

# NARRATIVAS E MEMÓRIAS SOBRE A CONDIÇÃO NEGRA EM PARIS

■ ARI LIMA

<http://orcid.org/0000-0001-5557-6160>

Universidade do Estado da Bahia

## RESUMO

Este artigo é resultado do projeto de pesquisa desenvolvido em um estágio pós-doutoral na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) que propôs uma reflexão sobre a “condição negra” em Paris. Foram registrados 21 depoimentos de negros e negras radicados em Paris. Os depoimentos foram gravados em áudio e conduzidos por um roteiro semiestruturado de perguntas sobre origem e experiências de trânsito espacial, social e cultural, dados pessoais, profissão, relatos sobre experiências de conotação racista, sobre práticas sociais e culturais que determinam uma “condição negra”, sobre estratégias de mobilidade e inserção social mais ampla, recorrentes em contexto brasileiro, tais como a música, o esporte e os relacionamentos sexoafetivos inter-raciais. Apenas as narrativas e trajetórias de três sujeitos serão citadas e discutidas. Antes disso, será qualificada a apropriação das categorias analíticas narrativa, memória e patrimônio. Em seguida, será situado o debate sobre universalismo republicano, “condição negra” e identidade étnico-racial em contexto francês. As narrativas desses sujeitos revelam trajetórias que se cruzam no modo como elaboram memória, identidade racial e patrimônio. Do mesmo modo, contrariam os princípios republicanos de igualdade, fraternidade e liberdade. Suas trajetórias pessoais os colocam em um ponto de tangenciamento com trajetórias e configuração de memória, de identidade racial e patrimônio de sujeitos negros radicados em outros contextos nacionais tal qual o Brasil.

**Palavras-chave:** Paris. Negros. Memória. Narrativa. Identidade.

## ABSTRACT

## NARRATIVES AND MEMORIES ABOUT THE BLACK CONDITION IN PARIS

The article is the result of a research project developed in a post-doctoral internship at the École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) that proposed a reflection on the “black condition” in Paris. 21 testimonies of black men and women living in Paris were re-

corded. The testimonies were recorded in audio and conducted by a semi-structured script of questions about origin and experiences of spatial, social and cultural traffic, personal data, profession, reports about experiences of racist connotation, about social and cultural practices that determine a “black condition”, on strategies of mobility and broader social insertion, recurring in the Brazilian context, such as music, sport and inter-racial sex-affective relationships. Only the narratives and trajectories of three subjects will be cited and discussed. Before that, the appropriation of the analytical categories narrative, memory and heritage will be qualified. Then, the debate on republican universalism, “black condition” and ethnic-racial identity in the French context will be discussed. The narratives of these subjects reveal trajectories that intersect in the way they elaborate memory, racial identity and heritage. Likewise, they go against the republican principles of equality, fraternity and freedom. Their personal trajectories put them in a tangent point with trajectories and configuration of memory, racial identity and heritage of black subjects living in other national contexts such as Brazil.

**Keywords:** Paris. Black people. Memory. Narrative. Identity.

## RESUMEN

### NARRATIVAS Y RECUERDOS SOBRE LA CONDICIÓN NEGRA EN PARÍS

El artículo es el resultado de un proyecto de investigación desarrollado en una pasantía postdoctoral en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) que propuso una reflexión sobre la “condición negra” en París. Se registraron 21 testimonios de hombres y mujeres negros que viven en París. Los testimonios fueron grabados en audio y conducidos por un guión semiestructurado de preguntas sobre el origen y las experiencias de tráfico espacial, social y cultural, datos personales, profesión, informes sobre experiencias de connotación racista, sobre prácticas sociales y culturales que determinan una “condición negra”, sobre estrategias de movilidad e inserción social más amplia, recurrentes en el contexto brasileño, como la música, el deporte y las relaciones interracial de afectividad sexual. Solo se citarán y discutirán las narrativas y trayectorias de tres temas. Antes de eso, se calificará la apropiación de las categorías analíticas narrativa, memoria y patrimonio. Luego, se debatirá el debate sobre el universalismo republicano, la “condición negra” y la identidad étnico-racial en el contexto francés. Las narraciones de estos temas revelan trayectorias que se cruzan en la forma en que elaboran la memoria, la identidad racial y la herencia. Asimismo, van

en contra de los principios republicanos de igualdad, fraternidad y libertad. Sus trayectorias personales los ubican en un punto tangente con trayectorias y configuraciones de memoria, identidad racial y herencia de sujetos negros que viven en otros contextos nacionales como Brasil.

**Palabras clave:** Paris. Negros. Memoria. Narrativa. Identidad.

Paris é uma cidade que concentra um enorme número de museus, bibliotecas, centros de documentação e de memória. Do mesmo modo, é uma das mais importantes cidades do mundo no que diz respeito à referência de diferentes culturas e povos existentes no planeta Terra. Ou seja, é uma cidade monumento, patrimônio da humanidade em que tudo parece ter vindo de algum outro lugar e onde quase todos cultivam memórias e narrativas de antepassados nascidos fora da França, brancos e não brancos, originários de civilizações que não tinham o francês como língua nacional e muito menos comungavam os valores, as narrativas de conquista, a memória grandiloquente, o patrimônio cultural monumental e a etiqueta civilizatória francesa (ELIAS, 1994). Entre eles, destacam-se negros oriundos dos mais diversos países africanos, remanescentes das mais diversas etnias desse continente ou mesmo negros descendentes de africanos de origem desconhecida ou esquecida, escravizados em ex-colônias francesas, britânicas, portuguesas ou espanholas nas Américas, no Caribe ou na Ásia.

Instalado em Paris, entre julho de 2018 e julho de 2019, realizei um estágio pós-doutoral na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) cujo projeto de pesquisa previa descrever e refletir sobre a “condição negra” (NDIAYE, 2008) e relações étnico-raciais nessa cidade. Em agosto de 2019, voltei à Paris para uma rápida estadia de dois meses de modo a concluir minha investigação. Esse projeto também previa uma continuidade com pesquisas

que realizei no Brasil e, desse modo, a descrição e problematização das possíveis equivalências, mas também incongruências no que diz respeito às relações étnico-raciais e constituição de culturas negras em dois contextos nacionais de feição universalista e assimilacionista ao mesmo tempo em que são orientados, em intensidades distintas, por uma perspectiva diferencialista no que diz respeito à presença e constituição de uma “condição negra”.

A presença negra em Paris é condicionada por marcas fenotípicas, por identidade étnico-racial atribuída ou afirmada, por classe, por gênero, por sexualidade, por origem nacional assim como é uma condição herdada do Estado colonial francês. Durante meu estágio pós-doutoral, pude constatar sua materialidade e imaterialidade. Uma coisa e outra se manifesta na profusão de corpos negros concentrados em determinados *arrondissements* e *quartiers*.<sup>1</sup> No modo como esses mesmos corpos se enfeitam e são acionados. No modo como ocupam

1 A cidade de Paris é dividida em 20 *arrondissements* ou distritos eleitorais e administrativos. Cada um deles possui um(a) prefeito(a) eleito(a) pelos seus respectivos habitantes. O conjunto de prefeitos tem a importante função de eleger o(a) prefeito(a) da cidade. A prefeitura de Paris define o orçamento de cada *arrondissement* que possui autonomia para gerir seus recursos e definir as prioridades locais. Os *quartiers* são subdivisões de um *arrondissement*. Ou seja, são territórios específicos no que diz respeito ao perfil socioeconômico dos seus moradores, aos serviços disponíveis, à história de sua formação e ocupação. O *Quartier Latin*, por exemplo, situado no *Quinto Arrondissement*, é conhecido como o território de intelectuais e estudantes universitários. Lá se encontra a célebre Universidade Sorbonne, o Collège de France, livrarias importantes, como a *Présence Africaine*, restaurantes e cafés que serviram e servem como ponto de encontro para reflexão e debate.

espaços públicos na cidade. No modo como se distribuem nas linhas do metrô e ocupam espaço nos trens. No modo como mencionam esta presença nos prédios onde habitam, são construídos como negros e representam África. Na profusão de línguas que falam, no silêncio ou na fala contida sobre a exclusão racial. No modo de representar a França e negociar a herança colonial e escravocrata. No desespero, na ironia e decepção diante da compreensão de que embora os sujeitos negros sejam muitos visíveis em seus corpos e modos de existir, narrar, lembrar, transmitir memória e configurar patrimônio são quase invisíveis ou são invisibilizados nos espaços de poder e prestígio da República propagadora de liberdade, fraternidade e igualdade de todos perante a Constituição Federal, o Estado, a sociedade e suas instituições.

Em Paris, identifiquei, ao menos, três categorias de sujeitos negros e três trajetórias sociais respectivas. A saber, o imigrante africano, o francês ou francesa filho(a) de imigrantes africanos ou de um casal inter-racial e o(a) francês(a), oriundo(a) das antigas colônias das Antilhas, descendente de ex-escravos africanos. Embora tenha conhecido e frequentado espaços definidos por presença eminentemente negra, investi menos na observação sistemática desses espaços e mais na coleta de depoimentos de negros pertencentes às três categorias de sujeitos antes mencionadas. Eu conheci meu primeiro interlocutor casualmente, em um encontro promovido por uma amiga brasileira em comum. Através dele, conheci um segundo que me apresentou a um terceiro, até que formei uma rede de contatos de negros e negras relacionados que não tinham, entretanto, consciência da existência uns dos outros.

Eu registrei 20 depoimentos em francês e um em português de um africano vindo do Cabo Verde. São sete depoimentos de africanos, seis de antilhanos oriundos dos Départe-

ments d'Outre-Mer (DOM) tal qual a Martinica ou Guadalupe e oito são de franceses filhos de africanos. No total, são sete mulheres e 14 homens. Dois desses homens são assumidamente homossexuais, os demais são homens e mulheres heterossexuais. A faixa etária de todos eles varia entre 28 e 57 anos de idade. Cada depoimento foi registrado em áudio, durou cerca de 120 minutos e foi conduzido por um roteiro semiestruturado de perguntas sobre origem e experiências de trânsito espacial, social e cultural, dados pessoais, profissão, relatos sobre experiências de conotação racista, sobre práticas sociais e culturais que determinam uma "condição negra", sobre estratégias de mobilidade e inserção social mais ampla, recorrentes em contexto brasileiro, tais como a música, o esporte e os relacionamentos sexoafetivos inter-raciais. Os encontros ocorriam nas respectivas residências dos meus interlocutores, em cafés, restaurantes, parques ou bibliotecas públicas. Aqueles que serão citados aqui aparecem com nomes pessoais fictícios. De todo modo, caso venham a ler este trabalho, é provável que se reconheçam nas citações de trechos dos seus respectivos relatos.

Neste artigo, dialogo, particularmente, com narrativas e trajetórias de uma mulher negra filha de um africano e uma branca francesa, nascida e educada na França hexagonal, Nadine, de outra mulher negra descendente de africanos escravizados na ex-colônia e atualmente DOM da Martinica, Joséphine, e de um africano originário do Gabão em África, Léon. As narrativas desses sujeitos revelam trajetórias que se cruzam no modo como elaboram memória sobre a exclusão social, identidade racial e patrimônio cultural. Do mesmo modo, suas narrativas contrariam os princípios republicanos franceses de igualdade, fraternidade e liberdade individual e suas trajetórias os colocam em um ponto de tangenciamento com outras trajetórias pessoais e configuração de

memória sobre a exclusão social, identidade racial e patrimônio cultural de sujeitos negros radicados em outros contextos nacionais tal qual o Brasil (FERNANDES, 1978; LIMA, 2001; LIMA, 2017).

Ou seja, suas narrativas e trajetórias pessoais são marcadas por especificidades, experiências, questionamentos e sentimentos suscitados pela irracionalidade da redução de suas existências ao aparecimento como pele negra, como cor, como máscara branca e ficção racial concebidas em contexto euro-americano desde a decisão pela devastadora conquista colonial e escravidão negra (FANON, 2008; GÉLAS, 2012; GERBER, 1989; GILROY, 2001; MBEMBE, 2013). Mais ainda, suas narrativas e trajetórias pessoais circulam pelo mundo ocidental, transcendem-lhes como indivíduos, porém não são suficientemente eficazes para superar a quase completa invisibilidade social à qual estão submetidos. Invisibilidade essa que, inevitavelmente, me remete ao “Homem invisível”, protagonista negro do romance de Ellison que diz:

Sou um homem invisível. Não, não sou um espectro como aqueles que assombravam Edgar Allan Poe; nem sou um ectoplasma do cinema de Hollywood. Sou um homem com substância, de carne e osso, fibras e líquidos, e talvez até se possa dizer que possuo uma mente. Sou invisível – compreende? – simplesmente porque as pessoas se recusam a me ver. Como as cabeças sem corpo que algumas vezes são vistas em atrações de circo, é como se eu estivesse cercado daqueles espelhos de vidro duro que deformam a imagem. Quando se aproximam de mim, só enxergam o que me circunda, a si próprios ou o que imaginam ver – na verdade, tudo, menos eu. (ELLISON, 2013, p. 25)

Essa invisibilidade social alimenta uma tensão político-ideológica particularmente francesa entre universalismo republicano e particularismo comunitarista, entre cidadania plena ou quase plena para aqueles não marcados

racionalmente, e cidadania parcial para outros contingenciados pela identidade racial negra. Antes de tratar especificamente das narrativas e trajetórias dos três sujeitos já mencionados, vou qualificar o modo como me aproprio aqui das categorias analíticas narrativa, memória e patrimônio, sacadas ao longo deste trabalho. Em seguida, vou situar o debate sobre universalismo republicano, condição étnico-racial e identidade negra em contexto francês.

## Memória, narrativas e patrimônio cultural

No que diz respeito à categoria memória, Halbwachs (1990) chama atenção ao fato de que a mesma se constitui através da nossa capacidade de lembrar e transformar em linguagem o que sentimos, vimos, ouvimos ou tomamos conhecimento em alguma circunstância passada. Afirma ainda que embora a memória possa ser articulada individualmente, o que a torna única e parcial, nossas lembranças pertencem também a outros sujeitos, presentes ou ausentes, que a forjaram em contexto, tempo e espaço compartilhado. Desse modo, até mesmo o que se considera memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva fugidia e mutante. Por sua vez, Ferreira (2003), ao apresentar e comentar o pensamento semiótico de Iuri Lotman, observa que esse autor afirmava que toda prática cultural é memória que se dirige sempre contra o esquecimento. Ao mesmo tempo, Lotman alertava que toda afirmação de memória é também afirmação de esquecimento. Com a memória em formato textual, por exemplo, teríamos muito menos uma realidade inscrita no texto e muito mais os recursos utilizados para reconstruí-la. “Por consequência, podem-se criar hipóteses sobre precisas limitações no volume da memória coletiva que determinaram a substituição de uns textos por outros” (FERREIRA, 2003, p.79).

É, contudo, a perspectiva de Pollak (1989a; 1989b) que melhor orienta o modo como me aproprio aqui da categoria memória. Pollak corrobora o caráter flutuante e mutável tanto da memória individual quanto da memória coletiva, embora observe que na maioria das memórias existem aspectos relativamente invariáveis e imutáveis. Esse autor também defende que há uma ligação fenomenológica forte entre a memória e o sentimento de identidade compreendida como imagem e representação de si, para si e para os outros. Além disso, Pollak afirma que se há sempre um conflito entre memória individual e a memória dos outros, isso quer dizer que memória e identidade são valores disputados em conflitos sociais, intergrupais e particularmente em conflitos que opõem grupos políticos diversos. Desse modo,

[...] Ao privilegiar a análise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, a história oral ressaltou a importância de memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à 'Memória oficial', no caso a memória nacional. Num primeiro momento, essa abordagem faz da empatia com os grupos dominados estudados uma regra metodológica e reabilita a periferia e a marginalidade. Ao contrário de Maurice Halbwachs, ela acentua o caráter destruidor, uniformizador e opressor da memória coletiva nacional. Por outro lado, essas memórias subterrâneas prosseguem seu trabalho de subversão no silêncio e de maneira quase imperceptível afluem em momentos de crise em sobressaltos bruscos e exacerbados. A memória entra em disputa. Os objetos de pesquisa são escolhidos de preferência onde existe conflito e competição entre memórias concorrentes. (POLLAK, 1989a, p. 4)

No que diz respeito à compreensão do que sejam "narrar" e "narrativas", Benjamin (1994, p. 198) afirmava que se trata da faculdade de intercambiar experiências, passadas de pessoa a pessoa. Quanto às narrativas escritas, para Benjamin, as melhores são aquelas que

menos se distinguem das narrativas anônimas orais. Nesse sentido, Costa (2015) afirma que, embora toda narrativa seja presentificação, ela costuma transportar narradores e ouvintes para o passado de um acontecimento que ao ser narrado aparece mesclado de realidade e ficção. Langdon (1999, p. 15) chama atenção que a maior parte dos estudos de narrativas compreende os textos como fixos, ou seja, ignoram o fato de que "a narrativa é o resultado do evento de sua narração num contexto cultural particular e as implicações deste evento para o texto". Essa mesma autora, entretanto, aponta para a uma transformação dos estudos sobre a narrativa nas últimas décadas.

Durante os últimos trinta anos, as preocupações sobre a narrativa e sua análise têm surgido através das linhas de investigação do conjunto cultural-linguagem-sociedade e seus desdobramentos. Nestas abordagens a narrativa é, no primeiro momento, conceituada como uma forma de comunicação cujo significado é emergente, resultado da interação no contexto de sua produção. Esta perspectiva vai além do conteúdo e examina também os aspectos poéticos e estéticos do discurso narrativo. A relação entre a cultura e o mito mantém um lugar importante, mas os mitos são examinados como formas orais, sua produção sendo regida por normas e considerações estéticas particulares a sua performance. Assim, os processos de narratividade e de produção artística nas sociedades humanas se tornam central. As narrativas não são consideradas mais como textos fixos, dentro de uma definição da tradição folclórica na qual o mais autêntico é julgado ser o mais fiel à sua forma original. Mais propriamente as narrativas são formas vivas produzidas através da interação social para informar à platéia e também para diverti-la com força, espírito, riso e drama. (LANGDON, 1999, p. 19)

O acionamento de memórias e narrativas pode configurar patrimônio cultural. A propó-

sito, Santos (2001) observa que nas últimas décadas vem se ampliando o caráter simbólico do patrimônio em políticas oficiais de patrimonialização ou no debate acadêmico.

Ultrapassam-se a monumentalidade, a excepcionalidade e mesmo a materialidade como parâmetros de proteção, para abranger o vernacular, o cotidiano, a imaterialidade, porém, sem abrir mão de continuar contemplando a preservação dos objetos de arte e monumentos eleitos ao longo de tantos anos de trabalho como merecedores da especial proteção. Passa-se a valorizar não somente os vestígios de um passado distante, mas também a contemporaneidade, os processos, a produção. Nesse contexto, por exemplo, não mais apenas os conjuntos urbanos homogêneos, representativos de um determinado período histórico, passaram a ser merecedores de proteção ou atenção oficial. O patrimônio cultural, considerado em toda a amplitude e complexidade, começa a se impor como um dos principais componentes no processo de planejamento e ordenação da dinâmica de crescimento das cidades e como um dos itens estratégicos na afirmação de identidades de grupos e comunidades, transcendendo a idéia fundadora da nacionalidade em um contexto de globalização. (SANTOS, 2001, p. 44)

Gonçalves (2005, p. 19) ratifica o argumento de que o discurso sobre patrimônio cultural tem enfatizado seu caráter “construído” ou “inventado”, assim como o argumento de que o patrimônio cultural inventado por uma nação, família ou grupo social pretende articular e expressar identidade e memória. Em todo caso, esse autor observa que

Um fato, no entanto, parece ficar numa área de sombra dessa perspectiva analítica. Trata-se daquelas situações em que determinados bens culturais, classificados por uma determinada agência do Estado como patrimônio, não chegam a encontrar respaldo ou reconhecimento junto a setores da população. O que essa experiência de rejeição parece colocar em foco é menos a relatividade das concepções de patrimônio nas sociedades modernas (aspecto já excessivamente sublinhado) e mais o fato de

que um patrimônio não depende apenas da vontade e decisão políticas de uma agência de Estado. Nem depende exclusivamente de uma atividade consciente e deliberada de indivíduos ou grupos. Os objetos que compõem um patrimônio precisam encontrar ‘ressonância’ junto a seu público. (GONÇALVES, 2005, p. 19)

De fato, as nuances do patrimônio cultural e do próprio processo de patrimonialização destacados pelos autores acima citados, apontam tanto para a imprescindibilidade de um consenso coletivo sobre o valor das coisas, das ideais e das experiências resguardadas quanto apontam para o fato de que o consenso que legitima a patrimonialização pode evidenciar coletivos – grupos sociais, famílias – ou instâncias de poder desassociadas – Estado, comunidades. Ou seja, o que é patrimônio cultural não é capaz de sufocar a dissidência ou não é capaz de expressar, muitas vezes, heranças ou memórias de conquistas, perdas ou dores particulares. Nesse caso, o grupo social, a família, o Estado ou a comunidade trará sempre fraturas mais ou menos visíveis e uma unidade plena alentada, porém adiada em relação ao que se torna memória, ao que se narra como memória, à memória que é consagrada patrimônio cultural. Em Paris, deparei-me, por um lado, com uma memória oficial, com uma narrativa oficial e com um patrimônio cultural oficial, tantas vezes decantados, da “cidade luz” e, por outro lado, deparei-me com uma memória extraoficial, com uma narrativa extraoficial e com um patrimônio cultural extraoficial, na maioria das vezes, mais imaterial do que material, resguardado pelos sujeitos de pesquisa.

Não é, portanto, apenas a história oral que estabelece uma relação de empatia com seus sujeitos e interlocutores de pesquisa, tal como afirmou Pollak (1989a), mas também a teoria da literatura, a museologia e a socioantropologia. No meu caso, não foi diferente. Estabeleci uma empatia antecipada com a metrópole Paris e com o que ela representa, mas também

estabeleci uma empatia e curiosidade em conhecer mais detalhadamente como se constituíram e como estariam assentadas em Paris, a presença, as memórias, as narrativas e patrimônios culturais de sujeitos negros que para muitos não deveriam estar lá e, inclusive, do ponto de vista oficial do Estado francês, não estão lá, uma vez que é interdita e sublimada a nomeação e quantificação desta presença (INSEE, 2020). Nesse sentido, sem dados quantitativos oficiais e considerando que a nomeação da palavra “raça”, que a afirmação pública de identidade racial negra ou da exclusão racial geram constrangimento, chega a ser mesmo um tabu em território francês, decidi investigar as memórias dos negros e negras que conheci, coletar suas narrativas, desvendar suas trajetórias e patrimônio cultural.

## A condição negra em contexto francês

Na França, depois da irrupção da Revolução Francesa em 1789 e, em seguida, com o advento da República e a abolição definitiva da escravidão em 1848, a raça deixou de ser um objeto direto e específico de regulamentação constitucional (SAADA, 2007). Desse modo, o Estado republicano francês, concebido sob o ideal de direitos humanos fundamentais, igualitários e universais, integrou e uniformizou na mesma categoria de cidadão, indivíduos reconhecidos como homens livres, legalmente membros da nação francesa. Ou seja, a nação republicana francesa abstrata, por direito universalista e assimilacionista deveria ser cega às marcas de origem ou às identidades sociais que distinguem e hierarquizassem os cidadãos concretos. Desde então, o sentido e a negação da raça e das relações étnico-raciais foi uma determinação eminentemente política. Em todo caso, Gérard Noiriel (2009) observa que, embora estivesse fora dos termos da lei constitu-

cional, a questão racial esteve onipresente na reflexão das elites políticas durante o império colonial (1804-1848/1852-1870), mas também daquelas da Terceira República (1870-1940).

Foi somente durante os anos 1930 que a repugnância contra a palavra raça se generalizou no seio das elites republicanas. A principal razão para que isto tenha ocorrido é que, nesse período, as forças de esquerda construíram seu projeto político de unificação em torno do eixo federativo constituído pela denúncia do antisemitismo e do nazismo. A *Revue Race et Racisme*, animada por intelectuais de esquerda entre 1937 e 1939, ilustra bem esse terceiro momento na história da politização da questão racial. Ao mesmo tempo, vemos que no seio das organizações judaicas emergiu uma tendência radical (liderada principalmente por refugiados recém-chegados à França) que contestava o modelo assimilacionista preconizado pelo Consistório. Após a Segunda Guerra Mundial, a crítica ao antissemitismo gradualmente vai ceder espaço à crítica ao colonialismo. A luta contra o racismo torna-se então uma causa universal, defendida notavelmente pela UNESCO. Pode-se levantar a hipótese que as ciências sociais (principalmente a sociologia e a antropologia) conquistaram, naquele momento, sua legitimidade intelectual ao participarem ativamente dessa mobilização geral contra o racismo. O antirracismo se torna, portanto, um tema capaz de reunir os intelectuais republicanos e os intelectuais revolucionários. Jean-Paul Sartre explica em 1956 que ‘o colonialismo é um sistema’, no sentido em que a dominação econômica só pode se perpetuar porque é legitimada pelo racismo.<sup>2</sup> (NOIRIEL,

2 “C’est seulement dans le courant des années 1930 que la répugnance à l’égard du mot race va se généraliser au sein des élites républicaines. La raison principale tient au fait que les forces de gauche vont construire leur projet politique du rassemblement autour de l’axe fédérateur que constituait alors la dénonciation de l’antisémitisme et de nazisme. La *Revue Race et Racisme*, animée par des intellectuels de gauche entre 1937 et 1939, illustre bien ce troisième moment dans l’histoire de la politisation de la question raciale. Dans le même temps, on constate qu’au sein des organisations juives émerge une tendance radicale (animée surtout par des réfugiés récemment arrivés en France) qui conteste le modèle assimilationniste prônée par le Consistoire. Après la Seconde Guerre mondiale la critique de l’antisémitisme va céder progressivement la place à la critique du colonialisme. La lutte contre le

2009, p. 173, tradução nossa).<sup>3</sup>

Dois outros momentos históricos do século XX evidenciam a permanência da questão racial como tema de debate social, político e jurídico assim como evidenciam o retorno da problematização da identidade étnico-racial em contexto francês. No primeiro caso, Saada (2007) chama atenção que nos anos 1920, Terceira República, um decreto, publicado em 8 de novembro de 1928 pelo *Journal officiel de la République française*, determinou o estatuto francês inferior dos “mestiços” nascidos na antiga Indochina quando um dos pais era de suposta “raça francesa”. Em um segundo caso, no final dos anos 1990, atual Quinta República, depois de vários confrontos violentos de cooptação racial, em regiões distintas da França (FASSIN e FASSIN, 2006), o debate étnico-racial ganhou novo fôlego e foi instituído em torno de variados dilemas. Nesse momento, como uma determinação política, pesquisadores de diversas áreas decidiram descrever e refletir sobre a evidência cotidiana da raça e das relações étnico-raciais no contexto social francês (WIEVIOR-KA, 1992; FASSIN e FASSIN, 2006; NDIAYE, 2008).

racisme devient alors une cause universelle, défendue notamment par l'UNESCO. On peut faire l'hypothèse que les sciences sociales (notamment la sociologie et l'anthropologie) ont conquis à ce moment-là leur légitimité intellectuelle en participant activement à cette mobilisation générale contre le racisme. L'antiracisme devient alors un thème permettant de rassembler les intellectuels républicains et les intellectuels révolutionnaires. Jean-Paul Sartre explique en 1956 que “le colonialisme est un système”, au sens où la domination économique ne peut se perpétuer que parce qu'elle est légitimée par le racisme”.

- 3 Curiosamente, a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), através do Projeto Unesco, executado no Brasil nos anos 1950, e do coordenador desse projeto, o antropólogo suíço-francês Alfred Métraux, não referendou o argumento de que havia desigualdade racial no Brasil assim como não referendou o argumento de que a desigualdade de classe e a dominação econômica eram legitimadas e perpetuadas pelo racismo ao modo brasileiro (GUIMARÃES, 1999; LIMA, 2001). Ou seja, a tradição do pensamento sociológico e antropológico francês parece ter sido menos sensível, menos comprometida politicamente ou menos apurada metodologicamente no que diz respeito à subordinação imposta aos negros descendentes de ex-escravos no Brasil.

[...]. É particularmente a banalização de um ‘pensamento racial’ que, às vezes abertamente, outras vezes encoberto pela religião ou pela cultura, diferencia os indivíduos, sem seu aval, em função da sua origem, da sua cor de pele, dos signos de suas vestimentas. Neste processo, o próprio Estado republicano faz um jogo paradoxal passando inopinadamente de um universalismo o mais dogmático a um diferencialismo o mais controlado. Estes outros se posicionam no inverso da identificação racial: se reconhecem em uma experiência coletiva que é relacionada com uma lógica precedente, uma vez que a experiência compartilhada é frequentemente uma violência do passado e do presente. (FASSIN e FASSIN, 2009, p. 17, tradução nossa).<sup>4</sup>

Enfim, em grande medida, em contexto francês, “há um paradoxo na medida em que os negros são visíveis e discriminados individualmente, porém são invisibilizados enquanto grupo social e como objeto de estudo acadêmico” (NDIAYE, 2008, p.17). Ou são visibilizados subrepticamente como grupo social (imigrantes, estrangeiros, *sans-papier*, jovens de *banlieues*<sup>5</sup>), porém invisibilizados como grupo social no que diz respeito à nomeação da raça e ausência de políticas públicas específicas.

#### Foi desta forma que gerações de imigrantes

- 4 [...] C'est notamment la banalisation d'une "pensée raciale" qui, parfois ouvertement, et d'autres fois sous couvert de religion ou de culture, différencie les individus sans leur aval en fonction de leur origine, de leur couleur de peau, de leurs signes vestimentaires. Dans ce processus, l'État républicain joue lui-même un jeu paradoxal en passant inopinément de l'universalisme le plus dogmatique au différentialisme le moins contrôlé. Les autres relèvent à l'inverse de l'identification raciale : on se reconnaît soi-même dans une expérience collective qui n'est pas sans lien avec la logique précédente, puisque l'expérience partagée est souvent celle d'une violence, passée et présente.
- 5 *Banlieues* são regiões que compreendem a grande Paris, porém estão fora da Paris intramuros. Em direção norte, costumam possuir uma qualidade de vida mais baixa do que em Paris. Do mesmo modo, no que diz respeito à composição étnico-racial da população, em direção norte, se assemelham ao subúrbio ou à periferia das grandes cidades brasileiras. Do ponto de vista administrativo e geográfico, ao sul e ao norte de Paris, os *banlieues* equivalem ao que se chama de grande Salvador ou grande São Paulo no Brasil.

experimentaram humilhações, mecanismos de exclusão, tratamentos desfavoráveis e atitudes de desprezo sem que a discriminação racial fosse nomeada. Por um lado, muitos deles tinham consciência da sua ilegitimidade social e da precariedade da situação em que viviam: não era pertinente, nesse caso, se lamentar. Por outro lado, é menos penoso pensar que as evidências de discriminação racial com as quais nos confrontamos se devam à condição de estrangeiro e não à constatação de que as mesmas estavam relacionadas à cor da pele e aos preconceitos que esta cor suscita: a desvalorização é deste modo acionada exteriormente, não é constitutiva do indivíduo discriminado. Seguindo uma lógica semelhante, os estrangeiros em situação irregular, em sua maioria africanos, constroem hoje um ‘campo de experiência’ através da categoria *sans-papiers* (sem documentação para permanência e trabalho) e um ‘horizonte de expectativa’ em torno da obtenção de visto de permanência e trabalho. Quando alguns deles obtêm este visto, eles passam por uma fase de euforia e em seguida entram em um período de decepção ao constatarem que para obter um emprego ou uma moradia ou simplesmente nas relações sociais cotidianas, as dificuldades são quase as mesmas: portanto, não é apenas a ausência de um visto que bloqueia a inserção social, é o que estes sujeitos representam e, sobretudo o que eles são que é rejeitado pela sociedade que acabou de regularizá-los. Muitos imigrantes da primeira geração preferem se poupar desta descoberta dolorosa renunciando à obtenção da nacionalidade francesa, transferindo aos seus filhos a esperança da integração prometida. São seus filhos - majoritariamente jovens de *banlieues* - franceses nascidos na França e, portanto, em princípio não distinguíveis por seu status jurídico-administrativo, que vivem a experiência, propriamente dita, da discriminação racial. (FASSIN, 2009, p.

153, tradução nossa)<sup>6</sup>

Para definir o que seja a “raça” nesse contexto francês particular, recorro a Ndiaye (2006), ao afirmar que:

Se não existe uma ‘natureza negra’, é possível constatar uma ‘condição negra’, pela qual se assinala que homens e mulheres,  *nolens volens*, compartilham a experiência de serem considerados negros em um dado momento de uma determinada sociedade. Isto diz respeito às pessoas que foram historicamente construídas como negras, por um lento processo de validação religiosa, científica, intelectual da ‘raça’ negra, processo este de tal modo arraigado nas sociedades modernas que ele permaneceu praticamente imutável mesmo quando a racialização foi deslegitimada. A categoria ‘negro’ é, portanto primeiro uma heteroidentificação que se apóia na percepção de saliências fenomênicas variáveis no tempo e no espaço (pigmentação da pele, aparência corporal e de vesti-

6 C’est ainsi que des générations d’immigrés ont pu subir des humiliations, des formes d’exclusion, des traitements de défaveur et des attitudes de mépris sans que soit nommée la discrimination raciale. D’une part, beaucoup d’entre eux avaient la conscience de leur illégitimité sociale et de la précarité de leur situation: il ne fallait pas, en plus, se plaindre. Mais, d’autre part, il est moins pénible de penser que les épreuves auxquelles on est confronté tiennent à son extranéité que de les découvrir liées à sa couleur de peau et aux préjugés qui s’y rattachent: la dévalorisation peut ainsi demeurer extérieur et non constitutive de soi. Selon une logique semblable, les étrangers en situation irrégulière, pour la plupart africains, construisent aujourd’hui leur « champ d’expérience » à travers la catégorie de sans-papier et leur « horizon d’attente » autour de l’obtention d’un titre de séjour. Lorsque certains d’entre eux finissent par se voir délivrer ce document, ils traversent d’abord une phase d’euphorie puis entrent rapidement dans une période de déception en constatant que, pour avoir un emploi ou un logement ou tout simplement dans leur expérience quotidienne des relations sociales, les choses sont presque aussi difficiles qu’avant: ce n’était donc pas seulement l’absence de titre de séjour qui les pénalisait, c’est ce qu’ils représentent et tout simplement ce qu’ils sont qui est rejeté par la société qui vient pourtant de les régulariser. [...]. Cette douloureuse découverte, beaucoup d’immigrés de la génération précédente ont préféré se l’épargner en renonçant à la nationalité française et en reportant sur leurs enfants l’espoir de l’intégration promise. Ce sont ces derniers qui, Français nés en France, donc en principe non différenciable par leur statut juridique-administratif, ont fait, à proprement parler, l’expérience des discriminations raciales.

menta, língua, acento, etc.). (NDIAYE, 2006, p. 38, tradução nossa)<sup>7</sup>

A meu ver, a “condição negra”, compreendida nos termos propostos por Ndiaye (2006), pode ser identificada e descrita em diversas situações cotidianas. Por exemplo, no ambiente de trabalho quando os estigmas raciais determinam a qualidade das relações entre os trabalhadores, determinam as ocupações atribuídas a trabalhadores brancos e negros ou bloqueiam as possibilidades de ascensão na carreira (BATAILLE, 1999).

Bataille (1999) chega a afirmar que no ambiente de trabalho industrial reina uma “lei do silêncio” no que diz respeito ao tema racismo. Ou seja, o racismo, neste caso, é um tema tabu, impossível de ser abordado, embora ele esteja presente nas conversas informais e também na organização do trabalho. Eu também observei esta mesma “condição negra” no tratamento atribuído a negros e brancos nos acessos a estabelecimentos de consumo, uma vez que muito mais frequentemente jovens negros são considerados suspeitos, mantidos sob observação e revistados por seguranças, quase sempre homens negros ou não brancos de origem Magreb – ou seja, oriundos da Argélia, da Tunísia ou do Marrocos, na entrada de estabelecimentos comerciais. Também observei sua manifestação na ocupação espacial da cidade de Paris ao constatar a concentração de brancos nos *arrondissements* e *quartiers* elegantes,

7 S’il n’existe pas de “nature noire”, il est possible d’observer une “condition noire”, par laquelle on signale que des hommes et des femmes ont, *volens nolens*, en partage d’être considérés comme noirs à un moment donné et dans une société donnée. C’est faire référence à des personnes qui ont été historiquement construites comme noires, par un lent processus de validation religieuse, scientifique, intellectuelle de la “race” noire, processus si enchâssé dans les sociétés modernes qu’il est resté à peu près en place, lors même que la racialisation a été délégitimée. La catégorie “noir” est donc d’abord une hétéro-identification s’appuyant sur la perception de saillances phénoménales variables dans le temps et l’espace (pigmentation de la peau, apparence corporelle et vestimentaire, langue, accent, etc.).

limpos e caros e a concentração de negros e magrebinos nos *arrondissements* e *quartiers* sujos e empobrecidos.

Segundo os dados oficiais do Institut National de la Statistique et des Études Économiques (INSEE) publicados em 2020, o conjunto da população francesa é de 66.992.699 pessoas. Os estrangeiros representam 6,7 % desse conjunto, os imigrantes 9,3%, ou seja, respectivamente 4,4 milhões de estrangeiros e 6,2 milhões de imigrantes. 45% dos imigrantes nasceram em um país africano, cerca de 2,7 milhões de pessoas. As pessoas africanas nascidas na região Magreb representam 29% do conjunto de imigrantes, cerca de 1.802.000 pessoas. A imigração de africanos subsaarianos é mais recente e concerne, sobretudo, os países anteriormente colonizados pela França. Nesse caso, representam 15,4% do conjunto de imigrantes, cerca de 952.000 pessoas.

O total da população de Paris intramuros<sup>8</sup> é de 2.210.875 pessoas. Infelizmente, não são divulgados dados oficiais sobre negros imigrantes, estrangeiros ou nascidos na França. Isso torna impossível quantificar o nível de integração e exclusão dos negros em Paris. De qualquer sorte, na Paris intramuros, do ponto de vista qualitativo, observei que os negros estão hiper-representados nas posições sociais mais baixas e subrepresentados nas posições sociais mais altas.

## De onde você vem? Porque lembrar e o que não se pode esquecer

Como se sabe e afirmei anteriormente, Paris é uma cidade cosmopolita onde podemos en-

8 Desde a Antiguidade, a cidade de Paris foi pouco a pouco sendo construída cercada por muros ou portas de modo a melhor se proteger de inimigos e invasões. Hoje em dia, as referências, os destroços ou marcos dos antigos muros ou portas restringem o espaço físico ocupado pelos 20 *arrondissements* que definem os limites territoriais do que se chama de “Paris intramuros”.

contrar residentes e turistas do mundo inteiro ou oriundos das mais variadas regiões da França hexagonal ou dos DOMs. Ou seja, em Paris, até mesmo entre os nascidos franceses, há variação de origem, cultural e de acento linguístico. Logo há uma tendência forte de estranhamento generalizado de uns em relação aos outros, mas também de anonimato ou apagamento das diferenças que particularizam nacionalidades, origens regionais e até mesmo origem étnico-racial, o que favorece um sentimento de liberdade de expressão e pensamento que experimentei e que é mencionado pelo escritor James Baldwin no filme *Eu não sou seu negro* (PECK, 2017), ao comentar o período que viveu em Paris. Apesar disso, até mesmo em Paris, do ponto de vista racial, a França é definida e vivida como se fosse um país fundamentalmente branco. Logo, a pergunta “De onde você vem?”<sup>9</sup> costuma suscitar conotações diferentes – ou seja, suscita memórias, narrativas, identidades e patrimônios culturais inusitados, se é feita a um francês branco, a um francês negro, a um imigrante ou estrangeiro branco, a um imigrante ou estrangeiro negro ou não branco.

Do ponto de vista dos negros e negras que conheci durante esta pesquisa, a recorrência de tal pergunta em suas interações sociais coloca em dúvida sua nacionalidade assim como pretende denunciar sua condição racial mesmo quando se tratam de negros ou negras nascidos e educados em Paris, em alguma outra

região francesa ou em algum dos DOMs. Por conta disso, ao iniciar a conversa com sujeitos negros africanos, franceses descendentes de africanos escravizados nos DOMs ou franceses filhos de africanos imigrantes também lhes perguntei: “De onde você/o senhor/a senhora vem?” e, em seguida, “O que lhe trouxe à Paris?”. Desta forma, pretendia invocar a fala sobre um desconforto cotidiano, mas também distinguir e tangenciar trajetórias negras, memórias, narrativas e processos identitários.

Nadine foi minha primeira interlocutora. Na ocasião em que nos conhecemos, ela tinha 57 anos. Jornalista, trabalhava em um sistema de rádio francês. Nasceu na França, de pai negro, africano da Costa do Marfim e mãe branca, francesa. Fez uma parte dos estudos em território francês e concluiu sua formação em jornalismo no Camarões. Ela trabalhou na Costa do Marfim como jornalista. É casada com um negro africano com o qual tem dois filhos adolescentes. Inicialmente desconfiada, questionou meu interesse de pesquisa, duvidou da propriedade do uso do termo “raça” para descrever sua trajetória pessoal e meu próprio contexto de investigação. Em um segundo momento, mais relaxada, sua narrativa evocou momentos dramáticos de sua trajetória pessoal. Como se ficcionasse suas lembranças, falou de si mesma em primeira e terceira pessoa. Evocou a si mesma de maneira distanciada e comungou com outros negros e negras aspectos da sua própria trajetória racializada. Em resumo, a memória da sua condição racial é marcada pelo sentimento confesso de violência simbólica, pelo sentimento de incomunicabilidade e de não pertencimento sócio-histórico ao Estado francês, pela afirmação de uma vida tida como em estado de urgência. Ela me contou:

A palavra ‘raça’ me incomoda. Não sei ao certo o que esta palavra significa, o que ela implica. Pessoalmente, eu tenho uma trajetória

9 Quando se pergunta em francês “D’où tu viens?”, os interlocutores têm algum grau de proximidade. Quando se pergunta “D’où venez vous?”, os interlocutores se desconhecem, se conhecem, mas não têm relação de intimidade ou se conhecem, porém estabelecem uma relação de distanciamento um em relação ao outro, por exemplo, patrão e empregado no ambiente de trabalho, professor e aluno em sala de aula. Eu optei por condensar as duas formas de expressão na versão “De onde você vem?” já que a etiqueta do tratamento pessoal no português do Brasil é menos rígida do que aquela francesa e até mesmo em situações formais os interlocutores tendem a promover intimidade ainda que não evitem o distanciamento social.

particular. Na França, existe o negro, mas existe também o mestiço. No meu caso, eu sou uma mulher mestiça. Quando um mestiço nasce aqui, ele é considerado um negro. Quando ele nasce em território africano, ele é considerado um branco. Logo, a 'questão racial', ela é dupla. Aqui, na França, nós temos dificuldade de nos posicionar. As pessoas observam a cor da sua pele, lhe colocam dentro de um grupo, elas lhe veem como um negro e você é negro. Em seguida, quando você explica de onde você vem, elas mudam um pouco o modo como lhe vê. A primeira reação, elas perguntam sempre: 'de onde você vem?'. Se você diz que vem de uma cidade francesa, localizada a 150 km de Paris, as pessoas insistem, 'não, de onde você vem?'. Ou seja, elas não aceitam seu lado branco. Eu digo, 'bom, eu sou da Costa do Marfim'. Eu sou sempre obrigada a me posicionar em relação ao continente negro. Minha cultura ocidental branca não lhes interessa ou então vai lhes interessar quando eles decidem que a mesma lhes interessa. Eles pegam de mim o que lhes interessa. Eu não posso jamais me posicionar por inteira, meu lado branco, meu lado negro. Elas lhe exigem sempre que faça uma escolha. E isto é muito complicado no cotidiano. Eu saio na rua para fazer compras e as pessoas me perguntam: 'de onde você vem?'. As pessoas me tomam com uma mulher das Antilhas, porque eu lembro uma crioula das Antilhas. 'Ah, você vem da Martinica ou de Guadalupe'. As pessoas começam a falar crioulo comigo e eu não entendo o que dizem. Esta é uma atitude agressiva em relação aos nativos das Antilhas, porque elas pensam que eu renego meu lado crioulo. Elas também me tomam como uma africana do norte, uma marroquina, porque eu lembro uma mulher marroquina. E em seguida, quando eu digo: 'não, eu sou da Costa do Marfim'. Elas dizem, 'não, é bizarro' e depois elas completam, 'ah, você é uma mestiça'. Veja o processo que eu devo passar cotidianamente, é fatigante. Às vezes, eu não respondo, às vezes, eu sou um pouco agressiva. É um processo de não reconhecimento de meu pertencimento à nação francesa. Elas lhe exigem todo o tempo se posicionar.

No meu caso, quando eu me posiciono, eu me vejo como uma mulher negra. Eu não sei por quê. Embora eu tenha nascido e crescido na

França até a idade de 18 anos. No meu percurso, meu pai me reconheceu, mas ele não me criou. Foi minha mãe quem me criou, eu via de tempo em tempo meu pai. Quando eu cheguei aos 18 anos, eu disse: 'bom, eu quero conhecer o continente africano'. Veja, quando você é negro, de qualquer modo, você tem sempre a necessidade de saber de onde você vem. Qual é sua identidade? De fato, quando eu era criança, minha mãe não me dizia que eu era uma menina negra. Eu não rejeito meu lado branco, é minha cultura, mas eu me defino como negra e tenho orgulho disso. Por outro lado, aqui na França, existe muita injustiça e os negros não ocupam o espaço social que eles merecem. No meio profissional um negro deve fazer duas vezes mais que um branco. E mesmo quando você ocupa um posto de liderança, você não pode errar. Se você erra, as pessoas vão lhe lembrar de sua origem negra.

[...]. No meu caso, quando eu estive no continente africano, eu era considerada como uma mulher branca, para mim era muito violento isso. E eu tentava todo o tempo dizer que 'eu não sou branca, eu sou negra'. De fato, eu estou todo o tempo em conflito tanto de um lado quanto de outro. No continente africano, eu sou vista como uma mulher branca e é justamente esse meu lado que atrai os africanos. E desta forma, eles não permitem que me aproxime e compreenda minha cultura africana. Eu tenho que fazer um esforço para me aproximar, compreender. É doloroso isso. Ao mesmo tempo, quando eu estou lá eu me sinto apaziguada, eu encontro meu equilíbrio, eu me sinto bem em qualquer país africano. Eu tenho vontade de circular por todo o continente. Existem diferenças entre um país e outro, uma cultura e outra, mas eu não vejo a diferença, eu me sinto africana. Eu acho que é minha condição mestiça que provoca isso. Os africanos não se sentem negros como nos sentimos aqui. Os africanos que estão no continente, em grande maioria, sonham sempre vir para o Ocidente. Eu acredito que por uma razão econômica. Eles acreditam que é menos difícil viver aqui como negro. Ademais, os africanos que retornam ao continente, eles nunca falam das dificuldades enfrentadas aqui. Os africanos que estão no continente, eles não conseguem compreender que aqui nós somos

vítimas de racismo, de discriminação, que é difícil obter uma estabilidade social e econômica. Eles pensam que a partir do momento que você vai à escola, que você tem um diploma, tudo se torna fácil. De qualquer maneira, a trajetória dos africanos é muito particular e sempre ligada à escravidão, à colonização. Os negros têm sido permanentemente expropriados. Para sair desta condição, eu diria que há um trabalho de nível psicanalítico a ser feito. [...]. Os franceses aqui todo o tempo reclamam, nunca estão satisfeitos com nada, eles são problemáticos, eles são deprimidos. Eles vão ao psicanalista. Nós não somos assim. E veja, quando eu digo isso, eu me posiciono como uma africana. Nós não vamos ao psicanalista, porque não temos tempo para isso. Nós vivemos em uma condição permanente de urgência. Para nós, os valores fundamentais estão longe daqui. Em África, nunca estamos sós.<sup>10</sup>

Joséphine foi minha segunda interlocutora. Na ocasião do nosso encontro, ela tinha 45 anos. Nasceu no DOM da Martinica, nas Antilhas, porém cresceu na Costa do Marfim. Fez estudos em Artes visuais na Martinica e estudos de Design Gráfico em Paris. Casou-se e depois da separação de um homem negro martinicano, permaneceu radicada em Paris. Desde então, passaram-se 22 anos. Apesar de ser diplomada e profissionalmente qualificada, nunca se estabeleceu no mercado das artes visuais ou do design na França hexagonal. Curiosamente, alguns outros interlocutores diplomados com os quais conversei revelaram dificuldade semelhante. Na ocasião do nosso encontro, atuava profissionalmente como bailarina e coreógrafa. No dia marcado para nosso encontro, ela chegou atrasada vinda de um compromisso profissional anterior e saiu às pressas para outro compromisso profissional. Joséphine tinha um olhar triste, curioso e tenso. Seu timbre de voz era doce, mas também firme embora suscitasse certo desânimo. Eu já

sabia que era bailarina e coreógrafa. Logo, a fim de lhe deixar mais à vontade, inicialmente, falei um pouco sobre o universo da dança negra na Bahia, sobre a influência nessa dança de uma linguagem corporal transmitida pelo modo de vida e cultos de africanos escravizados. Ao final da nossa conversa, ela demonstrou interesse em conhecer e dançar na Bahia tanto quanto de ler o resultado do meu trabalho. O relato de Joséphine sugere uma sequência de frustrações diretamente relacionada à sua identidade racial e condição de gênero. Ou seja, a frustração de não ser reconhecida profissionalmente num mercado de trabalho controlado por homens brancos, a frustração de um primeiro casamento fracassado com um ex-marido negro que preferiu se adequar ao sistema de dominação branco, a frustração de se sentir excluída, objetificada e infantilizada como mulher negra. Ela reconhece a particularidade e privilégio no que diz respeito ao seu *status* jurídico por ter nascido e crescido na Martinica e ter tido desde sempre nacionalidade francesa, mas prefere acentuar as experiências sociais que lhe aproximam de um sujeito negro africano ou filho de imigrantes africanos. Ela me contou:

Eu venho da Martinica, mas eu cresci na Costa do Marfim. Minha mãe partiu para lá a fim de encontrar sua irmã, casada com um francês branco que vivia neste país. O marido de minha tia era um francês branco enviado pelo Estado francês para trabalhar com cooperação, um expatriado. Era o caso de franceses brancos que partiam para as colônias francesas e lá trabalhavam como funcionários de empresas ou da administração colonial ganhando o mesmo salário que eles receberiam na França. No estrangeiro, eles tinham uma qualidade de vida que eles jamais teriam em território francês com este mesmo salário. E os antilhanos podiam se beneficiar disso porque eles já tinham a nacionalidade francesa. E assim minha mãe partiu para a Costa do Marfim onde eu vivi dos três anos e meio até os dezessete anos. Em seguida,

<sup>10</sup> Este foi o único depoimento concedido em meu endereço pessoal no 12<sup>o</sup> *Arrondissement* de Paris em 30 de abril de 2019.

eu retornei para a Martinica com meu pai. Eu fui aprovada em meus estudos preliminares e logo depois eu estudei Artes Plásticas por mais dois anos na Martinica. Com 23 anos, eu vim para França com meu marido a fim de concluir meus estudos em Design Gráfico. Eu estudei design dos 23 aos 27 anos. Em Paris, meu ex-marido entrou numa carreira na área comercial. Ele era bastante ambicioso e aceitou um cargo na Guiana Francesa. Eu o acompanhei, mas logo depois nos separamos. Ao final de um ano, eu voltei para a França em busca de trabalho como designer gráfica. Era o ano de 1995. Eu jamais encontrei trabalho como designer gráfica. Naquela época, já na minha escola em um conjunto de 400 alunos, havia quatro pessoas não brancas. Um tunisiano, um africano, um mestiço de Guadalupe e eu. Por outro lado, eu encontrei vez ou outra, locais nos quais eu pude realizar meu trabalho de designer, mas nunca fui paga pelo que eu produzi. Eu decidi então voltar a dançar. Eu fiz dança na Martinica quando eu era pequena. Quando me viam dançar, as pessoas me aconselhavam a fazer um curso de dança, houve mesmo colegas bailarinos que me encorajaram a desenvolver uma carreira profissional na dança. O tempo passava, eu não encontrava trabalho como designer e em um determinado momento a dança aconteceu. Eu trabalhei bastante na dança, eu sou bailarina profissional desde 2003. A partir de 2012, eu comecei a produzir minhas próprias peças coreográficas.

Quando eu procurava trabalho como designer gráfica, os potenciais empregadores me diziam sempre que meu trabalho era excelente, muito bonito, porém eles afirmavam não saber o que fazer com aquilo que produzia, considerado bastante artístico. Eu trabalhava sozinha. Eu observava a distribuição de tarefas nas agências de design e comunicação e, de fato, eu desempenhava o trabalho de quatro pessoas, apesar de ter, sobretudo, o perfil de diretora de arte. Eu fazia o trabalho do diretor de arte, do designer, do revisor e de preparação de material antes do envio para a impressão. Eles não sabiam onde me encaixar e por fim diziam que meu trabalho não era profissional, embora eu tivesse feito uma escola, tivesse obtido um diploma com louvor e a maioria de meus ex-colegas estivesse inserida no mercado. A diferença

é que eles são brancos e eu sou negra. Além disso, eu trago um aspecto muito particular em meu trabalho. Bom, eu cresci na Costa do Marfim, concluí uma parte dos meus estudos na Martinica e por conta disso, eu reivindico minha cultura afrodescendente. As ferramentas de criação são muito marcadas culturalmente. Eu acredito que eu não encontrei um emprego porque meu trabalho é muito marcado culturalmente, muito afro e porque eu sou uma mulher negra. Além disso, várias vezes, pessoas racializadas me disseram que não deveria propor tal tipo de trabalho, que desta forma eu estaria fora do mercado convencional. Atualmente, existem profissionais brancos que apresentam uma concepção de trabalho muito próxima à minha. Naquela época, isto não ocorria. A diferença entre meu trabalho e o das pessoas brancas é que elas representam a cultura negra de uma perspectiva bastante exótica. Há sempre palmeiras, sol, uma mulher de maiô, desenhos de rostos negros. No meu trabalho, estas imagens podem estar presentes, mas eu crio a partir da memória da ambiência que eu conheci e vivi desde que eu era criança. As pessoas brancas, elas não têm esta memória e representam a partir daquelas imagens que encontraram em livros ou que são disseminadas pela TV. É uma perspectiva colonial.

Ademais, para as mulheres negras, é difícil encontrar trabalho em Paris se ela não tem documentação, se ela é gorda, se ela tem um acento, se ela não é bonita. Se elas se aproximam de um padrão ocidental e são muito bonitas, elegantes, elas são recrutadas para o trabalho em escritório ou como vendedoras e são usadas como marketing de inclusão. Para as mulheres negras, as coisas são mais difíceis, nós estamos dentro de um país misógino e racista. Na França, a imagem do negro é muito animalizada, erotizada.

No meu caso, na condição de artista, até hoje, eu tenho a impressão que sou sempre uma iniciante. É necessário todo o tempo provar minha competência. Eu vivo na França há 22 anos. Desde o início da minha estadia, eu convivi, sobretudo com pessoas racializadas, não brancas. Eu conheci antes pessoas brancas, mas atualmente não tenho mais nenhum amigo branco. Eu tenho dificuldade em me definir como francesa.

Bom, do ponto de vista da nacionalidade eu sou francesa, porém do ponto de vista da minha identidade eu me sinto martinicana e da Costa do Marfim. Uma realidade criada pela própria França, pela colonização francesa. Eu não sei como eu me definiria se tivesse crescido em outro território não colonizado. Foi na Martinica e na Costa do Marfim que adquiri todo o meu repertório de educação, em relação à condição humana, ao relacionamento interpessoal, de realidade, estético. No que diz respeito ao meu repertório estético, ele se modificou um pouco uma vez que são já 22 anos que eu vivo aqui. De qualquer forma, no meu trabalho eu tenho a pretensão de me dirigir a pessoas como eu. Quer dizer, minha identidade é múltipla, mas ela é, sobretudo, afrodescendente, majoritariamente afrodescendente. Eu me defino como uma pessoa afrodescendente, híbrida, formada por elementos culturais, estéticos que são originários das Antilhas e do leste da África.<sup>11</sup>

Léon foi meu terceiro interlocutor. Na ocasião em que nos encontramos, ele tinha 32 anos. Era estudante universitário de uma universidade pública francesa. No ano de 2019, concluiu em Paris um mestrado em História Medieval. Atualmente, está desenvolvendo um projeto de doutorado sobre a História do Tráfico Negro no Gabão na mesma universidade. Ele é solteiro, sem filhos. É um negro de pequena estatura, corajoso, muito falante, inteligente, muito orgulhoso em relação a si mesmo, ao seu país de origem e ao continente africano. Ele vivia no centro de Paris, próximo à Gare de Lyon, em um quarto de 9 m<sup>2</sup>. Sua sobrevivência era garantida por uma bolsa de estudos oferecida pelo governo do Gabão. Eu o conheci na Livraria *Présence Africaine*. Léon observou que escolhia livros de Aimé Césaire, Edouard Glissant, Du Bois, Achille Mbembe, aproximou-se de mim e começamos a conversar sobre esses autores. Ao sairmos da livraria, caminhamos juntos em direção ao metrô e continuamos a conversar sobre a questão racial em Paris, em África e no Brasil.

<sup>11</sup> Depoimento concedido em 6 de maio de 2019 em um restaurante no 12<sup>o</sup> *Arrondissement* de Paris.

Léon atendeu ao meu pedido para um segundo encontro e permitiu que utilizasse em meu trabalho a conversa que tivemos, porém exigiu que lhe enviasse um questionário o qual me devolveria respondido por *e-mail* até o final de outubro de 2019. Em sua opinião, as respostas que daria em um questionário seriam mais completas e evitaria que omitisse ou esquecesse de mencionar dados importantes. Tentei explicar, contudo pareceu não ter compreendido, que para mim as omissões, os esquecimentos, sua variação de humor e emoção, ao longo da nossa conversa, eram muito importantes. Justificou sua exigência atento àquilo que do seu ponto de vista atribuiria mais objetividade à minha investigação. Pessoalmente, compreendi sua exigência como uma marca de uma objetividade científica eurocêntrica que a perspectiva metodológica do meu trabalho pretendeu contornar. De qualquer modo, ele não respondeu ao meu questionário, acredito que jamais o fará. Qualificado e prestigiado com um diploma universitário europeu, Léon pretendia voltar e servir ao seu país ao terminar seus estudos. Sua estadia em Paris pareceu ter ampliado sua autoconsciência como negro, embora destacasse antes de tudo sua condição de africano. Sentiu-se desprezado e isolado no contexto acadêmico. Do mesmo modo, indicou um desencanto em relação à sociedade francesa e um desconforto no que diz respeito à resposta dos africanos à herança colonial, à depredação econômica do Ocidente e de seus líderes políticos controversos. Embora tivesse curiosidade sobre o Brasil, conhecia muito pouco sobre sua realidade social e muito menos ainda sobre nuances da questão racial brasileira. Ele me contou:

No meu caso, eu vim para a França para continuar meus estudos. Eu vim para cá para realizar um estudo sobre a Europa medieval, em seguida eu pretendo desenvolver um estudo sobre a escravidão negra. Aqui, as pessoas não lhe

olham dentro dos olhos, eles não se interessam por você, por aquilo que você é. Até mesmo na universidade quando você se aproxima de um professor para colocar questões pertinentes, ele não se interessa por você. Eu tenho vivido isso aqui. Na universidade, o que os alunos brancos fazem pela metade, você deve fazer o dobro ou o triplo para ser aprovado com uma nota mais baixa. Eu tenho potencial para atingir a menção excelente, mas nunca a obtenho dos professores. Tudo é feito para lhe desencorajar a continuar. As ciências humanas não são como a matemática. O professor lhe dá uma nota de acordo ao modo como reage ao seu texto. Ele observa o que o estudante escreve, se é bem escrito, se os verbos são bem conjugados, se as frases estão devidamente ajustadas, se os autores esperados são citados e qual o status do estudante. Ele vai dizer: 'ah é um estudante negro, ele vem da África'. 'Ele vem de Bordeaux? Não, ele vem de Marseille... não, ele é um petit parisien'. A nota final de seu trabalho ela é subjetiva.

Se a África não tivesse conhecido o momento trágico de sua história com a chegada do Ocidente, eu acredito que todos os africanos teriam permanecido lá, em África, sem a dispersão que vemos hoje em dia. Nós, africanos, não podemos duvidar da possibilidade de transformar e melhorar as coisas. Nos falta é a vontade de realmente transformar as coisas. O ponto fundamental é que o africano é, às vezes, complexado. Victor Hugo dizia que sem a França os africanos não eram nada. Os franceses continuam a pensar assim e a infantilizar os africanos. Os africanos são complexados em relação ao Ocidente. Através da televisão, eles veem o Ocidente como o paraíso. Quando eu vejo as imagens dos africanos naqueles barcos, no mar Mediterrâneo, tentando a todo preço entrar na Europa, isso me faz mal. E os franceses confundem tudo. Eles acham que todos os africanos que vêm para a França são miseráveis que pretendem permanecer aqui. E do fundo do meu coração, eu não quero dar argumento aos brancos. Desde que eu cheguei aqui, eu tenho experimentado o racismo dentro do ônibus, na universidade, na residência onde eu estou acomodado. O racismo aqui não está escrito. Não! O que importa é a atitude. Por exemplo, aqui

na universidade, toda vez que eu tentava discutir um pouco com os professores e aprofundar uma questão, eles diziam: 'Ah, não, não, é difícil para você!'. Para os outros estudantes é fácil, para mim tudo é considerado difícil. Às vezes, acontece dos colegas me ligarem e pedirem minhas anotações de aula, um livro emprestado, uma referência e no final, eles conseguem uma nota maior que a minha.

Os franceses acusam os africanos de comunitarismo. Na verdade, o comunitarismo está ligado à rejeição que os africanos sofrem. Eu, pessoalmente, ao chegar à universidade, eu fiz esforço para me integrar. O fato mesmo de propor estudar a história da França Medieval era já um esforço de integração. Eu fiz um esforço de ir até o outro. Eu fiz a escolha de me afastar da história da civilização africana para ir até a história da civilização ocidental. E no meu caso, eu não sou um problema de comunitarismo, o que eu vejo e experimento é um problema de racismo na universidade. Eu fiz todo o tempo um esforço para me aproximar deles, entretanto eu me sinto todo o tempo rejeitado. Eu não fiz sequer um amigo na universidade, ninguém olhava para mim. E desta forma, eu me resguardei na minha residência e me dediquei profundamente ao curso.

Houve um momento, ao final do primeiro semestre, que os professores divulgaram as notas dos trabalhos dos estudantes. Depois disso, certa vez, eu circulava por um corredor da universidade e uma colega de turma se aproximou de mim. Ela sorriu, em seguida me deu um bom dia e me ofereceu um pedaço do seu sanduíche. E de repente, ela começou a me fazer perguntas: 'Quando você chegou na França? Você mora onde?'. Na verdade, ela se aproximou de mim porque viu as notas que eu obtive nos trabalhos. Se eu tivesse obtido notas baixas, ela jamais teria vindo falar comigo. Só a partir do segundo semestre, eu vi as pessoas sorrirem para mim. Até mesmo os professores, só a partir daí eles começaram a me reconhecer. É muito difícil estar entre eles. Eu tenho que vigiar minha linguagem, vigiar meus gestos, vigiar tudo o que eu faço no meio deles. De modo que, no meio deles, em sala de aula, ao mesmo tempo em que devo me concentrar naquilo que estudo,

também tenho que me concentrar e vigiar meu comportamento, o modo como eu me sento, o que eu digo, se minha roupa está bem passada, se estou vestido corretamente. Certa vez ao final de uma aula sobre metodologia de estudo de história medieval, eu segui e me aproximei da professora e lhe pedi mais informações sobre o curso, e ela me disse: 'Não se preocupe... normalmente os estudantes africanos quando chegam às universidades francesas, eles têm dificuldade em acompanhar o curso, só ao final de algum tempo eles conseguem chegar ao nível dos outros alunos'. Nesse momento, eu gelei, me senti de tal modo inferior, foi como receber um golpe de martelo sobre a cabeça. Eu tinha acabado de chegar. Eu voltei para casa e passei um dia inteiro arrasado. Então, é desta forma que o racismo se manifesta na França. Aqui, eu não relaxo. Eu não confio em ninguém porque eu sou um negro. Qualquer falha que eu cometa, eles vão me lembrar de que eu sou um negro.<sup>12</sup>

Nadine, Joséphine e Léon possuem trajetórias pessoais distintas, expressam a condição negra em nuances e situações distintas, porém suas narrativas apresentam alguns aspectos em comum. O mais importante deles, a meu ver, é o fato de que todos comungam um deslocamento entre autopercepção e o modo como são percebidos quando expostos no cotidiano, no ambiente de trabalho ou em instituições públicas. Esse deslocamento é estruturalmente determinado pela origem nacional, pelos indicadores sociais do gênero, de classe social e, particularmente, pela condição racial construída e atribuída ao longo da colonização francesa em África, ao longo da escravidão de africanos nas Antilhas e pela exclusão racial e socioeconômica de afrodescendentes em períodos posteriores. Além disso, os três sujeitos coincidem, quando recusam ou têm pertencimento social recusado, porém surgem no tempo histórico e no espaço social vinculados à

França e ao que ela representa no mundo, seja pelo fato de comungarem o patrimônio cultural que se exprime no uso da língua francesa, pelo fato de comungarem valores ocidentais muito bem assentados em contexto francês, seja pelo fato de que suas trajetórias pessoais são atravessadas pela colonização e pela escravidão no passado ou pela interdependência econômica e política no presente dos DOMs ou de África.

As três narrativas, as trajetórias e memórias pessoais apresentadas interrogam também a memória coletiva nacional e sua grande narrativa que funda o ideal de cidadão fraterno, equivalente constitucionalmente em direitos e liberdade de expressão. Aliás, uma fala de Léon é lapidar nesse sentido:

É muito difícil estar entre eles. Eu tenho que vigiar minha linguagem, vigiar meus gestos, vigiar tudo o que eu faço no meio deles. De modo que, no meio deles, em sala de aula, ao mesmo tempo em que devo me concentrar naquilo que estudo, também tenho que me concentrar e vigiar meu comportamento, o modo como eu me sento, o que eu digo, se minha roupa está bem passada, se estou vestido corretamente.

Quer dizer, o acesso à cidadania se define como universal e cego às marcas sociais dos cidadãos, porém esse mesmo acesso é regulado e marcado pela condição negra cuja natureza o indivíduo não sabe ao certo como alcançar e nomear. Negro aqui? Mestiço acolá? Negro e mestiço simultaneamente? Negro? Mestiço? Africano? Antilhano? O que distingue uma condição racial da outra? O grau da violência em que se é excluído? O grau em que se exprime revolta ou dor? As três narrativas também me permitem afirmar que os sujeitos até à exaustão pretendem aderir e se conformar ao ideal universalista, pretensamente cego, de cidadania. Há, porém, um momento em que as esperanças de igualdade, de fraternidade e liberdade se esgotam e uma condição ne-

<sup>12</sup> Depoimento concedido em 26 de agosto de 2019 na escadaria da entrada do Collège de France no 59<sup>o</sup> Arrondissement de Paris.

gra se impõe como perspectiva identitária, de confronto político, zona de conforto e refúgio psíquico. Em movimento cíclico, essa condição negra gera ressonância junto a segmentos e contextos brancos que dessa forma justificam a exclusão e a estereotipação daquele ou daquilo que se diz não existir, mas acaba sendo expressão de racismo extrínseco e intrínseco (APPIAH, 1997). Do mesmo modo, a condição negra se constitui em movimento intermitente. Nadine afirma ser uma mestiça fruto de um relacionamento inter-racial, porém se define como uma mulher negra em Paris que é considerada branca em África. Léon é confrontado à sua condição negra em Paris, enquanto marca enfaticamente seu pertencimento a África, sua condição de africano que pretende retornar com um diploma francês de doutor e servir ao Gabão. Joséphine é negra em Paris, tem nacionalidade francesa, porém se define como afrodescendente híbrida, marcada por uma condição humana configurada nos territórios aos quais voluntariamente se filia, Costa do Marfim e Martinica.

As narrativas de Nadine, Joséphine e Léon me permitem também afirmar que a reivindicação de identidade negra em Paris é coetânea à negação do pertencimento nacional. Em todo caso, se, como negro(a), não se pode ter vindo da França, nem sempre é possível, como negro(a), saber de onde se veio ou ser aceito como tal em África, uma vez que a colonização e a escravidão produziram também um deslocamento entre a autopercepção como negro na França e a percepção alheia como branco em África de um mesmo sujeito afrodescendente. Ou seja, Nadine, Joséphine e Léon me informam que é provável ser rejeitado como negro(a) na França, mas também em África. É possível ser acolhido como afrodescendente em África, mas é possível também que alguns valores fundamentais para afirmação da vida estejam longe do velho continente negro, con-

denado pela violência do passado colonial e pela persistência dos atropelos das elites políticas africanas no presente. Logo, sob a perspectiva das narrativas e memórias de Nadine, Joséphine e Léon, eu diria ainda que a condição negra parece estar todo o tempo e em todo lugar em estado de emergência ou que o melhor e o pior da experiência da condição negra pode estar em Paris, nas Antilhas ou em qualquer território do continente africano.

## Considerações finais

A “raça” só existe quando validada por experiências e escolhas individuais ou coletivas que não dizem respeito a uma natureza. A identidade negra é antes de tudo uma heteroidentificação condicionada por marcas fenotípicas ou gostos supostamente raciais (SANSONE, 1999). Por ora, alguma compreensão do que seja a condição negra em Paris me permite afirmar que negros africanos, antilhanos, parisienses e afro-diaspóricos em geral compartilham valores e a experiência supraterritorial da invisibilidade (ELLISON, 2013) na “cidade luz”, porém, por longo tempo, serão corpos no mundo mergulhados na solidão do ato de lembrar de onde se vem, quando a nação propõe esquecer e na solidão do ato de não esquecer que é preciso ir para algum lugar além daquele previsto pela condição negra.

Os negros nascidos em Paris ou aqueles vindos dos DOMs são conduzidos a pensar que podem ser europeus à despeito da sua condição racial. Os negros africanos em Paris são conduzidos a pensar que se tornarão mais humanos desde que se submetam à domesticação proposta pela civilização francesa. Enquanto não compreendem os limites da condição negra, todos eles são conduzidos a pensar que serão negros e africanos em África como teriam sido seus ancestrais. Sinceramente, espero que um dia haja a possibilidade de cons-

truir narrativas que não sejam definidas pela memória de marcas culturais e raciais que restringem a ocupação de espaços de poder, a distribuição da riqueza e a visibilidade social. Deve haver outro lugar onde se desative o campo minado promovido pela imaginação colonial e pós-colonial, onde o direito de atravessar os mares, de ir e vir no planeta Terra não seja privilégio para poucos e interdição para tantos outros.

## Referências

- APPIAH, Kwame Anthony. A invenção da África. In: APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa do meu pai: a África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997. p. 19-51.
- BARRETO, Afonso Henriques Lima. **Recordações do escrívão Isaías Caminha**. São Paulo: Ática, 1984.
- BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nicolai Leskov. In: BENJAMIN, Walter. **Magia, técnica e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Obras escolhidas. São Paulo: Brasiliense, v. 1, 7 ed., 1994. p. 197-221.
- BATAILLE, Philippe. **Le Racisme au travail**. Paris: La Découverte, 1999.
- COSTA, Edil Silva. **Ensaio de malandragem e preguiça**. Curitiba: Appris, 2015.
- ELIAS, Norbert. **O processo civilizador: uma história dos costumes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994, v. I.
- ELLISON, Ralph. **Homem invisível**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2013.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FASSIN, Didier et FASSIN, Éric. Introduction: à l'ombre des émeutes. In: FASSIN, Didier et FASSIN, Éric. **De la question sociale à la question raciale? Représenter la société française**. Paris: Édition La Découverte, 2006. p. 5-16.
- FASSIN, Didier. Du déni à la dénégation: psychologie politique de la représentation des discriminations. In: FASSIN, Didier et FASSIN, Éric. **De la question sociale à la question raciale? Représenter la société française**. Paris: Édition La Découverte, 2006. p. 141-165.
- FERNANDES, Florestan. **A Integração do negro na sociedade de classes**. v. 1 e 2. São Paulo: Editora Ática, 1978.
- FERREIRA, Jerusa Pires. Cultura é memória. In: FERREIRA, Jerusa Pires. **Armadilhas da memória e outros ensaios**. Cotia: Ateliê Editorial, 2003. p. 69-87.
- GILROY, Paul. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. São Paulo/Rio de Janeiro: Ed. 34/Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. **Racismo e anti-racismo no Brasil**. São Paulo: Ed. 34, 1999.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Ressonância, materialidade e subjetividade: As culturas como patrimônio. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, nº 23, ano 11, p. 15-36, jan/jun 2005. Disponível em: [https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-71832005000100002](https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832005000100002). Acesso em: 10 jan. 2020.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. 2ª edição. São Paulo: Edições Vértice. Editora Revista dos Tribunais, 1990.
- INSTITUT NATIONAL DE LA STATISTIQUE ET DES ÉTUDES ÉCONOMIQUES (INSEE). Disponível em: <https://www.insee.fr/fr/accueil>. Acesso em: 17 jan. 2020.
- LANGDON, Ester Jean. A fixação da narrativa: do mito para a poética de literatura oral. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, nº 12, ano 5, p. 13-36, dezembro de 1999. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ha/v5n12/0104-7183-ha-5-12-0013.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2020.
- LIMA, Ari. A legitimação do intelectual negro no meio acadêmico brasileiro: negação da inferioridade, confronto ou assimilação intelectual? **Afro-Ásia**, Salvador, CEAO/FFCH/UFBA, nº 25-26, p. 281-312, 2001. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21015>. Acesso em: 10 jan. 2020.

LIMA, Ari. **O que fazer com o cabelo de Marly?** Estudos sobre relações raciais e música negra. Salvador: EDUNEB, 2017.

MBEMBE, Achille. **Critique de la raison nègre**. Paris: Éditions La Découverte, 2013.

NDIAYE, Pap. **La Condition noire**: essai sur une minorité française. Paris: Éditions Calmann-Lévy, 2008.

NOIRIEL, Gérard. « Color blindness » et construction des identités dans l'espace public français. In: FASSIN, Didier et FASSIN, Éric. **De la question sociale à la question raciale?** Représenter la société française. Paris: Édition La Découverte, 2009. p. 166-182.

POLLAK, Michel. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, nº 3, v. 2, p. 3-15, 1989a. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2278/1417>. Acesso em: 10 jan. 2020.

POLLAK, Michel. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, nº 3, vol. 2, p. 200-212, 1989b. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1941/1080>. Acesso em: 10 jan. 2020.

SAADA, Emmanuelle. **Les Enfants de la colonie**: les métis de l'Empire français entre sujétion et citoyenneté. Paris: Éditions La Découverte, 2007.

SANSONE, Livio. O Olhar Forasteiro: Seduções e ambigüidades das relações raciais no Brasil. In: BACELAR, Jeferson e CAROSO, Carlos. **Brasil: um país de negros?** Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/CEAO, 1999. p.15-33.

SANTOS, Cecília Rodrigues dos Santos. Novas fronteiras e novos pactos para o patrimônio cultural. **São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, nº 2, v.15, p. 43-48, abr-jun 2001. Disponível em: [https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102=88392001000200007-&script=sci\\_arttext&tlng=es](https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102=88392001000200007-&script=sci_arttext&tlng=es). Acesso em: 10 jan. 2020.

WIEVIORKA, Michel. **La France raciste**. Paris: Éditions Du Seuil, 1992.

## Filmografia

GERBER, Raquel (Direção). **Ori**: cabeça e consciência negra. NASCIMENTO, Beatriz (Texto e narração). MOREIRA, Renato Neiva (Edição). PENNA, Hermano (Fotografia). NASCIMENTO, Beatriz (Elenco). Rio de Janeiro: 1989.

GÉLAS, Juan (Direção). **Noirs de France**. BLANCHARD, Pascal e GÉLAS, Juan (Argumento). TUBAUT, Françoise (Edição). ELECTON, Bob (Fotografia). DIBANGO, Manu; DÉsir, Harlem; NDIAYE, Pap; TAUBIRA, Christiane; VERGÈS, Françoise etc. (Elenco). Paris: 2012.

PECK, Raoul (Direção). **Eu não sou seu negro**. STRAUSS, Alexandra (Edição). BILL, Henry Adebonojo e ROSS, Turner (Fotografia) Elenco: BALDWIN, James ; JACKSON, Samuel L. ; KING, Martin Luther. Nova York: 2017.

Recebido em: 20.01.2020

Revisado em: 13.05.2020

Aprovado em: 20.05.2020

**Ari Lima** é doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB). Professor Titular Pleno do Departamento de Educação (DEDC) – Campus II da Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Professor do Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural. Grupo de Pesquisa Núcleo das Tradições Oraís e Patrimônio Imaterial (Nutopia).  
E-mail: [arivaldopituba@gmail.com](mailto:arivaldopituba@gmail.com)