

Política Transnacional Negra, Antiimperialismo e Etnocentrismo para Pierre Bourdieu e Loïc Wacquant: Exemplos de Interpretação Equivocada*

Michael Hanchard

Resumo

Com o objetivo de ampliar a discussão em torno do discurso de Bourdieu e Wacquant, o objetivo deste artigo é fazer uma intervenção específica em resposta ao artigo deles no que diz respeito ao Movimento Negro no Brasil, o movimento por direitos civis nos Estados Unidos e políticas negras transnacionais. O principal argumento do autor é que a crítica dos dois autores baseia-se em suposições e métodos analíticos críticos que privilegiam o Estado nacional e a cultura “nacional” como objetos únicos da análise comparativa ignorando como a política afro-brasileira, os movimentos por direitos civis nos EUA, em particular, e a política negra transnacional, de maneira mais geral, problematizam as distinções fáceis, até mesmo as superficiais, entre Estados-nações e populações imperialistas e antiimperialistas dessa crítica. Ambos, o Movimento Negro brasileiro e o movimento por direitos civis nos EUA, são analisados unicamente como fenômenos de territórios nacionais, inteiramente auto-referentes (ou seja, provincianos), sem ligações entre si. Tais limitações de interpretação brotam da incapacidade de identificar e reconhecer formas de cultura e política não necessariamente coinciden-

* Versão revisada para *Theory, Culture and Society*, 7 de janeiro de 2002. Tradução de Angela Melim.

Estudos Afro-Asiáticos, Ano 24, nº 1, 2002, pp. 63-96

Michael Hanchard

tes com política partidária, nacionalista (identidade) e sindicalista clas-sista, formas de política das quais, na maior parte do século XX, as popu-lações negras dos Estados Unidos, Brasil e até mesmo França, ficaram, em larga medida, excluídas e até mesmo marginalizadas.

Palavras-chave: relações raciais, movimento negro no Brasil, movimen-to negro americano, Bourdieu, Wacquant. Abstract

Abstract

Acts of Misrecognition: Transnational Black Politics, Anti-imperialism, and the Ethnocentrism of Pierre Bourdieu and Loïc Wacquant

This paper aims at enlarging the discussion about Bourdieu and Wacquant ideas doing a particular intervention for answering their article in relation to the Black Movement in Brazil, the movement for civil rights in the US and the transnational black politics. The author's main reason is that Bourdieu and Wacquant's criticisms have been based on suppositions and critical analytical methods that emphasize the National State and the "national" culture. They also misinterpret the perception among nation-States, imperialistic and anti-imperialistic populations in their review. Both, the Brazilian Black Movement and the movement for civil rights in the US, are analysed as a national territory phenomenon, without connections between themselves, seen as completely "provincial". These limitations of interpretation have started from the incapacity of identifying and recognizing forms of culture and policy not necessarily coincident with party policies, national identity policy and labour unions. In addition to this fact, in the majority of the XX century, black population in the US, Brazil and even in France, remained, in a high degree, excluded and marginalized from forms of policy.

Keywords: racial relations, Black Movement in Brazil, movement for ci-vil rights, Bourdieu, Wacquant.

Résumé

Politique Noire Transnationale, Anti-impérialisme et Ethnocentrisme selon Pierre Bourdieu et Loïc Wacquant: Exemples d'une Interprétation Erronée

Souhaitant élargir l'analyse à propos du discours de Bourdieu et Wacquant, on cherche ici à répondre à leur article concernant le mouvement des Noirs au Brésil, le mouvement pour les droits civils aux États-Unis et les politiques transnationales concernant les Noirs. Comme principal argument, on pose que la critique proposée par ces deux auteurs se fonde sur des suppositions et des méthodes analytiques qui privilégient l'État national et la culture "nationale", comme seuls objets de leur analyse comparative: ils laissent de côté la façon dont la politique afro-brésilienne, les mouvements pour les droits civils aux États-Unis, en particulier, et la politique transnationale concernant les Noirs, de façon plus générale, empêchent les distinctions hâtives, voire superficielles, entre États-nations et populations impérialistes et anti-impérialistes. Tous deux, le mouvement des Noirs brésiliens ainsi que le mouvement pour les droits civils aux États-Unis, sont examinés uniquement comme des phénomènes de territoires nationaux, référés exclusivement à eux-mêmes – c'est à dire, trop restreints – sans rapport entre eux. Ces interprétations limitées naissent de leur incapacité à identifier et reconnaître des formes culturelles et politiques ne coïncidant pas nécessairement avec une politique de partis, nationaliste (identité) et syndicaliste catégoriel, des modèles politiques dont ont été exclues ou mises en marge, pendant presque tout le XX^e siècle, les populations noires des États-Unis, du Brésil et même de la France.

Mots-clé: relations raciales, mouvement des Noirs au Brésil, mouvement des Noirs nord-américains, Bourdieu, Wacquant

“**T**he Cunning of Cultural Imperialism” – ensaio de Pierre Bourdieu e Loïc Wacquant, publicado em *Theory, Culture and Society*, fez com que eu me identificasse, entre diversos outros acadêmicos norte-americanos, com a reprodução e disseminação do imperialismo cultural dos EUA, através de trabalho acadêmico que tenta fazer as relações raciais no Brasil se parecerem com o modelo supostamente bipolar dos Estados Unidos. Ao proceder assim, segundo a crítica deles, engajei-me em uma forma de chauvinismo nacionalista, que descrevem como “veneno etnocêntrico” (Bourdieu & Wacquant, 1999).

Um de seus alvos foi meu livro *Orfeu e o Poder*, com a acusação de que viajei para o Brasil e usei – em relação à questão da raça – uma lente normativa moldada nos Estados Unidos, com isso exibindo duas formas de comportamento notadamente imperialista: a) avaliei o Brasil e o movimento negro brasileiro de acordo com os contornos das relações raciais nos Estados Unidos; e b) fiz proselitismo em meio ao movimento negro brasileiro, na tentativa de convencê-lo de que tal movimento deveria se parecer com o “movimento por direitos civis dos EUA” em estratégia, tática e até classificação racial. Esse suposto crime é descrito em termos abstratos, na frase de abertura, por “seu poder de universalizar particularismos ligados a uma tradição histórica singular, fazendo com que sejam reconhecidos como tais”. Os “particularismos”, nesse caso, são estratégias e táticas que evoluíram da “tradição histórica singular” do movimento pelos direitos civis dos EUA.

Como observaram diversas pessoas, em resposta à edição especial anterior, dedicada a esse debate, Bourdieu e Wacquant estão profundamente implicados com a própria crítica, ignorando heranças do imperialismo francês, colonialismo, bem como o conhecimento das intrincadas relações raciais no Brasil. As várias reações aos seus discursos sugerem que as implicações desse debate ressoam nos quatro cantos do mundo, inclusive em setores acadêmicos muito distantes dos estudos brasileiros ou latino-americanos. A fim de ampliar a discussão em torno da arenga de Bourdieu e Wac-

quant, eu gostaria de fazer uma intervenção muito específica em resposta ao artigo deles – a qual não foi elaborada anteriormente – relativa ao Movimento Negro no Brasil, o movimento por direitos civis nos Estados Unidos e políticas negras transnacionais. A crítica deles baseia-se em suposições e métodos analíticos críticos que privilegiam o Estado nacional e a cultura “nacional” como objetos únicos da análise comparativa e, conseqüentemente, ignora como a política afro-brasileira, os movimentos por direitos civis nos EUA, em particular, e a política negra transnacional, de maneira mais geral, problematizam as distinções fáceis, até mesmo superficiais, entre Estados-nações e populações imperialistas e antiimperialistas dessa crítica. Ambos, o Movimento Negro brasileiro e o movimento por direitos civis nos EUA, são analisados unicamente como fenômenos de territórios nacionais, inteiramente auto-referentes (ou seja, provincianos), sem ligações entre si.

Esta constelação particular de suposições e métodos expõe uma combinação latinista de Estado e nação, dentro da qual o popular nacional e o aparato do Estado não se distinguem um do outro. Em sua visão, as populações nacionais são alinhadas por fixidez territorial, cultural e no Estado. Assim, os cidadãos brasileiros e norte-americanos em geral, e os afro-brasileiros e afro-norte-americanos dos EUA em particular, são divididos de acordo com as coordenadas acima mencionadas. É impossível, dentro desse molde, identificar e ler diferenças culturais e ideológicas no interior dos Estados Unidos ou do Brasil. Também não existe a possibilidade de divisões, interesses coincidentes, pontos em comum, ideológicos ou culturais, que possam atravessar fronteiras de nação, “cultura nacional e Estado”. Além disso, não se cogita a perspectiva de distinção interna, a idéia de que o povo de um país possa compartilhar afinidades e políticas que, de fato, vão contra o Estado, ou mesmo ideologias populares dominantes a respeito de uma nação ou povo em particular. Isto não só constituiria uma surpresa para indivíduos, organizações e movimentos dentro dos Estados Unidos, que há muito tempo resistem a políticas – domésticas e de fora – de imperialismo e *apartheid* social em casa e no estrangeiro, mas também um insulto. E o principal, em se tratando de avaliar academicamente a crítica deles, é que Bourdieu e Wacquant ignoram a complexidade ou especificidade da atuação negra, tanto no Brasil quanto nos Estados Unidos, o que os leva a equacionar transnacionalismo negro com imperialismo e política externa dos EUA. Em sua versão do etnocentrismo político, são privilegiadas as políticas dos Estados-nações, enquanto mobilizações de atores

não estatais são negligenciadas e, quando identificadas, precariamente compreendidas.

1. A Tese da Incorrígibilidade *versus* Política sem Delimitação

O argumento de Bourdieu e Wacquant retoma, sob certos aspectos, o que Charles Taylor chamou de “tese da incorrigibilidade”, em que a cultura serve como linguagem, símbolo e prática de uma comunidade delimitada, demarcada. Essa forma de comunidade acaba gerando um fosso, quando justaposta a outras comunidades da mesma espécie. Cria-se não só uma situação do tipo Babel, de impossibilidade de compreensão mútua, mas também possibilidade de interpretação equivocada, com base na presunção de superioridade cultural. As tentativas de intercâmbio de uma cultura dominante com uma outra, subordinada, são particularmente afetadas pelo perigo de violência na interpretação quando os intérpretes de uma cultura dominante assumem que seu papel é

[...] corrigir a autocompreensão dos que dominam menos, substituindo-a pela sua própria. O que ocorre, de fato, nesse caso é simplesmente o seguinte: *nós* somos capazes de reconhecer em nossos próprios termos; e as autodescrições deles estão erradas na medida em que se desviam das nossas. Os estudos transculturais tornam-se campo de exercício de preconceito etnocêntrico. (Taylor, 1985:124, ênfase no original)

No âmbito do método, Taylor tenta fazer a ponte entre o “nós” e o “eles” através de um processo de compreensão crítica, mutuamente engajada, segundo o qual não se pode empreender a interpretação de uma outra cultura “enquanto também não tivermos nos compreendido melhor” (*idem*:129). Taylor, é claro, utiliza a sua própria abordagem interpretativa como antídoto para a noção de que a diferença cultural exclui a possibilidade de qualquer pessoa empreender uma análise de uma outra sociedade, civilização e cultura sem ficar tão cega pelo próprio chauvinismo de modo que suas observações se tornem, logo de cara, suspeitas. Há mais de trinta anos atrás, quando este artigo foi publicado pela primeira vez, diversas noções antropológicas, bem como noções mais ligadas ao senso comum, de diferença cultural, supunham que as culturas constituíssem processos discretos, separados. O argumento de Bourdieu e Wacquant contém traços da tese da incorrigibilidade, na medida em que nacionalidade ou “nacionalização” serve como forma de distinção cultural (história, política e cultura da nação) que radicalmente diferencia uma formação nacional de ou-

tra, neste caso, o Brasil e os brasileiros, dos EUA e os americanos. A versão deles é complementada por um *cenário-caso* “empírico”: o Estado americano, seus cidadãos, escravos, indígenas e outros povos dominados, bem como os capitalistas com base nos EUA, que evoluíram e se tornaram corporações multinacionais. Todos estes acima não são apenas indistinguíveis, mas intercambiáveis.

A tese da incorrigibilidade de Taylor e a crítica de Bourdieu e Wacquant compartilham uma forma comum de lógica. Ambas as formulações pressupõem formações culturais estáveis e internamente coerentes, na medida em que a diferença cultural se baseia em uma oposição binária “nós” *versus* “eles”. Em termos analíticos, a diferença cultural também coincide com a distinção espacial, de tal modo que a idéia de diferença cultural é delimitada por diferença territorial, que é, por sua vez, presidida por um Estado, cujas políticas (imperialistas, antiimperialistas etc.) determinam a disposição ideológica nacional do(s) povo(s) ao(s) qual (is) assegura cidadania ou dominação. Aqui, a distinção crucial é que Taylor coloca sua tese com o fim de transcendê-la, enquanto Bourdieu e Wacquant assumem como verdadeiros os preceitos epistemológicos da tese. Assim, os Estados Unidos constituem uma homologia; seus intelectuais, seus ativistas e sua gente comum têm necessariamente de refletir as ideologias dominantes, imperialistas, do Estado, da sociedade nacional e da cultura dos EUA. Sua “nacionação” supera quaisquer posições e distinções culturais, políticas ou ideológicas que possam vir a possuir e articular.

2. O Movimento por Direitos Civis: Esse Obscuro Objeto do Imperialismo dos EUA?

O movimento por direitos civis dos EUA serve como importante símbolo e dispositivo retórico no argumento de Bourdieu e Wacquant, no sentido de identificar um sintoma do imperialismo dos EUA, um exemplo paradigmático de um tipo particular de protesto político e social aparentemente peculiar dos Estados Unidos, uma espécie de marcador, indicador estável, confiável, “dado” de uma formação ideológica singular. Depois de me acusar de “aplicar categorias raciais norte-americanas à situação brasileira” e tentar transformar a “história particular do movimento por direitos humanos nos EUA em padrão universal para a luta de todos os grupos oprimidos com base em cor (ou casta)” (Bourdieu & Wacquant, 1999:44), eles colocam a *seguinte* questão retórica:

[...] na verdade, o que pensar de pesquisadores norte-americanos que viajam ao Brasil para estimular líderes do Movimento Negro a adotar táticas do movimento afro-norte-americano por direitos civis e denunciar a categoria de *pardo* [...] com o fim de mobilizar todos os brasileiros de *descendência* africana em torno da oposição dicotômica entre “afro-brasileiros” e “brancos” no mesmo momento em que, nos Estados Unidos, gente de origem mista, inclusive os chamados negros, estão se mobilizando para obter do Estado norte-americano (a começar pelo órgão do Censo), o reconhecimento oficial dos americanos “mestiços”, deixando de os classificar à força como “negros”.

Embora seja, sem dúvida, plausível e, em alguns casos, verdadeiro que certos defensores do movimento por direitos civis dos EUA, particularmente nos fóruns internacionais, coloquem o ativismo por direitos civis nos Estados Unidos como modelo para o ativismo negro em outras partes do mundo, podendo-se, portanto, considerar hegemônicas suas aspirações, seria, porém, o caso de se julgar, de modo muito específico, a particularidade da intervenção, em vez de simplesmente atribuir tais aspirações a uma forma de política de identidade (nação, raça) de todo um agrupamento ou congregação política.

O uso que fazem da expressão “movimento por direitos civis dos EUA” e “afro-norte-americano” fornece outra chave para a nuvem de hipóteses sem fundamento que paira em torno do argumento deles. Embora o fato de ser “norte-americano” ou, mais especificamente, “afro-norte-americano” pudesse servir para se localizar uma categoria em particular de cidadão/súdito dos EUA, isto não chega a significar sequer um passo inicial para se identificar, localizar e, em última instância, discernir, uma posição política. Em outras palavras, apesar de o racismo em uma sociedade tal como a dos Estados Unidos criar condições materiais para que possam emergir e, de fato, emergjam certos modos de consciência, ele não dita, em última análise, estados de consciência *ou* como indivíduos e grupos reagem a essas condições. Assim, aquilo que para esses críticos serve como variável explicativa é, na verdade, uma categorização totalizante, que requer, ela própria, explicação e qualificação.

No caso de afro-norte-americanos dos EUA (leitores, por favor, notem a distinção), a análise “afro-norte-americana” seria integracionista ou nacionalista negra, marxista, liberal ou conservadora – só para mencionar diversas de muitas possibilidades ideológicas? Esse tipo de especificidade seria *de rigueur* para a crítica séria nas Ciências Sociais e Humanidades, o primeiro “corte” de qual-

quer investigação revisionista, historiográfica, sociológica, que tentasse situar um modo particular de análise dentro de uma tradição intelectual específica. E, no entanto, tal requisito, *prima facie*, parece estar suspenso das críticas de Bourdieu e Wacquant. Seria possível levar a sério uma pessoa que analisasse a França moderna e argumentasse que o que Bataille, o conde Gobineau, Julia Kristeva e Henri LeFebvre fazem – citando apenas quatro pensadores – é algo que remotamente lembre um modo “francês” de análise? A sutil e detalhada resposta de Robert Stam e Ella Shohat a Bourdieu e Wacquant enfatiza e põe a salvo o lado francófilo do debate franco-americano, de modo que não estenderia meu argumento nessa direção (Shohat e Stam, 2001). Levanto essas questões porque provêem lente mais ampla para minha resposta às afirmações de Bourdieu e Wacquant a respeito do imperialismo supostamente inerente na transmissão e emprego de modos de prática política do movimento por direitos civis dos EUA utilizados com bom resultado em outros lugares.

Neste caso, as afirmativas dos dois críticos trazem falta de familiaridade com o meu trabalho – pré-requisito para se fazer crítica desse tipo. Tenho consistentemente sublinhado a equação problemática da América com os Estados Unidos e argumentado, como Richard Moore, o radical afro-caribenho dos anos 1930, 1940 (Moore, 1992), ou, mais contemporâneos, Caetano Veloso e Pablo Milanés, que o conceito de América, e até mesmo o de América do Norte, abrange muito mais que os Estados Unidos. Em um ensaio escrito há mais de dez anos argumentei a favor do uso da expressão afro-norte-americano e norte-americano como designação hemisférica, em vez de nacional, e tenho, de maneira consistente, utilizado a expressão afro-norte-americano nas minhas referências à maior parte (embora não todos) dos povos de descendência africana nos Estados Unidos (Hanchard, 1990). Assim, o primeiro exemplo de interpretação equivocada da parte desses críticos, à primeira vista menor, não deixa, porém, de sugerir formas mais visíveis de má interpretação, que se seguirão.

Em prol da argumentação, quero tornar clara a condicional embutida na questão retórica deles, reproduzida no início desta seção: e se alguém dos Estados Unidos, familiarizado com a luta negra pela igualdade racial, saísse dos Estados Unidos e sugerisse a membros e ativistas de um outro grupo subordinado em função da raça que as táticas praticadas nos EUA podem ter alguma viabilidade política em outros lugares? Mas a questão que está, de fato, em pauta é se livre associação, identidade cultural, reunião política

e protesto constituem assuntos tão específicos, em termos culturais, a ponto de serem incorrigíveis e, conseqüentemente, imutáveis. Inúmeros exemplos sugerem que não é esta, necessariamente, a conseqüência do deslocamento de estratégias, táticas e filosofias da práxis. As táticas de Ghandi de desobediência civil, informadas em parte pelos escritos de Henry David Thoreau, não o transformam em um “norte-americano”, nem transformam a Índia, da luta nacionalista, em Estados Unidos. Tampouco a resistência anti-racista de Ghandi aos bôers, na África do Sul, converte a Índia na União da África do Sul.

As idéias, táticas e estratégias da maior parte dos movimentos pelos direitos civis e nacionalistas negros não emanam do Estado nem do capital, mas da interação da luta popular com as filosofias da práxis que tiveram dimensões locais, nacionais e transnacionais. Talvez me falhe a memória, mas não me lembro da Monsanto ou Dow Chemical, de Richard Nixon, Lyndon Johnson ou quaisquer outros atores político-econômicos da era do movimento moderno por direitos civis a advogar disseminação global de idéias e táticas de atores políticos negros dos Estados Unidos. Utilizando a velha distinção de Miliband (1983), com exceção de umas poucas organizações e indivíduos ligados ao FBI e à CIA, os movimentos sociais negros da era dos direitos civis não trabalharam, nem a mando, nem a favor do capital ou do Estado. Se determinados comentaristas e estudantes da época buscaram, nos sentidos literal e figurado, universalizar suas estratégias, crenças e táticas no diálogo com movimentos em outras partes – é outra questão. Mas eu aqui gostaria de levar minha resposta mais um passo adiante; a circulação de idéias, táticas e filosofias das lutas por direitos civis negros nos Estados Unidos ou em qualquer outro lugar é útil para a circulação contínua da discussão sobre a relação entre poder e cultura na esfera pública transnacional negra. É um passo em direção à transcendência (se é que é possível) das limitações de ambos os argumentos: de um lado, os libertistas, sobre a inferioridade cultural ou biológica de uma espécie de sujeitos, africanos e descendentes de africanos; de outro, os esquerdistas (europeus e outros), que relegam a política transnacional negra ao reino do sempre exótico, ou pior, “provinciano”.

As suposições de Bourdieu e Wacquant a respeito do “movimento por direitos civis dos EUA” tornam-se ainda mais sem sentido quando se considera o caráter globalizado da luta negra nos Estados Unidos, não só durante a era do movimento dos direitos civis, mas ao longo de pelo menos dois séculos. A armadilha que

armaram para si mesmos com a categoria analítica de nação territorial os leva a aprisionar a política e o pensamento afro-norte-americanos dos EUA dentro das fronteiras geográficas dos EUA. Suas afirmações, porém, provêem a oportunidade de se considerar o assim chamado movimento por direitos civis dos EUA dentro do contexto mais amplo da luta por igualdade racial, ação e consciência coletiva entre afro-norte-americanos dos EUA face à supremacia, indiferença e condescendência brancas e como esse contexto se encaixa na paisagem ainda mais ampla do transnacionalismo negro, de que fazem parte tanto atores políticos afro-brasileiros como afro-norte-americanos dos EUA.

Um dos pilares filosóficos da mais conhecida tradição de ativismo político negro, a saber, a desobediência civil da Southern Christian Leadership Conference – SNCC e do Student Non-Violent Coordinating Committee – SCLC foi a filosofia da desobediência civil de Mohandas Ghandi, ele próprio influenciado por Henry Thoreau e Ralph Waldo Emerson. Idéias “estrangeiras” das obras de Frantz Fanon, Albert Memmi, Ho Chi Minh e Amílcar Cabral (incluindo até mesmo autores franceses, como Sartre e Régis Debray), penetraram nos debates no interior de movimentos e associações como Panteras Negras, Exército Simbionês de Libertação, Oficina de Escritores Watts (Watts Writers Workshop), Oficina de Escritores do Harlem (Harlem Writers Workshop) e outros grupos, durante os anos 1960, e integraram o desenvolvimento ideológico e tático da luta pela libertação dos negros. Quando se leva em conta que afro-norte-americanos que não são dos EUA freqüentemente ocuparam posições intelectuais e estratégicas significativas em várias tendências no interior da luta negra por igualdade racial nos EUA – de gente como Kwame Toure (*née* Stokely Carmichael) a Cyril Biggs e Claudia Jones –, então, o “movimento afro-norte-americano”, ou seja, o citado “movimento por direitos civis dos EUA”, foi plural, tanto em termos ideológicos quanto etno-nacionais.

Como a maioria dos estudiosos do período pós-Segunda Guerra nos Estados Unidos sabe, a época conteve, porém, muitas tendências ideológicas e de mobilização, algumas não diretamente ligadas ao movimento por direitos civis: nacionalismos negros de vários tipos, a nação do islã, estratégias revolucionárias utilizando luta armada, entre outras. Mal se pode pensar em reagir à idéia de um movimento por direitos civis dos EUA (capitalizar?) como sendo uma entidade monolítica com, na melhor das hipóteses, dois núcleos principais, o SNCC e o SCLC, ou talvez três, incluindo-se

as causas e ideologias do Black Power, a não ser que, mais uma vez, se vá repreender esses críticos por sua falta cabal de familiaridade com os contornos mais amplos da luta negra nos Estados Unidos.

Isto deveria estar óbvio para quem tem familiaridade, mesmo ligeira, com a história dos EUA. Menos óbvio é como dois estudiosos como Bourdieu e Wacquant, que se criaram no interior de e em relação com um ex-poder imperial como a França, conseguiram escapar do vício das mitologias nacionais francesas e lógicas culturais corporativistas. Se o discurso de Bourdieu tem como origem o Sudoeste da França, ele deveria sentar-se, com um copo de Jurançon ou Madiran (para manter a integridade regional), e levar em consideração a obra de Robin D. G. Kelley (1999), Kelley e Tiffany Patterson (2000), Penny von Eschen (1997), Winston James (1998), Mark Naison (1984), Cedric Robinson (1983) e Michael Dawson (2001), entre outros, para compreender o que muitos nos EUA e outros lugares já entenderam há muito tempo: o assim chamado movimento por direitos civis dos EUA não ficou limitado aos Estados Unidos, e a luta “negra” não foi inteiramente negra. Isto contraria diretamente a sugestão de Bourdieu e Wacquant de que a transmissão de idéias sobre luta social entre os Estados Unidos e o resto do mundo tem sido “unidirecional” ou unilinear. A suposição de Bourdieu e Wacquant de que a simples perspectiva de tática móvel é uma estratégia que emana dos Estados Unidos, não passando de “veneno etnocêntrico”, exemplifica sua falta de imaginação política.

A segunda parte da colocação sobre a astúcia do imperialismo dos EUA refere-se ao papel das instituições de custeio, publicação e pesquisa que operam como cadeia de transmissão para que o “doxa racial” dos EUA seja empurrado Brasil abaixo. A ortodoxia que imputam aos EUA quanto ao princípio que rege a distribuição da verba não tem o apoio da evidência de um leque diversificado de suporte a miríades de iniciativas para incrementar não só o trabalho acadêmico, mas a presença de brasileiros negros e mulatos nos programas de pesquisa de pós-graduação em Ciências Sociais e Humanidades, bem como a proliferação de Organizações Não-Governamentais e atores que defendem causas relativas aos direitos humanos e têm preocupações que afetam os negros e mulatos brasileiros.

A versão de Bourdieu e Wacquant da tese da incorrigibilidade exclui a possibilidade de instituições de financiamento sediadas nos EUA de fato se colocarem na posição de promover, mais que perverter, o ativismo nacional e/ou local, mas, mais uma vez, as

Michael Hanchard

implicações internacionais e transnacionais da política racial no Brasil – assim como o financiamento não- governamental em todo o mundo – são bem mais complexas do que revelam seus argumentos. Para dar alguns exemplos concretos, a Fundação Ford tem financiado diversos programas de pós-graduação em várias universidades, em várias partes do país, a fim de aumentar a presença de brasileiros negros e mulatos na academia brasileira que, historicamente, ainda que informalmente, tem estado fechada aos negros e mulatos brasileiros. Antropólogos “estrangeiros”, como Peter Fry e Livio Sansone, com outros acadêmicos brasileiros, têm apoiado a pesquisa e a edição de livros sobre aspectos mais antropológicos da identidade e da identificação raciais no Brasil e, nesse processo, ajudaram a treinar alguns dos melhores jovens acadêmicos da Antropologia – entre eles, diversos afro-brasileiros. Temos tido desacordos amigáveis e não tão amigáveis ao longo dos anos a respeito de nossas perspectivas concorrentes sobre relações raciais no Brasil, como pode atestar qualquer pessoa que realmente tenha lido nosso trabalho. Assim, poderia a Fundação Ford ser acusada de ajudar a patrocinar debate acadêmico saudável, mas doxa? Acho que não.

Dando outro exemplo, mais voltado para políticas, o Centro de Articulação de Populações Marginalizadas, na Lapa, Rio de Janeiro, conhecido pela abreviatura, em português, CEAP, recebeu patrocínio de fundações sediadas nos EUA e na Europa com o fim de prosseguir a luta pela educação do público brasileiro e defender os direitos das crianças de rua, além de coordenar campanhas educativas sobre a história dos negros no Brasil, entre diversas outras iniciativas. Assim, o apoio estrangeiro, não apenas o apoio proveniente de fundações e instituições com base nos EUA, na verdade ajudou diversas organizações e instituições não-governamentais brasileiras a aumentar o nível do debate sobre desigualdade racial nas trincheiras das políticas públicas, aumentar o número de acadêmicos brasileiros negros e mulatos, bem como expandir e aprofundar a agenda de pesquisa sobre tópicos relacionados com raça no Brasil.

Nenhum dos indivíduos e organizações mencionados poderia ser acuradamente caracterizado como simples imitador de paradigmas raciais originários dos EUA. No caso do CEAP, seu diretor e fundador, Ivanir dos Santos, foi órfão que viveu na rua e em diversos orfanatos durante a ditadura. Ao sair de um dos abrigos mantidos pelo estado – a Funabem, Santos decidiu reunir ex-internos de asilos governamentais, como ele próprio, numa orga-

nização (Santos, 1998) dedicada aos setores marginalizados da sociedade brasileira, entre eles os afro-brasileiros. Não se pode considerar isto cópia do NAACP – o programa Great Society, da política de reforma do bem-estar de Bill Clinton, mas resultado positivo da confluência de iniciativas políticas afro-brasileiras, dos espaços entre o Estado brasileiro e a sociedade civil e a globalização (sim, globalização) de concessões e competição de patrocínio de fundações internacionais. A categoria de nação fica, mais uma vez, sem delimitação. Os pontos de convergência política na sociedade civil são forjados por tópico (falta de lar, crianças de rua, discriminação social etc.), em vez de por nacionalidade ou prerrogativa do Estado. As formas locais e internacionais de engajamento político têm interseção e se congelam dentro da categoria nação. Isso sugere, ao contrário da tese de Bourdieu e Wacquant, que o local pode ser estimulado, não necessariamente violentado, através do engajamento com formas extra ou transnacional de pensamento político e engajamento com instituições e pessoas cujos compromissos materiais e políticos as colocam em conflito com as práticas ou políticas dos estados de sua origem territorial. Tal visão do local não deve se confundir com provincianismo.

Hardt e Negri captam, de maneira sucinta, os problemas conceituais e epistemológicos inerentes às justaposições de global e local, que, nesta instância, situam os Estados Unidos como poder monolítico, e o Brasil, vítima local de tendências do tipo rolo compressor, totalizantes, corporativistas (se não imperialistas):

[...] o problema se situa em uma falsa dicotomia entre o global e o local, pressupondo que o global acarreta homogeneização e identidade indiferenciada, enquanto o local preserva heterogeneidade e diferença. Frequentemente, implícita nesses argumentos está a hipótese de que as diferenças do local são, de certa forma, naturais, ou pelo menos, sua origem permanece fora de questão. [...] Essa visão pode facilmente desembocar em uma espécie de primordialismo, que fixa e romantiza as relações e identidades sociais. O que precisa ser examinado, em vez disso, é precisamente a produção da localidade, ou seja, as máquinas sociais que criam e recriam as identidades e diferenças que são compreendidas como o local. (Hardt & Negri, 2001:45)

A produção do local, neste caso, está nas relações de raça no Brasil, em justaposição não só com os Estados Unidos, mas uma história de ideologias antiafricanas, antinegro, indo do aparentemente benigno (o igualitarismo racial de Freyre, a raça cósmica de Vasconcelos) até o mais sinistro (fascismo, nazismo, neonazismo e outras formas de supremacia branca). Muitos conservadores da ex-

cepcionalidade brasileira concentram-se na primeira justaposição – os EUA – e não na segunda. Como consequência, eliminam não só os paralelos entre políticas raciais nos EUA e no Brasil, mas entre outros Estados-nações nos quais a raça de fato importa.

3. Um Debate Revisitado – O Movimento Negro Brasileiro e a Corrupção Estrangeira

A história das acusações de influência deletéria afro-norte-americana dos EUA e outras formas de influência estrangeira, reais ou imaginadas, sobre o movimento negro brasileiro vai muito mais longe e fundo que o presente debate. Para os leitores que não têm familiaridade com a história e a literatura do Movimento Negro brasileiro, apresento um fragmento traduzido de uma entrevista com o falecido José Correia Leite, honrado membro fundador da Frente Negra Brasileira, o primeiro partido político negro no Brasil, formado em São Paulo, em 1931. Em *E disse o velho militante José Correia Leite* (Leite e Cuti, 1992), ele recorda como notícias e informação a respeito de transnacionalismo negro fora do Brasil entraram pela primeira vez no discurso político afro-brasileiro. De acordo com Leite, um baiano de nome Mário de Vasconcelos introduziu diversos textos de afro-norte-americanos dos EUA no Movimento Negro de São Paulo e da Bahia. Vasconcelos traduziu trechos de *The Black World* e outros textos transnacionais negros para uma seção do jornal *Clarim* intitulada *O mundo negro*, tradução portuguesa do título da publicação da UNIA. Mas, como observa Leite “[...] isso se deu em condições controversas”.

A maioria dos negros brasileiros não aceitou as idéias apresentadas por Garvey, achando que Leite “queria fazer um movimento que era importado, um movimento de outros interesses que não eram os nossos. Eles disseram um monte de coisas. Que eu estava criando uma questão racial. Propondo um modelo racista de outro lugar” (*idem*). Jornais como o *Clarim d’Alvorada*, órgão da Frente Negra Brasileira, refletiram o caráter transnacional do ativismo negro brasileiro desde os anos 1920. Ao introduzir as idéias de Marcus Garvey no contexto, através das páginas do *Clarim d’Alvorada*, Leite observa que Garvey foi recebido com grande reserva nos Estados Unidos, apesar de ter encontrado apoio para fazer um grande trabalho. Mas foi combatido por muitos negros norte-americanos, que o consideravam “um aventureiro”.¹ As recordações de Leite são interessantes por diversas razões pertinentes

a este debate. Em primeiro lugar, os paralelos que traça entre si e Garvey, enquanto visionários, tentando mover-se para além dos limites da subordinação racial que os confinava, no Brasil e nos Estados Unidos respectivamente, de modo implícito informam o que se torna mais explícito adiante, no texto: que a Frente Negra Brasileira, como a UNIA de Garvey, era considerada um gesto temerário, com pouco apoio popular. Além disso, sua relevância para as idéias de Garvey de emancipação racial era considerada *comparativamente*. Assim, ao contrário de Bourdieu, Wacquant e diversos brasilianistas, Leite tinha consciência do alcance dos debates a respeito do garveyismo nas duas sociedades. Sua disposição de apresentar as idéias de Garvey ao discurso público negro no Brasil sugere uma profunda consciência da importância da circulação de idéias dentro das redes políticas transnacionais negras, mesmo idéias impopulares – isso, em uma nação onde a noção de afro-brasileiro enquanto entidade política e cultural separada do Estado-nação brasileiro, já avançando nos anos 1980, era considerada um ato de heresia.

Em terceiro lugar, o comentário de Leite sugere, entre muitos outros vislumbres, nesta breve passagem, que o importante em Garvey não era sua origem nacional ou local de residência, mas seu compromisso com a luta pela igualdade racial para os povos de ascendência africana, a qual não se restringia à demarcação territorial nacional. Leite foi capaz de ver o garveyismo, entre muitos outros produtos artísticos, estéticos e políticos da diáspora africana, como implemento de luta e reflexão. Leite procurou e encontrou-se com muitos artistas, intelectuais e figuras do mundo negro. Nicholas Guillen, o poeta afro-cubano, passou uma temporada em São Paulo com Leite e outros membros da Frente. O nacionalismo brasileiro, como a maior parte dos nacionalismos, é, entre outras coisas, uma ideologia de inclusão, e é por isso que, como o próprio Leite comentou, ele e outros eram acusados de importar idéias estrangeiras, de importar racismo, enquanto, junto com outros ativistas negros brasileiros, estavam tentando demonstrar ao seu Estado-nação que o racismo já tinha existido no Brasil. Que o seu patriotismo e lealdade à nação fossem postos em questão, com acusações de bolchevismo levantadas contra eles, é consistente com a reação nacionalista brasileira à articulação de uma visão transnacionalista negra brasileira.

Através do século XX, as gerações subseqüentes de ativistas brasileiros negros (que é como muitos deles se referem a si mesmos) continuaram o diálogo transnacional da política negra. Nos

anos 1970, por exemplo, membros do Movimento Negro do Rio de Janeiro e São Paulo deram início à campanha “Sou negro”, com o objetivo de tornar visível a presença invisível, reprimida, de negros e mulatos brasileiros na vida pública e argumentar em prol da conscientização de uma identidade afro-brasileira distinta e de uma política baseada na história da escravidão racial, nas práticas religiosas e culturais de origem africana e em uma conexão com povos de descendência africana em outras partes do mundo. Também convocavam brasileiros que não se consideravam negros ou mulatos, e até brancos, a fazerem o mesmo. Ativistas negros como Vanderlei José Maria, Hamilton Cardoso e Deborah Santos dedicaram-se ao debate, à literatura e retórica transnacionais negras (Hanchard, 1994). Como na sutil descrição de Manthia Diawara das próprias experiências – criado na Guiné, incorporou o modo de se vestir, a música e outros ícones culturais de identidade e resistência negras da experiência afro-norte-americana dos EUA (Diawara, 1998) – os afro-brasileiros inscreveram-se no discurso público negro transnacional de raça, nação, identidade e solidariedade, fundindo esses símbolos e práticas políticas e culturais às próprias experiências. Mas, como Diawara e seus contemporâneos afro-brasileiros usaram afro nesse período, acredito que Wacquant e Bourdieu também os considerariam imperialistas.

Finalmente, os argumentos levantados contra Leite e a Frente Negra Brasileira parecem-se com a crítica que Bourdieu e Wacquant fazem a acadêmicos afro-norte-americanos dos Estados Unidos, como eu. São argumentos invariavelmente nacionalistas e estatistas, assemelhando-se ainda ao modelo colonial francês do imperialismo cultural. Diferentemente do inglês ou holandês, por exemplo, o modelo colonial francês impôs aos súditos das colônias a noção de que estas eram parte integral da nação francesa, não somente na forma de um Commonwealth, como no caso dos ingleses, mas em termos normativos e pseudo-espaciais, enquanto departamentos da própria nação França. É mais que coincidência, portanto, que durante o período dos movimentos nacionalistas pan-africanistas na África colonial, um dos principais argumentos dos imperialistas franceses fosse o de que as colônias africanas francesas eram tão fundamentalmente diferentes das colônias britânicas, holandesas, belgas e portuguesas, que a idéia da “unidade pan-africana” não só era impossível e inaplicável, como redundante: os africanos franceses já tinham uma nação. O que eu sugiro aqui é que assim como a idéia imperial de nação francesa competia com nacionalismos africanos e pan-africanismos, também as

idéias brasileiras negras de identidade racial e diáspora entram em conflito com o imaginário nacionalista do freyreanismo e neofreyreanismo, bem como o imaginário colonial e neocolonial do luso-tropicalismo. Não seria possível que o desprezo de Bourdieu e Wacquant pela colaboração transnacional entre membros de um grupo marginalizado em termos raciais contivesse uma espécie de resíduo cultural (colonialismo francês) que eles próprios não identificam?

4. *Orfeu e o Poder*; Transnacionalismo Negro e a “Questão Cultural”

Uma vez que *Orfeu e o Poder* utilizou uma metodologia concebida inicialmente por um italiano e o tema da minha pesquisa eram os norte-americanos de tipo diferente daqueles nos Estados Unidos, como, exatamente, consegui tornar-me o imperialista que me pintaram?

Para quem não conhece, o argumento formulado em *Orfeu e o Poder* é o seguinte: a hegemonia racial brasileira, da qual a ideologia da democracia racial é uma parte, é um processo político e cultural que: a) enfatiza as contribuições afro-brasileiras à cultura nacional brasileira como traços *naturais* da identidade afro-brasileira; b) produz e mantém condições de desigualdade; e c) nega as perspectivas de identidade e política afro-brasileiras como fenômeno distinto da política nacional. Este último ponto é consistente com um modelo latino de pluralidade e diversidade dentro de um modelo que enfatiza homogeneidade nacional, característica de ambos os modelos coloniais – português e francês – e, em menor grau, do espanhol, completando os pontos em comum franco-ibéricos com respeito à lei colonial.

Concluo que, em resposta a tais condições, ativistas e organizações afro-brasileiros no Rio de Janeiro e em São Paulo utilizaram práticas culturais para: a) promover e estimular a idéia de identidade e consciência afro-brasileiras, distinta das mitologias do Estado nacional de democracia racial e identidade nacional; e b) mobilizar brasileiros negros e mulatos contra práticas correntes de discriminação racial. O que me colocou em tantos problemas junto a diversos brasilianistas foi minha sugestão de que: a) o movimento negro, ou movimento dos pretos, reproduziu parte da preocupação com a identidade cultural encontrada em nível naci-

Michael Hanchard

onal; e b) freqüentemente enfatizou culturalismo, acima de política cultural.

Alguns interlocutores, e agora Bourdieu e Wacquant, afirmam que, ao sugerir maior polarização na política racial brasileira e a necessidade de afastar o movimento da política culturalista, não só eu estava “norte-americanizando” as relações sociais no Brasil, mas de alguma maneira privando o ativismo afro-brasileiro de uma de suas principais diretrizes organizadoras e um de seus principais dispositivos políticos – a cultura, enfatizando aspectos ligados a bens, serviços e recursos da articulação política, em vez de desempenho e reconhecimento cultural. Isto, diversos comentaristas atribuíram à minha “norte-americanidade”, em vez de a uma problemática mais geral, envolvendo grupos sujeitos a discriminação racial e questões de poder político. Laura Segato me identifica como “afro-norte-americano” em um artigo de 1996,

[...]apontando para a especificidade da experiência do contingente africano (*sic*) nos EUA e a porção comum de história que compartilham com os brancos neste país. Ou seja, a história de um tipo peculiar de capitalismo, de sacralização do mercado, da conseqüente crença na guerra e nos meios violentos, de endosso de uma máquina estatal agressiva em relação ao exterior, de um caráter nacional de um modo geral beligerante, anti-pacifista [...]. (Segato, 1996:2-3)

Todos devem conhecer este tipo de crítica, baseada na caricatura dos Estados Unidos e seus povos, e na “porção comum de história”, compartilhada por brancos e negros.

Já Peter Fry foi mais ponderado ao falar, de modo em parte autobiográfico, do meu trabalho, contando um incidente no Rio, quando viajava com um amigo negro, em que ele, um branco “naturalizado” brasileiro, testemunhou um caso constrangedor motivado por questão racial, nas mãos da polícia. Depois do incidente, entrou em um

[...] bar cheio de gente de todo o tipo possível de ‘aparência’: jovens, velhos, mulheres, homens, de todas as cores possíveis. O ambiente animado, de convívio, constituía um antídoto perfeito para o constrangimento policial. (Fry, 1995-1996)

Fry conclui o artigo sugerindo que sua experiência também constituía antídoto perfeito para a minha análise da “política racial brasileira” (expressão que emprego em meu trabalho), provando que eu estava “importando” categorias estrangeiras para a discus-

são da sociedade brasileira, uma vez que não existe tal coisa – política racial – no Brasil.

Levando-se em conta os diversos países, dos assim chamados ciganos aos palestinos e judeus, que nacionalidades ou minorias étnicas negociaram e garantiram direitos civis e humanos somente, ou em grande parte, através da prática e distinção cultural? Nenhuma. A expressão da diferença cultural, religiosa, sequer garante o caminho necessário rumo à igualdade política e socioeconômica. Na verdade, historicamente, a diferença cultural marcou grupos no sentido da marginalização e exploração, ou da oposição erotização/repulsa, mas nunca os marcou como iguais aos opressores. Assim, parte do meu argumento em *Orfeu e o Poder* é que o Movimento Negro do Brasil precisou de um sentido mais comparativo do relacionamento entre política e cultura como problemática dos grupos raciais e étnicos marginalizados vivendo em sociedades multiétnicas e multirraciais. O Brasil talvez seja caso anômalo, mas há anos, desde a publicação de *Orfeu e o Poder*, a explosão de organizações, pesquisa e iniciativas de políticas públicas criadas por mulheres e homens afro-brasileiros ao longo do eixo dos bens, serviços e direitos, sugere que os movimentos sociais afro-brasileiros, bem como os atores políticos nos partidos políticos, que por muito tempo defenderam a população negra e mulata brasileira (assim como outras populações historicamente marginalizadas), ampliaram seu território político. Os críticos podem afirmar que isso demonstra que o Movimento Negro não teve tendência culturalista, mas simplesmente se engajou nas práticas políticas permitidas durante o longo período da ditadura. Justamente isso, porém, fazia parte do meu argumento. O único caminho para o movimento negro desafiar, de maneira mais direta, a desigualdade racial e a discriminação no Brasil, era fazer política aparentemente contrária à sua existência e formação: a política dos poderosos. As limitações das políticas de identidade afro-brasileiras são emblemáticas das limitações das políticas de identidade de um modo mais geral, independentemente da raça ou cor dos que a elas aderem; a preservação, o resgate e a reforma cultural, por si mesmos, podem ajudar a transformar uma determinada população, mas não transformam necessariamente uma política ou sociedade, nem libertam essa sociedade de seus costumes racistas.

Vamos considerar as tensões entre política e cultura no movimento negro no Brasil a partir de outro ponto de vista, em relação ao transnacionalismo negro: as formações literárias da Renaissance do Harlem e do movimento da Negritude Francófona, dois

dos movimentos mais famosos gerados entre as populações da diáspora negra. A gênese de ambos foi uma combinação de expressão artística e repressão política. A princípio, o uso de métodos surrealistas na poesia da Negritude foi, em parte, de acordo com Aimé Césaire, uma maneira de “esmagar os padrões ‘normais’ da linguagem, na tentativa de criar uma forma nova”. Na introdução de *Retorno à minha Terra Natal*, de Césaire, Mazisi Kunene escreve que Césaire achava que “quebrando os padrões cuja ordem lógica tinha afirmado o racismo, ele tinha dado ao surrealismo um propósito” (1969:24), uma resposta estética à brutal repressão da França e da Bélgica aos movimentos anticoloniais africanos.

A Renaissance do Harlem surgiu após um período de repressão selvagem de populações negras através dos Estados Unidos no período posterior à Primeira Grande Guerra, quando muitos soldados afro-norte-americanos retornaram do *front* europeu e encontraram a mesma discriminação que tinham deixado para trás, revoltando-se contra a posição contraditória do Estado dos EUA de exortá-los a lutar pela liberdade de outras pessoas e não pela própria. Nas palavras de Alain Locke, seu líder, a Renaissance do Harlem recebeu apoio de uma coda do Novo Negro, que buscava paridade para o negro através da expressão artística. Ao mesmo tempo em que falava da importância do transnacionalismo negro (o que chamava de “consciência de raça”) e de um incipiente terceiro-mundismo entre povos não brancos, em plano global, Locke deixava entrever dúvidas a respeito das perspectivas de tais caminhos para a remoção das restrições *nacional-territoriais* sobre os afro-norte-americanos nos Estados Unidos. Referindo-se a garveyismo e consciência de raça global, escreve:

[...] a participação construtiva nessas causas não pode deixar de dar ao negro valioso incentivo de grupo [...] mas no presente, a esperança mais imediata repousa na reavaliação por brancos e negros, igualmente, do negro, em termos de seus dotes artísticos e contribuições culturais, do passado e para o futuro. (Locke, 1925: 15)

Mais adiante, Locke especula sobre ganhos políticos e sociais possíveis através da expressão cultural negra:

[...] especialmente o reconhecimento obtido no nível cultural deveria, por sua vez, provar-se chave para a reavaliação do negro, a preceder ou acompanhar qualquer subsequente melhoria considerável das relações raciais. (*ibidem*)

A atuação pessoal e política de Locke excluía as possibilidades de ação política e confronto diretos. Ele pode ter sido um homem da

raça, mas, ao contrário de Garvey, não era um homem da massa. No entanto, considerou a produção cultural como caminho da autodeterminação, em um momento particular na história dos EUA, quando outros atalhos para a autodeterminação de afro-norte-americanos dos EUA estavam ou fechados ou impedidos. Em última instância, Locke viu a produção cultural como complemento do protesto político formal e da mobilização social.

Seria possível tensões semelhantes informarem a história do Movimento Negro no Brasil? Poderia ser que o lento desenvolvimento da sociedade civil, junto com a negação da existência de racismo na sociedade brasileira, *tanto* entre a esquerda quanto entre a direita, fossem os equivalentes brasileiros dos caminhos bloqueados rumo à articulação política, destramente analisados por historiadores como Kim Butler (1998) – o que tornou a política culturalista mais plausível e, aparentemente, mais viável que outras formas de política? Analisando-se populações marginalizadas do mundo moderno, independentemente de cor ou nacionalidade, não seria possível que em muitas delas a expressão autoconsciente de diferença cultural tenha se moldado, em parte, em função do grau de subordinação a um grupo dominante (numérica, política ou economicamente)? Na ausência de poderio militar e recursos naturais (a saber, minerais, petróleo, pedras preciosas), a cultura não poderia se tornar o instrumento escolhido pelas populações marginalizadas por formar a última barreira – além dos próprios corpos – entre elas e os que as dominaram e continuam a fazê-lo – o último recesso, o final, do terreno político, no qual o dominado não é inteiramente vencido?

Com exceção da moderna diáspora judia, para a qual o fato histórico e as imagens simbólicas do Holocausto moderno tornaram inevitável a (re)apresentação da violência, as descrições populares da *maioria* das populações da diáspora na história moderna fixaram-se de maneira obsessiva – ou pelo menos concentrada – em noções de identidade e cultura, em vez de, digamos, sua relação com o sistema de Estados-nações, modo de produção ou violência e coerção distribuídas por um estado ou população nacional-territorial. Assim, a resistência é muitas vezes colocada em termos de práticas culturais – as “armas dos fracos” (Scott, 1985) – como se fossem o único modo de se relacionar com grupos sociais dominantes. Essa reação à opressão, porém, como argumentei, contém no seu bojo ambas, a perspectiva de resistência, assim como a lógica da dominação. O “como” as pessoas resistem, as “armas” escolhidas, dizem tanto sobre a natureza e as condições da luta social e

política como os próprios atos específicos de resistência. Estudos e práticas de grupos subalternos frequentemente contêm preconceito *em relação a* modos mais informais, menos diretos de protesto político, como o caso dos afro-brasileiros até o crepúsculo da ditadura. Enfocar tópicos como “política cultural” e “cultura de resistência” em diversas disciplinas e campos é, em parte, consequência desta virada.

Uma das conclusões da minha pesquisa foi: o confronto direto com o Estado brasileiro e a sociedade civil quanto a questões de desigualdade racial requereria, dos brasileiros negros e mulatos que procuravam rever as desigualdades, organização política *enquanto grupo*, para confrontar a quimera da igualdade racial mantida pelas elites brasileiras e rejeitar as distinções categóricas entre negro e mulato. Parte da razão dessa conclusão está na pesquisa demográfica conduzida por acadêmicos *brasileiros* referentes à muito citada ideologia da democracia racial, em que aqueles classificados como *pardos* ou *mulatos* de algum modo se encontravam em melhor situação, em termos materiais, que os brancos ou negros no Brasil. A segunda justificativa para a minha conclusão foi numérica, nada tinha a ver com fenótipo, raça ou cor. Simplesmente faz sentido no caso de atores políticos em busca de maior poder político e econômico para tentar ampliar sua clientela política e cultural.

Conforme observa John French em sua bem elaborada crítica da *obra* de Bourdieu e Wacquant (French, 2000), a tese da “saída mulata” inicialmente colocada por Carl Degler há mais de trinta anos (Degler, 1971) ainda se mantém como proposta teórica. Como Thomas Skidmore observou há muito, a tese nunca foi provada e há dados demográficos que sugerem outras coisas. A pesquisa demográfica de Paes de Barros (s/d), Peggy Lovell (1991) e Edward Telles (1988) sobre distinções socioeconômicas entre pretos e pardos sugere que, enquanto existem diferenças significativas entre pretos e pardos nos indicadores de qualidade de vida, os pardos tendem a ser mais como os negros que como os brancos em termos de renda. Por contraste, o sociólogo Nelson do Valle Silva, analisando dados do recenseamento de 1960 e 1976 (que utilizaram categorias preto e pardo) conclui que “negros e mulatos são igualmente discriminados. Isto claramente contradiz a idéia de uma saída mulata como essência das relações de raça brasileiras” (Silva, 1985:54-55). Um trabalho mais recente em colaboração com Carlos Hasenbalg e dados do recenseamento de 1987 reafirma conclusões anteriores (Silva e Hasenbalg, 1999). A força e a re-

percussão da tese da “saída mulata” de Degler é inerente à sua aceitação social e cultural, tanto no plano nacional como no transnacional, apesar da ausência de qualquer possibilidade de verificação empírica, ou seja, da falta de “dados” que, de alguma maneira, comprovem que os mulatos no Brasil, independentemente de classe, educação e posição socioeconômica, vivessem vidas mais agradáveis. Como sugeri em *Orfeu e o Poder*, a tese da saída mulata é basicamente uma formação ideológica de elite; sua força reside na sua articulação hegemônica como senso comum, não em sua materialidade. Em última análise, o debate contemporâneo sugere que essa tese, intensamente debatida dentro do Brasil, não se configura como o ponto pacífico freqüente e grosseiramente apresentado para consumo externo.

Encontra-se, porém, na raiz dessa formulação de senso comum, uma hipótese básica sobre a relação entre “mistura de raça” e engenharia social, a que Nancy Stepan se referiu como miscigenação positiva (Stepan, 1991). Uma questão que os autores não colocam e que, comparando-se, une ambos, o caso brasileiro e o dos EUA, é *se existe* correlação entre classificação de cor e igualitarismo racial, ou seja, a multiplicidade de categorias fenotípicas conota maior ou menor igualdade racial? Ou, em linguagem mais corrente: mestiçagem, crioulistização, hibridez e mulatização são indicadores de maior diversidade e tolerância racial? Onde as tendências dos estudos culturais luso-tropicalistas neofreyreanos brasileiros, de Bourdieu e Wacquant e pós-estruturalistas se cruzam é na prontidão para considerar a classificação racial “mais fluída” como uma forma de jogo profundo, um jogo de coquinhos de Bahktin de “*monty* de três cartas”, em que as relações de poder são radicalmente afetadas meramente mudando-se os modos de classificação humana de acordo com a cor ou o fenótipo. Ah, se a mudança na posição do sujeito fosse tão simples...

Num artigo do *New York Times* sobre o filme brasileiro “Orfeu Negro”, Caetano Veloso coloca que minhas conclusões em relação ao uso que faz o Movimento Negro brasileiro do preto tanto para negros como para mulatos brasileiros simplificavam a realidade brasileira, podendo levar à “intolerância racial” (Veloso, 2000). As premissas do argumento de Veloso compõem um paralelo com as de Bourdieu e Wacquant: o Brasil é um local de miscigenação; os EUA, com a hipodescendência como característica de codificação racial, não é. Além disso, a hibridez exemplifica jogo e fluidez, não desigualdade. Vamos considerar a premissa de Veloso em si mesma, em perspectiva comparativa, sem nos referirmos nem aos Estados Uni-

dos e nem ao Brasil. Se se fosse aplicar a premissa do sr. Veloso – miscigenação racial igual a democracia racial – para encarar as relações de raça na África do Sul ou no Haiti, por que a miscigenação não levou, aí, nesses dois locais, ao igualitarismo racial? Estendendo a correlação aos lugares de influência ibérica no Novo Mundo, como explicaríamos a coexistência de preconceito antinegro *com* celebração nacional da miscigenação em pontos tão distintos quanto Venezuela, Equador e Cuba? Voltando aos Estados Unidos, as categorias mulato, oitavão e *quadroon* (filho de branco com mulata) eram classificações operativas de “cor” e “raça” na simbologia e sociologia do *apartheid* social e da segregação, mas duvido um comentarista sério da história dos EUA sugerir que a presença de oitavão e *quadroons* levasse à igualdade racial.

Veloso – e outros, que tiraram conclusões semelhantes – negligenciam as implicações das próprias afirmações sobre racismo na sociedade brasileira. O racismo contra os afro-brasileiros, que o próprio Veloso muitas vezes reportou em sua música e em entrevistas, já existe no Brasil. Assim, se a celebrada hibridez racial coexiste com intolerância racial, o que isso nos diz sobre a plausibilidade da sugestão de que ou a hibridez racial e a intolerância racial são anti-téticas uma em relação à outra ou a hibridez racial leva à tolerância racial?

Ao considerar o Brasil do ponto de vista da política racial comparativa, acredito que ambos os cenários são altamente improváveis, na verdade, inexistentes, nas políticas multiraciais, nas quais descendentes de escravos africanos habitam o mesmo espaço que descendentes de grupos indígenas e descendentes de europeus. A discriminação racial contra os negros tem coexistido com modelos multipolares, bem como bipolares de classificação racial. O erro analítico cometido por Bourdieu e Wacquant, bem como alguns defensores baseados nos EUA da miscigenação e hibridez como melhoria de condições raciais, é a equação de classificação racial ou fenotípica – que é uma faceta putativa da dinâmica racial – com a totalidade das interações dos grupos citados. Essa equação é uma forma de hipóstase, e base insuficiente para acessar a totalidade da experiência das relações raciais no Brasil ou qualquer outro lugar.

O desafio específico para muitos acadêmicos brasileiros/brasilianistas, ao considerar os movimentos sociais negros brasileiros como faceta da política negra transnacional, está em ver a participação de organizações tais como a Frente Negra Brasileira não só como forma de apresentação de história nacional e regional,

mas também como faceta integral de uma comunidade multinacional, multilingüe, ideológica e culturalmente plural – uma comunidade imaginada, se quiserem, mas não necessariamente limitada por um país territorial singular. A segunda conceituação exige que vejamos no transnacionalismo negro, não um aspecto disparatado, isolado, ou das histórias nacionais ou da história das relações internacionais, mas como traço contínuo, recorrente, da política dos séculos XIX, XX e, agora, XXI, em que tópicos como livre associação, reconhecimento cultural e religioso, autonomia territorial e acesso igual a bens, serviços e recursos manifestam-se, completamente ou em parte, como foi o caso em movimentos sociais na África do Sul, Jamaica, Brasil, Colômbia, Reino Unido e muitos outros Estados-nações. Os elos transnacionais entre atores políticos africanos, caribenhos e norte-americanos mostram grande semelhança com outros elos transnacionais, não governamentais, da primeira metade do século XX – anarco-sindicalismo, comunismo, sindicalismo e outros movimentos globais seculares.

A política negra transnacional, ou o que caracterizei em outro ponto como afro-modernidade (Hanchard, 2000) ajuda a sublinhar aquilo a que Jorge Castañeda se refere como “nacionalismo longitudinal” (1994:308): o desenvolvimento de relações horizontais, sem base estatal, entre atores políticos em vários Estados-nações, com o propósito de desafiar ou derrubar políticas em um ou mais Estados-nações. As filiações cruzadas através e acima de fronteiras territoriais problematizam qualquer caracterização de relações internacionais e inter-Estados como interação de entidades soberanas, politicamente discretas em termos de território. Conceituada desta maneira, a questão da nacionalidade ou da origem pode ser efetivamente traduzida no contexto analítico mais amplo da interface de uma população-sujeito particular, de um lado (sul-africanos negros, por exemplo), com um regime (*apartheid*) de maioria racial politicamente dominante (africâners). Dessa maneira, os métodos utilizados para responder a condições particulares de desigualdade são, ao mesmo tempo, codificados de maneira universal e cultural, na medida em que fenômenos tais como marchas, greves, rebeliões, freqüentemente operam lado a lado com formas de religião, dança, expressão corporal e atos cotidianos de resistência, com o fim de articular a natureza específica local de sofrimento e protesto.

Em muitos países, os transnacionalistas negros têm operado nos interstícios das relações internacionais inter-Estados por bem mais que um século e freqüentemente fundido política antiimpe-

rialista com política anti-racista. Em muitas sociedades plurais, onde descendentes de africanos autoconscientes se viram em posição relativamente impotente em relação a outro grupo étnico, são diversas as histórias de tentativas (algumas bem-sucedidas) de criação de coalizões que ultrapassam linhas raciais, étnicas e fenotípicas: de negros e mulatos no Haiti, durante a Revolução Haitiana; de afro-trinidadianos e índios do leste de Trinidad; de modo semelhante, na Guiana e de negros e mulatos na Jamaica. Sugiro esses exemplos do Novo Mundo porque não só atravessam fronteiras nacionais, mas também, ao que se presume, fronteiras “culturais” e coloniais. Minha conclusão, em parte, baseou-se nessa história comparativa mais ampla. Aqui nos defrontamos com uma questão conceitual de raiz: a capacidade dos estudiosos de se deslocarem para além de categorias sociológicas e políticas já prontas, com o fim de apreender fenômenos identificados sob os rótulos movimento por direitos civis dos EUA e transnacionalismo negro e examinar fenômenos políticos, sociais e culturais associados a locais e épocas específicos ao lado de fenômenos presumivelmente distintos por formas de demarcação lingüística, territorial ou outras. Esse desafio não cabe apenas aos acadêmicos que tratam da história, mas também aos teóricos da maneira como o estudo do transnacionalismo negro de várias maneiras desafia os caminhos conhecidos para se analisar movimentos nacionalistas ou de “questão única”, permitindo-nos considerar certas formas de solidariedade e mobilização políticas através de fronteiras nacionais como agrupamentos e congregações não meramente coincidentes com o sistema do Estado-nação. Assim, enquanto Bourdieu e Wacquant vêem o movimento por direitos civis dos EUA como filosofia da práxis unificada e até mesmo hegemônica, no interior do lexicon da luta social em todo o mundo, eu vejo o movimento por direitos civis dos EUA como agrupamento ou congregação de diversas tendências ideológicas e políticas, com suas próprias valências internacionais e transnacionais.

Comentários Finais

O ataque de Bourdieu e Wacquant em alguns aspectos tem relação com o hábito que Wacquant demonstra de descontextualizar a produção cultural negra e apresentar essa descontextualização como virtude ou força, conforme evidenciam alguns de seus escritos sobre boxe nos Estados Unidos. Essa ligação final é cruci-

al, acredito eu, para o entendimento de como o uso indiscriminado das categorias sociológicas e a recusa em incorporar as peculiaridades específicas das tensões entre política e cultura no Brasil são sintomáticos de uma interpretação, de um modo geral equivocada, da atuação negra no trabalho de Wacquant.

A reputação emergente de Wacquant enquanto intelectual-boxeador deve-se principalmente a três anos de trabalho de campo participante-observador na zona sul de Chicago, treinando em vários ginásios de boxe, principalmente o Stoneland Boy's Club (Wacquant, 1998:329). Como praticante, o próprio Wacquant se aproxima do boxe através do que chama de sociologia carnal, uma sociologia do desejo corporal de distinguir sua consideração do esporte da maior parte da literatura jornalística sobre boxe. Ele caracteriza o boxe como *ofício corporal*, uma forma de capital do corpo que, segundo conclui, os afro-norte-americanos têm em abundância.

De atletas em geral e atletas afro-norte-americanos em particular, Wacquant escreve que são performáticos e entretenedores, não líderes carismáticos, como são aqueles “que constituem as verdadeiras forças revolucionárias da história” (Wacquant, 1996:6):

Os atletas não mobilizam o povo, nem oferecem uma nova visão de mundo, mas inscrevem a própria individualidade no mural da cultura pública, transformam as suas vidas e provêm modelos de autodomínio, para que os outros também tentem alcançar um bom desempenho. Não são *de outro mundo*, são *deste mundo*. “*Não são transgressores da tradição, mas expressões dela; não inovadores, mas ritualistas. Isto é particularmente verdadeiro da cultura e da história africana-norte-americanas [...]*”. (*ibidem*:7, ênfases minhas).

A verdade afirmada aqui – que cultura e história afro-norte-americanas são fonte de ritual, mas não de inovação – é espantosa, por vários motivos. Vislumbra-se ingenuidade antropológica no bojo da premissa de que a “tradição” de qualquer cultura possa ser vazia de inovação. Para os fins da minha resposta, porém, eu gostaria de focar apenas duas facetas dessa “verdade”, que apontam a leitura duplamente equivocada da articulação cultural e política afro-norte-americana dos EUA. A distinção implícita em Wacquant entre política e cultura se manifesta na distinção entre carisma e *persona*: liderança carismática se alinha com a primeira; *persona*, com a última. No entanto, como se pode manter tal distinção avaliando uma população cuja própria relação com a articulação política e cultural nunca foi tão claramente dividida?

Michael Hanchard

Os atletas negros (homens e mulheres), sem falar nos pregadores, agentes funerários e outras ocupações profissionais, tinham muito mais *status* nas comunidades negras que sua contrapartida na sociedade e nas instituições brancas dominantes, levando alguns comentaristas, como E. Franklin Frazier, a chegar ao ponto de concluir que a burguesia negra não era uma burguesia de verdade. Não é preciso defender as conclusões de Frazier para conhecer a disjunção sociológica entre posições de *status* nas comunidades branca e negra. A distinção sociológica genérica de Wacquant entre carisma e *persona* e entre inovação e ritual, só seria acurada se existisse simetria de correlação de *status* entre brancos e negros.

Muitos atletas afro-norte-americanos dos EUA têm capital político e cultural que em muito ultrapassa o espaço das traves, da quadra de tênis, da quadra de basquete, campo de beisebol ou ringue de boxe – de Paul Robeson até um negro conservador contemporâneo como J. C. Watts. A mudança do mundo dos esportes e suas implicações culturais e políticas para a arena dos negócios e partidos políticos, com suas próprias implicações, é uma transição que os atletas afro-norte-americanos dos EUA fazem com cada vez mais frequência. O esporte representa um dos poucos caminhos de sucesso para negros na sociedade branca. O capital social e cultural acumulado numa esfera da sociedade, mesmo o capital corporal do atleta profissional, invariavelmente vem à tona e é questionado e utilizado em outras esferas. As vidas públicas – e, às vezes, particulares – de Jack Johnson, Althea Gibson e Joe Louis, entre outros, ilustram como é problemático o raciocínio de Wacquant de distinção *persona*/carisma para o atleta profissional afro-norte-americano nos EUA. Não só o expõe a uma interpretação equivocada da importância simbólica e política dos atletas afro-norte-americanos dos EUA dentro do domínio do esporte, mas também fora dele, na política formal e em movimentos sociais, tais como “o movimento por direitos civis” a que se refere.

Se aceitássemos a distinção de Wacquant, uma figura como Muhammed Ali não seria carismática; Joe Louis, que representou a vitória dos EUA sobre o fascismo alemão através do sucesso e das vitórias arduamente conquistados, seria, de acordo com a tipologia de Wacquant, *deste mundo e não de outro mundo*. Sugar Ray Robinson, até hoje expoente em qualquer forma de arte marcial, capaz de nocautear um oponente *andando para trás* seria também exemplo de pessoa que não está entre os “transgressores da tradição, mas expressões dela; não inovadores, mas ritualistas”.

Alguns leitores poderiam achar que falar dos escritos de Wacquant sobre boxe e esporte em geral é uma digressão do debate sobre imperialismo cultural dos EUA no Brasil. Mas, como sugeri, no início, as implicações de seu ataque se estendem para além das fronteiras do Brasil e dos Estados Unidos. Também estão em questão temas como presunção, intenção e método. Nem nos EUA, nem no Brasil, a população de descendência africana opera fora dos papéis sociológicos dominantes, do senso comum, já prescritos para ela na academia e na sociedade. O que os define é unicamente a relação com a cultura nacional, a sociedade e o Estado e, por implicação, as instituições dominantes, costumes e valores das respectivas sociedades. Como eu, o “norte-americano” ou a “pessoa de cor” só existem dentro de categorias analíticas individuais (“o atleta negro”). Em suma, são estáticos. Não têm papéis múltiplos ou identidades multifacetadas, nem servem de produtores culturais ou atores políticos fora de uma “incumbência do papel social” dahrendorfiana. Os atletas homens africano-norte-americanos dos EUA e os atores políticos negros no Brasil são mais multifacetados, dinâmicos e, em última instância, “progressistas” do que permitiriam Wacquant e as sociologias de Wacquant e Bourdieu.

Como explicar essa lacuna entre a sociologia de Wacquant e a experiência vivida por afro-norte-americanos dos EUA e afro-brasileiros? Se o imperialismo cultural pode ser caracterizado como nivelamento ou atenuação da diferença através da racionalização de imperativos culturais e políticos alternativos, então as intervenções de Bourdieu e Wacquant são, sem dúvida, cabíveis; como os casos reais de imperialismo cultural, suas perspectivas e descartes têm impacto sobre mais de uma localidade e são transnacionais em escala, utilizando as categorias de nação, cultura e imperialismo para, em suas próprias palavras, “universalizar particularismos ligados a uma tradição histórica singular, fazendo com que sejam reconhecidos como tais”. No entanto, uma vez que eles não são nem capitalistas, nem representantes do Estado, talvez seja melhor caracterizar sua crítica como meramente imperiosa, não imperialista.

De minha parte, concluo que as presunções de Bourdieu e Wacquant em relação ao movimento por direitos civis dos EUA, o movimento negro no Brasil e a política cultural afro-norte-americana dos EUA formam uma ilha de etnocentrismo e incorrigibilidade cultural sem pontes nem barcos para atravessar a distância. As limitações de interpretação de “The Cunning of Cultural

Michael Hanchard

Imperialism” brotam da incapacidade de identificar e reconhecer formas de cultura e política não necessariamente coincidentes com política partidária, nacionalista (identidade) e sindicalista classista, formas de política das quais, na maior parte do século XX, as populações negras dos Estados Unidos, Brasil e até mesmo França, ficaram, em larga medida, excluídas e até mesmo marginalizadas. Assim, com amigos como Bourdieu e Wacquant, os atores e organizações políticos negros, as comunidades que os produziram, bem como aqueles que dedicam parte de suas vidas a estudar seus movimentos, não precisam de inimigos.

Notas

1. Segue o texto em português: “Nos Estados Unidos, o Garvey foi recebido com muita reserva, apesar de ter encontrado apoio para fazer um grande trabalho. Mas foi combatido por muitos negros norte-americanos, que o achavam um aventureiro [...] Como Marcus Garvey foi considerado um visionário, e eu acabei ficando um pouco visionário aqui, querendo fazer um movimento que era importado, um movimento de outros interesses que não eram propriamente nossos. Disseram uma porção de coisas, que eu estava criando um quisto (*sic*) racial, propondo um modelo racista para cá. E ficou muito confuso por aí”.

Bibliografia

- BOURDIEU, Pierre e WACQUANT, Loïc (1999). “The Cunning of Cultural Imperialism”. *Theory, Culture and Society*, vol. 16, nº 1, pp. 41-58.
- BUTLER, Kim D. (1998). *Freedoms Given, Freedoms Won: Afro-Brazilians in Post-Abolition, São Paulo and Salvador*. New Brunswick, N.J., Rutgers University Press.
- CASTAÑEDA, Jorge (1994). *Utopia Unarmed: The Latin American Left After the Cold War*. Nova York, Vintage Books.
- CESAIRE, Aime (1969). *Return to My Native Land*. Middlesex, Penguin.
- DAHRENDORF, Ralf (1959). *Class and Class Conflict in Industrial Society*. Stanford, Stanford University Press.
- DAWSON, Michael (2001). *Black Visions: The Roots of Contemporary African-American Political Ideologies*. Chicago, University of Chicago Press.
- DEGLER, Carl N. (1971). *Neither Black Nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and the United States*. Nova York, Macmillan.
- DIAWARA, Manthia (1998). *In Search of Africa*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- FRENCH, John D. (2000). “The Missteps of Anti-Imperialist Reason: Bourdieu, Wacquant and Hanchard's *Orpheus and Power*”. (Seção especial sobre o multiculturalismo e os intelectuais). *Theory, Culture & Society*, vol. 17, nº 1, pp. 107-129.

Política Transnacional Negra, Antiimperialismo e Etnocentrismo...

- FRY, Peter (1995-1996), "O que a Cinderela Negra tem a dizer sobre a 'política racial' no Brasil". *Revista da USP*, nº 28, dez-fev., pp. 122-135.
- HANCHARD, Michael (1990). "Identity, Meaning and the African-American". *Social Text*, Ano 24, vol. 8, nº 2, pp. 31-42.
- (1994). *Orpheus and Power: The Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988*. Princeton: Princeton University Press.
- (1996). "Americanos, Brasileiros e a Cor da Espécie Humana: Uma Resposta a Peter Fry". *Revista da USP*, nº 31, set.-nov., pp. 164-175.
- (ed.) (1999). *Racial Politics in Contemporary Brazil*. Durham, N.C., Duke University Press.
- HARDT, Michael e NEGRI, Antonio (2001). *Empire*. Cambridge, Harvard University Press.
- HOLLINGER, David A. (2000). *Postethnic America: Beyond Multiculturalism*. Nova York, Basic Books.
- JAMES, Winston (1998). *Holding Aloft the Banner of Ethiopia*. Londres, Verso.
- KELLEY, Robin D. G. (1999). "Problem: Black History's Global Vision, 1883-1950". *The Journal of American History*, dezembro, pp.1045-1077.
- LEITE, José Correia & Cuti (1992). *E Disse o Velho Militante José Correia Leite*. São Paulo, Secretaria Municipal de Cultura.
- LIND, Michael (1996). *The Next American Nation: The New Nationalism and the Fourth American Revolution*, Nova York, Free Press Paperbacks.
- (1997). *Up from Conservatism: Why the Right is Wrong for America*. Nova York, Free Press.
- LOCKE, Alain (1925). *The New Negro*. Nova York, A. e C. Boni.
- LOVELL, Peggy (ed.) (1991). *Desigualdade Racial no Brasil Contemporâneo*. Belo Horizonte, Cedeplar/FACE/UFGM.
- MILIBAND, Ralph (1983). "State Power and Class Interests". *New Left Review*, nº 138, março-abril, pp. 57-68.
- MOORE, Richard (1992). "The Name 'Negro': Its Origin and Evil Use". In R. Moore, *Caribbean Militant in Harlem*. Londres e Bloomington, Pluto Press e Indiana University Press.
- NAISON, Mark (1984). *Communists in Harlem during the Depression*. Nova York, Grove Press.
- PATTERSON, Tiffany R. & KELLEY, Robin D. G. (2000). "Unfinished Migrations: Reflections on the African Diaspora and the Making of the Modern World". *African Studies Review*, vol. 43, nº 1, abril, pp. 11-46.
- (1999). "Notes on Racial and Political Inequality in Brazil". In M. G. Hanchard (ed.), *Racial Politics in Contemporary Brazil*. Durham, NC, Duke University Press, pp. 154-178.
- ROBINSON, Cedric (1983). *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. Londres, Zed.
- SANTOS, Ivanir dos (1998). *Racial Politics in Contemporary Brazil*. Durham, NC, Duke University Press.
- SCOTT, James C. (1985). *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven, Yale University Press.

Michael Hanchard

- SKIDMORE, Thomas E. (1992-1993). "Race Relations in Brazil". *Camoës Center Quarterly*, vol. 4, nº 3-4, outono/inverno, pp. 49-57.
- SEGATO, Rita Laura (1996). "The Colour-Blind Subject of Myth or Where to Watch Africa in Television". *Série Antropologia*, nº 205, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, pp.1-24.
- SHOHAT, Ella & STAM, Robert (2001). *Black Renaissance*. Noir, primavera.
- STEPAN, Nancy (1991), *The Hour of Eugenics: Race, Gender, and Nation in Latin America*. Ithaca, NY, Cornell University Press.
- STEWART, Charles (1999). "Syncretism and its Synonyms". *Diacritics*, vol. 29, nº 3, outono, pp. 40-62.
- TAYLOR, Charles (1985). "Understanding and Ethnocentricity". *Philosophy and the Human Sciences* vol. 2, pp. 116-134.
- TELES, Edward (1988). *Demography*.
- SILVA, Nelson do Valle (1985). "The High Cost of Not Being White in Brazil". In P.-M. Fontaine (ed.), *Race, Class and Power in Brazil*. Los Angeles, UCLA, Center for African-American Studies, pp. 54-55.
- & HASENBALG, Carlos (1999). "Notes on Racial and Political Inequality in Brazil". In M. Hanchard (ed.), *Racial Politics in Contemporary Brazil*. Durham, NC, Duke University Press, pp. 154-178.
- & HASENBALG, Carlos A. (1992). *Relações Raciais no Brasil Contemporâneo*. Rio de Janeiro, Rio Fundo Editora.
- VELOSO, Caetano (2000). "Orpheus, Rising from Caricature". *The New York Times*, seção Artes e Lazer, 20/8.
- VON ESCHEN, Penny M. (1997), *Race Against Empire: Black Americans and Anticolonialism*. Ithaca, Cornell University Press, 1997.
- WACQUANT, Loïc (1998). "The Prizefighter's Three Bodies". *Ethnos*, vol. 63, nº 3, pp.325-352.
- (1996). "From Charisma to Persona". *The Charisma of Sport and Race*. Berkeley, Townsend Center for the Humanities, pp. 6-7.