se. A recusa do perdão, a declaração de não estar apta ou em condição de perdoar inquieta Derrida, que adverte que sua leitura esbarra na tradução da fala da mulher. Tendo lido o artigo no inglês e numa tradução francesa feita a partir do inglês, sabendo que a mulher enunciou numa das línguas sulafricanas e que não fora o inglês ou o *afrikaans*, incomoda-lhe a tradução da tradução que impossibilita a audição clara da fala da mulher. Resta-lhe, portanto, concentrar-se na recusa a conceder o perdão solicitado, a recusa a reconhecer o poder estatal de perdoar ou de lhe solicitar que perdoe e a certeza que somente ela poderia perdoar e não o fez.

Entre o gesto das mães dos Sete de *Gugulethu* que perdoam os algozes de seus filhos e a viúva que não perdoa os assassinos do seu marido, Derrida desvia-se da questão do im-perdoável para ilustrar que, na cena do perdão, sempre aparece o feminino e/ou a relação entre o perdão e o amor.

O desvio que opera, parece, remete para sua defesa do perdão in-condicional, lidos os casos que cita a partir da entrevista concedida a Antoine Spire, "Outrem é secreto porque outro[339]", no caso das mães não teria havido verdadeiro perdão, pois, diz-nos Derrida: "Somente as vítimas teriam eventualmente o direito de perdoar. Se elas estão mortas ou de algum modo desaparecidas, não há perdão possível"; no caso da viúva:

> Outra aporia: por mais que a cena do perdão exija a singularidade de um face a face entre a vítima e o culpado, um terceiro é de antemão beneficiário. Embora sejam dois, no face a face, o perdão implica um terceiro, a partir do momento em que passa por uma fala ou por algum rastro iterável em geral. Desse modo, por exemplo, os herdeiros (e o terceiro está em posição de herdeiro, guardando o rastro) têm uma espécie de direito à fala. A cena do perdão pode, portanto, deve mesmo prolongar depois da morte, por mais contraditório que isso pareça em relação à exigência do face a face entre dois viventes, a vítima e o criminoso[340].

A viúva usa o direito de fala para se recusar à perdoar e neste gesto coloca-se no campo do imperdoável (como entendido por Derrida). E ambos os casos remetem para a advertência: "'Se apenas perdôo o que é perdoável, o venial, o pecado não-

339 DERRIDA, 2004.
340 Idem, p. 357.

mortal, não faço nada que mereça o nome de perdão. O que é perdoável está de antemão perdoado. Daí a aporia: apenas se tem a perdoar o imperdoável[341]". E se prosseguissêmos, ouvindo a entrevista concedida a Evando Nascimento[342], nesta Derrida assevera, que o perdão não pertence ao campo do político e do jurídico no sentido tradicional, assim como não se pode inscrever o perdão no direito e, esclarece:

> "O perdão incondicional nem mesmo precisa ser pedido, pois se peço que me concedam perdão, ele se torna uma condição. O perdão incondicional nem precisa ser pedido. Isso pode parecer uma loucura, impossível, mas o perdão é uma espécie de loucura, ele faz o impossível"[343].

Derrida[344] escolhe a história das mulheres, por economia, por sobriedade, e também por serem as mulheres – as testemunhas, as sobreviventes, as vítimas – frequentemente evocadas no teatro do perdão. Para além do caso sul-africano, nota o filósofo, a mulher aparece em toda cena do perdão e arrola consigo o vínculo com o amor. Sempre que se solicita o perdão condicionado, conclama-se e se vincula o perdão ao amor, como se a solicitação do perdão dissesse ao solicitado que quem ama perdoa e que quem se recusa a perdoar não ama.

Evocar o feminino, as mulheres. Neste gesto, Derrida, põe na discussão as atrocidades cometidas contra o corpo [e mente] das militantes políticas, o estupro. Sofrido por homens (ainda que estes prefiram empregar o termo sodomização ou correlatos) e mulheres, o estupro, a agressão sexual, o reconhecimento da agressão sexual como crime de guerra ou como crime contra a humanidade – para além do conceito jurídico expresso nos documentos internacionais – enfrenta muitíssima resistência e barreiras jurídico-políticas nos Estados-nação.

Inscrever nas constituições nacionais os crimes contra a humanidade, mesmo no caso sul-africano, cuja constituição fora promulgada em 1993, após décadas de racismo estatal, o *apartheid*, segundo Derrida, evoca memórias feridas e abala a promessa democrática de atenção às minorias. Anistia, indulto, perdão, esquecimento, conciliação, reparação – são as promessas que entram em cena nos Tribunais de Reconciliação e Verdade [sul-africanos]. Em qual medida a conciliação desloca a reparação? A conciliação silencia as vítimas? A reparação revive o ódio racial? Tais

341 Idem, p. 356.
342 2001.
343 Idem.
344 NASCIMENTO, 2005.

questões colocam sob crítica o conceito de homem?

Na entrevista concedida a Evando Nascimento[345], relembra ainda Derrida, que a desconstrução ao criticar o conceito de homem, ao questionar a fronteira entre a humanidade e a animalidade, ao pôr sob interrogação a linguagem, a cultura, a história, a sociedade ou a liberdade como próprios do homem não está rejeitando o humanismo, o conceito jurídico de homem, antes opera um aprofundamento do conceito de humanidade ao investigar a genealogia e a história deste conceito para demonstrar que os direitos humanos e a noção de crime contra a humanidade exigem uma responsabilidade ética e política que cada singularidade precisa assumir e para continuar no aprofundamento e ampliação da democracia sem perdas das conquistas já alcançadas.

Ao tomar por empréstimo o termo aporia, Derrida não se prende ao seu sentido de simples paralisia momentânea diante do impasse, e, sim, imprime-lhe o sentido de prova do indecidível, no qual apenas sobrevêm uma decisão; decisão que não marca o fim da aporia, mas que implica um certo desespero indissociável da chance dada e do dever de preservar a liberdade de questionar, de se indignar, de resistir, de desobedecer, de desconstruir em nome da justiça que, distinta do direito, é impossível de renunciar.

Neste sentido, parece que, as convenções internacionais são aporéticas quando prenunciam a acolhida do outro, do *alter*, da singularidade humana, sendo um importante acontecimento na direção de pensar uma trajetória que possibilite o im-possível, soçobrar os efeitos do racismo, da xenofobia, etc., e apontar para uma democracia por-vir.

As convenções internacionais apontam como horizonte – ao mesmo tempo a abertura e o limite da abertura, definem ou um progresso infinito, ou uma espera – confessar a Escravidão, a Shoah e o Apartheid como crimes contra a humanidade, o que possibilita desviar da espectralidade da raça como hostilidade e pensar a raça como rastro, como espectro que não mais assombra, e, sim, desvia, reconhece e encontra na hospitalidade in-condicional caminhos para a superação dos efeitos que tais eventos produziram; e argumentar que a hospitalidade da raça “do ponto de vista da desconstrução […] pertence ao escopo de uma im-possibilidade e de um por-vir, onde não há mais lugar para as hierarquias conceituais binárias[346]”, pois ainda

345 2001.
346 SOLIS In: LOBO, 2014a, p. 155.

precisamos entender o por-vir não como futuro, mas como estar nos desvios; a im-possibilidade como condição de possibilidade na procura por caminhos que desviem da situação atual de dominação onde o traço racial como motor do ódio se impõe disfarçadamente.

CAPÍTULO 3 Racismo, democracia e escola

Verifica-se, neste capítulo, se a nacionalidade brasileira forjada após as declarações americana e francesa dos Direitos Humanos garantiu a inclusão dos negro–brasileiros nas suas cartas constitucionais imperiais e republicanas; se os negro–brasileiros foram incluídos social e economicamente na sociedade brasileira após a Abolição da Escravidão; se a criação e expansão da rede pública de ensino incluiu os negro-brasileiros; se houve distinção no tratamento dispensado aos negro-brasileiros nas diferentes unidades da federação; se havia docentes e discentes negros nos primórdios da escola brasileira; e se a escola, enquanto, espaço investigativo, inventivo, promotor e formador das singularidades que constroem a democracia como promessa de inclusão cidadã de todas e todos independentemente da raça, é composta unicamente por professoras e professores antirracistas.

Acolhe-se neste itinerário o alerta que Jacques Derrida levanta n' *O monolinguismo do outro*[347] quanto ao papel que a escola desempenha como espaço de colonização do pensamento, do conteúdo escolar como mediador desta colonização, e da função da educação na manutenção da desigualdade étnica. Ouve-se que a educação está sujeita às mudanças e rupturas constitucionais, tanto as que apontam o acolhimento das comunidades anteriormente hostilizadas por sua raça, quanto o retorno de legislações que prescrevem a hostilidade das comunidades consideradas racialmente inferiores. Nestes termos, investiga-se se a legislação educacional apontou para o acolhimento das comunidades negro–brasileiras na nascente nação brasileira ou se a raça operou como um fator de hostilidade pigmentar.

Da Conferência *La crise de l'enseignement philosophique*[348]*,* ouve-se a advertência quanto à manutenção da desigualdade etnopigmentar quando o ensino repete os conteúdos recebidos da Europa, fundados no logocentrismo, no etnocentrismo, etc. Esta advertência guia a investigação se a escola brasileira logrou combater a desigualdade pigmentar herdada do período colonial.

Da *Gramatologia,* acolhe-se a denúncia do caráter logocêntrico, etnocêntrico, falocêntrico,…, do empreendimento colonial das nações europeias nos demais continentes e a demonstração da necessária desconstrução do pensamento europeu. E, neste sentido, investiga-se aqui como os intelectuais brasileiros acolheram o

347 2001.
348 In: DERRIDA, 1990.

referencial teórico que recebiam da Europa e o aplicaram no desenvolvimento da noção de brasilidade.

Escuta-se ainda a advertência, da *Lettre à un ami japonais*[349], que a desconstrução é um acontecimento; aquilo que chega, o que inspira a investigar como o acontecimento da Abolição da escravidão, repercutiu no pensamento jurídico-político-ético nacional, e se resultou em proteção jurídica para as comunidades negro–brasileiras.

E para entender como a memória da Escravidão será relatada e experienciada pelas novas gerações, lê-se a análise feita em "O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero?"[350], onde Derrida apela a confissão do crime cometido contra os negros: o sequestro de sua liberdade via escravização, segregação, colonização, etc. Refuta as teses que fundamentaram retirar o negro da história mundial, denuncia a situação atual de manutenção da exclusão sob as formas modernas do gueto, das favelas, dos presídios, etc., e conclama que a promessa feita nas declarações dos direitos humanos im-possibilite qualquer possibilidade de retorno do racismo.

3.1 O pensamento racial brasileiro e os marcos jurídicos

No período da proclamação da independência política brasileira, os intelectuais dividiam-se quanto ao que fazer com as etnias negras e amarelas. Hostilizar ou hospedar, acolher ou recusar os traços fisionômicos que pareciam marcar abissalmente as diferentes etnias? Alguns advogavam que os traços fisionômicos separavam abissalmente a humanidade (sendo a cor branca da pele um traço importante da superioridade das etnias branca-europeias sobre as etnias de cor amarela ou preta). Alguns advogavam que os traços fisionômicos e os traços culturais não eram diferenças naturais ou suficientes para legitimar a hostilização das etnias pretas e amarelas. Nesta arena intelectual de disputa, as declarações estadunidense e francesa aparecem como promessa de acolhida de todos os que fossem considerados humanos.

Neste item, propõe-se investigar se a nacionalidade brasileira forjada após as

349 1985.
350 In: NASCIMENTO, p. 45-92, 2005.

declarações americana e francesa dos Direitos Humanos garantiu a inclusão dos negro-brasileiros nas suas cartas constitucionais imperiais e republicanas. E como as teorias racialistas em voga na Europa foram recebidas pelos intelectuais brasileiros.

Quanto à influência que os valores europeus exerciam sobre o cotidiano nacional, Rubem Nogueira atesta que:

> Eram francesas as influências mais antigas que atuaram sobre os brasileiros em geral, notadamente ao tempo do Império. Dominavam, então, em todos os estratos sociais – nos salões, nas leituras, nas modas, nos hábitos e nos costumes sociais, nas letras, nas ciências e nas práticas políticas[351].

E os europeus que advogavam mudanças radicais na organização política francesa eram conhecidos inclusive pelos que rejeitavam as mudanças que ocorriam na França naquele período, como o Visconde de Cairu, ardoroso defensor da monarquia, que afirmava: “Rousseau e Condorcet, Mirabeau e Mably não são os meus homens[352]”.

Cabe ressaltar que, na sessão de 13 de agosto de 1822 das Cortes de Lisboa [portanto, antes da proclamação da independência do Brasil], o deputado Cipriano Barata desvia da atitude que a maioria dos intelectuais e políticos brasileiros adotavam quanto à manutenção da escravidão e advoga a extensão dos direitos de cidadania:

> A todos os portugueses de todas as castas de ambos os hemisférios. Não pense o soberano Congresso que isto é indiferente. No Brasil temos portugueses brancos europeus, e portugueses brasileiros; temos mulatos, que são os filhos de todos aqueles portugueses com as mulheres pretas, ou estas sejam crioulas do país, ou sejam da costa da Mina, de Angola, etc.; temos também mulatos, filhos da combinação dos mesmos mulatos, temos cabras, que são os filhos de mulatos com as pretas; temos caboclos ou índios naturais do país; temos as misturas destes, isto é, os mamelucos, que são o produto dos brancos misturados com os referidos caboclos, e temos os mestiços, que são a prole dos índios combinados com a gente preta. Além disso temos também pretos crioulos, que são os nascidos no país; e finalmente temos os negros da costa da Mina, Angola, etc. A falta de cuidado nestes artigos pode fazer grande mal, porque toda a gente de cor no Brasil clamaria que lhes queriam tirar os direitos de cidadão e de voto[353].

A extensão dos direitos de cidadania, se estendidos a todos como advogava Barata, abalaria o regime escravocrata. E, nesta direção, propôs o conceito de cidadania que

351 NOGUEIRA, 1999, p. 225.
352 CAIRU apud LEITE, 2000. p. 15.
353 BARATA apud LEITE, 2000, p. 55.

considerava que “são cidadãos portugueses todos os filhos de portugueses, ou de brasileiros ainda que ilegítimos, de qualquer cor ou qualidade, nascidos no Reino do Brasil e mesmo todos os crioulos e os libertos[354]”. Sua fala, se não logrou a extensão da cidadania aos escravizados, garantiu-a aos que alcançassem a carta de alforria[355]. Entretanto, a primeira constituição portuguesa foi proclamada após a independência brasileira, ainda que em seu artigo 20 declare que o Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves compreenda o território americano do Reino do Brasil.

Decretada a emancipação política do Reino do Brasil, os primeiros teóricos da brasilidade, referenciados nas teorias racialistas europeias, creditavam o atraso econômico, social e político do país à presença de elementos pretos na composição da população. Afirmavam que, condenada ao ostracismo, a nação sucumbiria, ou a nação eliminava os elementos indesejados. A brasilidade, pensada nestes termos, inferiorizou os elementos não-brancos de sua população, silenciou sua participação e contribuição para o desenvolvimento do país.

Apela Silvio Romero que:

> Não se peça a decretação da libertação dos escravos, porque o governo vir-nos-á dizer que não é esse o desejo da nação. Mas forcemo-lo a organizar o trabalho livre; obriguemo-lo a criar a máquina, que matará o escravo, e ajudemo-lo neste empenho. Para isto bem se compreende que é suficiente pôr em prática os ensinamentos da moderna economia nacional.
>
> Não me cumpre entrar detalhadamente nesta inquirição; mas não posso despedir-me do assunto sem esboçar umas vistas políticas e sociais, que a solução do problema econômico exige. Os braços livres devem ir buscá-los entre as populações proletárias do país e do estrangeiro. Por um regime cuidado aproveitemos e utilizemos os ingênuos e demos meios de trabalho às populações rurais, que definham na inação. Para aproveitar estas últimas, faz-se mister rever a legislação concernente ao trabalho, à posse das terras, à localização dos serviços, num sentido liberal, que facilite ao proletário o tornar-se um pequeno proprietário.
>
> […]
>
> Diante da produção livre tornemos o trabalho escravo odiento e nocivo, cerceemos a escravidão, e, por meio de novos métodos de trabalho, levemos a máquina a ocupar o lugar deixado pelo negro. Que o escravo se torne um ser pesado ao seu dono, como uma antigualha econômica. Desenvolva-se a indústria nacional nos grandes e pequenos centros populosos. Em uma palavra, pratiquemos com força o regime da liberdade, que a escravidão em meia dúzia de anos terá definhado e morrido[356].

354 Idem, p. 56.

355 Artigo 21 item IV (PORTUGAL, 1822).

356 ROMERO, Silvio. “J. Nabuco e a emancipação dos escravos”. In: MONTELLO, 1998, p. 316-317.

E se não aparece em sua escrita qualquer alusão ao destino social, político, econômico, cultural dos negros, tal fato se dá porque encampava as teorias europeias quanto aos negros. Neste sentido, acolhe o pensamento d':

> O célebre naturalista inglês, o compatriota de Wilberforce, escreveu estas palavras, referindo-se à guerra americana: "Os resultados imediatos não corresponderão provavelmente às esperanças dos emancipadores, e ultrapassarão talvez todos os receios do partido vencido. Pode ser absolutamente certo que alguns negros sejam superiores a alguns brancos; mas nenhum homem de bom senso, bem esclarecido sobre os fatos, poderá crer que em geral o negro valha tanto quanto o branco e muito menos seja-lhe superior. E se assim é torna-se impossível acreditar que, logo que sejam afastadas todas as incapacidades civis; desde que a carreira lhes seja aberta e que não sejam nem oprimidos e nem favorecidos, nossos irmão prognáticos possam lutar com vantagem com seus irmãos melhor favorecidos de cérebro, ainda que as queixadas lhes sejam menos fortemente desenvolvidas, visto que a luta é daquelas que são travadas com ideias e não com dentadas. Nossos irmãos negros não poderão, pois, chegar aos mais altos lugares da hierarquia estabelecida pela civilização, ainda que nãos seja necessário confiná-los lá para a última classe. Qualquer que seja a posição ou equilíbrio estável em que as leis da gravitação social colocarem o negro, se ainda ele se mostrar descontente da sua sorte, não terá mais de quem queixar-se senão da natureza"[357].

Os confrontos teóricos entre os intelectuais brasileiros quanto ao tratamento que a nascente nação dispensaria aos negros acaloravam as edições de jornal, a produção científica da época e ressoavam no parlamento. Neste sentido, será que a proposta do compatriota inglês acolhida por Romero de abandonar o negro a sua própria sorte, impedir qualquer medida estatal de intervenção positiva ou afirmativa que o emancipasse economicamente explica a ausência de medidas neste sentido? Se ainda não é possível responder a esta questão, o que se comprova é que as legislações aprovadas durante o período imperial brasileiro efetivamente lançaram os negros a sua própria sorte ao não proporem qualquer medida que garantisse sua inclusão econômica, política, cultural, etc.

A Câmara dos Deputados[358] rememora, na exposição organizada pelo Museu desta instituição, que, na história constitucional do país, foram promulgadas sete constituições, sendo uma no período imperial e seis no período republicano. Destaca

357 Idem, p. 314-315.
358 2005.

na *Constituição de 1824*, outorgada por Dom Pedro I, vigorada por 65 anos, a instituição da separação entre os poderes Legislativo, Executivo e Judiciário. Na *Constituição de 1891*, que foi promulgada pelo Congresso Constitucional, vigorado por 39 anos, instituído o presidencialismo e a autonomia dos estados da federação. Na *Constituição de 1934*, que foi promulgada pela Assembleia Constituinte, vigorado por 3 anos, instituído o voto feminino, criado o mandado de segurança e estabelecido a criação da Justiça Eleitoral e da Justiça do Trabalho. Na *Constituição de 1937*, outorgada por Getúlio Vargas, vigorado por 8 anos, suprimido a liberdade político-partidária, anulado a independência dos poderes e a autonomia federativa, cassado importantes direitos fundamentais e mantido os direitos trabalhistas. Na *Constituição de 1946*, promulgada pela Assembleia Constituinte, que vigorou por 21 anos, redemocratizado o país e devolvido a independência aos três poderes e a autonomia dos estados e municípios, e restabelecido os direitos individuais. Na *Constituição de 1967*, promulgada pelo Congresso Nacional, vigorado por 21 anos, consagrado o bipartidarismo e eleição presidencial indireta (via Colégio Eleitoral), concedido ao presidente permissão para fechar o Congresso, cassar mandatos e suspender os direitos políticos. Na *Constituição de 1988*, denominada constituição cidadã, promulgada pela Assembleia Constituinte, atualmente em vigor, estabelece que o país é uma República representativa, federalista e presidencialista, consolida os direitos individuais e as liberdades públicas, garante a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade.

A C*onstituição Politica do Imperio do Brazil*[359] assegurava a cidadania brasileira aos nascidos no território nacional tanto aos ingênuos quanto aos libertos, mas restringia os direitos políticos aos que auferiam renda superior a cem mil réis por meio de renda de raiz, indústria, comércio ou emprego e vedava a participação como eleitores ou elegíveis aos libertos no caso dos cargos de conselheiros provinciais, de deputados e de senadores. Se não se pode afirmar que a renda estipulada impedia aos libertos a participação nos conselhos paroquiais das cidades e vilas, é evidente que mesmos os que casuisticamente lograssem participar da vida política neste nível estavam constitucionalmente impedidos de almejarem participar da arena política provincial ou nacional, pois segundo o artigo 94:

> Podem ser Eleitores, e votar na eleição dos Deputados, Senadores, e

359 1824.

> Membros dos Conselhos de Província todos, os que podem votar na Assembleia Paroquial. Exceptuam-se:
> I. Os que não tiverem de renda líquida anual duzentos mil réis por bens de raiz, indústria, comércio, ou emprego.
> II. Os Libertos.
> III. Os criminosos pronunciados em querela, ou devassa.

Observa-se, entretanto, que havia, neste período, a preocupação de vários intelectuais e parlamentares com a condição do negro, fosse liberto ou cativo. Estes defendiam mecanismos estatais que contribuíssem para a inserção dos negros na vida econômica do país, conforme atesta-se pela proposição de projetos de lei, tais como a "Representação à Assembleia Constituinte[360]", apresentada por José Bonifácio, que propugnava, no caso dos escravizados, a emancipação progressiva, a inserção gradual na vida econômica, a regulação da relação marital entre cativas e senhores de escravos, a instrução escolar das crianças, a regulamentação do direito à herança, a regulação e promoção do casamento entre os cativos, a inseparabilidade de pais e filhos no caso de venda, a proibição de castigos corporais salvo sob autorização judicial, proteção da gestante com transferência para trabalhos menos fatigantes e licença maternidade de um mês e garantia de que, durante o primeiro ano de vida, não poderia trabalhar longe da criança; no caso dos libertos, o emprego [compulsório, quando necessário] dos que fossem encontrados na condição de vadio ou mendigo. Na radical proposição de Tavares Bastos, o "Projeto de Lei, aditivo ao orçamento, [de] 1866[361]" autorizava o governo a alforriar todas as escravizadas e os escravizados da nação, a distribuição das terras das fazendas nacionais entre os escravizados que nelas trabalhavam de forma a torná-los proprietários dos bens móveis e do gado que nestas houvessem, proibição da posse e comércio de escravizados pelas associações civis e religiosas, assim como a decretação da liberdade de todas as crianças nascidas de cativos possuídos pelas mesmas, e também um prazo de vinte anos para a concessão da alforria de todos os cativos sob propriedade destas associações na data da publicação da lei. Tais representações apresentadas ao Parlamento brasileiro testemunham a dubiedade e temeridade que os parlamentares dispensavam à questão do negro e, de alguma forma, é entendida quando se lembra que o trabalho cativo era a base da agricultura e esta a base da economia do país, e que, portanto, qualquer modificação nesta relação fomentaria drásticas mudanças na relação entre a família imperial e os fazendeiros.

360 In: CARNEIRO, 2005, p. 28-32.
361 In: CARNEIRO, 2005, p. 51-52.

A assinatura da Lei Áurea, segundo importantes historiadores, contribuiu para solapar o apoio dos fazendeiros à família imperial. Antes, outrossim, cabe ressaltar que a família imperial estava sendo pressionada internacionalmente a promover a abolição da escravatura, como se lê na "Mensagem da junta francesa de emancipação ao Imperador do Brasil[362]" em julho de 1866, que conclamava:

> Já abolistes o tráfico; mas essa medida é incompleta; uma palavra, uma vontade de V. M. pode trazer a liberdade de 2 milhões de homens. Podeis dar o exemplo, senhor, e tende a certeza que sereis acompanhado, porque o Brasil nunca olhou a servidão como uma instituição divina.
> Vozes generosas levantam-se todos os anos nas assembleias, na imprensa, no púlpito, para pedir a abolição. O número de escravos é menor que o dos homens livres; e quase 1/3 já existe nas cidades exercendo ofícios ou servindo de criados, e é fácil elevá-los à condição de assalariados. A emigração dirigir-se-á para as vossas províncias, desde que a servidão tiver desaparecido. A obra da abolição, que deve atender aos fatos, interesses, situações, parece menos difícil no Brasil, onde aliás os costumes são brandos, e os corações humanos e cristãos[363].

E a família imperial, desde 1866, já manifestara apoio à causa abolicionista, conforme se lê na carta endereçada por Martim Francisco Ribeiro de Andrada a Associação para a Abolição da Escravatura[364], quando diz:

> Encarregado por S. M. de vos responder em seu nome e em nome do governo brasileiro, congratulo-me em poder-vos asseverar que as vossas intenções encontraram o mais simpático acolhimento.
> […]
> A emancipação dos escravos, consequência necessária da abolição do tráfico, não passa de uma questão de forma e de oportunidade[365].

E torna-se mais explícita na fala da Princesa Imperial, Senhora Isabel, no dia 03 de maio de 1888, que declara:

> A extinção do elemento servil pelo influxo do sentimento nacional e das liberalidades dos particulares, em honra do Brasil, adiantou-se praticamente de tal modo que é hoje aspiração aclamada por todas as classes, com admiráveis exemplos de abnegação por parte dos proprietários. Quando o próprio interesse privado vem espontaneamente colaborar para que o Brasil se desfaça da infeliz

362 In: CARNEIRO, 2005, p. 53-54.
363 Idem, p. 53-54.
364 In: CARNEIRO, 2005, p. 55-56.
365 Idem, p. 55.

> herança, que as necessidades da lavoura haviam mantido, confio que não hesitareis em apagar do direito público a única exceção que nele figura, em antagonismo com o espírito cristão e liberal das nossas instituições[366].

E a restância da Abolição, segundo Carneiro:

> Esta medida custou aos Braganças, o Trono do Brasil. À existência da escravidão estava condicionada a da monarquia, já que Pedro II a reduzira a simples "poder moderador", uma força neutra, que estabelecia o equilíbrio entre as ambições retrógradas dos escravagistas e dos conservadores e os interesses mais profundos dos abolicionistas e dos liberais. A ação da princesa precipitou os acontecimentos. De modo que o beijo depositado por Patrocínio aos pés da regente estava destinado a ser a última homenagem prestada à Casa Imperial. Não estava muito longe a manhã de 15 de novembro de 1889.

Ou, numa perspectiva cordial, apresentada por Holanda:

> Se a data da Abolição marca no Brasil o fim do predomínio agrário, o quadro político instituído no ano seguinte quer responder à conveniência de uma forma adequada à nova composição social. Existe um elo secreto estabelecendo entre esses dois acontecimentos e numerosos outros uma revolução lenta, mas segura e concertada, a única que, rigorosamente, temos experimentado em toda a nossa vida nacional. Processa-se, é certo, que os historiadores exageram frequentemente em seu zelo, minucioso e fácil, de compendiar as transformações exteriores da existência dos povos. Perto dessa revolução, a maioria de nossas agitações do período republicano, como as suas similares das nações da América espanhola, parecem simples desvios da trajetória da vida política legal do Estado comparáveis a essas antigas "revoluções palacianas", tão familiares aos conhecedores da história europeia[367].

Se as relações entre brancos e não-brancos foram após a proclamação da república, substituídas por uma relação que valorizava os indivíduos brancos e inferiorizava os indivíduos não-brancos; ou se, independentemente dos referenciais teóricos (inferioridade biológica ou cultural), o ideal de brasilidade, em vigor, estimulava os indivíduos nacionais a progredirem da animalidade africana para a humanidade europeia, da incivilidade à civilidade, ao embranquecimento; cabe ressaltar que a primeira constituição republicana foi escrita pelos políticos que estavam no poder desde o período imperial e que atores relativamente novos na vida constitucional do país somente apareceram na constituição republicana de 1946.

366 CARNEIRO, 2005, p. 88.
367 HOLANDA, 1995, p. 171.

Cláudio Lacerda, no apêndice da obra de Sérgio Braga, afirma que:

> A constituição de 1891, a primeira da República, foi feita pelos políticos que desde o Império mandavam no Brasil. A atual não foi diferente. A de 1946 foi criada com os personagens surgidos do Estado Novo, contra ou a favor. A Revolução de 1930, ao contrário do Golpe de 1964, não quis, como os militares, aproveitar-se das oligarquias existentes. Criou a sua própria, forçando a oposição a fazer o mesmo. Das personalidades da República Velha – aquela de antes de 1930 –, pejorativamente chamados de "os carcomidos", praticamente apenas dois sobreviveram: Melo Viana, que presidiu sem maiores brilhos a Constituinte, e Otávio Mangabeira, que manteve-se na política até sua morte, em 1960[368].

Noutra direção, surgem alguns teóricos argumentando que os portugueses, cuja pele morenada resultaria do casamento entre indivíduos brancos (do continente europeu) e pretos (do continente africano), menosprezados pelas demais coletividades europeias e tradicionalmente acostumados a relações inter-pigmentares, teriam, ao aportarem no continente americano, mantido relações inter-pigmentares com as coletividades ameríndias e com as coletividades africanas que deportaram escravizadas. As relações maritais inter-pigmentares teriam suavizado as relações entre os diferentes indivíduos e produzido uma coletividade nacional dita harmoniosa e tolerante. Segundo Sergio Buarque de Holanda:

> Com frequência as suas relações com os donos oscilavam da situação de dependente para a de protegido, e até de solidário e afim. Sua influência penetrava sinuosamente o recesso doméstico, agindo como dissolvente de qualquer ideia de separação de castas ou raças, de qualquer disciplina fundada em tal separação. Era essa a regra [sic] geral: não impedia que tenham existido casos particulares de esforços tendentes a coibir a influência excessiva do homem de cor na vida da colônia, como aquela ordem régia de 1726, que vedava qualquer mulato, até a quarta geração, o exercício de cargos municipais em Minas Gerais, tornando tal proibição extensiva aos brancos casados com mulheres de cor. Mas resoluções como essa – estavam condenadas a ficar no papel e não perturbavam seriamente a tendência da população para um abandono de todas as barreiras sociais, políticas e econômicas entre brancos e homens de cor, livres e escravos[369].

Influenciado pelo seu professor, Franz Boas, Gilberto Freyre abandonou o paradigma

368 BRAGA, 2000, p. 515.
369 HOLANDA, 1995, p. 55

racista (biológico), em voga na sua época, que condenava ao ostracismo as nações cujas populações fossem majoritariamente de pele preta, como era o caso brasileiro. Freyre pesquisou o paradigma cultural e escreveu extensa obra, argumentando favoravelmente sobre a contribuição cultural das diversas etnias pretas para a formação cultural brasileira. Todavia, Freyre não rompeu com o paradigma da inferioridade dos negros. Sua obra fundamentou a noção de inferioridade cultural, possibilitou uma leitura da brasilidade que advoga uma harmoniosa relação pigmentar, fundada na hierarquização pigmentar dos indivíduos. Segundo Helena Bocayuva:

> Destaco esse olhar na leitura que GF faz da questão da miscigenação. Já contei, no início do capítulo "Ecos do tempo", o episódio com Antonio Torres, que para mim expressa o constrangimento de um intelectual brasileiro diante do confronto com as diferenças de cor ou etnia, assimiladas pelos paradigmas de seu tempo, e mais ainda no Império Inglês, à inferioridade racial. Assim, além dos conhecimentos adquiridos com o orientador e colegas, pendentes para uma leitura cultural dos fenômenos sociais, acredito que para Freyre fosse quase uma estratégia de sobrevivência transformar o negativo em positivo e fazer da miscigenação um trunfo para a sociedade brasileira[370].

Contrários às posições anteriores, outros teóricos contra-argumentam que as relações entre os indivíduos no território atualmente brasileiro foram marcadas pelo preconceito nutrido pelos portugueses pelas coletividades ameríndias e africanas. Ressalta que o preconceito nutrido pelos portugueses diferenciava-se do preconceito nutrido por outras coletividades europeias que o fundamentava na origem coletiva dos povos ameríndios e africanos. Os portugueses direcionaram seu preconceito para o fenótipo de cada indivíduo. A cor da pele do indivíduo foi entendida como o sinal motivador do preconceito português.

Nesta arena, para Oracy Nogueira[371], a coletividade brasileira fundou as relações entre os indivíduos no que chama de preconceito de marca: quanto menos branca é a pele do indivíduo, maior o preconceito sentido. Segundo este: "Na falta de expressões mais adequadas, o preconceito, tal como se apresenta no Brasil, foi designado por preconceito de marca, reservando-se para a modalidade em que aparece nos Estados Unidos a designação de preconceito de origem"[372] e

370 BOCAYUVA, p. 120-121.
371 2009.
372 NOGUEIRA, 2009, p. 5.

> Considera-se como preconceito racial uma disposição (ou atitude) desfavorável, culturalmente condicionada, em relação aos membros de uma população, aos quais se têm estigmatizados, seja devido à aparência, seja devido a toda ou parte da ascendência étnica que se lhes atribui ou reconhece. Quando o preconceito de raça se exerce em relação à aparência, isto é, quando toma por pretexto para as suas manifestações os traços físicos do indivíduo, a fisionomia, os gestos, o sotaque, diz se que é de marca; quando basta a suposição de que o indivíduo descende de certo grupo étnico para que sofra as consequências do preconceito, diz-se que é de origem[373].

A segunda constituição do país e primeira republicana, *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil*[374], promulgada em 24 de fevereiro de 1891, estabeleceu as condições de aquisição da cidadania brasileira e os direitos fundamentais de cada cidadão. Dentre os direitos fundamentais, inscrevia a igualdade jurídica, a liberdade religiosa, a inviolabilidade do domicílio, a abolição da pena de morte e do banimento, etc. No tocante aos direitos políticos, restringiu o alistamento eleitoral dos mendigos, analfabetos, religiosos que abdicassem da liberdade individual e dos soldados (exceto os alunos das escolas militares de ensino superior). A carta magna não tratou de qualquer medida que reparasse ou possibilitasse a inserção dos negros, porquanto, no artigo 7 das disposições transitórias, concedia pensão vitalícia ao ex-Imperador do Brasil, Dom Pedro de Alcântara. Anteriormente, no *Decreto n. 847*[375] de 11 de outubro de 1890, que promulgava o Código Penal e neste se estabelecia como a subtração ou ocultação ou abandono de menores, a mendicância e a embriaguez, a vadiagem e o exercício da capoeira. O tratamento positivo dispensado ao antigo imperador antagônico ao tratamento negativo dispensado 'aos praticantes da capoeira' e outros reflete como a raça negra era tratada pelo Estado-nação neste período.

A terceira constituição do país e segunda republicana, a *Constituição dos Estados Unidos do Brasil*[376], promulgada em 16 de julho de 1934, no artigo 17 vedou à União e demais entes federados criar distinções entre brasileiros natos, e estabelecer ou subvencionar ou embaraçar o exercício de cultos religiosos. No artigo 108, manteve a restrição do alistamento eleitoral dos analfabetos, dos soldados (exceto sargentos, alunos das escolas militares de ensino superior e aspirantes a oficial) e dos mendigos. No artigo 113, garantiu a igualdade perante a lei e cerceou privilégios ou distinções

373 NOGUEIRA, 2009, p. 6
374 BRASIL, 1891.
375 BRAZIL, 1890.
376 BRASIL, 1934.

fundadas no nascimento, no sexo, na raça, nas profissões próprias ou dos pais, classe social, riqueza, crenças religiosas ou ideias políticas, e a inviolabilidade da liberdade de consciência e de crença, garantindo o livre exercício dos cultos religiosos sob a condição de não contrariarem à ordem pública e os bons costumes. No artigo 120, reconheceu os sindicatos e associações profissionais e, no artigo 121, estabeleceu os direitos trabalhistas. No artigo 138, incumbiu a União e demais entes federados a assegurar amparo aos desvalidos, estimular a educação eugênica, amparar a maternidade e a infância, socorrer as famílias de prole numerosa, etc. No artigo 139, prescreveu que toda empresa industrial ou agrícola situada fora dos centros escolares e que, tendo mais de cinquenta empregados, constatasse entre estes e os seus filhos ao menos dez analfabetos era obrigada a lhes proporcionar o ensino primário obrigatório.

A quarta constituição do país e terceira republicana, *Constituição dos Estados Unidos do Brasil*[377], outorgada por Getúlio Vargas em 10 de novembro de 1937, sob alegação do outorgante da iminência de uma guerra civil, infiltração comunista no país e a incapacidade da Carta Magna de 1934 de preservar e garantir a paz, a segurança e o bem-estar do povo. No tocante aos direitos políticos, manteve a restrição ao alistamento eleitoral de analfabetos e mendigos, ampliou o direito de voto a todos os militares em serviço ativo, entretanto, a *Lei Constitucional*[378] nº 9 de 1945 incluiu os analfabetos, mendigos e oficiais das forças armadas no rol dos alistáveis.

A quinta constituição do país e quarta republicana, *Constituição dos Estados Unidos do Brasil*[379] promulgada em 18 de setembro de 1946, ampliou radicalmente os direitos sociais, como se verifica quando, no artigo 145, assegura a todos um trabalho que possibilite a existência digna e declara que o trabalho é uma obrigação social; no entanto, no parágrafo 7 do artigo 147, ao garantir a inviolabilidade da liberdade de consciência e de crença e assegurar a liberdade de culto, condiciona a liberdade de culto aos que não contrariassem a ordem pública e os bons costumes; e, no artigo 132, ao tratar dos alistáveis, reestabeleceu a restrição aos analfabetos e instituiu uma nova, aos que não saibam exprimir-se na língua nacional.

A sexta constituição do país e quinta republicana, *Constituição da República Federativa do Brasil*[380], promulgada em 24 de janeiro de 1967, manteve a restrição ao

377 BRASIL, 1937.
378 BRASIL, 1945.
379 BRASIL, 1946.
380 BRASIL, 1967.

alistamento eleitoral dos analfabetos, dos soldados (exceto oficiais e aspirantes a oficial) e aos que não sabiam exprimir-se em língua nacional. No §1º do artigo 150 inscreveu que todos são iguais perante a lei, sem distinção de sexo, raça, etc., e acrescentou que o preconceito de raça seria punido pela lei; no §6º, manteve a exclusão dos cultos que contrariavam a ordem pública e os bons costumes da proteção legal da liberdade de consciência e exercício de culto; no §8º, tornou intolerável a propaganda do preconceito racial[381].

A sétima constituição do país e sexta republicana, *Constituição da República Federativa do Brasil*[382], promulgada em 05 de outubro de 1988, em seu preâmbulo promete:

> … Instituir um Estado Democrático, destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida, na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias ...[383]

Constitui como fundamentos a soberania, a cidadania, a dignidade da pessoa humana, os valores sociais do trabalho e da livre iniciativa e o pluralismo político; compreende como objetivos construir uma sociedade livre, justa e solidária e garantir o desenvolvimento nacional, erradicar a pobreza e a marginalização, reduzir as desigualdades sociais e regionais, assim como promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação; rege-se internacionalmente pelos princípios da independência nacional, prevalência dos direitos humanos, autodeterminação dos povos, não intervenção, igualdade entre os Estados, defesa da paz, solução pacífica dos conflitos, repúdio ao terrorismo, cooperação entre os povos para o progresso da humanidade e concessão de asilo político. Consagra que todos são iguais perante a lei, sem distinção entre nacionais e estrangeiros, garante a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade; assim como que homens e mulheres são

381 Não se analisou nesta dissertação a *Emenda Constitucional* nº 1 de 17 de outubro de 1969 devido não constar na lista das constituições brasileiras, disponibilizada tanto pelo Poder Executivo quanto pelo Poder Legislativo federal e por não ser objeto deste trabalho transitar pela querela que envolve o referido texto. Esta encontra-se disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/Emendas/Emc_anterior1988/emc01-69.htm acesso em 22/01/2018.

382 BRASIL, 1988.

383 BRASIL, 2002, p. 1.

iguais em direitos e obrigações e que ninguém será submetido a tortura ou a tratamento desumano ou degradante; a inviolabilidade da liberdade de crença e o livre exercício de culto religioso e a proteção dos locais de culto e suas liturgias; torna crime inafiançável e imprescritível a prática de racismo. Define como direitos sociais a educação, a saúde, o trabalho, a moradia, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e a infância e a assistência aos desamparados. Torna o alistamento eleitoral obrigatório para os maiores de dezoito anos, facultativo aos analfabetos e maiores de setenta anos, e restringe o alistamento durante o serviço militar obrigatório.

Compreende-se, da leitura dos textos constitucionais brasileiros, que a carta imperial limitou os direitos políticos dos cidadãos libertos ao âmbito municipal; da segunda à sexta carta magna, excluíram-se os analfabetos dos direitos políticos, com a exceção do período entre 1945 e 1946, quando os mendigos e analfabetos foram incluídos no rol dos eleitores. E que, ainda que, na carta de 1967, se tenha inscrito que todos são iguais perante a lei, sem distinção de sexo, raça, etc., e acrescentado que o preconceito de raça seria punido pela lei, é somente na constituição cidadã, cem anos após a Abolição, que a nação incluiu entre seus princípios fundamentais a dignidade da pessoa – humana – e como objetivo construir uma sociedade livre, justa e solidária sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação. A mudança entre a carta de 1967 e a de 1988 é notória e performativa para a população negra. Se naquela o país reconheceu a fraternidade humana e criminalizou racismo, nesta coloca-se a pessoa – humana – como fundamento do Estado Democrático e, como objetivo deste, construir uma sociedade sem discriminações, isto é, pela primeira vez a nação reconhece que os preconceitos regem as relações no país e promete, compromete-se a construir, encetar novas relações.

Quando diz-se, aqui, que a constituição cidadã é performativa para a população negra, toma-se o termo performativo no sentido do quase-conceito derridiano de performativo. O performativo, diz Jacques Derrida, n' *A universidade sem condição*[384], produz o acontecimento que enuncia, e os performativo-jurídicos são aqueles que, desde as primeiras declarações de direitos até as mais recentes, implicam uma promessa, prometem desde os direitos fundamentais a homens e mulheres até a confissão dos crimes cometidos contra a humanidade, tais como a

384 2003.

Escravidão, a *Shoah* e o *Apartheid*. Quando advoga que o performativo produz o acontecimento que enuncia, pretende demonstrar que entende por acontecimento o que chega fora, para além de todo performativo enunciado, além do horizonte de possibilidades. A força do performativo é excedida pela força do acontecimento, pois esta torna-se manifesta quando o que acontece solicita a decisão, a decisão do outro, a chegada do outrem. A força do acontecimento, deste talvez, afina-se com o operatório performativo, com a gramática do condicional para declarar o incondicional, o totalmente outro, extremamente difícil, quase improvável, quase indemonstrável na trajetória de submeter a soberania atribuída às instituições e mostrar uma certa independência incondicional do pensamento, da desconstrução, da justiça, etc. E quanto aos signatários de um performativo-jurídico, afirma que são, ao mesmo tempo, signatários e destinatários, pois o acontecimento que foi enunciado tem consequências inimagináveis.

Compreende-se, logo, que, no Império, aceitou-se constitucionalmente a escravização da pessoa negra e que, nos primórdios da República e nos anos subsequentes, admitiu-se ora um projeto de embranquecimento da nação ora se advogou haver uma pátria acolhedora e baseada na harmonia etnopigmentar. Somente na constituição de 1988 a nação reconheceu-se racista e comprometeu-se a encetar práticas fundadas na fraternidade humana e coibitivas das discriminações etnopigmentares. A carta cidadã, ao prometer construir uma sociedade livre, justa e solidária sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação, abriu-se ao outrem, à chegada do outro, ao acontecimento da acolhida do outro, ao inimaginável e, talvez, os seus signatários não concebiam naquele momento a chegada de outros performativo-jurídicos, tais como a *Lei 10639*, a *Lei 11645*[385], o *Estatuto da Igualdade Racial*[386], as *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Indígena*[387], as *Diretrizes para o atendimento de educação escolar de crianças, adolescentes e jovens em situação de itinerância*[388], as *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola*[389], as *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*[390], e, as *Diretrizes Nacionais para a*

385 BRASIL, 2008.
386 BRASIL, 2010.
387 BRASIL, 2013, p. 374-414.
388 Idem, p. 416-423.
389 Ibidem, p. 424-495.
390 Ibidem, p. 496-513.

Educação em Direitos Humanos[391].

Acata-se que, tanto no período imperial quanto no republicano, os intelectuais e legisladores brasileiros buscavam inspirar-se nas ideias em voga no continente europeu. Esta contaminação pelo ideário e filosofema europeu os separava entre os que defendiam a abolição imediata e os que defendiam a abolição progressiva da escravatura; entre os que defendiam legislações que fundassem a segregação pigmentar entre brancos e negros e os que defendiam o silenciamento legislativo quanto aos negros, isto é, abandoná-los à própria sorte, o que implicaria o insucesso coletivo destes; entre os que defendiam a pluri-origem das espécies humanas e os defensores da mono-origem; entre os que defendiam que as relações interpigmentares levariam a nação ao insucesso e que a única possibilidade de sobrevivência seria a importação de imigrantes europeus e o cerceamento da procriação entre negros, e os advogados do embranquecimento da nação mediante importação de indivíduos brancos e o estímulo aos casamentos interpigmentares; etc. Tais ideias, independente da radicalidade com que eram defendidas ou do abismo teórico e prático entre seus defensores, refletem que o eurocentrismo estava no horizonte previsto pelos intelectuais e legisladores para a nação.

O etnocentrismo europeu, alerta Derrida na *Gramatologia*[392], é o mais original e poderoso em seu intento de impor-se ao planeta, comanda o conceito de escritura, a história da metafísica e o conceito de ciência, numa única e mesma ordem; define que há um centro de onde emana o progresso humano e, ao mesmo tempo, se autodefine como o centro; estabelece um conceito de homem e ao mesmo tempo se autoproclama a humanidade. Nem basta denunciar o etnocentrismo no seio da escritura, no interior do discurso logocêntrico, posto que se tem que ir além, buscar a *différance*. Se bem que, conforme se lê n “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”[393], a crítica ao etnocentrismo só foi possível quando aconteceram as condições discursivas no campo da política, da economia, da técnica, da ciência, da filosofia, etc., no momento em que a metafísica foi deslocada e expulsa do seu lugar; quando a cultura europeia deixa de ser a referência e vê chegar a etnologia. Europeia por nascimento e parida no elemento do discurso, a Etnologia, por estratégia e economia, busca no etnocentrismo, como herança, os conceitos que usará para criticá-lo; a desconstrução da herança avançará tanto ou quanto a fecundidade,

391 Ibidem, p. 514-533.
392 2011b.
393 In: DERRIDA, 2011.

qualidade e rigor crítico do discurso pensar a relação com o herdado e com a necessidade irredutível de herdá-los, assim como de expressar sistematicamente a questão do estatuto de um discurso que busca na herança a ser desconstruída os recursos necessários para a sua desconstrução.

3.1.2 Democracia racial ou desigualdade pigmentar: o caso brasileiro

Os acalorados debates sobre a Abolição radical ou gradual dos negros suscitava o problema quanto ao que fazer com estes após a sua libertação. O alto percentual de negros na população do Reino Unido e, posteriormente, na do Império preocupava as elites nacionais e estrangeiras. A independência do Haiti[394] colocou a possibilidade de insurgências negras no centro dos debates internacionais e nacional. As elites se perguntavam como impedir que outros "Haitis" surgissem. Nesta arena intelectual e política, disputavam os que arguiam que os negros, se segregados e abandonados à própria sorte, desapareceriam como resultado natural da evolução biológica da espécie; os que rejeitavam a cultura negra como inferior mas defendiam a assimilação cultural dos negros; os que defendiam o embranquecimento das nações via estimulo dos casamentos inter-raciais, etc. E no caso brasileiro, o alto percentual da população afro-luso-brasileira desmentia a tese da infertilidade dos filhos de relações interpigmentares, fragilizava as tentativas radicais de segregação e aumentava exponencialmente o medo de uma insurreição promovida por estes conjuntamente com os negros. E a Abolição chegou como evento e como acontecimento. Como evento para aqueles que a consideraram um fato histórico decorrente da conjuntura internacional e nacional, que se adequaram à nova situação econômica do país e preferiram silenciar o passado escravista do país que consideraram inadequado com os novos tempos; e como Acontecimento para os negros que, agora libertos, teriam que lutar pela sobrevivência e inserção na vida da nação, e para os intelectuais e políticos que entendiam que a Abolição não fora um mero evento, mas que prenunciava novos apelos de inserção do negro no novo sistema econômico do país e, principalmente, que o tratamento a ser dispensado aos afro-luso-brasileiros e aos negros era central na definição e constituição da identidade

394 O evento revolução e independência do Haiti ocorreu em 1804.

nacional brasileira.

Persistindo ainda nesta via, na fronteira entre a história, a etnologia e a filosofia, cabe questionar se os negro-brasileiros foram incluídos social e economicamente na sociedade brasileira após a Abolição da Escravidão.

Para demonstrar que as singularidades estigmatizadas por suas origens étnicas e pigmentares ainda não foram plenamente incluídas na cidadania brasileira, investigam-se os autores que analisaram a situação dos negro-brasileiros após a abolição para verificar se houve a superação dos efeitos da desigualdade pigmentar que caracterizou a sociedade brasileira durante a vigência da escravatura e se estes confirmam ou recusam noção advogada desde o período imperial, que define as relações pigmentares como harmônicas e a nação como uma democracia racial.

Conforme Antonio Sergio Alfredo Guimarães, no prefácio[395] d' *A integração do negro na sociedade de classes* – obra na qual Florestan Fernandes verificou como se deram as relações raciais na cidade de São Paulo – escrita originalmente como tese para o concurso de professor titular de sociologia da USP, resulta da trajetória de Florestan Fernandes como pesquisador da sociedade brasileira, trajeto consolidado pela publicação de obras e pelo trabalho como docente. A referida obra analisa a ruptura entre a sociedade de castas e o estabelecimento da sociedade de classes, destacando-se por desvelar e esclarecer o racismo brasileiro. Indica o papel central dos negros, bem como dos imigrantes europeus, na formação da sociedade de classes. Recusa a tese, então vigente, que a escravidão no Brasil fora marcada por uma intimidade entre senhores e escravos. Considera a tese da democracia racial brasileira como uma ideologia dominante no sentido do ideal de conduta percebido pela classe dominante. Alerta que o mito ou ideologia da democracia racial, ao tomar as desigualdades raciais (próprias da ordem racial escravocrata) como desigualdade de classe (própria do capitalismo industrial), projetavam um ideal de comportamento que encobriria o racismo. Florestan, para Antonio Sergio Alfredo Guimarães, enxergou para além da situação que constatava que o futuro da nação encontrava-se na superação do racismo e da exploração de classe.

Florestan Fernandes[396] esclarece como se deram as relações raciais entre negros, mulatos e brancos nos primórdios da democracia brasileira, investigando se a sociedade inclusiva nascente absorvera o negro e o mulato (fundamenta sua escolha

395 FLORESTAN, 2008, p. 9-17.
396 2008.

dos termos “negro” e “mulato” na então vigente recusa pela coletividade negra do termo “preto”, cujo uso consideravam pejorativo), concedendo-lhes as mesmas oportunidades dadas aos brancos. São Paulo fora escolhida como objeto de análise por apresentar um desenvolvimento intenso, acelerado e homogêneo no processo de emergência da revolução burguesa e apresentar peculiaridades na condição socioeconômica dos negros e mulatos que, ao migrarem para esta cidade, encontraram os efeitos concorrentes da substituição populacional, na época em curso, e é exatamente quanto à absorção destes negros e mulatos pela sociedade inclusiva nascente que se desdobra para analisar se houvera a superação das desigualdades raciais e o estabelecimento da democracia racial.

Constata que a desagregação do regime escravocrata não fora acompanhada por mecanismos institucionais de preparação dos libertos para serem absorvidos pela emergente sociedade inclusiva. A Abolição, portanto, concedera a liberdade política e obstruíra a emancipação socioeconômica dos libertos. Os projetos que tratariam da absorção socioeconômica dos libertos teriam sido preteridos quando sancionada a Abolição e privilegiados projetos que tratavam de indenizações e auxílios que ampariam a crise da lavoura. A participação dos negros (libertos e cativos) durante o processo revolucionário abolicionista fora especificamente pela aprovação da legislação que aboliria o trabalho escravo e, ainda que coincidente neste ponto com a reivindicação dos brancos abolicionistas, não coincidia com a expectativa destes de condenação do antigo regime nos aspectos políticos, econômicos, etc. A Abolição da escravatura, desacompanhada de mecanismos garantidores da absorção dos libertos e a perda da importância econômica dos negros, alijou-os da pauta política dos que advogavam a emergência de uma sociedade inclusiva e a mudança do regime econômico.

Os efeitos negativos dos fatores histórico-sociais impactariam diferentemente os negros brasileiros e a pesquisa de Florestan objetivou compreender como isso ocorrera na cidade de São Paulo. A cidade de São Paulo diferenciava-se de outras cidades brasileiras, pois não era na época um importante centro econômico. O desenvolvimento econômico iniciaria após a crise do regime servil. Outra marcante característica da cidade é o encontro dos imigrantes europeus ocupando as funções que, noutras cidades, foram exercidas pelos libertos. Como resultado da ausência de mecanismos institucionais que garantissem a absorção econômica dos negros e o desconhecimento das relações econômicas capitalistas que emergiam na cidade

paulistana, logravam os negros na marginalidade socieconômica. Conclui-se que, na emergência da sociedade inclusiva, a sociedade brasileira omitiu-se de elaborar os mecanismos de absorção dos negros ao novo sistema econômico, visto que:

> Portanto, a análise sociológica da correlação entre a estrutura do mundo urbano nascente e as propulsões psicossociais do negro recém-egresso do cativeiro é deveras importante para se entender não só o que "foi" mas, também, o que "viria a ser" a situação do "negro" na ordem social competitiva. […] Sem exagero, esse período da história social do "negro" na cidade de São Paulo merece ser considerado como o dos *anos de espera*. Os anos do desengano, em que o sofrimento e a humilhação se transformam em fel, mas também incitam o "negro" a se vencer e a se sobrepujar, pondo-se à altura de suas ilusões igualitárias. Enfim, os anos em que o "negro" descobre, por sua conta e risco, que tudo lhe fora negado e que o homem só conquista aquilo que ele for capaz de construir, socialmente, como agente de sua própria história[397].

Assevera que a coincidência entre a emergência da ordem social competitiva, a expansão urbana da cidade de São Paulo e a ineficácia das técnicas socioeconômicas apreendidas anteriormente pelos negros (como escravizado ou liberto) obstruíram sua absorção. A rápida consolidação da revolução burguesa paulistana impossibilitou a absorção dos negros à cena econômica e, concomitantemente, obstaria a integração coletiva e consciente de sua situação, resultando na manutenção do estado de anomia social transplantado do regime servil. O agravamento do estado de anomia que marcaria os negros neste período aparece como uma das fontes de inércia que obstruiriam a ascensão social da comunidade negra. Reconhece que: "… a desorganização social permanente atuava como um fator de apatia, compelindo o negro e o mulato a aceitarem como "normais" as condições anônimas de existência, imperantes no "meio negro"[398]".

Afirma que as mudanças socioeconômicas e culturais advindas e necessárias ao término da sociedade de castas e o estabelecimento da sociedade de classes ocorreriam diversamente na comunidade paulistana caso os efeitos culturais das relações raciais entre brancos, negros e mulatos, próprias da época servil, não se mantivessem intactas nos primórdios da sociedade inclusiva. Descrita a situação dos negros e dos mulatos no período analisado, percebeu a ausência de ações institucionais que os segregassem; outrossim, notou a ausência de ações

397 FLORESTAN, 2008, p. 117
398 FLORESTAN, 2008, p. 296-297

institucionais que alçassem os negros e mulatos a condições de competitividade com os brancos. A ausência de mecanismos institucionais eficazes no alçamento de negros e mulatos a condições de competitividade na sociedade democrática e a manutenção das relações e dinâmicas da superada época servil isolou os negros e mulatos econômica e socioculturalmente. O isolamento fora possibilitado pela degradação promovida pela escravidão combinada com a anomia social, a pauperização e a deficiente integração que os crassavam. A persistência da mentalidade da forma de tratamento dispensada aos negros e mulatos durante o regime servil aprisionou-os na condição estamental de libertos. A condição de libertos anacrônica na sociedade democrática explicita a ambígua condição de isolamento dos negros e mulatos no sistema emergente. A celeridade na análise da desigualdade entre brancos e negros poderia fundá-la causalmente no preconceito racial, entretanto a análise sócio-histórica da transição entre o regime de castas e o regime de classes demonstra que operou-se a manutenção entre os regimes da mentalidade e das relações de tratamento entre brancos e negros próprios ao regime servil e anacrônicas à sociedade democrática como tática de preservação dos privilégios dos brancos diante dos negros, já que os brancos consideravam-se a classe dominante. Por isso que:

> Em suma, o preconceito é condenado como "repugnante ao nosso regime democrático" e as discriminações apontadas como praxe "antissocial, antidemocráticas e desumana". Por duas razões ainda estamos nos limites da antiga ideologia racial. Primeiro, porque os problemas humanos do "negro" são propostos segundo a perspectiva de uma *consciência falsa* da situação de contato racial; segundo, porque os juízos práticos partem de um pressuposto fundamental: a condição heteronômica da "raça negra", base material e moral do padrão tradicionalista e assimétrico da relação racial. Por causa da primeira razão, os "brancos" de ânimo mais democrático não alcançavam uma visão realista da "situação racial", apegando-se a concepções logo condenadas como "românticas" e "inoperantes" pelos lideres dos movimentos sociais no meio "negro". Em virtude da última razão, a identificação com o negro e o mulato era mais emocional que refletida e racional, o que favorecia, singularmente, quer a ignorância dos problemas reais da "população de cor" da cidade, quer a indiferença perante as medidas especiais que o controle desses problemas exigiria[399].

Florestan[400] considera que a manutenção das relações raciais próprias da sociedade estamental no regime capitalista desvelaria dois grandes dilemas nacionais:

399 Florestan, 2008, p. 400.
400 Florestan, 2008b.

a absorção da população de cor a nova ordem econômica e o preconceito de cor. A premência do enfrentamento dos dilemas fundava-se na exequibilidade da democracia. Compreendido que a desigualdade racial que excluía os negros e mulatos feria essencialmente o regime inclusivo, caberia aos negros e mulatos sob hostilidade dos brancos advogar os pródromos da Segunda Abolição, isto é, denunciar que os dois dilemas nacionais que aprisionavam os negros e mulatos no isolamento socioeconômico urgiam serem superados. Nesta direção, os movimentos organizados, no período analisado, que denunciaram a anacronia entre desigualdade racial e os marcos conceituais democráticos, objetivavam a inserção dos negros e mulatos no regime socioeconômico vigente e podem ser caracterizados como heroicas rebeliões, mas que ainda não se caracterizavam como anseios revolucionários, isto é, não apresentavam as desigualdades raciais como comuns ao regime capitalista. Conquanto:

> Essa conclusão impõe uma pergunta. Então, por que os movimentos sociais reivindicatórios não vingaram nem mesmo no "meio negro"? A resposta parece simples. A sociedade inclusiva não desaprovava os propósitos integracionistas da contraideologia racial elaborada pelos "negros". Todavia, ela não se propunha de modo idêntico os problemas da democratização da riqueza, dos níveis de vida e do poder, isto é, fazendo *tabula rasa* do sistema vigente de dominação racial. A ordem social competitiva se abria diante do negro e do mulato; mas de groma individualista e ultrasseletiva. Em outras palavras, ela não se tornou aberta, *ex abrupto*, a toda uma categoria racial, como o exigia a contraideologia racial descrita. Portanto, na dinâmica da sociedade inclusiva existia uma resistência atópica e inabalável à igualdade racial, da maneira em que ela era formulada e pretendida pelos movimentos reivindicatórios dos "negros". Os "brancos" se dispunham a aceitar os "negros", inclusive no terreno competitivo, mas em seus próprios termos. Não toleravam, porém, que se alterassem as bases estruturais das relações de "raça" para "raça". Como acontecera no passado, a absorção do "negro" em posições sociais conspícuas (e, portanto, a sua classificação e ascensão sociais), conta como episódio individual, que não afeta (nem deve afetar) a condição heteronômica da "raça negra"[401].

Rememora, ainda Florestan, que os movimentos reivindicatórios negros caracterizavam-se pelo protesto contra a situação de desigualdade racial que obstava a inserção socioeconômica destes. Concomitante ao insucesso dos movimentos reivindicatórios em seu protesto contra a desigualdade racial, ocorreriam mudanças econômicas substanciais. A industrialização tornaria São Paulo o principal centro

401 Florestan, 2008b, p. 132

econômico brasileiro, assim como as mudanças culturais acentuariam o caráter metropolitano da capital paulista e tornariam a cidade aberta no tocante ao oferecimento de oportunidades e fechada no sentido de cerrar as oportunidades aos grupos que ocupavam sólidas posições na estrutura do poder. Enquanto a nova situação cultural e socioeconômica possibilitou o rompimento com os paradigmas da estrutura agrária e patrimonialista, a extensão das oportunidades aos negros, atrasada por mais de meio século, não solaparia as desigualdades raciais. As pequenas mudanças comportamentais no trato entre negros e brancos permitiriam o ingresso individualizado da população de cor na sociedade inclusiva nos setores de trabalho braçal, sem qualificação ou semiqualificado. Tais oportunidades acalentariam no negro e no mulato um horizonte de possibilidade de ascensão e mobilidade socioeconômica apenas para alguns. Entretanto, a possibilidade individualizada de ascensão e mobilidade que ora se apresentavam solapariam a perspectiva de solidariedade e organização coletiva de negros e mulatos para denunciar a concentração racial da renda, do prestígio social e do poder, uma vez que:

> Se essas conclusões são válidas, as impulsões igualitárias, que procuramos descrever e analisar operativamente através do "negro que sobe", atuam – a curto e a longo prazo, mas sempre no nível organizatório – contra o paralelismo entre "cor" e "posição social ínfima" (ou seja, entre "inferioridade racial" e "dependência social"). Elas compelem o negro e o mulato a aderir, consciente e inconscientemente, há identificações e a avaliações sociais que visam a solapar ou a suprimir a importância da "cor" como ponto de referência e como critério de classificação nas relações sociais. Concomitantemente, elas provocam expectativas e aspirações ideais de fortalecimento limite da "posição social" e de suas implicações sociodinâmicas, tanto na ordenação, quanto na regulamentação das ações e das relações humanas (portanto, inclusive das ações e das relações que envolvem pessoas pertencentes a "raças distintas")[402].

Florestan advoga que a abertura e absorção dos negros e mulatos na sociedade inclusiva poderia ser considerada um tipo de democratização das relações raciais se operasse uma ruptura com o paradigma hierarquizante que inferioriza os negros nas relações raciais brasileiras, sendo tal persistência coligida da intervenção dos movimentos reivindicatórios coletivos negros, já que:

> À luz do que pudemos desvendar, a respeito da situação do negro e do mulato em São Paulo, parece óbvio que se deve pensar numa

402 Florestan, 2008b, p. 408.

> mudança radical de tal orientação e de modo a se levar em conta, também contingentes populacionais localizados nas grandes *cidades*. No estabelecimento de uma política de integração racial assim orientada, os diversos segmentos da "população de cor" merecem atenção especial e decidida prioridade. De um lado, porque de outra maneira seria difícil se reaproveitar, totalmente, essa importante parcela da população nacional no regime de trabalho livre. De outro, porque não se pode continuar a manter, sem grave injustiça, o "negro" à margem do desenvolvimento de uma civilização que ele ajudou a levantar.
> Como escreveu Nabuco, "temos de reconstruir o Brasil sobre o trabalho livre e a união das raças na liberdade". Enquanto não alcançarmos esse objetivo, não termos uma *democracia racial* e, tampouco, uma *democracia*. Por um paradoxo da história, o "negro" se converteu, em nossa era, na pedra de toque da nossa capacidade de forjar nos trópicos esse suporte da civilização moderna[403].

Compreende-se com Florestan Fernandes (2008, 2008b) que, na cidade de São Paulo, a inserção do negro e do mulato fora obstruída pela mentalidade do branco que considerava o negro e o mulato inferiores ao branco imigrante, e que os imigrantes europeus, neste contexto cultural, ocupariam as funções socioeconômicas que noutras cidades foram ocupadas pelos negros e mulatos, o que os isolou economicamente. Despreparados para disputarem as oportunidades que emergiam com a nova ordem econômica, os negros e mulatos foram relegados à pauperização e à anomia social. Este isolamento cultural e socioeconômico não fora percebido pelos brancos e não houvera qualquer medida institucional para preparar o negro para disputarem as oportunidades que surgiam com o advento do regime capitalista. A situação dos negros e mulatos, ainda que denunciada pelos movimentos reivindicatórios por estes organizados, não alçariam a solidariedade dos brancos que viam desconfiadamente tais reivindicações. Os efeitos do desenvolvimento alcançaram os negros e mulatos individualmente e solaparam as possibilidades de organização coletiva com vistas à melhoria das condições de vida da coletividade. A inserção individualizada na sociedade capitalista não significou para a coletividade negra e mulata a mudança na mentalidade que os considerava inferiores aos brancos. Antes o tratamento inferiorizante herdado da sociedade estamental persistiu anacronicamente na sociedade inclusiva, caracterizando a sociedade paulistana com uma anacrônica desigualdade pigmentar no campo socioeconômico.

Alcança-se com Munanga[404] que o caso paulista é um reflexo do que ocorrera no restante do país. Neste, os brancos considerariam os negros inferiores aos brancos

403 Florestan, 2008b, p. 575-576.
404 1999.

e chegariam a pensar o aniquilamento pigmentar dos não-brancos, outrossim a inexequibilidade de seus intentos operariam uma pequena mudança na mentalidade e passariam a valorizar a mestiçagem entre brancos e negros[405]. Outrossim, a mestiçagem pensada significaria valorizar hierarquicamente as contribuições de negros e brancos à nacionalidade. A mestiçagem valorizaria o abandono dos valores culturais africanos e consideraria o embranquecimento cultural da nação.

Lê-se com Lilia Schwarcz (2012) que, no processo de valorização da cultura negra como um dos contributos da nacionalidade brasileira, houvera uma intervenção estatal conclamando o abandono dos valores e conceitos negros expressos nas referidas manifestações e a adoção de valores e conceitos embranquecidos. A cultura negra passaria então a negar o comportamento negro e a conclamar os negros a assimilarem os valores e conceitos brancos.

Entende-se, portanto, haver pistas que possibilitam recusar a ideologia da democracia racial como um mito e demonstrar que a nacionalidade brasileira fora forjada na desigualdade pigmentar entre brancos e negros. A desigualdade está fundada na crença branca-europeia da inferioridade dos negros e tal mentalidade e comportamento persistem até a contemporaneidade. Por isso, os autores lidos confirmam que, no caso brasileiro, não se verifica uma democracia racial, antes uma flagrante desigualdade pigmentar.

E talvez esta ignóbil desigualdade pigmentar seja a restância da Escravidão, a incapacidade de superar um filosofema que definiu o negro como essencialmente escravo. Jacques Derrida, em “O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero?”[406], para denunciar, explicitar e desconstruir esta noção, volta-se para o Hegel da *Filosofia da história*, cujas afirmações sobre a África [Derrida considera] são inseparáveis do conjunto de sua conclamada obra e que muitos de seus trechos foram além da comicidade e da celebridade. Hegel, diz Derrida, situa o continente africano na infância da humanidade, sem consciência, sem história, fora do palco da consciência como história e, como a cor negra de seus habitantes, prisioneiro da escuridão. Ao negar aos africanos as categorias da universalidade e da generalidade, o respeito a Deus e a lei, limita o conhecimento dos africanos apenas ao trovão de Deus e à magia, e ainda

405 Utilizo aqui o termo negro para me referir aos negros e mulatos por compreender como Munanga que o termo mulato apenas segrega os indivíduos não brancos e impossibilita a solidariedade entre estes, enquanto que os efeitos discriminatórios são sentidos por todos os não brancos indiferentemente da gradação pigmentar o aproximar dos brancos ou dos pretos.

406 In: NASCIMENTO, p. 45-92, 2005.

que reconheça que os negros têm ideia da existência da vida após a morte, nega-lhes a noção de imortalidade da alma, e em consequência nega-lhes o acesso ao direito. A negação ao acesso ao direito insere-se no escopo de sua tese: a escravidão é o traço essencial do negro, este traço decorre de sua ainda não-consciência da liberdade; o "ainda não" marca seu atraso, sua letargia em passar da inconsciência para a consciência, e em consequência de sua não-passagem e por não serem livres, caem na categoria de coisa sem valor humano, mas que, transformados em mercadoria pelos humanos [entenda-se aqui, pelos brancos europeus], são reduzidos a escravidão e comercializados na América.

Provavelmente, porque como Clinton[407] [ou Lula[408]] o fez quando visitou o continente africano, os brasileiros naquele período ainda não tivessem a coragem de confessarem que haviam cometido um crime contra a humanidade, a Escravidão. Escravidão que marcou a história e as relações entre negros e brancos no país, no passado colonial e republicano, ontem e hoje, nas senzalas e nas favelas, nos troncos e nas prisões, na escravização e no desemprego, o erro nacional originário de negar a liberdade. Esta dificuldade em confessar o crime cometido, na esteira da leitura derridiana, contém-se numa tradição europeia, como se lê em Hegel, que considera que a Escravidão lançou os negros na história via sua cristianização e que somente mediante esta é que o negro é autorizado a entrar no teatro da história. Tal pensamento não enxerga os malefícios da escravidão, antes vê nesta um processo de humanização dos negros; nesta perspectiva é que Hegel defendia a abolição gradual da escravidão. Em sua concepção, após o processo escravidão–cristianização, os negros estariam prontos para participar da história ocidental, já que na África não havia história. Mas:

---

407 Derrida cita o encontro entre Clinton, presidente dos Estados Unidos da América, e Nelson Mandela, presidente da África do Sul, neste encontro o presidente norte-americano confessou o erro nacional da manutenção da Escravidão, desde a fundação e durante um longo período da história do país.

408 O presidente brasileiro, Luiz Inácio Lula da Silva, em seu primeiro mandato realizou uma viagem a vários países do continente africano e nesta reconheceu e professou e confessou a dívida histórica que o país tem para com o continente e comprometeu-se a ampliar e estimular o comércio entre o Brasil e os países africanos, conforme se lê nas reportagens arroladas abaixo. CASTANHÊDE, Eliane. "Lula quer favorecer África em Acordos". In: *Folha de São* Paulo. São Paulo: Folha de São Paulo, 29 de outubro de 2003. Disponível em http://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc0311200302.htm acesso em 26/01/2018.

CASTANHÊDE, Eliane. "Na África, Lula critica falta de ''ambição'' da Petrobras". In: *Folha de São* Paulo. São Paulo: Folha de São Paulo, 03 de novembro de 2003. Disponível em http://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc2910200309.htm acesso em 26/01/2018.

> Tendo como fundo a voz de Hegel em *off*, eis Mandela. No fim infinito, não findo, acabado inacabado de sua [sic] autobiografia, as últimas linhas do livro aliam o motivo da reconciliação ao da liberação. Liberação do mestre opressor, duplo genitivo. Ao se liberar do mestre, libera-se a ele mesmo[409].

3.2 A eugenização da escola

A chegada da família real e a elevação da condição de colônia a Reino Unido alardeou a inexistência de um sistema educacional. Naquele período, na Europa se discutia a construção da escola estatal, laica e pública, e neste contexto se inicia o debate sobre a fomentação pelo Estado da escola no Brasil. A instrução dos luso-descendentes era considerada natural, mas o que fazer com os afro-luso-brasileiros libertos era uma questão complexa. Durante o Império, a participação de afro-luso-brasileiros na imprensa, na literatura, na política, etc., advogando o fim da escravidão e novas condições e tratamento para os afro-luso-brasileiros e negros ainda escravizados foi intensa. E com a Abolição da Escravidão e proclamação da República, a questão da escolarização de, todos os cidadãos foi atravessada pela questão da cidadania e nacionalidade. A escolarização fora inscrita como direito, mas qual seria a qualidade do ensino ou o programa a ser ministrado, quais seriam os profissionais habilitados, qual seria o gênero e a cor dos habilitados, o acesso seria universal, a progressão culminaria no ensino superior para todas e todos, qual memória e história seriam narradas para as novas gerações, estas eram questões que circulavam nos círculos intelectuais e políticos do país. Além do acalorado debate racial, especialmente as propostas eugênicas em voga influenciaram fortemente a formulação das políticas educacionais e determinaram o acesso das crianças afro-luso-brasileiras e negras à escola e o papel que desempenhariam nesta e na sociedade.

A criação e expansão da rede pública de ensino incluiu os negro-brasileiros? Houve distinção no tratamento dispensado aos negro-brasileiros nas diferentes unidades da federação? Havia docentes e discentes negros nos primórdios da escola brasileira?

O movimento educacional conhecido como Escola Nova surgiu no final do

409 DERRIDA In: NASCIMENTO, 2005, p. 71.

século XIX e influenciou fortemente os teóricos educacionais do período, confrontando-se fortemente com os teóricos da escola tradicional. Chegou ao Brasil na década de 20 do século XX, com o *Manifesto dos pioneiros da educação nova* (1932), tendo como principais signatários Fernando de Azevedo, Anísio Teixeira e Lourenço Filho[410].

Lembra-se, aqui, que o Professor Munanga[411] sempre alerta que, após a emancipação política brasileira, a nova nação precisou pensar sua identidade nacional forjada nos territórios anteriormente habitados por diversas etnias ameríndias (amarelas), ocupados pelos lusos (brancos) que escravizaram diversas etnias africanas (pretas). Ardorosa tarefa de pensar uma nação unitária a partir de uma composição pluricultural.

Analisa-se, neste item, a obra *Diploma de brancura,* de Jerry Dávila[412], para considerar as interfaces possíveis entre a questão racial e a implementação das teorias do movimento educacional escola nova, levada a cabo nas reformas educacionais promovidas entre 1917 e 1945 pelos principais signatários deste movimento. O autor inicia o livro relatando o caso da jovem descendente indígena, de nome Jacyra, adotada por um casal branco cuja matrícula fora rejeitada numa escola dirigida por freiras alemãs no ano de 1944. Acalorado debate na mídia impressa desvelou duas posições: a primeira defendia que o racialismo das freiras estrangeiras destoaria da democracia racial existente no país; e a segunda defendia que, refugiadas do nazismo e, portanto, antirracistas, as freiras se viam incapazes ante o racismo e preconceito existente em muitos setores da sociedade nacional. A polêmica foi encerrada via interdição dos censores de Departamento de Imprensa e Propaganda, que entendeu o fato como um mal-entendido, haja vista a absoluta inexistência de preconceitos raciais no país e, consequentemente, proibiu qualquer cobertura do incidente. E pretende, com sua pesquisa, entender o papel desempenhado por uma elite branca médica, cientista social e intelectual que advogava a degenerescência dos pobres e não brancos e que entendiam o papel aperfeiçoador da raça a ser desempenhado pela escola, assim como quais mecanismos foram utilizados pela escola pública que atendia aos brasileiros pobres e não-brancos, mas objetivava criar uma raça brasileira saudável, culturalmente europeia, em boa forma física e nacionalista, que:

410 ARANHA, 1996: 167-173.
411 MUNANGA, 2004.
412 DÁVILA, 2005, p. 17-93, 147-197.

> Um dos desafios metodológicos constantes enfrentados pelos estudiosos da raça no Brasil é desenvolver uma linguagem para discutir as categorias raciais. Neste estudo, o desafio é duplo, porque ele analisa o discurso racial do período entreguerras e também a presença de brasileiros de cor nas instituições educacionais. Assim, dois métodos são empregados para descrever as categorias raciais: um que preserva a linguagem original de raça empregada pelos educadores e outro para descrever os indivíduos no sistema escolar.[413]

Segundo Dávila, os reformadores educacionais (entre 1917 e 1945) advogavam a raça brasileira como resultado da mistura racial; não obstante, entenderam que a relação raças/clima/degeneração produziu sujeitos hereditariamente propensos ao crime, associando os valores positivos apenas e exclusivamente a raça branca. Seu projeto de nação objetivamente operou a depreciação das demais raças e a construção de uma nacionalidade brasileira ideal, isto é, de uma nacionalidade brasileira branca e europeia. Entendiam a nacionalidade brasileira como um projeto evolutivo que, partindo de passado negro (primitivo, pobre, viciado, doente, etc.) e adquirida a brancura (saúde, educação, cultura, etc.) necessária tornaria a raça brasileira uma raça superior. A elasticidade da categoria social branca (dados os limites da categorização biológica) utilizada permitia o encaixe de indivíduos das mais variadas matizes étnicas e pigmentares, desde que melhoradas pelo nível da educação e cultura ou classe social, assim como por sua saúde. O projeto educacional brasileiro fundado numa elástica definição da degeneração e rejeitando a perspectiva abissal da separação racial e consequentemente social entre brancos e não-brancos (o que ocorreu principalmente no sul dos EUA) projetou como condição de possibilidade de inclusão dos não-brancos o encaixe destes na categoria social branca. Pensada elasticamente, abrangeria os diferentes matizes pigmentares desde que estes assimilassem os valores brancos de saúde, vigor e superioridade cultural claramente europeus e negassem absolutamente a negritude. A categoria social branca funda-se na ausência da negritude. No período entre guerras, o crescente número de publicações de estudos científicos e sociais que argumentavam que o problema brasileiro resultava da inferioridade social dos mestiços brasileiros e rejeitava a suposta inferioridade biológica apresentou-se como forte aliado do projeto reformador educacional. A inferioridade social e cultural dos

413 DÁVILA, 2005, p. 43.

brancos pobres e dos não-brancos seria recuperada por ações e políticas públicas eugênicas, capazes de incutir valores, hábitos e comportamentos brancos na sociedade, capazes de hierarquizar social e culturalmente as raças. A brancura cultural, hierarquizando a aparência pigmentar dos indivíduos, fundava-se em inquestionáveis valores de ciência e do mérito.

O ambiente político proporcionado pelo governo varguista, aliado ao processo de industrialização do país e a defesa pelos industriais da necessidade de racionalizar as práticas industriais no Brasil, permitiu uma aliança destes com os reformadores educacionais que puderam então aprofundar as reformas institucionais, prioritariamente no Rio de Janeiro e São Paulo. Industriais e reformadores educacionais compartilhavam a visão de que as ciências aliadas à eugenia produziriam uma sociedade moderna, um Brasil moderno, e nesta busca o projeto educacional caracterizou-se pelo discurso médico–científico racializado que objetivava salvar a nação da degenerescência. A sensação nacional da existência de uma democracia racial, bem como os ideais de mérito, técnica e racionalidade ofuscavam o caráter racialista do projeto, o que produziu por exemplo a supressão das mulheres de cor quando da feminilização da carreira docente e a diminuição crescente dos números de estudantes de cor promovidos às séries posteriores. Distanciou-se da tese de um modelo educacional racialmente neutro e utilizava o discurso racial aparentemente técnico, meritocrático e racional, cuja prática era racialista e eugênica. Denuncia ainda Dávila a complexidade que caracteriza a linguagem racial num país onde oficialmente se rejeita a identidade racial, mascarando-a pela identidade epidérmica: pretos, amarelos, brancos e pardos. A elasticidade do termo pardo (cotidianamente trocado por inúmeros outros termos que expressam a multiplicidade pigmentar nacional) servia de termômetro do embranquecimento cultural da imensa gama de identidades pigmentares coletadas pelos censos. Mantêm-se os termos branco, não-branco e pessoas de cor usuais neste período e mais fortemente representativos da linguagem usada pelos indivíduos ao se autodeclararem (entendido que, neste período, os termos não-branco e pessoa de cor possuem significado mais forte que o termo afrodescendente), porque:

> […] O desafio da categorização racial é parte do que torna as instituições sociais uma fonte tão rica para estudos históricos. No período entreguerras, milhões de brasileiros com milhões de identidades partilhavam um conjunto comum de experiências

> educacionais. Essas experiências foram o produto de políticas cuidadosamente elaboradas por uma reduzida elite administrativa, técnica e intelectual que, como se verá, tinha um senso concentrado e deliberado da importância da raça não apenas para as escolas, mas para o Brasil. O processo pelo qual as elites transformaram esse consenso em políticas sociais de maior abrangência é o tema das páginas que se seguem.[414]

Crasso exemplo do empenho da intelectualidade e do governo brasileiro do período em definir a brancura da etnicidade brasileira, cita Dávila, é a encomenda feita pelo então Ministro da Educação e Saúde, Sr. Gustavo Capanema, de uma estátua representativa do homem brasileiro que ornamentaria a entrada do recém-construído prédio do Ministério da Educação e Saúde. Ainda que convergissem os ideais dos que advogavam a superioridade cultural dos brancos europeus e dos que advogavam a superioridade biológica das etnias brancas europeias, a estátua do homem brasileiro não logrou êxito. O caso em questão, doravante, resta como lembrança do profícuo debate sobre a fisionomia que a intelectualidade e o governo brasileiro, independentemente das divergências que caracterizavam os setores, idealizavam para a nação: "*o homem brasileiro que ambos imaginaram ainda não existe*". Pois:

> "Como será o corpo do brasileiro, do futuro homem brasileiro, não do homem vulgar ou inferior mas do melhor exemplar da raça? Qual a sua altura? O seu volume? Como será a sua cabeça? A forma de seu rosto? A sua cor? A sua fisionomia?". Em 1938, o ministro da Educação e Saúde, Gustavo Capanema, dirigiu essa perguntas a um grupo de antropólogos e intelectuais nacionalistas. Ele queria chegar ao fundo de um velho problema que o incomodava: a estátua do "Homem Brasileiro" que havia encomendado para ornamentar a entrada do novo prédio do Ministério da Educação e Saúde (MES) parecia racialmente degenerada em vez de viril e ariana, como ele imaginava que viriam a ser os brasileiros.[415]

A radicalidade das práticas fundadas na tese da superioridade biológica da raça branca encontrou grande resistência dada a diversidade pigmentar brasileira; na contramão, a tese da superioridade cultural da raça branca aliada à crença da possibilidade da evolução cultural das raças e sub-raças não-brancas encontrou eco na sedimentada diversidade pigmentar nacional. As impossibilidades práticas da primeira e o nascente discurso que advogava que a democracia racial era o fundamento da etnicidade brasileira possibilitaram que os cientistas e cientistas sociais

414 Idem, p. 46.
415 Ibidem, p. 47.

brasileiros abarcassem as teses eugenistas lamarckianas. Sagrava-se, assim, um projeto político crassamente eugênico de reforma educacional que objetivava o embranquecimento cultural da etnicidade brasileira. A diversidade pigmentar (brasileiros de cor branca, preta, amarela e demais gradientes entre os primeiros), com suas nefastas consequências, seria eugenizada pela aculturação dos matizes pigmentares não-brancos, pela aculturação dos indesejados. Os temores populares quanto à propagação da degenerescência das raças negras e amarelas possibilitaram um fértil solo para as teses de superação da degeneração cultural e ambiental que caracterizavam o país.

A aliança política entre médicos, cientistas e cientistas sociais que advogavam a superioridade cultural branca possibilitou que transformassem a escola num importante laboratório para suas práticas eugênicas de superação da degeneração vista como um problema médico, cultural e psicológico. Imbuídos pelo papel formador do homem brasileiro, os reformadores educacionais brasileiros adaptavam as teorias e técnicas eugênicas internacionais à realidade nacional. Doravante muitas destas teorias e técnicas pressuporem a superioridade biológica dos brancos, nossos educadores as adaptaram à tese nacional triunfante da superioridade cultural branca e da perspectiva salvacionista dos elementos não-brancos pela cultura. Os reformadores educacionais priorizaram os principais centros urbanos do país, em especial o Rio de Janeiro, por entenderem serem estes centros irradiadores do projeto em curso. Utilizaram o cinema, programas de rádio, revistas e periódicos como meios propagandísticos do projeto eugênico que implementavam. Tais mecanismos visavam alcançar o interior do país, de maneira a sanar a degeneração cultural que o assolava com maior intensidade, para que os prováveis migrantes fossem salvos da degeneração antes de migrarem para os centros urbanos. A utilização das técnicas e teorias eugênicas produziram nas escolas programas e classes diferentes para cada grupo pigmentar–social, separando brancos pobres dos não-brancos e brancos pobres dos brancos ricos. Quando os resultados coletados dos grupos não-brancos confrontavam as expectativas eugênicas da superioridade cultural branca dos educadores, estes, apegados as suas teses, buscavam ressalvas higiênicas, ambientais ou questionavam a verdadeira origem etnopigmentar dos grupos brancos que não corresponderam às suas expectativas. Vencida a tese da superioridade biológica pela da superioridade cultural, a intelectualidade brasileira primou por compreender e identificar o grupo pigmentar/étnico que seria responsável pela

degeneração cultural da sociedade brasileira. A pesquisa do antropólogo Arthur Ramos forneceu a resposta desejada: os negros brasileiros, apegados ao primitivismo cultural de suas etnias africanas originárias, degeneravam e impediam que as novas gerações de negros evoluíssem culturalmente, resultando ser mister e papel preponderante da escola via todos os mecanismos eugênicos disponíveis sanar as deficiências culturais e comportamentais destas crianças, transformando-as em irradiadoras nas famílias negras da cultura e comportamentos brancos superiores.

Na prática cotidiana das escolas, a orientação eugenista concentrou-se na implementação dos programas de saúde e nutrição. O programa de saúde contava com a participação de médicos e dentistas, além da colaboração de professores e alunos proeminentes no cuidado do asseio e higienização dos estudantes. O programa de nutrição garantiu aos estudantes a alimentação mínima necessária, quando esta faltava nos lares. Destarte a importância de uma alimentação adequada para qualquer pessoa o programa fundava-se em premissas eugênicas. Outra tentativa do período foi a implementação curricular da educação física nas escolas, ainda que sob forte objeção dos bispos católicos. A assistência médica e dentária, a alimentação fornecida pelas escolas e o incentivo a prática física objetivavam a superação da degeneração racial do brasileiro, objetivava forjar o homem brasileiro culturalmente branco. Porquanto:

> No Rio, durante a era Vargas, a eugenia não estava relegada a conferências profissionais e remotos laboratórios, mas era um esforço coletivo, participativo. Professores, pais e crianças eram ensinadas a trabalhar juntos para realizar o ideal do futuro “Homem Brasileiro”, que devia ficar diante do prédio do MES. No sistema escolar, os eugenistas colocaram suas ideias em prática pela primeira vez, aprendendo e executando os programas para aperfeiçoar a raça. Suas pesquisas mostravam aquilo em que queriam acreditar: que alunos brancos, ricos, eram mais qualificados e isso podia ser mensurado. Nos casos em que um teste revelava o oposto, o pesquisador se esforçava para explicar porque os testes ou os pesquisados haviam desviado dos verdadeiros resultados, obtidos nas condições que se sabia serem verdadeiras. Em outras palavras, crianças mais pobres ou mais negras eram deficientes porque os testes o mostravam. Em consequência, a subclasse permanecia deficiente mesmo que os testes não o mostrassem. As pesquisas quantificavam e qualificavam indubitavelmente impressões sobre raça e classe em vez de observações registradas sobre condições sociais reveladas nas escolas[416].

416 Ibidem, p. 92.

Conforme Dávila, imbuídos pela tarefa de embranquecer culturalmente a nação brasileira, os reformadores educacionais idealizaram um modelo do profissional da educação: uma professora branca e de classe média. A reforma dos institutos formadores de novos docentes articulou critérios de gênero, classe e raça para criar mecanismos que excluíssem os pobres e os negros da profissão. Tais mecanismos sutis, ainda que não proibissem a entrada destes nos institutos, dificultavam sua saída. Resultou destas ações uma diminuição do número de egressos negros dos institutos formadores de docentes após a década de 1930. O arquivo fotográfico de Augusto Malta possibilita reconstruir a história da profissão docente na cidade do Rio de Janeiro nas décadas de 1930 e 1940. Fotógrafo e cronista da cidade, Malta registrou centenas de prédios, classes, instalações, professores e alunos, ressaltando em seu registro a redução significativa do percentual de professores negros (a leitura de Dávila sugere a diminuição de 15% de professores negros em 1920 para 2% em 1930), bem como a feminilização da profissão. As fotografias sugerem a presença de homens de cor na instrução vocacional e na administração escolar. Sugere também ligações entre uma pequena classe média profissional e uma ampla classe trabalhadora de cor mediada pela educação. Progressivamente, os homens de cor foram sendo substituídos na docência por mulheres brancas. Homens estes que, nas primeiras décadas do século XX, aparecem constantemente nas fotografias de Malta, sugerindo ocuparem diferentes funções nas instituições escolares, ainda que esta presença fosse minoritária. As mudanças nos critérios utilizados nos censos de 1920 e 1940, aliadas à autoidentificação da cor, fornece poucas pistas para a compreensão do fenômeno de substituição dos professores negros pelas professoras brancas no período, assim como a parca documentação oficial. Obstante as fotografias não fornecerem pistas sobre a etnicidade ou como os professores de cor a compreendiam, registros em jornais negros apontam haver certa consciência etnopigmentar de solidariedade e emancipação dos negros na categoria docente. Algumas fontes sugerem que os professores de cor vinham principalmente de famílias pobres e que haviam estudado em instituições religiosas. A indicação política dos regentes de turma, independentemente da formação do pleiteante, sugere que muitos negros que se formavam no secundário utilizavam deste artifício para empregarem-se.

A exigência de especialização para o exercício da docência, diz Dávila, propugnada pelos reformadores educacionais, e posta em prática com a criação dos institutos formadores de professores não explica sozinha o desaparecimento dos

professores negros, dada as denuncias que relatam o desemprego crescente de jovens educadoras negras portadoras de diploma. O crescimento das denúncias do alijamento dos negros e negras dos processos de acesso ao exercício da profissão docente não conseguiu frear a ação dos reformadores educacionais de produzir uma profissão docente branca, feminina e de classe média. A objeção ao caráter clientelista do processo de contratação dos professores fomentada pelos reformadores educacionais possibilitou a formulação e criação dos institutos formadores dos docentes pensados a partir do modelo norte-americano, sem, entretanto, deixarem de ser influenciados pelo pensamento eugenista francês, alemão e italiano. O novo modelo de institutos formadores de docentes implantado na cidade do Rio de Janeiro foi copiado pelos demais entes federados do país e consolidou o novo modelo de professor responsável pelo aperfeiçoamento da raça brasileira. A troca da base biológica pela cultural na análise racial, aliada ao crescente sentimento da importância da profissionalização, ajudaram na consolidação do discurso que advogava a profissionalização docente. Importantes dirigentes educacionais deste período aproveitaram o clima favorável para incluir nos currículos dos institutos as disciplinas de sociologia, psicologia, higiene e puericultura (todas com forte influência eugenista).

A transformação da escola normal do Rio de Janeiro em Instituto de Educação reestruturou e dividiu o instituto em escola elementar, escola secundária (preparatória para o nível superior) e escola de professores de nível universitário. Mas, pensado como laboratório doméstico para as teorias eugênicas estrangeiras, o instituto de educação privilegiava o culto patriótico (novo nacionalismo) e a propagação das teorias, normas e práticas eugênicas que as novas professoras utilizariam em sua prática docente. Doravante não ser possível determinar a clareza racialista dos propugnadores da reforma que possibilitou a criação dos institutos de educação, não é possível silenciar-se sobre o aparato eugênico que regia o instituto em todas as suas nuanças. Ressaltando que as normas de acesso se não excluíam claramente, na prática impossibilitavam o acesso e a permanência das estudantes de cor. Tais obstáculos eugênicos expressavam o ideal branqueador que os reformadores educacionais advogavam para o instituto. O caráter embranquecedor do projeto e seu sucesso podem ser percebidos pelo embranquecimento progressivo das formandas nos anos posteriores à reforma educacional se comparada às fotografias deste período com fotografias de anos anteriores. Por conseguinte:

> Duas fotografias tiradas com 35 anos de diferença ilustram uma mudança drástica no tipo de pessoa que podia se tornar professor no Rio de Janeiro, assim como o modelo pelo qual essa pessoa se tornava professor. A Figura 3.1 mostra um grupo de professores afrodescendentes junto à equipe da escola vocacional Orsina da Fonseca. A Figura 3.2 mostra professores formandos brancos e seus professores no baile de formatura de 1946 da antiga Escola Normal, que em 1932 se tornou o Instituto de Educação. Essas fotografias, como muitas outras contidas no arquivo de Augusto Malta no Rio, nos anuários do Instituto de Educação e em outras fontes apontam para uma forte presença de professores afrodescendentes nas escolas do Rio de Janeiro. Mais radicalmente, essas fotografias mostram a redução gradual no número de afrodescendentes até, que no final das décadas de 1930 e 1940, eles praticamente não eram mais visíveis[417].

Compreende-se com Dávila que, no início do século XX, o governo brasileiro empreendeu considerável esforço para garantir a unicidade étnica brasileira. Para tanto, contou com o empenho da intelectualidade nacional, em especial educadores, cientistas sociais e médicos. Nesta empreitada, a intelectualidade brasileira, empenhada em tão gloriosa missão, valeu-se das teorias internacionais vigentes no período, transplantando para o solo pátrio o profícuo debate racialista entre a superioridade biológica ou a superioridade cultural dos brancos europeus. O que garantiu espaço ao debate em solo nacional foi a diversidade pigmentar dos brasileiros e a elasticidade conceitual já usada para a classificação etnopigmentar dos brasileiros. Convencidos da superioridade europeia, os reformadores educacionais empenharam-se em aplicar as teorias e práticas eugenistas em voga no cenário internacional. Transformaram a escola num laboratório de eugenização da raça brasileira, criaram mecanismos garantidores do embranquecimento cultural (e pigmentar, ainda que deste haja apenas pistas, já que os documentos oficiais não trazem parâmetros autorizativos da segregação dos negros) do país. Os efeitos da reforma, a despeito do fato de que oficialmente o país não instituiu critérios segregacionistas baseados na etnia ou na pigmentação, se verificam quando se nota que, na prática, houve um decréscimo no número de alunos e professores não-brancos como resultado de inúmeros mecanismos que impossibilitaram ou dificultaram a permanência destes nos estabelecimentos escolares.

O sistema educacional, rememora Derrida n' *O monolinguismo do outro*[418], é fundamental na construção da identidade, nacionalidade e cidadania, tanto no continente europeu quanto nos países onde o etnocentrismo tenta se impor, e a

417 Ibidem, p. 147.
418 2001.

língua, o idioma tem um papel preponderante, outrora como o aspecto identitário que unia cidadãos da metrópole e das colônias e, após os processos emancipatórios, como o aspecto identitário das novas nações, como a restância da dominação europeia que inclui as novas nações no teatro mundial. E se a identidade elenca os debates sobre o monoculturalismo e o multiculturalismo, o *ipse* e o *hospes*, a hostilidade e a hospitalidade, etc.; a cidadania, além das questões anteriores, requere as questões da abstralidade e da naturalidade, da participação e da exclusão cultural e linguística e histórica, a elegibilidade e a inelegibilidade, a permanência e a precariedade dos marcos jurídicos, concessão ou recusa ou supressão do *status* de cidadão, quais as condições de supressão e permanência do *status* de cidadão, etc.

Nos Estados-nação, a língua apresenta-se como uma propriedade natural do nativo europeu (quando se está na Europa) ou do colono europeu (quando se está nas antigas colônias), recusada e estimulada entre os considerados falantes não-naturais, ao mesmo tempo que o eurocêntrico recusa aos demais a propriedade natural da língua. Ainda que seja a única língua falada pelo considerado falante não-natural, esta é estimulada como o único meio civilizado de comunicação, como o que insere o antes considerado estrangeiro na comunidade nacional sob um status recente e ameaçado e precário. A língua, então, representa a ameaça de não inclusão e a promessa e esperança de assimilação e participação na coletividade. O endereçamento ao outro ocorre num jogo onde a promessa é ameaçante e a ameaça uma promessa, um jogo desesperante entre a hospitalidade e hostilidade do falante não-natural da língua oficial, sua única língua, e mesmo quando o falante não-natural fale outras línguas, a oficial é a única que o insere na promessa e na ameaça de exclusão de sua participação no teatro da cidadania e da nacionalidade. O equívoco etnocêntrico, diz Derrida, está em não perceber que não há propriedade natural da língua e que toda singularidade humana fala uma língua que não é sua: “Desde então, qualquer pessoa deverá poder declarar sob juramento: eu não tenho senão uma língua inassimilável. A minha língua é-me uma língua inassimilável. A minha língua, a única que me ouço falar e me ouço a falar, é a língua do outro”[419].

A escola, enquanto o paradigma nacional for o eurocentrismo, entende-se como reprodutora dos valores civilizatórios ocidentais, quando na Europa pretende construir no educando o pertencimento natural aos valores europeus e a missão de preservá-los, e aos considerados estrangeiros ou não-europeus a promessa de

419 Idem, p. 39.

assimilação às nacionalidades europeias. Já nos Estados-nação ocidentalizados, opera valorizando o colonizador e o seu papel civilizatório e promete aos demais o ingresso na cidadania, desde que assimilem os valores da Europa e reneguem as heranças não-europeias. Na Europa ou fora dela, a promessa de assimilação opera conjuntamente com a ameaça de exclusão dos que não se deixam assimilar. Os programas escolares valorizam a literatura, a história, a geografia europeias em detrimento de outros conhecimentos, funcionam operando, ao mesmo tempo, a identificação do colonizável com a Europa e a marcação da sua diferença, determinam qual o papel do colono e do colonizado. Explicitam que a assimilação é impossível quando lembra-o não ser proprietário da língua oficial e que só pode falá-la com sotaque, que o sangue de seus ancestrais não foram derramados nas terras europeias, ou quando ressalta que ou não participou da história narrada – nem da europeia e nem do Estado-nação ocidentalizado – ou que quando participou foi num papel subalterno, etc.

3.3 Professores antirracistas

A escola, enquanto, espaço investigativo, inventivo, promotor e formador das singularidades que constroem a democracia como promessa de inclusão cidadã de todas e todos independentemente da raça, é composta unicamente por professoras e professores antirracistas?

Formados em e por instituições de ensino eurocentradas, habilitados a ensinar programas logocêntricos, falocêntricos e etnocêntricos, os professores que ousaram desafiar o projeto nacional de constituição de uma identidade nacional branca com valores europeus e com a missão de civilizar negros e brancos encontraram muitos obstáculos. Os clamores dos negros e indígenas, quando não silenciados nas outras arenas de disputa e chegavam às Universidades, eram silenciados sob o ideário eugênico ou da democracia racial. Se uns não ouviam porque consideravam tais vozes incivilizadas e desejavam sua progressiva eliminação ou física ou cultural, os outros não ouviam porque não enxergavam o problema do negro e do indígena e concebiam uma sociedade fruto harmônico da relação civilizatória do branco sobre os demais. Mas os clamores insistiram até que não puderam mais ser silenciados no

plano jurídico-político institucional da nação e os legisladores, tímida e gradualmente, conceberam mudanças nos marcos jurídicos que regulamentam as instituições de ensino desde a educação infantil até a pós-graduação.

Circe Bittencourt, no artigo “Identidade nacional e ensino de História do Brasil”[420], rememora, na epígrafe que Sérgio Buarque de Holanda conclamava os historiadores a ouvirem além da tradição escrita, os atores que realmente produzem os acontecimentos que a História pretende narrar. A epígrafe norteia o objetivo proposto de iniciar pelas críticas feitas à narrativa oficial da História do Brasil com vistas a contribuir “na formação intelectual e humanística das atuais gerações”[421], isto é, apontar novos rumos para o ensino de história, que tanto no Brasil como em outros países é abalado por críticas quanto ao papel deste em sua constituição e o desconforto quando se trata do problema da identidade nacional, pela denúncia do sequestro da narrativa histórica por grupos e interesses, pela problematização quanto à urgência e emergência de novas abordagens da história nacional, pelo questionamento das implicações de um ensino de história direcionado para o problema da identidade nacional e, sendo a constituição da identidade nacional inseparável do ensino da história nacional – conforme se concebem as diretrizes curriculares nacionais –, como evitar o caráter dogmático que afasta a disciplina da realidade do país e de seu povo. Os novos rumos passam pela profunda reflexão sobre o significado do pressuposto da “democracia racial”. Cunhada para fundamentar uma homogeneização cultural e omitir as diferenças e desigualdades sociais – o conceito de democracia racial –, funcionou para fortalecer a noção de uma nação caracterizada pela ausência de conflitos e, nesta direção, serviu para esfacelar a memória das lutas e resistências das etnias indígenas e africanas e também as suas contribuições. Na mesma rota perversa, justificou a situação de miséria de grande parte da população e ainda essencializou os mestiços, negros e indígenas como os responsáveis pelo atraso econômico do país e pela pobreza da maioria da população. Denuncia que:

> A ausência de grupos indígenas ou de escravos e seus descendentes, assim como trabalhadores em geral na História ensinada, é decorrente de uma visão política e ideológica, mas é preciso lembrar, referendada por uma concepção de História. Entre nós, tem prevalecido a ideia de que esses grupos populacionais não

420 In: KARNAL, 2004.
421 Idem, p. 186.

> possuem História e, nessa perspectiva, se torna difícil compreender, ainda hoje, que a História deles faz parte da História do Brasil. É possível aceitar, apenas, que eles *tiveram influências*, ou então *deram algumas contribuições* para a vida cultural, como hábitos alimentares, para a música, ou eventos esportivos, principalmente o futebol, um dos esportes de identificação da nacionalidade.[422]

Os professores eram formados naquela perspectiva que narrava a História do Brasil vinculando positivamente a participação das etnias europeias e negava a participação as etnias indígenas e africanas, para atenderem ao disposto na constituição cidadã no:

> Art. 205. A educação, direito de todos e dever do Estado e da família, será promovida e incentivada com a colaboração da sociedade, visando ao pleno desenvolvimento da pessoa em seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho.
> Art. 206. O ensino será ministrado com base nos seguintes princípios:
> I – igualdade de condições para o acesso e permanência na escola;
> II – liberdade de aprender, ensinar, pesquisar e divulgar o pensamento, a arte e o saber[423].

E a promessa do preâmbulo de:

> … Instituir um Estado Democrático, destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida, na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias ...[424]

Precisam perceber que, quando a carta cidadã compromete a nação com a construção de uma sociedade livre, justa e solidária sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação, esta abriu-se ao outrem, à chegada do outro, ao acontecimento da acolhida do outro, ao inimaginável. O *alter* chegou na forma de novos performativo-jurídicos, tais como a *Lei 10639*, a *Lei 11645*, o *Estatuto da Igualdade Racial*, as *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Indígena*, as *Diretrizes para o atendimento de educação escolar de crianças, adolescentes e jovens em situação de itinerância*, as *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola*, as *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-*

422 Ibidem, p. 199.
423 BRASIL, 2002, p. 105.
424 BRASIL, 2002, p. 1.

Brasileira e Africana, e, as *Diretrizes Nacionais para a Educação em Direitos Humanos*.

Os performativo-jurídicos encetados a partir da constituição cidadã expressam preocupação com a formação de professores antirracistas, como se verifica nas proposições dos membros do Conselho Nacional de Educação, nas *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Indígena*[425]:

> Art. 19 A qualidade sociocultural da Educação Escolar Indígena necessita que sua proposta educativa seja conduzida por professores indígenas, como docentes e como gestores, pertencentes às suas respectivas comunidades.
> […]
> Art. 20 Formar indígenas para serem professores e gestores das escolas indígenas deve ser uma das prioridades dos sistemas de ensino e de suas instituições formadoras, visando consolidar a Educação Escolar Indígena como um compromisso público do Estado brasileiro.
> […]
> Art. 21 A profissionalização dos professores indígenas, compromisso ético e político do Estado brasileiro, deve ser promovida por meio da formação inicial e continuada, bem como pela implementação de estratégias de reconhecimento e valorização da função sociopolítica e cultural dos professores indígenas...[426]

Nas *Diretrizes para o atendimento de educação escolar de crianças, adolescentes e jovens em situação de itinerância*[427]:

> Parágrafo único. São considerados crianças, adolescentes e jovens em situações de itinerância aquelas pertencentes a grupos sociais que vivem em tal condição por motivos culturais, políticos, econômicos, de saúde, tais como ciganos, indígenas, povos nômades, trabalhadores itinerantes, acampados, circenses, artistas e/ ou trabalhadores de parques de diversão, de teatro mambembe, dentre outros.
> […]
> Os cursos destinados à formação inicial e continuada de professores deverão proporcionar aos docentes o conhecimento de estratégias pedagógicas, materiais didáticos e de apoio pedagógico, bem como procedimentos de avaliação que considerem a realidade cultural, social e profissional do estudante itinerante como parte do cumprimento do direito à educação.[428]

425 BRASIL, 2013, p. 374-414.
426 Idem, p 411-412.
427 Ibidem, p. 416-423.
428 Ibidem, p. 422-423.

Nas *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola*[429]:

> Art. 3 Entende-se por quilombos:
> I – os grupos étnico-raciais definidos por autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica;
> II – comunidades rurais e urbanas que:
> a) lutam historicamente pelo direito à terra e ao território o qual diz respeito não somente à propriedade da terra, mas a todos os elementos que fazem parte de seus usos, costumes e tradições;
> b) possuem os recursos ambientais necessários à sua manutenção e às reminiscências históricas que permitam perpetuar sua memória.
> III – comunidades rurais e urbanas que compartilham trajetórias comuns, possuem laços de pertencimento, tradição cultural de valorização dos antepassados calcada numa história comum, entre outros.
> [...]
> Art. 53 A formação continuada de professores que atuam na Educação Escolar Quilombola deverá:
> I – ser assegurada pelos sistemas de ensino e suas instituições formadoras e compreendida como componente primordial da profissionalização docente e estratégia de continuidade do processo formativo, articulada à realidade das comunidades quilombolas e à formação inicial de seus professores;
> II – ser realizada por meio de cursos presenciais ou a distância, por meio de atividades formativas e cursos de atualização, aperfeiçoamento, especialização, bem como programas de mestrado ou doutorado;
> III – realizar cursos e atividades formativas criadas e desenvolvidas pelas instituições públicas de educação, cultura e pesquisa, em consonância com os projetos das escolas e dos sistemas de ensino;
> IV – ter atendidas as necessidades de formação continuada dos professores pelos sistemas de ensino, pelos seus órgãos próprios e instituições formadoras de pesquisa e cultura, em regime de colaboração.[430]

Nas *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*[431]:

> Art. 1º A presente Resolução institui Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, a serem observadas pelas Instituições de ensino, que atuam nos níveis e modalidades da Educação Brasileira e, em especial, por Instituições que desenvolvem programas de formação inicial e continuada de professores.
> […]
> Art. 2º As Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das

429 Ibidem, p. 424-495.
430 Ibidem, p. 479, 492.
431 Ibidem, p. 496-513.

> Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana constituem-se de orientações, princípios e fundamentos para o planejamento, execução e avaliação da Educação, e têm por meta, promover a educação de cidadãos atuantes conscientes no seio da sociedade multicultural e pluriétnica do Brasil, buscando relações étnico-sociais positivas, rumo à construção de nação democrática.
> § 1º A Educação das Relações Étnico-raciais tem por objetivo a divulgação e produção de conhecimentos, bem como de atitudes, posturas e valores que eduquem cidadãos quanto à pluralidade étnico-racial, tornando-os capazes de interagir e de negociar objetivos comuns que garantam, a todos, respeito aos direitos legais e valorização da identidade, na busca da consolidação da democracia brasileira.
> § 2º O Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana tem por objetivo o reconhecimento e valorização da identidade, história e cultura afro-brasileiros, bem como a garantia de reconhecimento e igualdade de valorização das raízes africanas da nação brasileira, ao lado das indígenas, europeias, asiáticas.[432]

Nas *Diretrizes Nacionais para a Educação em Direitos Humanos*[433]:

> Art. 2º A Educação em Direitos Humanos, um dos eixos fundamentais do direito à educação, refere-se ao uso de concepções e práticas educativas fundadas nos Direitos Humanos e em seus processos de formação, proteção, defesa e aplicação na vida cotidiana e cidadã de sujeitos de direitos e de responsabilidades individuais e coletivas.
> § 1º Os Direitos Humanos, internacionalmente reconhecidos como um conjunto de direitos civis, políticos, sociais, econômicos, culturais e ambientais, sejam eles individuais, coletivos, transindividuais ou difusos, referem-se à necessidade de igualdade e de defesa da dignidade humana.
> § 2º Aos sistemas de ensino e suas instituições cabe a efetivação da Educação em Direitos Humanos, implicando a adoção sistemática dessas diretrizes por todos(as) os(as) envolvidos(as) nos processos educacionais.
> […]
> Art. 8º A Educação em Direitos Humanos deverá orientar a formação inicial e continuada de todos(as) os(as) profissionais da educação, sendo componente curricular obrigatório nos cursos destinados a esses profissionais.
> Art. 9º A Educação em Direitos Humanos deverá estar presente na formação inicial e continuada de todos(as) os(as) profissionais das diferentes áreas do conhecimento.[434]

E com a mudança dos conteúdos, como verifica-se nas proposições dos legisladores na *Lei 10639*:

---

432 Ibidem, p. 512.
433 Ibidem, p. 514-533.
434 Ibidem, p. 532-533.

> Art. 1º A Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, passa a vigorar acrescida dos seguintes arts. 26-A, 79-A e 79-B:
> Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira.
> § 1º O conteúdo programático a que se refere o **caput** deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil.
>
> § 2º Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileiras.
> Art. 79-B. O calendário escolar incluirá o dia 20 de novembro como 'Dia Nacional da Consciência Negra'."

Na *Lei 11645*[435]:

> Art. 1º O art. 26-A da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, passa a vigorar com a seguinte redação:
> Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena.
>
> § 1º O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil.
>
> § 2º Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras.

No *Estatuto da Igualdade Racial*[436]:

> Art. 11. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, é obrigatório o estudo da história geral da África e da história da população negra no Brasil, observado o disposto na Lei nº9.394, de 20 de dezembro de 1996.
>
> § 1º Os conteúdos referentes à história da população negra no Brasil serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, resgatando sua contribuição decisiva para o desenvolvimento social, econômico,

435 BRASIL, 2008.
436 BRASIL, 2010.

> político e cultural do País.
>
> § 2º O órgão competente do Poder Executivo fomentará a formação inicial e continuada de professores e a elaboração de material didático específico para o cumprimento do disposto no **caput** deste artigo.
>
> § 3º Nas datas comemorativas de caráter cívico, os órgãos responsáveis pela educação incentivarão a participação de intelectuais e representantes do movimento negro para debater com os estudantes suas vivências relativas ao tema em comemoração.
>
> Art. 12. Os órgãos federais, distritais e estaduais de fomento à pesquisa e à pós-graduação poderão criar incentivos a pesquisas e a programas de estudo voltados para temas referentes às relações étnicas, aos quilombos e às questões pertinentes à população negra.
>
> Art. 13. O Poder Executivo federal, por meio dos órgãos competentes, incentivará as instituições de ensino superior públicas e privadas, sem prejuízo da legislação em vigor, a:
>
> I - resguardar os princípios da ética em pesquisa e apoiar grupos, núcleos e centros de pesquisa, nos diversos programas de pós-graduação que desenvolvam temáticas de interesse da população negra;
>
> II - incorporar nas matrizes curriculares dos cursos de formação de professores temas que incluam valores concernentes à pluralidade étnica e cultural da sociedade brasileira;
>
> III - desenvolver programas de extensão universitária destinados a aproximar jovens negros de tecnologias avançadas, assegurado o princípio da proporcionalidade de gênero entre os beneficiários;
>
> IV - estabelecer programas de cooperação técnica, nos estabelecimentos de ensino públicos, privados e comunitários, com as escolas de educação infantil, ensino fundamental, ensino médio e ensino técnico, para a formação docente baseada em princípios de equidade, de tolerância e de respeito às diferenças étnicas.
>
> Art. 14. O poder público estimulará e apoiará ações sócio-educacionais realizadas por entidades do movimento negro que desenvolvam atividades voltadas para a inclusão social, mediante cooperação técnica, intercâmbios, convênios e incentivos, entre outros mecanismos.
>
> Art. 15. O poder público adotará programas de ação afirmativa.
>
> Art. 16. O Poder Executivo federal, por meio dos órgãos responsáveis pelas políticas de promoção da igualdade e de educação, acompanhará e avaliará os programas de que trata esta Seção.

No entanto, os performativo-jurídicos acima arrolados, ainda que promovam o acontecimento do pensamento, para consolidarem-se no cotidiano nacional e deputarem as transformações que enunciam, arrogam investimentos financeiros por parte do Estado brasileiro e, neste ínterim, cabe abranger a leitura até a obra de Ana Paula de Barcelos que, no artigo “A Constituição de 1988, a dignidade humana e o direito à educação”[437], esclarece que:

437 ORTIZ, 2004, p. 149-166.

> Se é assim, e se os meios financeiros não são ilimitados, os recursos disponíveis deverão ser aplicados prioritariamente no atendimento dos fins considerados essenciais pela Constituição, até que eles sejam realizados. Os recursos remanescentes haverão de ser destinados de acordo com as opções políticas que a deliberação democrática apurar em cada momento. No caso brasileiro, a essa conclusão se chega igualmente em decorrência de um conjunto de compromissos internacionais assumidos formalmente. Com efeito, o Pacto Internacional de Direitos econômicos, Sociais e Culturais, a Convenção Internacional sobre o direito das crianças e também o pacto de São José de Costa Rica obrigam os Estados signatários a investirem o máximo dos recursos disponíveis na promoção dos direitos previstos em seus textos.[438]

E na via aberta por Barcelos, deve-se considerar o compromisso assumido pelo país em observar o disposto na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre os Povos Indígenas e Tribais, promulgado pelo Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004, e pelo Decreto nº 6.040, de fevereiro de 2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais; a Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial, promulgada pelo Decreto nº 65.810, de 8 de dezembro de 1969; a Convenção Relativa à Luta Contra a Discriminação no Campo do Ensino, promulgada pelo Decreto nº 63.223, de 6 de setembro de 1968; a Declaração e o Programa de Ação da Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e Formas Correlatas de Intolerância, realizada em Durban, na África do Sul; a Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural, proclamada pela UNESCO, em 2001; e, a Declaração dos Direitos Humanos, de 1948, da Organização das Nações Unidas (ONU).

E admite-se aqui, que os perfomativos-jurídicos são um acontecimento, pois, Jacques Derrida esclarece n' *A universidade sem condição*[439], que a desconstrução não é nem um método, nem uma doutrina, nem uma metafilosofia especulativa; professa a desconstrução como um acontecimento. E por acontecimento, entende um talvez que se afina com a impossibilidade; cuja força, a força do que acontece, comporta para o agente no momento da decisão uma certa passividade diante da decisão do outro que chega. O acontecimento, portanto, não é um mero performativo, uma ação autorizada convencionalmente ou fundada numa comunidade institucional que valida os atos de um agente diante do *alter*. O acontecimento é da ordem do por-

438 Idem, p. 164-166.
439 DERRIDA, 2003.

vir, pertence ao horizonte do im-possível, pois:

> Desde o princípio, foi dito com clareza que a desconstrução não é um processo ou um projeto marcado pela negatividade, nem mesmo essencialmente pela "crítica" (valor que tem uma história, como a da "questão", história esta que provavelmente convém manter viva, mas que tem seus limites). A desconstrução é antes de tudo a reafirmação de um sim originário. *Afirmativo* não quer dizer *positivo*. Esclareço de maneira esquemática esse ponto, pois para alguns, como a afirmação se reduziria após uma fase de demolição. Não há demolição tanto quanto reconstrução positiva e não "há fase"[440].

Derrida falou sobre a questão do ensino em vários momentos, pois considerava que: "A questão do ensino atravessa todo o meu trabalho e todos os meus engajamentos político-institucionais, digam eles respeito à escola, à universidade ou à mídia[441]"

Na obra "As pupilas da Universidade: o princípio de razão e a ideia da Universidade[442]", Derrida defende a inevitabilidade da reflexão sobre o trabalho desenvolvido na Universidade atravessar todos os âmbitos universitários e iniciar a reflexão pela negativa intenciona clarear os riscos (na forma de abismo abissal e o limite protecionista) em que a discussão pode descambar. Declarando: "Dou uma forma negativa à minha questão: como não...? Por duas razões. Por um lado, como se sabe, é mais do que nunca impossível dissociar o trabalho que realizamos, em uma ou várias áreas, de uma reflexão sobre as condições político-institucionais desse trabalho[443]".

Na reflexão sobre a finalidade da Universidade, pela sua razão ou pelo seu princípio constituinte, estando na Universidade ou em sua borda norteia a questão, professa que:

> Confio deliberadamente minha questão a uma locução cujo idioma é, sem dúvida, antes, francês. Em duas ou três palavras, este nomeia tudo aquilo de que falarei: a razão e o ser, mas também a causa, a finalidade, a necessidade, as justificativas, o sentido, a missão, em suma, a destinação da Universidade[444].

Pensa Derrida a Universidade como o local onde se questiona o saber-

440 DERRIDA, 2001b, p. 350.
441 DERRIDA, 2001b, p. 336.
442 DERRIDA, 1999, p. 123-157.
443 Idem, p. 123.
444 Ibidem, p. 124.

aprender e o saber-ensinar: “Desde as primeiras palavras, a Metafísica associa a questão da vista à do saber, e a do saber à do saber-aprender e do saber-ensinar. Preciso: a *Metafísica* de Aristóteles, e desde as primeiras linhas. Estas têm um alcance político ao qual voltarei mais tarde[445]”.

No colóquio, Derrida ponderou sobre como pôr em questão o fundamento da Universidade. Como pensar o lugar da razão na investigação da origem da Universidade?

> Quanto eu saiba, jamais se fundou um projeto de Universidade contra a razão. Pode-se, portanto, razoavelmente pensar que a razão de ser da Universidade foi sempre a própria razão e uma certa relação essencial da razão como ser. Mas o que se chama o princípio de razão não é simplesmente a razão[446].

Convoca, Derrida, Heidegger e Peirce, indo além destes, ao analisar a noção de princípio de razão como constituinte da Universidade e a pressuposta soberania da pesquisa pura em filosofia, física, etc., diante das determinações e dos interesses extrauniversitários no momento de escolher os projetos a serem financiados. Sobre a convocação afirma: “Abstenho-me igualmente, entre outras coisas e pela mesma razão, de reconstituir um diálogo entre Heidegger e, por exemplo, Charles Sanders Peirce. Diálogo estranho e necessário sobre o tema conjunto, justamente, da Universidade e do princípio de razão[447]”. O propósito derridiano é conclamar a responsabilidade dos que fazem ou não parte da Universidade e que percebem os limites do princípio de razão e resistem à tecnologização quanto à urgência de uma nova formação profissional que preparará para analisar e avaliar as finalidades da Universidade e capacitará para responsavelmente escolher dentre as possibilidades. Sabendo que a responsabilidade aborda em sua trajetória o questionamento e não o restringe ao campo acadêmico. Declara: “Qual é então meu propósito? O que eu tinha em vista para apresentar assim as coisas? Eu pensava sobretudo na necessidade de despertar ou de re-situar uma responsabilidade, na Universidade ou perante a Universidade, fazendo-se, ou não, parte dela[448]”.

E na obra *A universidade sem condição*[449], analisa a Universidade como o local

445 Ibidem, p. 125
446 Ibidem, p. 131.
447 Ibidem, p. 135.
448 Ibidem, p. 146.
449 DERRIDA, 2003.

para a pesquisa e a confissão dos crimes cometidos contra a humanidade. Por universidade moderna, entende a universidade europeia, somente possível nos estados democráticos e que exige para si o direito a liberdade in-condicional. Liberdade que lhe garante comprometer-se com a verdade e, especialmente nas Humanidades, discutir o estatuto da verdade. Se a universidade moderna, para Derrida, não é o único local onde se realizam pesquisas, entretanto, quando garantida a sua autonomia administrativa, financeira, etc., torna-se por excelência o local da desconstrução, da discussão in-condicional. Derrida entende a desconstrução como crítica, como o direito in-condicional de pôr sob interrogação todos os temas. A desconstrução opera afirmativamente e performativamente (neste caso transitoriamente), isto é, produz acontecimentos.

A universidade, para Derrida, seria o lugar onde acontece a desconstrução do conceito de homem. A desconstrução do indispensável e problemático conceito de homem exige um novo conceito de Humanidades, local incondicional desta discussão que desconstruirá a história da verdade em sua relação com conceito de homem, do direito do homem e do conceito de crime contra a humanidade. Desconstruir o conceito de homem, considerado, por Derrida, um legado do Iluminismo, ampliado pela instituição do conceito jurídico de “Crimes contra a Humanidade” em 1945, pela renovação e reelaboração da declaração dos “Direitos do Homem” em 1948, constitui-se o horizonte da *mondialization* que aspira ser uma humanização. A desconstrução do conceito de homem estende a questão dos crimes contra a vida a todos os seres vivos, enquanto assevera que, no tocante à humanidade, “[...] há ainda, na espécie humana, muitos “sujeitos” que não são reconhecidos como sujeito e recebem esse tratamento do animal”[450], e ser tratado como animal, aqui, refere-se à “[...] o ser vivo como tal e sem mais, não é um sujeito da lei e do direito[451]”.

Esta nova universidade[452], isto é, a universidade por vir será o derradeiro lugar de resistência crítica aos poderes dogmáticos e injustos de apropriação. Tornar-se-á o local de exercício do princípio de resistência incondicional a todos os poderes que limitam a democracia por vir ao criticar o conceito atual de democracia, a ideia tradicional de crítica e a autoridade do pensamento como questionamento. Para Derrida, a universidade sem condição é o lugar de acontecimento do direito de tudo dizer publicamente, de publicar, de confessar, de declarar, de arrepender-se, de

450 DERRIDA, 2007, p. 34.
451 Idem.
452 DERRIDA, 2003.

expiar-se, e de solicitar perdão pelos crimes cometidos contra a humanidade.

> Eis, portanto, o que poderíamos, valendo-nos dela, chamar a Universidade sem condição: o direito de princípio de dizer tudo, ainda que a título de ficção e de experimentação do saber, e o direito de dizê-lo publicamente, de publicá-lo. […] Bem próxima da profissão de fé, essa alusão à confissão poderia encadear meu discurso à análise do que acontece hoje, na cena mundial, semelhante a um processo universal de confissão, de declaração, de arrependimento, de expiação e de perdão solicitado. Poder-se-iam citar mil exemplos, dia após dia. Porém, quer sejam crimes muito antigos ou crimes de ontem, a escravidão, a Shoah, o *apartheid* ou as violências da Inquisição (sobre a qual o Papa há pouco anunciou que deveria dar lugar a um exame de consciência), o arrependimento vem sempre, explícita ou implicitamente, com referência a esse conceito jurídico bastante jovem de “crime contra a humanidade”[453].

3.4 A desconstrução do ensino de filosofia e a escola por-vir

A desconstrução do ensino de filosofia coloca o professor na fronteira entre a Filosofia, a História, a Antropologia, a Sociologia, a Literatura, etc., na medida em que estes – percebem a necessidade de – na leitura dos textos da tradição verificarem se o desvio da ideia, o deslocamento aparece nos textos acolhidos e conferir se estes fornecem pistas para a superação do racismo como um espectro que obsidia a democracia como promessa da inclusão dos negros, ameríndios, judeus, etc.

Nesta pesquisa, na acolhida e escuta dos interlocutores que acompanharam a escrita do texto, operou-se uma leitura desconstrutora com e a partir de Jacques Derrida. E partindo da obra derridiana, deputa-se com a pesquisa, testificar que a conjuração das raças implicou performativos jurídicos, éticos e políticos na declaração do conceito de direitos humanos pelos europeus e retardou sua aplicação nos continentes americano, europeu, africano, asiático e oceânico, resultando num longo percurso para garantir sua extensão a todas as singularidades da espécie humana. Confirmou-se que no território brasileiro as declarações americana e francesa dos Direitos Humanos não repercutiu na inclusão dos negro-brasileiros na cidadania que constitucionalmente inspirava-se naquelas declarações. Também buscou-se informações sobre a existência ou ausência de professores antirracistas nas escolas e

453 DERRIDA, 2003, p. 19.

comprovou-se que a atual formação dos docentes não atende a necessidade de formar profissionais capazes e familiarizados com os direitos humanos, assim como a urgência de um itinerário formativo que desconstrua a tradição filosófica, e apresenta-a como um desvio capaz de promover a formação de professores antirracistas. Docentes conscientes de que a frequentação do racismo nas diferentes sociedades humanas significa que o racialismo é um espectro que obsidia a democracia liberal, impedindo-a de cumprir sua promessa de hospitalidade ao estrangeiro de todas as etnias como direito e justiça. Assim como prenunciar que a democracia que garantirá a hospitalidade das singularidades humanas na sua *différance* é do campo do por-vir.

Nesta direção compreender que a confissão da Escravidão, da *Shoah e* do *Apartheid* como crimes contra a humanidade ultrapassa os eventos em si é preliminar para entendê-la como um acontecimento. Em “Entretien avec Jacques Derida – Penseur de l' evénément”[454], Derrida explicita o que entende por acontecimento, o que chega, o chegante imprevisivelmente singular que apela para o pensamento sobre a hospitalidade, o dom, o perdão, o segredo e o testemunho. A singularidade do acontecimento, sua unicidade e imprevisibilidade indica que num certo sentido o acontecimento não tem horizonte, quando se entende por este o limite ou o previsível que chega. Pois mesmo qualquer previsibilidade pensada não impede que o acontecimento chegue imprevisivelmente.[455] Ver a confissão daqueles e de outros crimes contra a humanidade como um acontecimento é notar que o cumprimento dos performativo-jurídicos que condenam e abolem tais práticas hediondas não garante que tais práticas no futuro retornem e que somente a desconstrução das ideias, a profissão da mudança do pensamento, o apelo ao perdão e o reconhecimento de que tais crimes são im-perdoáveis é o que possibilita a construção da possibilidade de acolhida e hospitalidade in-condicionais.

E a desconstrução[456], diz Derrida, aparece quando há uma inversão dos conceitos binários, um desvio, um deslocamento. No deslocamento o que estava inferiorizado aparace como importante. Este chegante que aparece no texto invertendo os pares binômicos, des-hierarquizando e deslocando-os sem que o autor do texto perceba que estava deslocando, ainda que perceba e identifique o problema, a

454 DERRIDA, 2004c.
455 A brevidade deste artigo não permite aprofundar a questão da morte, o exemplo citado por Derrida para explicitar o conceito de acontecimento.
456 Derrida, 1967, 1987, 1991, 1991b, 1992, 1994, 1995, 1995b, 1999, 2001, 2001b, 2003, 2004, 2005.

questão. Desvela o desconforto. Busca textos não valorizados pela tradição, e, quando afirma que a filosofia nasceu na Grécia, refere-se ao lugar ocidental de nascimento de uma filosofia que se constituiu hegemônica na Europa e se transferiu pela colonização aos demais continentes. Neste sentido, a desconstrução da tradição é como um apagamento das hierarquias conceituais binárias das diferenças conceitualmente construídas.

Nem conceito, nem método, nem comporta uma metodologia, é um rastro – não é o traço, as marcas gravadas, pois todo traço é um fantasma, avança como movimento, é o imprevisto e o indecidido – um acontecimento que não se controla, um imprevisto, é o que está aí. Utiliza a noção – e o termo – "talvez" como um operador que suspende a verdade de um conceito, noção ou argumento, este uso não se confunde com a dialética já que esta cai na binaridade e se fecha e os operadores da desconstrução produzem abertura. Opera por paleonímia ao recuperar o sentido mais antigo dos termos e/ou enxertar aos termos novos sentindo. Não trabalha com o conceito como a tradição filosófica ocidental, trabalha com o hímen, o meio-termo do conceito e para não confundir sua estratégia com a definição tradicional, Jacques Derrida[457], a chama de quase-conceito, querendo dizer que está trabalhando, que ainda não finalizou, que não sabe se chegará, que não sabe se responderá,... quase-conceituar é manter uma abertura para os elementos que aparecerão no discurso, por isso não se fecha o conceito. Mesmo quando aparecem as aporias, demonstra-se as tensões para apontar a abertura e por abertura entende-se a chegada do im-possível.

A desconstrução acontece no discurso filosófico, se revela no texto ao leitor a partir da inversão e do desvio, não pretende a destruição da filosofia. Em oposição a destruição – que é logocêntrica – é afirmativa. Reconhece que no discurso filosófico, como na oratória, o imprevisto e a inventividade sempre aparecem. E quanto a invenção, anota, sua articulação com a descoberta, mas assevera que daquilo que se descobre pela primeira vez, quando se percebe algo que estava presente porém não tinha sido visto anteriormente. Nesta direção, fazer filosofia é inventar, é trabalhar com um texto de uma forma que ainda não fora trabalhado. O herdeiro da tradição é aquele que modifica o sentido originário, na repetição da herança ocorre a iterabilidade (o novo), a descoberta única, singular e irrepetível enquanto ato inaugural. A invenção, logo, é da categoria do im-possível, e a desconstrução, diz Derrida[458], é invenção, é

457 Idem.
458 Ibidem.

deslocamento de sentido, é o im-previsto.

Observa[459] a distinção feita por Platão entre sofística, retórica e filosofia, quando estabelece a sofística como a manipulação da verdade; a retórica como aquela que assevera dizer a verdade, mas que com esta não tem compromisso, e ainda que a diga, com esta não tem compromisso; e, ao definir a filosofia como compromisso e busca da verdade. E ao retomar a retoricidade, afirma que a retórica deve estar a serviço do pensamento e reconhece que a má retórica é quando o orador discursa para enganar e a boa retórica quando o orador está convencido que defende a justiça e discursa para convencer os ouvintes a buscar o justo.

Para a desconstrução[460] não há obstáculos intransponíveis. Considera os direitos humanos, a justiça e vida indesconstruíveis, e os demais conceitos ou noções ou ideias ou temas desconstruíveis. Não é judicativa, e o desvio não pretende responder a questão percebida, neste sentido é paradoxal, apenas pretende visualizar o desconhecido. E nesta direção acatar que a aporia é a possibilidade de avançar pelo in-decidível e o momento de indecisão como o momento da decisão pelo desvio, que identificar os in-decidíveis na democracia liberal é promover desvios que possibilitem a democracia por-vir.

Conscientiza-se, com e partir de Derrida[461], que a identidade acalma o campo e encerra a diferença; examina-se a diferença pela diferença e na formulação não se submete a diferença que remete a identidade a diferença com “e” não permite trazer o in-compreensível para o campo da compreensão. A *différance*, grafada por Jacques com “a”, e cuja tradução para o português – pensa-se aqui, não mantêm o sentido proposto pelo autor – e que nesta pesquisa mantêm se em francês[462], para decisivamente mostrar na escrita, no decurso da escrita sobre a escrita o diferido que se vê mas não se ouve. Um deslocamento operado por uma grafia que pode ser considerado, pelos incautos ou num leitura apressada, um erro ortográfico ou um neologismo, uma nova palavra ou conceito, porém, não é: nem erro ortográfico, nem conceito, nem neologismo, nem uma nova palavra. Esta silenciosa e discreta intervenção gráfica (o “a” no lugar do “e”) não se ouve e nem se entende sem que se

459 Derrida, 1987.

460 Derrida, 1967, 1987, 1991, 1991b, 1992, 1994, 1995, 1995b, 1999, 2001, 2001b, 2003, 2004, 2005.

461 Idem.

462 Na via aberta por Dirce Solis (2009) outros pesquisadores (LOBO 2014, 2014b, 2014c; SOLIS & MORAES, 2016; FUÃO, 2016; PAESE & KIEFER, 2016; VIECELI & FUÃO, 2016; ROCHA & NORONHA, 2016).

perceba o atravessamento que se impõe quando se ouve ou quando se lê, esta remissão que obriga o orador a sinalizar para o ouvinte toda vez que lê: *différance* com a; incômodo atravessamento silencioso que solicita, abala o leitor e o ouvinte na direção proposta por Derrida. Interessa ao filósofo marrano desconstruir a fronteira que separa o visível do audível, instalar o entre, a diferença traçada, marca na escrita, visível, presente mas ausente na leitura em voz alta, furta-se ao ouvinte, abala a sensibilidade do que ouve falar de uma presença que não pode ser falada. E como falar de uma presença que se furta a ser dita? Como falar de uma presença que quando dita se ausenta e soa como apagamento, silenciamento, rastro? Abalar a distinção fundadora da filosofia, solicita a fronteira entre sensível e inteligível com um movimento que anuncia com "a" o espaçamento entre palavra e escrita. Deputa com o "a" que a diferença – escrita com "e" no francês – excede a exigência de apresentar-se, jamais apresenta-se no presente, se rasura ou se apaga ou desaparece quando arrisca-se a aparecer, não é uma essência nem uma aparência, não é.

A *différance*, assume Derrida[463], no desenrolar de seu trabalho alavancou os motores necessários ao questionamento ético e político e o compromisso com os movimentos identitários – feministas, nacionalistas emancipatórios, negros, etc. – que lutam contra alguma forma de discriminação, entretanto a solidariedade com tais lutas não extrapola a compreensão da *différance* como um movimento de espaçamento – um devir-espaço do tempo e um devir-tempo do espaço –, como referência a alteridade, como uma heterogeneidade que não é primordial, como uma economia do mesmo em sua relação com o outro sem esquecer que não é uma distinção, nem uma oposição nem uma oposição dialética, e nem uma reafirmação do mesmo (que não se confunde com o idêntico).

A desconstrução[464] é um acontecimento, não é controlável, é um imprevisto, é o que está aí, o que chega, o chegante. O acontecimento não se confunde com o evento, o que é datado e objeto de estudo pela História. O acontecimento é o que chega de surpresa, advém onde não há horizonte, não se sabe de qual direção veio, não se deixa dominar nem pelo olhar e nem pela percepção consciente e nem por um ato de linguagem performativo. Dizer que o acontecimento não é produzido por um ato performativo é negar a assinatura singular pela chegada do acontecimento, é negar a autoridade individual ou institucional por criar as condições do que chega, é dizer que

463 Ibidem.
464 Ibidem.

o acontecimento não é produzido.

Apelar, conforme Derrida[465], pela democracia por-vir, é reconhecer que nas democracias atuais há um profundo antidemocratismo, como se verifica com o aumento dos crimes de ódio na medida em que o número de estrangeiros num dado Estado-nação aumenta. Sabendo que a democracia por-vir não é um aperfeiçoamento da democracia atual, mas refere-se ao desviar dos in-decidíveis da democracia atual para possibilitar a chegada da hospitalidade. Encontra-se presente na contemporaneidade como promessa de paz, justiça e não discriminação. Sem preocupar-se com a democracia como sistema de governo e sim como modo de vivência que hospeda as singularidades na sua *différance*, a democracia por-vir é a abertura para o im-possível enquanto a democracia liberal preocupa-se com o possível. Deslocar a democracia para o advir, para o que vem, não é projetar-se para o futuro ou com este angustiar-se, o por-vir não é uma utopia – não é um ideal dado a ser perseguido, a ser alcançado – a democracia por-vir remete para o movimento constante no presente que se abre para o im-possível, um movimento não prescritivo e não definido ou previsível, uma promessa. A defesa da hospitalidade não pressupõe a democracia liberal, defender a solidariedade mundial é prenunciar a acolhida do estrangeiro, é deputar a democracia por-vir.

Ao identificar que a Europa como tema está esgotada, Derrida[466] busca e apresenta novas questões. Talvez, esgotada no sentido que a filosofia europeia especifica quem é o cidadão e prescreve como receber bem o visitante, todavia, Jacques, preocupa-se com os excluídos da cidadania tais como as mulheres, os estrangeiros, os refugiados, os sem-documentos, etc., trata da aporia da hospitalidade, que ora repele ora acolhe. Porquanto, ao falar da Europa como o cabo e especificar a importância do outro cabo, emprega uma metáfora para falar sobre a democracia. A Europa – França, Portugal, Itália, etc. – é o cabo e os demais países são o outro do cabo. O outro do cabo são as nações que não são consideradas europeias, pelos europeus, por não se adequarem a cultura europeia. O outro do cabo não se enquadra num eu e nem num nós, nunca serão aceitos na democracia liberal. E a democracia liberal transfere para o outro cabo suas questões tais como a ideia de idêntico, identidade, diferença, etc., e produz o Outro do Outro Cabo; o estranhamento que o Outro do Cabo tem em relação ao Outro do Outro Cabo aparece quando analisa o

465 Ibidem.
466 1995.

Apartheid, o feminismo, as minorias, etc.

Pretendeu-se, pois, com e a partir de Derrida[467], afirmar a indeterminabilidade do horizonte da verdade, do que é próprio do homem. Pensar a questão da verdade, do que é próprio do homem ciente de que a resposta, a conceituação e definição habitam um horizonte indeterminável. Re-pensar as respostas a estas questões herdadas de uma tradição eurocêntrica, logocêntrica, falocêntrica, no contexto jurídico, político e ético de um território antes colonizado pelos europeus e cuja emergência pela superação dos efeitos da restância colonial é do campo da urgência do aqui e agora. Pensa-se que a acolhida do pensamento derridiano coopera com pistas para pensar estas questões. E que a proposta desconstrutora, ao pensar a democracia como promessa, como por-vir, soçobra o enclausuramento do leitor e do ouvinte numa arena estereotipada e despolitizante. E diz Derrida: “Um horizonte, como seu nome indica em grego, é ao mesmo tempo a abertura e o limite da abertura, que define ou um progresso infinito, ou uma espera”.[468]

Derrida[469] pensou a questão da verdade para além do binarismo – verdade por adequação ou verdade como desvelamento –, e questionou a verdade como princípio fundante da Universidade. Como o lugar do pensamento do desvio, do talvez, entre o direito e a justiça, do apelo à hospitalidade incondicional. Afirma várias vezes, ter encontrado na tradição filosófica, especialmente em Nietzsche, Heidegger e Freud, o rastro que seguiria para pôr em questão a filosofia europeia. Critica o enclausuramento do pensamento europeu, isto é, greco-ocidental à história da história do ser, o pensamento da verdade do ser, do sentido do ser. E pergunta, Derrida[470], como pensar contornando o horizonte do ser, o sentido do ser, não tendo nenhuma verdade, nem como adequação nem como desvelamento. Na conferência “Os fins do homem[471]”, esclarece a distância entre seu pensamento e o de Heidegger, segundo aquele a questão do ser, no pensamento deste, não desloca o homem e o nome do homem, a questão heideggeriana do ser permanece, ainda no humanismo, e, em *Posições*[472] reafirma a importância de suas leituras da obra heideggeriana e declara que em todos os seus ensaios há um desvio da problemática tal como posta por Heidegger, portanto

467 Derrida, 1967, 1987, 1991, 1991b, 1992, 1994, 1995, 1995b, 1999, 2001, 2001b, 2003, 2004, 2005.
468 DERRIDA
469 Derrida, 1967, 1987, 1991, 1991b, 1992, 1994, 1995, 1995b, 1999, 2001, 2001b, 2003, 2004, 2005.
470 DERRIDA, 2001b.
471 In: DERRIDA, 1991.
472 DERRIDA, 2001b.

para os fins desta pesquisa perfilha-se a atitude derridiana de desviar desta importante leitura. Assim como, desvia-se da leitura do pensamento freudiano e da leitura derridiana dos textos de Freud dada a brevidade deste trabalho.

E mantém-se apenas a pergunta: “Dever-se-á ler Nietzsche, seguindo Heidegger, como o último dos metafísicos? Dever-se-á, pelo contrário”, entender a questão da verdade do ser como o último sobressalto ensaiado do homem superior?[473] Nietzsche[474], advoga que o conhecimento é um constructo da espécie humana. Espécie que se auto-considera o centro da natureza, a cuidadora e gestora do planeta. E entre os humanos, o filósofo é aquele que pensa ser capaz de compreender a totalidade da realidade. A humanidade confunde um efeito (capacidade de pensar) de sua existência e entende-o teleologicamente.

O intelecto, segundo Nietzsche, é um meio para a conservação do indivíduo, mas que a espécie transformou em capacidade de enganar, lisonjear, mentir, ludibriar, etc., o que soçobra a possibilidade de aparecer num indivíduo uma honesta e pura propensão à verdade. Imerso neste ilusório antropocentrismo e enclausurado pelos efeitos de uma percepção equivocada da realidade, já que o antropocentrismo funciona como uma lente que media a compreensão do percebido, a humanidade impede e quer impedir o aparecimento da verdade. Aliado ao ímpeto de conservação da própria vida, afirma, o indivíduo nutre um desejo por viver comunitariamente. A pretensão de vivência comunitária é soçobrada se os humanos não construírem um acordo que estabeleça as condições da vida social e a comunicação deste acordo como o princípio, como a verdade, a teleologia da existência da espécie. Ao mesmo tempo que se estabelecem as convenções, se percebe a dificuldade de alguns indivíduos cumprirem-na e se estabelecem prescrições restritivas para aqueles que ao desobedecerem as regras estabelecidas causarem danos a comunidade ou a algum indivíduo – nota-se que a coletividade não condena a mentira, o engano, a lisonja, etc., o que se repara é o dano causado. A verdade (em si) como horizonte do saber, como pesquisa não meramente utilitária segue desvalorizada, assim como qualquer questionamento as verdades convencionadas pela comunidade como necessárias a “paz comunitária”. E pergunta-se Nietzsche: “E além disso: o que se passa com aquelas convenções da linguagem? São talvez frutos do conhecimento, do senso da verdade: as designações e as coisas se recobrem? É a linguagem a expressão

473 DERRIDA, 1991, p. 177.
474 “Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral”. In: NIETZSCHE, p. 43-52, 1978.

adequada de todas as realidades?[475]".

A verdade permanece como uma suposição, uma tautologia, continua Nietzsche. A palavra é uma metáfora dos sons emitidos, e a humanidade confunde o significado com o significante. Confunde a percepção com a realidade, e as ideias confusamente formuladas são ditas como a "verdade" e se tornam o fundamento da explicação sobre o real. E o conceito, diz Nietzsche, é o abandono da singularidade dos existentes – para a criação da ideia de forma (essencial) que permite identificar a espécie – e dos fatos – o que permite pensar as qualidades, isto é, as propriedades das espécies e das coisas. E questiona:

> O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo [sic] sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas[476].

E onde se anunciará estas questões? Na universidade? Na escola? Na praça? E a escola não é um outro lugar de trabalho dos professores formados na Universidade? Um lugar de profissão da verdade? Fundada no princípio de razão, comprometida com a verdade e enclausurada pela pretensão de ensinar a verdade?

Quando na obra *A universidade sem condição*[477], Derrida, elenca que nas Humanidades discutir-se-á o estatuto da verdade, este comprometimento com a verdade, professa um rompimento com o binarismo – verdade como adequação ou verdade como desvelamento – aponta para a desconstrução[478] como desvio, como o pensamento do talvez, que opera recusando o "ou exclusivo" e reinscrevendo um – nem verdade como adequação e nem verdade como desvelamento. O pensamento logocêntrico opera hierarquizando os pares conceituais, a desconstrução opera lendo minuciosamente os textos "da tradição", fazendo sua genealogia, rasura, des-hierarquiza, demonstra os paradoxos–lógico–formais.

Na obra "As pupilas da Universidade: o princípio de razão e a ideia da Universidade[479]", ao apontar a investigação do princípio de razão como constituinte da

475 Idem, p. 47.
476 Ibidem, p. 48.
477 DERRIDA, 2003.
478 DERRIDA, 2007.
479 DERRIDA, 1999, p. 123-157.

Universidade remete para a relação entre razão e verdade (já que apontou a verdade como constituinte da Universidade na obra *A universidade sem condição*[480]). O conceito de razão na tradição filosófica europeia é entendida como a capacidade de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso, ou, a capacidade de partindo de princípios *a priori* estabelecer as relações constantes entre as coisas e assim chegar à verdade. O conceito de razão conecta-se ao conceito de verdade como adequação (juízos verdadeiros ou falsos) ou ao conceito de verdade como desvelamento, verdades necessárias, verdades primeiras e verdades eternas na sua busca pelos princípios *a priori* da realidade.

Nos dois textos derridianos observa-se uma leitura da verdade na filosofia europeia como um consenso entre os europeus quanto ao que consideram aceitável ou justificável em sua maneira de encarar o real, isto é, etnocêntrica. Este caráter etnocêntrico é apontado na *Gramatologia*[481]:

> Essa tripla epígrafe não se destina apenas a concentrar a atenção sobre o *etnocentrismo* que, em todos os tempos e lugares, comandou o conceito da escritura. Nem apenas sobre o que denominaremos *logocentrismo*: metafísica da escritura fonética (por exemplo, do alfabeto) que em seu fundo não foi mais – por razões enigmáticas mas essenciais e inacessíveis a um simples relativismo histórico – do que o etnocentrismo mais original e mais poderoso, que hoje está em vias de se impor ao planeta, e que comanda, numa única e mesma ordem:
> 1. o *conceito da escritura* num mundo onde a fonetização da escritura deve, ao produzir-se, dissimular sua própria história;
> 2. a *história da metafísica* que, apesar de todas as diferenças e não apenas de Platão a Hegel (passando até por Leibiniz) mas também, fora dos limites aparentes, dos pré-socráticos e Heidegger, sempre atribuiu ao *logos* a origem da verdade em geral: a história da verdade, da verdade [sic] da verdade, foi sempre com a ressalva de uma excursão metafórica de que devemos dar conta, o rebaixamento da escritura e seu recalcamento fora da fala "plena"[482].

A denúncia derridiana desta "grande aventura metafísica, científica, técnica, econômica do Ocidente, está limitada no tempo e no espaço, e limita-se a si mesma no momento exato em que está impondo sua lei às únicas áreas culturais que ainda lhe escapavam[483]", avança até as suas implicações na escola, conforme a experiência vivida tornada experiência refletida relatada em *O monolinguismo do Outro*[484], a escola

480 2003.
481 DERRIDA, 2011b.
482 Idem, p. 3-4.
483 Ibidem, p. 12.
484 DERRIDA, 1996.

é um espaço onde o conteúdo transmitido opera a colonização do pensamento dos povos não-europeus.

E a narrativa derridiana, lê-se aqui como remissão metafórica para o privilégio que a história europeia tem no conteúdo das escolas brasileiras enquanto a história americana e africana são silenciadas, revela que:

> Poder-se também contar até ao infinito, já começaram a fazê-lo aqui ou ali, aquilo que nos contavam, justamente, da história de França, entenda-se por isso o que se ensinava na escola com o nome de história da França: uma disciplina incrível, uma fábula e uma bíblia, mas uma doutrina de doutrinamento quase inesquecível para crianças da minha geração: nem uma única palavra sobre a Argélia, nem uma única sobre a sua história e a sua geografia, enquanto nós éramos capazes de desenhar de olhos fechados as costas da Bretanha ou o estuário do Gironda[485].

Entende-se com e a partir de Derrida a escola como o lugar onde a desconstrução também pode ser anunciada, pois:

> Outra maneira de recorrer a uma outra topologia: A Universidade sem condição não se situa necessariamente, nem exclusivamente, no recinto do que se chama hoje a Universidade. Ela não é necessariamente, exclusivamente, exemplarmente representada na figura do professor. Ela tem lugar, procura seu lugar em toda parte onde essa incondicionalidade pode ser anunciada. Em toda parte onde ela se dá, talvez, a pensar. Ás vezes, sem dúvida, para além de uma lógica e de um léxico da "condição"[486].

Avir-se tanto a escola como promessa, como um por vir onde não há mais lugar para as hierarquias raciais, quanto como o lugar do desvio, onde se experimenta a procura por caminhos que desviem da situação de dominação atual que condiciona a hospitalidade do discente e tem-se como horizonte a acolhida in-condicional de todas e todos. Como o lugar onde pensa-se para além dos binarismos – usar somente livros × usar outros formatos de arquivo, ler apenas filósofos europeus × ler filósofos africanos, ouvir músicas × apenas ler textos filosóficos – nas aulas de filosofia, pode-se pensar num desvio – usar livros e usar outros formatos de arquivo, ler filósofos europeus e ler filósofos africanos, ouvir músicas e ler textos filosóficos – na mesma aula e pensando com os discentes que "O além do fechamento do livro não deve ser esperado nem encontrado. Está lá mas *além*, na repetição mas evitando-a. Está lá

485 Idem, p. 60-61.
486 Idem, p. 82.

como a sombra do livro, o terceiro entre as duas mãos que seguram o livro a diferência no agora da escritura, a distância entre o livro e o livro, essa outra mão...[487]".

O arquivo escrito, aqui pensa-se acolhendo Derrida, pretende registrar para os ausentes o que foi enunciado, pretende que os ausentes possam acessar o que foi enunciado sob a condição da manutenção do que foi arquivado, pois:

> Se os homens escrevem é: 1. porque têm de comunicar; 2. porque o que eles têm de comunicar é o seu "pensamento", as suas "ideias", as suas representações. O pensamento representativo precede e comanda a comunicação que transporta a "ideia", o conteúdo significativo; 3. porque os homens estão já em estado de recomunicarem e de comunicarem o seu pensamento quando, de maneira contínua, inventam este meio de comunicação que é escrita[488].

Com a escrita, foi encontrado um meio de arquivar o que foi/é comunicado, já que: "O mesmo conteúdo, anteriormente comunicado através de gestos e sons, será de ora em diante transmitido pela escrita[489]".

Compreende-se, ainda com Derrida, a escrita como disrupção da presença na marca. Critica-se o linguisticismo e à autoridade do código, e interessa-se pela análise das formas pessoais, do presente do indicativo e da voz ativa nos performativos. Pensa-se que a autoria da enunciação aparece (tradicionalmente se identifica) verbalmente e na escrita como marca da pretensão de presença, como marca do autor ter–estado presente num agora passado (pretérito para quem acessa o arquivo assinado). Se na enunciação verbal a autoria aparece explicitamente pela flexão pronominal ou implicitamente pelo ato de enunciar, na escrita o autor inscreve (traça) o nome.

Mas, poderia a aula ser um acontecimento singular, irreversível e irrepetível cujos conteúdos apresentados aos discentes operam a repetição e a novidade que difere?

Michel Peterson[490], na aula inaugural proferida em português na Universidade Federal do Rio Grande do Sul em 15 de março de 1995, professou uma leitura dos textos derridianos "Mochlos ou o conflito das faculdades" e "As pupilas da

487 DERRIDA, 2011, p. 434.
488 DERRIDA, 1991, p. 352.
489 Idem, p. 353.
490 "A Universidade: da responsabilidade do corpo docente". In: DERRIDA, p. 11-80, 1999.

Universidade: o princípio de razão ou a ideia de Universidade". Cita duas frases de Derrida, as quais re-cita-se aqui: "Não há lugar neutro ou natural no ensino. Aqui, por exemplo, não é um lugar diferente". Reflete sobre a singularidade do contexto e a partir deste contexto singular da citação derridiana como responder à questão "o que é uma aula?[491]". Diz que a resposta a tal questão resultaria na escrita de inúmeras páginas e relembra que Derrida dedicou-se a esta questão por muitos anos.

Enceta a profissão destacando que as proposições derridianas, um imperativo locativo, tratam do lugar, do espaço ocupado pelo docente, do lugar/espaço da palavra/voz do docente na aula, do lugar/espaço de onde se profere o ensino; assim como, ressalta que a reiteração e a repetição da negação na enunciação de Derrida afeta a positividade deste lugar de ensino e conclama uma decisão, um conflito, uma hostilidade, uma violência "artificial", uma paixão, um engajamento, uma adversidade que implica na abertura do lugar/espaço do ensino para a *différance* que abala a responsabilidade para o espaço não-originário, um espaço em movimento e de produção econômica da responsabilidade como um não-conceito que "rompe com todas as cadeias identitárias (cadeia dos signos, dos assuntos, das famílias, dos campos, das áreas, etc.). É nesse sentido que 'Aqui, por exemplo, não é um lugar indiferente'. Aqui é uma diferença, aqui é um lugar explosivo, aqui é um lugar em que a responsabilidade encontra sua dificuldade em querer-dizer, em querer-se-dizer[492]".

Partindo desse movimento que desloca a responsabilidade, como se pensar o que é uma aula? pergunta-se Peterson:

> A partir daí, desse movimento, como compreender o que é uma aula? Uma aula é, antes de mais nada, o que um corpo discente ao qual se ensina é obrigado a saber. O estudante que aprende sua lição recebe uma ordem no sentido de que deve ser capaz de repetir fielmente o que lhe mandaram dizer. Assim, o docente conta com o fato de que o discente repetirá o que sabe. Disso depende o sucesso ou o fracasso do ensinado. O estudante, para ser legitimado, deve narrar, fazer a narrativa do saber[493].

A aula restringe-se ao conteúdo que o estudante é obrigado a saber? A obrigação de saber um conteúdo concilia-se como rompimento das cadeias identitárias que o abalo da responsabilidade provocou? Repetir fielmente o conteúdo ensinado é uma implicação de que o conteúdo foi aprendido? Como aferir o sucesso ou fracasso

491 Idem, p. 24.
492 Ibidem, p. 25.
493 Ibidem, p. 25.

do que foi ensinado? Quem aferi o sucesso ou fracasso do que foi ensinado? A narrativa fiel, repetitiva é possível?

Reconhecendo que na aula o docente profere conselhos e preceitos, condiciona a participação do discente há um conjunto de regras de conduta, que o ensino é uma repetição do mundo, isto é, uma fábula, Peterson, acrescenta expressando intensamente a continuidade adversa, demarcando que o tipo de aula que mencionara durou até o momento que professa sua aula inaugural, que a definição que apresentou a seguir ocorrerá em algum momento futuro onde "o ensino de uma aula apela para a transmissão de uma experiência. É por isso que uma aula deve desconfiar da pureza, dos *a priori* e utilizar todos os sentidos, todos os recursos da sensação"[494].

Considera-se aqui com e partir de Peterson que ao advogar que "o ensino de uma aula apela para a transmissão de uma experiência", este aponta para o ensino como transmissão, como ação, como a demonstração e comunicação de sentimentos que contagiam como um vírus, espalham e exalam, passam adiante a experiência, a ação de experimentar, adquirir praticando, aprender vivenciando a situação, testando, ensaiando através dos sentidos adquirir habilidades e conhecimentos, isto é, ensinar como acontecimento, e com Derrida, a aula como um acontecimento singular, irreversível e irrepetível cujos conteúdos apresentados aos discentes operam a repetição e a novidade que difere, como a experiência da hospitalidade incondicional que abala o jurídico, o político e o ético.

E qual o objetivo da aula? Qual a relação entre a aula e os eventos que atentam contra a vida? Como ensinar e apelar, durante a aula, novos performativos jurídicos-políticos-éticos que possibilitem a chegada do acontecimento?

Derrida, na entrevista concedida a Giovanna Borradori[495], sobre o "11 de setembro" declara que o filósofo, e especialmente o filósofo [desconstrutor], tem por tarefa extrair consequências sérias entre a tradição filosófica e a ainda dominante estrutura jurídica-política-ética. Cabe-lhe descrever e compreender os acontecimentos, tais como o 11 de setembro, condená-los quando preciso, sem ignorar ou legitimar as situações que os provocam. Pois:

> Podemos assim condenar incondicionalmente como faço aqui, o ataque de 11 de setembro, sem ter de ignorar as condições reais ou

494 Ibidem, p. 25.
495 Um diálogo com Jacques Derrida. In: BORRADORI, 2004.

> alegadas que o tornaram possível. Qualquer pessoa no mundo que organizou ou tentou justificar o ataque que veio como uma resposta ao Estado de terrorismo dos Estados Unidos e seus aliados. Esse foi o caso, por exemplo – e cito isto apenas como exemplo – no Oriente Médio, embora Yasir Arafat também condenasse "11 de setembro" e recusasse a Bin Laden o direito de falar em nome do povo palestino[496].

Condenar incondicionalmente acontecimentos descritos como terroristas é valorizar a vida. O filósofo [que adota a estratégia desconstrutora] não cai na armadilha de definir quem é o terrorista, pois tal questão é binária, o Estado acusa os combatentes de serem terroristas e os combatentes retrucam estarem combatendo o terror praticado pelo Estado. O filósofo amplia a discussão e condena incondicionalmente todo acontecimento que gera morte e questiona:

> E o terrorismo tem de trabalhar exclusivamente com a morte? Não é possível aterrorizar sem matar? E matar significa necessariamente "deixar morrer" – centenas de milhões de seres humanos, de fome, Aids, falta de tratamento médico etc. –, também constitua parte de uma estratégia terrorista "mais ou menos" consciente e deliberada?[497]

Prossegue Derrida, dizendo que valorizar a vida, contemporaneamente, está para além da defesa iluminista da tolerância, como Voltaire no *Tratado sobre a tolerância*[498] que defende que a intolerância é admitida e aceitável com relação aqueles que atentam contra a vida (os homicidas que assassinam aqueles que pensam diferente). Nem intolerância nem tolerância, a desconstrução ao questionar a situação que condiciona o intolerante aponta para o por vir, para a hospitalidade incondicional. E a hospitalidade in-condicional apela ao conhecimento das culturas, até então hostilizadas, a conhecer os traços e reconhecer que são rastros da caminhada humana pelo planeta.

E quanto aos traços, rememorar que os traços fisionômicos das etnias foram fundantes nas teorias que inferiorizavam negros e amarelos é um passo importante. No caso das etnias africanas de pigmentação preta, comumente denominadas negras, diz Couty que: "Os fatos fornecidos por todas as narrativas de viajantes nos mostrariam que, na costa do Congo ou de Moçambique o negro da maioria das raças é diferente do branco, tanto do ponto de vista étnico quanto do ponto de vista

496 Idem, p. 116.
497 Ibidem, p. 117.
498 Tradução de William Lagos. Porto Alegre: L&PM, 2010.

sociológico[499]", e Montesquieu que: "Aqueles de que se trata são negros dos pés à cabeça; e têm o nariz tão achatado, que é quase impossível ter pena deles. É difícil conceber que Deus, que é um ser sapientíssimo, tenha posto uma alma boa, num corpo completamente negro"[500]

Talvez indicar[501] que tais formulações sobre os traços fisionômicos atualmente – após as investigações da Biologia, Antropologia, Etnologia, etc. – perderam validade por carecerem de informação, por serem inferências com informação incompleta, e, insistir que o acréscimo das informações fornecidas pelas ciências permitem chegar a uma nova conclusão sobre a origem da humanidade e a reconhecer o continente africano como o berço da espécie se apresente uma via possível aos professores de filosofia.

Do mesmo modo, a via adotada pelos movimentos negros de considerarem que o uso do termo negro[502], pejorativamente usado durante o regime escravocrata para designar os indivíduos de pele negra, é um mecanismo de positivação e superação pelos atuais indivíduos de pele negra da memória dolorosa, da condição vivida pelos seus ancestrais. É um mecanismo de denúncia do esquecimento proposital, pela historiografia oficial, da condição de inúmeros indivíduos que comungam uma história e condição comuns de exclusão e perseguição fundadas na cor de suas peles. Positivar o termo, reconceituando-o, é tomar consciência da existência de uma coletividade marcada pela pigmentação preta de suas peles[503] que, privada da identidade, luta pela sobrevivência e compreende a necessidade da superação de toda e qualquer forma ou mecanismo que desumanize indivíduos e/ou coletividades.

> De acordo com a visão hegemônica da história, ao partir da África prisioneiro e chegar às Américas escravizados, o africano teria deixado de ser africano, passando à condição de "negro-americano". Interessava as escravocratas a desafricanização do africano escravizado porque a identidade africana representava o vínculo à

4991980, p. 90.

500 Montesquieu, 2010, p. 255.

501 Com e a partir de Mortari (2001).

502 Com e a partir de APPIAH (1997), BERND (1988), CASHMORE (2000, pp. 360-361, 388-390), MBEMBE (2014), MUNANGA (1999), MUNANGA e GOMES (2006), SARTRE (1960).

503 Inclui-se nesta coletividade pigmentar de excluídos, todos aqueles não incluídos na coletividade pigmentar branca, e que dadas as condições e implicações do racismo no país, se autodeclaram num complexo e longo catálogo pigmentar. O complexo e longo catálogo auto-classificatório, aqui referido, foi colhido e disponibilizado pelos institutos nacionais de recenseamento, (cf Moura apud Munanga, 2004, pp.132-133).

> terra, à ancestralidade, à religião, à liberdade e, sobretudo, à soberania sobre a própria vida[504].

Tanto a refutação lógica do emprego negativo do vocábulo quanto a positivação feita pelos movimentos negros do termo podem ser entendidas como uma estratégia desconstrutora no sentido em que por economia busca-se a palavra negro na tradição para o abalar, ressignificar, deslocar, etc., e por desvio o emprega como possibilitador do acontecimento do pensamento im-possível que chega apelando a hospitalidade, o dom, o perdão, o segredo e o testemunho.

Também argumentar, que no caso brasileiro, quando se diz algures que sumiram com os pardos o que não se observa é o gesto econômico que percebe a tensão que angustia a singularidade que precisa escolher num imenso catálogo pigmentar um termo que expresse seu pertencimento ao mundo não branco, propondo um termo que para ter sentido não pode limitar ou enclausurar sob o risco de remeter para uma identidade ou essencialidade. E como alerta Munanga:

> Como escreveu João Baptista Borges Pereira, entre as caracterísitcas do racismo brasileiro, a ambiguidade é uma delas. Talvez, digo eu, a mais importante. Ela permeia tanto a reflexão do estudioso do tema como o próprio viver das pessoas que cotidiana ou institucionalmente enfrentam a pluralidade étnica brasileira. O mestiço brasileiro simboliza plenamente essa ambiguidade cuja consequência na sua própria definição é fatal, num país onde ele é de início indefinido. Ele é “um e outro”, “o mesmo e o diferente”, “nem um nem outro”, “ser e não ser”, “pertencer e não pertencer”. Essa indefinição social – evitada na ideologia racial norte-americana e no regime do *apartheid* -, conjugada com o ideário do branqueamento, dificulta a sua identidade como mestiço, quanto a sua opção da identidade. A sua opção fica hipoteticamente adiada, pois espera, um dia, “ser branco”, pela miscigenação e/ou ascensão social[505].

Negro é a singularidade nem branca, nem preta, nem amarela e – ao mesmo tempo – preta, pois não é branca e nem amarela, é rastro, o rastro deixado pela interseção entre tamoios, charruas, kaingang, guaranis, bantos, iorubanos, ewes, lusos, judeus, etc. E ressaltar que a partir das recentes pesquisas de mapeamento genético, qualquer singularidade no mundo, não pode afirmar o pertencimento exclusivo a uma coletividade, já que os mapeamentos só demonstram que apesar do fenótipo as singularidades carregam dentro de si, no código genético o rastro dos vários

504 NASCIMENTO, 2008, p.138
505 MUNANGA, 1999, p.126-127.

pertencimentos que por interseção formaram a sua coletividade, isto é, o mapeamento genético desvela que não há o idêntico nem um único pertencimento etno-pigmentar, só há rastro, só há *différance*. E se não há uma coletividade que possa reivindicar as marcas étnicas ou pigmentares como estigma de exclusividade ou como limite ou fronteira das demais, por que falar em etnocentrismo?

E nesta arena de desconstrução do etnocentrismo, ouvir que:

> […] Em primeiro lugar, se me permite, algumas proposições abstratas sobre a *différance* (com "a") e as diferenças (com "e"). O que o motivo da *différance* tem de universalizável em vista das diferenças é que ele permite pensar o processo de diferenciação para além de qualquer espécie de limites: quer se trate de limites culturais, nacionais linguísticos ou mesmo humanos. Existe a *différance* desde que exista traço vivo, uma relação vida/morte ou presença/ausência. Isso se atou muito cedo, para mim, à imensa problemática da animalidade. Existe a *différance* desde que haja o vivo, desde que haja o traço, através e apesar de todos os limites que a mais forte tradição filosófica ou cultural acreditou reconhecer entre "o homem" e "o animal"[506].

E ir, com e além de Jacques Derrida, ao pensar nas aulas a afirmação da identidade como estratégia anticolonial para superar os efeitos da hierarquização racial e apontar que só há diferenças, pertencimentos. Desmontar o discurso racista que opera retoricamente manipulando dados e fatos, uma pseudo-demonstração que se utiliza dos traços fisionômicos ou culturais – das diferenças – para argumentar a hostilidade do estrangeiro. Apresentar a legislação antirracista como um acontecimento no sentido do imprevisto que chega trazendo a urgência de solicitar o reconhecimento das aporias da democracia liberal no tocante as singularidades que são hostilizadas por seus pertencimentos. Denunciar a raça como um espectro que obsidia as democracias liberais remete que nestas se pensa os traços como marcadores da diferença e do não-idêntico o que implica ou na hostilidade ou na tolerância do diferente, contudo, apontar que quando se diz *différance* (com "a") se quer dizer que a diferença em si não é fundamento nem para a hostilidade e nem para a hospitalidade, esclarecer que não há o idêntico, só há singularidades, só há rastro; e, reivindicar o advir, o chegante que assume a possibilidade im-possível de acolher o outro na sua alteridade, na sua *différance*, neste jogo das diferenças onde só há vestígios que não vemos e que vemos, traços presentes e ausentes, fisionomias que tornam as singularidades

506 DERRIDA & ROUDINESCO, 2004, p. 33-34.

hospedeiras e hóspedes do traço racial, espectrais.

As marcas étnicas são espectrais quando são tomadas como traço do pertencimento a uma coletividade, quanto se objetiva o pertencimento, mas o pertencimento não é visto, não está presente, não é localizável, é o “entre”, é estar no limite entre a singularidade e o coletivo, e o coletivo não consegue reduzir as singularidades ao idêntico, já que as singularidades são irredutíveis, como se vê em cada criança, em cada herdeiro. O herdeiro remete a semelhança com o pai e com a mãe, porém não se reduz a um ou a outro, é irredutível, é o jogo das diferenças entre o pai e a mãe. E no caso pigmentar, especificamente, se reconhece uma diferença, diferença cujo limite não é visto, se sabe que está ali, e não se localiza, pois o limite da gradação da pigmentação que determinaria quem é o branco e a partir de quando não se é branco não é localizável; e a busca pela marcação objetiva da diferença pigmentar joga o buscante no imprevisto, a tentativa de encontrar o limite ou a fronteira entre o branco e o preto e o amarelo remete para o in-decidível.

Talvez[507], apresentar que na história dos negros na diáspora a desconstrução da família ocorreu como um chegante que garantiu as mulheres – com seus filhos – abandonadas pelos homens prosseguissem suas vidas como “mães solteiras” a despeito da sociedade e da compreensão da época que nomeava como família apenas os núcleos sociais constituídos homens e mulheres casados. As “mães solteiras”, as negras que criavam seus filhos sem a contribuição dos genitores, quiça, tragam relatos e estratégias que contribuam para compreender a atual situação de desorganização da família tradicional ad-vinda com a transformação, em curso, da sociedade. As mães solteiras, como metáfora para as famílias monoparentais, para as coparentais, e homoparentais, etc., trazem a questão da legitimidade e da ilegitimidade dos filhos, a questão da evidência da maternidade e a não-evidência da paternidade, a questão da distinção entre a genitora e a mãe – pois mesmo na família considerada tradicional, a mulher que gerou a criança necessariamente não assume o cuidado e a responsabilidade pela criação, a maternidade –, etc.

E o apelo a desconstrução do ensino de filosofia, remete também, com e a partir de Derrida[508], para a transitoriedade das regras que prescrevem e instituem os sistemas de ensino, pois o ensino de filosofia na educação básica estará em constante risco enquanto houverem vozes temendo a crítica a democracia liberal, tanto na

507 Com e a partir de Derrida & Roudinesco (2004, p. 48-62).
508 1990.

França como no Brasil. Como neste momento que:

> É muito provável, dadas as reviravoltas nas políticas públicas de educação, ocorridas da segunda metade de 2016 para cá, que a proposta para o ensino de filosofia que constituía a segunda versão da Base Nacional Comum Curricular venha simplesmente a desaparecer, quanto mais não seja, como consequência direta da revogação, pela Lei 13415/2017, da obrigatoriedade desse ensino nos três anos do Ensino Médio[509].

E:

> Não sabemos bem, mas, nesses tempos de escola sem partido e outras diatribes contra o livre pensamento, a chuva pode demorar a passar. Só o que não pode acontecer é que se perca o quanto se construiu nesses últimos anos em termos de transformação da filosofia em algo sintonizado com o mundo, especialmente com os jovens. Parece, inclusive, que já não se trata apenas de preservar o que foi construído, mas, dadas as incertezas e as oportunidades nelas alinhadas, de intensificar a reflexão sobre como a filosofia pode se fazer em espaços outros, nas praças, nos nichos de educação popular, nas mídias sociais, nas rodas de bar ou após as seções de cinema[510].

E ao optar pela estratégia desconstrutora, conscientiza-se com e partir de Derrida que a censura do trabalho docente opera sobre os professores que são funcionários públicos [e sobre os dos sistemas privados de ensino][511]; que a defesa e luta pelo ensino de filosofia encontra maior acolhida nos governos ditos de esquerda, mas que tal aproximação não deve esmorecer a luta pois a resistência a extensão do ensino de filosofia continua presente durante estes governos e que promessas feitas durante os momentos eleitorais ainda que comprometam os candidatos não implicam automaticamente no cumprimento do prometido e que somente a conclamação de todos os interessados no debate e o devido esclarecimento que neste nível de ensino a filosofia atenderá em seu currículo tanto as exigências e normas consideradas pela tradição filosófica quanto aos clamores advindos das demais disciplinas da grade curricular que se construa a possibilidade da inovação e invenção[512]; se o pensamento como um ato pedagógico ainda é uma questão a ser formulada[513]; e, que o lugar e as

509 LYRA apud PINTO, 2016, p. 27.
510 Idem, p. 28.
511 “Chaire vacante: censure, maîtrise, magistralité” In: DERRIDA, 1990, p. 343-370.
512 “Éloge de la philosophie” In: DERRIDA, 1990, p. 499-510.
513 “Les antinomies de la discipline philosophique” In: DERRIDA, 1990, p. 511-524.

condições para se perguntar pelo direito à filosofia solicitar a tradição filosófica e perceber que a filosofia é cosmopolita desde as suas origens, pois, desde a sua origem a filosofia é grega, latina, germânica e árabe[514].

Quando se fala, nesta pesquisa, que a desconstrução do ensino de filosofia é prenunciada, solicitada pela legislação antirracista brasileira, com e partir de Jacques Derrida, admite-se que a desconstrução é o im-possível que chega conclamando os filósofos a reconhecerem que: os conceitos ditos fundamentais da tradição filosófica resultam de uma história das línguas europeias onde o conceito se dissociou do termo; e para a rasura da fronteira entre filosofia, poesia e literatura e a pensarem a possibilidade destas habitarem uma mesma morada[515].

Assim como, defender que se entenda a legislação antirracista como um acontecimento, como um acontecimento do pensamento, apela-se que se compreenda que o evento [ou eventos] de assinatura das legislações lançam para a datação, e que a datação conclama a singularidade do acontecimento e remete à origem como rastro; que a datação como rastro elenca a questão da origem da filosofia, a filosofia é ou não grega? Pensar a origem da filosofia como rastro, cujos traços gregos são notórios, permitem pensar numa filosofia chinesa ou numa filosofia africana. Que a pretensão de universalidade que caracteriza a filosofia [ocidental] apaga a datação, risca o momento ou o ato de escrever, eclipsa o instante do pensamento, neste sentido a destinação ou publicação de um pensamento – uma obra – não limita ou se confunde com o acontecimento do pensar[516].

A legislação antirracista como um acontecimento do pensamento, prenuncia que se pense a paradoxal relação ente a memória e o esquecimento, questão que para a desconstrução remete para o por-vir, que o esquecimento ao mesmo tempo que remete ao passado prenuncia o por-vir. Que quando se promete, não se enuncia apenas um performativo cuja possibilidade de cumprimento é possível, quando se promete opera-se um engajamento que exige a responsabilidade com o cumprimento do prometido. O acontecimento chega como um monstro, cujo rastro remete para traços conhecidos ao mesmo tempo que aponta para traços por-vir. Elenca o direito das vítimas ao riso, ao canto e as lágrimas, assinala que a situação da vítima é inesquecível, marginalizável e ilegível ao outro. No momento da vitimização pretendia o algoz excluir o vitimado da linguagem e da história e do direito ao protesto ou ao riso

514 DERRIDA, 2000.
515 Com e a partir de Derrida (“Passages – du traumatisme à la promesse”1992, p. 385-410).
516 Idem.

ou ao canto ou às lágrimas, isto é pretendia o apagamento da singularidade. Nesta direção operou o algoz o apagamento das provas e dos restos mortais, pretendendo a destruição da memória, o riscamento do nome da vítima e destruição da singularidade da vítima, buscou só deixar cinzas. E a cinza, enquanto traço do desaparecimento é também o rastro do que não se pode mais identificar, a incineração do corpo que conservaria a memória. Na cinza nada resta. As cinzas guardam o segredo do desaparecimento, conservam a memória do aniquilamento, e se não permitem a identificação do aniquilado, testemunham que algo ou alguém foi aniquilado. As cinzas são o rastro, tanto do aniquilado quanto do aniquilamento[517].

E a memória dos que sofreram e sofrem a tentativa de serem aniquilados pela narrativa nacional brasileira é evocada pela legislação antirracista, não no sentido de abandonar a tradição filosófica ocidental mas que se faça uma reflexão ético-política da herança do Iluminismo e se pense um Iluminismo por-vir capaz de abandonar a lógica binária que ora hostiliza ora hospeda o judeu, o árabe, o negro, etc.[518]

E nesta direção, entende-se a legislação antirracista como um acontecimento do pensamento, como a oportunidade de refletir e apelar a hospitalidade in-condicional, a pesquisa – para além de pensar o emprego de diferentes arquivos nas aulas de filosofia – investigou também formas de avaliação dos conteúdos compartilhados pelo docente com os discentes que superem a tensão do avaliado diante da perspectiva de reprovação caso não responda “corretamente” as questões apresentadas sob a forma de provas, exercícios, pesquisas, etc. Dentre as alternativas analisadas conta-se a construção pelo pesquisador de um material ora denominado “Passatempos Filosóficos[519]” cuja aplicação pretende possibilitar o momento avaliativo como lúdico sem perder a capacidade de avaliar a apreensão pelos discentes das competências e habilidades[520] “ler textos filosóficos de modo significativo” e “ler de modo filosófico [sic] textos de diferentes estruturas e registros”. Antes da resolução pelos educandos dos “Passatempos Filosóficos”, cabe eliminar a tensão gerada pelas avaliações, o pesquisador – assim como, orienta-se ao aplicador – comunicar que o valor integral (nota do instrumento avaliativo) será concedido a todos que resolverem o passatempo independentemente da verificação de acertos e erros.

Sem a pretensão prescritiva de estabelecer um currículo, efetivamente, a

517 Ibidem.
518 DERRIDA, 2004d.
519 Ver Anexo I
520 Cf BRASIL, 2008b, p. 33.

pesquisa descreve um rol de autores, poetas, biógrafos, biografados, compositores, cantores, etc., – listados, lidos e empregados nesta pesquisa e conscientiza-se o pesquisador que muitas obras ficaram por serem encontradas, listadas, lidas e empregadas em pesquisas futuras – que se lidos desconstrutivamente possibilitam ao docente apelar o soçobrar dos impactos do discurso racista na Educação Básica, com a perspectiva de sua superação como promessa, numa intervenção filosófica que observe o reconhecimento e igual valorização das raízes africanas da nação brasileira, ao lado das indígenas, europeias e asiáticas; assinale o dia 13 de maio como o Dia Nacional de Denúncia contra o Racismo e o dia 20 de novembro como o Dia Nacional da Consciência Negra; professores que observe a história da ancestralidade e religiosidade africana; as lutas pela independência política dos países africanos; as relações entre as culturas e as histórias dos povos do continente africano e os da diáspora; a apresentação e o incentivo ao estudo da filosofia tradicional africana e das contribuições de filósofos africanos e afrodescendentes da atualidade, preceitos emanados das Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana, imprescindíveis para a ampliação dos direitos sociais e a cidadania dos negros brasileiros. Esta pesquisa, talvez, seja lida por destinatários – que se autodenominam brancos ou amarelos – que compreenderão a ênfase dada a questão do negro como metáfora para a questão do branco ou do amarelo, do luso-descendente ou do afro-lusodescendente ou do asio-lusodescendente ou do luso-amerindiodescendente, ou do judeu, ou do cigano, etc.,

As pesquisadoras e pesquisadores, professoras e professores e as(os) estudantes interessados em reconhecer e igualmente valorizar as raízes africanas da nação brasileira, ao lado das indígenas, europeias e asiáticas, encontra-se para leitura: os relatos dos acontecimentos mitológicos Guarani e Kaingang em Bergamaschi[521], em Mindlin[522] o das etnias Arikapu, Jabuti, Surui e outras, na obra colaborativa *Os Deuses da luz*[523] diversas narrativas. E:

> Espero que os leitores possam ter um senso de aventura, de atingir inusitadas histórias distantes da floresta, difíceis de ouvir, ameaçadas de desaparecer, contadas por velhos *Narradores* que pouca gente tem o privilégio de encontrar, ao enveredar por este livro. Como Italo

521 2012.
522 2011.
523 2009.

> Calvino, que na introdução às suas *Fiabes* diz acreditar que aquelas histórias são verdadeiras, pois são uma explicação geral da vida, vejo as narrações indígenas como apontando para uma lição subterrânea ou submersa, mais que fantástica. Contam sobre a vida e a experiência dos seres humanos – só que a verdade que contêm possivelmente não é literal, mas tem um sentido ulterior e profundo que espera ser adivinhado[524].

Ou para ampliar o debate sobre a questão ameríndia na atualidade a revista *em aberto*[525] e Fernando Báez[526].

> Recordando o que já foi escrito aqui, assume-se que qualquer decisão sobre o que se deve recordar é uma forma dominada de saber o que se deve esquecer. Cada sociedade constrói, a partir do trauma ou do entusiasmo, uma imagem parcial de seu passado e bloqueia de modo voluntário ou involuntário suas recordações[527].

Em Ogbebara[528] e em Prandi[529] e em Cabrera[530] e em Carneiro[531] os *Orișas* da etnia iorubana. Pois:

> Esse novo segmento, que em geral associa culturalmente religião com a palavra escrita, encontrou nos mitos explicações e sentidos para práticas e concepções do candomblé, descobrindo que o mito está impregnado nos objetos rituais, nas cantigas, nas cores e desenho de roupas e colares, nos rituais secretos de iniciação, nas danças e na própria arquitetura dos templos e, marcadamente, nos arquétipos ou modelos de comportamento do filho de santo, que recordam no cotidiano as características e aventuras míticas do orixá do qual se crê descender o filho humano[532].

Em Ling[533] as religiosidades asiáticas. Em Furtado[534] as lendas europeias e asiáticas. Observado que:

> O chamado retorno da religiosidade procura voltar à literalidade do idioma, à proximidade do “em casa” [“chez-soi”], da nação, do solo, do sangue, da filiação, etc. Para conjurar a ameaça, incorpora-se ela

524 MINDLIN, 2001, p. 33.
525 2003.
526 BÁEZ, 2010.
527 Idem, p. 297.
528 2010.
529 2001.
530 2004.
531 2005.
532 PRANDI, 2001, p.19.
533 1994.
534 2006.

> em si mesmo, apropria-se da tecnociência, da telecomunicação, da tele-informação, dos efeitos da globalização, etc. Processo auto-imunitário. Ele destrói o organismo que tende assim a proteger e é por isso que, dentro de certo prazo, não creio no porvir dos "fundamentalismos" como tais, em todo caso, em sua expressão política. Porém, é interessante observar o casamento, por vezes refinado, do racionalismo, até mesmo do cientismo, e do obscurantismo. Mas da mesma maneira que faço uma distinção entre justiça e direito, creio que é preciso distinguir entre fé e religião...[535]

Assim como:

> Difícil identificar imediatamente a justiça e a religião ou mesmo a justiça e o direito. Jamais o direito estará em plena conformidade com a justiça. As duas noções são heterogêneas, mas também é verdade que são inseparáveis. É em nome da justiça que se transforma, melhora, determina e mesmo desconstrói o direito – e que há, portanto, uma história do direito. Porém, não seria justa uma justiça que buscasse incorporar à efetividade de um direito, ou seja, também de uma força[536].

A história antiga das etnias africanas em Pennaforte[537] e em Souza[538] e em Munanga[539] e em Silvério[540].

> O termo "África" remete geralmente para um elemento físico e geográfico – um continente. Por sua vez, este elemento geográfico associa um estado de coisas a um conjunto de atributos, a propriedade e, até, a uma condição racial. Vêm de seguida juntar-se a todas as referências várias imagens, palavras, enunciados, estigmas, que supostamente decifram este estado primeiro de coisas – físico, geográfico e climático, por outras palavras, os atributos das populações que habitam este espaço –, o seu estado de pobreza, de espoliação e, em particular, a sua relação a uma forma de vida cuja duração nunca é certa, porque o tapete no qual a superstição, a morte e a indignidade são estendidas não está longe[541].

A história contemporânea dos Estado-nações africanos em Silvério[542] e em Silva[543] em

---

535 "O que quer dizer ser um filósofo francês hoje?" In: DERRIDA, 2004, p. 310.
536 Idem, p. 309.
537 2009.
538 2014.
539 2012.
540 2013.
541 MBEMBE, 2014, p. 92.
542 2013b.
543 2011.

Ki-Zerbo[544] e em Appiah[545] e em Mbembe[546]. E nestas leituras, atentar-se-á que:

> Quem poderia ser contra a "identidade"? Em contrapartida, o identitário ou o identitarismo incita, como o nacionalismo ou como o comunitarismo, a desconhecer a universalidade dos direitos e a cultivar diferenças exclusivas, a transformar a diferença em oposição. Uma oposição a respeito da qual tentei mostrar que paradoxalmente ela tendia a apagar as diferenças. De resto, em situações de opressão ou de exclusão, o movimento ou a estratégia "identitária" pode ser, ao que me parece, legítima. Até certo ponto e em condições muito limitadas[547].

Pereira[548], Souza[549], Munanga[550], Kok[551], Borges et al.[552] contribuem para assinalar o dia 13 de maio como o Dia Nacional de Denúncia contra o Racismo e o dia 20 de novembro como o Dia Nacional da Consciência Negra.

> Os chantres da negritude não hesitarão em transcender os limites do continente. Vozes da América vão retomar este hino com redobrada amplitude. O "mundo negro" nascerá e Busia de Gana, Birago Diop do Senegal, Hampaté Ba do Sudão, Saint-Clair Drake de Chicago não vacilarão em afirmar a existência de laços comuns, de linhas de força idênticas[553].

Pois:

> Há na consciência, algo mais do que na racionalidade. A consciência é o que nos distingue dos animais. Ela deve ser cultivada, semeada, regada, porque tem algo a ver com a vida. Está ligada ao lúdico; integra cada vez mais dados novos e, como a vida, não é uma máquina montada pela razão para dar resultados previsíveis. Tomemos como exemplo a ideia dos direitos individuais e coletivos. Essa ideia não existia como tal, salvo em níveis individuais, nos tempos dos gregos, dos romanos e do Egito dos faraós. Logo, a consciência se enriquece[554].

---

544 2006.
545 1997.
546 2014.
547 "O que quer dizer ser um filósofo francês hoje?" In: DERRIDA, 2004, p. 312.
548 2012.
549 2014.
550 2012.
551 1997.
552 2002.
553 FANON, 1979, p. 177.
554 KI-ZERBO, 2006, p. 160-161.

Nos vários artigos organizados por Felinto[555] e por Isaia e Manoel[556] e nas obras de Lühning[557] e de Cabrera[558] são narradas a história da ancestralidade e a religiosidade africana. As lutas pela independência política dos países africanos, e, as relações entre as culturas e as histórias dos povos do continente africano e os da diáspora são contadas em Silva[559] e em Lühning[560] e nos vários artigos organizados por Felinto[561]. Nesta rota:

> Para que uma identidade africana nos confira poder, o que se faz necessário, eu creio, não é tanto jogarmos fora a falsidade, mas reconhecermos, antes de mais nada, que a raça, a história e a metafísica não impõem uma identidade: que podemos escolher, dentro de limites amplos instaurados pelas realidades ecológicas, políticas e econômicas, o que significará ser africano nos anos vindouros[562].

Para apresentar e incentivar o estudo da filosofia tradicional africana e das contribuições de filósofos africanos e afrodescendentes da atualidade conta-se com filósofos brasileiros como Renato Nogueira e traduções de Anthony Kwame Appiah[563] (1997), de Achille Mbembe[564], do africano desarraigado Jacques Derrida, etc. Quanto a filosofia africana, segundo Dirce Solis[565]: "quando os africanos pensam a partir de suas tradições as questões originais – De onde viemos? Quem somos? Para onde iremos? – estão fazendo filosofia. Pois estão fazendo o mesmo que os gregos: formulando e respondendo suas questões", e, conforme Fernando Moreira: "A identificação do que significa uma *filosofia africana* não pode e não deve ser *a priori*, mas necessariamente *a posteriori*. É preciso dar ouvidos à filosofia africana"[566]. E seguir, inclusive, outras vias, como a aberta por Derrida[567] e por Monteiro[568] em suas análises sobre a filosofia

---

555 2012.
556 2012.
557 2002.
558 2004.
559 2011.
560 2002.
561 2012.
562 APPIAH, 1997, p. 246.
563 1997.
564 2014.
565 Conforme anotações das aulas da Professora Doutora Dirce Solis.
566 MOREIRA, 2017, p. 103.
567 "Letre à un ami japonais" (In: DERRIDA, 1987) e "La socidedade del pos-consumo y el papel de los intelectuales" (DERRIDA, 2005b).
568 2002, 2015.

no Japão[569].

E cair no samba! Empregando o samba[570] como metáfora, partindo do lugar conhecido para que possam caminhar[571] até as autobiografias da iraniana Nahid Rachlin e da senegalesa Khady; o relato de Seierstad, os relatos dos judeus Venezia, os diários de Brecht. As memórias de Leonardos num Líbano [quase-fictício], os romances de Mourid Barghouti e Tahar Ben Jelloun; a poesia do guatemalteco Humberto Ak'abal; as biografadas[572] Tia Carmem, Mestre João Grande, Cruz e Souza, Emanoel Araújo, Mãe Beata de Yemonjá, Ivone Lara; e todos os sambas[573] compostos por mulheres e homens brasileiros[574] contribuem para desvelar o eurocentrismo, advir a confissão dos crimes cometidos contra a humanidade e prenunciar a acolhida do outro na sua *différance*.

569 Pereira (1992), noutra via, analisa a diversidade pigmentar na constituição da sociedade japonesa.
570 O Funk, o Pop, o Hip Hop, o romance, a filosofia, etc.
571 RACHLIN, 2007; KHADY, 2006; SEIERSTAD, 2008; VENEZIA, 2010; BRECHT, 2002, 2005; LEONARDOS, 2007; BARGHOUTI, 2006; JELLOUN, 2007; AK'ABAL, 2006.
572 SILVA, 2009; CASTRO, 2010; NETO, 2010; INOCÊNCIO, 2010; COSTA, 2010; SANTOS, 2010.
573 Conta-se para cair no samba com as obras de LARGMAN (2010), SODRÉ (1998), LOPES (2008), DINIZ, (2008), SANTOS ET AL. (2003).
574 SANTOS, 2003; FARIAS, 2004.

Considerações finais

Alerta-se que ao optar pela leitura, escuta e escrita desconstrutora, conscientiza-se de que muitas das indagações elencadas não foram respondidas e, a partir e com Derrida, considera-se:

> O que fazer então? É impossível responder aqui. É impossível responder à questão sobre a resposta. É impossível responder à questão por meio da qual nos perguntamos precisamente se é preciso responder ou não responder, se é necessário, possível ou impossível. Essa aporia sem fim nos imobiliza, porque nos [sic] ata duplamente (devo e não devo, devo não, é necessário e impossível etc.).[575]

As quase respostas encontradas, isto é o demonstrado aponta para a compreensão do tema, pois:

> – É o que deves demonstrar.
> – Com efeito.
> – Para demonstrar, é preciso primeiro compreender o que se quer demonstrar, o que se quer dizer ou o que se quer querer dizer, o que ousas pretender dizer aí onde, de há muito, na tua opinião, seria preciso pensar um pensamento que não quer dizer nada.
> – Com efeito. Mas então concede-me que demonstrar quer também ainda dizer, e é esta outra coisa, este outro sentido, esta outra cena da demonstração que me importa[576].

Toma-se[577] por demonstração o ato ou efeito de provar por meio de um raciocínio concludente, provar, tornar patente e ensinar, ou por uma explanação ou pelo ato de mostrar (pôr à vista de alguém, exibir ou indicar).

Por raciocínio entende-se o ato ou efeito de raciocinar, a reflexão, de provar e de como mostrar a verdade, patentear, testemunhar, e, ao dar por concludente, mostrar o terminar, acabar, findar; por este ato e efeito entendo o uso da inteligência para conceituar e julgar e argumentar com vistas a uma conclusão cujo raciocínio resulte de uma operação mental na qual se encadeiam logicamente os argumentos apresentados, e cujos juízos não se restringem apenas ao ato de julgar ou de emitir

575 DERRIDA, 1995b, p. 39.
576 DERRIDA, 2001, p.18.
577 Com e a partir de Derrida articulando Azevedo (2010), Bechara (2011) e Cunha (2010).

uma avaliação ou opinião, mas que emitam seriamente uma opinião rigorosa, um parecer, esclareçam os conceitos; juízos que expressem a verdade sem esquecer que na modernidade esta é entendida no sentido científico daquilo que é verificável, testável, examinável segundo uma metodologia convencionalmente aceita, mas também no seu sentido (dito original) de conformidade com o real. E entende-se a realidade como aquilo que de fato existe. Pois, com Derrida, pensa-se que "esse pensamento do possível impossível, esse outro pensamento do possível seja um pensamento da necessidade, mas sim, como tentei demonstrar noutra parte, um pensamento do *talvez*."[578]

Provar como mostrar tanto o ato como o efeito da reflexão que se torna patente pelo ensino, e ensinar como a transmissão do conhecimento adquirido– o concluído. Provar como estabelecer a verdade ou patentear ou testemunhar; patentear é franquear, e para além dos sentidos econômicos de conceder franquia ou licença e desobrigar do pagamento de impostos, franquear também é deixar desimpedido, liberar, permitir; acessar, além do sentido contemporâneo de realizar comunicação ou conectar-se com a rede mundial de computadores, também significa a entrada ou comunicação (por determinado lugar), a permissão de conseguir ou usar algo, ataque ou crise; e evidenciar é tornar-se claro, irrefutável, evidente (manifesto); testemunhar é tanto o estado daquele que presencia um determinado fato ou acontecimento como o ato de manifestar, tornar de conhecimento público o fato ou acontecimento testemunhado. Nesta direção, provar é tornar patente, manifesto, expor publicamente, clarificar, desimpedir e liberar e permitir e acessar ou conectar, tornar clara e irrefutável a verdade e também transmitir publicamente um testemunho e, com Derrida, quando recorre-se "a uma *evidence*[579] (prova, manifestação, elementos comprobatórios alegados)"[580], foi para com ele afirmar que "como procurei demonstrar, somente o impossível pode acontecer".[581]

Não entende-se o concludente, isto é, o ato de concluir, como terminar, acabar ou findar, no sentido de um terminar como pôr termo ou chegar ao termo, como um acabar ou concluir enquanto término ou fim, pois termo, além da noção de limitação, evoca as noções de modalidade, de condição, de palavra ou de elemento da oração; acabar no sentido de chegar ao fim de, chegar ao cabo ou a um único cabo, pois

578 DERRIDA, 2003, p. 79.
579 Evidência.
580 DERRIDA, 2004, p. 74.
581 Idem, p. 78.

lembro que o cabo é a parte do objeto escolhida para segurá-lo com o fito do manuseio, escolhida como a parte final, escolhida como a extremidade, e neste ato de escolher o cabo se opera uma preferência, uma seleção e uma escolha, se faz uma opção entre duas ou mais coisas ou pessoas ou cabos ou extremidades ou fins; ou findar no sentido de um único fim – e lembra-se que o fim, ainda que um termo ou fronteira demarcada, não exclui a existência do que ficou para além do limite estabelecido; ou que o fim no sentido de remate, do ato de dar o lance final em um leilão e levar o objeto leiloado, guarda a lembrança de que haviam outros participantes que não lograram levar o objeto leiloado; ou que fim também tem o sentido de intenção, daquilo que se pretende fazer, de intento, propósito ou do que quer que ocorra. Logo, entende-se o concludente como mostrar o im-possível reconhecimento do limite entre o conhecido e o desconhecido, como o estar na fronteira entre o já demarcado e o que ainda está por demarcar, como a parte do raciocínio cuja modalidade é expressar o desejo e o dever e a possibilidade, etc., como a parte do raciocínio onde se esclarece o alcance da intenção proposta, como uma abertura ao que chega, como acontecimento, como o por-vir, e com Derrida, que "lembrando muitas vezes, a respeito da desconstrução, que ela era impossível ou o impossível, e que era não um método, uma doutrina, uma metafilosofia especulativa, mas o que acontece, confiava-me ao mesmo pensamento".[582] E "o que lhe envio são apenas notas, citações ou documentos preparatórios, com vistas a tal demonstração".[583]

Evitou-se[584], nesta pesquisa, provar no sentido de delimitar, pois quando se delimita, a partir do momento que se demonstra, comprova, prova naquele sentido, exclui-se qualquer possibilidade de haver outro caminho além do provado. Mas entendeu-se que a interpretação filosófica é inventiva no sentido que desloca a leitura para um caminho que ainda não foi trilhado, que toda vez que se repete já se perdeu alguma coisa, e que a desconstrução – quando Derrida resgata este termo usado no século XIX quer assinalar que – é estar no desvio, é o acontecimento de desmantelar uma máquina para transportá-la para outro lugar e que chegando ao local onde será remontada, descobre-se que falta uma peça.

Espera-se que a validade da argumentação apresentada resulte da aceitação da veracidade dos testemunhos apresentados como premissas.[585] Recorda-se ainda

582 Ibidem.
583 DERRIDA, 2004, p. 169.
584 Com e a partir de Derrida (2001, 2011b).
585 MARTINS, 2014; MORTARI, 2001.

Mortari quando na conclusão de sua obra diz que:

> Para finalizar este passeio pela lógica, note que, do exposto anteriormente, algumas questões ainda sem resposta se colocam. Por exemplo, o que é, afinal, lógica? Pode haver uma lógica correta (com relação a uma ideia extrassistemática de validade)? E, nesse caso, teríamos apenas uma lógica correta, ou quem sabe mais de uma? E como saber, afinal, se uma lógica é correta? Ou será que, ao contrário, não faz sentido falar de correção de uma lógica? (As lógicas seriam, neste caso, simplesmente ferramentas, adequadas, ou não, a [sic] certas tarefas?) Além do mais, faz sentido falar em lógica não dedutiva, como parecem sugerir os desenvolvimentos sobre raciocínio não monotônico?
> É claro que, estando as coisas nessa situação, com tantos problemas interessantes ainda por resolver (e a suscitar novos problemas), as perspectivas de trabalho para os lógicos são fantásticas! Quem sabe você não se aventura também por esses caminhos[586]?

Já que muitas das notas, citações ou documentos apontam para o por-vir; e que o locutor privilegiado defenda na *Gramatologia*[587] que a leitura desconstrutora é incompleta, e:

> Se nossa leitura permanece inacabada, é também por outra razão: embora não tenhamos a ambição de ilustrar um novo método, tentamos produzir, muitas vezes embraçando-nos neles, problemas de leitura crítica. Nossa interpretação do texto de Rousseau depende estreitamente das proposições arriscadas na primeira parte. Estas exigem que a leitura escape, ao menos pelo seu eixo, às categorias clássicas da história: da história das ideias, certamente, e da história da literatura, mas talvez, antes de mais nada, da história da filosofia.[588]

E uma tentativa de seguir[589] a estrutura formal de uma tese [ou – por metáfora – uma dissertação].

Esta investigação verificou: quais foram as implicações jurídicas, éticas e políticas da elaboração do conceito de direitos humanos nos continentes americano, europeu, africano, asiático e oceânico, assim como foi o percurso de sua extensão a todas as singularidades da espécie humana. Se a nacionalidade brasileira, forjada após as declarações americana e francesa dos Direitos Humanos, garantiu a inclusão

586 MORTARI, 2001, p. 390.
587 2011b.
588 DERRIDA, 2011b, p. X.
589 Recorda-se de René Descartes quando diz: “Assim, o meu desígnio não é ensinar aqui o método que cada qual deve seguir para bem conduzir sua razão, mas apenas mostrar de que maneira me esforcei por conduzir a minha” (DESCARTES, 1973, p. 38).

dos negro-brasileiros nas suas cartas constitucionais imperiais e republicanas. Se a escola, enquanto espaço investigativo, inventivo, promotor e formador das singularidades que constroem a democracia como promessa de inclusão cidadã de todas e todos independentemente da raça, é composta unicamente por professoras e professores antirracistas. Se a tradição filosófica, e, em especial, a francesa, apresenta-se como um itinerário formativo aos professores antirracistas. Se a frequentação do racismo nas diferentes sociedades humanas significa que o racismo é um espectro que obsidia a democracia. E, se alguma democracia, isto é, algum Estado constitucional e democrático moderno conseguiu consolidar a hospitalidade ao estrangeiro e a fraternidade de todas as etnias como direito e justiça. O itinerário foi percorrido em três capítulos.

Constatou-se, no "Capítulo 2 A legislação antirracista brasileira", como consequência jurídica, ética e política da formulação da noção de direitos humanos nos territórios americano, europeu, africano, asiático e oceânico a luta pela extensão do conceito de humano a todas as singularidades independentemente do pertencimento pigmentar ou étnico ou de gênero ou religioso, etc., a luta pelo reconhecimento pela autodeterminação de cada povo, a luta pela emancipação política das etnias que encontravam-se sob domínio estrangeiro, a formulação do conceito de crimes de guerra, a elaboração do conceito de crimes contra a humanidade, etc. Percebeu-se que a extensão dos direitos humanos a todas as singularidades da espécie humana enfrenta desafios diferentes em cada Estado-nação, que os avanços estão cotidianamente sob a ameaça de retrocessos, e principalmente que a democracia liberal é incapaz de garantir plenamente a inclusão de todas e todos e que sua promessa de hospitalidade incondicional é do campo do por-vir. Entendeu-se que a espectralidade da raça e a decisão de exconjurar a diferença inscreve-se nos meandros da manutenção da Escravidão até o final do século XIX, na instabilidade jurídica da extensão da cidadania à comunidade judaica entre os séculos XVIII e XIX, na suspensão da cidadania dos judeus no século XIX, na *Shoah e n*o desenvolvimento do *Apartheid* mesmo após a declaração americana e francesa dos Direitos Humanos. Outrossim, confirmou-se que a elaboração do conceito de Crimes contra a Humanidade e o apelo a confissão da Escravidão, da *Shoah e* do *Apartheid* como crimes contra a humanidade ultrapassa os eventos que os consigna como ato jurídico–performático com implicações nos Estados-nações que se comprometem e elaboram legislações que combatem o racismo e formas correlatas de

opressão já que geram acontecimentos. E deputou-se o lugar da pesquisa e investigação, assim como da formação dos profissionais que publicarão, confessarão, declararão, arrepender-se-ão, expiarão e solicitarão perdão pelos crimes cometidos contra a humanidade, tais como a Escravidão, a *Shoah* e o *Apartheid*. Pois, diz-nos Hunt:

> A estrutura dos direitos humanos, com seus órgãos internacionais, cortes internacionais e convenções internacionais, talvez seja exasperadora na sua lentidão para reagir ou na sua repetida incapacidade de atingir seus objetivos principais, mas não existe nenhuma estrutura mais adequada para confrontar essas questões. As cortes e organizações governamentais, por mais que tenham alcance internacional, serão sempre freadas por considerações geopolíticas. A história dos direitos humanos mostra que os direitos são afinal mais bem defendidos pelos sentimentos, convicções e ações de multidões de indivíduos, que exigem respostas correspondentes ao seu senso íntimo de afronta. […] O processo tinha e tem em si uma inegável circularidade: conhecemos o significado dos direitos humanos porque nos afligimos quando são violados. As verdades dos direitos humanos talvez sejam paradoxais nesse sentido, mas, apesar disso, ainda são autoevidentes[590].

E se ainda resta uma longa caminhada, com Derrida ouve-se que:

> O mal está feito há muito tempo e por muito tempo. Ele consistiria nesta palavra, o animal, que os homens se deram com o fim de se identificar, como na origem da humanidade, para se reconhecer, com vistas a ser o que eles dizem ser, homens, capazes de responder e respondendo em nome de homem[591].

Examinou-se, no “Capítulo 3: Racismo, democracia e escola”, que na formação do Estado Brasileiro, forjado após as declarações americana e francesa dos Direitos Humanos, a inclusão dos negro-brasileiros não foi imediatamente inscrita nas constituições do Império e da República e que sua inscrição resultou de uma intensa luta das negras e negros que se organizaram nos diferentes momentos da vida nacional. Abandonados pelo Estado, os negro-brasileiros, lutam desde a Abolição da Escravidão por sua inclusão social e econômica na sociedade brasileira, mas que a sociedade ainda resiste a confessar o crime da escravização das etnias africanas e ameríndias e tenta suavizar o evento da Escravidão e do Extermínio das etnias ameríndias. Um exemplo do tratamento dispensado aos negro-brasileiros após a

590 HUNT, 2012, p. 215-216.
591 DERRIDA, 2002, p 62.

Abolição da Escravidão que demonstrou como a hostilidade dos intelectuais, legisladores e gestores foi escamoteada é a história da criação e expansão da rede pública de ensino, processo que silenciosamente excluiu docentes e discentes negros dos bancos escolares e que dada a ausência de documentos ou portarias que promovessem tal empreendimento somente é constada quando se verificam os registros de desempenho discente feitos pelos docentes ou os arquivos fotográficos das instituições escolares e nota-se a presença de negros nos primórdios da escola brasileira e seu gradual desaparecimento nas primeiras décadas do século XX. Quanto ao papel da escola, enquanto, espaço de procura, inventivo, provocador, que faz surgir e ter ciência do estado ou da condição das singularidades que constroem a democracia como promessa de inclusão cidadã de todas e todos para além da raça, ser composta unicamente por professoras e professores antirracistas supõe-se que não foi alcançado já que no final do século XX e primeira década do XX os legisladores nacionais, os membros do Conselho Federal de Educação e os gestores federais reconheceram a necessidade nacional de formular várias legislações que obrigassem as escolas e universidades a adotarem medidas e mecanismos antirracista. E nesta direção, ouviu-se Munanga quando esclarece que:

> A análise da produção discursiva da elite intelectual brasileira do fim do século XIX ao meado deste [isto é, século XX], deixa claro que se desenvolveu um modelo racista universalista. Ele se caracteriza pela busca de assimilação dos membros dos grupos étnico-raciais diferentes na "raça" e na cultura do segmento étnico dominante da sociedade. Esse modelo supõe a negação absoluta da diferença, ou seja, uma avaliação negativa de qualquer diferença e sugere no limite um ideal implícito de homogeneidade que deveria se realizar pela miscigenação e pela assimilação cultural. A mestiçagem tanto biológica quanto cultural teria entre outras consequências a destruição da identidade racial e étnica dos grupos dominados, ou seja, o etnocídio[592].

E, segundo Derrida:

> Não há passagem traçada ou certa, não há, em todo caso, estradas, somente pistas que não são vias confiáveis, os caminhos ainda não estão abertos, a menos que a areia ainda não os tenha coberto. Mas a via não-aberta não é também a condição da decisão ou do acontecimento que consiste em abrir a via, em transpor, portanto, ir além? A transpor a *aporia*?[593]

592 MUNANGA, 1999, p. 110.
593 DERRIDA, 1995c, p. 34.

Conferiu-se, no “Capítulo 1: Racismo e Democracia”, a im-possibilidade de apelar à tradição filosófica, e, em especial, à francesa, a apresentar-se como um itinerário formativo dos professores antirracistas. Operou-se, portanto, um desvio por economia desta tradição filosófica no sentido de não serem conclamados a testemunhar os filósofos que quando da formulação do conceito de humanidade recusaram sua extensão as etnias ou singularidades que consideravam estrangeiras. Verificou-se que na elaboração do conceito de democracia, alguns filósofos franceses, advogaram a hospitalidade ao estrangeiro e a fraternidade de todas as etnias humanas após perceberem e demonstrarem que a frequentação do racismo nas diferentes sociedades humanas significa que o racismo é um espectro que obsidia a democracia. Conferiu-se que nenhuma democracia, isto é, nenhum Estado liberal consolidou a hospitalidade ao estrangeiro e a fraternidade de todas as etnias como direito e justiça. Ouviu-se Sartre quando pergunta:

> O que esperáveis que acontecesse, quando tirastes a mordaça que tapava estas bocas negras? Estas cabeças que nossos pais haviam dobrado até o chão, pensáveis, quando se reerguessem, que leríeis a adoração em seus olhos? Ei-los em pé, homens que nos olham e faço votos para que sintais como eu a comoção de ser visto. Pois o branco desfrutou durante três mil anos o privilégio de ver sem que o vissem...[594]

E os clamores ouvidos, que Sartre apontou, desvelam conforme Castell que:

> Do lado social não podemos mais dissimular, como há trinta anos, que a pobreza e a marginalidade seja um fenômeno residual que brevemente será eliminado pelo progresso social: é necessário enfrentar as novas formas de precariedade e de desfiliação. Do lado racial, se a era colonial está mesmo às nossas costas, os fluxos migratórios e a nova conjuntura demográfica multiplicarão os problemas colocados pela coexistência de grupos étnicos diferentes: será necessário elaborar as condições de viabilidade de uma República pluricultural e verdadeiramente pluriétnica[595].

E, segundo Derrida:

> Através de alusões discretas mas transparentes, Lévinas dirigia então nosso olhar para o que se passa hoje, tanto em Israel quanto na

594 SARTRE, 1960, p. 105.
595 CASTELL, 2008, p. 114.

> Europa e na França, e na África, e na América, ao menos desde a I Guerra Mundial e a partir do que Hannah Arendt denominou "O declínio do Estado-nação" onipresente onde os refugiados de toda espécie, imigrados com ou sem cidadania, exilados ou deslocados, com ou sem documentos, do coração da Europa nazista à ex-luguslávia, do Oriente Médio a Ruanda, do Zaire à Califórnia, da igreja São Bernardo ao bairro XIII de Paris, cambojanos, armênias, palestinos, argelinos e tantos e tantos outros pedem ao espaço sócio e geopolítico uma mutação – mutação jurídico-políca mas sobretudo, se este limite guarda ainda sua pertinência, conversão ética[596].

E se algumas das questões elencada no itinerário não foram suficientemente respondidas, espera-se que estas "Considerações finais", apontem que a desconstrução do ensino de filosofia chega quando se observa a relação racismo e democracia, quando se reflete sobre as implicações do racismo na escola e a importância da superação do racismo na escola como condição para o exercício da cidadania; quando se percebe que a democracia por-vir é um acontecimento cuja condição de possibilidade é a procura por caminhos que desviem da situação atual de dominação onde o racismo se impõe disfarçadamente sempre que aparece o in-decidível, isto é, sempre que a espectralidade da raça impõe a escolha entre a hostilidade ou a acolhida da diferença e que a escola e a universidade in-condicionais pertencem ao escopo da im-possibilidade e do por vir, entendida a impossibilidade como a condição de possibilidade de um por vir onde não há mais lugar para se entender os traços fisionômicos como motivadores da discriminação ou da inferiorização ou da segregação ou do extermínio. Pois:

> … é preciso ir (*Geh*, Vá!) aí aonde não se pode ir. Paixão do lugar, ainda. Eu diria em francês: *il y a lieu de* (o que quer dizer "é preciso") ir lá aonde é impossível ir. […] Ir aonde é possível ir não seria um deslocamento ou uma decisão; seria o desenvolvimento irresponsável de um programa. A única decisão possível passa pela loucura do indecidível e impossível[597].

E como desconstruir esta relação hostil? Como desconstruir os espaços formadores? Como desconstruir o pensamento? A desconstrução já está, já chegou, é o que chega, é o im-possível que chega apelando novas relações na escola. Deputando a escola por-vir. Pois:

---

596 DERRIDA, 2008, p. 91.
597 DERRIDA, 1995c, p. 42.

> – Esse pensamento parece estranhamente familiar à experiência daquilo que chamamos a “desconstrução”. Longe de ser uma técnica metódica, um procedimento possível ou necessário, expondo a lei de um programa e aplicando regras, isto é, desdobrando possibilidades, a “desconstrução” foi frequentemente definida como a própria experiência da possibilidade (impossível) do impossível, do mais impossível, condição que divide com o dom, o “sim”, o “vem”, a decisão, o testemunho, o segredo etc. E talvez a morte[598].

Mas, com e partir de Derrida[599], espera-se que o acontecimento chegue, apelando a hospitalidade incondicional de todas e todos na sua *différance*, e se “é ao presente vivo que se atribui o poder de síntese e de reunião incessante de rastros”, deputa-se com esta pesquisa solicitar a todas e todos os docentes no sentido de que se:

> Parto, pois, estrategicamente, do lugar e do tempo em que “nós estamos”, ainda que minha abertura não seja justificável e seja sempre a partir da diferança e da sua “história” que nós podemos pretender saber quem “nós” somos e onde estamos e o que poderiam ser os limites de uma “época”.

E que somente a desconstrução de nossa época é capaz encontrar no in-decidível, nas aporias da democracia liberal, no momento de decidir, de solicitar, deputar, apelar e ver chegar o imprevisto, o im-possível, o in-condicional, a democracia por-vir.

598 DERRIDA, 1995c, p. 19.
599 Derrida, 1967, 1987, 1991, 1991b, 1992, 1994, 1995, 1995b, 1999, 2001, 2001b, 2003, 2004, 2005.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE, Roberto Cavalcanti. *Antes e depois*: pequenos ensaios. Rio de Janeiro: José Olympio, 2007, p. 245

AK'ABAL, Humberto. *Tecedor de palavras*. Tradução de Ilka Brunhilde Laurito. São Paulo: Melhoramentos, 2006.

ANDREWS, George Reid. Desigualdade racial no Brasil e nos Estados Unidos: uma comparação estatística. In: *Estudos afro-asiáticos*. Nº 22, Rio de Janeiro, 1992.

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai*: a África na filosofia da cultura. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companha das Letras, 2012.

ARISTÓTELES. *Aristóteles*. Tradução de Therezinha Monteiro Deutsch et Baby Abrão. São Paulo: Nova Cultural, 1999

AZEVEDO, Francisco Ferreira dos Santos. *Dicionário analógico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Lexikon, 2010.

BÁEZ, Fernando. *A história da destruição cultural da América Latina*: da conquista à globalização. Tradução Léo Schlafman. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2010.

BASTOS, L. e SANTOS, W. *A entrevita na pesquisa qualitativa*: perspectivas em análise da narrativa e da interação. Rio de Janeiro, Quartet, 2013.

BARGHOUTI, Mourid. *Eu vi Ramallah*. Tradução Safa Abou-Chahla Jubran. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2006.

BRAGA, Sérgio. *Na tribuna da imprensa*: crônicas sobre a Constituinte de 1946: Carlos Lacerda. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

BRASIL. *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil*. Rio de Janeiro: 1891. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao91.htm acesso em 19/01/2018

_____. *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil*. Rio de Janeiro: 1934. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm acesso em 20/01/2018

_____. *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil*. Rio de Janeiro: 1937. Disponível em:

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao37.htm acesso em 20/01/2018.

_____. *Lei Constitucional* nº 9 de 1945. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/LCT/LCT009.htm#art1 acesso em 22/01/2018.

_____. *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil*. Rio de Janeiro: 1946. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao46.htm acesso em 19/01/2018.

_____. *Constituição da República da Federativa do Brasil*. Rio de Janeiro: 1967. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao67.htm acesso em 22/01/2018.

_____. *Constituição da República da Federativa do Brasil*. Rio de Janeiro: 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm acesso em 22/01/2018.

_____. *Decreto nº 4.388 de 25 e setembro de 2002*. Brasília: DOU, 2002.

_____. *Diretrizes curriculares nacionais para educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana*. Brasília: SECAD, 2005.

_____. *Orientações e ações para educação das relações étnico-raciais*. Brasília: SECAD, 2006.

_____. Lei nº 11.645 de 10 de março de 2008. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena". *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Poder Executivo, Brasília, DF, 11 de mar. 2008.

_____. *Orientações curriculares para o ensino médio*: ciências humanas e suas tecnologias. Brasília: MEC, 2008b.

_____. *Plano nacional de implementação das diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana*. Brasília: SEPPIR/MEC/SECAD, 2009.

_____. *Diretrizes curriculares nacionais gerais da educação básica*. Brasília: MEC, SEB, DICEI, 2013.

_____. Lei nº 12.888 de 20 de julho de 2010. Institui o Estatuto da Igualdade Racial. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Poder Executivo, Brasília, DF,

21 de jul. 2010.

_____. *Instrumentos normativos federais relacionados ao preconceito e às desigualdades raciais 1950-2003*. Brasília: Ipea, 2011.

BRAZIL. C*onstituição Politica do Imperio do Brazil*. Rio de Janeiro: Secretaria de Estado dos Negócios do Imperio do Brazil, 1824. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm acesso em 11/01/2018.

_____. Colleção das decisões do governo do Império do Brazil de 1822. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1887.

_____. *Decreto n. 847* de 11 de outubro de 1890. Disponível em http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginal-1-pe.html acesso em 19/01/2018.

BEAUVOIR, Simone de. *Entretiens avec Jean-Paul Sartre*: août-septembre 1974. Paris: Galimard, 1981. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

BECHARA, Evanido. *Dicionário da língua portuguesa Evanildo Bechara*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida et al. (Org.). *Povos indígenas & educação*. Porto Alegre: Mediação, 2012.

BERND, Zilá. *O que é negritude*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BEN JELLOUN, Tahar. *Partir*. Tradução de Mônica Cristina Corrêa. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

BORGES, Edson. *Racismo, preconceito e intolerância*. São Paulo: Atual, 2002.

BORRADORI, Giovanna. *Filosofia em tempo de terror*. Diálogos com Habermas e Derrida. Tradução de Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BOCAYUVA, Helena. *Erotismo à brasileira*. Rio de Janeiro: Garamond, 2001.

BORGES, Edson [et al.]. *Racismo, preconceito e intolerância*. São Paulo: Atual, 2002.

BOWEN, William G. e BOK, Derek. *O curso do rio*: um estudo sobre a ação afirmativa no acesso à universidade. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

BRECHT, Bertold. *Diário de trabalho, volume I*: 1938-1941. Tradução Reinaldo Guarany e José Laurenio de Melo. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

_____. *Diário de trabalho, volume 2*: América, 1941-1947. Tradução Reinaldo Guarany e José Laurenio de Melo. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.

CABRERA, Lydia. *Iemanjá & Oxum*: iniciações, ialorixás e olorixás. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Edusp, 2004.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. *Constituições brasileiras*. Brasília: Coordenação de Publicações, 2005.

CARNEIRO, Edison. *Antologia do negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Agir, 2005.

CARNEIRO, José Fernando. *Psicologia do brasileiro e outros estudos*. Rio de Janeiro: Agir, 1971.

CASHMORE, Ellis [et al.]. *Dicionário de relações étnicas e raciais*. Tradução Dinah Kleve. São Paulo: Selo Negro, 2000.

CASTELL, Robert. *A discriminação negativa*: cidadãos ou autóctones. Tradução Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

CASTRO, Maurício Barros de. *Mestre João Grande*: na roda do mundo. Rio de Janeiro: Garamond: Fundação Biblioteca Nacional, 2010.

COHEN, Joseph & ZAGURY-ORLY, Raphael. *Judéités*: questions pour Jacques Derrida. Paris: Galilée, 2003.

BOCAYUVA, Helena. *Erotismo à brasileira*. Rio de Janeiro: Garamond, 2001.

BRAZ, Julio Emílio. *Na cor da pele*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2005.

CÔRTE, Andréa Telo da. Judeus, portugueses e libaneses em Niterói. Estratégias e modos de inserção social. In: _____ (Org.). *História fluminense*: novos estudos. Niterói: Centro de Estudos de História Fluminense, 2012. pp 226-256.

COUTY, Louis. *A escravidão no Brasil*. Tradução de Maria Helena Rouanet. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1988.

COSTA, Emília Viotti da. *A abolição*. São Paulo: Global, 2001.

DARNTON, Robert e DUHAMEL, Olivier. *Democracia*. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record: 2001.

CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Lexikon, 2010.

DÁVILA, Jerry. *Diploma de brancura*: política social e racial no Brasil - 1917-1945. São Paulo: Unesp, 2005.

DERRIDA, Jacques. *L'ecriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil, 1967. Tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011.

_____. *Psyché*: inventions de l' autre. Paris: Galilée, 1987.

_____. La retirada de la metáfora. In: *La desconstrucion en las fronteras de la filosofia*. Barcelona: Paidos, 1989.

_____. Du droit à la philosophie. Paris: Galilée, 1990.

_____. *Margens da filosofia*. Tradução de Joaquim Torres Costa e Antonio M. Magalhães. Campinas, SP: Papirus, 1991.

_____. *A farmácia de Platão*. Tradução Rogério da Costa. São Paulo: Ilumnarias, 1991b.

_____. *Points de suspension*: entretiens Jacques Derrida. Paris: Galilée, 1992.

_____. *Espectros de Marx*: o Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

_____. *O outro cabo*. Tradução de Fernanda Bernardo. Coimbra: A Mar Arte, 1995.

_____. *Paixões*. Tradução de Lóris Z. Machado. Campinas, SP: Papirus, 1995b.

_____. *Salvo o nome*. Tradução Nicia Bonatti. Campinas, SP: Papirus, 1995c.

_____. *O olho da Universidade. Tradução de Ricardo Iuri Canko e Ignacio Antonio Neis. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.*

_____. El derecho a la filosofía desde el punto de vista cosmopolítico. In: *Éndoxa*: series filosoficas. Madri: Uned, nº 12, 2000.

_____. *O monolinguismo do outro*: ou a prótese de origem. Tradução de Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2001.

_____. *Posições*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001b.

_____. *O animal que logo sou (a seguir).* Tradução Fábio Landa. São Paulo: UNESP, 2002.

_____. *A universidade sem condição*. Tradução de Evandro Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

_____. *Papel-máquina*. Tradução de Evandro Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

_____. Je suis em guerre contre moi-même: entrevista realizada por Jean Birnbaum. In: *Le monde*, 19 de agosto de 2004b.

_____. Entretien avec Jacques Derrida – Penseur de l' evénément: entretien par

Jerôme-Alexandre Nielsberg. In: *L' Humanité*. 28 de janeiro de 2004c.

_____. Une Europe de l' espoir. In: *Le monde diplomatique*. 8 de maio de 2004d.

_____. O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero? In: NASCIMENTO, Evandro (Org.). *Jacques* Derrida: pensar a desconstrução. São Paulo: Estação Liberdade, p. 45-92, 2005.

_____. La sociedad del pos-consumo y el papel de los intelectuales. Tradução de Alfonso J. Falero. *Pliegos de Yuste*. Nº 3, mayo de 2005b

_____. *Força de lei*: o fundamento místico da autoridade. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. Tradução Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2008.

_____. *Gramatologia*. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2011b.

DERRIDA, Jacques e ROUDINESCU, Elisabeth. *De que amanhã … Diálogo*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

DESCARTES, René. *Discurso do método*: para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências. Tradução J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DINIZ, André. *Almanaque do samba*: a história do samba, o que ouvir, o que ler, onde curtir. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

Em aberto: experiências e desafios na formação de professores indígenas no Brasil. Brasília: Inep, v. 20, n. 76, fev., 2003.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Tradução de josé Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

FARIAS, Julio Cesar. *Aprendendo português com samba-enredo*: interpretação, gramática, literatura, redação. Rio de Janeiro: Litteris, 2004.

FELINTO, Renata (Org.). *Culturas africanas e afro-brasileiras em sala de aula*: saberes para os professores, fazeres para os alunos: religiosidade, musicalidade, identidade e artes visuais. Belo Horizonte, 2012.

FERRAREZI JR. Celso. explícita em *Semântica para a educação básica*. São Paulo: Parábola, 2008.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*: o legado da "raça branca". Volume 1. São Paulo: Globo, 2008.

_____. *A integração do negro na sociedade de classes*: no limiar de uma nova

era. Volume 2. São Paulo: Globo, 2008b.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____, *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2013.

FUÃO, Fernando Freitas (Orgs.). *Arquitetura e filosofia da desconstrução*. Porto Alegre: UFRGS, 2016. (Querências de Derrida: moradas da arquitetura e filosofia, 1).

FURTADO, Antonio L. *Mitos e lendas*: heróis do ocidente e do oriente: histórias da antiguidade e da idade média. Rio de Janeiro: Nova Era, 2006.

GLENADEL, Paula e NASCIMENTO, Evando (Org.). *Em torno de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2000.

HASENBALG, Carlos e SILVA, Nelson do Valle. Notas sobre a desigualdade racial e política no Brasil. In: *Estudos afro-asiáticos*. Nº 25, Rio de Janeiro, 1993.

HOLANDA, Sérgio Buarque de, *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia da Letras, 1995.

HUNT, Lynn. *A invenção dos direitos humanos*: uma história. Tradução de Rosaura Eichenberg. Curitiba, PR: A página, 2012.

INOCENCIO, Nelson. *Emanoel Araújo*: o mestre das obras. Rio de Janeiro: Garamond: Fundação Biblioteca Nacional, 2010.

INOUE, Mariléia Franco Marinho. A imigração japonesa para o Estado do Rio de Janeiro. In: CÔRTE, Andréa Telo da (Org.). *História fluminense*: novos estudos. Niterói: Centro de Estudos de História Fluminense, 2012. p.257-291.

ISAIA, Artur Cesar & MANOEL, Ivan Aparecido (Orgs.). *Espiritismo £ Religiões afro-brasileiras*: história e ciências sociais. São Paulo: Unesp, 2012.

JESUS, Marcelo Siqueira de. Estudantes negros e práticas escolares de matriz africana. *Cadernos Penesb*. Nº 10. Niterói: Eduff, 2008/2010. p.139-188.

JOHNSON, Allan G. *Dicionário de Sociologia*: guia prático da linguagem sociológica. Tradução Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

KHADY. *Mutilada*. Tradução de Rejane Janowitzer. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

KAMEL, Ali. *Não somos racistas*: uma reação aos que querem nos transformar numa nação bicolor. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

KENNEDY, Randall. Fraternidade e racismo. In: DARNTON, Robert e DUHAMEL, Olivier. *Democracia*. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record : 2001. p.287-291.

KI-ZERBO, Joseph. Teorias relativas às “raças” e história da África. In: _____, *Metodologia e pré-história da África*. Tradução do MEC e do Centro de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal de São Carlos. São Paulo: Cortez: Brasília: UNESCO, 2011. p.283-293.

_____. *Para quando a África?*: entrevista com René Holenstein. Tradução Carlos Aboim de Brito. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

KOK, Glória Porto. *A escravidão no Brasil colonial*. São Paulo: Saraiva, 1997.

LARGMAN, Ester Regina et al. *Feitiço do boêmio*: contos inspirados na vida e na obra de Noel Rosa. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2010.

LEITE, Renato Lopes. *Republicanos e libertários*: pensadores radicais no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2000.

LEONARDOS, Ana Cristina. *Longe*: memórias de um Líbano recente. Rio de Janeiro: Record, 2007.

LÉVY, Pierre. *A inteligência coletiva*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Folha de São Paulo, 2015.

LING, Trevor. *História das religiões*. Tradução Maria José de La Fuente. Lisboa: Presença, 1994.

LOBO, Rafael Haddock [et al.] (Orgs.). *Heranças de Derrida*: da ética à política. Rio de Janeiro: Nau, 2014a.

____, *Heranças de Derrida*: da linguagem à estética. Rio de Janeiro: Nau, 2014b.

____, *Heranças de Derrida*: da filosofia ao direito. Rio de Janeiro: Nau, 2014c.

LOPES, Nei. *Partido alto*: samba de bamba. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.

LOVELL, Peggy A.. Raça, classe, gênero e discriminação salarial no Brasil. In: *Estudos afro-asiáticos*. Nº 22, Rio de Janeiro, 1992.

LÜHNING, Angela. *Verger-Bastide*: dimensões de uma amizade. Tradução Rejane Janowitzer. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

MAGNOLI, Demétrio. *Uma gota de sangue*: história do pensamento racial. São Paulo: Contexto, 2009.

MAIO, Marcos Chor. *Negros e judeus no Rio de Janeiro*: um ensaio de movimento pelos direitos civis. In: *Estudos afro-asiáticos*. Nº 25, Rio de Janeiro, Dezembro

de 1993.

MAIO, Marcos Chor e SANTOS, Ricardo Ventura (org.). *Raça, Ciência e Sociedade.* Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/CCBB, 1996.

MARTINS, Márcia da Silva. *Noções básicas de lógica para concursos*: teoria concisa e mais de 400 exemplos e exercícios. Rio de Janeiro: Ciência Moderna, 2014.

MATTOS, Hebe Maria.. *Escravidão e cidadania no Brasil Monárquico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Tradução Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.

MEDEIROS, Carlos Alberto. *Na lei e na raça*: legislação e relações raciais, Brasil-Estados Unidos. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

MINDLIN, Betty. *Terra grávida*: Betty Mindlin e narradores indígenas. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 2001

MOORE, Carlos. *Racismo & sociedade*: novas bases epistemológicas para entender o racismo. Belo Horizonte: Mazza, 2007.

MONTEIRO, Joaquim Antonio Bernardes Carneiro. O problema da filosofia budista no Japão contemporâneo. In: *Revista de filosofia da Seaf*. Rio de Janeiro: SEAF: Uapê, Ano II, nº 2, novembro de 2002.

_____. Filosofia budista: uma breve introdução. In: *Ensaios filosóficos*. Volume XI, julho, 2015. Disponível em: http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/ acesso em 11/01/2018

MONTELLO, Josué. *Os inimigos de Machado de Assis*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Barão de. *Do espírito das leis*. Tradução Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martin Claret, 2010.

MOREIRA, Fernando de Sá. Expectativas e esperanças a respeito da filosofia africana. In: *Ensaios filosóficos*. Volume XV, julho, 2017. Disponível em: http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/ acesso em 11/01/2018.

MORTARI, Cezar A. *Introdução à lógica*. São Paulo: UNESP, 2001.

MÜLLER, Maria Lúcia Rodrigues. *Educadores e alunos negros na Primeira República*. Brasília: Ludens: Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2008.

MUNANGA, Kabenguele e GOMES, Nilma Lino. *O negro no Brasil de hoje*. São Paulo: Global, 2006.

MUNANGA, Kabenguele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*: identidade nacional

versus identidade negra. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. O*rigens africanas do Brasil contemporâneo*: histórias, línguas, culturas e civilizações. São Paulo: Gaudi, 2012.

NASCIMENTO, Evando. *Jacques Derrida*. São Paulo: Folha de São Paulo, 2001.

NASCIMENTO, Evando [et al.]. J*acques Derrida*: pensar a desconstrução. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). *A matriz africana no mundo*. São Paulo: Selo Negro, 2008.

_____, Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

NETO, Godofredo de Oliveira. *Cruz e Souza*: o poeta alforriado. Rio de Janeiro: Garamond: Fundação Biblioteca Nacional, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. *Nietzsche*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

NOGUERA, Renato. O tabu da Filosofia. In: *Filosofia*: ciência e vida. Ano VIII. Nº 100, Novembro. São Paulo: Escala, 2014. pp. 45-50.

NOGUEIRA, Rubem. *Rui Barbosa*: combatente da legalidade. Rio de Janeiro: Record, 1999.

NOGUEIRA, Oracy. *Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre as relações raciais no Brasil*. 2009. Disponível em <http://www.scielo.br./pdf/ts/v19v1/a15v19n1,pdf> acesso em 21/04/2013.

OGBEBARA, Awofa [Adilson de Oxalá]. *Igbadu, a caça da existência*: mitos nagôs revelados. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

OLIVEIRA, Talita de. “Pra uma aula qualquer, há um professor qualquer: performance identitária, envolvimento e construção da factualidade em narrativas institucionais”. In: *Revista Intercâmbio*, volume XXI: p. 118-138, São Paulo: LAEL/PUC-SP, 2010.

ORTIZ, Maria Helena Rodriguez (Org.). *Justiça Social*: uma questão de direito. Rio de Janeiro: FASE, DP&A, 2004.

PAESE, Celma & KIEFER, Marcelo (Orgs.). *Poéticas do lugar*. Porto Alegre: UFRGS, 2016. (Querências de Derrida: moradas da arquitetura e filosofia, 3).

PAIXÃO, Marcelo J. P.. *Desenvolvimento humano e relações raciais*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

PAIXÃO, Marcelo. *Manifesto anti-racista*: ideias em prol de uma utopia chamada Brasil. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

PEGORARO, Olinto [et al.]. *Fazer filosofia*. Rio de Janeiro: Uapê, 1994.

PENNAFORTE, Charles. *África*: horizontes e desafios no século XXI. São Paulo: Atual, 2009.

PEREIRA, Ronan Alves. Internacionalização e minorias no Japão. Considerações sobre o caso Kajiyama. In: *Estudos afro-asiáticos*. Nº 22, Rio de Janeiro, 1992.

PEREIRA, Mateus [et al.]. *Quilombolas e quilombos*: histórias do povo brasileiro. Belo Horizonte: Rona, 2012.

PINTO, Felipe & BASTOS, Lourdes & CASTANHEIRA, Maurício & ALVARENGA, Rafael [Orgs.]. *Maçã com canela*: produtos educacionais e outros textos. Rio de Janeiro: Publit, 2017.

PORTUGAL. *Constituição de 23 setembro de 1822,* disponível em: http://www.parlamento.pt/parlamento/documents/crp-1822.pdf acesso em 15/01/2018.

PRANDI, Reginaldo. Mitologia dos Orixás. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

RACHLIN, Nahid. *Garotas da Pérsia*: memórias. Tradução de Ana Deiró. Rio de Janeiro: Rocco, 2007.

ROCHA, Eduardo & NORONHA, Márcio (Orgs.). *Mover, acolher, cativar*. Porto Alegre: UFRGS, 2016. (Querências de Derrida: moradas da arquitetura e filosofia, 2).

RUSSEL, Bertrand et al. *Os Estados Unidos no banco dos réus*. Tradução e organização de Maria Helena Kunher. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

SANTOS, Elzelina Dóris dos [et al.]. *Contando a história do samba*. Belo horizonte: Mazza, 2003.

SANTOS, Joel Rufino dos [et al.]. *Os Deuses da luz*. São Paulo: Melhoramentos, 2009.

SANTOS, Renato Emerson e LOBATO, Fátima. *Ações afirmativas*: políticas públicas contra as desigualdades raciais. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

SARTRE, Jean-Paul. *Reflexões sobre o racismo*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Europeia do Livro,1960.

_____. *Réflexions sur la question juive*. Paris: Gallimard, 1954. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1960b.

_____. *O fantasma de Stalin*. Tradução de Roland Corbisier. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

_____, *Sartre*. Tradução de Virgílio Ferreira et al.. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. *Sartre no Brasil*: a conferência de Araraquara. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. Rio de Janeiro: Paz e Terra: São Paulo: UNESP, 1986.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Nem preto nem branco, muito pelo contrário*: cor e raça na sociabilidade brasileira. São Paulo: Claroenigma, 2012.

SEIERSTAD, Åsne. *Crianças de Gronzni*: um retrato dos órfãos da Tchêtchênia. Tradução Kristian Garrubo. Rio de Janeiro: Record, 2008.

SEYFERTH, Giralda. *Assimilação dos Imigrantes no Brasil*: Inconstâncias de um Conceito Problemático. Travessia, São Paulo, v. 36, p. 44-50, 2000.

SERRES, Michel. *Ramos*. Tradução de Edgard de Assis Carvalho e Mariza Perassi Bosco. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

SILVA, Alberto da Costa e. *Um rio chamado Atlântico*: a África no Brasil e o Brasil na África. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

SILVA, Yara da. *Tia Carmem*: negra tradição da Praça Onze. Rio de Janeiro: Garamond: Fundação Biblioteca Nacional, 2009.

SILVÉRIO, Valter Roberto (Editor). *Síntese da coleção História Geral da África*: pré-história ao século XVI. Brasília: UNESCO, MEC, UfsCar, 2013.

_____. *Síntese da coleção História Geral da África*: século XVI ao século XX. Brasília: UNESCO, MEC, UfsCar, 2013b.

SODRÉ, Muniz. *Samba, o dono do corpo*. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

SOLIS, Dirce Eleonora Nigro. *Desconstrução e arquitetura*: uma abordagem a partir de Jacques Derrida. Rio de Janeiro: Uapê: Seaf, 2009.

SOLIS, Dirce Eleonora Nigor & MORAES, Marcelo (Orgs.). *Políticas do lugar*. Porto Alegre: UFRGS, 2016. (Querências de Derrida: moradas da arquitetura e filosofia, 4).

SOUZA, Marina de Mello e. *África e Brasil africano*. São Paulo: Ática, 2014.

VENEZIA, Shlomo. *Sonderkommando*: no inferno das câmaras de gás. Tradução Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

VIECELI, Ana Paula & FUÃO, Fernando Freitas (Orgs.). *A porta, a ponte, o buraco, um orelhão*. Porto Alegre: UFRGS, 2016. (Querências de Derrida: moradas da arquitetura e filosofia, 5).

VAINER, Carlos B. *Estado e Migrações no Brasil*: anotações para uma história das políticas migratórias. Travessia, São Paulo, v. XIII, n.36, 2000, p. 15-32.

VOLTAIRE. *Tratado sobre a tolerância*: por ocasião da morte de Jean Calas (1763). Tradução Willian Lagos. Porto Alegre: L&PM, 2010.

ZEA, Leopoldo. *Discurso desde a marginalização e a barbárie*. Tradução Luis Gonsalo acosta Espejo e Mauricio Delamaro. Rio de Janeiro: Gramond, 2005.

APÊNDICE A – Material Didático

Passatempos Filosóficos

Enceta-se, neste Passatempo, um exercício de desconstrução do pesquisador e do professor e do estudante de filosofia ao rasurar-se a fronteira que [pressupõe-se] distingue o formulador do formador e do formando, ao assumir que a desconstrução é o im-possível que chega apelando à hospitalidade in-condicional de todas e todos na sua *différance*.

E alertas de que onde há seres vivos só há rastro e **Différance**[600], confessa-se que o desconhecimento do rastro emigratório do homo sapiens pelo planeta levou as etnias a pautarem os traços pigmentares e fisionômicos, étnicos, culturais, religiosos, etc., como estigmas da diferença, como motivadores da segregação, ou como barreiras a serem superadas no horizonte da convivência pacífica entre todas as singularidades que pertenceram, pertencem ou pertencerão a **Ubuntu**[601] humana.

As singularidades humanas registram e narram as histórias, lendas, filosofias, etc., de seu percurso planetário e de sua busca pelo fim das hostilidades e pela construção da hospitalidade pela voz ou pela escrita das **Ya**[s] **Tunde**[s], **Griots**, **Aj aqajtzij**[s][602], **Rekhet**[603][s], etc. Os arquivos variam, empregam-se pedras, papiros, papel ou a memória, uns são mais permanentes que outros e, em todos os casos, obtêm-se a preservação dos acontecimentos e feitos humanos.

Talvez, algumas singularidades humanas ainda devotem muito apreço pela descrição da origem da espécie, mas se, por economia, ainda emprega-se o termo origem nas obras onde a desconstrução aparece, nestes não se depara com a origem, antes encontra-se apenas disseminação, encontros, contato entre as etnias, eventos hostis e acontecimentos hospitaleiros.

Nesta direção, na rota de confissão dos crimes cometidos contra a humanidade

600 Neologismo criado por Jacques Derrida.
601 Co-cidadania.
602 Os poetas [em quiché].
603 Homem sábio; Aquele que permanece aprendendo [em egípcio antigo].

nos eventos hostis e na persecução por acontecimentos hospitaleiros toma-se a voz e a escrita das **Ya**[s] **Tunde**[s][604], **Griots**, **Aj aqajtzij**[s], **Rekhet**[s], etc., como performance desconstrutora do pensamento filosófico europeu, amplamente conhecido e estabelecido no país. A performance, entretanto, não abandona o legado europeu, outrossim, é um apelo a ir além deste. É um convite ao mesmo tempo interessado e desinteressado a se conhecer outros legados, somando-os ao conhecido.

Talvez, algumas pessoas resolverão os jogos propostos desinteressados pela mensagem que consideram como traço [ou seria rastro], como diferente [ou seria *différance*] e talvez persistam em falar da diferença [mas como falar da diferença senão para hostilizar?]. Outras notarão que a *différance* é lida, vista, mas nunca pronunciada, e, como um espectro, evoca a hostilidade e a hospitalidade, e as insere no in-decidível. E se o in-decidível, ao invés, de paralisá-las, for compreendido como a possibilidade da chegada do acontecimento, como o im-possível que chega, como a construção da possibilidade de acolher o outro na sua *différance*, então surgirá a im-possível possibilidade de reconhecer igualmente as heranças das etnias americanas, africanas, asiaticas, oceânicas e europeias na origem da nação brasileira.

Convidam-se pesquisadores, professores e estudantes a trilharem pelas autobiografias da iraniana Nahid Rachlin[605] e da senegalesa Khady[606]; a ouvirem a música brasileira de Alcione[607] e Claudinho & Buchecha[608]; pelos relatos dos acontecimentos mitológicos das etnias Arikapu, Jabuti, Surui e outras[609]; pela história das mulheres fluminenses[610]; pelos romances de Mourid Barghouti[611] e Tahar Ben Jelloun[612]; pela poesia do guatemalteco Humberto Ak'abal[613] escrita em quiché, do

---

604 A Mãe Voltou.

605 *Garotas da Pérsia*: memórias. Tradução de Ana Deiró. Rio de Janeiro: Rocco, 2007.

606 *Mutilada*. Tradução de Rejane Janowitzer. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

607 *Celebração*.

608

609 BERGAMASCHI, Maria Aparecida et al. (Org.). *Povos indígenas & educação*. Porto Alegre: Mediação, 2012.

MINDLIN, Betty. *Terra grávida*: Betty Mindlin e narradores indígenas. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 2001.

610 SCHUMAHER, Schuma. *Um rio de mulheres*: a participação das fluminenses na história do Estado do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro: REDEH, 2003.

611 *Eu vi Ramallah*. Tradução Safa Abou-Chahla Jubran. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2006.

612 *Partir*. Tradução de Mônica Cristina Corrêa. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

613 *Tecedor de palavras*. Tradução de Ilka Brunhilde Laurito. São Paulo: Melhoramentos, 2006.

brasileiro Hilton Vargas[614] e do Wilson Rocha[615]; pela filosofia dos brasileiros Renato Nogueira e Gerd Bornhheim, Anthony Kwame Appiah[616], de Achille Mbembe[617], do africano desarraigado Jacques Derrida[618] e pela citação de vários filósofos[619]. E cair no samba[620].

> … a filosofia nunca foi o desenrolar responsável de uma única consignação originária ligada à língua única ou ao lugar de um único povo. A filosofia não tem uma única memória. Sob o seu nome grego e na sua memória europeia, ela foi sempre bastarda, híbrida, enxertada, multilinear, poliglota e nós precisamos de ajustar a nossa prática da história da filosofia, da história e da filosofia, a esta realidade que foi também uma chance e que mais do que nunca permanece uma chance.
> Jacques Derrida

> Se a herança do pensamento (da verdade, do ser) na qual estamos inscritos não é somente, nem fundamentalmente, nem originariamente grega, é, sem dúvida, devido a outras filiações cruzadas e heterogêneas, as outras línguas, as outras identidades que não estão simplesmente juntas como acidentes secundários (o Judeu, o Árabe, o Cristão, o Romano, o Germânico, etc.); é, sem dúvida, porque a história europeia não desenvolveu apenas um legado grego; *é sobretudo já porque o Grego jamais se reuniu consigo mesmo ou se identificou a si-mesmo: os discursos que temos o arquivo a este respeito […] não são senão um testemunho suplementar desta inquietude e desta não-identidade a si (eu sublinho)*.
> Jacques Derrida

614 Civilização moderna. In: *Janela Grande*. Niterói: Eduff, 1986.
615 Das civilizações antigas. In: *Poesia reunida*. Rio de Janeiro: Zé Mario Editor: Fundação Biblioteca Nacional, 2002
616 *Na casa de meu pai*: a África na filosofia da cultura. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
617 *Crítica da razão negra*. Tradução Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.
618 *A universidade sem condição*. Tradução de Evandro Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
619 GRATELOUP, Léon-Louis. *Dicionário filosófico de citações*. Tradução Marina Appenzeller. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
620 SANTOS, Elzelina Dóris dos [et al.]. *Contando a história do samba*. Belo horizonte: Mazza, 2003.
FARIAS, Julio Cesar. *Aprendendo português com samba-enredo*: interpretação, gramática, literatura, redação. Rio de Janeiro: Litteris, 2004.

Rekhet

Nos livros didáticos de Filosofia, o que existe de mais comum é dizer que o pensamento filosófico surgiu na Grécia por volta do século V antes da Era Comum. Danilo Marcondes, autor de um dos mais celebrados livros de introdução à Filosofia, diz que um "dos modos talvez mais simples e menos polêmicos de se caracterizar a Filosofia é através de sua História: forma de pensamento que nasce na Grécia antiga, por volta do séc. VI a.C." Marilena Chauí recusa a tese do "milagre grego" e faz coro com a tradição: a Filosofia nasceu na Grécia. Um dos livros didáticos de Filosofia selecionados pelo Programa Nacional do Livro Didático (PNLD) diz: "A Filosofia nasceu na Grécia há mais de 25 séculos e constitui o ponto de partida do que se chama pensamento ocidental". Silvio Gallo, provavelmente o autor de um dos trabalhos, merecidamente, mais elogiados no campo didático, partilha da opinião de Marcondes e Chauí, dizendo que na "Grécia antiga, em meio à intensa vida cultural e comercial das *polis*, nasce a Filosofia, uma forma de pensar conceitualmente o mundo e responder a problemas".

Renato Nogueira

B O A C A R A C T E R I Z A R I O F I L O S O F D S M S H P
P E N S A M M E N T U O F I L O Z O F I C O D F A D A I O R
Q W C O N C E I T U A L M E N T E Y U I A O P A N G R L J O
G R E C Y A E R T G R E C I A L Ç Z P X M C V B I N I V K B
L I V R E H I S T Y C A R A T R Z M O Q P W M E L S L I R L
P E N S A M E N T O O C I D E N T A L T O Y I U O I E O O E
L I V R E S C O P P A R T Y L H A D I A D Ç L E M K N G O M
L I V R O S U P I R E S P O N D E R T S I Z A R A L A A P A
P D A N I L O N I O D Z E N D U Q U E D D X G T R Ç W T A S
E C U L T U R A G R E S I M P L E S I F A C R Y C Z E O S D
N A M A T E M A T I C A S U G I N E S G T V E U O X T F G G
S M A R I L E N A C H A U I T N E O T H I B E I N C R H J K
O W C O M E R C I O W E L T G N E O A J C N G O D V T L Ç Z
C A R A C C U L T U R A L C I D A E E K O M I P E B Y C X R
M I L A G R E B R A S I L E I R O D V L Q W P A S N U V O B
I L P E N S A M E N T O F I L O S O F I C O C S G M I T N M
T C G H V P E N S A M E T O C I D E N T A L I D H Q U Q W E
R A H S E C O L L A G O I V L I S S O L I A O F J A R T Y U
A M I I C U M O E C O C E I T O A L M E N T I R E S P O S T
D P S T T I M I L A G R E G R E G O O P I A S F I O P A S D
Y O T A S U R G I O U N D E H O G E S I P E N Z O F G H J K
Ç D O D C O M E R C I A L A S M P O L E M I C Z S L Ç Z C
S I R G M O D E R N U A M E T Y U H M M E M S A P E O V B B
A D I A O C E A N O S E S O C I M E L O P Q W E R T Y L M N
O A A N A T E N A S E S S I M P Q W Y K Z X K T G E H N I K
E I A O T R A D I Ç A O Q P E N S A M E N T O A U T O B U F

Jogo 1 - Dicas de resolução: Procure os termos sublinhados.

Rekhet

Para a maioria das filósofas e dos filósofos da atualidade, a Filosofia não é considerada uma milagrosa invenção grega; mas deixa de ser o resultado de condições históricas, sociais e políticas exclusivas da Grécia antiga. A Filosofia teria berço e progenitor grego, fazendo de sua certidão um “documento” grego. Pois bem, é em relação a essas convergências entre as mais diversas formas de fazer e conceber Filosofia que consideramos pertinente trazer uma característica que não é rara da própria Filosofia. Ora, se para muita gente que se debruça sobre as pesquisas filosóficas não devemos deixar de reunir crítica, reflexão, argumentação, cuidado e rigor com conceitos e, sobretudo, problematizar, perguntar sem pudor algum pela consistência das ideias, por que não deveríamos indagar sobre a *maternidade* e *paternidade* gregas da Filosofia? Pois bem, defendemos a hipótese de que se trata de um tabu. Ou melhor, do maior tabu da Filosofia, isto é, uma proibição, uma interdição que não tem bases bem fundamentadas. Afinal, um elenco de autores da Filosofia, História e Egiptologia tem apresentado vigorosos trabalhos que atestam justamente que a defesa do berço grego da Filosofia só se justificaria pelo desconhecimento dos textos egípcios anteriores aos gregos.

18	5	14	1	20	15		14	15	7	21	5	9	18	6

Jogo 2 - Dica de resposta: Substitua os números pelas respectivas letras do alfabeto.

A conclusão parcial a que podemos chegar é bem simples, uma resposta a respeito da questão que mobilizou os percursos deste trabalho. A filosofia nasceu no Egito ou na Grécia? Ora, não nasceu no Egito, tampouco na Grécia. Textos chineses, indianos, maias, astecas, ameríndios ainda aguardam para entrar no cenário acadêmico. A Filosofia é pluriversal e, tal como a Música e Arquitetura, não nasceu apenas por “imposições” espaciais, geográficas e identificações de gênero, sexualidade, étnicas e raciais, mas de elementos existenciais e, em certa medida, inerentes à condição humana. Por isso é estranho defender, somente na Filosofia, uma primazia grega sem fazer disso um tema para a análise filosófica, com uma postura inocente e até ingênua diante das condições políticas de produção do pensamento. Para interessadas(os) em aderir ou recusar os argumentos aqui expostos, sugiro suspender os juízos e, fica o convite, adentrar algumas leituras antes de decidir aceitar ou objetar a tese de que a Filosofia não tem certidão grega. Diop, James, Obenga, Bernal, Asante, Ani, Carrera, Maldonado-Torres, Fanon e, sem dúvida alguns textos egípcios. Fica a sugestão para quem quiser analisar cuidadosamente e com rigor a existência do caráter filosófico dos textos egípcios através das traduções de Emanoel Araújo que estão disponíveis em *Escritos para a eternidade: a literatura no Egito Faraônico*.

R.N.

Ya Tunde

Quando Dona Ivone diz que em sua raiz não há apenas samba, ela nos concede a brecha necessária para que alinhemos à sua bagagem de sambista outros aspectos culturais de sua formação como o jongo, por exemplo, do qual falaremos mais adiante. Outro aspecto é sua herança familiar, sua linhagem. E a letra da música "Tiê" espelha muito bem isso. A canção, mais calcada em melodia que em letra, nos remete a músicas infantis com uma sonoridade de música de terreiro. Há nela também uma alusão à sua avó materna – para que mais tarde Dona Ivone comporia uma bonita e biográfica música, "Candeeiro da Vovó". Na letra de "Tiê", reproduz uma das expressões mais usadas por essa avó quando as crianças faziam alguma travessura: "*óia lá, oxá*". Quando dizia tais palavras, a expressão já vinha "acompanhada" de um bom tapa – e as mãos de uma senhora negra (trabalhadora por definição) e ex-escrava não deviam ser nada leves. Dona Ivone conta que essa avó, Sabina, viera de Angola e que ela era "moçambique". Seu português era recheado de palavras "africanas":

> Ela usava muito dialeto, eu não cheguei a aprender porque fui logo pro colégio interno.

O "falar" de sua avó muito provavelmente, seria designado como *língua de preto* caso ela vivesse em Portugal no século XVI. *Língua de preto* era a língua atribuída aos escravos recém-chegados a Portugal, no século XVI. Ao misturarem suas línguas de origem às tantas línguas africanas, faladas por cativos de outras partes da África, e à língua local, o português, criavam um dialeto arrevesado, como dizem os estudiosos do assunto. O dialeto que se formou naquele primeiro momento ganhou *status* de língua nas gerações seguintes, os negros nascidos em Portugal. E a cultura popular da época, principalmente o teatro quinhentista português – belamente representado por autores do porte de Gil Vicente e Antonio Ribeiro Chiado – usou e abusou da *língua de preto* na caraterização de seus personagens. Portanto, quando a menina Ivone se remete a expressão "*óia lá, oxá*", que sua avó proferia em tom ameaçador, a menina compositora nos apresenta mais que uma simples canção para um pássaro. Ela nos diz quem ela é, e de onde vem, a partir de uma composição de autoria de uma criança – mais tarde completada por Fuleiro e Hélio -, e de brinde ainda nos apresenta a essa avó afro-brasileiríssima...

9	22	15	14	5

12	1	18	1

Jogo 3 - Dicas de resolução: Substitua os números pelas respectivas letras do alfabeto.

Griot

Ninguém ouviu um soluçar de dor
No canto do Brasil
Um lamento triste sempre ecoou
Desde que o índio guerreio
Foi pro cativeiro e de lá cantou

Negro entoou um canto de revolta pelos ares
No Quilombo dos Palmares, onde se refugiou
Fora a luta dos Inconfidentes
Pela quebra das correntes
Nada adiantou

E de guerra em paz, de paz em guerra,
Todo o povo dessa terra
Quando pode cantar
Canta de dor

E ecoa noite e dia: é ensurdecedor
Ai, mas que agonia
O canto do trabalhador...
Esse canto que devia ser um canto de de alegria
Soa apenas como um soluçar de dor.

Mauro Duarte e Paulo César Pinheiro

D L R C A L A M E N T O N E G C O R R E N T E S R E V O L T Q
O A E I T R O C A T I V E I R O L U T I T A D O R I N C L I E
R M F N I I M N P A P A L M A R E S N I N D I O K I Q U N N
P E U N V E A R E S P O V I A G U N I S A M Q N Z X N Z T C S
A N G D R E G U G Q U I L O M B U A G O N I A S D S S X A O U
L T I N C O N F I D E N T E S Q W E R T Y U I O P A U K F N R
M A O I C O R R A N T E S P A S P A I Q U I L O M B O W G F D
A R U O M A E O E T O A Z X D R C V N B R A Z I L R R Y H I E
R E G O A S Ç B N M R E V O L T A S Q W E R T Y A D A J D C
I N S U R P O V O O P I N S U R D E C E D O R U I S E S K E E
S A Z S D F G H J Ç N E G R O K L Ç Z X C V B N M I D D L N D
V A Q W E R T Y U I O P A S D F G C A N T O H J L L C F Ç C O
P Ç Z Ç T R A B A L H A D O R X C V Ç B E C O A N M O G A I R

Jogo 4 - Dicas de resolução: Procure os termos sublinhados.

O homem é filho de seus hábitos e de seus costumes e não de sua natureza e de seu temperamento.
Ibn Khaldoun

Griot

Hoje a Tijuca canta,
Sacode e balança esta cidade
Viaja no conto do índio
O dono da terra, que... felicidade
no cantar do Uirapuru
Tantas lendas pra contar
Sob as ordens de Rudá

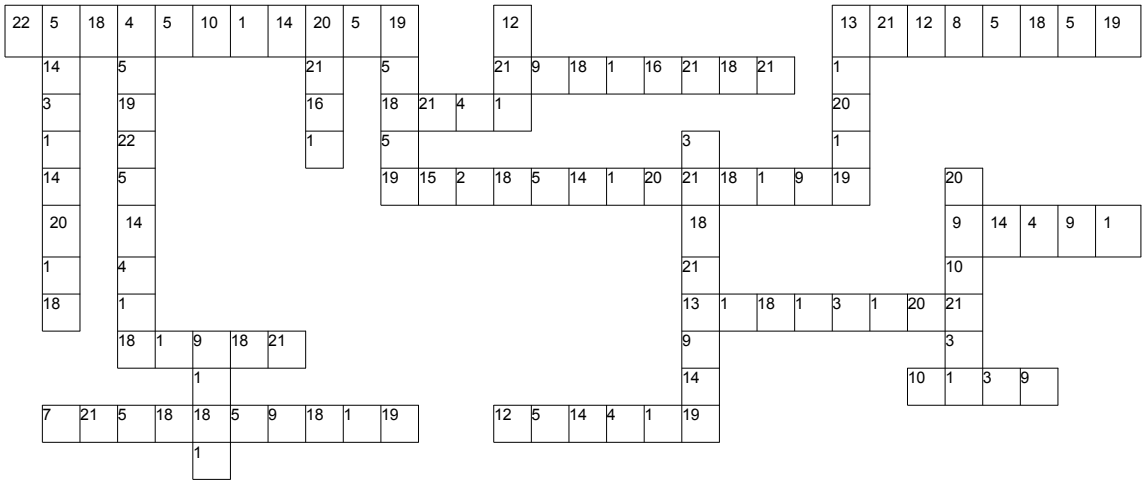
Iara mandou Jaci clarear
E o seu caminho iluminar

Veja, o orvalho vem caindo
Cheiro das matas vem surgindo
Vou navegar meu rio maracatu
Mistérios que eu vou desvendar

Por essas matas verdejantes
Tem seres sobrenaturais
Mulheres metade serpente
Curumins dançantes
E vi estranhos animais
Farturas encontrei, com as plantas conversei
Com as bençãos de Rairu
Sentei pra meditar
Se a lua for minguante eu peço a proteção
Me deixe com as guerreiras festejar

Pedras preciosas quero me enfeitar
Encantar a índia com o meu olhar
Só Tupã sabia
Que eu não podia me apaixonar

Vicente das Neves, Carlinhos Melodia, Haroldo Pereira, Rono Maia e Alexandre Alegria



Jogo 5 - Dicas de resolução: Substitua os números pelas respectivas letras do alfabeto.

Aj aqajtzij

O negro no calabouço
ele gritava, ele chorava
o maldito feitor
nele batia, batia!

Tingia de sangue seus trapos
a crueira ele comia
era marcado com ferro em brasa
porém ninguém o ouvia.

– Olorum vem me acudir
já não tenho por quem gritar
será que meus ancestrais
vão me abandonar?

– eu sonho com liberdade
Será que esse dia virá?

– Eu acredito nisso
não posso me enganar,
somos negros, somos humanos
um dia há de mudar

Mãe Beata de Yemonjá

Livre! Ser livre da matéria escrava,
Arrancar os grilhões que nos flagelam
E livre penetrar nos Dons que selam
E alma e lhe emprestam toda a etérea lava.
Livre da humana, da terrestre bava
Dos corações daninhos que regelam,
Quando os nossos sentidos se rebelam
Contra a Infâmia bifronte
que deprava.

Livre! Bem livre para andar mais puro,
Mais junto à Natureza e mais seguro
Do seu amor, de todas as justiças.

Livre! Para sentir a Natureza,
Para gozar, na universal Grandeza,
Fecundas e arcangélicas preguiças.

Cruz e Souza

N	E	G	R	A	S	A	J	T	T	R	A	P	O	S	A	L	M	O	C	A	L	A	B	O	U	U	Ç	O	S
S	O	N	H	A	R	S	U	R	L	D	L	L	Q	N	A	T	U	R	A	L	I	D	A	D	H	N		E	O
R	T	Y	I	O	P	N	S	A	I	F	I	I	W	A	N	C	E	S	T	R	A	I	S	E	U	A	L	S	M
H	U	M	A	N	I	D	E	P	V	G	B	J	N	A	C	I	O	N	A	L	I	D	A	D	M	T	I	C	N
X	C	V	B	N	M	Q	W	G	R	H	E	U	A	N	C	E	S	T	R	A	N	E	G	R	A	U	B	R	H
C	A	L	A	B	O	U	Ç	E	R	J	R	S	L	E	L	B	E	R	T	A	P	J	D	J	N	R	E	A	P
L	I	B	E	R	T	O	P	O	R	O	T	T	I	R	L	I	V	R	E	S	F	U	G	U	I	A	R	V	A
A	J	U	S	T	O	S	Ç	A	T	K	A	I	V	T	A	K	R	T	U	I	O	S	H	D	D	L	D	I	V
L	N	A	T	U	R	U	G	S	U	L	Ç	Ç	R	Y	S	A	L	M	A	H	K	T	S	I	A	E	A	D	A
M	Z	X	C	V	O	B	H	D	I	Ç	A	A	O	U	D	L	A	S	D	F	O	A	U	C	D	S	D	A	R
E	M	N	Q	B	E	R	J	F	O	Z	O	S	S	I	F	N	E	G	V	B	H	S	P	I	E	C	E	O	C
A	M	N	A	A	N	C	E	S	T	R	A	L	I	D	A	G	D	E	R	E	I	N	W	A	A	S	A	S	O	S
L	B	L	Z	X	C	N	A	T	U	R	E	Z	A	E	S	C	R	A	V	O	O	Q	A	R	F	Q	O	Q	E
K	A	E	S	C	R	A	V	A	T	U	R	A	O	P	J	Ç	M	Q	W	E	S	Z	R	I	G	W	N	U	Ç
C	V	B	N	M	Z	Ç	K	L	H	U	M	A	N	O	S	Z	X	C	V	B	N	X	T	O	N	E	H	E	K

Jogo 6 - Dicas de resolução: Procure os termos sublinhados.

Griot

Eu só quero é ser feliz
Andar tranquilamente na favela onde eu nasci, é
E poder me orgulhar
E ter a consciência que o pobre tem seu lugar
Fé em Deus,

Eu só quero é ser feliz/ Andar tranquilamente na favela onde eu nasci, é/ E poder me orgulhar/ E ter a consciência que o pobre tem seu lugar/ Mas eu só quero é ser feliz, feliz, feliz, feliz, feliz/ Onde eu nasci, han/ E poder me orgulhar/ E ter a consciência que o pobre tem seu lugar

Minha cara autoridade, eu já não sei o que fazer
Com tanta violência eu sinto medo de viver
Pois moro na favela e sou muito desrespeitado
A tristeza e alegria aqui caminham lado a lado
Eu faço uma oração para uma santa protetora
Mas sou interrompido à tiros de metralhadora
Enquanto os ricos moram numa casa grande e bela
O pobre é humilhado, esculachado na favela
Já não aguento mais essa onda de violência
Só peço a autoridade um pouco mais de competência

Eu só quero é ser feliz
[…]
E ter a consciência que o pobre tem seu lugar

Diversão hoje em dia não podemos nem pensar
Pois até lá nos bailes, eles vem nos humilhar
Fica lá na praça que era tudo tão normal
Agora virou moda a violência no local
Pessoas inocentes que não tem nada a ver
Estão perdendo hoje o seu direito de viver
Nunca vi cartão postal que se destaque uma favela
Só vejo paisagem muito linda e muito bela
Quem vai pro exterior da favela sente saudade
O gringo vem aqui e não conhece a realidade
Vai pra zona sul pra conhecer água de côco
E o pobre na favela vive passando sufoco
Trocaram a presidência, uma nova esperança
Sofri na tempestade, agora eu quero a bonança
O povo tem a força, precisa descobrir
Se eles lá não fazem nada, faremos tudo daqui

Eu só quero é ser feliz
[…]
O pobre tem o seu lugar

Diversão hoje em dia, nem pensar
Pois até lá nos bailes, eles vem nos humilhar
Fica lá na praça que era tudo tão normal
Agora virou moda a violência no local
Pessoas inocentes que não tem nada a ver
Estão perdendo hoje o seu direito de viver
Nunca vi cartão postal que se destaque uma favela
Só vejo paisagem muito linda e muito bela
Quem vai pro exterior da favela sente saudade
O gringo vem aqui e não conhece a realidade
Vai pra zona sul pra conhecer água de côco
E o pobre na favela, passando sufoco
Trocada a presidência, uma nova esperança
Sofri na tempestade, agora eu quero abonança
O povo tem a força, só precisa descobrir
Se eles lá não fazem nada, faremos tudo daqui

Eu só quero é ser feliz/ Andar tranquilamente na favela onde eu nasci, é/ E poder me orgulhar/ E ter a consciência que o pobre tem seu lugar, é/ Eu só quero é ser feliz, feliz, feliz, feliz, feliz /Onde eu nasci, han/ E poder me orgulhar/ E ter a consciência que o pobre tem seu lugar/ E poder me orgulhar/ E ter a consciência que o pobre tem seu lugar

Cidinho e Doca

3	9	4	9	14	8	15		5		4	15	3	1	

Jogo 7 - Dica de resposta: Substitua os números pelas respectivas letras do alfabeto e descubra os cantores da música.

Griot

Ele também acabou acreditando na história daquela que deve aparecer e fazê-los atravessar um por um essa distância que os separa da vida, a bela vida, ou da morte.

[...]

– Ele se faz chamar Moha, mas com ele nada nunca é certo. É o imigrante anônimo. Esse homem é aquele que eu fui, o que foi seu pai, o que será seu filho, o que foi também, há muito tempo, o profeta Maomé, todos nós fomos chamados a partir da nossa casa, ouvimos o chamado do mar, o chamado das profundezas, as vozes do estrangeiro que nos habita, a necessidade de deixar a terra natal porque muitas vezes ela não é bastante rica, bastante amorosa, bastante generosa para nos manter junto dela. Então partamos, naveguemos sobre os mares até a extinção da menor das luzes que traz a alma de um ser, seja ele daqui ou de outro lugar, seja ele homem de Bem ou um ser desgarrado possuído pelo Mal, seguiremos essa luz, por mais fina, rala que seja, talvez dela jorre a beleza do mundo, aquela que porá fim à dor do mundo.

Tahar Ben Jelloun

D H V N T M A F M O D A L M I P P H N M I M I G R A Ç A O S
I I I A E O L I A T I A L M A A A I A O P R O F E T A S A P
S S D B M R M L R S S O L G A E R S V H R Q W E R T U S I A
T T V U P T O H V I T R A F A E L T E A I O P R A S O D F R
M O O T O Y A A O H A M I G U E L O G G C H I H J R K L Ç T
O R Z E A S S D S H I S T O R I A R U F O T G H E H J K L Y
R I E M O A Z X Y O A M O R O Z O I A C R V B N M Q W E R R
T O M R S L N Z S M X C D O R V B Y Ç A N M E Q W E R T A Y
E G O C O S I N H E C A S E B R E A P M U G I O P A S D D F
G M H J K L Ç Z X M E S T R A N G D C O E V B N M Q I E R N
A A H U M A N I D A D E T Y U I O O P R S A S D F V A S D A
G F F G P R O F E T A M A O M E G R H E T H O M U N C U L V
E I M I G R A T O R I O A M U R Q W E S R M R T Y U I O P E
N G H U M A N I Z A Ç A O H U M A N O S A U M U N D O M A G
E R D I S T A N C I A Ç Z B E M P X H N N Q W E R T Q S U
R A P R O F E T A D A V I C V B Q R E O G D Y U I O P W D E
O F N M Q P R O F E T A J O E L W O T U E I A F S D F E F M
S I W E R T N A T A L G H J L K E F N A I A G H I J K R G O
I P A I E S T R A N G E I R R R O E A I R L L Ç Z L M T H S
D A P R O F E T A J O N A S N O R T R S O I M U X S H Y J X
F I L H O T E S D E C A O E A P T I G S E Z N A C A Ç O K C
M A L J H K C A S A Y U I Z T A Y Z I P L A T C V R A U L V
G E N E R O S I D A D E S O A S U A M M I Ç G I B A M I Ç B
I M I E M I G R A N T E S V U D I S I N A A B R N I A O Z N

Jogo 8 - Dica de resposta: Procure os termos sublinhados.

Différance

Os mitos remanescentes são poucos e fragmentados.

1	10	21	18	21

Consideram Kamẽ e Kajru, os irmãos primordiais que desorganizam e organizam o mundo.

11	1	9	14	7	1	14	7

Atribuem a Nurambiô, a origem do milho e do feijão, que saíram de seu dedo.

1	18	9	11	1	16	21

No período da colheita do milho organizam a festa Nimongarai.

7	21	1	18	1	14	9

Andarob e Paricot são os irmãos criadores do mundo.

1	18	21	1

Etnia que habita atualmente o território do estado de Rondônia

19	21	18	21	9

Acreditam que Nambu e Beüd criaram o mundo.

13	1	3	21	18	1	16

Creem que os demiurgos, Waledjat e Wap, nasceram de uma pedra e são imortais.

20	21	16	1	18	9

Habitam atualmente o território do estado do Rio Grande do Sul.

3	8	1	18	18	21	1

Consideram o Karuspshi menos sábio e poderosos que Kawewé.

10	1	2	21	20	9

Jogo 9 - Dica de resposta: Substitua os números pelas respectivas letras do alfabeto.

Différance

Brasil►									Eslovênia ▼
Tonga ▼		Hungria ▼	Luxemburgo ▼					Sérvia ▼	
	Nova Zelândia ▼			┌► Noruega					
				Eslováquia ▼	Portugal ▼	Macedônia ▼	Alemanha ▼		
Samoa ▼		Suécia ▼			Azerbaijão ►				
			Irlanda ▼		Coreia do Sul ►				
	Guiana ▼				Peru ►				
				Equador ►					
				França ►					
Suriname ▼				Bolívia ►					
				Irã ►					
				Egito ►					
			Colômbia ►						
			China ►						
		Tuvalu ▼							
		Geórgia ►							
		Armênia ►							
	Austrália ►								
		Venezuela ►							
	Usbequistão ►								

Jogo 10 - Dica de resposta: Todo Estado-nação tem uma capital.

Griot

1. Pedro e Paula.

Tais Pereira	Helder Macedo	Talita de Oliveira

2. A estátua de Sal.

Albert Memmi	Marly Bulcão	Dirce Eleonora Solis

3. Beco Sem saída.

Leda Miranda Hühne	Olgária Matos	Neninho de Obaluaê

4. Os escravos.

Lygia A. Watanabe	Alcione	Castro Alves

5. Partir.

Simone de Beauvoir	Tahar Ben Jelloun	Hannah Arendt

6. Garotas da Pérsia.

Nahid Rachlin	Mãe Estela de Oxóssi	Beth Carvalho

7. O ano em que Zumbi tomou o Rio.

Clementina de Jesus	Carmen Miranda	José Eduardo Agalusa

8. O trono da Rainha Jinga.

Alberto Mussa	Elza Soares	Leci Brandão

9. Conto de escola.

Dona Zica	Machado de Assis	Dona Nelma

Jogo 11 - Dica de resposta: Determine quem escreveu cada obra, marque a alternativa correta.

Différance

Etnia, centro-africana, da família bantu	L	U	♣	D	♫	S					
Filósofo grego	P	♫	☼	♠	E	♣	I	D	♦	S	
Língua falada pela maioria dos chineses	M	♫	♣	D	♫	☼	I	♠			
Líder sul-africano	♠	♫	♣	D	♦	L	♫				
Filósofa brasileira	C	H	♫	U	I						
Etnia que habita o Iraque e a Turquia	C	U	☼	D	♫						
Filósofo espanhol	S	♫	V	♫	T	♦	☼				
Língua falada no interior do Espírito Santo	P	☻	♠	♦	☼	♫	♣	♫			
Líder inconfidente	T	I	☼	♫	D	♦	♣	T	♦	S	
Filósofo esloveno	Ž	I	Ž	♦	K						
Etnia encontrada por Colombo no México	♠	♫	I	♫	S						
Filósofo franco-argelino	D	♦	R	☼	I	D	♫				
Língua falada pelos bósnios	B	☻	S	♣	I	♫					
Líder francesa	J	☻	♫	♣	A	D	'	♫	☼	C	
Filósofa grega	H	I	P	♫	C	I	♫				
Etnia que habitava o atual território do México	♫	S	T	♦	C	♫	S				
Filósofo ganês	♫	P	P	I	♫	H					
Líder quilombola	Z	U	♠	B	I						
Língua falada pelos bascos	B	♫	S	C	♫						
Filósofa turca	B	♦	♣	H	♫	B	I	B			
Etnia andina	I	♣	C	♫	S						
Filósofo italiano	V	I	☼	♣	☻						
Língua falada pelos marroquinos	♫	R	♫	B	♦						
Atriz negra-brasileira	C	H	I	C	♫	X	♫	V	I	♦	☼
Filósofa francesa	W	♦	I	L							
Etnia preta que mora no Japão	♫	I	♣	U							
Filósofo beninês	H	☻	U	N	T	O	♣	D	J	I	
Líder indiano	G	H	♫	♣	D	I					
Historiador burkinês	K	I	-	Z	♦	R	B	☻			

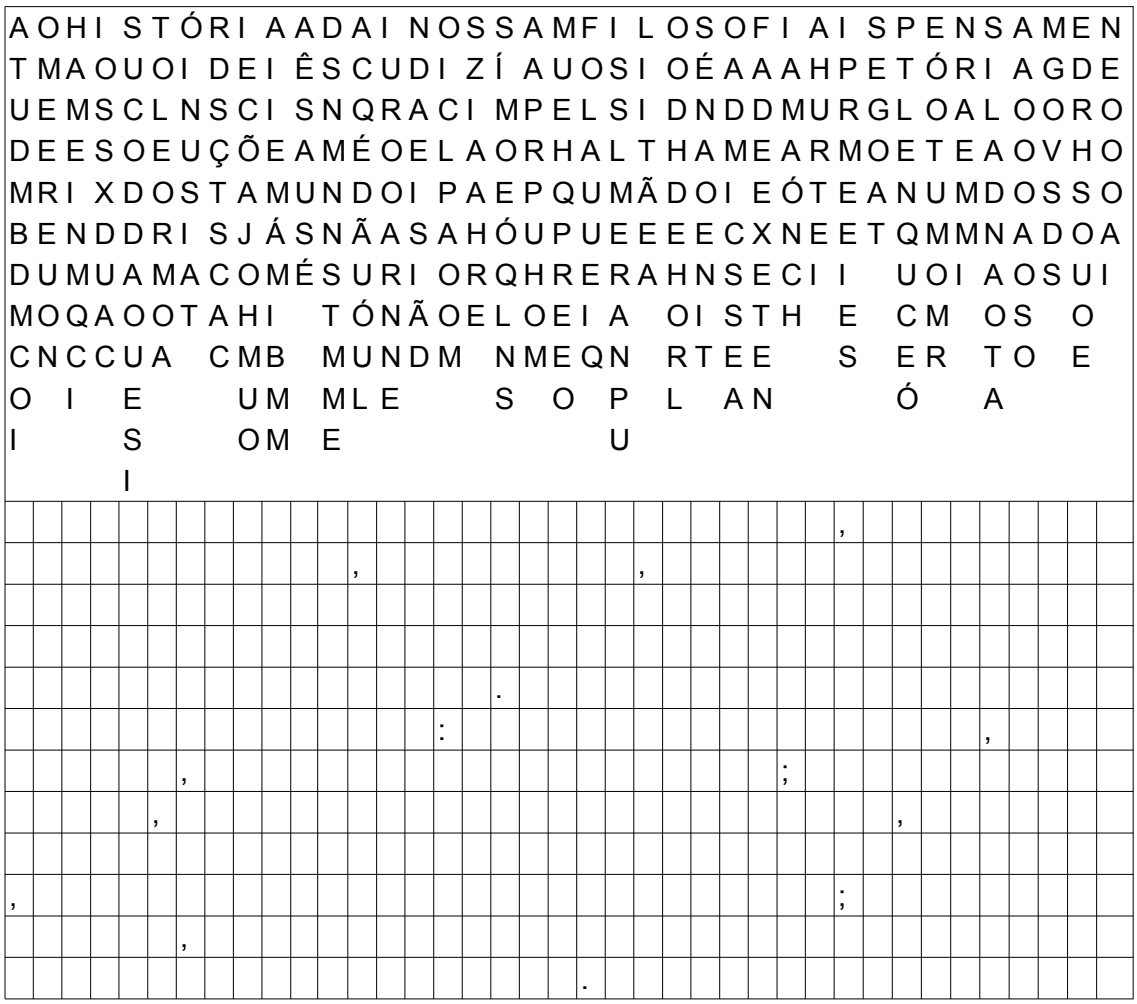
Jogo 12 - Dica de resposta: descubra qual letra está representada pelo símbolo.

Eu gostaria que este livro fosse para todas as mulheres africanas um instrumento de reflexão e não de escândalo. Eu gostaria que ele fosse traduzido e difundido na África. Infelizmente, este senho me parece irrealizável no momento. A África tem tradição oral, será necessário contar com os *griots* para transmiti-lo. Eles já tomaram a iniciativa de me ajudar.

Relatei minha vida, como se fosse eu mesma um *griot*, não para exaltar minhas glórias, mas para que ela ilustre este combate, esta marcha obstinada que me levou da sombra da mangueira da casa familiar para as luzes das organizações internacionais. Da mutilação íntima e secreta para à luta em plena luz do dia.

Khady

Rekhet



Jogo 13 - Dica de resposta: deslize as letras e encontrarás uma proposição de Leopoldo Zea.

Nosso dever é dizer não, fim a todas as formas de violência e de mutilação. É inaceitável deixar mutilar meninas em nome de tradições ou de culturas, quaisquer que elas sejam.
Cada mulher africana tem agora este dever. A cada uma seu caminho. Ninguém tem o direito de esconder a verdade sobre o sexo das mulheres africanas. Ele não é nem diabólico nem impuro.
Desde a noite dos tempos, é ele que dá a vida.

Khady

Rekhet

1. O que é um filósofo? É um homem que opõe a natureza à lei, a razão ao uso, sua consciência à opinião e seu julgamento ao erro.

3	8	1	13	6	15	18	20

2. A filosofia não é comunicativa, assim como não é contemplativa ou reflexiva; é criadora ou até revolucionária por natureza na medida em que não cessa de criar novos conceitos.

4	5	12	5	21	26	5

3. *A arte, a religião ou a ciência* não passam dos fenômenos ou das revelações do ser humano verdadeiro.

6	5	21	5	18	2	1	3	8

4. A filosofia sempre vem demasiadamente tarde. Enquanto pensamento do mundo, só aparece quando a realidade realizou e terminou seu processo de formação.

8	5	7	5	12

5. A filosofia – a sabedoria – é, de certa forma, um caso pessoal do filósofo.

8	21	19	19	5	18	12

6. A filosofia é a ciência da relação que todo conhecimento tem com as finalidades essenciais da humana razão, e o filósofo não é um artista, mas o legislador da razão humana.

11	1	14	20

7. O filósofo é o homem que desperta e que fala, e o homem contém silenciosamente os paradoxos da filosofia porque, para ser totalmente homem, é preciso ser um pouco mais e um pouco menos que homem.

13	5	18	12	5	1	21	-	16	15	14	20	25

8. Digo o mesmo da filosofia; ela tem tantas faces e variedade e disse tanto, que todos os nossos sonhos e devaneios nela se encontram.

13	15	14	20	1	9	7	14	5

9. A filosofia, tal como sempre a compreendi e concebi, consiste em viver voluntariamente nas geleiras e nos picos, em buscar tudo o que, na existência, desorienta e coloca dificuldade, tudo o que até então foi condenado pela moral.

14	9	5	20	26	19	3	8	5

Jogo 14 - Dica de resposta: Substitua os números pelas respectivas letras do alfabeto e descubra o autor de cada proposição.

K'o kuriqa' kintz'olq'omij ri nub'e: xa jewa' kinna'tisaj jun jasach. Weta xata nutukel kinb'in chonuwach kin kwin nek'uri kinb'ij chawe jas ri', ri ucholaj ri sachib' al.	De vez em quando caminho ao contrário: é a minha maneira de lembrar. Se caminhasse só para a frente, poderia contar-te como é o esquecimento
	Humberto Ak'abal

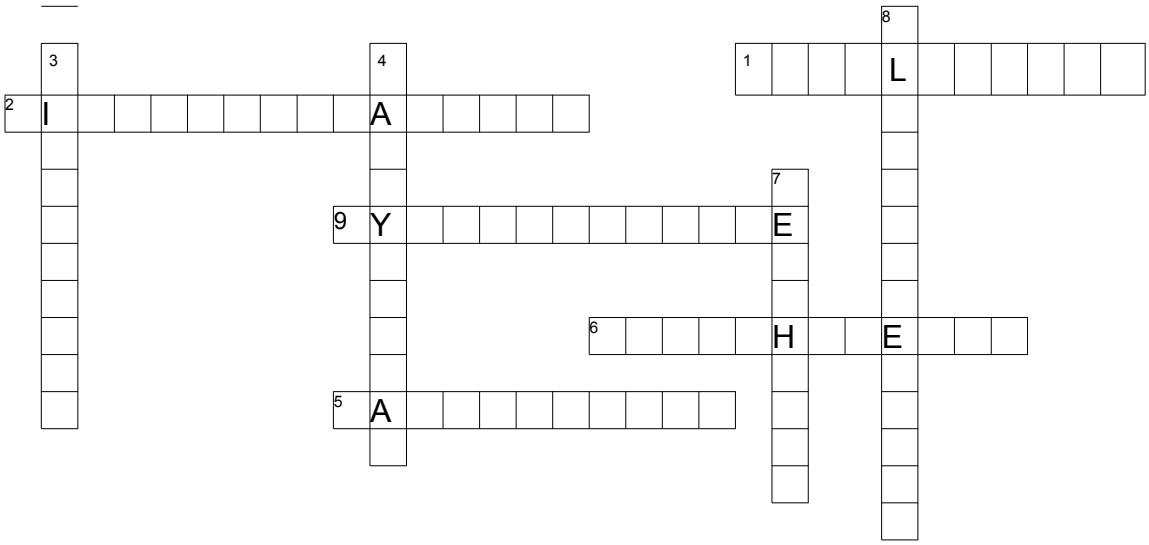
A que se deve então esse delírio, e quais as suas manifestações mais elementares? Primeiro, deve-se ao facto de o Negro ser aquele (ou ainda aquele) que vemos quando nada se vê, quando nada compreendemos e, sobretudo, quando nada queremos compreender. Em qualquer lado onde apareça, o Negro liberta dinâmicas passionais e provoca uma exuberância irracional que tem abalado o próprio sistema racional. De seguida, deve-se ao facto de ninguém – nem aqueles que o inventaram nem os que foram englobados neste nome – desejaria ser negro ou, na prática, ser tratado como tal. Além do mais, como explicou Gilles Deleuze, "há sempre um negro, um judeu, um chinês um mongol, um ariano no delírio", pois aquilo que faz fermentar o delírio são, entre outras coisas, as raças. Ao reduzir o corpo e o ser vivo a uma questão de aparência, de pele ou de cor, outorgando à pele e à cor o estatuto de uma ficção de cariz biológico, os mundos euro-americanos em particular fizeram do Negro e da raça duas versões de uma única e mesma figura, a da loucura codificada. Funcionando simultaneamente como categoria originária, material e fantasmagórica, a raça tem estado, no decorrer dos séculos precedentes, na origem de inúmeras catástrofes, e terá sido a causa de devastações físicas inauditas e de incalculáveis crimes e carnificinas.

[…]

Mas se, de facto, a diferença consiste no desejo (isto é, a vontade), esse desejo de poder. Também pode ser o desejo de ser protegido, de ser preservado do perigo. Por outro lado, o desejo de diferença não é também necessariamente o oposto do projeto *em comum*. De facto, para aqueles que passaram pela dominação colonial ou a quem, num dado momento da história, a sua humanidade foi roubada, a recuperação desta parte da humanidade passa muitas vezes pela proclamação da diferença. Mas, como veremos em certa crítica negra moderna, a proclamação da diferença é apenas um momento de um projecto mais vasto – de um mundo que virá, de um mundo antes de nós, no qual o destino é universal, um mundo livre do peso da raça e do ressentimento e do desejo de vingança de qualquer que qualquer situação de racismo convoca.

Achille Mbembe

Ubuntu



1. Women, race and class [Mulheres, raça e classe].

2. Le deuxième sexe [O segundo sexo].

3. Desconstrução e arquitetura: uma abordagem a partir de Jacques Derrida.

4. O idoneísmo de Ferdinand Gonseth: uma filosofia da razão dialogada.

5. Linguagem e política: sobre as relações entre articulação, narrativa e ação.

6. The origins of totalitarianism [Origens do totalitarismo].

7. Filosofia: introdução ao pensar.

8. A escola de Frankfurt: luzes e sombras do Iluminismo.

9. Platão: por mitos e hipóteses.

Jogo 15 - Dica de resposta: A partir das dicas, preencha o diagrama com as filósofas que escreveram as obras citadas.

Griot

1. No reino da folia, cada louco com sua mania.

Vadinho, Carlinho et al.	Adorno	Agostinho

2.Vamos vestir a camisinha, meu amor?

Alain	Alembert	Marco Moreno et al.

3. De bar em bar, Didi um poeta.

Arnauld	Franco	Aron

4. O mundo melhor de Pixinguinha

Jair Amorim et al.	Bacon	Bachelard

5. Caymmi mostra ao mundo o que a Bahia e a Mangueira tem.

Ivo, Paulinho e Lula	Bayle	Beccaria

6. Chico Buarque da Mangueira

Bergon	Bossuet	Nelson Dantas et al.

7. Os dez mandamentos. O samba da paz canta a saga da liberdade.

Cournot	Marcelo D' Aguiã et al.	Diderot

8. Homenagem

Carlos Cachaça	Eco	Ibn Khaldoun

Jogo 16 - Dica de resposta: Determine quem gravou cada música, marque a alternativa correta.

Rekhet

13119 14513 161518 9191915 81225181

45 3211216118 15 1212091415

-

1135189311415 1651291 17215

20513 41 6912151915691 41

,

1921161519201 31161c94145 41

13519131 513 18519181222518 1952119

161815212513119 3151315

P R O B L E M A S C O M O S U P Õ E T E R

185191512229415 1519 415 81513513

R E S O L V I D O O S D O H O M E M

1539451420112 141 5211815161 5 141

O C I D E N T A L N A E U R O P A E N A

113518931

A M É R I C A . É A P R Ó P R I A

F I L O S O F I A Q U E S E A P R E S E N T A

C O M E S S A P R E S U N Ç Ã O . U M A

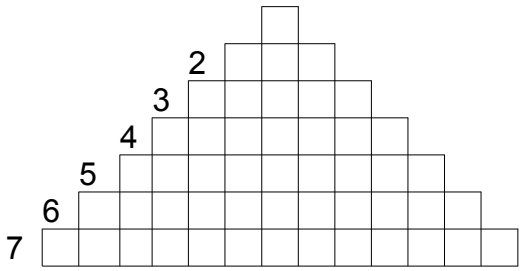
P R E S U N Ç Ã O Q U E V E M D E S D E

A S S U A S O R I G E N S , D E S D E O

M O M E N T O Q U E S U B S T U I O M I T O .

Jogo 17 - Dica de resposta: Substitua os números pelas respectivas letras do alfabeto e descubra uma proposição de Leopoldo Zea.

Rekhet



2. Conjunção aditiva.

3. Alguém conhecido ou diferente.

4. O ato ou o hábito de ler.

5. O método de traçar ou desenhar os caracteres.

6. Que não pode ser decidido.

7. Fato ou evento.

Jogo 18 - Dica de resposta: descubra alguns dos termos Jacques Derrida por economia tomou da tradição mas que imprimiu novos sentidos.

> Eis, portanto, o que poderíamos, valendo-nos dela, chamar a Universidade sem condição: o direito de princípio de dizer tudo, ainda que a título de ficção e de experimentação do saber, e o direito de dizê-lo publicamente, de publicá-lo. Essa referência ao *espaço público* permanecerá como elo de filiação das novas Humanidades à era das Luzes. Isso distingue a instituição universitária de outras instituições fundadas no direito ou no dever de dizer tudo. Por exemplo, a confissão religiosa. E mesmo a "a livre associação" em situação psicanalítica. Mas é igualmente isso que liga fundamentalmente a Universidade, e por excelência as Humanidades, ao que se chama literatura, no sentido europeu e moderno do termo, como direito de tudo dizer publicamente, até mesmo de guardar um segredo, ainda que sob a forma de ficção. Bem próximo da profissão de fé, essa alusão à confissão poderia encadear meu discurso à análise do que acontece hoje, na cena mundial, semelhante a um processo universal de confissão, declaração, de arrependimento, de expiação e de perdão solicitado. Poder-se-iam citar mil exemplos, dia após dia. Porém, quer sejam crimes muito antigos ou crimes de ontem, a escravidão, a *Shoah*, o *apartheid* ou as violências da Inquisição (sobre a qual o Papa há pouco anunciou que deveria dar lugar a um exame de consciência), o arrependimento vem sempre, explícita ou implicitamente, com referência a esse conceito jurídico bastante jovem de "crime contra a humanidade".
>
> Jacques Derrida

Ubuntu

1. Womem, race and class [Mulheres, raça e classe].

Bertrand Russel	Tales de Mileto	Angela Daves

2. Le deuxième sexe [O segundo sexo].

Jean-Paul Sartre	Simone de Beauvoir	Michel Foucault

3. Desconstrução e arquitetura: uma abordagem a partir de Jacques Derrida.

Dirce Eleonora Nigro Solis	Gerd Bornheimer	Guiles Deleuze

4. O idoneísmo de Ferdinand Gonseth: uma filosofia da razão dialogada.

Fernando Savater	Marly Bucão	Artur Schopenhauer

5. Linguagem e política: sobre as relações entre articulação, narrativa e ação.

Antonio Negri	Tais Pereira	Paolo Virno

6. The origins of totalitarianism [Origens do totalitarismo].

Hannah Arendt	Renato Nogueira	Platão

7. Filosofia: introdução ao pensar.

Aristóteles	Sêneca	Leda Miranda Hühne

8. A escola de Frankfurt: luzes e sombras do Iluminismo.

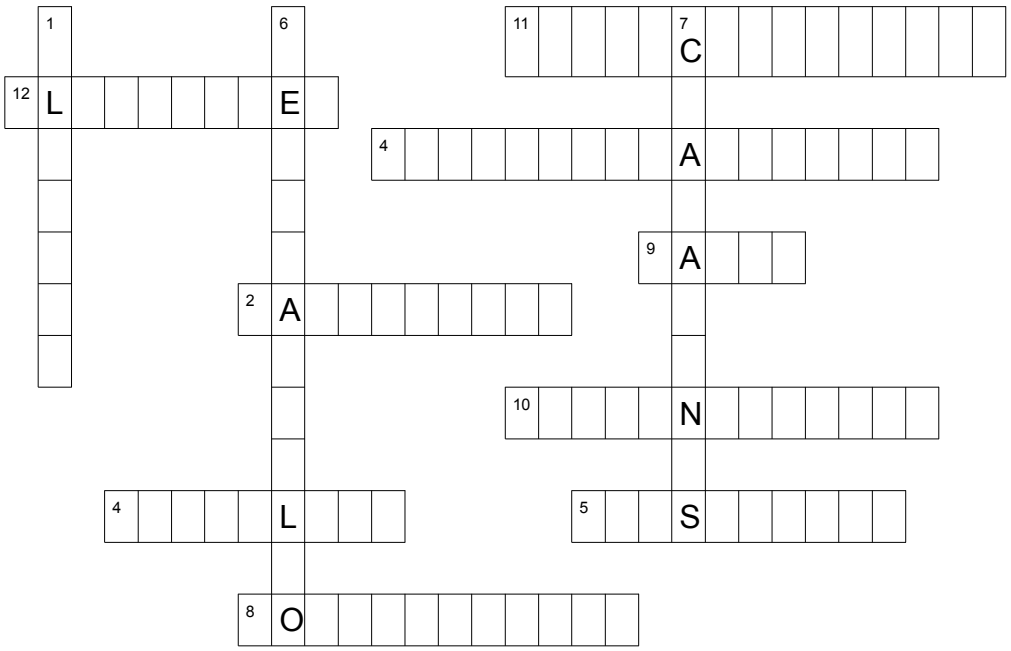
Olgária C. F. Matos	Emamnuel Levinas	Jacques Derrida

9. Platão: por mitos e hipóteses.

Lygia Watanabe	Norberto Bobbio	Jean-Pierre Vernant

Jogo 19 - Dica de resposta: Determine qual a autora de cada obra, marque a alternativa correta.

Ya Tunde



1. Rio Antigo (Como nos velhos tempos).
2. Olhos coloridos.
3. Boladona
4. Sorriso negro.
5. Folhas Secas.
6. Andança.
7. Morena de Angola.
8. A noite do meu bem.
9. Ouça.
10. No tabuleiro da baiana.
11. Beijinho no ombro.
12. Mulher do fim do mundo.

Jogo 20 - Dica de resposta: A partir das dicas, preencha o diagrama de palavras-cruzadas com as cantoras que gravaram as músicas citadas.

Lembrando muitas vezes, a respeito da desconstrução, que ela era o impossível ou o impossível, e que era não um método, uma doutrina, uma metafilosofia especulativa, mas *o que acontece*, confiava-me ao mesmo pensamento. Todos os exemplos por meio dos quais procurei fazer justiça a esse pensamento (a invenção, o dom, o perdão, a hospitalidade, a justiça,a amizade, etc.) confirmavam esse pensamento do possível impossível que não se deixa mais determinar pela interpretação metafísica da possibilidade ou da virtualidade.

Jacques Derrida

Rekhet

O problema de uma filosofia especificamente nacional, que encontre no caráter autóctone o seu critério de autenticidade (ia dizer validez), vem sendo reiteradamente colocado no Terceiro Mundo. Evidentemente, esse desiderato inscreve-se num complexo bem mais vasto de questões: trata-se do processo que pretende superar uma situação de inferioridade cultural através da afirmação de uma "linguagem" nacional. E nacional quer dizer, entre outras coisas, e principalmente, o estabelecimento do estatuto de uma cultura não dependente, calcada na reivindicação de uma autonomia nacional, mesmo que não excludente. Assim, o que estaria em causa seria o ser mesmo destes povos, a escuta de sua índole mais profunda, única garantia para conseguir alicerçar a construção de um perfil verdadeiramente nacional. E caberia ao comprometimento dos conceitos filosóficos traduzir a riqueza da realidade dos diversos países em categorias racionais inconfundíveis.

[...]

Deveria haver, portanto, uma filosofia, brasileira, provida de categorias que desvendassem aquilo que o país é, a sua verdade. Ao menos à primeira vista, tal exigência sequer parece oferecer a originalidade maior: por que um determinado país não poderia expressar através de conceitos filosóficos os seus problemas, as suas aporias, o seu modo específico de ser? Esse modo de ser talvez se pudesse constituir em fonte inspiradora para a elaboração de uma filosofia, ou de uma diversidade de doutrinas filosóficas. E, ao menos aparentemente, os exemplos existem: basta seguir com o olhar, em qualquer biblioteca, o que se lê nas lombadas dos livros, Ipara surpreender logo obras sobre filosofia grega, alemã, francesa, inglesa. É bem verdade que o elenco não chega a ser muito extenso, a não ser que se pague o pesado tributo de suspender os critérios qualitativos. Mas, seja como for, os exemplos indubitavelmente existem.

Gerd Bornheim

Q I N G L E S A W A P O R I A S A V A G A U M A F I A O C B
F I L Z O F I S E R U T U I O O P E A L L L O S O I A R O I
D E V E R R I A H A V T E R P O R R T A E N T O S A P R N B
F I L O S O F I A B R A O S I L E D R E M I R T A R O I C L
E D E T E D S G C O S T I N Q W E A N W A N E M I M R G E I
S O S A Z E E E N I N G L E O R T D P V E R D A R D E I I O
S O E L P R A O T O N O M I A M U E A S D F G H O J I N T T
E O R I G I N A L I D A D E I O I F R A N Ç A K G L A A U E
M D R V U S S T I T I U R N O R M A D E S E B C E Ç S Y X C
O C O N C E I T O S F I L O S O F I C O S M N V T Z X H Q A
F I L O Z O F Y A S E G U N D O M U N D O T E A A E D A Y S
F R A N C E S A U M A F G E A O D N U M O R I E C R E T K A

Jogo 21 - Dicas de resolução: Procure os termos sublinhados.

Rekhet

A questão inicial que não se deixa elidir é a seguinte: trata-se apenas de *ter* uma filosofia, entre tantas que existem, ou muito mais de *ser* uma filosofia precisa, de tal modo que um determinado país encontrasse como que o seu espelho intelectual numa bem urdida trama de categorias? Com outras palavras: busca-se uma filosofia *adjetivamente* nacional? Ou exige-se que ela seja *substantivamente* nacional? E aqui aponta outra questão preliminar: a Filosofia deve ser nacional? Em que sentido? A sua autenticidade prende-se às fronteiras do moderno conceito de Estado-nação? E o que pensar dos gregos? O grande trunfo do seu pensamento não consistiu em estabelecer, e pela primeira vez na história do homem, uma *episteme* transregional? Sem dúvida, e a ponto de chegar a impor-se como um imbatível princípio de tirania a todo o mundo ocidental. Mesmo se essa tirania vem sendo hoje acerbamente criticada em muitas de suas dimensões, cabe perguntar pelas vantagens de substituir a universalidade antiga – e sua superação parece fatal – por um particularismo que em certos autores atinge o extremo de erigir-se numa espécie de defesa tácita da ignorância.

[...]

Sabe-se que os gregos eram donos de uma aguda consciência de sua diferença, a ponto de se considerarem superiores. Num texto atribuído a Platão, mas escrito provavelmente por Felipo de Opunte, lê-se que “o que nós, gregos, tomamos aos bárbaros, nós o aperfeiçoamos”. Já é significativo o fato de que a palavra “bárbaro” queira dizer em grego estrangeiro e também bárbaro, grosseiro, ignorante, selvagem. Não admira, por isso mesmo, que Aristóteles reputasse certos homens por naturezas inferiores, o que caracterizaria, segundo ele, justamente a situação dos bárbaros, e justificaria o fato de serem usados como escravos. Cabe mesmo afirmar que os gregos concebiam a Grécia como uma ilha de luz cercada pela escuridão da barbárie por todos os lados. Mas é importante acrescentar que tal sentimento de superioridade não os levava a ignorar os bárbaros: a frase platônica citada fala em *aperfeiçoar* o que se toma aos estrangeiros – refere-se a uma modalidade da práxis. Aristóteles, por exemplo, não se limitou a estudar as constituições dos Estados gregos, mas também as dos gentios, chegando mesmo a escrever um ensaio sobre o assunto, intitulado *Costumes dos Bárbaros*. Esse espírito de abertura, todavia, era como que empanado por aquele sentimento de superioridade, sentimento que talvez tenha tolhido nos gregos a possibilidade de colocar o problema das diferenças culturais como *problema*: o bárbaro é o exótico, o diferente, e exatamente por isso não chega a ser objeto de um questionamento radical. Entende-se, já por essa razão, que os gregos tenham desenvolvido conceitos como os da verdade, de beleza, de justiça, com desatenção absoluta à experiência original de outros povos.

7	5	18	4

2	15	18	14	8	5	9	13

Jogo 22 - Dica de resposta: Substitua os números pelas respectivas letras do alfabeto.

> Outra maneira de recorrer a uma outra topologia: a Universidade sem condição não se situa necessariamente, nem exclusivamente, no recinto do que se chama hoje a Universidade. Ela não é necessariamente, exclusivamente, exemplarmente representada na figura do professor. Ela tem lugar, procura seu lugar em toda parte onde essa incondicionalidade pode ser anunciada. Em toda parte onde ela se dá, talvez, a pensar. Ás vezes, sem dúvida, para além de uma lógica e de um léxico da "condição".
>
> Jacques Derrida

Ya Tunde

O meu dese**m**penho e a minha firmeza na luta pelos direitos da mulher, pela liberdade religiosa e o respeito à orientaç**ã**o sexual das p**e**ssoas encontraram eco e continuidade nos meus quatro filhos. Desde pequenos eles o**b**servavam a minha conduta **e** estav**a**m sempre presen**t**es nas ações que os grupos e associações que pertenço levavam e lev**a**m adiante.

Tenho grand**e** orgulho disso. Conf**e**sso sem pestanejar que é a razão do meu orgulho como **m**ãe e orientadora. Em diversas frentes eles estão aí lutando com determinação para que todos nós tenhamos a s**o**ciedade com a qual a gente sonha. Consciê**n**cia é o que não falta a eles. Seus trabalhos têm como base o bem comum, ao próximo, a perseguição ao ob**j**etivo maior, que é a felicidade geral.

[…]

Ainda acho que tenho muito a fazer, pelo menos este é o meu desejo. Continuo sendo muito solicitada para fazer palestr**a**s e com isso passar adiante o que aprendi e o que eu vivi.

Esta é minha herança.

13	1	5		2	5	1	20	1		4	5		25	5	13	15	14	10	1

Jogo 23 - Dicas de resolução: Substitua os números pelas respectivas letras do alfabeto.

> Este é um livro de minhas lembranças, tal como delas me recordo, e do que me foi dito quando tinha a idade suficiente para compreender. Não entrevistei membros da família e amigos para obter suas impressões de certos incidentes em nossa vida. Modifiquei os nomes de algumas pessoas, instituições e lugares por questão de privacidade. Também fiz pequenas alterações e resumi certos acontecimentos e datas, somente quando isto não comprometia a essência da verdade do que havia acontecido. De maneira a relatar a história tão sucintamente quanto possível, omiti ou encobri algumas pessoas a quem amo, a gentileza e a importância delas em minha vida. A todas elas aqui vai meu pedido de desculpas.
>
> "Você é uma criação perfeita de Deus, minha querida menina. Era seu destino ser minha filha. Assim que uma criança vem ao mundo, um anjo escreve na testa dela seu destino."
> "Não vejo anda escrito em minha testa", respondi.
> "Está escrito com tinta especial invisível."
>
> Nahid Rachlin

Griot

Vejam esta maravilha de cenário
É um episódio relicário
Que o artista num sonho genial
Escolheu para este carnaval
E o asfalto como passarela
Será a tela do Brasil em forma de aquarela

Passeando pelas cercanias do Amazonas
Conheci vastos seringais
No Pará, a ilha de Marajó
E a velha cabana do Timbó

Caminhando ainda um pouco mais
Deparei com lindos coqueirais
Estava no Ceará, terra de Irapuã
De Iracema e Tupã

Fiquei radiante de alegria
Quando cheguei na Bahia
Bahia de Castro Alves, do acarajé
Das noites de magia, candomblé
Depois de atravessar as matas do Ipu
Assisti em Pernambuco
À festa do frevo e mo maracatu
Brasília tem o seu destaque
Na arte, na beleza e arquitetura
Feitiço de garoa pela serra
Do Leste por todo o Centro-Oeste
Tudo é belo e tem lindo matiz
O Rio dos sambas e batucadas
Dos malandros e mulatas
De requebros febris

Brasil,
Estas nossas verdes matas
Cachoeiras e cascatas
De colorido sutil
E este lindo céu anil
Emoldura em aquarela o meu Brasil

Silas de Oliveira

I R A P U A D R S B R E S I B A H I A U W A M Q B R A Z I L
M T R E Q W E T U C A T M R Y R A C Ç E M A A S D D F G H J
A U T R W E Z X C V B I U B R A Z I L I T A R A C A G I A C
R B Y N Q C E A R A N P E P W E R U O A K L Ç R T U I O P A
A A U A A C A R N E W A L Q A T T O S P I Z X C B R A S I L
L D I M C A N D O M B B T X W Q Y O I A J R V B N M Q W E A
A E O B M R M A R A C E N A R I O J B A Y A A I R A P O A C
V F P U N T A Q K L A A M A Z O N A S D F G H C Z X C V B A
A G A C B Y L E I Ç N M A T I S N A P A R R A S E N M U A A
N H S O V U A R J Z D X Y O V C X R Y X A A A T S M D E F R
R B A I A I N A H X O S X Q J Ç Z A Q Z A R A P G H A I J A
A I K Ç C O D M G C M A J K L A A M A Z O N E N S E Z X C S
C E A R R A R Z F V L N S D F G R T I W M B O G B V B N M A
K J L Z X P O U D B E O M A T O H A Q W E R T A S Z D E T T
Z O B M I T S O D N Y Z U I O P A K M W C E N A R O I Y U A
P A R W A I N N O Q S A Y R A P U A I O P O B N I T A T K L
H B R A S I L I A M E M R T Y A C A R A J E S D F G H J A U
M U L A T O S A S Q W A M A L A N D R U Z L Ç Z X C V B N M

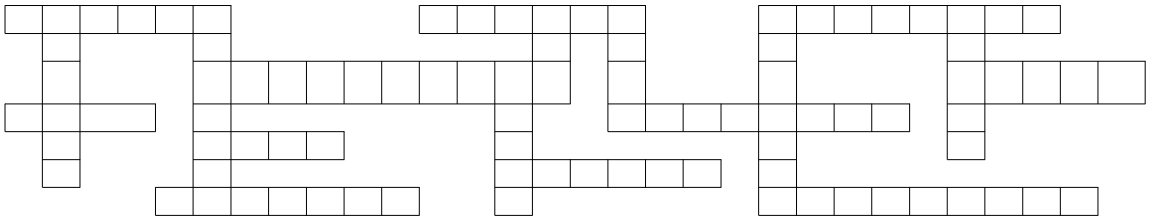
Jogo 24 - Dicas de resolução: Procure os termos sublinhados.

Ya Tunde

Quero um bate-papo na esquina
Eu quero o Rio antigo
Com crianças na calçada
Brincando sem perigo
Sem metro e sem frescão
O ontem no amanhã
Eu que pego o bonde 12 de Ipanema
Pra ver o Oscarito e o Grande Otelo no cinema
Domingo no Rian
Me deixa eu querer mais, mais paz
Quero um pregão de garrafeiro
Zizinho no gramado
Eu quero um samba sincopado
Baioba, bagageiro
E o desafio que o Jobim sacou
Quero o programa de calouros
Com Ari Barroso
O Lamartine me ensinando
Um lá, lá, lá lá, gostoso
Quero o Café Nice
De onde o samba vem
Quero a Cinelândia estreando
"E o vento levou"
O velho samba do Ataulfo
Que ninguém jamais gravou

PRK 30 que valia 100
Como nos velhos tempos
Quero o carnaval com serpentinas
Eu quero a Copa roca de Brasil e Argentina
Os Anjos do Inferno, 4 Ases e Um coringa
Eu quero, eu quero porque é bom
É porque pego no meu rádio uma novela
Depois eu vou à Lapa, faço um lanche no Capela
Mais tarde eu e ela, nos lados do Hotel Leblon
Quero um som de fossa da Dolores
Um bife lá no Lamas
Cidade sem Aterro, como Deus criou
Quero o chá dançante lá no clube
Com Waldir Calmon
Trio de Ouro com a Dalva
Estrela Dalva do Brasil
Quero o Sérgio Porto
E o seu bom-humor
Eu quero ver o show do Walter Pinto
Com mulheres mil
O Rio aceso em lampiões
E violões que quem não viu
Não pode entender
O que é paz e amor

Alcione



Jogo 25 - Dicas de resolução: Procure os termos sublinhados.

Aj aqajtzij

A majestade antiga das civilizações – Dores de cabeça/ enjôos e azias
antigas extintas
refletida em monumentos e – Má digestão/ receios e angústias
fragmentos,
como teatro de Epidauro, – Suores noturnos/ medos
as ruínas de Persépolis e Pérgamo mórbidos/ neuroses e psicoses
a muralha da China
ou a Esfinge que vigia as pirâmides – Desejos espúrios/ lares desfeitos/
tão nobres e sagradas filhos abandonados
apagando-se no silêncio
e na escuridão dos tempos. – Ambição desmedida/ domínio
Wilson Rochaeconômico/ insuflação de revoltas

– Guerra fratricida/ autodestruição/
caos

– ? ? ?

Hilton Vargas

M N O B A Z I A S A N T C I V I L I Z A Ç O E S F I L H A S
Q A C I L E N C I U T E M P O R A L A T E E A T R R A A R E
E R J T Y U I O P M U R A L H A E S C U R I D A P R F G E A
S S D E M O N U M E N T A U P I R A M I D A L Q E E H J X N
K L Ç Z S X C V B N M Q W E S R T Y U I O P A A R V S D T G
C H I N A T E T E M P O S A O S A M B I Ç A O D S O F G I U
P E R S E P A M U U T R O H A J K L Ç Z X C V B E L N M N S
C H I N E S E D E S F I N G C M E D I M D E M P T I A T T
A P W A G A N F E D E S E J A R A P A G N M R Q O S K Ç A I
G U E R R A F R A T R I C I D A N R B V N E B W L D M U S O
M A J E S T Y D E Q W E R N O B R E S T U D Y F I L H O S S
A M B I S A O I A S D F G H J K L Ç Z X C O V B S N M Q E I
E L A R P I R A M I D E S A M B I Z A O N S R A Z I O N Q D
S P E R G A N O N O C T Y D G U E R R A F S I L E N C I O A
F U S A T L O V E R A I O E P A S S C A U D E F G H J K L D
I G U E R A Ç Ç Z T O X C S V B E N M E P I D I D A U R O E
N E P I D D A U R A Q W E E R T R G U E R R A F R A T R I D
G Y U A S F G N M E R R B J B A A F R A T R P E R G A M O E
E N M O N U M E N T O S S O T R L C I V I L I Z A Ç A O P G
M O N U M E N T A L I D A S D E Q A N G U S T I A S D S U O

Jogo 26 - Dicas de resolução: Procure os termos sublinhados.

Griot

Elá elá elareô
Emociona a união do Salgueiro
Ôô, ôô, Salgueiro abalou, abalou

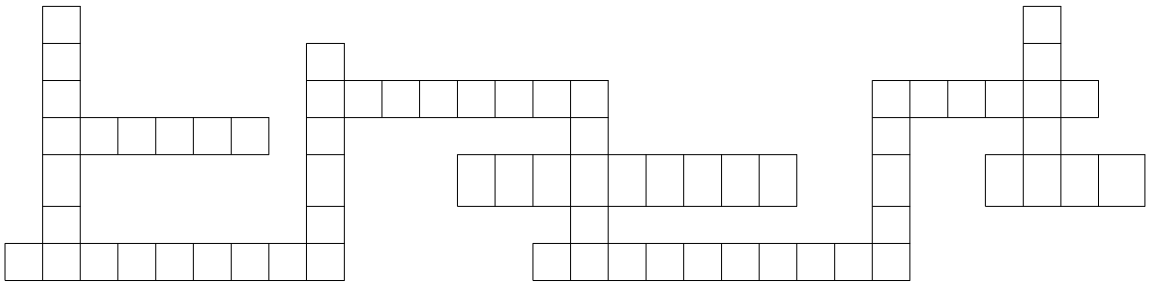
Depois de tanto tempo vim aqui
Pra recordar os atos meus
Com a consciência em Deus
E revelar
Em homenagem ao meu Salgueiro, meu lugar
Onde vivi e aprendi a respeitar
O mal sabe como é
O homem crê naquilo que ele acha que da pé
A minha vida só a Deus conduz a fé
Mas na Terra, amigos, o meu imã é mulheres

Hoje vim falar com a minha mente sã
Já prevendo o amanhã
As galeras pedem a paz e a luta continua
O bicho ainda anda solto pelas ruas
Sou suspeito pra falar, mas vou mostrar
Coronel e o Salgueiro têm um jeito brasileiro
De abalar

Todo mundo vai olhar o barco de paz passar
Se você for sangue bom, vem com a gente zoar

E as áreas, sangue bom
Da favela ao morrão
De São Fidélis, Barra Mansa e São João
E Petrópolis, Teresópolis, Raiz da Serra e Magé
Favela da Maré, Saquarema, Santo Aleixo e Cabo Frio
Miguel Pereira, Araruama, e Três Rios, Mendes e Muriaé
Porto da Pedra, Porto Novo e o Velhão
Alô, Iguaba, Santa Cruz, Friburgo e Cordeirão
Angra dos Reis, Manilha e vem
Valença e Maricá, olha que lindo
Aí vem Campos e Jacarepaguá
Arraial, Macacú, Cabuçú e Pavuna
Saracuruna, Itambí e Itaperuna
E o Congo faz a festa, só paz e amor.

Claudinho e Buchecha



Jogo 27 - Dicas de resolução: Procure os termos sublinhados.

Ri aj aqajtzij
xa junam rik' ri wonon:

nik' yaj chik kikitij ri kichak.

Os poetas
são como abelhas:

outros consomem o que produzem.

Humberto Ak'abal

Griot

É muito quente na ponte. Uma gota e suor desliza da minha testa pela armação dos óculos e segue até a lente, anuviando tudo que vejo, tudo que espero e tudo que lembro. Nesta cena há o tremular de outras cenas de uma vida que, em grande parte, passou na tentativa de chegar até aqui. Cá estou eu, atravessando o Jordão; ouço o ruído da madeira sob os pés. Em meu ombro esquerdo, uma maleta. Caminho na direção da ponte num andar normal, num andar que parece normal. Atrás de mim o mundo, e, diante de mim, meu mundo.

[…]

Teria eu maturidade suficiente para perceber que havia outras pessoas exiladas em suas próprias terras, sem que seus países tivessem sido ocupados por forças estrangeiras? Teria Attawhidi visto o futuro e lá do seu passado remoto previsto nosso desterro atual na segunda metade do século XX? É mais longa essa metade do que a primeira? Eu não sei.

Mas sei que o estrangeiro não volta a seu estado anterior, e, mesmo se voltasse, já teria acabado. O exilado é igual ao asmático. Ambos não se restabelece. A situação do poeta é ainda pior, pois a própria poesia é um estranhamento.

Mourid Barghouti

E A P M A V I E C E X T R A N A G E I R E S P E R O A S F U
S I O A M L G X A P R Q W P D N E S S E U M A W S O S T T U
T Y N T B T U I M A E E R R E U M T S S G O D E B S P E P R
R N Y D O E A L I Ç S T U E S V A A A T T A S L A R A L O O
A A T U S S L H N A T A O V T I A D M R E S I D E M A R E W
N P E R Q T P A H D A Y D I E A I U W A U O A A I N M A T Q
G B E I W R R D O O B U A S R N S G E N R L Z A H A C O A R
E I Q D D A R A A R E I T T R D L A T G I E S O T E D J S E
I O S A I N O S S Y L C S O U O O E A X A S M A T Y W O F S
R R G D V G P T S K E I E Q O P N Ç E D E Q U E D A P R E T
A S E N A E R E X O C S O N E S T R A N H A M M E N N D D R
S S E E U I I T X H D S S G A T D S I T U A Ç A O R I A A A
G A Q A Z R A R Z B N A J U R D A O C A M H O M E E I O R N
E S E D C O S R G G Q W S T I V E S S E M O C U P A D O S H
L M A N U W I A N D O S E S S W U F I C I E N T E O S O D A
A A Z X C O P C E C U L O R A A S D D I R E Ç A O C U L E M
D T B N C I T U A C A O T Y U P L I Z A M I Q W O S E L S E
E I M A V I D A I E S S P P E R E O S O N H E X I L A D O N
I C P A R A L H E P I P E D P E L F O B S A T E R T U Y I T
R O B E S T R A N H G E E I O D E G L R T E A O P K Ç A S O
U A D A E F U T U R O O P L N C M H U E S L E M B R O A Q T
D I R E C A U S A R R T R E T B B L C C V B N M A S C I A T
C A Z A D U S S E G U L O S E D B J E Ç Z X P O E S I A W P
M A T U R I D A D E E J A N R T O L S P O E T E S N T G X R

Jogo 28 - Dica de resposta: Procure os termos sublinhados.

Mas há algo mais grave: o negro, afirmamos, cria para si um racismo antirracista. Não aspira de modo algum a dominar o mundo; quer a abolição dos privilégios étnicos, venham de onde vierem; afirma sua solidariedade com os oprimidos de todas as cores.

Jean-Paul Sartre

Différance

Civilização clássica que segundo Aristóteles era negra:

5		7	9	16		3	9	1

Civilização cujas rainhas recebiam o título de Candace

3	21		24	9		20	1	

Império formado a partir de uma província mandinga ao norte de Fouta Djalon

13	1		12	9				

Etnia a qual pertencia o rei Sonni Ali, e que também nomeava o Império

19	15	14		7	1	9		

Destacam-se entre seus soberanos imperiais, o rei Doumama e o rei Idris Alaoma

11	1		14	5	13	-	2	15	18		14	21

Etnia cujas Cidade-Real de Ifé é considerada sagrada e o berço cultural

9	15		18	21		2	1	19

Civilização fundada por Don Aklim

18	5	9		14	15		1		2	15		13	5					

Reino cuja capital é Kumasi e o primeiro monarca foi Osei Tutu

		1		3	8	1	14	20	9

Civilização clássica cuja capital era Mbanza Congo

18	5	9		14	15	4	15	3	15	14	7	15

Estado organizado pelo nguni Chaca

18	5	9		14	15	26	21	12	21

Império formado por Ruozi após a chegada dos Xonas e dos comerciantes islamizados

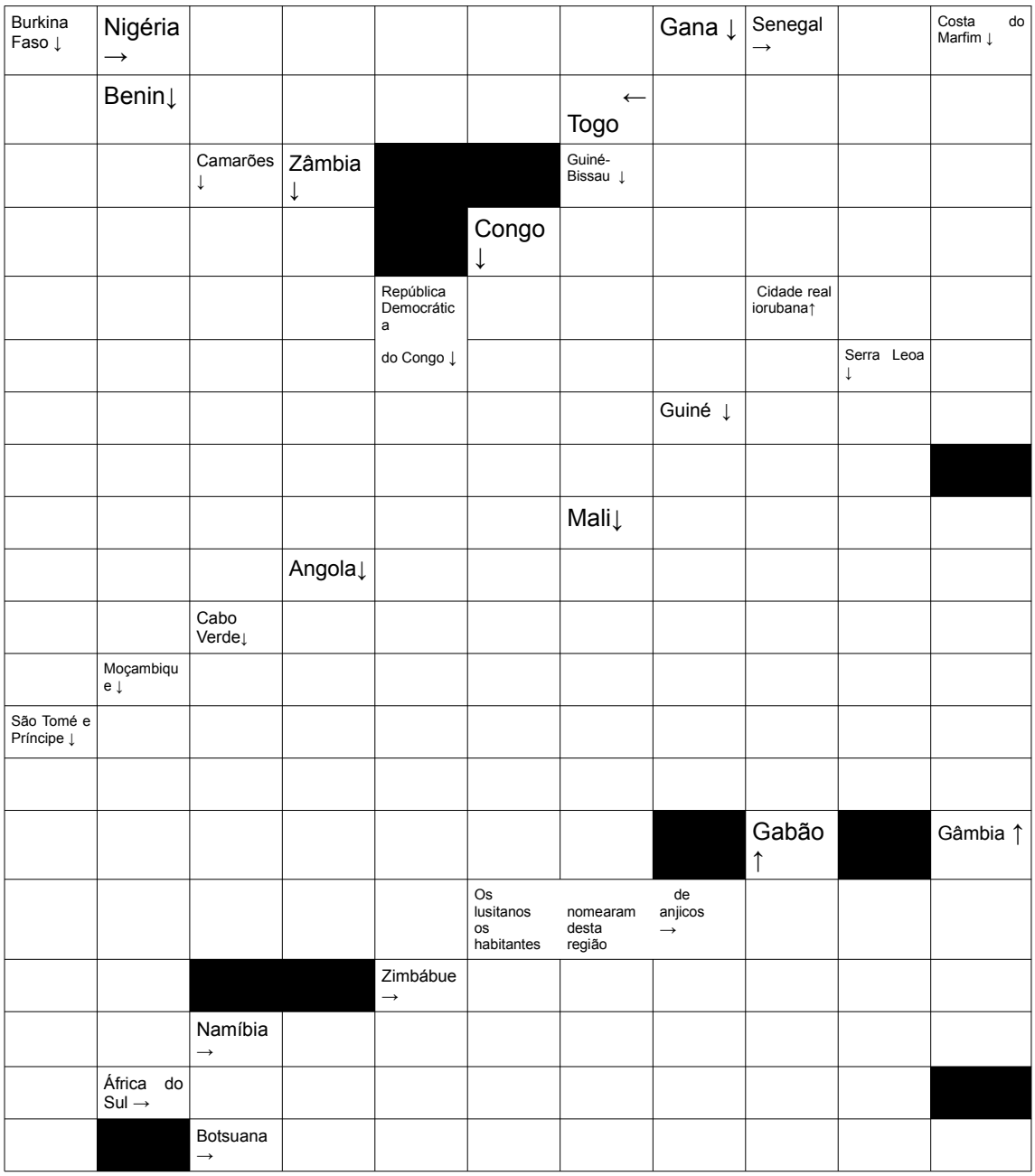
13	15		14	15		13	15	20	1	16	1

Jogo 29 - Dica de resposta: Substitua os números pelas respectivas letras do alfabeto.

A África é o berço da humanidade. Todos os cientistas do mundo admitem hoje que o ser humano emergiu na África. Ninguém contesta, mas muita gente esquece isso. Estou certo de que, se Adão e Eva tivessem aparecido no Texas, ouviríamos falar disso todos os dias na CNN. É verdade que os próprios africanos não exploram suficientemente esta "vantagem comparativa", que consiste no fato de que a África foi o berço de invenções fundamentais, constitutivas da espécie humana durante centenas de milhares de anos. Foi a partir do continente africano que o *Homo erectus*, graças ao fogo que descobriu (Prometeu também era africano) e graças ao biface – instrumento e arma muito eficiente –, pôde migrar para a Europa: outrora, no Norte do planeta, coberto de calotas geladas, a vida era impossível; não há vestígios humanos na Europa, nos períodos mais recuados. Além disso, foi no Egito que a maior civilização da Antiguidade surgiu; e o Egito é o filho natural dos primeiros tempos da África como berço da humanidade, embora tenham tentado desligar o país dos faraós da África, pretendendo que faz parte do Oriente Médio. O líder da Frente Nacional da França – Jean-Marie Le Pen – e seus parceiros deveriam aprender a história real do mundo. Isso os levaria diretamente a reconhecer que seus antepassados foram os primeiros emigrados vindos da África.

Joseph Ki-Zerbo

Différance



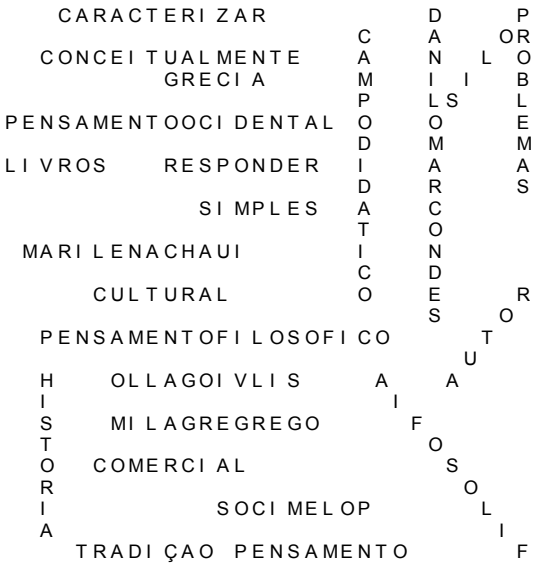
Jogo 30 - Dica de resposta: Todo Estado-nação tem uma cidade considerada como capital.

Toda identidade humana é construída e histórica; todo o mundo tem o seu quinhão de pressupostos falsos, erros e imprecisões que a cortesia chama de “mito”, a religião, de “heresia”, e a ciência, de “magia”. Histórias inventadas, biologias inventadas e afinidades culturais inventadas vêm junto com toda identidade; cada qual é uma espécie de papel que tem que ser roteirizado, estruturado por convenções de narrativa a que o mundo jamais consegue conformar-se realmente.

Kuame Anthony Appiah

Solução

Jogo 1



Jogo 2

R	E	N	A	T	O

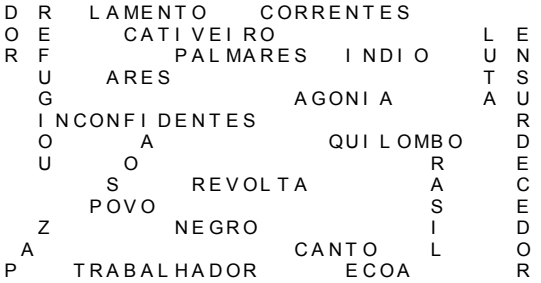
N	O	G	U	E	I	R	A

Jogo 3

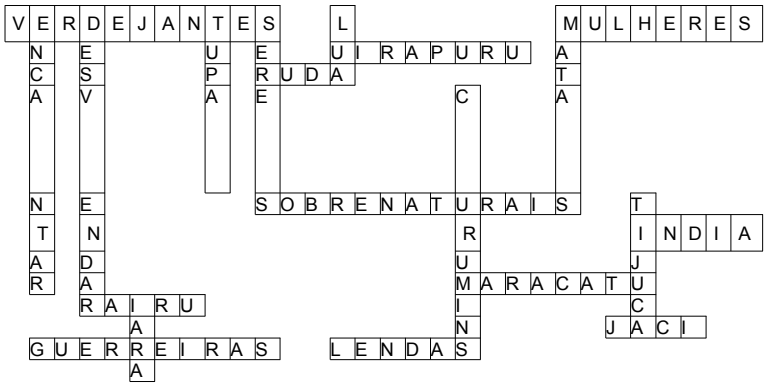
I	V	O	N	E

L	A	R	A

Jogo 4



Jogo 5



Jogo 6



Jogo 7

C	I	D	I	N	H	O

E

D	O	C	A

Jogo 8



Jogo 9

A	J	U	R	U			
K	A	I	N	G	A	N	G
A	R	I	K	A	P	U	
G	U	A	R	A	N	I	
A	R	U	A				
S	U	R	U	I			
M	A	C	U	R	A	P	
T	U	P	A	R	I		
C	H	A	R	R	U	A	
J	A	B	U	T	I		

10

►	B	R	A	S	I	L	I	A	▼
▼	■	▼	▼	O	S	L	O	▼	L
N	▼	B	L	┌►	■	■	■	B	I
U	W	U	U	▼	▼	▼	▼	E	U
K	E	D	X	B	L	S	B	L	B
U	L	A	E	R	I	K	E	G	L
A	L	P	M	A	S	O	R	R	I
L	I	E	B	T	B	P	L	A	A
O	N	S	U	I	O	J	I	D	N
F	G	T	R	S	A	E	M	O	A
A	T	E	G	L	■	■	■	■	■
▼	O	▼	O	A	►	B	A	K	U
A	N	E	▼	V	►	S	E	U	L
P	▼	S	D	A	►	L	I	M	A
I	G	T	U	r►	Q	U	I	T	O
A	E	O	B	►	P	A	R	I	S
▼	O	C	L	►	L	A	P	A	Z
P	R	O	I	►	T	E	E	R	Ã
A	G	L	M	►	C	A	I	R	O
R	E	M	►	B	O	G	O	T	A
A	T	O	►	P	E	Q	U	I	M
M	O	▼	V	A	I	A	K	U	■
A	W	►	T	B	I	L	I	S	I
R	N	►	I	E	R	E	V	A	N
I	►	C	A	N	B	E	R	R	A
B	■	►	C	A	R	A	C	A	S
O	►	T	A	S	H	K	E	N	T

Jogo 11

1.		
	Helder Macedo	
2.		
Albert Memmi		
3.		
		Neninho de Obaluaê
4.		
		Castro Alves
5.		
	Tahar Ben Jelloun	
6.		
Nahid Rachlin		
7.		
		José Eduardo Agalusa
8.		
Alberto Mussa		
9.		
	Machado de Assis	

Jogo 12

L	U	N	D	A	S					
P	A	R	M	E	N	I	D	E	S	
M	A	N	D	A	R	I	M			
M	A	N	D	E	L	A				
C	H	A	U	I						
C	U	R	D	A						
S	A	V	A	T	E	R				
P	O	M	E	R	A	N	A			
T	I	R	A	D	E	N	T	E	S	
Ž	I	Ž	E	K						
M	A	I	A	S						
D	E	R	R	I	D	A				
B	O	S	N	I	A					
J	O	A	N	A	D	'	A	R	C	
H	I	P	A	C	I	A				
A	S	T	E	C	A	S				
A	P	P	I	A	H					
Z	U	M	B	I						
B	A	S	C	A						
B	E	N	H	A	B	I	B			
I	N	C	A	S						
V	I	R	N	O						
A	R	A	B	E						
C	H	I	C	A	X	A	V	I	E	R
W	E	I	L							
A	I	N	U							
H	O	U	N	T	O	N	D	J	I	
G	H	A	N	D	I					
K	I	-	Z	E	R	B	O			

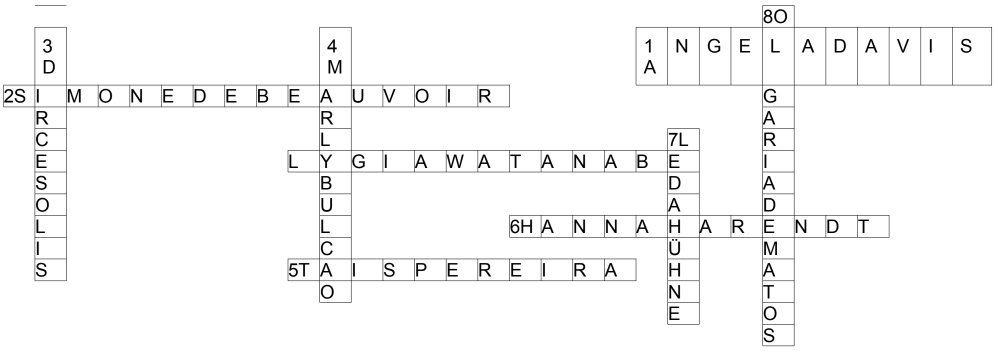
Jogo 13

A HISTÓRIA DA NOSSA FILOSOFIA, PENSAMEN
TO OU IDEIAS, DIZÍAMOS, É A HISTÓRIA DE
UMA CONSCIÊNCIA IMPULSIONADA PELO LOGRO
DE SOLUÇÕES QUE A REALIDADE URGE AO HO
MEM DESTA AMÉRICA. HUM HOMEM MONTADO SO
BRE DOIS MUNDOS: O QUE DEIXA E QUE, AO
DEIXAR, JÁ NÃO LHE PERTENCE; E UM NOVO
MUNDO, COM SUA PRÓPRIA HISTÓRIA, MAS
COM UMA HISTÓRIA QUE NÃO SENTE COMO SUA
, QUE TAMBÉM NÃO LHE PERTENCE; EM TODO
O CASO, UM MUNDO NO QUAL A HISTÓRIA SE
INICIA COM ELE MESMO.

Jogo 14

1. CHAMFORT
2. DELEUZE
3. FEUERBACH
4. HEGEL
5. HUSSERL
6. KANT
7. MERLEAU-PONTY
8. MONTAIGNE
9. NIETZSCHE

Jogo 15



Jogo 16

1.

Vadinho, Carlinho et al.		

2.

		Marco Moreno et al.

3.

	Franco	

4.

Jair Amorim et al.		

5.

Ivo, Paulinho e Lula		

6.

		Nelson Dantas et al.

7.

	Marcelo D' Aguiã et al.	

8.

Carlos Cachaça		

Jogo 17

M	A	S		N	E	M		P	O	R		I	S	S	O		H	A	V	E	R	Á		
D	E		C	U	L	P	A	R		O		L	A	T	I	N	O	-						
A	M	E	R	I	C	A	N	O		P	E	L	A		I	D	E	I	A		Q	U	E	
T	E	M		D	A		F	I	L	O	S	O	F	I	A	,		D	A					
S	U	P	O	S	T	A		C	A	P	A	C	I	D	A	D	E		D	A				
M	E	S	M	A		E	M		R	E	S	O	L	V	E	R		S	E	U	S			
P	R	O	B	L	E	M	A	S		C	O	M	O		S	U	P	Õ	E		T	E	R	
R	E	S	O	L	V	I	D	O		O	S		D	O		H	O	M	E	M				
O	C	I	D	E	N	T	A	L		N	A		E	U	R	O	P	A		E		N	A	
A	M	É	R	I	C	A	.																	

Jogo 18

						A						
				2	N	E	M					
			3	O	U	T	R	O				
		4	L	E	I	T	U	R	A			
	5	E	S	C	R	I	T	U	R	A		
6	I	N	D	E	C	I	D	I	V	E	L	
7	A	C	O	N	T	E	C	I	M	E	N	T	O

Jogo 19

1.

		Angela Daves

2.

	Simone de Beauvoir	

3.

Dirce Eleonora Nigro Solis		

4.

	Marly Bucão	

5.

	Tais Pereira	

6.

Hannah Arendt		

7.

		Leda Miranda Hühne

8.

Olgária C. F. Matos		

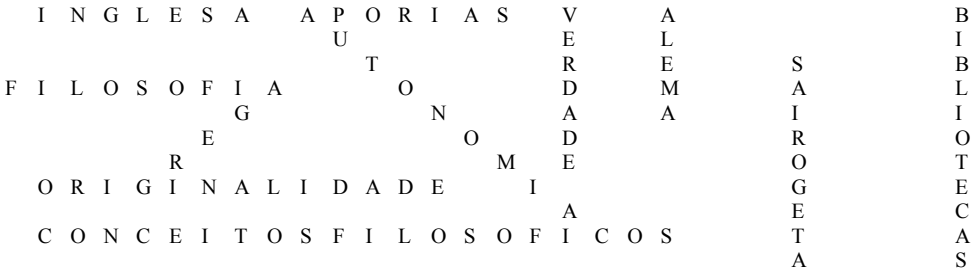
9.

Lygia Watanabe		

Jogo 20

		A						B						V	A	L	E	S	C	A	P	O	P	O	Z	U	D	A		
E	L	Z	A	S	O	A	R	E	S									L												
		C						T			T	A	T	I	Q	U	E	B	R	A	B	A	R	R	A	C	O		
		I						H										R												
		O						C									M	A	Y	S	A								
		N					S	A	N	D	R	A	D	E	S	A		N												
		E						R										U												
								V						C	A	R	M	E	N	M	I	R	A	N	D	A				
								A										E												
			I	V	O	N	E	L	A	R	A							E	L	I	S	R	E	G	I	N	A			
								H																						
							D	O	L	O	R	E	S	D	U	R	A	N												

Jogo 21



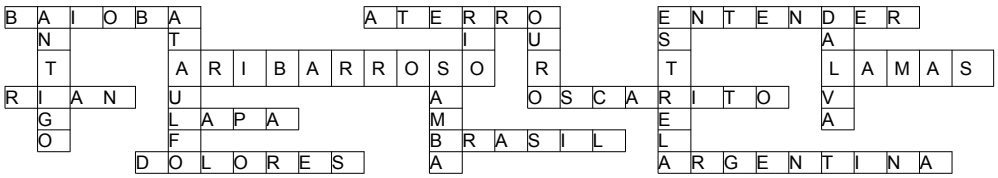
Jogo 22



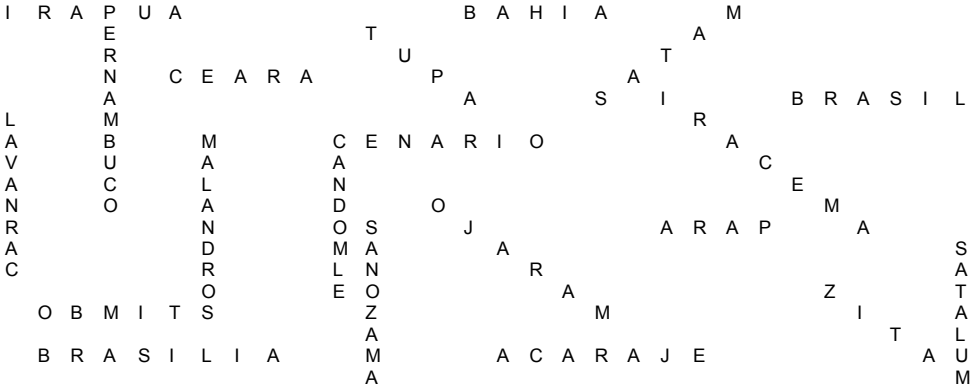
Jogo 23



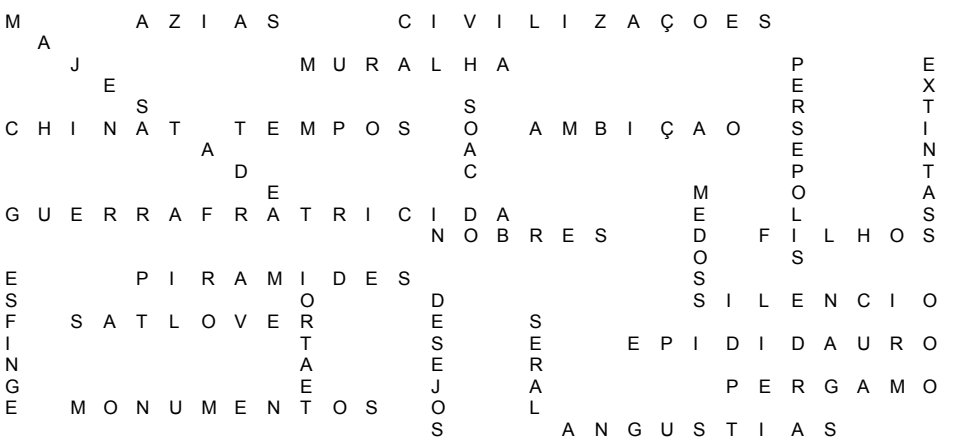
Jogo 25



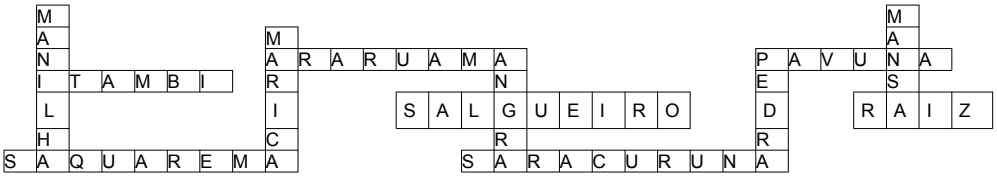
Jogo 24



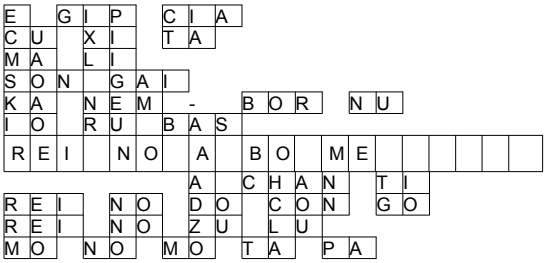
Jogo 26



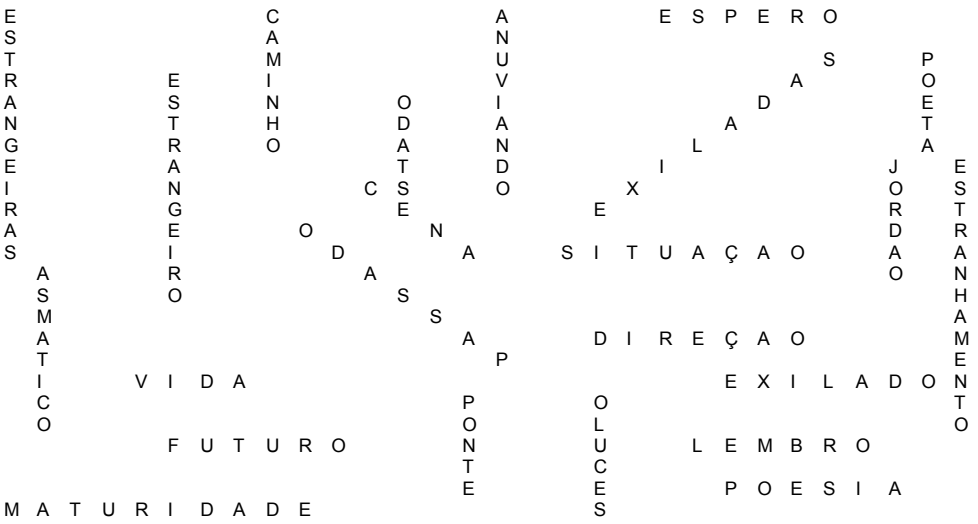
Jogo 27



Jogo 29



Jogo 28



Jogo 30

↓	→	A	B	U	J	A	↓	→	D	↓
O	↓	É	M	O	L	←	A	Ó	A	A
U	P	↓	↓	■	■	↓	C	I	C	B
A	O	L	L	■	↓	G	C	O	A	D
G	R	A	U		B	U	R	↑	R	J
A	T	O	S	↓	R	I	A	E	↓	A
D	O	U	A	L	A	N	↓	L	F	N
O	N	N	K	I	Z	É	C	L	R	■
U	O	D	A	B	Z	↓	O	V	E	L
G	V	Ê	↓	R	A	B	N	E	E	U
O	O	↓	L	E	V	A	A	R	T	J
U	↓	P	U	V	I	M	C	B	O	N
↓	M	R	A	I	L	A	R	I	W	A
S	A	A	N	L	L	C	I	L	N	B
Ã	P	I	D	L	E	O	■	↑	■	↑
O	U	A	A	E			→	T	I	O
T	T	■	■	→	H	A	R	A	R	E
O	O	→	W	I	N	D	H	O	E	K
M	→	P	R	E	T	Ó	R	I	A	■
É	■	→	G	A	B	A	R	O	N	E