
NEGRITUDES E RACISMOS GLOBAIS? UMA TENTATIVA DE RELATIVIZAR ALGUNS DOS NOVOS PARADIGMAS "UNIVERSAIS" NOS ESTUDOS DA ETNICIDADE A PARTIR DA REALIDADE BRASILEIRA

Livio Sansone

Universidade Cândido Mendes – Brasil

Resumo: *Este ensaio aponta para o que e como mudou, ou deveria mudar, nos estudos étnicos no Brasil, à luz de algumas novas grandes teorias no campo dos estudos étnicos no contexto da globalização. O processo de globalização cria novas condições para a internacionalização das culturas negras e amplia o repertório de símbolos a partir do qual podem se inspirar as novas formas de negritude. Analisar estas dinâmicas somente sob o prisma interpretativo das relações raciais, no mundo anglo-saxônico, pode acabar empobrecendo nosso olhar.*

Palavras-chave: *Brasil, estudos étnicos, globalização, negritude.*

Abstract: *This essay points out to what and how has changed, or should change, within ethnic studies in Brazil in the light of a number of new grand theories in the field of ethnic studies in the context of globalization. The process of globalization creates new conditions for the internationalization of black cultures. It also broadens the reservoir of symbols from which blackness, and the new forms that it is taking, can draw inspiration. Analyzing these dynamics exclusively through the perspective of race relations in the Anglo-Saxon world can end up impoverishing our gaze.*

Keywords: *blackness, Brazil, ethnic studies, globalization.*

Um ensaio pode ser situado entre um artigo e uma fala. É o que aqui tentarei fazer.¹ Interessa-me refletir “em voz alta” sobre como e o que mudou, ou deveria mudar, nos estudos étnicos no Brasil, à luz de algumas novas grandes teorias no campo dos estudos étnicos no contexto da globalização. A questão não é se, mas como estas teorias poderiam e deveriam ser enriquecidas com a realidade brasileira. Limito-me, a tecer algumas considerações em estilo telegráfico sobre o estudo das relações interétnicas no que diz respeito à relação entre “brancos” e “negros”.

Identidades sociais (negras) jamais foram construídas em isolamento. Hoje, ademais, devido ao processo de aceleração dos intercâmbios e de redução da relação espaço-tempo, o banco de símbolos que é possível atingir nesta criação é mais amplo e variado do que antes, como também são mais amplos os horizontes geográficos dentro dos quais se criam as estratégias de sobrevivência. Em consequência, a condição de negro, e de negro pobre, é exposta a novas solicitações. Como sempre são os jovens, os jovens negros, os mais expostos a estas novas solicitações e os mais desejosos de surfar nestes novos bancos de símbolos.

A cultura negra, que nasceu como produto transnacional por excelência, depois de alguns séculos de relativo isolamento, dentro das fronteiras impostas pelo colonialismo e, depois, pelos estados nacionais, volta a estar sujeita, a partir das últimas décadas, a uma nova e mais rápida fase de internacionalização. Isso hoje leva ao desenvolvimento de uma cultura negra internacional, sob a égide da ecumênia anglófona, ao lado da persistência de versões nacionais de cultura negra. Assim parece haver, novamente, uma cultura negra e uma negritude no singular.

Um processo de internacionalização semelhante deu-se, no que diz respeito à “cultura branca”, em relação às formas de olhar para os negros, às relações raciais e, finalmente, ao racismo. Embora tenha discursos e práticas raciais ligadas a contextos locais ou regionais, hoje parece poder-se também falar de racismo no singular.

Estes aspectos parecidos, tanto nas expressões culturais negras quanto na reação branca aos negros, têm sido explicados a partir de várias abordagens.

¹ A versão preliminar desta comunicação foi apresentada na mesa redonda “Antropologia brasileira face ao pensamento contemporâneo”, da 21ª reunião da ABA, Vitória/ES, 1998.

A partir dos anos trinta se desenvolveu, sobretudo no mundo francófono,² a idéia de negritude, pelo qual os negros, tanto na África como na Diáspora, seriam unidos por serem seres substancialmente mais próximos da natureza do que os brancos. Nas palavras do escritor Leopold Senghor, tido como um dos pioneiros do conceito de negritude, “Aos Gregos a razão, aos Africanos a naturalidade”.

Nos anos setenta, em tomo do surgimento do novo e mais radical movimento negro norte-americano, emerge a noção de afrocentricidade; as raízes africanas se encontrariam nos genes mesmo determinariam uma maneira particular de sentir, ver e expressar que somente pode ser avaliada dentro de uma ótica afrocêntrica, cuja preocupação é determinar os laços que existiriam entre o comportamento dos negros na Diáspora e a essência do ser africano. Neste sentido, o pensamento afrocêntrico pode ser considerado um derivado da noção de negritude, embora menos intelectualizado e mais em sintonia com as preocupações do mundo negro norte-americano.

Mais recentemente, a noção de Atlântico Negro, produto do pensamento da intelectualidade negra inglesa (pensamos, sobretudo, em Stuart Hall, Paul Gilroy e Kobena Mercer), questiona a noção de Diáspora,³ considerada essencialista, dramática e vitimizadora (o negro perderia sempre e nunca conseguiria ganhar do branco ou seduzi-lo) à luz da retomada da idéia de *creolização*. Ao contrário do processo já descrito como sincretismo, que pressupõe o encontro relativamente pouco conflitual entre culturas embora de status diferentes, o processo de creolização seria uma forma de *cimarronaje* de aspectos da cultura branca ou ocidental. O resultado de uma luta pela hegemonia cultural. As interpretações a partir da noção de Atlântico Negro definem as novas formas tomadas pela cultura negra internacional – algo que se dá mais fortemente entre os jovens – como sendo uma função do sistema de lazer e prazer me-

² Já na segunda metade do século XIX idéias parecidas no que diz respeito a uma comunidade psicológico-cultural que uniria todos os descendentes do continente africano surgiu dentro do pensamento panafricanista nos Estados Unidos e nas colônias inglesas na África, do pensamento dos padres missionários combonianos no Sudão e da poesia “nigrista” cubana.

³ Termo extraordinariamente na moda há cerca de dez anos, em particular entre os autores seduzidos pela perspectiva da existência de uma fase pós-moderna da história. A meu ver com o termo Diáspora aponta para aquilo que antes teria sido chamado muitas vezes, simplesmente, de migração, acrescentando, porém, um sentido épico e dramático ao processo. Diáspora se relaciona à migração da mesma forma ambígua com a qual o termo industrial se relaciona a pós-industrial ou moderno a pós-moderno (vide Cohen, 1996).

tropolitano universal, estetizante e com seu novo culto do corpo. Em outras palavras, as culturas negras seriam algo que se desenvolveu dentro da modernidade e seus fluxos, embora muitas expressões negras – pensamos no rastafarianismo – afirmam uma cultura negra oposta à modernidade. O Atlântico seria o espaço no qual são plasmadas as expressões culturais negras, graças a trocas transnacionais, viagens, culturas da viagem (*travelling cultures*), canais abertos pelos intercâmbios coloniais e, hoje, pelas novas tecnologias e pela indústria do lazer ocidental. Com esta interpretação concordo plenamente.

Tenho muito mais dificuldades em concordar com outras “grandes verdades”, que deveriam definir a condição negra de forma universal. Primeiro, é interessante que se redescubra a creolização no gabinete dos acadêmicos de países onde esta se deu relativamente pouco. Pelo contrário, analisar a cultura em termos também de creolização, hoje, não representa *bon ton* justamente onde ela, realmente, faz parte do cotidiano e onde, há décadas, termos como mistura, sincretismo, transculturação e híbrido, fazem parte tanto da linguagem intelectual como da popular. Alguns importantes intelectuais nacional-populares fizeram destes termos seu cavalo de batalha. Pensamos em Gilberto Freyre no Brasil e Fernando Ortiz em Cuba. Hoje no âmbito da ecumenia anglo-saxônica não somente a herança latino-americana no uso destes termos é quase esquecida, mas há, de fato, uma dimensão de moda no uso do termo creolização (vide Hannerz, 1989, 1991, 1993, 1996) ou hibridez (vide Pieterse, 1995; Appadurai, 1996). Uso que, ademais, contém outro perigo: dividir a história, os países e as culturas em mais puras e mais manipuladas; afinal é uma nova versão da tendência em dividir as culturas em apolíneas e dionisiacas. Segundo, são “verdades” que, antes de mais nada, refletem um olhar para o mundo a partir do sistema de relações raciais norte-americanos ou, na melhor das hipóteses, da ecumenia anglo-saxônica.

As três chaves de interpretação das culturas negras mencionadas acima pressupõem uma série de postulados que definiriam a condição dos negros no mundo inteiro:

1. A cultura negra seria caracterizada por um hedonismo inato e por uma oposição constante ao trabalho assalariado. O fato de posturas parecidas se encontrarem também entre grupos subalternos de brancos na história da Europa é, normalmente, omitido ou esquecido. Apontar tais comparações sugeriria, de fato, uma componente de classe em tais posturas que

não rima com o discurso pelo qual o eixo mor da personalidade do negro é (sempre) sua condição racial.

2. Entre a maioria dos negros, que são de classe baixa, existiria uma tendência a auto excluir-se de muitos tipos de trabalho por medo de serem discriminados racialmente. As trajetórias destes negros no mercado de trabalho e nos outros âmbitos da sociedade estaria marcada por episódios dramáticos de racismo que acabam com deixar uma profunda cicatriz na psique. Desta forma, o negro nunca é, ou nunca será, livre de escolher ou de se movimentar na sociedade como os não-negros.

3. Existem arranjos familiares especificamente negros, de cunho matri-focal, que permitem pensar numa família negra. Para alguns, a “família negra” é mais uma prova de que as populações negras mantiveram no Novo Mundo características tidas como típicas da família da África ocidental (vide Herskovits, 1941, 1943). Para outros, estes arranjos familiares seriam, sobretudo, resultado da adaptação à escravidão e, depois, à pobreza, o resultado daquela que poderia ser chamada de uma cultura da pobreza negra (vide Frazier, 1942, 1968).

4. Em contrapartida a esta centralidade da mulher na família, o homem negro se encontraria historicamente em crise, tanto com relação ao seu papel de gênero quanto ao seu eros. Em boa parte, a forte atração que muitos homens negros sentiriam por mulheres não-negras seria um desdobramento de sua sensação de terem falhado como machos dentro da família negra. Seria, justamente, a sensação de não poder ou não conseguir cumprir o papel de macho e de provedor, inclusive por não ter sido acompanhado durante a infância por uma forte figura paterna, o motivo principal do desequilíbrio social do homem negro. Um desequilíbrio que se enraíza, então, na psique do homem negro.

5. Em parte como resultado da história e em parte como consequência deste desequilíbrio psíquico, os negros, em particular os homens, sofreriam em qualquer contexto por algum tipo de discriminação racial. Discriminação que seria sempre intensa e constante embora, às vezes, mais mascarada. Em outras palavras, o negro seria sempre uma vítima, ou até a vítima por excelência.

6. A miscigenação biológica, um fenômeno universal tão velho como a espécie humana, quando acontece entre “brancos” e “negros” seria quase um genocídio ou, pelo menos, algo de cunho negrófobo – um processo

que visa à substituição do negro pelo mais claro. O fato deste processo poder ser visto também no seu exato contrário, como o enegrecimento dos brancos, normalmente não comparece nos discursos centrados em tomo destas “grandes verdades”.

As interpretações dentro deste esquema postulam, ademais, que:

1. A “pureza” africana – os traços culturais ou fenotípicos cuja origem estaria no passado do continente africano – é melhor do que a “manipulação” mestiça porque a mestiçagem ou sincretismo tenderiam a esvaziar a força da cultura negra. O fato da mestiçagem poder também ser vista como um processo de enriquecimento das culturas – no caso, da cultura ocidental ou “branca” – e, até, como prova da força e do poder de sedução da cultura negra, não tende a ser salientado.
2. A diversidade cultural tem valor em si e, portanto, é preciso defendê-la com a mesma força com a qual é preciso defender a biodiversidade. Se a miscigenação e o sincretismo são, por definição, fatores de enfraquecimento da cultura e da comunidade negra, o multiculturalismo – a coexistência de culturas diferentes uma ao lado da outra sob a égide da sociedade politicamente plural – é a melhor arma na sua defesa.⁴ Aqui, a idéia subjacente é que a força de uma cultura é determinada a partir das barreiras que consegue erguer frente a outras culturas.
3. A cultura negra é, em sua essência, antimoderna, primordial e antagônica. Quer dizer que ela somente é possível em relação ao racismo dos brancos e como resposta a este racismo.⁵

⁴ Em um artigo recente, Anthony Appiah (1996) identifica duas vertentes dentro do multiculturalismo. Uma vertente macia, que implica a tolerância e o respeito das diferenças, e uma vertente dura, que pressupõe a militarização das diferenças ou da distância entre as diferenças. Agentes diversos contribuem à globalização de ambas vertentes do multiculturalismo.

⁵ Embora, evidentemente, não concorde com este postulado, me reconheço, tranquilamente, na idéia de que a cultura negra é produto do sistema de relações raciais – que compreende uma relação, muitas vezes, de amor-ódio e de atração-repulsão entre brancos e negros. Por outro lado, aparece hoje como evidente que a cultura e a identidade negras, sobretudo em suas novas formas de caráter estetizante e juvenil, podem ser vistas como um dos produtos da modernidade, como algo que se afirmou graças à modernidade, embora, às vezes, fizesse isto por meio de uma retórica antagônica para com a modernidade (vide Gilroy, 1993).

4. Nos contatos pessoais com os brancos é preferível manter distância ou, até, uma postura antipática. A cordialidade inter-racial é inimiga das políticas identitárias negras.

5. A cultura negra precisa, para manter-se e crescer, daquela coisa que eu quero definir *como teorema do contínuo étnico*: uma correspondência direta entre a existência de uma população negra e um sistema formado pelo contínuo comunidade negra, consumo negro, lazer negro, voto negro, lobby negro, liderança negra e políticas públicas em prol desta população negra.

É claro que seguindo este esquema e, em geral, para quem acredita que a emancipação de grupos com uma história de discriminação racial precisa de políticas identitárias – organizando-se sob a bandeira de uma identidade étnica politicamente e, se possível, eleitoralmente constituída – a América Latina representa o autêntico continente resto; à exceção daquela que deveria ser a regra universal que vê os estados-nação estar sendo desmantelados graças ao ressurgimento das identidades étnicas, setoriais, categorias e regionais.

Dito isto, a obrigação da antropologia é cuidar do específico, do detalhe, do silencioso e, talvez, do indefeso. Tentando fazer isso a partir da consideração da realidade brasileira, uma realidade que, em termos raciais, põe em discussão muitas destas “verdades” e postulados.

Em primeiro lugar, o “teorema do contínuo étnico” não se faz sempre presente. O contexto brasileiro prova que pode haver uma (forte) cultura negra sem que esta esteja associada a uma (forte) comunidade negra; no Brasil inclusive porque o contingente negro-mestiço da população é tão grande, somente uma parcela minoritária dos negros se reconhece numa comunidade negra – normalmente os negros “assumidos”. Ademais, pode existir, até, cultura negra sem identidade negra; assim como há racismo sem identidade étnica e, em bastantes casos, racismo sem racistas (assumidos). É preciso pensar na relação entre cultura, identidade e comunidade negra como em algo nem sempre linear. Em segundo lugar, os símbolos da cultura não são sempre usados de forma diacrítica para com os não-negros – eles também podem ser mobilizados para conferir status a um estilo de vida, por exemplo, no âmbito da cultura juvenil. Há aspectos associados com a cultura negra que se justificam, simplesmente por serem descontraídos, prazerosos e divertidos para os negros (e, às vezes, para os não-negros) que os compartilham.

No Brasil há uma variedade de códigos e registros raciais no que diz respeito às relações brancos versus negros. Esta variedade se dá, de fato, em qualquer país. Porém, na maioria dos países latino-americanos ela é, talvez, mais acentuada ainda do que em outras áreas culturais. Isto é devido ao fato de que a história das relações raciais na América Latina ser caracterizada por um conjunto de racismo, miscigenação, sincretismo e um sistema tendencialmente não bipolar de classificação racial que permite uma relativa permeabilidade de algumas categorias étnicas. Para a variedade dos códigos étnicos e raciais na nossa região contribuí a grande distância que se percebe entre a linguagem da sociedade política, com seus termos, discursos, mitos e práticas raciais, e aqueles da sociedade civil. Uma distância que, pois, existe entre Pensamento Racial e o cotidiano das relações raciais. Mais uma vez, esta distância está presente em qualquer país, mas devido à forma pela qual o Estado e a lei atuam no Brasil, é aqui provavelmente maior do que em sociedades onde a relação Estado-povo é menos conflitual, como nos Estados Unidos.

Há aspectos ou partes das negritudes e das culturas negras que, historicamente, mantiveram um intercâmbio com a assim chamada cultura branca, intercâmbio que se baseia também na negociação e até na sedução. Estes aspectos, portanto, tendem a não ser atingidos por, ou compatíveis com, medidas e práticas de cunho multiculturalista.

A esta altura é oportuno perguntar até que ponto a situação racial brasileira é residual, atrasada ou subdesenvolvida no que diz respeito àquela progressiva etnicização das relações sociais e à estetização das identidades étnicas que, segundo alguns, deveriam ser tanto causa como efeito do processo de globalização. Ou será que o Brasil não é um caso isolado, e que no mundo, afinal, há mais “ambiguidade” étnica ou racial como no Brasil do que polarização cristalina como nos tendem a pensar dos Estados Unidos de América? O número crescente de contextos e até sociedades pós-étnicas (Eriksen, 1997), nos quais simplesmente não dá mais para dividir-se na base étnica porque raízes, tradições e rede complicaram-se demais, parece sugerir que o “teorema do contínuo étnico” se encontra em poucas sociedades de forma tão nítida e completa como na imagem que a mídia e as ciências sociais produzem dos Estados Unidos.

O esboço descrito acima impõe como necessárias algumas prioridades no estudo das novas formas tomadas pela cultura e identidade negra:

- a. Mapear o processo de globalização da cultura negra e das relações raciais nas diferentes áreas culturais (aqueles conjuntos que o historiador da etnicidade Anthony Smith (1990) chama de “famílias de cultura”), sem etnocentrismo (substancialmente, US-centrismo), mas abordando o tema de forma mais neutra, menos passional, como na tradição dos estudos étnicos em outras partes do mundo.
- b. Preocupar-se, também, em identificar não somente o que é global ou globalizante, mas também o que fica mais tenazmente local e o que sempre foi internacional. De fato, como resultado da comum experiência na escravidão e, mais tarde, dos laços coloniais unindo países e regiões diferentes, alguns aspectos na condição negra em diferentes países sempre foram bastante parecidos.
- c. Não esquecer das divisões em termos de classe, gênero e geração dentro da população negra; a relevância destas divisões surge em toda e qualquer etnografia das relações raciais. Afinal, a globalização da cultura e identidade negra não é somente gerada pelas semelhanças étnicas, mas também pelas comuns condições de classe, gênero ou idade.
- d. Pensar, mesmo dentro da fluidez destes tempos hyper-modernos, negritude, cultura negra, sistema de relações raciais e racismo no plural. Isso é importante, pelo menos por três motivos. Primeiro, em torno de todas as identidades étnicas existe polifonia e até cacofonia, assim como em tomo de discursos étnicos da Nação. Por exemplo, o discurso sobre a democracia racial apresenta uma visão *por cima* (a imposição de uma paz racial e social a um país desigual) e outra visão *por baixo* (o sonho de uma sociedade mais justa onde todo mundo será, finalmente, gente). Não quero convidar para o relativismo, mas para a relativização. Segundo, o racismo, como o Pensamento Racial, podem ter gênese diferente dependendo do contexto, por exemplo, das tradições raciais (o habitus racial) e da história da moral de um país. Terceiro, porque é preciso pôr em discussão a noção de que existe uma progressiva etnicização do mundo, como sugerem, hoje em dia, muitos filósofos e cientistas sociais (vide, entre outros, Balibar; Wallerstein, 1991) através de uma interpretação do desenvolvimento das relações interétnicas como processo linear – onde há um início e um fim (algo construído inspirando-se, geralmente, na realidade dos EUA). Não obstante a profecia da progressiva etnicização, nem todo potencial étnico é realmente utilizado e nem toda etnicidade

pega. Algumas etnicidades migram, outras se afirmam para depois sumir. Somente algumas são sedentárias. Graças a Deus.

Acredito que o questionamento na base destas prioridades favorece descrições mais humanas e menos vitimizadoras dos negros, que garantem a eles mais individualidade e criatividade e não, sobretudo, naturalidade e sensualidade nesta sociedade prometéica. Isto pode e deve ser uma contribuição para a descolonização dos nossos olhares e curiosidades etnográficas.

Referências

APPADURAI, A. *Modernity at large*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

APPIAH, A. K. Race, culture, identity: misunderstood connections. In: APPIAH, A. K.; GUTMAN, A. *Color conscious: the political morality of race*. Princeton: Princeton University Press, 1996. p. 30-105.

BALIBAR, E.; WALLERSTEIN, I. *Race, nation and class: ambiguous identities*. London: Verso, 1991.

COHEN, R. *Global diasporas*. London: Routledge, 1996.

ERIKSEN, T. Hylland. In: VERMEULEN, H.; GOVERS, C. (Ed.). *The politics of identity*. London: MacMillan, 1997.

FRAZIER, F. The negro family in Bahia, Brazil. *American Sociological Review*, v. 4, n. 7, p. 465-478, 1942.

FRAZIER, F. A comparison of negro-white relations in Brazil and the United States. In: FRAZIER, F. *On race relations*. Chicago: University of Chicago Press, 1968. p. 82-102.

GILROY, P. *The Black Atlantic*. London: Verso, 1993.

HANNERZ, U. Culture between center and periphery: toward a macroanthropology. *Ethnos*, n. 54, p. 200-216, 1989.

HANNERZ, U. Cosmopolitans and locals in world culture. *Theory, Culture & Society*, n. 7, p. 237-251, 1991.

HANNERZ, U. The cultural role of world cities. In: COHEN, A.; FUKUI, K. (Ed.). *The Age of the City*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1993.

HANNERZ, U. *Transnationalism*. London: Routledge, 1996.

HERSKOVITS, M. *The myth of the negro past*. New York: Harper & Bros, 1941.

HERSKOVITS, M. The negro in Bahia, Brazil: a problem in method. *American Sociological Review*, n. 8, p. 394-404, 1943.

PIETERSE, J. N. Globalization as hybridization. In: FEATHERSTONE, M. (Ed.). *Global modernities*. London: Sage, 1995. p. 45-68.

SMITH, A. Towards a global culture? *Theory, Culture & Society*, n. 7, p. 171-191, 1990.