

e s t u d o s

# AFRO ASIATICOS

ISSN 0101.546X | ANO 24 | JAN.ABRIL | 2002

N  
Ú  
M  
E  
R  
O

01

[NÚMERO ESPECIAL]

AS ARTIMANHAS DA RAZÃO IMPERIALISTA  
Comentários a Bourdieu e Wacquant



PALLAS



UCAM  
UNIVERSIDADE CANDIDO MENDES

*Estudos Afro-Asiáticos*  
Revista do Centro de Estudos Afro-Asiáticos – CEAA  
Universidade Candido Mendes

**Diretor**  
Candido Mendes

**Editor**  
Livio Sansone

**Coordenação Editorial**  
Márcia Lima

**Assistência Editorial**  
Beth Cobra

**Conselho de Redação**  
Ângela Figueiredo, Eduardo Silva,  
Livio Sansone, Márcia Lima,  
Marcos Chor Maio

**Secretária**  
Rosana Giordana M. Carvalho  
**Editoração Eletrônica**  
Textos & Formas Ltda.

**Conselho Editorial**

Alejandro Frigerio, Antônio Sérgio Guimarães, Beluce Belucci, Candido Mendes, Carlos A. Hasenbalg, Charles Pessanha, Edson Borges, Edward Telles, Fernando Rosa Ribeiro, George Reid Andrews, Giralda Seyfert, Jefferson Bacelar, Jocélio Telles dos Santos, José Jorge de Carvalho, José Maria Nunes Pereira, Kabengele Munanga, Luiz Cláudio Barcelos, Marcelo Bitencourt, Nelson do Valle Silva, Olívia Maria Gomes da Cunha, Peter Fry, Peter Wade, Ramon Grosfoguel, Reginaldo Prandi, Ronaldo Vainfas, Roquinaldo Amaral Ferreira, e Yvonne Maggie.

**Conselho Consultivo**

Beatriz Góes Dantas, Carlos Moreira Henrique Serrano, Clóvis Moura, Colin Darch, Eduardo J. Barros, Fernando A. Albuquerque Mourão, João Baptista Borges Pereira, João José Reis, Joel Rufino dos Santos, Júlio Braga, Lúsa Lobo, Manuela Carneiro da Cunha, Marisa Corrêa, Rita Laura Segato, Octávio Ianni, Roberto Motta, Robert W. Slenes, Severino Bezerra Cabral Filho e Tereza Cristina Nascimento Araújo.

Os conceitos emitidos em artigos assinados são de absoluta e exclusiva responsabilidade de seus autores.

Solicita-se permuta/We ask for exchange

Correspondência/Address

Centro de Estudos Afro-Asiáticos-SBI

Praça Pio X, 7 – 7º andar

20040-020 – Rio de Janeiro – RJ – Brasil

Tel: (21) 2526-2916 – Fax: (21) 2516-3072

Web: [www.candidomendes.br/ceaa](http://www.candidomendes.br/ceaa)

E-mail: [afro@candidomendes.edu.br](mailto:afro@candidomendes.edu.br)

Programa de Apoio a Publicações Científicas

MCT



## Sumário

<b>Um Campo Saturado de Tensões: O Estudo das Relações Raciais e das Culturas Negras no Brasil</b> Livio Sansone .....	5
<b>Sobre as Artimanhas da Razão Imperialista</b> Pierre Bourdieu e Loïc Wacquant .....	15
<b>A Construção Sociológica da Raça no Brasil</b> Sérgio Costa .....	35
<b>Política Transnacional Negra, Antiimperialismo e Etnocentrismo para Pierre Bourdieu e Loïc Wacquant: Exemplos de Interpretação Equivocada</b> Michael Hanchard .....	63
<b>Passos em Falso da Razão Antiimperialista: Bourdieu, Wacquant, e o <i>Orfeu e o Poder</i> de Hanchard</b> John French .....	97
<b>As Fundações Norte-Americanas e o Debate Racial no Brasil</b> Edward Telles .....	141
<b>De Armadilhas, Convicções e Dissensões: As Relações Raciais como <i>Efeito Orloff</i></b> Jocélio Teles dos Santos .....	167
<b>Idéias Fora do Lugar e o Lugar do Negro nas Ciências Sociais Brasileiras</b> Osmundo de Araújo Pinho e Ângela Figueiredo .....	189

*Estudos Afro-Asiáticos* tem o apoio da  
Pallas Editora e Distribuidora Ltda.  
Editora: Cristina Fernandes Warth  
Coordenação Editorial: Heloisa Brown  
Capa: Luciana Justinian  
Rua Frederico de Albuquerque, 56  
21050-840 - Rio de Janeiro - RJ  
Telefax: (0xx21)2270-0186/2590-6996/2561-8007  
E-mail: [pallas@alternex.com.br](mailto:pallas@alternex.com.br)  
Homepage: [www.pallaseditora.com.br](http://www.pallaseditora.com.br)

Os resumos de inglês e francês foram feitos por Nei Roberto da Silva  
Oliveira e Estela dos Santos Abreu, respectivamente.

## **Colaboram neste número:**

**Ângela Figueiredo** é doutoranda em Sociologia do Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro - Iuperj e pesquisadora do CEAB-UCAM. E-mail: [angelaf@candidomendes.edu.br](mailto:angelaf@candidomendes.edu.br)

**Edward Telles** é professor do Departamento de Sociologia da Universidade da Califórnia, Los Angeles. E-mail: [telles@soc.ucla.edu](mailto:telles@soc.ucla.edu)

**Jocélio Teles dos Santos** é professor do Departamento de Antropologia da Universidade Federal da Bahia. E-mail: [jocelio@ufba.br](mailto:jocelio@ufba.br)

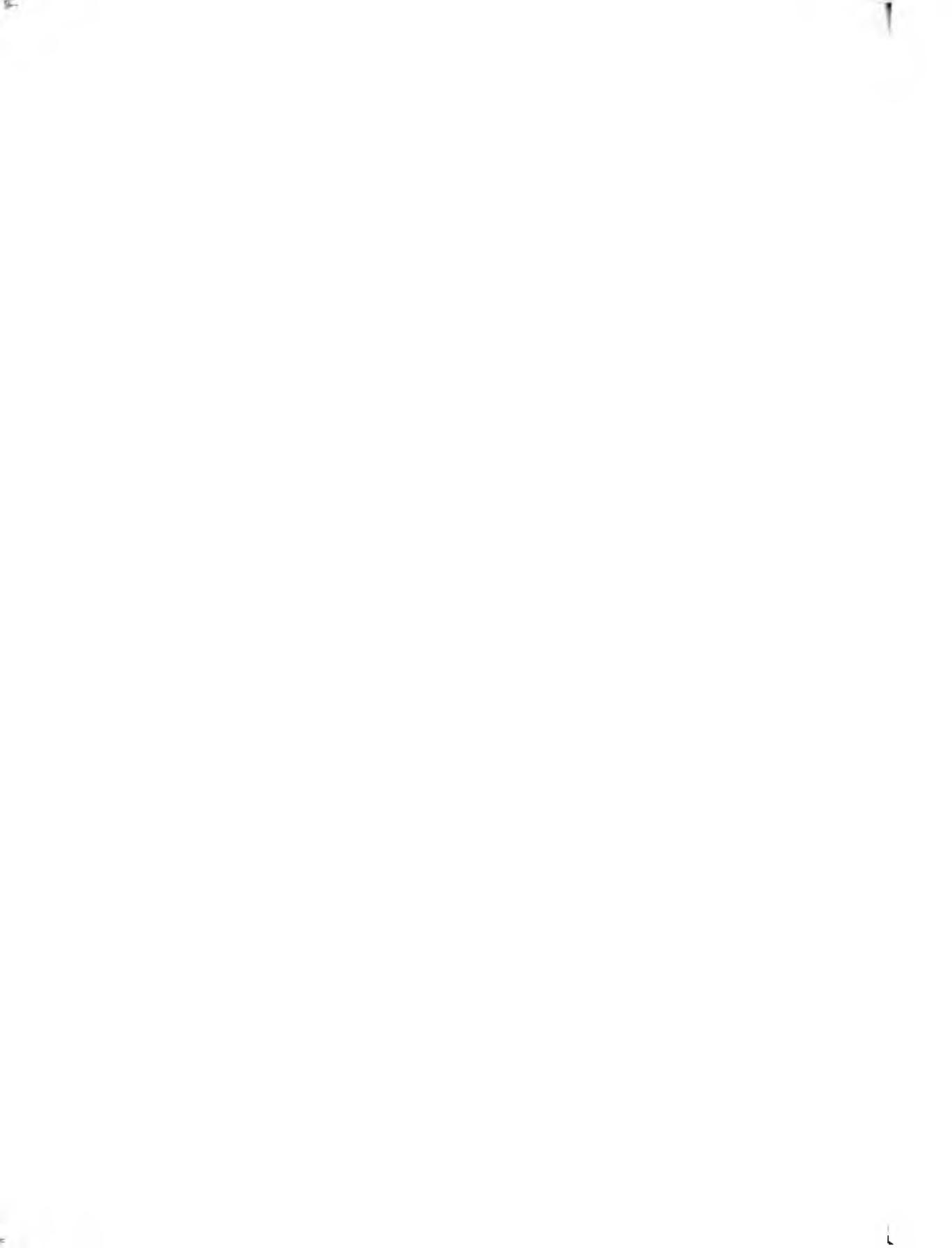
**John French** é professor de História da América Latina da Duke University. E-mail: [jdfrench@duke.edu](mailto:jdfrench@duke.edu)

**Lívio Sansone** é professor do Departamento de Antropologia da Universidade Federal da Bahia. E-mail: [liviosansone@yahoo.com](mailto:liviosansone@yahoo.com)

**Michael Hanchard** é professor do Departamento de Ciência Política da Northwestern University e autor de *Orfeu e o Poder* (Rio de Janeiro, Eduerj, 2001). E-mail: [Mgh223@nwu.edu](mailto:Mgh223@nwu.edu)

**Osmundo Araújo Pinho** é doutorando em Ciências Sociais da Unicamp, pesquisador do CEMI-Unicamp e do CEAB-UCAM. E-mail: [opinho@candidomendes.edu.br](mailto:opinho@candidomendes.edu.br)

**Sérgio Costa** é professor da Universidade Federal de Santa Catarina e pesquisador do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento - CEBRAP, ambos em licença. Leciona Sociologia na Universidade Livre de Berlim. E-mail: [scosta@zedat.fu-berlin.de](mailto:scosta@zedat.fu-berlin.de)



# Um Campo Saturado de Tensões: O Estudo das Relações Raciais e das Culturas Negras no Brasil

Livio Sansone

---

**S**e a importância tanto quanto a qualidade de um artigo acadêmico pudessem ser medidas com base no debate que este estimula, assim como pela variedade das opiniões e das críticas que suscita, o artigo de Pierre Bourdieu e Loïc Wacquant “As Artimanhas da Razão Imperialista” representa, sem dúvidas, um destes artigos que fazem época. Publicado pela primeira vez na revista francesa *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* em 1998, já em 1999 é traduzido e publicado na revista britânica *Theory, Culture & Society* (vol. 16, nº 1) – seguido por um comentário de Couze Venn. Nos anos seguintes o texto foi publicado em diversas revistas em língua espanhola e portuguesa, freqüentemente seguido por comentários bastante críticos (ver, entre outros, Healey, 2000). À sua publicação como artigo acadêmico se associa uma série de artigos jornalísticos, nas diferentes edições do periódico mensal *Le Monde Diplomatique*, de aguda crítica sobre diferentes aspectos da sociedade norte-americana – seu sistema penitenciário e de (in)segurança social – por parte de Wacquant, assim como de dura denúncia contra a nova “vulgata” internacional possibilitada por alguns dos poderes da globalização da economia (Banco Mundial, FMI etc.) por parte de Bourdieu. Tratam-se de artigos caracterizados por uma postura que, nos anos 70, teríamos chamado de “genuíno antiamericanismo”: a alma da associação Attak, instrumento de crítica veemente da globalização, da qual Bourdieu participava e que faz do jornal *Le Monde* seu principal veículo de informação. Ironicamente, esta postura intrinsecamente crítica dos dogmas da sociedade norte-americana (o trabalho como fonte de prazer, o

Estado como distribuidor de felicidade, as identidades setoriais como cimento do coletivo na nação) foi se articulando e aglutinando simpatias de intelectuais na França e alhures durante uma época de relativa abertura e oxigenação da sociedade norte-americana. “As Artimanhas da Razão Imperialista” foi publicado, em sua versão original, num contexto político diferente e mais favorável daquele de hoje para se questionar o Consenso de Washington. Eram os anos da era Clinton, anos que deixavam pensar num novo Império americano centrado no consenso, mais do que na imposição de escolhas unilaterais (Negri & Hardt, 2000). Anos durante os quais o americanismo, seja qual for sua ênfase e campo de aplicação, seduzia muito mais do que pode ser o caso hoje.

Sem querer resumir o conteúdo deste artigo nesta breve introdução a este número especial (reproduzimos a versão integral do artigo de Bourdieu & Wacquant para facilitar a leitura dos sucessivos comentários), antecipo que o artigo faz uma crítica cogente ao fenômeno do imperialismo intelectual, esmiuçando o perigo de tornar os EUA, país absolutamente central na produção das Ciências Sociais, não somente um importante termo de referência por qualquer comparação internacional, mas até um Estado ideal e final – a mais desenvolvida, completa e, para alguns, justa forma de modernidade. Tornando os EUA nossa Utopia, a consequência seria que todo sistema ou país que se diferenciasse dele acabaria sendo visto como retrógrado ou até ameaçador. Esta parte do artigo tem sido, aqui no Brasil, sem dúvida aquela que mais aceitação recebeu. Muito de nós se queixam de que o debate acadêmico no Brasil vive, ou se retroalimenta, de uma relação desigual com os EUA: o Brasil passou de modelo positivo a modelo negativo da modernidade, uma casa dos horrores. Dependemos demasiadamente de bolsas e recursos de entidades e fundações norte-americanas; nos submetemos com má vontade às regras que estas identidades nos impõem – é o preço que sabemos ser preciso pagar. Mais e mais compartilhamos com os colegas norte-americanos do mesmo espaço virtual, só que eles muitas vezes dispõem de melhores arquivos e revistas sobre a América Latina do que a própria região. Encontramos outros colegas latino-americanos em nossas andanças pelos EUA – já que nossa postura crítica ao Império do Norte não significa que queiramos negar seus benefícios – muito mais do que no nosso país. Somos, em muitos aspectos, vítimas consensuais de projetos norte-americanos. Tudo isso, como toda injustiça, não pode deixar de gerar rancor e sede de justiça. Ora, o que deixou surpreendidos e indignados muitos de nós, num artigo

escrito também por Pierre Bourdieu, o socioantropólogo mais citado no Brasil, cuja sagacidade tem feito realmente escola, é a forma pela qual este mesmo artigo aponta a academia brasileira como sendo um conjunto de repetidores das *verdades USA* em termos de relações etno-raciais. Bourdieu e Wacquant concedem nenhum crédito àquela longa série de pesquisadores das relações raciais, assim como àquele importante grupo de historiadores das idéias que, há décadas, indagam sobre os dilemas colocados por idéias, às vezes aquelas de liberdade, que vêm de fora, assim como sobre o que significa dialogar com as idéias associadas à modernidade, que chegam de outros contextos, freqüentemente acompanhadas de óperas cacofônicas. Entre as pessoas que pesquisam as relações raciais, também para encontrar novas e mais adequadas formas de combater o racismo à brasileira, como é pretensão da revista *Estudos Afro-Asiáticos*, “As artimanhas...” teve o efeito de uma bomba.

Frente aos desafios provocados por este artigo instigante, a *EAA* quis reunir as respostas neste número especial, sem pretensão de unicidade, mas buscando pluralidade e matizes. Todos nós, do comitê de redação, estamos cientes de que, na realidade, estamos lidando de forma nova com um problema que é já tão antigo quanto o nosso campo de pesquisa. Este campo tem se configurado desde o começo, que, por comodidade, podemos situar ao redor dos dois primeiros Congressos Afro-Brasileiros de Recife e de Salvador, em 1934 e 1937, respectivamente, como algo denso de tensões, agendas, pontos de vista, olhares e desejos. Um campo de pesquisa em torno do qual também se juntam importantes demandas de cidadania e que vive em constante e problemática sinergia com a luta anti-racista. Neste campo já aconteceram outros grandes e pequenos enfrentamentos entre “nacionais” e “estrangeiros” – embora sempre houvesse alguns “nacionais” tomando partido dos “estrangeiros” e vice-versa –, assim como se realizou toda uma série de alianças estratégicas entre o poder acadêmico no Brasil e algumas fundações estrangeiras, sobretudo norte-americanas (ver Marinho, 2002).

Um simples mergulho na alvorada dos estudos socioantropológicos do contexto afro-baiano nos anos 1930 e 1940, mostra como o campo logo se constitui com fortes e tensas relações de poder, que interligam os intelectuais-chave no contexto local, com padrinhos nacionais e “*brookers*” acadêmicos internacionais. Edson Carneiro dependia de Arthur Ramos, que, por sua parte, dependia de Melville Herskovits. Um utilizando, citando e se beneficiando dos outros. Herskovits dependia de sólidas ligações

locais para poder desenvolver suas pesquisa e teoria transnacional sobre a relativa universalidade dos africanismos, tanto no Novo como no Velho Mundo – naquela região que hoje chamamos de Atlântico Negro. Neste contexto começam a operar também algumas importantes fundações americanas, em primeiro lugar a Rockefeller e a Guggenheim, financiando a vinda de pesquisadores norte-americanos e até a institucionalização da Sociologia, apoiando a Escola Livre de Sociologia de São Paulo. As agendas dos pesquisadores nacionais e destes estrangeiros mostram um conjunto de encontros e desencontros.

Não deve espantar que a chegada de dois importantes e já condecorados pesquisadores e intelectuais negros norte-americanos como Franklin Frazier, da Howard University, e Lorenzo Turner, da Fisk University, para uma viagem de seis meses durante a qual eles conduzem uma pesquisa que estava pensada como preliminar a um projeto maior de cunho comparativo, abale fortemente esta ordem vigente no campo dos estudos afro-brasileiros. A aventura de Frazier e Turner, entre setembro de 1940 e março de 1941 expõe uma teia formada por pontos de vista e agendas diferentes, todos procurando, no Brasil, respostas imediatas para dilemas norte-americanos. Apoiados pelo governo dos EUA, dentro do programa de boa vizinhança que antecede a Segunda Guerra Mundial, fortalecidos pelo patrocínio do Museu Nacional/UFRJ, os dois pesquisadores negros tentam criar as bases para uma grande pesquisa comparativa, que incorpore, além dos EUA, o Haiti, as Antilhas ainda inglesas, e o Brasil. Mas o esforço deles parece ser inútil e suas pesquisas no Brasil somente produzirão poucos e relativamente superficiais artigos. Quase ninguém se lembra mais deles no Brasil, enquanto Herskovits, que já vinha sendo prestigiado no Segundo Congresso Afro-Brasileiro, que a ele pediu para fazer o discurso inaugural do evento, continua citado e relativamente reverenciado, tendo fortemente influenciado a obra de Roger Bastide e Pierre Verger. Sem questionar o valor da obra herskovitsiana, pergunto-me se o sucesso dele e o inodoro fracasso de Frazier e Turner no Brasil também não poderiam ser interpretados como um resultado de uma luta de poder no campo dos estudos afro-brasileiros. A perspectiva de Herskovits, centrada na identificação de continuidade em termos de padrões de cultura entre a África Ocidental e o Brasil, muito bem se encaixava nas agendas de política cultural do Estado Novo e dos mais influentes pesquisadores nacionais, que previam uma incorporação seletiva de traços das culturas negras ao patrimônio cultural da nação, sendo que os tra-

ços a serem incorporados deveriam brilhar em autenticidade, mostrando clara evidência de ascendência africana. Lorenzo Turner, um importante lingüista que havia acabado de se tornar famoso graças a um livro sobre os “africanismos” entre os Gullahs das ilhas Geórgias, nos EUA, deveria ter angariado aceitação no campo dos estudos afro-brasileiros da sua época, já que, de forma lírica, chegou a celebrar a forma pela qual as línguas africanas e, em geral, o elo com a África, tinham se mantido entre algumas prestigiosas famílias de candomblé na Bahia (Turner, 1942). Ele, porém, também ficou esquecido entre a maioria dos pesquisadores das culturas negras no Brasil. O esquecimento no qual caiu Frazier já aponta outro problema: ele usou seus achados, resultado de pesquisa sobre estrutura familiar entre negros, baseando-se em cerca de quarenta entrevistas com pessoas ligadas ao Terreiro do Gantois, no bairro do Engenho Velho da Federação, em Salvador, para questionar a essência *prima* da teoria de Herskovits sobre a origem africana dos arranjos das famílias negras. Para Frazier, que era o porta-voz de um pensamento social tanto negro quanto de classe, importante era enfatizar a condição de classe dos negros no Novo Mundo, reforçando o quanto as relações raciais, muito mais do que a África, “faziam” a cultura negra. Neste sentido, Frazier parece antecipar uma ênfase que, mais tarde, ouviremos em Guerreiro Ramos e em Luis Costa Pinto: uma recusa da construção do negro como ser intrinsecamente cultural. Isso mostra que nem sempre os estrangeiros chegam com agendas alheias às tensões locais, e como os enfoques “locais” às vezes refletem debates mais amplos e transnacionais – por exemplo, se, na luta pela emancipação dos negros nas Américas, seria mais apropriado enfatizar as diversidade e origem africanas de seus costumes, ou, pelo contrário, mais eficaz seria sublinhar o caráter nacional e americano das formas sociais e culturais vivenciadas pelos negros.

Outro caso bem mais conhecido é aquele de Ruth Landes. Suas desventuras com importantes agentes do nosso campo mostraram também como era perigoso transgredir as primeiras, mas não por isso menos injustas regras das posições de poder no nosso campo (Landes, 1966; Ramos, 1942:183-195). Como é de tradição, no nosso campo de investigação, observadores e observados, assim como brancos e negros, sempre têm seus próprios lugares. Os estrangeiros assumem outra posição, aquela do *outsider* necessário, fator de corroboração da força e da autenticidade de uma expressão cultural negra: há observadores estrangeiros (ensaístas, antropólogos e, mais tarde, etno-turistas) justamente naquelas ins-

tâncias caracterizadas por mais e reconhecidas autenticidade e “africanidade”. Este estrangeiro – mal necessário tanto quanto potencial descobridor de talento – é, assim, parte integrante do campo dos estudos afro-brasileiros. Não pode ser uma surpresa que esses mecanismos de legitimação acadêmica gerassem um clima desfavorável para todos. Demais adiantadas para a sua época, as dificuldades de Guerreiro Ramos – sociólogo e negro assumido – em ganhar aceitação no meio acadêmico antecipam muitas das críticas e rancores na nova geração de intelectuais negros perante o meio acadêmico, com seus amores pelas torres de marfim.

Tampouco é novidade o fato de as relações entre Brasil e Estados Unidos serem hoje um jogo de espelhos; algo que nos lembra as relações entre a Alemanha Ocidental e a Oriental: uma vivendo dos erros da outra. Nos anos que antecedem a Segunda Guerra Mundial o Brasil era representado como um autêntico *alter ego* do sistema racial norte-americano, sua imagem ao revés. Do Brasil servia sua função de espelho e de laboratório racial – onde podiam acontecer coisas impensáveis nos EUA da segregação. É um espelho necessário e inspirador para o trabalho coletivo que culminará no grande esforço em torno da redação e da publicação do monumental *American Dilemma*, de Gunnar Myrdal, em 1944. Ainda em 1955, Ruth Landes celebra a possibilidade do casamento e do amor inter-racial no Brasil frente à sua impossibilidade no mundo inglês (Landes, 1955). Nos anos 60, a imagem hegemônica nas Ciências Sociais com relação à situação etno-racial do Brasil muda radicalmente. Na década seguinte, o Brasil etno-racial deixa de ser fonte de inspiração para se tornar, nas Ciências Sociais norte-americanas, um anacronismo – algo que insiste em ir contra a correnteza da história supostamente universal das tensões etno-raciais. No Brasil, por motivos diversos, não estaria tomando corpo aquela revivescência da identidade étnica que deveria caracterizar a idade madura da cidadania. Em época mais recente, o Brasil continua surpreendendo aqueles, entre os cientistas sociais, que prognosticavam uma temporada de crescimento ininterrupto das políticas identitárias em escala planetária. O Brasil, país camaleão, continua surpreendendo – positiva ou negativamente – por sua capacidade de transformar as tensões etno-raciais, a princípio imensas, em outro tipo de fricção. Numa época caracterizada pela popularidade do enfoque sobre as políticas identitárias nas Ciências Sociais, os custos da atenção por outras dinâmicas, sobretudo as de classe, o Brasil, e quiçá quase toda a América

Latina, parecem se configurar, mais uma vez, como lugar de anacronismo das formas sociais (Hale, 1995).

O contexto dos estudos afro-brasileiros – como se tem chamado os estudos das relações raciais e da produção cultural negra no Brasil – é muito complexo e não permite interpretações unívocas. Aqui, apresentamos uma variedade de respostas. De acusados de serem “traficantes de idéias” (norte-americanas), alguns autores preferem se ver como aproveitadores inteligentes e oportunistas das possibilidades e brechas abertas pelas fundações de apoio a pesquisas norte-americanas. Todos, porém, salientam como, se há idéias fora de lugar, também e por definição, todas as idéias, em algum momento de sua trajetória, vêm de outro lugar, assim como enfatizam que ao lado disso há a “invenção local”, um uso local de ícones globais associados à negritude, e um uso da “americanidade” de certas idéias como forma de conceder *status* às mesmas num contexto no qual o que é identificado como vindo dos EUA é, a principio, de boa qualidade (Schlesinger, 1987). As contribuições dos três autores americanos são igualmente honestas e nos obrigam a refletir sobre o porquê de tamanha presença de intelectuais, idéias e fundações norte-americanas no Brasil. Há que convir que, além dos inegáveis projetos imperiais de parte da academia norte-americana, somos nós, aqui na América Latina, que necessitamos desta presença americana: para quem escreve, em muitos casos o custo social dos financiamentos da Fundação Ford tem sido menor do que a fadiga e a burocracia que acompanham financiamentos das entidades brasileiras de amparo à pesquisa. Ademais, fundações como Ford, Rockefeller e até MacArthur têm mostrado mais elasticidade em financiar projetos que nem sempre se encaixam perfeitamente nos dogmas e camisas-de-força por meio dos quais estas entidades brasileiras entendem a pesquisa e formação de excelência. É neste contato com intelectuais, centros de pesquisa, bibliotecas, arquivos e fundações norte-americanas que deparamos com o fato de que, obviamente, nem todos os americanos são iguais, e que com alguns deles podemos construir projetos conjuntos em condições relativamente igualitárias. Tenho o prazer de ter colegas norte-americanos que acreditam no debate franco com os pesquisadores baseados no Brasil. Um debate que tem pontos dolorosos tanto para eles como para nós. Por fim, é necessário revelar que neste número especial falta uma reflexão sobre a específica contribuição de uma série de importantes pesquisadores baseados na França, que têm desenvolvido um olhar próprio com relação às relações culturais entre Brasil e África e que, sobretudo durante

toda uma primeira fase, até os anos 60, também têm contribuído para a formação do campo e para o processo de culturalização do ser negro no Brasil.

Trata-se, é claro, de um debate que precisa de continuidade e aprofundamento, e que embute a seguintes questões-chave: como comparar sistemas de relações raciais em países e situações diferentes? O que comparar? E por que comparar? É um debate que também aponta para a necessidade de uma perspectiva comparativa menos centrada na polaridade, um tanto quanto obsessiva, Brasil-EUA.

Este número especial é o primeiro de uma série de dossiês e números especiais que a *EAA*, agora finalmente quadrimestral, apresentará no próximo futuro. Aqui tentamos recolher opiniões diferentes e até divergentes, sem poder acolher tudo, mas fazendo um esforço para tornar público um debate que até então, pelo menos no Brasil, tinha ficado nos bastidores.

No debate que nossa revista apresenta há atores, digamos assim, tradicionais e atores novos, sobretudo jovens intelectuais negros que combinam, de forma original, ativismo com trajetória acadêmica e afirmação da própria individualidade – eles têm projetos de vida em que a negritude apresenta dimensões tanto coletivas como individuais, que não se encaixam facilmente nem nas trajetórias tradicionais da academia, nem naquelas do ativismo.

Nosso dossiê apresenta artigos de três pesquisadores americanos: o historiador John French, o sociólogo Edward Telles, e o cientista político Michael Hanchard. Nenhum deles é novo no debate e todos conhecem bem o Brasil. French pesquisou durante muito tempo o movimento sindical no ABC paulista; Telles vem produzindo muito sobre as desigualdades raciais baseando-se em originais interpretações dos números da cor no Brasil; e Hanchard, autor de *Orfeu e o Poder*, recém-publicado em português pela Editora da UERJ como parte de um projeto de traduções do Centro de Estudos Afro-Asiáticos com o apoio da Fundação Ford, tem se engajado em debates vivazes com autores como Peter Fry, Luiza Bairros e os próprios Wacquant e Bourdieu. Entre os brasileiros, contamos com o sociólogo Sérgio Costa, o antropólogo Jocélio Teles dos Santos e os doutorandos em Ciências Sociais Ângela Figueiredo e Osmundo de Araújo Pinho. Quero enfatizar que alcançamos uma boa variedade, não somente em termos de disciplinas, como também em termos de origem etno-racial, sabendo que isto representa um dado importante no posicionamento dos auto-

res – três negros, um mestiço brasileiro, um chicano, um branco brasileiro e um branco americano.

Temos, por fim, uma grande responsabilidade. O prestígio de Pierre Bourdieu no Brasil e entre os nossos leitores é imenso e merecido. Depois da sua morte, quase nos constrange colocar suas palavras em discussão. Mas isto é exatamente o que Pierre Bourdieu, intelectual tanto brilhante quanto socialmente engajado, teria gostado de ver. Loïc Wacquant é um pesquisador mais jovem, mas já bastante conhecido no Brasil, e dotado de erudição e capacidade criadora avassaladora.

Neste número acabou faltando a prevista réplica de Bourdieu e Wacquant. Era uma tarefa com as quais ambos tinham, generosamente, se comprometido. A morte prematura de Pierre Bourdieu nos deixou sem as suas palavras, assim como deixou extraordinariamente abalado nosso amigo e colega Loïc. Contamos com seu artigo assim que ele possa voltar a trabalhar conosco.

## Referências Bibliográficas

- BOURDIEU, Pierre & WACQUANT, Loïc (1998). "Sur les Ruses de la Raison Imperialiste". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 121, pp. 109-118.
- FRAZIER, E. Franklin (1942). "The Negro Family in Bahia, Brazil". *American Sociological Review*, vol. 7, n<sup>o</sup> 4, pp. 465-478.
- HALE, Charles (1997). "Cultural Politics of Identity in Latin America". *Annual Review of Anthropology*, n<sup>o</sup> 26, pp. 567-590.
- HEALEY, Mark Alan (2000). "'Disseram que Voltei Americanizada': Bourdieu y Wacquant sobre la Raza en Brasil". *Apuntes de Investigación del CECYP*, n<sup>o</sup> 5, pp. 95-102.
- HELLWIG, David (1992). *African-American Reflections on Brazil's Racial Paradise*. Philadelphia, Temple University Press.
- HERSKOVITS, Melville (1943). "The Negro in Bahia, Brazil: A Problem in Method". *American Sociological Review*, vol. 8, n<sup>o</sup> 4, pp. 394-404 (inclui uma réplica de F. E. Frazier).
- LANDES, Ruth (1955). "Biracialism in American Society: A Comparative View". *American Anthropologist*, vol. 57, n<sup>o</sup> 6, pp. 1253-1263.
- (1966). "A Woman Anthropologist in Brazil". In: P. Golde (ed.), *Women in the Field. Anthropological Experiences*. Berkeley, CA, University of California Press, pp. 118-139.
- MARINHO, Maria Gabriela M. C. (2002). *Norte-Americanos no Brasil. Uma História da Fundação Rockefeller na Universidade de São Paulo (1934-1952)*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.
- NEGRI, Antonio & HARDT, Michael (2000). *Empire*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.

RAMOS, Arthur (1942). *A Aculturação Negra no Brasil*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.

SCHLESINGER, Philip (1987). "On National Identity: Some Conceptions and Misconceptions Criticized". *Social Sciences Information*, vol. 2, nº 26, pp. 219-264.

TURNER, Lorenzo (1942). "Some Contacts of Brazilian Ex-Slaves with Nigeria, West Africa". *Journal of Negro History*, vol. 27, nº 1, pp. 55-67.

# Sobre as Artimanhas da Razão Imperialista\*

Pierre Bourdieu e Loïc Wacquant

---

O imperialismo cultural repousa no poder de universalizar os particularismos associados a uma tradição histórica singular, tornando-os irreconhecíveis como tais.<sup>1</sup> Assim, do mesmo modo que, no século XIX, um certo número de questões ditas filosóficas debatidas como universais, em toda a Europa e para além dela, tinham sua origem, segundo foi muito bem demonstrado por Fritz Ringer, nas particularidades (e nos conflitos) históricas próprias do universo singular dos professores universitários alemães (Ringer, 1969), assim também, hoje em dia, numerosos tópicos oriundos diretamente de confrontos intelectuais associados à particularidade social da sociedade e das universidades americanas impuseram-se, sob formas aparentemente desistoricizadas, ao planeta inteiro. Esses *lugares-comuns* no sentido aristotélico de noções ou de teses *com as quais se argumenta, mas sobre as quais não se argumenta* ou, por outras palavras, esses pressupostos da discussão que permanecem indiscutidos, devem uma parte de sua força de convicção ao fato de que, circulando de colóquios universitários para livros de sucesso, de revistas semi-eruditas para relatórios de especialistas, de balanços de comissões para capas de magazines, estão presentes por toda parte ao mesmo tempo, de Berlim a Tóquio e de Milão ao México, e são sustentados e intermediados de uma forma poderosa por esses espaços pretensamente neutros como são os organismos internacionais (tais como a OCDE ou a Comissão Européia) e os centros de estudos e assessoria para polí-

---

\* Agradecemos à Editora Vozes por nos ter gentilmente permitido a reprodução deste artigo, originalmente publicado em P. Bourdieu & L. Wacquant, "Prefácio: Sobre as Artimanhas da Razão Imperialista", in P. Bourdieu, *Escritos de Educação*, Petrópolis, Vozes, 1998. Mudanças na forma foram necessárias para a adaptação do texto às normas editoriais da revista *Estudos Afro-Asiáticos*.

ticas públicas (tal como o Adam Smith Institute e a Fondation Saint-Simon).<sup>2</sup> A neutralização do conceito histórico que resulta da circulação internacional dos textos e do esquecimento correlato das condições históricas de origem produz uma universalização aparente que vem duplicar o trabalho de “teorização”. Espécie de axiomatização fictícia bem feita para produzir a ilusão de uma gênese pura, o jogo das definições prévias e das deduções que visam substituir a contingência das necessidades sociológicas negadas pela aparência da necessidade lógica tende a ocultar as raízes históricas de um conjunto de questões e de noções que, segundo o campo de acolhimento, serão consideradas filosóficas, sociológicas, históricas ou políticas. Assim, planetarizados, mundializados, no sentido estritamente geográfico, pelo desenraizamento, ao mesmo tempo em que desparticularizados pelo efeito de falso corte que produz a conceitualização, esses lugares-comuns da grande vulgata planetária transformados, aos poucos, pela insistência midiática em senso comum universal chegam a fazer esquecer que têm sua origem nas realidades complexas e controvertidas de uma sociedade histórica particular, constituída tacitamente como modelo e medida de todas as coisas.

Eis o que se passou, por exemplo, com o debate impreciso e inconsistente em torno do “multiculturalismo”, termo que, na Europa, foi utilizado, sobretudo, para designar o pluralismo cultural na esfera cívica, enquanto, nos Estados Unidos, ele remete às seqüelas perenes da exclusão dos negros e à crise da mitologia nacional do “sonho americano”, correlacionada ao crescimento generalizado das desigualdades no decorrer das últimas duas décadas (Massey & Denton, 1996 [1993]; Waters, 1990; Hollinger, 1995; Hochschild, 1996).<sup>3</sup> Crise que o vocábulo “multicultural” encobre, confinando-a artificial e exclusivamente ao microcosmo universitário e expressando-a em um registro ostensivamente “étnico” quando, afinal, ela tem como principal questão, não o reconhecimento das culturas marginalizadas pelos cânones acadêmicos, mas o acesso aos instrumentos de (re)produção das classes média e superior – na primeira fila das quais figura a universidade – em um contexto de descompromisso maciço e multiforme do Estado.<sup>4</sup>

Através desse exemplo, vê-se de passagem que, entre os produtos culturais difundidos na escala planetária, os mais insidiosos não são as teorias de aparência sistemática (como o “fim da história” ou a “globalização”) e as visões do mundo filosóficas (ou que pretendem ser tais, como o “pós-modernismo”), no final das contas, fáceis de serem identificadas; mas sobretudo determinados

termos isolados com aparência técnica, tais como a “flexibilidade” (ou sua versão britânica, a “empregabilidade”) que, pelo fato de condensarem ou veicularem uma verdadeira filosofia do indivíduo e da organização social, adaptam-se perfeitamente para funcionar como verdadeiras palavras de ordem políticas (no caso concreto: “menos Estado”, redução da cobertura social e aceitação da generalização da precariedade salarial como uma fatalidade, inclusive, um benefício).

Poder-se-ia analisar também em todos os seus detalhes a noção fortemente polissêmica de “mundialização” que tem como efeito, para não dizer função, submergir no ecumenismo cultural ou no fatalismo economista os efeitos do imperialismo e fazer aparecer uma relação de força transnacional como uma necessidade natural. No termo de uma reviravolta simbólica baseada na naturalização dos esquemas do pensamento neoliberal, cuja dominação de impôs nos últimos vinte anos, graças ao trabalho de sapa dos *think tanks* conservadores e de seus aliados nos campos político e jornalístico (Grémion, 1989, 1995; Smith, 1991; Dixon, 1997), a remodelagem das relações sociais e das práticas culturais das sociedades avançadas em conformidade com o padrão norte-americano, apoiado na pauperização do Estado, da mercantilização dos bens públicos e generalização da insegurança social, é aceita atualmente com resignação como o desfecho obrigatório das evoluções nacionais quando não é celebrada com um entusiasmo subserviente que faz lembrar estranhamente a “febre” pela América que, há meio século, o Plano Marshall tinha suscitado em uma Europa devastada.<sup>5</sup>

Um grande número de temas conexos publicados recentemente sobre a cena intelectual europeia e, singularmente, parisiense, atravessaram assim o Atlântico, seja às claras, seja por contrabando, favorecendo a volta da influência de que gozam os produtos da pesquisa americana, tais como o “politicamente correto”, utilizado de forma paradoxal, nos meios intelectuais franceses, como instrumento de reprovação e repressão contra qualquer veleidade de subversão, principalmente feminista ou homossexual, ou o pânico moral em torno da “guetoização” dos bairros ditos “imigrantes”, ou ainda o moralismo que se insinua por toda parte através de uma visão ética da política, da família etc., conduzindo a uma espécie de despolitização “princielle” dos problemas sociais e políticos, assim desembaraçados de qualquer referência a toda espécie de dominação ou, enfim, a oposição que se tornou canônica, nos setores do campo intelectual mais próximos do jornalismo cul-

tural, entre o “modernismo” e o “pós-modernismo” que, baseada em uma releitura eclética, sincrética e, na maioria das vezes, desistoricizada e bastante imprecisa de um pequeno número de autores franceses e alemães, está em vias de se impor, em sua forma americana, aos próprios europeus.<sup>6</sup>

Seria necessário atribuir um lugar à parte e conferir um desenvolvimento mais importante ao debate que, atualmente, opõe os “liberais” aos “defensores da comunidade”<sup>7</sup> (outros tantos termos diretamente *transcritos*, e não traduzidos, do inglês), ilustração exemplar do efeito de *falso corte* e de *falsa universalização* que produz a passagem para a ordem do discurso com pretensões filosóficas: definições fundadoras que marcam uma ruptura aparente com os particularismos históricos que permanecem no segundo plano do pensamento do pensador situado e datado do ponto de vista histórico (por exemplo, como será possível não ver que, como já foi sugerido muitas vezes, o caráter dogmático da argumentação de Rawls em favor da prioridade das liberdades de base se explica pelo fato de que ele atribui tacitamente aos parceiros na posição original um ideal latente que não é outro senão o seu, o de um professor universitário americano, apegado a uma visão ideal da democracia americana?) (cf. Hart, 1975); pressupostos antropológicos antropológicamente injustificáveis, mas dotados de toda a autoridade *social* da teoria econômica neomarginalista à qual são tomados de empréstimo; pretensão à dedução rigorosa que permite encadear formalmente conseqüências infalsificáveis sem se expor, em nenhum momento, à menor refutação empírica; alternativas rituais, e irrisórias, entre atomistas-individualistas e holistas-coletivistas, e tão visivelmente absurdas na medida em que obrigam a inventar “holistas-individualistas” para enquadrar Humboldt, ou “atomistas-coletivistas”; e tudo isso expresso em um extraordinário *jargão*, em uma terrível *lingua franca* internacional, que permite incluir, sem levá-las em consideração de forma consciente, todas as particularidades e os particularismos associados às tradições *filosóficas e políticas* nacionais (sendo que alguém pode escrever *liberty* entre parênteses após a palavra liberdade, mas aceitar sem problema determinados barbarismos conceituais como a oposição entre o “procedural” e o “substancial”). Esse debate e as “teorias” que ele opõe, e entre as quais seria inútil tentar introduzir uma opção política, devem, sem dúvida, uma parte de seu sucesso entre os filósofos, principalmente conservadores (e, em especial, católicos), ao fato de que tendem a reduzir a política à moral: o imenso discurso sabiamente neutralizado e politicamente desrealizado

que ele suscita veio tomar o lugar da grande tradição alemã da *Antropologia filosófica*, palavra nobre e falsamente profunda de *denegação* (*Verneinung*) que, durante muito tempo, serve de anteparo e obstáculo — por toda parte em que a filosofia (alemã) podia afirmar sua dominação — a qualquer análise científica do mundo social.<sup>8</sup>

Em um campo mais próximo das realidades políticas, um debate como o da “raça” e da identidade dá lugar a semelhantes intrusões etnocêntricas. Uma representação histórica, surgida do fato de que a tradição americana calca, de maneira arbitrária, a dicotomia entre brancos e negros em uma realidade infinitamente mais complexa, pode até mesmo se impor em países em que os princípios de visão e divisão, codificados ou práticos, das diferenças étnicas são completamente diferentes e em que, como o Brasil, ainda eram considerados, recentemente, como contra-exemplos do “modelo americano”.<sup>9</sup> A maior parte das pesquisas recentes sobre a desigualdade etno-racial no Brasil, empreendidas por americanos e latino-americanos formados nos Estados Unidos, esforçam-se em provar que, contrariamente à imagem que os brasileiros têm de sua nação, o país das “três tristes raças” (indígenas, negros descendentes dos escravos, brancos oriundos da colonização e das vagas de imigração européias) não é menos “racista” do que os outros; além disso, sobre esse capítulo, os brasileiros “brancos” nada têm a invejar em relação aos primos norte-americanos. Ainda pior, o *racismo mascarado* à brasileira seria, por definição, mais perverso, já que dissimulado e negado. É o que pretende, em *Orpheus and Power* (1994),<sup>10</sup> o cientista político afro-americano Michael Hanchard: ao aplicar as categorias raciais norte-americanas à situação brasileira, o autor erige a história particular do Movimento em favor dos Direitos Civis como padrão universal da luta dos grupos de cor oprimidos. Em vez de considerar a constituição da ordem etno-racial brasileira em sua lógica própria, essas pesquisas contentam-se, na maioria das vezes, em substituir, na sua totalidade, o mito nacional da “democracia racial” (tal como é mencionada, por exemplo, na obra de Gilberto Freyre, 1978), pelo mito segundo o qual todas as sociedades são “racistas”, inclusive aquelas no seio das quais parece que, à primeira vista, as relações “sociais” são menos distantes e hostis. De utensílio analítico, o conceito de racismo torna-se um simples instrumento de acusação; sob pretexto de ciência, acaba por se consolidar a lógica do processo (garantindo o sucesso de livreria, na falta de um sucesso de estima).<sup>11</sup>

Em um artigo clássico, publicado há trinta anos, o antropólogo Charles Wagley mostrava que a concepção da “raça” nas Américas admite várias definições, segundo o peso atribuído à ascendência, à aparência física (que não se limita à cor da pele) e ao *status* sociocultural (profissão, montante da renda, diplomas, região de origem, etc.), em função da história das relações e dos conflitos entre grupos nas diversas zonas (Wagley, 1965). Os norte-americanos são os únicos a definir “raça” a partir somente da ascendência e, exclusivamente, em relação aos afro-americanos: em Chicago, Los Angeles ou Atlanta a pessoa é “negra” não pela cor da pele, mas pelo fato de ter um ou vários parentes identificados como negros, isto é, no termo da regressão, como escravos. Os Estados Unidos constituem a única sociedade moderna a aplicar a *one-drop rule* e o princípio de “hipodescendência”, segundo o qual os filhos de uma união mista são, automaticamente, situados no grupo inferior (aqui, os negros). No Brasil, a identidade racial define-se pela referência a um *continuum* de “cor”, isto é, pela aplicação de um princípio flexível ou impreciso que, levando em consideração traços físicos como a textura dos cabelos, a forma dos lábios e do nariz e a posição de classe (principalmente, a renda e a educação), engendram um grande número de categorias intermediárias (mais de uma centena foram repertoriadas no censo de 1980) e não implicam ostracização radical nem *estigmatização* sem remédio. Dão testemunho dessa situação, por exemplo, os índices de segregação exibidos pelas cidades brasileiras, nitidamente inferiores aos das metrópoles norte-americanas, bem como a ausência virtual dessas duas formas tipicamente norte-americanas de violência racial como são o linchamento e a motim urbano (Telles, 1995; Reid, 1992). Pelo contrário, nos Estados Unidos não existe categoria que, social e legalmente, seja reconhecida como “mestiço” (Davis, 1991; Williamson, 1980). Aí, temos a ver com uma divisão que se assemelha mais à das *castas definitivamente definidas e delimitadas* (como prova, a taxa excepcionalmente baixa de intercassamentos: menos de 2% das afro-americanas contraem uniões “mistas”, em contraposição à metade, aproximadamente, das mulheres de origem hispanizante e asiática que o fazem) que se tenta dissimular, submergindo-a pela “globalização” no universo das visões diferenciadas.

Como explicar que sejam assim elevadas, tacitamente, à posição de padrão universal em relação ao qual deve ser analisada e avaliada toda situação de dominação étnica,<sup>12</sup> determinadas “teorias” das “relações raciais” que são *transfigurações conceitualizadas* e,

incessantemente, renovadas pelas necessidades da atualização, de estereótipos raciais de uso comum que, em si mesmos, não passam de justificações primárias da dominação dos brancos sobre os negros?<sup>13</sup> O fato de que, no decorrer dos últimos anos, a sociodicéia racial (ou racista) tenha conseguido se “mundializar”, perdendo ao mesmo tempo suas características de discurso justificador para uso interno ou local, é, sem dúvida, urna das confirmações mais exemplares do império e da influência simbólicos que os Estados Unidos exercem sobre toda espécie de produção erudita e, sobretudo, semi-erudita, em particular, através do poder de consagração que esse país detém e dos benefícios materiais e simbólicos que a adesão mais ou menos assumida ou vergonhosa ao modelo norte-americano proporciona aos pesquisadores dos países dominados. Com efeito, é possível dizer, com Thomas Bender, que os produtos da pesquisa americana adquiriram “uma estatura internacional e um poder de atração” comparáveis aos “do cinema, da música popular, dos programas de informática e do basquetebol americanos” (Bender, 1997).<sup>14</sup> A violência simbólica nunca se exerce, de fato, sem uma forma de cumplicidade (extorquida) daqueles que a sofrem e a “globalização” dos temas da doxa social americana ou de sua transcrição, mais ou menos sublimada, no discurso semi-erudito não seria possível sem a colaboração, consciente ou inconsciente, direta ou indiretamente interessada, não só de todos os “passadores” e importadores de produtos culturais com grife ou *dégriffés* (editores, diretores de instituições culturais, museus, óperas, galerias de arte, revistas etc.) que, no próprio país ou nos países-alvo, propõem e propagam, muitas vezes com toda a boa-fé, os produtos culturais americanos, mas também de todas as instâncias culturais americanas que, sem estarem explicitamente coordenadas, acompanham, orquestram e, até por vezes, organizam o processo de conversão coletiva à nova Meca simbólica.<sup>15</sup>

Mas todos esses mecanismos que têm como efeito favorecer uma verdadeira “globalização” das problemáticas americanas, dando, assim, razão, em um aspecto, à crença americanocêntrica na “globalização” entendida, simplesmente, como *americanização* do mundo ocidental e, aos poucos, de todo o universo, não são suficientes para explicar a tendência do ponto de vista americano, erudito ou semi-erudito, sobre o mundo, para se impor como ponto de vista universal, sobretudo quando se trata de questões tais como a da “raça” em que a particularidade da situação americana é particularmente flagrante e está particularmente longe de ser exemplar. Poder-se-ia ainda invocar, evidentemente, o papel mo-

tor que desempenham as grandes fundações americanas de filantropia e pesquisa na difusão da doxa racial norte-americana no seio do campo universitário brasileiro, tanto no plano das representações, quanto das práticas. Assim, a Fundação Rockefeller financia um programa sobre “Raça e Etnicidade” na Universidade Federal do Rio de Janeiro, bem como o Centro de Estudos Afro-Asiáticos (e sua revista *Estudos Afro-Asiáticos*) da Universidade Candido Mendes, de maneira a favorecer o intercâmbio de pesquisadores e estudantes. Para a obtenção de seu patrocínio, a Fundação impõe como condição que as equipes de pesquisa obedeçam aos critérios de *affirmative action* à maneira americana, o que levanta problemas espinhosos já que, como se viu, a dicotomia branco/negro é de aplicação, no mínimo, arriscada na sociedade brasileira.

Além do papel das fundações filantrópicas, deve-se, enfim, colocar entre os fatores que contribuem para a difusão do “pensamento US” nas ciências sociais a internacionalização da atividade editorial universitária. A integração crescente da edição dos livros acadêmicos em língua inglesa (doravante vendidos, freqüentemente, pelas mesmas editoras nos Estados Unidos, nos diferentes países da antiga Commonwealth britânica, bem como nos pequenos países políglotas da União Européia, tais como a Suécia e a Holanda, e nas sociedades submetidas mais diretamente à dominação cultural americana) e o desaparecimento da fronteira entre atividade editorial universitária e editoras comerciais contribuíram para encorajar a circulação de termos, temas e tropos com forte divulgação prevista ou constatada que, por ricochete, devem seu poder de atração ao simples fato de sua ampla difusão. Por exemplo, a grande editora semicomercial, semi-universitária (designada pelos anglo-saxões como *crossover press*), Basil Blackwell, não hesita em impor a seus autores determinados títulos em consonância com esse novo senso comum planetário para a instalação do qual ela tem dado sua contribuição sob pretexto de repercuti-lo. Assim, à coletânea de textos sobre as novas formas de pobreza urbana, na Europa e na América, reunidos em 1996 pelo sociólogo italiano Enzo Mingione, foi dado o título *Urban Poverty and the Underclass*, contra o parecer de seu responsável e dos diferentes colaboradores, uma vez que toda a obra tende a demonstrar a vacuidade da noção de *underclass* (Blackwell chegou mesmo a se recusar a colocar o termo entre aspas).<sup>16</sup> Em caso de reticência demasiado grande por parte dos autores, Basil Blackwell está em condições de pretender que um título atraente é o único meio de evitar um preço de venda elevado que, de qualquer modo, liquidaria o livro em ques-

tão. É assim que certas decisões de pura comercialização editorial orientam a pesquisa e o ensino universitários no sentido da homogeneização e da submissão às modas oriundas da América, quando não acabam por criar, claramente, determinadas “disciplinas”, tais como os *cultural studies*, campo híbrido, nascido nos anos 70 na Inglaterra que deve sua difusão internacional a uma política de propaganda editorial bem-sucedida. Deste modo, o fato de que essa “disciplina” esteja ausente dos campos universitário e intelectual franceses não impediu Routledge de publicar um compêndio intitulado *French Cultural Studies*, segundo o modelo dos *British Cultural Studies* (existe também um tomo de *German Cultural Studies*). E pode-se prever que, em virtude do princípio de parteno-gênese étnico-editorial em voga atualmente, ver-se-á em breve aparecer uma manual de *French Arab Cultural Studies* que venha a constituir o par simétrico de seu primo do além-Mancha, *Black British Cultural Studies*, publicado em 1997.

Mas todos esses fatores reunidos não podem justificar completamente a hegemonia que a produção exerce sobre o mercado mundial. É a razão pela qual é necessário levar em consideração o papel de alguns dos responsáveis pelas estratégias de *import-export* conceitual mistificadores mistificados que podem veicular, sem seu conhecimento, a parte oculta — e, muitas vezes, maldita — dos produtos culturais que fazem circular. Com efeito, o que pensar desses pesquisadores americanos que vão ao Brasil encorajar os líderes do *Movimento Negro* a adotar as táticas do movimento afro-americano de defesa dos direitos civis e denunciar a categoria pardo (termo intermediário entre branco e preto que designa as pessoas de aparência física mista) a fim de mobilizar todos os brasileiros de ascendência africana a partir de uma oposição dicotômica entre “afro-brasileiros” e “brancos” no preciso momento em que, nos Estados Unidos, os indivíduos de origem mista se mobilizam a fim de que o Estado americano (a começar pelos Institutos de Recenseamento) reconheça, oficialmente, os americanos “mestiços”, deixando de os classificar à força sob a etiqueta exclusiva de “negro”? (Spencer, 1997; DaCosta, 1998). Semelhantes constatações nos autorizam a pensar que a descoberta tão recente quanto repentina da “globalização da raça” (Winant, 1994 e 1995) resulta, não de uma brusca convergência dos modos de dominação etno-racial nos diferentes países, mas antes da quase universalização do *folk concept* norte-americano de “raça” sob o efeito da exportação mundial das categorias eruditas americanas.

Pode-se-ia fazer a mesma demonstração a propósito da difusão internacional do verdadeiro-falso conceito de *underclass* que, por um efeito de *allogoxia* transcontinental, foi importado pelos sociólogos do velho continente desejosos de conseguirem uma segunda juventude intelectual surfando na onda da popularidade dos conceitos *made in USA*.<sup>17</sup> Para avançar rápido, os pesquisadores europeus ouvem falar de “classe” e acreditam fazer referência a uma nova posição na estrutura do espaço social urbano quando seus colegas americanos ouvem falar de “under” pensam em uma cambada de pobres perigosos e imorais, tudo isso sob uma óptica deliberadamente vitoriana e racista. No entanto, Paul Peterson, professor de ciência política em Harvard e diretor do “Comitê de pesquisas sobre *underclass* urbana” do Social Science Research Council (também financiado pelas Fundações Rockefeller e Ford), não deixa subsistir qualquer equívoco quando, com o seu aval, resume os ensinamentos extraídos de um grande colóquio sobre a *underclass* realizado, em 1990, em Chicago, nestes termos que não tem necessidade de qualquer comentário: “O sufixo ‘class’ é o componente menos interessante da palavra. Embora implique uma relação entre dois grupos sociais, os termos dessas relação permanecem indeterminados enquanto não for acrescentada a palavra mais familiar ‘under’. Esta sugere algo de baixo, vil, passivo, resignado e, ao mesmo tempo, algo de vergonhoso, perigoso, disruptivo, sombrio, maléfico, inclusive, demoníaco. E, além desses atributos pessoais, ela implica a idéia de submissão, subordinação e miséria” (Jenks e Peterson, 1991:3).

Em cada campo intelectual racional, existem “passadores” (por vezes, um só; outras vezes, vários) que retomam esse mito erudito e reformulam nesses termos alienados a questão das relações entre pobreza, imigração e segregação em seus países. Assim, já não é possível contar o número de artigos e obras que têm como objetivo provar – ou negar, o que acaba sendo a mesma coisa – com uma bela aplicação positivista, a “existência” desse “grupo” em tal sociedade, cidade ou bairro, a partir de indicadores empíricos na maioria das vezes mal construídos e mal correlacionados entre si (cf., entre muitos, Rodant, 1992; Dangschat, 1994; Whelm, 1996). Ora, colocar a questão de saber se existe uma *underclass* (termo que alguns sociólogos franceses não hesitaram em traduzir por “subclasse”, na expectativa, sem dúvida, de introduzir o conceito de sub-homens) em Londres, Lyon, Leiden ou Lisboa é pressupor, no mínimo, por um lado, que o termo é dotado de uma certa consistência analítica e, por outro, que tal “grupo” existe realmen-

te nos Estados Unidos.<sup>18</sup> Ora a noção semijornalística e semierudita de *underclass* é desprovida não só de coerência semântica, mas também de existência social. As populações heteróclitas que os pesquisadores americanos colocam, habitualmente, sob esse termo – beneficiários da assistência social, desempregados crônicos, mães solteiras, famílias monoparentais, rejeitados do sistema escolar, criminosos e membros de gangues, drogados e sem teto, quando não são todos os habitantes do gueto sem distinção – devem sua inclusão nessa categoria “*fourre-tout*” ao fato de que são percebidas como outros tantos desmentidos vivos do “sonho americano” de sucesso individual. O “conceito” aparentado de “exclusão” é comumente empregado, na França e em certo número de outros países europeus (principalmente, sob a influência da Comissão Européia), na fronteira dos campos político, jornalístico e científico, com funções similares de desistoricização e despolitização. Isso dá uma idéia da inanidade da operação que consiste em retraduzir uma noção inexistente por uma outra mais do que incerta (Herpin, 1993).

Com efeito, a *underclass* não passa de um grupo fictício, produzido no papel pelas práticas de classificação dos eruditos, jornalistas e outros especialistas em gestão dos pobres (negros urbanos) que comungam da crença em sua existência porque tal grupo é constituído para voltar a dar a algumas pessoas uma legitimidade científica e, a outras, um tema politicamente compensador (Wacquant, 1996b). Inapto e inepto no caso americano, o conceito de importação não traz nada ao conhecimento das sociedades européias. Com efeito, os instrumentos e as modalidades do governo da miséria estão longe de ser idênticos, dos dois lados do Atlântico, sem falar das divisões étnicas e de seu estatuto político.<sup>19</sup> Segue-se que, nos Estados Unidos, a definição e o tratamento reservados às “populações com problemas” diferem dos que são adotados pelos diversos países do Velho Mundo. E, sem dúvida, o mais extraordinário é que, segundo um paradoxo já encontrado a propósito de outros falsos conceitos da vulgata mundializada, essa noção de *underclass* que nos chega na América surgiu na Europa, bem como a de gueto que ela tem por função ocultar em razão da severa censura política que, nos Estado Unidos, pesa sobre a pesquisa a respeito da desigualdade urbana e racial. Com efeito, tal noção tinha sido forjada, nos anos 60, a partir da palavra sueca *onderklass*, pelo economista Gunnar Myrdal. Mas sua intenção era, nesse caso, descrever o processo de marginalização dos segmentos inferiores da classe operária dos países ricos para criticar a ideologia do aburguesa-

mento generalizado das sociedades capitalistas (Myrdal, 1963). Vê-se como o desvio pela América pode transformar uma idéia: de um conceito estrutural que visava colocar em questão a representação dominante surgiu uma categoria behaviorista recortada sob medida para reforçá-la, imputando aos comportamentos “anti-sociais” dos mais desmunidos a responsabilidade por sua desposseção.

Esses mal-entendidos devem-se, em parte, ao fato de que os “passadores” transatlânticos dos diversos campos intelectuais importadores, que produzem, reproduzem e fazem circular todos esses (falsos) problemas, retirando de passagem sua pequena parte de benefício material ou simbólico, estão expostos, pelo fato de sua posição e de seus habitus eruditos e políticos, a uma dupla heteronomia. Por um lado, olham em direção da América, suposto núcleo da (pós) “modernidade” social e científica, mas eles próprios são dependentes dos pesquisadores americanos que exportam para o exterior determinados produtos intelectuais (muitas vezes, nem tão frescos) já que, em geral, não têm conhecimento direto e específico das instituições e da cultura americanas. Por outro lado, inclinam-se para o jornalismo, para as seduções que ele propõe e os sucessos imediatos que proporciona, e, ao mesmo tempo, para os temas que afloram na interseção dos campos midiático e político, portanto, no ponto de rendimento máximo sobre o mercado exterior (como seria mostrado por um recenseamento das resenhas complacentes que seus trabalhos recebem nas revistas em voga). Daí, sua predileção por problemáticas *soft*, nem verdadeiramente jornalísticas (estão guarnecidas com conceitos), nem completamente eruditas (orgulham-se por estarem em simbiose com “o ponto de vista dos atores”) que não passam da retradução semi-erudita dos problemas sociais do momento em um idioma importado dos Estados Unidos (etnicidade, identidade, minorias, comunidade, fragmentação, etc.) e que se sucedem segundo uma ordem e ritmo ditados pela mídia: juventude dos subúrbios, xenofobia da classe operária em declínio, desajustamento dos estudantes secundaristas e universitários, violências urbanas, etc. Esses sociólogos-jornalistas, sempre prontos a comentar os “fatos de sociedade”, em uma linguagem, ao mesmo tempo, acessível e “modernista”, portanto, muitas vezes, percebida como vagamente progressista em referência aos “arcaísmos” do velho pensamento europeu), contribuem, de maneira particularmente paradoxal, para a imposição de uma visão do mundo que está longe de ser incompatível, apesar das aparências, com as que produzem e veiculam os

grandes *think tanks* internacionais, mais ou menos diretamente plugados às esferas do poder econômico e político.

Quanto aos que, nos Estados Unidos, estão comprometidos, muitas vezes sem seu conhecimento, nessa imensa operação internacional de *import-export* cultural, eles ocupam, em sua maioria, uma posição dominada no campo do poder americano, e até mesmo, muitas vezes, no campo intelectual. Do mesmo modo que os produtores da grande indústria cultural americana como o jazz ou o rap, ou as modas de vestuário e alimentares mais comuns, como o jeans, devem uma parte da sedução quase universal que exercem sobre a juventude ao fato de que são produzidas e utilizadas por minorias dominadas (Fantasia, 1994), assim também os tópicos da nova vulgata mundial tiram, sem dúvida, uma boa parte de sua eficácia simbólica do fato de que, utilizados por especialistas de disciplinas percebidas como marginais e subversivas, tais como os *cultural studies*, os *minority studies*, os *gay studies* ou os *women studies*, eles assumem, por exemplo, aos olhos dos escritores das antigas colônias européias, a aparência de mensagens de libertação. Com efeito, o imperialismo cultural (americano ou outro) há de se impor sempre melhor quando é servido por intelectuais progressistas (ou “de cor”, no caso da desigualdade racial), pouco suspeitos, aparentemente, de promover os interesses hegemônicos de um país contra o qual esgrimem com a arma da crítica social. Assim, os diversos artigos que compõem o número de verão de 1996 da revista *Dissent*, órgão da “velha esquerda” democrática de Nova York, consagrado às “Minorias em luta no planeta: direitos, esperanças, ameaças”, projetam sobre a humanidade inteira, com a boa consciência humanista característica de certa esquerda acadêmica, não só o senso comum liberal norte-americano, mas a noção de *minority* (seria necessário conservar sempre a palavra inglesa para lembrar que se trata de um conceito nativo importado na teoria — e ainda aí, originário da Europa) que pressupõe aquilo mesmo cuja existência real ou possível deveria ser demonstrada,<sup>20</sup> a saber: categorias recortadas no seio de determinado Estado-nação a partir de traços “culturais” ou “étnicos” têm, enquanto tais, o desejo e o direito de exigir um reconhecimento cívico e político. Ora, as formas sob as quais os indivíduos procuram fazer reconhecer sua existência e seu pertencimento pelo Estado variam segundo os lugares e os momentos em função das tradições históricas e constituem sempre um motivo de lutas na história. É assim que uma análise comparativa aparentemente rigorosa e generosa pode contribuir, sem que seus autores tenham consciência disso,

para fazer aparecer como universal uma problemática feita por e para americanos.

Chega-se, assim, a um duplo paradoxo. Na luta pelo monopólio da produção da visão do mundo social universalmente reconhecida como universal, na qual os Estados Unidos ocupam atualmente uma posição eminente, inclusive dominante, esse país é realmente excepcional, mas seu excepcionalismo não se situa exatamente onde a sociologia e a ciência social nacionais estão de acordo em situá-lo, isto é, na fluidez de uma ordem social que oferece oportunidades extraordinárias (principalmente, em comparação com as estruturas sociais rígidas do velho continente) à mobilidade: os estudos comparativos mais rigorosos estão de acordo em concluir que, neste aspecto, os Estados Unidos não diferem fundamentalmente das outras nações industrializadas quando, afinal, o leque das desigualdades é aí nitidamente mais aberto.<sup>21</sup> Se os Estados Unidos são realmente excepcionais, segundo a velha temática toquevilliana, incansavelmente retomada e periodicamente reatualizada, é antes de tudo pelo dualismo rígido das divisões da ordem social. É ainda mais por sua capacidade para impor como universal o que têm de mais particular, ao mesmo tempo em que fazem passar por excepcional o que têm de mais comum.

Se é verdade que a desistoricização que resulta quase inevitavelmente da migração das idéias através das fronteiras nacionais é um dos fatores de desrealização e de falsa universalização (por exemplo, com os “falsos amigos” teóricos), então somente uma verdadeira história da gênese das idéias sobre o mundo social, associada a uma análise dos mecanismos sociais da circulação internacional dessas idéias, poderia conduzir os eruditos, tanto nesse campo quanto alhures, a um controle mais aperfeiçoado dos instrumentos com os quais argumentam sem ficarem inquietos, de antemão, em argumentar a propósito dos mesmos.<sup>22</sup>

## NOTAS

1. Para evitar qualquer mal-entendido – e afastar a acusação de “antiamericanismo” – é preferível afirmar, de saída, que nada é mais universal do que a pretensão ao universal ou, mais precisamente, à universalização de uma visão particular do mundo; além disso, a demonstração esboçada aqui será válida, *mutatis mutandis*, para outros campos e países (principalmente, a França: cf. Bourdieu, 1992).
2. Entre os livros que dão testemunho dessa macdonaldização rampante do pensamento, pode-se citar a jeremiada elitista de A. Bloom (1987), traduzida imediatamente para o francês, pela editora Julliard, com o título *L'Âme Désarmée* (1987) e o panfleto

- enraivecido do imigrante indiano neoconservador (e biógrafo de Reagan), membro do Manhattan Institute, D. DiSouza (1991), traduzido para o francês com o título *L'Éducation contre les Libertés* (1993). Um dos melhores indícios para identificar as obras que participam desta nova doxa intelectual com pretensão planetária é a *celeridade*, absolutamente inabitual, com a qual são traduzidas e publicadas no exterior (sobretudo, em comparação com as obras científicas). Para uma visão nativa de conjunto dos sucessos e fracassos dos professores universitários americanos, atualmente, ver o recente número de *Daedalus* consagrado a “The American Academic Profession” (1997), principalmente B. Clark, “Small Worlds, Different Worlds: The Uniqueness and Troubles of American Academic Professions” (pp. 21-42), e P. Altbach, “An International Academic Crisis? The American Professoriate in Comparative Perspective” (pp. 315-338).
3. Para uma análise de conjunto dessas questões que, com justeza, coloca em evidência sua ancoragem e recorrências históricas, ver Lacorne (1997).
  4. Sobre o imperativo de reconhecimento cultural, ver Taylor (1994) e os textos coletados e apresentados por T. Goldberg (1994); sobre os entraves às estratégias de perpetuação da classe média nos Estados Unidos, cf. Wacquant (1996a); o profundo mal-estar da classe média americana é bem descrito em Newman (1993).
  5. Sobre a “mundialização” como “projeto americano”, cf. Fligstein (1997); sobre o fascínio ambivalente pela América no período após a guerra, ver Boltanski (1981) e Kuisel (1993).
  6. Não se trata do único caso em que, por um paradoxo que manifesta um dos efeitos mais típicos da dominação simbólica, um certo número de tópicos que os Estados Unidos exportam e impõem em todo o universo, a começar pela Europa, foram tomados de empréstimo a esses mesmos que os recebem como as formas mais avançadas da teoria.
  7. Para uma bibliografia do imenso debate, ver *Philosophy & Social Criticism*, vol. 14, nº 3-4, 1988, número especial – Universalism vs. Communitarianism: Contemporary Debates in Ethics.
  8. Desse ponto de vista, aviltadamente sociológico, o diálogo entre Rawls e Habermas — a respeito dos quais não é exagerado afirmar que, em relação à tradição filosófica, são bastante equivalentes — é altamente significativo (cf., por exemplo, Habermas, 1995).
  9. Segundo o estudo clássico de Carl Degler, *Neither Black Nor White* (1995), publicado pela primeira vez em 1974.
  10. Um poderoso antídoto ao veneno etnocêntrico sobre esse tema encontra-se na obra de Anthony Marx (1998), que demonstra que as divisões raciais são estreitamente tributárias da história política e ideológica do país considerado, sendo que cada Estado fabrica, de alguma forma, a concepção de “raça” que lhe convém.
  11. Quando será publicado um livro intitulado “O Brasil Racista” segundo o modelo da obra com o título cientificamente inqualificável, “La France Raciste”, de um sociólogo francês mais atento às expectativas do campo jornalístico do que às complexidades da realidade?
  12. Esse estatuto de padrão universal, de “meridiano de Greenwich” em relação ao qual são avaliados os avanços e os atrasos, os “arcaísmos” e os “modernismos” (a vanguar-

- da), é uma das Propriedades Universais daqueles que dominam simbolicamente um universo (cf. Casanova, 1997).
13. James McKee demonstra, a uma só vez, em sua obra-mestra (1993), por um lado, que essas teorias com pretensões científicas retomam a estereótipo da inferioridade cultural dos negros e, por outro, que elas se revelaram singularmente inaptas para prever e depois explicar a mobilização negra do pós-guerra e os motins raciais dos anos 60.
  14. Sobre a importação da temática do gueto no recente debate em torno da cidade e de seus males, Wacquant (1992).
  15. Uma descrição exemplar do processo de transferência do poder de consagração de Paris para Nova York, em matéria de arte de vanguarda, encontra-se no livro clássico de Serge Guilbaut (1983).
  16. Não se trata de um incidente isolado: no momento em que este artigo vai para o prelo, a mesma editora empreendeu um combate furioso com os urbanólogos Ronald van Kempen e Peter Marcuse, a fim de que estes modifiquem o título de sua obra coletiva, *The Partitioned City*, para *Globalizing Cities*.
  17. Como tinha sido observado, há alguns anos, por John Wastergaard em sua alocução diante da British Sociological Association (Wastergaard, 1992).
  18. Tendo sentido muita dificuldade para argüir uma evidência, ou seja, o fato de que o conceito de *underclass* não se aplica às cidades francesas, Cyprien Avend aceita e reforça a idéia preconcebida segundo a qual ele seria operatório nos Estados Unidos (cf. Avend, 1997).
  19. Essas diferenças estão enraizadas em profundos pedestrais históricos, como indica a leitura comparada dos trabalhos de Giovanna Procacci (1993) e Michael Katz (1997).
  20. O problema da língua, evocado de passagem, é um dos mais espinhosos. Tendo conhecimento das precauções tomadas pelos etnólogos na introdução de palavras nativas, e embora também sejam conhecidos todos os benefícios simbólicos fornecidos por esse verniz de *modernity*, podemos nos surpreender que determinados profissionais das ciências sociais povoem sua linguagem científica com tantos "falsos amigos" teóricos baseados no simples decalque lexicológico (*minority*, minoridade; *profession*, profissão liberal, etc.) sem observar que essas palavras morfológicamente gêmeas estão separadas por toda a diferença existente entre a sistema social no qual foram produzidas e o novo sistema no qual estão sendo introduzidas. Os mais expostos à *fallacy* do "falso amigo" são, evidentemente, os ingleses porque, aparentemente, falam a mesma língua, mas também porque, na maioria das vezes, tendo aprendido a sociologia em manuais, *readers* e livros americanos, não têm grande coisa a opor, salvo uma extrema vigilância epistemológico-política, à invasão conceitual. (É claro, existem pólos de resistência declarada à hegemonia americana, como, por exemplo, no caso dos estudos étnicos, em torno da revista *Ethnic and Racial Studies*, dirigida por Martin Bulmer, e do grupo de estudos do racismo e das migrações de Robert Miles na Universidade de Glasgow; no entanto, esses paradigmas alternativos, preocupados em levar plenamente em consideração as especificidades da ordem britânica, não se definem menos por oposição às concepções americanas e seus derivados britânicos.) Segue-se que a Inglaterra está estruturalmente predisposta a servir de ca-

valo de Tróia pelo qual as noções do senso comum erudito americano penetram no campo intelectual europeu (isto é válido tanto em matéria intelectual, quanto em política econômica e social). É na Inglaterra que a ação das fundações conservadoras e dos intelectuais-mercenários está estabelecida há mais tempo e é a mais apoiada e compensadora. Dão testemunho dessa situação a difusão do mito erudito da *underclass* na seqüência de intervenções ultramediadas de Charles Murray, especialista do Manhattan Institute e guru intelectual da direita libertária dos Estados Unidos, e de seu par simétrico, ou seja, o tema da “dependência” dos desfavorecidos em relação às ajudas sociais que, segundo proposta de Tony Blair, devem ser reduzidas drasticamente a fim de “libertar” os pobres da “sujeição” da assistência, como foi feito por Clinton em relação aos primos da América no verão de 1996.

21. Cf. em particular Erickson & Goldthorpe (1992); Erik Olin Wright (1997) chega ao mesmo resultado com uma metodologia sensivelmente diferente; sobre os determinantes políticos da escala das desigualdades nos Estados Unidos e de seu crescimento durante as últimas duas décadas, Fischer *et alii* (1996).
22. Em uma obra essencial para avaliar plenamente não só a parte de inconsciente histórico que, sob uma forma mais ou menos irreconhecível e reprimida, sobrevive nas problemáticas eruditas de um país, mas também o peso histórico que dá ao imperialismo acadêmico americano uma parte de sua extraordinária força de imposição, Dorothy Ross revela como as ciências sociais americanas (economia, sociologia, ciência política e psicologia) se construíram, de saída, a partir de dois dogmas complementares constitutivos da doxa nacional, a saber: o “individualismo metafísico” e a idéia de uma oposição diametral entre o dinamismo e a flexibilidade da “nova” ordem social americana, por um lado, e, por outro, a estagnação e a rigidez das “velhas formações sociais européias” (Ross, 1991). Dois dogmas fundadores cujas retraduições diretas se encontram, em relação ao primeiro, na linguagem ostensivelmente depurada da teoria sociológica com a tentativa canônica de Talcott Parsons de elaborar uma “teoria voluntarista da ação” e, mais recentemente, na ressurgência da teoria dita da escolha racional; e, em relação ao segundo, na “teoria da modernização” que reinou sem partilhas sobre o estudo da mudança societal nas três décadas após a Segunda Guerra Mundial e que, atualmente, faz um retorno inesperado nos estudos pós-soviéticos.

## Referências Bibliográficas

- AVEND, Cyprien (1997). “La Question de l’*Underclass* des Deux Côtés de l’Atlantique”. *Sociologie du Travail*, vol. 39, nº 2, abril, pp. 211-237.
- BOURDIEU, P. (1992). “Deux Impérialismes de l’Universel”. In C. Fauré e T. Bishop (eds.), *L’Amérique des Français*. Paris, Ed. François Bourin.
- CASANOVA, P. (1997). *L’Espace Littéraire International*. Tese de doutorado, Paris.
- DaCOSTA, K. (1998). *Remaking “Race”: Social Bases and Implications of the Multiracial Movement in America*. Tese de Doutorado, University of California, Berkeley.
- DANGSCHAT, J. (1994). “Concentration of Poverty in the Landscapes of ‘Boombtown’ Hamburg: The Creation of a New Urban Underclass?”. *Urban Studies*, (31) 77, agosto, pp. 1133-1147.

- DAVIS, F. J. (1991). *Who is Black? One Nation's Rule*. University Park, Pennsylvania State Press.
- DEGLER, Carl (1995 [1974]). *Neither Black Nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and the United States*. Madison, University of Wisconsin Press.
- DISSENT (1996). "Embattled Minorities around the Globe: Rights, Hopes, Threat", verão.
- ERICKSON, R. & GOLDTHORPE, J. (1992). *The Constant Flux: A Study of Mobility in Industrial Societies*. Oxford, Clarendon Press.
- FANTASIA, R. (1994). "Everything and Nothing: The Meaning of Fast-Food and Other American Cultural Goods in France". *The Tocqueville Review*, vol. 15, n<sup>o</sup> 7, pp. 57-88.
- FISCHER, C. et alii (1996). *Inequality by Design: Cracking the Bell Curve Myth*. Princeton, Princeton University Press.
- FREYRE, Gilberto (1978). *Maitres et Esclaves*. Paris, Gallimard.
- GOLDBERG, T. (ed.) (1994). *Multiculturalism: A Critical Reader*. Cambridge, Blackwell.
- GUILBAUT, Serge (1983). *How New York Stole the Idea of Modern Art: Abstract Impressionism, Freedom, and the Cold War*. Chicago, The University of Chicago Press.
- HABERMAS, J. (1995). "Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on Political Liberalism". *Journal of Philosophy*, n<sup>o</sup> 3, pp. 109-131.
- HANCHARD, Michael (1994). *Orpheus and Power: The Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, 1945-1988*. Princeton, Princeton University Press.
- HART, H. L. A. (1975). "Rawls on Liberty and its Priority". In N. Daniels (ed.), *Reading Rawls*. Nova York, Basic Books, pp. 238-259.
- HERPIN, N. (1993). "L'Underclass dans la Sociologie Américaine: Exclusion Sociale e Pauvreté". *Revue Française de Sociologie*, vol. 34, n<sup>o</sup> 4, julho-setembro, pp. 421-439.
- HOCHSCHILD, J. (1996). *Facing Up to the American Dream: Race, Class, and the Soul of Nation*. Princeton, Princeton University Press.
- HOLLINGER, D. A. (1995). *Postethnic America*. Nova York, Basic Books.
- JENCKS, C. & PETERSON, P. (eds.) (1991). *The Urban Underclass*. Washington, Brookings Institution.
- KATZ, M. (1997). *In the Shadow of the Poorhouse: A History of Welfare in America*. Nova York, Basic Books (nova edição).
- LACORNE, D. (1997). *La Crise de l'Identité Américaine. Du Melting-Pot au Multiculturalisme*. Paris, Fayard.
- MARX, Anthony (1998). *Making Race and Nation: A Comparison of the United States, South Africa and Brazil*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MASSEY, D. & DENTON, N. (1996 [1993]). *American Apartheid*. Paris, Descartes et Cie.
- McKEE, James (1993). *Sociology and the Race Problem: The Failure of a Perspective*. Urbana and Chicago, University of Illinois Press.
- MINGIONE, E. (1996). *Urban Poverty and the Underclass: A Reader*. Oxford, Basil Blackwell.
- MYRDAL, G. (1963). *Challenge to Affluence*. Nova York, Pantheon.
- NEWMAN, K. (1993). *Declining Fortunes*. Nova York, Basic Books.

- PROCACCI, G. (1993). *Gouverner la Misère: La Question Sociale en France, 1789-1848*. Paris, Editions le Seuil.
- REID, G. A. (1992). *Blacks and Whites in São Paulo, 1888-1988*. Madison, University of Wisconsin Press.
- RINGER, F. (1969). *The Decline of Mandarins*. Cambridge, Cambridge University Press.
- RODANT, T. (1992) "An Emerging Ethnic Underclass in the Netherlands? Some Empirical Evidence". *New Community*, vol. 19, n° 1, outubro, pp. 129-141.
- ROSS, D. (1991). *The Origins of American Social Science*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SPENCER, J. M. (1997). *The New Colored People: The Mixed Race Movement in America*. Nova York, New York University Press.
- TAYLOR, C. (1994). *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton, Princeton University Press.
- TELLES, E. E (1995). "Race, Class, and Space in Brazilian Cities". *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. 19, n° 3, setembro, pp. 395-406.
- WACQUANT, Loïc (1996a). "La Généralisation de l'Insecurité Salariale en Amérique: Restructurations d'Enterprises et Crise de Reproduction Sociale". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 115, dezembro, pp. 65-79.
- (1996b). "L'Underclass Urbaine dans l'Imaginaire Social et Scientifique Américain". In S. Paugam (ed.), *L'Exclusion: l'Etat des Savoirs*. Paris, Editions la Découverte, pp. 248-262.
- (1992). "Pour en Finir avec le Mythe des 'Cités-ghettos': Les Différences entre la France et les Etats-Unis". *Annales de la Recherche Urbaine*, n° 52, setembro, pp. 20-30.
- WAGLEY, C. (1965). "On the Concept of Social Race in the Americas". In D. B. Heath e R. N. Adams (eds.), *Contemporary Cultures and Societies in Latin America*. Nova York, Random House, pp. 531-545.
- WASTERGAARD, John (1992). "About and Beyond the Underclass: Some Notes on the Influence of the Social Climate on British Sociology Today". *Sociology*, vol. 26, n° 4, julho-setembro, pp. 575-587.
- WATERS, M. (1990). *Ethnic Options*. Berkeley, University of California Press.
- WHELM, C. T. (1996). "Marginalization, Deprivation, and Fatalism in the Republic of Ireland: Class and Underclass Perspectives". *European Sociological Review*, vol. 12, n° 1, maio, pp. 33-51.
- WILLIAMSON, J. (1980). *The New People: Miscegenation and Mulattoes in the United States*. Nova York, New York University Press.
- WINANT, H. (1995). *Racial Conditions*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- (1994). "Racial Formation and Hegemony: Global and Local Developments". In A. Rattansi e S. Westwood (eds.), *Racism, Identity, Ethnicity*. Oxford, Basil Blackwell.
- WRIGHT, Erik O. (1997). *Class Counts: Comparative Studies in Class Inequality*. Cambridge, Cambridge University Press/Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.



# A Construção Sociológica da Raça no Brasil<sup>1</sup>

Sérgio Costa

---

## Resumo

Partindo da constatação de que as adscrições raciais no Brasil implicam desigualdades sociais que podem ser reunidas de sorte a definir dois grupos populacionais polares, brancos e não brancos, alguns estudos raciais adotam o conceito (não biológico) de raça como categoria sociológica e política ampla. Válida e mesmo imprescindível no âmbito do estudo das desigualdades raciais, a categoria raça, quando transformada em instrumento geral de análise e desiderato normativo, leva a uma compreensão incompleta da formação nacional brasileira, a uma visão objetivista das relações sociais e à redução das identidades sociais a sua dimensão político-instrumental.

**Palavras-chave:** desigualdades raciais, identidade cultural, reconhecimento social no Brasil

## Abstract

### *The Sociological Construction of Race in Brazil*

Establishing positively that race records in Brazil lead up to social inequalities that might permit a definition of two basic population groups – whites and non-whites –, some racial studies adopt the concept (non-biological) of race as a general sociological and political category. The race category, although essential for the studies of race inequalities, when transformed in a general instrument of analysis and normative desideratum, leads to an incomplete comprehension of the Brazilian national formation, to an objectivist vision of the race relations and to a reduction of the social identities to its political-instrumental dimension.

**Keywords:** race inequalities, cultural identity, social acknowledgement in Brazil, race categories.

## Résumé

### *La Construction Sociologique du Concept de Race au Brésil*

Après avoir constaté que les façons dont la notion de race a été construite au Brésil impliquent des inégalités sociales qui peuvent être assemblées de sorte à définir deux grands groupes de populations, Blancs et non-Blancs, quelques études sur les races ont adopté le concept (non pas sous l'aspect biologique) de race comme large catégorie sociale et politique. Bien qu'utile, voire incontournable, en ce qui concerne l'étude des inégalités raciales, la catégorie race – lorsqu'elle est prise en tant qu'instrument général d'analyse voué à dicter des normes – mène à une compréhension incomplète de la formation nationale brésilienne, à une vision objectiviste des rapports sociaux ainsi qu'à une réduction des identités sociales à leur dimension politique et instrumentale.

**Mots-clé:** inégalités raciales, identité culturelle, reconnaissance sociale au Brésil

O primeiro ato moral consiste em não sobrepor a dupla do bem e do mal à dupla do 'eu' e do 'outro'.  
(Tzevan Todorov).

Tanto pelos bons quanto pelos maus motivos a formação nacional brasileira desde muito interessou pesquisadores e ideólogos para além das fronteiras nacionais. A mitologia da brasilidade mestiça, integradora de todas as etnias e ponto de equilíbrio das diferenças culturais, canonizada por Gilberto Freyre em *Casa Grande & Senzala*, constituiu, em muitos momentos da história recente, a imagem contrastiva, ora latente, ora intrigante, dos discursos identitários em nações que, sob todos os demais aspectos, pareciam, a seus próprios membros, muito melhores que o Brasil. Assim, no âmbito do "Projeto Unesco", conforme se lê na reconstrução esclarecedora de Maio (2000), as Nações Unidas buscavam estudar e apresentar ao mundo aquilo que se considerava uma experiência "singular e bem-sucedida" de acomodação de diferenças raciais e étnicas. Anos antes, por razões opostas, o modelo brasileiro havia interessado aos pesquisadores raciais do Terceiro Reich (Krieger, 1940). Trata-se, nesse âmbito, da condenação enfática e veemente do festejamento político da "mistura racial" e da ênfase na necessidade de preservação da "integridade genética" dos brancos de ascendência ariana, aos quais caberia liderar o processo de condução do Brasil ao desenvolvimento.

Tratado, portanto, numa perspectiva histórica, a crítica conjunta do sociólogo francês Pierre Bourdieu, recentemente falecido, e do antropólogo Loïc Wacquant (Bourdieu & Wacquant, 1998) à nova geração de pesquisadores estadunidenses e brasileiros dedicados ao estudo das "relações raciais" no Brasil não chega propriamente a constituir uma novidade. O que há de novo na polêmica é que o caso brasileiro é tomado pelos dois intelectuais franceses com o objetivo de demonstração empírica da tese mais ampla que procuram desenvolver, a saber, a constatação da existência de

um imperialismo cultural e acadêmico dos americanos no mundo contemporâneo.

A intervenção etnocêntrica estadunidense ganharia, segundo Bourdieu e Wacquant, particular nitidez nos estudos sobre as desigualdades “etno-raciais” observadas no Brasil. Aqui, através do patrocínio de instituições filantrópicas como a Fundação Ford e a Fundação Rockefeller, bem como por meio do treinamento de cientistas brasileiros e da produção intelectual de pesquisadores norte-americanos, muitos deles afro-descendentes, o imperialismo americano se manifestaria na construção do campo de estudos das relações raciais, guiado pelo imperativo de que se interprete as relações sociais no Brasil a partir da dicotomia bipolar branco-negro própria da sociedade americana. Uma tal transposição imprópria e obtusa de modelos analíticos seria operada exemplarmente por Michael Hanchard (1994), o qual estudaria a história do movimento negro brasileiro como se tratasse do “Civil Rights Movement”, ignorando que

[...] no Brasil, a identidade racial é definida por referência a um *continuum* de “cor”, isto é, através do uso de um princípio flexível ou difuso que, levando em conta traços físicos, como a cor da pele, a textura do cabelo e a forma dos lábios e do nariz e a posição de classe (os rendimentos e a educação notadamente) engendra um grande número de categorias intermediárias. (Bourdieu & Wacquant, 1998:112)

Os artigos reunidos no número especial da revista *Theory, Culture and Society* (vol. 17, nº 1, 2000) parecem mostrar, de forma convincente, que o conceito de “imperialismo”, em qualquer das conotações que mereceu historicamente, não traduz de forma adequada as relações entre cientistas sociais e movimentos sociais do Norte e do Sul, no mundo atual. Ainda que não sejam simétricas, tais relações encerram vicissitudes que extrapolam o tipo de dominação unilateral expressa pelo conceito de imperialismo, em suas diferentes extrações. Todas as sociedades contemporâneas contêm, em alguma medida, um componente pós-nacional, de sorte que tanto as agendas de pesquisa quanto os atores sociais se constituem no campo de tensões entre determinantes internos e externos às fronteiras nacionais (sobre a “constelação pós-nacional”, ver Costa, 2001b). Somente quanto se toma em consideração o complexo jogo de interpenetrações sociais e alianças transnacionais é que se pode entender, por exemplo, por que temas como o meio ambiente, a igualdade de gênero ou a luta contra a discriminação racial ganham, nas agendas política e acadêmi-

ca brasileiras, uma importância desproporcional ao peso político dos atores sociais que as representam no contexto nacional. Há, seguramente, nesses casos, uma conexão entre as agendas dos movimentos sociais na França, Alemanha ou Estados Unidos e países como o Brasil que não pode, é óbvio, ser condenada politicamente como expressão imperialista.

A inadequação conceitual parece constituir, contudo, a dimensão menos relevante da crítica de Bourdieu e Wacquant ao imperialismo americano, a qual parece orientada, no âmbito da *Realpolitik* acadêmica, muito mais pela “responsabilidade” que pelo “convencimento”. Necessita, por isso, ser interpretada a partir da lógica e dos nexos internos do “campo” acadêmico, tarefa que só pode ser realizada adequadamente por cientistas que conhecem as vicissitudes dos ambientes institucionais em tela, como bem demonstra a análise de Wieviorka (2000). Limita-se, por isso, aqui aos aspectos teórico-metodológicos da crítica, buscando fazer do debate presente o mote para uma discussão, exploratória e sujeita a revisões, dos usos da categoria raça no âmbito dos estudos raciais relacionados com o Brasil.

De início, há que se constatar que não há monolitismo teórico, político ou quanto à qualidade dos trabalhos recentes produzidos no campo de pesquisa aqui denominado de estudos raciais. Trata-se, na verdade, de um conjunto variado de contribuições que ganham novo impulso ao final dos anos 70 através dos trabalhos de Carlos Hasenbalg e Nelson do V. Silva (cf. Hasenbalg, 1979; Hasenbalg & Silva, 1988; Silva & Hasenbalg, 1992; Hasenbalg, 1995, Silva & Hasenbalg, 1999; Silva, 2000) e que têm como ponto de partida comum a compreensão de que o viés “racial” das desigualdades sociais no Brasil não constitui uma mera reprodução de desvantagens históricas; o desfavorecimento dos grupos não-brancos continua embutido nas relações sociais. Como ponto de partida da análise desenvolvida no presente artigo, sugere-se distinguir, entre os estudos raciais, aqueles trabalhos que dirigem seu foco para o diagnóstico das desigualdades raciais daqueles que procuram fazer da idéia de raça uma categoria geral de análise da sociedade brasileira, estendendo seu âmbito de interesse a um espectro amplo de temas inter-relacionados, tais como o racismo e anti-racismo (Guimarães, 1999), a formação nacional brasileira (Guimarães, 2000, 2000a), o movimento negro (Hanchard, 1994), a identidade afro-descendente (Ferreira, 2000), além de estudos de casos (Twine, 1998) e abordagens comparativas (Winant, 1994).

Deve-se ressaltar, contudo, que a linha que separa os dois conjuntos de trabalhos referidos nem sempre é nítida. O mais adequado, por isso, seria dizer que as considerações críticas que se seguem dirigem-se, primordialmente, a esse segundo momento teórico dos estudos raciais, quando a categoria raça passa a ser utilizada como instrumento analítico geral, referindo-se abaixo a certos problemas legados por tal procedimento. Trata-se, inicialmente, da compreensão incompleta de alguns desenvolvimentos recentes relacionados ao processo de formação nacional, mostrando-se aqui como a centralidade da categoria raça ofusca dimensões fundamentais de um fenômeno multifacetado. Em seguida, procura-se evidenciar que o uso da categoria raça leva a que se estabeleça uma relação de subordinação da cultura à política e que se construa uma escala evolutiva entre as diferentes formas culturais de vida existentes, projetando-se, a partir daí, modelos identitários que passam ao largo das aspirações de reconhecimento<sup>3</sup> das populações desfavorecidas pelas desigualdades raciais.

### Nacionalidade e Raça

O tom e os termos dominantes no debate racial brasileiro nas últimas décadas do século XIX e primeiras décadas do século XX já foram adequadamente reconstruídos e são hoje bem conhecidos (ver, entre outros, Schwarcz, 1993; Munanga, 1999; Hofbauer, 1999). O diagnóstico hegemônico até esse período apontava a inferioridade de fundo biológico dos negros e mestiços, enquanto os prognósticos variavam de uma avaliação pessimista das possibilidades de se construir sobre tal base humana uma nação progressista nos trópicos (Nina Rodrigues, 1935) até a expectativa positiva de que a miscigenação levaria ao embranquecimento – no sentido cromático e genético – paulatino da população (Oliveira Vianna, 1923).

Os desenvolvimentos que se seguem a essa fase de dominação do racismo biologicista, que toma a carga genética manifesta nas características físicas como adscrições infensas à ação política ou individual, são interpretados de forma controversa na literatura. Interessa aqui reconstruir, ainda que brevemente, a visão oferecida por publicações recentes associadas ao campo das relações raciais, valendo-me, sobretudo, dos trabalhos de Guimarães (1999, 2000, 2001) que, nesse aspecto, parecem expressivos do conjunto de interpretações existentes.

Guimarães (2001:20), apoiando-se em J. Skurskie e R. Noi-riel, percebe os reflexos da Guerra Franco-Prussiana e da disputa entre o modelo de constituição nacional na França e na Alemanha no processo de formação da identidade nacional no Brasil. Segundo o autor, a nacionalidade brasileira teria sido influenciada diretamente pelo esforço francês em construir uma comunidade nacional integrada não pelas origens, mas pelo contrato, diferenciando-se, assim, do nacionalismo alemão de corte étnico-racial. Contudo, para Guimarães a idéia de nação que acaba prevalecendo, historicamente, na França, é ambígua, preservando-se a referência implícita a uma “raça histórica” construída a partir “de memórias coletivas, de experiências históricas e do culto aos ancestrais”.<sup>3</sup>

Os trabalhos de Gilberto Freyre nos anos 30 refletiriam tal influência francesa, herdando dela a ambigüidade no tratamento da raça. Ou seja, ao contrário de muitos intérpretes de Freyre (ver, p. ex., Araújo, 1994), Guimarães não entende que o autor opera uma inflexão definitiva no discurso racista dominante. Segundo ele, Freyre rompe com o biologicismo, mas não com a idéia de raça. Para Guimarães, Freyre defende uma “concepção eurocêntrica de embranquecimento” que:

[...] passou, portanto, a significar a capacidade da nação brasileira (definida como uma extensão da civilização européia em que uma nova raça emergia) de absorver e integrar mestiços e pretos. Tal capacidade requer, de modo implícito, a concordância das pessoas de cor em renegar sua ancestralidade africana ou indígena. “Embranquecimento” e “democracia racial” são, pois, conceitos de um novo discurso racista. (Guimarães, 1999:53)

Seguindo as pistas de Freyre, a produção subsequente, segundo Guimarães, mostrou-se pouco atenta ao caráter racial do modelo de nacionalidade cunhado nos anos 30, identificando a persistência do tratamento desigual como preconceito de cor e não de raça e, mesmo quando mais tarde, na forma como Florestan Fernandes denunciaria o mito da democracia racial, ele acabaria subsumindo o racismo nas diferenças de classe, negando-lhe um caráter estrutural, genético para as relações sociais.

Nos anos recentes, os estudos sobre desigualdade racial, bem como os avanços políticos observados no interior do movimento negro, teriam colocado definitivamente em xeque o mito da democracia racial. Assim, se a nacionalidade brasileira foi construída historicamente como identidade mestiça no

[...] espaço de representação demarcado por três pólos raciais – o branco, o negro e o índio –, se distanciando cuidadosamente de cada um deles [...], [atualmente] o branco de classe média busca sua segunda nacionalidade na Europa, nos Estados Unidos ou no Japão – ou cria uma xenofobia regional racializada; o negro constrói uma África imaginária para traçar sua ascendência, ou busca os Estados Unidos como meca afro-americana; os índios recriam a sua tribo de origem. (Guimarães, 2000a: 28)

A incursão dos estudos raciais no processo de formação nacional apresenta de saída um mérito digno de nota: eles identificam o núcleo heterofóbico das concepções de Freyre. Constituem, assim, um valioso contraponto às tentativas impróprias observadas nos últimos anos de reabilitação do pensamento político do autor como se se tratasse de expressão da tolerância e do apelo pela convivência plural, havendo mesmo referências a Freyre como idealizador de algo como um pós-colonialismo *avant la lettre* (como faz mesmo um autor criterioso como Pieterse, 1998). Analiticamente, contudo, a leitura da obra dos anos 30 de Freyre e do processo de constituição nacional desde então, quando fixada na lente da categoria raça, acaba por identificar como construção do mito da democracia racial um fenômeno de dimensões múltiplas e desdobramentos extensos. Ou seja, se *Casa Grande & Senzala* pode ser tomada, da mesma forma que a ficção fundacional em outros países, como um manifesto de (re)fundação da nação, o conjunto de transformações políticas coetâneas à obra não pode ser interpretado como processo de construção de uma ideologia racial. Trata-se, na verdade, no final da década 1930, de uma inflexão profunda e definitiva no processo de redefinição da identidade nacional. Constitui-se, nesse momento, as bases de uma ideologia da mestiçagem que, em seus aspectos culturais, orientaria a ação dos governos brasileiros pelo menos até o fim da ditadura militar (cf. Costa, 2001a). Em tal corpo ideológico, a afirmação de uma “brasilidade mestiça” como unidade da diversidade – nos termos sistematizados intelectualmente por Freyre – é mantida como pré-requisito da constituição da comunidade política nacional.<sup>4</sup> Não obstante, em sua transposição para a política, tal ideário ganha novas determinações; a principal delas corresponde à crença na construção de um futuro próspero comum como objetivo universal e lugar imaginário no qual todos os membros da nação, separados pelo passado distinto, se encontrariam.

Parece ser essa orientação para o futuro que constitui o principal legado francês à formação nacional brasileira. Giesen, estu-

dando o Iluminismo e o processo de formação do Estado Nacional na França e na Alemanha, pontua diferenças que nos ajudam a compreender a ideologia que refunda a nação brasileira nos anos 30 e 40. No caso francês, ele mostra que o ideal iluminista é cosmopolita na medida em que vê os diferentes povos nos diversos continentes – em que pesem as disparidades regionais de desenvolvimento explicadas não pelas desigualdades de aptidão inatas, mas pelas possibilidades desiguais oferecidas pela natureza – atados pelo futuro comum que os une como membros da humanidade.

*Ipsis verbis:*

É do futuro e não do passado que se tomam as categorias universais, com as quais a realidade contingente do presente é percebida e julgada, é no futuro e não no passado que se encontra o elo que congrega e une a humanidade. (Giesen, 1999:146)

No caso alemão, os intelectuais iluministas modificam os termos da relação entre humanidade e natureza, acentuando o paradoxo entre a natureza humana idiossincrática e individual e a artificialidade do mundo burguês, surgindo daí o traço romântico que iria marcar mais tarde a constituição da nação alemã. A nação representada pelo povo unido pela cultura e pela ancestralidade comum se tornaria o terreno idealizado no qual a natureza individual e o mundo exterior se reconciliariam. A relação da concepção romântica da nação com o futuro, no caso alemão, é exatamente oposta àquela que se verifica no iluminismo francês. Para os românticos alemães, a Idade Média é recoberta de um brilho que se perdera, é no passado que eles vão buscar as tradições que se quer reviver no âmbito da busca por “individualidade e autenticidade” (*ibidem*:178).

Parece evidente que é o desejo de sobrepor a força do progresso ao passado opressivo e a construção de uma identidade voltada para o futuro, próprios ao iluminismo francês, e não a ênfase na ancestralidade comum dos românticos alemães que marcam a reconfiguração da nação brasileira a partir dos anos 30.

Não se trata, por isso, da construção de uma ideologia racial como afirma Guimarães, mas de uma ideologia nacional não racial, no sentido preciso de que “evita” a raça (Davis, 1999), enquanto critério legítimo de adscrição social – a meta-raça a que se refere Freyre ou a professada “unidade da raça” do discurso varguista (Carneiro, 1990:35) viram uma metáfora da nacionalidade, não são, portanto, conceitos raciais, mas não-raciais, a despeito de se valerem da semântica da raça. Isto é, raça só faz sentido no corpo

de uma ideologia que diferencia e segmenta os grupos humanos conforme adscrições naturais, um discurso que rompe com tais distinções é um discurso não racial, o que não significa, obviamente, que se trate de uma ideologia anti-racista ou não racista, ou mesmo que ela seja neutra com relação à permanência das desigualdades raciais. Enfatize-se, contudo, que não se trata de uma ideologia racial, mas de uma ideologia nacional, com múltiplas dimensões.

Em sua dimensão política, a ideologia nacional que se constrói a partir de 1930 apresenta o caráter inclusivista/assimilacionista do modelo francês, dispensando claramente o requisito da ancestralidade comum como condição de pertença à nação. Os traços que distinguem os dois modelos são a ênfase na participação cívica e na igualdade substantiva entre todos os cidadãos, ausentes do modelo brasileiro. Como se sabe, à igualdade jurídica não corresponde, no Brasil, uma igualdade efetiva no que tange ao gozo dos direitos civis e políticos.

A ideologia da mestiçagem comporta, como em outros países latino-americanos (cf. Martinez-Echazábal, 1998), uma dimensão de gênero. Tanto no trabalho de Freyre quanto no âmbito do esforço consistente de institucionalização de uma ideologia nacionalista no Estado Novo, reifica-se a imagem da mulher sem subjetividade própria e sem vida cívica e política autônomas; nesse constructo, a mulher realiza-se e se completa enquanto objeto do desejo masculino.<sup>5</sup>

Em sua expressão social, a ideologia da mestiçagem é aristocrática, romantiza as desigualdades, banalizando-as. Não há, contudo, uma justificativa moral para as desigualdades que esteja apoiada na crença em alguma hierarquia natural/biológica entre os diferentes membros da nação, como se se acreditasse que os miseráveis fossem feitos de um “barro diferente”, conforme a imagem de Souza (2000). Para que se transforme numa questão moral, a igualdade social precisa ser politicamente construída e individualmente internalizada como um valor, o que simplesmente não se deu na história brasileira. A justiça social não é um bem natural, é um valor político que determinada sociedade pode construir – ou não.

Em sua face cultural, tal ideologia procura disciplinar a heterogeneidade existente, selecionando, através da ação discursiva e política sistemática, aquelas manifestações que conformam a identidade nacional, restringindo-se expressões divergentes, daí seu traço heterofóbico. Não me parece haver aqui uma supressão pre-

ferencial da ancestralidade africana ou indígena como sugerem os estudos raciais, o que há é uma integração hierarquizada dos diferentes legados e a obliteração das marcas étnicas que pudessem ser entendidas como desagregadoras da nação idealizada. Sob tal aspecto – e somente sob tal aspecto – não há uma penalização maior dos indígenas e afro-descendentes que dos demais imigrantes não europeus (ver, a respeito, a cuidadosa análise de Lesser, 1999) ou da população-alvo da Campanha de Nacionalização varguista (Seyferth, 1997).

Em sua dimensão racial, a ideologia da mestiçagem caracteriza-se por banir o conceito raça do debate público, o que apresenta obviamente resultados ambíguos. De um lado, o racismo biologicista perde sua legitimidade imanente; de outro, o racismo presente nas relações e nas estruturas sociais permanece intocado. No âmbito de tal ideologia e do conjunto de práticas políticas que a acompanha, a ênfase no branqueamento, no sentido biológico até então dominante, é substituída pelo discurso da modernização, no sentido econômico e social. Souza (2000, cap. 8) mostra que é a aquisição e adesão a isso que se idealizou serem as habilidades e os valores modernos que estrutura as hierarquias sociais no Brasil já desde o Século XIX. Essa dimensão da ideologia da mestiçagem, enquanto aposta no futuro e decorrente reificação da modernidade, parece-me, passadas tantas décadas, continuar relativamente intocada. É ainda a “religião civil” brasileira, elege presidentes, legitima políticas públicas excludentes e torna os “atrasados” culpados por sua miséria. É na conjunção com o nacionalismo modernizante que se reformulam e se generalizam adscrições sociais negativas de fundo racial e regional. Assim, no catálogo dos preconceitos estabelecidos, o negro em qualquer região carrega o estigma do atraso, o nordestino no Sul se transforma em sinônimo de subdesenvolvimento,<sup>6</sup> e o país como um todo, diante de um mitificado “mundo desenvolvido”, mais tarde “Primeiro Mundo”, se auto-representa como a encarnação do atraso.

O mito que persistiu desde os anos 30 e que parece ir se desconstruindo a partir dos finais dos anos 70 é o da brasilidade inclusiva e aberta, capaz de integrar em seu interior harmonicamente as diferenças. De fato, fenômenos como a rearticulação do Movimento Negro, o surgimento de um movimento feminista, a tematização pública do homossexualismo, o crescimento das igrejas não católicas, o fortalecimento do movimento indígena, a reconstrução de uma etnia quilombola e a recuperação de uma etnicidade híbrida por parte de descendentes de imigrantes conformam

um contexto de pluralismo cultural que contrasta com a imagem, que se estrutura desde Vargas, da nacionalidade unitária capaz de retraduzir todas as reivindicações de reconhecimento da diferença sob a chave da brasilidade. Trata-se, portanto, não da afirmação do caráter *multirracial* do Brasil, como sugerem os estudos raciais, e da decomposição decorrente dos elementos raciais que teriam composto a nação – branco, negro, índio –, mas de uma desconstrução étnico-cultural e da afirmação do caráter *multicultural* em oposição à ideologia da mestiçagem que fundira – e ao fazê-lo apagara – as diferenças. Com efeito, o índio não se reidentifica como raça, mas como Munduruku ou Xavante, o branco se reidentifica como descendente de italianos ou alemães e, mesmo a reidentificação dos afro-descendentes, apesar da referência discursiva à raça como substituto das pertenças étnicas obliteradas pela escravidão, não se dá, como se mostrará mais adiante, necessariamente no termos da construção de uma identidade racial. A mulher, por sua vez, busca também conquistar uma posição na gramática nacional distinta daquela que lhe conferiu a ideologia da mestiçagem, afirmando sua autonomia emocional e sua condição de sujeito. É esse mito da democracia cultural, isto é, a crença compartilhada coletivamente de que o Brasil aceita e alimenta a diversidade, que vem perdendo sua eficácia simbólica nos últimos anos.

O mito de que o país não é racista aparece enquanto elemento constitutivo de uma construção política mais abrangente e começa a ser desfeito, pelo menos no plano cognitivo, desde o estudo piloto da UNESCO, pioneiro em indicar o racismo ocultado sob o discurso da democracia racial. Obviamente não se está afirmando que o Brasil se tornou menos racista depois que, nos anos 1950, começaram a vir à luz as desigualdades raciais. Assim como o familismo, o clientelismo ou o personalismo, as adscrições raciais atuam como prática social que molda as oportunidades individuais, além e acima dos méritos pessoais. Como essas outras práticas, o racismo é, há algum tempo, reconhecido socialmente e condenado publicamente pela maioria das pessoas, como indicam recorrentemente os *surveys* de opinião.<sup>7</sup> Ou seja, a ausência de racismo, assim como a ausência de familismo ou de clientelismo, permanecem como valor e ideal, malgrado sua fraca materialização nas práticas sociais. A justiça social, em contrapartida, não parece ter o estatuto de uma questão moral para a sociedade, na medida em que as desigualdades sociais são explicadas pelo rasgo modernizante da ideologia da mestiçagem, mantido infenso às desconstruções da identidade nacional.

Esse desfecho não tem o sentido de reduzir a importância do combate ao racismo ou de dizer que sua superação é um problema de segunda ordem. Já está sobejamente demonstrado que as desigualdades raciais não desaparecem com a modernização, ao contrário, se agravam com ela, clamam, por isso, por medidas específicas de tratamento como a reeducação cívica, as políticas de ação afirmativa etc. É nesse âmbito que os estudos raciais revelam sua importância teórica e política; é também nesse espaço que se sustenta a plena legitimação e justificação das ações de instituições e fundações – sua procedência, se brasileira ou estrangeira, não apresenta aqui qualquer relevância – que apóiam o combate ao racismo.

## Raça e Identidade Afro-Descendente

A raça não tem, no âmbito do campo dos estudos raciais no Brasil, um estatuto biológico, ou seja “as raças não são um fato do mundo físico, elas existem, contudo, de modo pleno, no mundo social” (Guimarães, 1999:9ss.), produtos de formas de classificação sociais com implicações substantivas para as oportunidades individuais no interior dos diferentes grupos sociais. Por decorrência, o racismo é entendido como “uma forma bastante específica de ‘naturalizar’ a vida social, isto é, de explicar diferenças pessoais, sociais e culturais a partir de diferenças tomadas como naturais”.

O uso sociológico da categoria raça como polarização branco/não branco seria legitimada pela constatação dos chamados estudos “estruturalistas” (cf. Winant, 1994), no final dos anos 70, de que as desigualdades sociais entre os diferentes grupos étnico/cromáticos distinguidos nas estatísticas oficiais do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) – preto, branco, amarelo, pardo e indígena – poderiam ser reunidos em dois grandes grupos, ora chamados de brancos e não-brancos, ora chamados de brancos e negros. Isto refutaria as constatações dos estudos qualitativos que indicam uma gradação cromática nas adscrições sociais, de forma crescente do escuro para o claro – ou seja, quanto mais claro mais valorizado socialmente – e que dão sustentação à tese de que o que existe no Brasil é preconceito ou discriminação de cor e não discriminação racial. Ao mesmo tempo, ficaria demonstrado que a discriminação dos não-brancos não se subsume na classe: mesmo isolando-se os fatores de classe, persistem desigualdades que só pode-

riam então ser explicadas quando se introduz o par branco/não branco como ordem classificatória.

A essa “realidade estrutural” das desigualdades raciais se seguem conseqüências políticas. Isto é, se a classificação racial branco/não branco é determinante das oportunidades sociais, então ela deve também conformar as identidades políticas, rompendo a cortina ideológica do mito da democracia racial que permite, no plano político, que a ordem racial desigual seja reproduzida. Por isso, para “os afro-brasileiros, para aqueles que chamam a si mesmos de ‘negros’, o anti-racismo tem que significar [...], antes de tudo, a admissão de sua ‘raça’, isto é, a percepção racializada de si mesmo e dos outros” (Guimarães, 1995:43). Essa construção identitária determinada pelo imperativo político de combater as estruturas que reproduzem as desigualdades raciais seria animada, tanto a partir da “cultura afro-brasileira” quanto pelo “legado cultural e político do ‘Atlântico Negro’ – isto é, o Movimento pelos Direitos Civis nos Estados Unidos, a renascença cultural caribenha, a luta contra o apartheid na África do Sul etc.” (*ibidem*). Esse modelo racializado de identidade deveria ser tanto encorajado pelo Estado (Guimarães, 1999:190), quanto pela ação do Movimento Negro. Hanchard (1994:162), não obstante, orientado pela noção gramsciana de bloco histórico, pondera que a identidade negra a ser construída no Brasil deve ser menos “*diasporic*” e mais nacional, apostando na formação de um leque amplo de alianças.

O processo de construção da “identidade racial” afro-descendente foi estudado também no plano psicológico-pessoal. Partindo de estudos prévios elaborados nos Estados Unidos, como aqueles apresentados por Cross Jr. (1995), Ferreira (2000) mostra que, no Brasil, a construção da identidade afro-descendente desenvolve-se de maneira distinta daquela estudada no contexto norte-americano. Não obstante, percebe verificarem-se, também no Brasil, as fases distinguidas para o caso estadunidense e que ele traduz como: i) submissão, caracterizada pela internalização dos valores “brancos”; ii) impacto, fase marcada pelas experiências que tornam inevitável o reconhecimento da discriminação; iii) militância e identidade autocentrada, quando a cultura branca é absolutamente negada; e iii) articulação, a fase da alteridade.

Retomando-se aqui aquela distinção estabelecida no início deste artigo, entre os diversos trabalhos e momentos agrupados no campo dos estudos raciais percebe-se problemas e méritos analíticos diversos nas várias contribuições e dimensões de tal campo de pesquisa. Se a categoria raça constitui recurso metodológico indis-

pensável para a identificação das desigualdades raciais, o mesmo não se pode dizer, todavia, do uso do conceito como categoria geral de análise da dinâmica da sociedade brasileira.

Com efeito, estudos como o trabalho de Hasenbalg & Silva (1988) e as atualizações recentes (ver, p. ex., Silva & Hasenbalg, 1999; Silva, 2000) corrigem a visão de senso comum de que as “desigualdades raciais” foram herdadas do passado escravocrata e que tendem a desaparecer. Tais estudos evidenciam que as chances de ascensão social para “pretos” e “pardos” continuam muito menores que para os brancos, mesmo quando se isolam os determinantes ligados à origem social. Ao mesmo tempo, quando se restringe ao estudo das desigualdades raciais, o agrupamento das categorias utilizadas pelo IBGE “pardos” e “pretos” no pólo “não branco”, em contraposição a “branco”, confere visibilidade às adscrições raciais que co-determinam as injustiças sociais no Brasil, constituindo, ao contrário do que afirma a crítica de Bourdieu e Wacquant referida acima, contribuição analiticamente legítima e, do ponto de vista de uma política anti-racista, preciosa e indispensável.

Os problemas teóricos surgem quando se deduz do exercício metodológico de agrupar polarizadamente as diferenças estruturais a categoria *raça* como chave interpretativa para se estudar a sociedade brasileira.

Em primeiro lugar, há que se dar conta de que, conforme os dados coligidos por Schwartzman (1999), algumas diferenças sociais entre “brancos” e “amarelos” em favor dos amarelos são semelhantes àquelas existentes entre brancos, de um lado, e pretos e pardos, de outro.<sup>8</sup> Ao mesmo tempo, o fato de o grupo indígena apresentar perfil de desfavorecimento social semelhante àquele dos pardos e negros não autoriza a tratá-los como não-brancos, logo negros, esquecendo-se do viés étnico evidente da categoria indígena.<sup>9</sup> Por outro lado, o cruzamento entre o nível de renda e a “origem” (se árabe, japonesa, espanhola, africana etc.), possivelmente em função das redes sociais próprias a cada um desses grupos populacionais, pode também ter um peso importante na co-determinação das desigualdades sociais (cf. Schwartzman 1999:94).

Ressalte-se ainda com muito mais ênfase, dada a sua abrangência e sustentação na bibliografia, a clivagem de gênero como igualmente determinante das chances sociais, para além dos méritos pessoais. Como mostra Lovell (1995), as mulheres sofrem discriminação ocupacional – medida através da chance de obtenção dos postos mais cobiçados –, e salarial – avaliada pela comparação

entre os rendimentos de pessoas com igual nível de qualificação –, que têm mecanismos distintos, mas cujo grau de injustiça é comparável àquele que afeta a população afro-descendente.<sup>10</sup>

A existência da clivagem de gênero, das clivagens de classe e de outras possíveis clivagens como a de “origem” – a ser ainda adequadamente estudada – mostram que, do ponto de vista de sua reprodução estrutural, outros fatores concorrem com a raça como determinantes estruturais das desigualdades sociais no Brasil. Nesse sentido, a reunião dos diferentes grupos populacionais nos pólos branco/não-branco – recurso indispensável para desnudar a dimensão racial das desigualdades sociais no Brasil – revela-se insuficiente como matriz analítica explicativa das múltiplas estruturas hierárquicas existentes no País.

A objeção, por assim dizer, construtivista à generalização do uso sociológico da categoria raça associa-se ao modo como, no âmbito dos estudos raciais, as relações entre estruturas sociais e relações sociais são interpretadas. Chama-se a atenção, aqui, para o fato de que, sem o apoio em estudos qualitativos que permitam identificar a forma como a dinâmica racial efetivamente opera no plano das relações sociais, não se pode pressupor, a partir da possibilidade de agrupamento das desigualdades nos pólos branco-não-branco, que a sociedade efetivamente funciona com base nessa polaridade. Ou seja, níveis e mecanismos de desigualdade semelhantes não correspondem a processos de desfavorecimento e de discriminação, no plano das relações sociais, necessariamente símiles.<sup>11</sup> Se se ignora tais distinções, raça acaba funcionando como um mal sucedâneo da categoria classe na sociologia marxista, na medida em que abrange e subsume todas as outras adscrições sociais (sobre tal problema, ver Wade, 1997:112).

O problema teórico que se detecta aqui é o de tomar a realidade social como um reflexo unilateral da estrutura socioeconômica, não levando em conta a forma como os agentes sociais decodificam as estruturas e constroem os significados que orientam seus comportamentos e escolhas.

A consequência imediata de tal operação sociológica é de que se trata indiferenciadamente como racismo múltiplas adscrições negativas – de natureza cultural, de gênero, étnica – que, mesmo que possam ter consequências distributivas semelhantes, não são indiferenciadas, quando observadas do ponto de vista das pessoas concretas nelas envolvidas. Nesse caso, como conceito geral, parece-me que a categoria segregação traduz melhor a realidade social das relações desiguais, na medida em que comporta simultane-

amente a relação moral de reprodução das hierarquias e as formas diversas em que a assimetria social se expressa materialmente – o acesso desigual a bens sociais como escola, equipamentos urbanos, rendimentos etc. Permite também a construção de atributos que qualifiquem a situação particular de humilhação moral e de desigualdade social, podendo-se referir a uma segregação de gênero, social, cultural, étnica, espacial e uma propriamente racial, que seria adequadamente chamada de racismo.

Note-se que, mesmo no caso particular do racismo, ou seja, a adscrição negativa baseada naqueles traços fenotípicos que o senso comum classifica como raça, parece não se observar uma dinâmica de segregação fundada na polarização branco/negro. Isto é, quando se considera ambas as dimensões da segregação racial – a estrutural e a moral – observa-se que, ainda que possa haver, no plano material, uma dinâmica polarizada de reprodução das desigualdades, os estudos qualitativos revelam que, no plano moral, o racismo obedece a regras múltiplas e que variam conforme a esfera social considerada (cf. Sansone, 1996).

A concepção de identidade cultural e, como se viu, também pessoal, subjacente a alguns estudos raciais, reflete igualmente o objetivismo estruturalista, na medida em que estabelece, a partir do grau de conhecimento e da internalização da polarização branco/negro, uma escala evolutiva que permite falar de níveis distintos de “consciência racial” (Hanchard, 1994, cap. 4). Ao hierarquizar os modelos identitários, os estudos raciais incorrem em problemas variados.

Em primeiro lugar, verifica-se que os estudos raciais hipostasiam a dimensão racional-cognitiva da identidade, fazendo dela a matriz a partir da qual as escolhas estéticas, simbólicas, culturais *devem* ser feitas. Ora, como se sabe, no mais tardar desde a consolidação da perspectiva construtivista no âmbito dos estudos de gênero, a “identidade de um grupo não se define por um conjunto de fatos objetivos, ela é o produto de significados experienciados” (Young, 1995:161). Corresponde, por isso, a processos pessoais e coletivos de busca e conquista de reconhecimento social e envolve, assim, um conjunto complexo de escolhas e negociações múltiplas e simultâneas, que são informadas por mitos, desejos, experiências e conhecimento. Não há, nesse sentido, um ponto arquimediano fora da história e fora das relações sociais que permita julgar as experiências sociais e coletivas, qualificando de falsa consciência aquelas construções identitárias não articuladas a partir do conhecimento legado por uma leitura sociológica particular das relações

sociais no Brasil. Seguramente, é desejável que as desigualdades raciais sejam analisadas em todas as suas dimensões e que os resultados de tais estudos sejam amplamente divulgados, permitindo que tanto os que sofrem, quanto os que se beneficiam da opressão racial possam rever suas concepções. Não cabe, contudo, aos cientistas sociais construir, artificialmente, um lugar epistemológico acima dos processos históricos concretos, julgando a partir dele quais são as escolhas identitárias e as formas culturais de vida válidas.

Analicamente, a superposição entre raça negra, cultura negra e identidade negra postulada por alguns estudos raciais é também problemática. Isto é, a suposição de que a promoção de uma identidade coletiva apoiada na cultura afro-brasileira e no legado do “Atlântico Negro” reconstruirá o elo entre o grupo populacional que carrega no corpo aqueles traços físicos responsáveis pelo desfavorecimento estrutural e a “consciência racial” encontra difícil sustentação empírica.

Como mostra Gilroy (2000, esp. cap. 7), o autor que melhor sistematizou a tese do “*black Atlantic*”, as expressões culturais da diáspora africana conformam um campo complexo, marcado por múltiplas determinações como o viés de gênero e a “axiologia do mercado” (*ibidem*:268). Ao mesmo tempo, o legado cultural do Atlântico Negro tornou-se uma metalinguagem de protesto polivalente contra situações opressivas diversas como mostra, por exemplo, a expansão do *rap* entre os descendentes de imigrantes marroquinos ou argelinos na periferia de Paris, ou a invenção do *oriental hip hop* pelos jovens turcos em Berlim que, se autodenominando negros alemães, buscam cindir o ideal de pureza que orienta a construção da nacionalidade na Alemanha e impede sua plena integração cultural (cf. Greve, 2000). Não existe, portanto, um vínculo linear e imediato entre o legado cultural do Atlântico Negro e um grupo populacional que, por apresentar determinadas marcas fenotípicas, *deve* tomar consciência de sua “raça”.

Parece igualmente equivocado tratar os processos culturais de “reafricanização” verificados no Brasil contemporâneo como genericamente orientados pela perspectiva da “racialização das relações sociais”. Trata-se, na verdade, de processos de construção de uma “etnicidade negra” (Sansone, 1999), nos quais a cultura não é uma variável dependente da política anti-racista e a estética não é um mero instrumento da “consciência racial”. Tais manifestações têm uma lógica e uma dinâmica culturais próprias, não são, portanto, uma variável dependente da ação política.

Ao hierarquizar as escolhas e os padrões identitários efetivamente existentes, alguns estudos raciais acabam traduzindo as diferenças substantivas entre a auto-identidade dos afro-descendentes brasileiros e a imagem idealizada do afro-descendente “consciente de sua raça”, como um lapso temporal que faz a construção identitária efetivamente existente no Brasil um pré-estágio “alienado” da “identidade oposicionista afro-brasileira” (French, 2000:118). Esse tipo de posição é recusada mesmo por estudiosos das desigualdades raciais, uma vez que, conforme Hasenbalg (1992:159) “passa um trator em cima da identidade que as pessoas têm”. J. Batista Félix, conhecida liderança negra paulistana, manifesta insatisfação semelhante mostrando, ao estudar os bailes “*black*”, que:

Quando olhamos internamente o que temos é um grupo bem heterogêneo. Esta diversidade precisa ser entendida como uma forma legítima de existência. Assim não é legítimo simplesmente assumir que todos são simplesmente “negros” [...]. Propomos que os estudos sobre identidade levem em conta, definitivamente, este “arco-íris” como forma característica brasileira de proceder em nossa sociedade. Ela não é só uma forma de não-dizer, de não-ser, muito pelo contrário. Muitas vezes, esta nossa particularidade afirma e revela muita coisa. (Félix, 2000:163)

Ressalte-se que nem mesmo o pragmatismo político pode justificar o objetivismo evolucionista constatado em muitos estudos raciais. Afinal, a relação causal entre a racialização das relações sociais e a reversão da situação de desfavorecimento dos afro-descendentes pode ser tratada no máximo como hipótese de trabalho ou desiderato político.<sup>12</sup> Isto é, na medida em que nunca foi aplicada ao caso brasileiro, a tese de que o fortalecimento da consciência racial e a decorrente “racialização das relações sociais” constituem o caminho por excelência para combater o racismo apresenta o mesmo estatuto teórico da tese oposta, a qual sustenta que o racismo será vencido não através da promoção de uma política identitária, mas por meio da criação de condições político-institucionais para que o fenótipo não tenha qualquer influência sobre o exercício da cidadania, defendida por autores como Reis (1997).<sup>13</sup>

Por último, se se toma por base o estudo criterioso de Hofbauer (1999) sobre o branqueamento e, particularmente, sua análise comparativa entre a Frente Negra Brasileira – FNB dos anos 1930 e o Movimento Negro Unificado – MNU contemporâneo, percebe-se que as relações entre raça e identidade cultural não seguem, no discurso das lideranças negras contemporâneas, o es-

quema evolucionista e instrumental propugnado por Guimarães, Hanchard ou French. Conforme o autor, “diferentemente da FNB que percebia claramente um hiato entre os valores da ‘civilização’ (= ‘cultura’) ansiados e propagados pelo grupo e os valores vividos pela grande maioria dos ‘negros atrasados’, a nova militância pressupõe uma essência valorativa comum em todas as manifestações empíricas do *negro*”, incluindo-se aqui o conjunto de expressões culturais do mundo do Cadomblé e uma cosmovisão correspondente, no interior da qual não cabe, conforme mostra Hofbauer, a polarização branco/negro. Pode-se afirmar assim que, ao contrário da instrumentalização do repertório cultural afro-brasileiro e do Atlântico Negro para a construção da “consciência racial” e o restabelecimento do nexos (socio)lógico entre cultura negra, raça negra e identidade negra preconizado por alguns estudos raciais, os discursos das lideranças do MNU pesquisado por Hofbauer indicam que estas reconhecem a pluralidade das formas culturais de vida dos diversos segmentos da população afro-descendente, atribuindo a todas elas um valor intrínseco.<sup>14</sup>

## Conclusões

A julgar pelas reações despertadas (French 2000), a crítica de Bourdieu & Wacquant (1998) aos estudos raciais, nos termos em que foi construída, prestou-se unicamente à reafirmação da oposição artificial entre os supostos defensores da “democracia racial” brasileira, de um lado, e os autores sensíveis à “opressão racial” efetivamente existente, de outro – para se valer aqui dos termos através dos quais Hanchard (1996) resumira, anos atrás, uma polêmica semelhante com o antropólogo Peter Fry, da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Esse tipo de redução discursiva que transforma o debate acadêmico numa (falsa) disputa moral em torno do monopólio de proteção das vítimas de alguma forma social opressiva, seja ela o racismo brasileiro ou o imperialismo americano, pouco ajuda a reflexão teórica em torno das mazelas sociais existentes e dos meios políticos adequados para combatê-las.

Procurou-se, neste artigo, restringir-se ao exame de alguns dos desdobramentos analíticos dos estudos raciais. Conforme se mostrou, o conceito não biológico de raça utilizado pelos estudos raciais desde finais dos anos 70 constitui contribuição fundamental para desnudar o viés racista que marca a produção e a reprodu-

ção das iniquidades sociais no Brasil. Quando se trata da perpetuação das desigualdades estruturais, no lugar do recorrentemente reclamado “continuum de cores”, pode-se enxergar efetivamente, ao lado de outras clivagens, a polarização racial. É exatamente nesse âmbito que se situa o campo de validação teórica da idéia de raça.

Quando transformada, contudo, em categoria analítica geral, utilizada para o estudo de outros fenômenos sociais, a idéia de raça perde sua eficácia teórica. Assim, quando é acionada para interpretar a formação nacional brasileira, a categoria conduz a uma interpretação reducionista do ideário nacional de dimensões múltiplas, construído a partir de 1930, levando a que alguns fenômenos recentes, melhor caracterizados como processos de desconstrução discursiva da nação, sejam tratados como afirmação do caráter multirracial do país. De forma análoga, o uso da noção de raça como matriz explicativa última de todas as adscrições sociais negativas faz com que diferentes processos de segregação sejam inapropriadamente traduzidos como um racismo fundado na oposição branco/não-branco.

Por último, a centralidade analítica conferida à raça nos estudos raciais leva a uma visão evolucionista da “autoconsciência” da população afro-descendente, transformando a identidade pessoal e cultural em dimensões subordinadas e instrumentais ao objetivo político de internalizar a polaridade estrutural entre brancos e não-brancos.

A ênfase na importância da pluralidade cultural defendida nesse artigo não denota nenhuma resignação política ou teórica, como se a crítica social não fosse possível e todas as formas de sociedade, incluídas aquelas segregadoras e racistas, por definição legítimas. A perspectiva crítica deve ser construída, contudo, em conexão com as aspirações por reconhecimento efetivamente dadas, não pode se basear unilateralmente num projeto teórico-político anterior e externo aos processos sociais concretos.

## Notas

1. Além do parecer anônimo da EAA, este artigo se beneficiou dos comentários de Wivian Weller, Jessé Souza, Myrian Santos, Omar Ribeiro Thomaz, Ursula Ferdinand, Renate Rott, Sérgio Luis Silva, Luis Edmundo Moraes e Andreas Hofbauer. Registro meu agradecimento aos colegas, sem fazê-los naturalmente co-responsáveis por eventuais incorreções constantes da presente versão.
2. Mesmo que não possa ser adequadamente desenvolvida nos limites desse artigo, registre-se que a idéia de reconhecimento social aqui utilizada remete, fundamental-

mente, a Charles Taylor (1994) e Axel Honneth (1994a, 1994b) e diz respeito, no plano epistemológico, ao lugar de ancoramento social de uma perspectiva teórica crítica (tal argumento encontra-se melhor desenvolvido em Costa & Werle, 2000).

3. Concebida de tal maneira, "raça histórica" corresponde às definições de etnia que se tornaram clássicas, como aquelas reunidas por Hutchinson & Smith (1996). Como mostrar-se-á mais adiante, a indistinção entre etnia e raça leva a uma superposição entre cultura e traços fenotípicos, analítica e politicamente problemática.
4. A comparação de Senkman (1997:133ss) entre o varguismo e o peronismo é esclarecedora para mostrar como a lógica identitária em ambos os casos não "buscava excluir, mas integrar todos os agregados ao povo para redefinir a nova nação". Assim, se incluem, no caso brasileiro, na nova identidade nacional, "as massas urbanas de cor", tratadas até a República Velha, pela oligarquias cafeeiras, como "um Outro no interior da nação" (p. 133).
5. Não se está afirmando obviamente que o patriarcado foi inventado no Brasil nos anos 1930. No âmbito do Estado Novo, contudo, a ênfase conferida à pátria e à família (ver Carneiro, 1990) reconstrói, sob uma chave conservadora, as funções femininas tradicionais, neutralizando, ideologicamente, as transformações estruturais modernizantes que, desde o século XIX, redeshavam o lugar de inserção da mulher na estrutura social brasileira (ver Costa, E. V., 2000, cap. 10). Com efeito, conforme mostra Levine (1998:120 s), ainda que as mulheres ganhem o direito ao voto – de resto, pouco valioso sob a ditadura – e vejam crescer significativamente no período sua participação no mercado de trabalho, sobretudo no setor têxtil, o Estado Novo é marcado pela existência de políticas sistemáticas voltadas para a promoção do papel da mulher como mãe e dona-de-casa.
6. Carece de plausibilidade a subsunção das adscrições regionais no âmbito das adscrições raciais contra os afro-descendentes operada por Guimarães (1999:55), ao afirmar que baianos e nordestinos passaram a ser "uma codificação neutra para os 'pretos', 'mulatos' ou 'pardos' das classes subalternas, transformados, assim, nos alvos principais do 'novo racismo' brasileiro". Ainda que possam partilhar de uma adscrição negativa que pode, em determinadas situações, alcançar intensidade equivalente, negros e nordestinos seguramente não são simbolicamente construídos como categorias símile e substituíveis no repertório racista brasileiro. Pelo menos desde o final do Século XIX, constrói-se a imagem do "Norte", depois do Nordeste, como região inepta para o progresso e refratária à modernização e é, sob tal chave e não na polarização branco/negro, que deve ser buscada a explicação para o racismo de que se tornou vítima o nordestino no Sul e Sudeste do País (ver Albuquerque Jr., 1999:68ss.)
7. Lembre-se aqui os dados da abrangente pesquisa do Datafolha (Turra & Venturi, 1995), segundo os quais quase 90% dos entrevistados admitem que "os brancos têm preconceito de cor em relação aos negros" no Brasil (p. 96). A relativização da importância do mito da democracia racial é constatada de formas diversas. Hasenbalg (1995:367ss.) mostra que há uma "clara percepção de que as pessoas recebem tratamento diferenciado conforme sua cor", indicando que a "ideologia racial" que se mantém é aquela que reifica a ausência de "confronto racial". De forma similar, Hanchar (1994:43) nota o declínio do mito da democracia racial, entendendo que o que permanece intocado é o mito da "excepcionalidade racial" brasileira. Consta-se, no

último caso, contudo, a insistência em subsumir uma ideologia nacional abrangente num ideário racial, enquanto o mais razoável parece ser precisamente o contrário, ou seja, entender-se o componente racial – o banimento discursivo das classificações raciais – como parte de uma ideologia nacional.

8. Conforme os dados da PNAD de 1997, no nível de escolaridade em que as diferenças de rendimento mais favorecem os “amarelos” – 4 a 7 anos de escolaridade –, estes apresentam uma renda média mensal em torno de R\$800,00 contra R\$350,00 dos brancos, R\$250,00 para pardos e também para pretos, e R\$200,00 para indígenas (cf. Schwartzman, 1999:95).
9. A rigor, nos estudos sobre desigualdade racial, os grupos demográficos “amarelo” e “indígena” não são incluídos nas comparações, o que é compreensível quando se trata da comparação e da simulação estatísticas. Quando se trata, contudo, da utilização de raça como categoria analítica geral, como fazem os estudos raciais recentes, os problemas aqui levantados ganham relevância.
10. Roland (2000) e Soares (2000) mostram, a partir de perspectivas distintas, as implicações importantes para as lutas anti-racistas decorrentes do duplo desfavorecimento das mulheres negras.
11. Winant (1994:138ss) busca resolver o problema de não reduzir raça a uma categoria estrutural, introduzindo a perspectiva da “formação racial”, segundo a qual raça compreende tanto o plano micro da “psiquê individual e dos relacionamentos entre indivíduos relações individuais [quanto] o nível macro das identidades coletivas e estruturas sociais” (*ibidem*:139). A sugestão do autor, contudo, parece não solucionar a dificuldade analítica de compatibilizar a relevância da raça como ordenadora das oportunidades pessoais e a multiplicidade de fatores que estruturam os relacionamentos e identidades sociais.
12. A convicção de que a polarização racial das relações sociais combaterá o racismo revela, implicitamente, uma concepção do poder e da política semelhante àquela que Castoriadis (1995) identificou no marxismo. Ou seja, a política é tratada, na imagem emprestada da Física, como um campo vetorial, cuja resultante expressa a “correlação de forças” existente, daí a necessidade de fortalecimento do suposto pólo frágil do campo de forças, de sorte a fazer a história se mover numa direção determinada. Tal concepção desconsidera que, nas democracias contemporâneas, a política tornou-se, antes, o campo de disputas em torno da “construção de espaços sociais de reconhecimento” (Melucci, 1996:219). Aqui, os atores sociais não correspondem a vetores num campo de forças que se anulam reciprocamente; ao contrário, o poder destes é expresso pela legitimidade pública para “nomear” as experiências coletivas, vale dizer, definir os significados compartilhados socialmente. Visto sob esta ótica, o eixo da luta anti-racista no Brasil passa a apoiar-se – como parece ser a estratégia de boa parte do movimento negro – na obliteração da legitimidade imanente de que se cobrem as práticas racistas e não mais na polarização das relações brancos/não-brancos propugnada por alguns estudos raciais.
13. Não se trata aqui da adesão à tese de Reis de que se tome a democracia racial não como mito, mas como meta a ser alcançada. Conforme se mostrou em outro contexto (Costa & Werle, 2000), a persistência cultural de hierarquias históricas, como o “branqueamento”, justifica políticas voltadas para a promoção e valorização de for-

mas de vida historicamente subestimadas. A referência à importante contribuição de Reis visa aqui evidenciar o fato de que a tese da polarização racial é apenas uma entre outras formas preconizadas para o combate ao racismo.

14. A posição de militantes negros históricos como Abdias do Nascimento (Nascimento & Nascimento, 2000) parece também dirigida nesses mesmos termos.

## Bibliografia

- ALBUQUERQUE JR., Durval M. (1999). *A Invenção do Nordeste e Outras Artes*. São Paulo/Recife, Cortez/Fundação Joaquim Nabuco.
- ARAÚJO, Ricardo B. de (1994). *Guerra e Paz: Casa Grande & Senzala e a Obra de Gilberto Freyre nos Anos 30*. Rio de Janeiro, Editora 34.
- BOURDIEU, Pierre & WACQUANT, Loïc (1998). "Sur les Ruses de la Raison Impérialiste". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, nºs 121-122, pp. 109-118.
- CARNEIRO, Maria Luiza (1990). "Sob a Máscara do Nacionalismo. Autoritarismo e Anti-Semitismo na Era Vargas (1930-1945)". *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, vol. 1, nº 1, pp. 23-40
- CASTORIADIS, Cornelius (1995). *A Instituição Imaginária da Sociedade*. São Paulo, Paz e Terra.
- COSTA, Emília V. da (2000). *The Brazilian Empire. Myths and Histories*. Chapel Hill/London, University of North Carolina (ed. revista).
- COSTA, Sérgio & WERLE, Denilson L. (2000). "Reconhecer as Diferenças: Liberais, Comunitaristas e as Relações Raciais no Brasil". In L. Avritzer & J. M. Domingues (orgs.), *Teoria Social e Modernidade no Brasil*. Belo Horizonte, Ed. da UFMG (versão prévia em *Novos Estudos Cebrap*, nº 49, 1997, pp. 159-180).
- COSTA, Sérgio (2001a). "A mestiçagem e seus Contrários: Etnicidade e Nacionalidade no Brasil Contemporâneo". *Tempo Social*, vol. 13, nº 1.
- COSTA, Sérgio (2001b). "Teoria Social, Cosmopolitismo e a Constelação Pós-Nacional". *Novos Estudos Cebrap*, nº 59.
- CROSS JR., William E. (1995). "In Search of Blackness and Afrocentricity: The Psychology of Black Identity Change". In H. Harris, H. Blue & E. Griffith (eds.), *Racial and Ethnic Identity: Psychological Development and Creative Expression*. London, Routledge, pp. 53-72.
- DAVIS, Darrién J. (1999). *Avoiding the Dark – Race and the Forging of National Culture in Modern Brazil*. Aldershot, Ashgate Publishing.
- FERREIRA, Ricardo F. (2000). *Afrodscendente. Identidade em Construção*. Rio de Janeiro, Pallas/EDUC.
- FRENCH, John (2000). "The Missteps of Anti-imperialist Reason: Bourdieu, Wacquant and Hanchard's *Orpheus and Power*". *Theory, Culture and Society*, vol. 17, nº 1, pp. 107-128.
- FREYRE, Gilberto (1999). *Casa Grande & Senzala*. (36ª ed.). São Paulo/Rio de Janeiro, Record.

- FELIX, João B. (2000). *Chic Show e Zimbawe e a Construção da Identidade nos Bailes "Black" Paulistanos*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, São Paulo, USP, 192 pp.
- GIESEN, Bernhard (1999). *Kollektive Identitäten. Die Intellektuellen und die Nation 2*. Frankfurt/M.
- GILROY, Paul (2000). *Against Race. Imagining Political Culture Beyond the Color Line*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- GREVE, Martin (2000). "Kreuzberg und Unkapani. Skizzen zur Musik türkischer Jugendlicher in Deutschland". In I. Attia e H. Marburger, *Alltag und Lebenswelten von Migrantenjugendlichen*. Frankfurt/M., IKO, S. 189-212.
- GUIMARÃES, Antônio S. (2001). "Nacionalidade e Novas Identidades Raciais no Brasil: Uma Hipótese de Trabalho". In J. Souza (org.), *Democracia Hoje*. Brasília, Ed. UnB.
- (2000). "Prefácio". In A. S. Guimarães & L. Huntley (orgs.), *Tirando a Máscara. Ensaaios sobre o Racismo no Brasil*. São Paulo, Paz e Terra, pp. 11-30.
- (1999). *Racismo e Anti-Racismo no Brasil*. Rio de Janeiro, Ed. 34.
- (1995). "Racismo e Anti-Racismo no Brasil". *Novos Estudos*, nº 43.
- HANCHARD, Michael (1996). "Americanos, Brasileiros e a Cor da Espécie Humana. Uma Resposta a Peter Fry". *Revista da USP*, nº 31, pp. 164-175
- (1994). *Orpheus and the Power*. Princeton, Princeton University Press.
- HASENBALG, Carlos A. (1995). "Entre os Mitos e os Fatos: Racismo e Relações Raciais no Brasil". *Dados*, vol. 38, nº 2, pp. 355-374.
- (1992). "Negros e Mestiços: Vida, Cotidiano e Movimento" (entrevista). In N. do V. Silva & C. A. Hasenbalg, *Relações Raciais no Brasil Contemporâneo*. Rio de Janeiro, Rio Fundo, pp. 149-164.
- (1979). *Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal.
- & SILVA, Nelson do V. (1988). *Estrutura Social, Mobilidade e Raça*. Rio de Janeiro, Iuperj/Vértice.
- HOFBAUER, Andreas (1999). Uma História de "Branqueamento" ou o "Negro" em Questão. Tese de doutorado em Antropologia, São Paulo, FFLCH/USP, 375 pp.
- HONNETH, Axel (1994). *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt, Suhrkamp.
- (1994). "The Social Dynamics of Disrespect: On the Location of Critical Theory Today". *Constellations*, vol. I, nº 2.
- HUTCHINSON, John & SMITH, Anthony (1994). *Ethnicity*. Oxford, Oxford University Press.
- KRIEGER, Heinrich (1940). Die Rassenfrage in Brasilien. *Archiv für Rassen- und Gesellschaftsbiologie*. Vol. 34, no. 1, pp. 9-56.
- LESSER, Jeffrey (1999). *Negotiating National Identity. Immigrants, Minorities and the Struggle for Ethnicity in Brazil*. Durham and London, Duke University Press.
- LEVINE, Robert M. (1998). *Father of the Poor? Vargas and his Era*. Cambridge, Cambridge University Press.
- LOVELL, Peggy A. (1995). "Raça e Gênero no Brasil". *Lua Nova*, nº 35, pp. 39-71.
- MAIO, Marcos C. (2000). "O Projeto UNESCO: Ciências Sociais e 'Credo Racial Brasileiro'". *Revista da USP*, nº 46.

- MARTINEZ-ECHAZÁBAL, Lourdes (1998). "'Mestizaje' and the Discourse of National/Cultural Identity in Latin America, 1845-1959". *Latin America Perspectives*, vol. 25, nº 3, pp. 21-42.
- MELUCCI, Alberto (1996). *Challenging Codes – Collective Action in the Information Age*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MUNANGA, Kabengele (1999). *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil. Identidade Nacional versus Identidade Negra*. Petrópolis, Vozes.
- NASCIMENTO, Abdias & NASCIMENTO, Elisa L. (2000). "Reflexões sobre o Movimento Negro no Brasil (1938-1997)". In A. S. Guimarães & L. Huntley (orgs.), *Tirando a Máscara. Ensaio sobre o Racismo no Brasil*. São Paulo, Paz e Terra, pp. 203-234.
- NINA RODRIGUES, Raimundo (1935). *Os Africanos no Brasil*. (2ª ed.). São Paulo, Cia. Editora Nacional.
- OLIVEIRA VIANNA, Francisco J. (1923). *Evolução do Povo Brasileiro*. São Paulo, Monteiro.
- PIETERSE, Jan N. (1998). Der Melange-Effekt. In U. Beck (org.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*. Frankfurt/M. Suhrkamp.
- REIS, Fábio W. (1997). "Mito e Valor da Democracia Racial". In J. Souza (ed.), *Multiculturalismo e Racismo: Uma Comparação Brasil/EUA*. Brasília, Paralelo 15.
- ROLAND, Edna (2000). "O Movimento das Mulheres Negras Brasileiras: Desafios e Perspectivas". In A. S. Guimarães & L. Huntley (orgs.), *Tirando a Máscara. Ensaio sobre o Racismo no Brasil*. São Paulo, Paz e Terra, pp. 237-256.
- SANSONE, Livio (1999). *From Africa to Afro: Use and Abuse of Africa in Brazil*. Amsterdam/Dakar, SEPHIS, 46 pp.
- (1996). "As Relações Raciais em *Casa Grande & Senzala* Revisitadas à Luz do Processo de Internacionalização e Globalização". In M. C. Maio & R. V. Santos (orgs.), *Raça, Ciência e Sociedade*. Rio de Janeiro, Fiocruz/CCBB, pp. 207-218.
- SCHWARCZ, L. (1993). *O Espetáculo das Raças*. São Paulo, Cia. das Letras.
- SCHWARTZMAN, S. (1999). "Fora de Foco: Diversidade e Identidades Étnicas no Brasil". *Novos Estudos Cebrap*, nº 55, pp. 83-96.
- SENKMAN, Leonardo (1997). "La Lógica Populista de la Identidad y Alteridad en Vargas y Perón: Algunas Implicaciones para los Inmigrantes". *Cuadernos Americanos*, nº 66, pp. 130-152.
- SEYFERTH, Giralda (1997). "A Assimilação dos Imigrantes como Questão Nacional". *Mana*, vol. 3, nº 1, pp. 95-31.
- SILVA, Nelson do V. & HASENBALG, Carlos A. (1999). "Race, Schooling and Social Mobility in Brazil". *Ciência & Cultura*, vol. 51, nº 5/6, pp. 457-463.
- (1992). *Relações Raciais no Brasil Contemporâneo*. Rio de Janeiro, Editora Record.
- SOARES, Vera (2000). "O Verso e o Reverso da Construção da Cidadania Feminina, Branca e Negra no Brasil". In A. S. Guimarães & L. Huntley (orgs.), *Tirando a Máscara. Ensaio sobre o Racismo no Brasil*. São Paulo, Paz e Terra, pp. 257-282.
- SOUZA, Jessé (2000). *Modernização Seletiva: Um Reinterpretação do Dilema Brasileiro*. Brasília, Ed. da UnB.

- TAYLOR, Charles (1994). "The Politics of Recognition". In A. Gutman (ed.), *Multiculturalism*. Princeton, Princeton University Press, pp. 25-74.
- TURRA, Cleusa & VENTURI, Gustavo (orgs.) (1995). *Racismo Cordial*. São Paulo, Editora Ática.
- TWINE, Francis (1998). *Racism in a Racial Democracy. The Maintenance of White Supremacy in Brazil*. New Brunswick, Rutgers University Press.
- WADE, Peter (1997). *Race and Ethnicity in Latin America*. London, Pluto.
- WIEVIORKA, Michel (1999). "Contextualizing French Multiculturalism and Racism". *Theory, Culture and Society*, vol 17, nº 1.
- WINANT, Howard (1994). *Racial Conditions*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- YOUNG, I. (1995). "Together in Difference: Transforming the Logic of Group Political Conflict". In W. Kymlicka (ed.), *The Rights of Minority Cultures*. New York, Oxford University Press, pp. 155-176.



# 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.

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<sup>e</sup> 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 “nacionalização” 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, sáísse 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 direitistas, 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, provêm 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 frequentemente 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

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 tópicos (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 conseqüência, 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 *Edisse 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”.<sup>1</sup> 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-

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, antipacifista [...]. (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, criouliização, 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 antitéticas 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 entretenidores, 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?

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 *personal* 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

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.

- 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/UFMG.
- 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.
- SKIDMORE, Thomas E. (1992-1993). "Race Relations in Brazil". *Camoës Center Quarterly*, vol. 4, n<sup>o</sup> 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*, n<sup>o</sup> 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, n<sup>o</sup> 3, outono, pp. 40-62.
- TAYLOR, Charles (1985). "Understanding and Ethnocentricity". *Philosophy and the Human Sciences*, vol. 2, pp. 116-134.
- TELLES, 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, n<sup>o</sup> 3, pp.325-352.
- (1996). "From Charisma to Persona". *The Charisma of Sport and Race*. Berkeley, Townsend Center for the Humanities, pp. 6-7.

# Passos em Falso da Razão Antiimperialista: Bourdieu, Wacquant, e o *Orfeu e o Poder* de Hanchard\*

John French

---

## Resumo

Os estudos afro-americanos, assim chamados e praticados nos Estados Unidos, são um instrumento de imperialismo cultural? Discussões de raça, desigualdade ou opressão racial em outras sociedades, quando conduzidas por norte-americanos, devem ser vistas como “brutais intrusões etnocêntricas”? Estas estão entre as teses centrais de uma vigorosa polêmica de dois sociólogos franceses, Pierre Bourdieu e Loïc Wacquant em um artigo de 1999 intitulado “Sobre as Artimanhas da Razão Imperialista”. Como prova, Bourdieu e Wacquant chamam a atenção para o recente diálogo acadêmico transnacional sobre a questão racial no Brasil e denunciam a “imposição” de uma “tradição americana”, “modelo” e “dicotomia” racial no Brasil. Em particular, eles atacam como um “veneno etnocêntrico” uma monografia de 1994, escrita por Michael Hanchard, sobre os movimentos brasileiros de consciência negra, *Orfeu e o Poder: O Movimento Negro do Rio de Janeiro e São Paulo, Brasil, 1945-1988*. O presente artigo dissecar a caracterização errônea de Bourdieu e Wacquant do atual diálogo entre Estados Unidos e Brasil a respeito da diáspora africana no Novo Mundo. Ele identifica seus principais passos em falso e erros de julgamento e oferece uma crítica do modelo esquemático de circulação intelectual que os autores propõem no artigo. Depois de demonstrar a sua representação radicalmente equivocada do *Orfeu e o Poder* de Michael Hanchard, o presente artigo termina com uma discussão a respeito do recente *boom* de publicações acadêmicas, es-

---

\* Tradução de Fabio Durão.

John French

críticas tanto por brasileiros quanto por norte-americanos, que abordam questões de raça, cor e nação no Brasil a partir de uma perspectiva da diáspora.

**Palavras-chave:** antiimperialismo, diálogo Brasil-Estados Unidos, raça, desigualdade racial, opressão racial, Bourdieu, Wacquant, Hanchard

## Abstract

### *The Missteps of Anti-imperialism Reason: Bourdieu, Wacquant and Hanchard's Orpheus and Power*

Are the Afro-American Studies – as called and practiced in the USA – an instrument of the cultural imperialism? Is it possible to consider race discussion, racial inequality or repression in other societies as a “brutal ethnocentric interference” when undertaken by North-Americans? The present article deeply analyses the mistaken characterization of Bourdieu and Wacquant about the present dialogue between United States and Brazil, related to the African diaspora in the New World. Besides, it points out their main missteps and misjudges. It also offers a critique of the schematic mode of intellectual circulation that those authors showed in their article “On the Cunning of Imperialist Reason”. After demonstrating their strongly mistaken representation of Michael Hanchard's *Orpheus and Power*, the present article finishes with a discussion concerning the recent boom of academic publications, written either by Brazilians or North-Americans on race, color and nation in Brazil towards a diasporic perspective.

**Keywords:** anti-imperialism, Brazil/USA dialogue, race, Bourdieu, Wacquant, Hanchard.

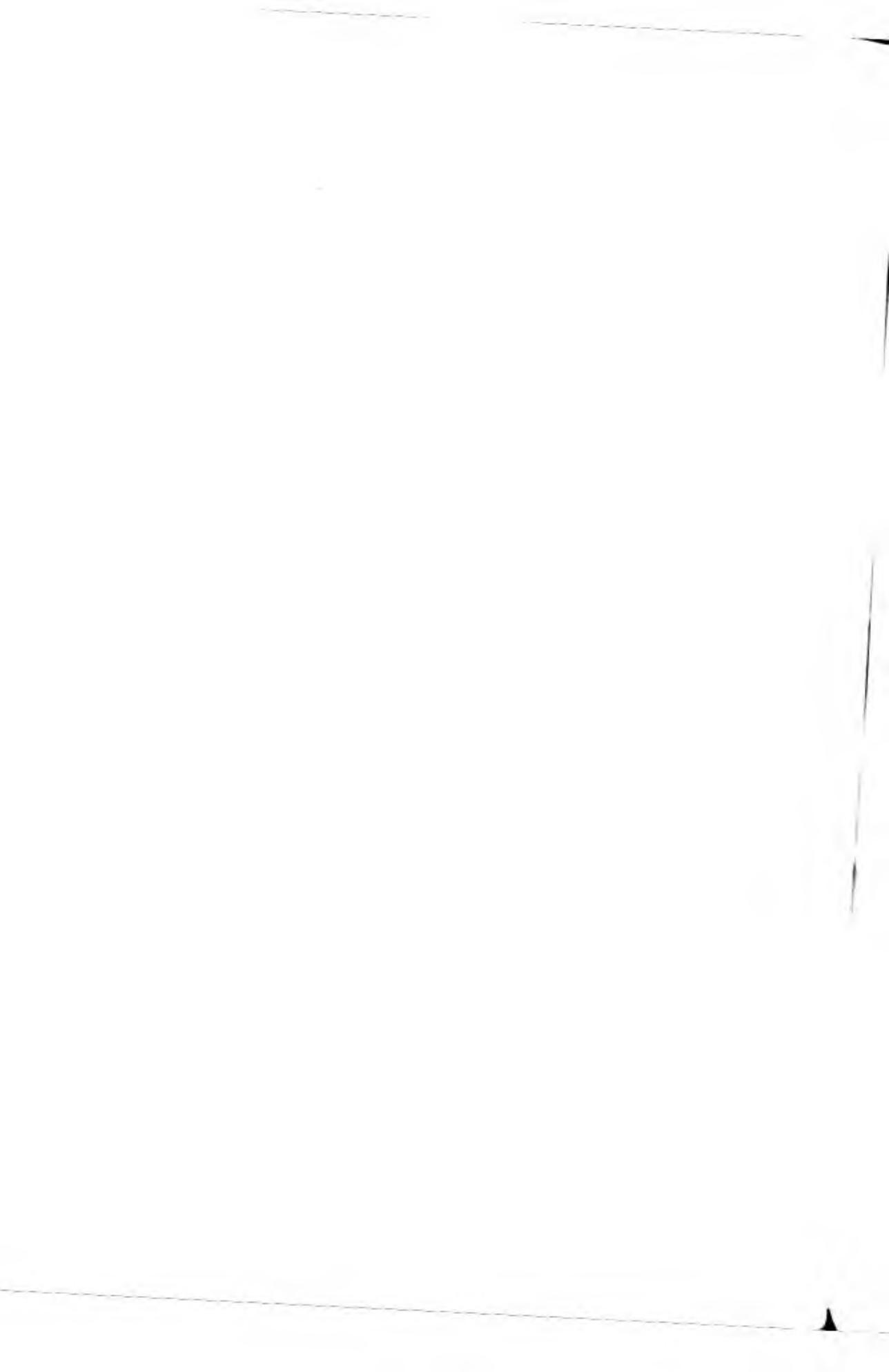
## Résumé

### *Faux Pas de la Raison Anti-impérialiste: Bourdieu, Wacquant et Orfeu e o Poder de Hanchard*

Les études afro-américaines, ainsi dénommées et pratiquées aux États-Unis, seraient-elles un instrument d'impérialisme culturel? Les débats sur les races, les inégalités ou l'oppression raciale dans d'autres sociétés, lorsqu'ils proviennent de Nord-américains, doivent-ils être considérés comme des “brutales intrusions ethnocentriques”? Ces questions se trouvent dans la forte polémique déclenchée par deux sociologues français, Pierre Bourdieu et Loïc Wacquant, dans leur article

de 1999 "Sur les Ruses e la Raison Impérialiste". Ces auteurs y invoquent le récent dialogue transnational sur la question raciale au Brésil tout en dénonçant "la contrainte" d'une "tradition américaine", "modèle" et "dichotomie" raciale au Brésil. Ils s'attaquent, en particulier, à une monographie – qu'ils considèrent comme un "poison ethnocentrique" – écrite en 1994 par Michael Hanchard sur les mouvements brésiliens sur la question noire *Orfeu e o Poder: O movimento negro do Rio de Janeiro e São Paulo, Brasil, 1945-1988*. On décortique ici la conception erronée que Bourdieu et Wacquant présentent sur l'actuel dialogue Brésil–États-Unis au sujet de la diaspora africaine dans le Nouveau Monde. On cherche à identifier leurs principaux faux pas et erreurs de jugement, tout en critiquant le modèle trop schématique de la circulation intellectuelle proposée par les deux auteurs. Après avoir montré leur vision tout à fait fautive de l'article de Hanchard, on présente une discussion sur le récent foisonnement de publications chez des auteurs aussi bien brésiliens que nord-américains touchant les questions de race, couleur de peau et nation au Brésil, d'après une perspective de la diaspora.

**Mots-clé:** anti-impérialisme, dialogue Brésil–États-Unis, race, inégalité raciale, oppression raciale, Pierre Bourdieu, Loïc Wacquant, Michael Hanchard



São os estudos afro-americanos, como definidos e praticados nos Estados Unidos, um instrumento do imperialismo cultural dos EUA? Devem as discussões de raça, desigualdade racial, ou opressão racial em outras sociedades, quando conduzidas por norte-americanos, serem vistas como “intrusões etnográficas brutais”? São os termos “raça” e “racismo” conceitos perniciosos “que os EUA exportam e impõem” aos países “dominados” pelo imperialismo cultural americano? E devem os estudos abertamente anti-racistas, levados a cabo nos EUA sobre outros países, serem vistos como prova da infiltração de “perspectivas racistóides” norte-americanas em todos campos intelectuais nacionais? Estas estão entre as teses centrais de uma vigorosa polêmica ocorrida em 1998 e protagonizada por dois sociólogos franceses, Pierre Bourdieu e Loïc Wacquant, em um artigo traduzido para o inglês em 1999 com o título “Sobre as Artimanhas da Razão Imperialista” (Bourdieu & Wacquant, 1999:44, 46, 48).<sup>1</sup>

Como prova, Bourdieu e Wacquant chamam a atenção para o recente diálogo acadêmico transnacional acerca da raça no Brasil, o país no hemisfério ocidental com a maior população de descendentes de africanos. Eles denunciam a “imposição” de uma “tradição americana [*sic*]”,<sup>2</sup> “modelo” e “dicotomia de raça” ao Brasil, através da pesquisa levada a cabo “por [norte-] americanos e latino-americanos formados nos EUA” (*ibidem*:44). Mais amplamente, sugerem que as recentes publicações lidando com raça, desigualdade racial, e mobilização racial no Brasil representam a transposição de um problema estrangeiro (dos EUA) para uma sociedade em que a noção de “raça” não faz sentido. Para estes estudiosos franceses – nenhum dos dois especialistas em Brasil – as comparações entre as realidades brasileira e norte-americana em termos de suas diásporas é, por definição, uma “intrusão etnocêntrica” por parte da nação mais poderosa. Em particular, atacam como um “veneno etnocêntrico” uma monografia de 1994, escrita por Michael Hanchard a respeito dos movimentos brasileiros de

“consciência negra”, *Orfeu e o Poder: O Movimento Negro do Rio de Janeiro e São Paulo, Brasil, 1945-1988* (*ibidem*; Hanchard, 1994a).

Como um historiador com vinte anos de pesquisa no e sobre o Brasil, pretendo dissecar a caracterização errônea de Bourdieu e Wacquant do presente diálogo entre EUA e Brasil acerca da diáspora africana no Novo Mundo. Ainda que tenha simpatia pela retórica antiimperialista destes autores, identificarei passos em falso fundamentais e erros de julgamento que comprometem o projeto intelectual e político que pretendem defender. Depois de caracterizar brevemente seu modelo esquemático de circulação intelectual transnacional, apresentarei sua representação radicalmente equivocada de *Orfeu e o Poder* de Michael Hanchard, e situarei a contribuição deste último dentro da literatura mais ampla sobre a dinâmica de raça e cor no Brasil. Terminarei com uma breve discussão a respeito do atual *boom* das publicações acadêmicas, escritas tanto por brasileiros quanto norte-americanos, que abordam questões da raça, cor e nação no Brasil dentro de uma perspectiva mais ampla da diáspora no Novo Mundo.

### Circulação Intelectual, a “McDonaldização do Pensamento” e Raça

Ao evitar eufemismos, Bourdieu e Wacquant quebraram um tabu contemporâneo contra a menção aberta do imperialismo dos EUA e suas manifestações ideológicas que se seguem a ele. Rejeitaram devidamente o termo globalização, que “tem o efeito, se não a função, de fazer submergir os efeitos do imperialismo em um ecumenismo cultural, ou fatalismo econômico, e de fazer as relações transnacionais de poder parecerem uma neutra necessidade”. Esta “crença [norte] americanocêntrica na ‘globalização’”, continuam, é “compreendida, pura e simplesmente como a [norte-] americanização do mundo ocidental e [...] do universo inteiro”. A habilidade dos arquitetos da globalização de evitar a investigação e a crítica intelectuais sérias – sugerem – não deixa de forma alguma de ser relacionada ao “remodelamento das relações sociais e práticas culturais nas sociedades avançadas de acordo com o padrão dos EUA” que é “hoje em dia aceito com resignação,” se não com “um entusiasmo envergonhado” (Bourdieu e Wacquant, 1999:42, 46, 43).

Em seu tom mais cuidadoso, Bourdieu e Wacquant criticam a “difusão do ‘pensamento dos EUA’ nas ciências sociais” e, mais particularmente, “a hegemonia da produção dos EUA” no merca-

do intelectual mundial. Em seu tom mais histórico, descrevem a exportação de idéias e conceitos, “freqüentemente corrompidos e apagados”, como a “mcdonaldização proliferante do pensamento”. A “doxa intelectual com pretensões planetárias” dos Estados Unidos está se tornando rapidamente “o lugar-comum da grande nova vulgata global, que uma repetição infinita na mídia paulatinamente transforma em bom senso universal”. Materializadas em uma série de termos “indefinidos e vagos” estas tendências nocivas são exprimidas “em um jargão extraordinário, uma terrível (e aterrorizante) língua franca internacional”, que tem crescentemente “atravessado o Atlântico em plena luz do dia ou... tem sido contrabandeada”. Desta maneira, “as noções do senso comum acadêmico [norte] americano [chegaram] a penetrar” o campo intelectual de países-alvo na forma “insidiosa” de “termos isolados aparentemente técnicos” que funcionam “como verdadeiros motes e palavras políticas codificadas” (entre os exemplos dados estão tais ortodoxias neoliberais como “flexibilidade do trabalho”, “guetificação” e “subclasse urbana”). Estas tendências do pensamento americano – os autores notam de forma acertada – são marcadas pela negação da idéia de classe e por “um tipo de despolitização, por princípio, de problemas sociais e políticos”, que ficam “desprovidos de qualquer referência a qualquer tipo de dominação” (*ibidem*: 50, 52, 46, 47, 52, 42, 53-4, 54, 43, 42, 49).

No entanto, a apressada descrição oferecida por Bourdieu e Wacquant os deixa com uma questão não resolvida: como devemos explicar “a extraordinária força da imposição” do “imperialismo cultural dos EUA?” Como uma resposta parcial, citam o “papel fundamental exercido pelas mais importantes fundações filantrópicas e de pesquisa americanas” e a “internacionalização das publicações acadêmicas”. Todavia, admitem que esses fatores, mesmo quando “somados [,] não podem explicar de forma completa a hegemonia da produção dos EUA” no “mercado intelectual mundial”. Ao explicar a predominância dos EUA, Bourdieu e Wacquant selecionam colaboradores não-norte-americanos para sua crítica: aqueles “*passseurs* semi-acadêmicos, ‘carreiristas’ e importadores de produtos culturais fajutos ou pré-fabricados” nos “países-alvo” que são atraídos pelos “lucros materiais e simbólicos” a serem obtidos de “uma aderência mais ou menos assumida ou envergonhada ao modelo derivado dos Estados Unidos” (*idem*: 54, 46-7).

A dinâmica da exportação intelectual do imperialismo dos EUA – argumentam Bourdieu e Wacquant – obedece à mesma ló-

gica de outros produtos de exportação “da grande indústria cultural [norte] americana como o *jazz* ou o *rap*” ou os *jeans*: eles “devem parte da sedução quase universal que exercem sobre os jovens ao fato de serem produzidos e usados por minorias subordinadas”. Por analogia, os “falsos universalismos” intelectuais promovidos pelos EUA adquirem um “chamativo de mensagens de libertação” por causa de sua associação com “disciplinas tidas como marginais ou subversivas, tais como os Estudos Culturais, Estudos de Minoria, Estudos Gay, ou Estudos Feministas”. De fato, “‘intelectuais progressistas’ dos EUA, ou ‘intelectuais de cor’ no caso de desigualdade racial” desempenham um papel especial, justamente porque “pareceriam estar acima de qualquer suspeita para promover os interesses hegemônicos” dos EUA. Desta forma, “tais mistificadores mistificados [...] transportam sem saber a parte oculta – e freqüentemente maldita – dos produtos culturais [norte-americanos] que são postos em circulação” pelo mundo inteiro (*idem*:50-1).

Impacientes e excessivamente críticos, Bourdieu e Wacquant sofrem de uma visão afunilada em sua caricatura geral e indiferenciada das tendências intelectuais “americanas” e sua difusão internacional. Demonstram a mais acentuada e impressionante cegueira, intelectual e política, quando descrevem movimentos e tendências intelectuais anti-racistas como um exemplo-chave do imperialismo cultural dos EUA em ação. Em seu ponto de vista, um dos mais perturbadores desdobramentos tem sido a habilidade desta “sociodice racial (ou racista)” norte-americana “de se globalizar recentemente”, que apresentam como “uma das provas mais marcantes da dominação simbólica exercida pelos EUA sobre qualquer tipo de produção acadêmica ou semi-acadêmica”. Para estes intelectuais franceses, os presentes esforços por parte de norte-americanos em abordar questões de opressão racial e étnica no exterior inevitavelmente refletem a tendência geral da “visão de mundo [norte] americana [...] de se impor como um ponto de vista universal, especialmente quando se depara com questões como de ‘raça’” (*idem*: 45-6)

Para Bourdieu e Wacquant, o apelo internacional deste discurso racial dos Estados Unidos advém, em grande parte, do seu anti-racismo ostensivo; na realidade, os autores misturam discursos norte-americanos, tanto racistas quanto anti-racistas, e apresentam o processo como “a quase universalização do conceito popularizado de ‘raça’ nos EUA, como um resultado da exportação pelo mundo inteiro de categorias acadêmicas dos Estados Uni-

dos”. “Teorias’ de ‘relações raciais’ norte-americanas não são mais do que “transfigurações fracamente conceitualizadas, infinitamente renovadas e atualizadas... dos estereótipos raciais mais comumente usados” que servem para justificar a “dominação dos brancos sobre os negros” na sociedade norte-americana. Depois de notar o grande peso da opressão racial na história dos Estados Unidos, asseveram os autores que os discursos “raciais” derivados dos EUA servem, antes de mais nada, para “ocultar” a “divisão de casta” dentro da sociedade norte-americana “ao submergi-la no universo de visões diferenciadoras ‘revistas’ através de lentes dos EUA por meio da ‘globalização’” (*idem*: 42).

Para provar seu argumento, Bourdieu e Wacquant voltam-se para o papel dos EUA no debate “em torno da ‘raça e identidade’” no Brasil, marcado por “uma intrusão etnocêntrica similar, ainda que mais brutal” do que aquelas criticadas no caso europeu, “uma que é ainda mais ameaçadora, já que toca em um domínio mais próximo à realidade política”. Os últimos vinte anos de pesquisa sobre a desigualdade racial no Brasil são apresentados como uma imposição unilateral dos Estados Unidos em uma sociedade substancialmente sem racismo. O processo que descrevem é aquele no qual

[...] uma representação histórica, oriunda do fato de que a tradição [norte] americana sobrepõe a uma realidade social infinitamente mais complexa uma dicotomia rígida entre brancos e negros [...] impõe-se a países onde os princípios operativos de visão e divisão das diferenças étnicas, codificadas ou práticas, são bem diferentes e que, como o Brasil, eram até recentemente considerados como contra-exemplos ao “modelo [norte] americano”. (*idem*: 44, 53, 44-5)

As iniciativas dos Estados Unidos a respeito da questão racial no Brasil – insistem – são elaboradas “para encorajar os líderes do Movimento Negro [...] a denunciarem a categoria do *pardo* (um intermediário entre o *branco* e o *preto*, que se refere a pessoas de aparência física mista)” de forma a “mobilizar todos os brasileiros de origem africana sobre a base de uma oposição dicotômica entre ‘afro-brasileiros’ e ‘brancos’”. Além disso, estes estudiosos seguem “o mito [norte-americano] segundo o qual todas as sociedades são ‘racistas’”, mesmo aquelas nas quais “as relações ‘raciais’ parecem ser, à primeira vista, menos distantes e hostis” do que nos Estados Unidos (*idem*: 47, 44). “A difusão da doxa racial dos EUA dentro do campo acadêmico brasileiro” – Bourdieu e Wacquant sugerem – “tem sido incentivada por financia-

mentos das fundações norte-americanas para programas de pesquisa e intercâmbio acadêmico sobre questões raciais em instituições brasileiras”, iniciativas governadas – notam com irritação – por “critérios de ação afirmativa dos EUA”, que, acreditam, geram “problemas insuperáveis” no Brasil, dada a ausência da dicotomia branco/negro.<sup>3</sup> “A corrente intelectual neste intercâmbio”, insistem, “flui apenas em uma direção” com os brasileiros, especialmente nos movimentos negros, sendo incentivados a retraduzir “problemas sociais de relevo atuais em um vocabulário importado dos EUA (etnicidade, identidade, minoria, comunidade, fragmentação etc.)” (*idem*: 46, 50).

É curioso, dadas as suas posições indiferentes à cor, que Bourdieu e Wacquant decidam chamar a atenção em especial à “raça” de um pesquisador, Michael Hanchard, descrito como um “cientista político afro-americano”, apesar de não apresentarem autores norte-americanos com quem concordam, como Carl Degler, como “historiadores euro-americanos”. Bourdieu e Wacquant julgam a monografia de 1994 de Michael Hanchard, *Orfeu e o Poder*, como sendo o epítome do imperialismo cultural dos EUA nesta área. Este texto é “um veneno etnocêntrico”, insistem, para o qual antídotos devem ser buscados e divulgados (como um recente livro escrito por outro autor norte-americano, Anthony Marx, que não é identificado como um “cientista político euro-americano”, e cujos argumentos, de fato, não são comparados aos de Hanchard) (*idem*: 44).

A acusação a Hanchard é simples e direta. Hanchard – sugerem Bourdieu e Wacquant – se esquece que as conceitualizações raciais norte-americanas

[...] têm suas raízes na realidade complexa e controversa dos [Estados Unidos como] uma sociedade histórica particular, agora tacitamente constituída como um modelo para todas as outras e uma unidade de medida para todas as coisas. [Assim, ele] traz consigo todas as particularidades e os particularismos [do caso norte-americano] sem nunca levá-los em consideração conscientemente.

Em particular, ele aplica categorias raciais norte-americanas à situação brasileira, com o seu contínuo de cor, e ao mesmo tempo faz “da história, particular, do Movimento dos Direitos Civis dos Estados Unidos, o padrão universal para todos os grupos oprimidos pela cor (ou casta)”. O estudo de Hanchard – defendem – é ainda mais minado pela sua recusa dogmática em expor suas idéias

ou desejos “ao menor teste empírico” em temas da realidade brasileira” (*idem*).

Para Bourdieu e Wacquant o problema com *Orfeu e o Poder* vai ainda mais longe. Como outros norte-americanos, Hanchard procura “[...] provar que, contrariamente à imagem que os brasileiros têm de sua própria nação, o país das ‘três tristes raças’ [...] não é menos ‘racista’ do que outros e que os ‘brancos’ brasileiros não têm nada a invejar dos seus primos norte-americanos neste sentido”. Com efeito, dizem que Hanchard acredita que “o que é pior, o racismo mascarado brasileiro deveria ser visto como o mais perverso, justamente por ser dissimulado e negar-se a si próprio” (*idem*).

Em vista desta linguagem desdenhosa e altamente derogatória, o leitor poderia, com razão, esperar que os autores oferecessem uma crítica enfática e cuidadosamente articulada do livro de Hanchard. Se seus argumentos fossem precisos, seria relativamente fácil citar capítulos e páginas para demonstrar a natureza flagrante dos erros de Hanchard. Porém, para nossa surpresa, os autores não oferecem uma única citação ou referência direta às páginas de *Orfeu e o Poder*. Ainda que prejudicados por um conhecimento superficial da literatura relevante nas Ciências Sociais sobre a questão racial, eles oferecem uma representação escandalosamente errônea das proposições centrais desta recente e significativa contribuição para o debate em torno de raça, cor e nação no Brasil. Com efeito, os leitores familiarizados com o livro de Hanchard podem imediatamente reconhecer a natureza falsa dos argumentos de Bourdieu e Wacquant sobre o uso da comparação entre Brasil e Estados Unidos em *Orfeu e o Poder*.

### “Raça”, “Racismo” e “Mobilização Racial” em *Orfeu e o Poder*:<sup>4</sup> Uma Perspectiva Norte-Americana a Respeito do “Quebra-Cabeça” ou da “Charada” Brasileira

Bourdieu e Wacquant acusam Hanchard de mobilizar três “idéias fora do lugar” que definem como sendo essencialmente norte-americanas. Contudo, estão simplesmente errados quando asseveram que Hanchard utiliza categorias raciais oriundas de uma conceitualização norte-americana de “raça” definida por descendência. De fato, Hanchard rejeita, tanto em um nível teórico quanto prático, um conceito essencialista (quanto mais biológico) de raça. “Raças” e diferenças raciais, insiste, são construídas socialmente (Hanchard, 1994a:14; 1991:86-7) e rejeita enfaticamente a

noção de que a “raça” seja uma quantidade conhecida ou que possa ser lida ou entendida automaticamente devido à sua ligação a um fenótipo (aparência).

A abordagem construcionista de Hanchard à raça, que não é ponto pacífico entre as comunidades afro e euro-norte-americanas, permite que ele admita francamente que

[...] em um país como o Brasil [...] qualquer abordagem que automaticamente pressuponha a existência de duas ou mais ‘raças’ fenotipicamente distintas limitaria severamente os esforços do pesquisador para explicar empírica e teoricamente a ‘raça’ em questão [...]. Não há ‘dados’ para as filiações étnicas ou raciais [e seus] significado e interpretação estão sempre sujeitos a revisão, mudança [e] negociação. (*idem*, 1994a:15)

A peculiaridade brasileira, conclui, reside no fato de que “a ausência de ‘dados’ raciais e étnicos é mais profunda [no Brasil] do que em outros países” (*idem*).

Desta maneira, Hanchard está longe de oferecer uma versão reciclada do “conceito popular” norte-americano de raça. “O termo raça utilizado neste estudo”, escreve Hanchard, “refere-se ao emprego de diferenças fenotípicas como símbolos de distinção social [...]. Estes símbolos, significados e práticas materiais diferenciam sujeitos dominadores e subordinados de acordo com suas categorizações raciais”. Diferentemente de Bourdieu e Wacquant, todavia, ele de fato insiste que a “raça,” neste caso, é não apenas um marcador de diferenças fenotípicas, mas também de *status*, classe e poder político. Neste sentido, “as relações raciais são relações de poder”,<sup>3</sup> através das quais emergem “modos de consciência racial”, definidos mais geralmente como “o resultado dialético do antagonismo entre dois ou mais grupos definidos como ‘raças’ em uma dada sociedade” (*ibidem*:14; 1991:86-7). Discordando de uma posição puramente racial, ele caracteriza como problemática “a própria noção de uma consciência singular e unitária que possa mobilizar um grupo social inteiro [...] tendo em vista o grande número de variáveis divisoras (sexo e classe entre elas) que complicam as formas de identificação”. Finalmente, ele também adverte que “um esforço não-crítico de enfatizar a autonomia relativa da dominação racial e étnica *vis-à-vis* relações de classe” corre o “risco de um reducionismo determinista” (*ibidem*:97).

A adoção por parte de Hanchard do conceito de “raça social” (um termo cunhado por Charles Wagley, 1959) traz consigo o reconhecimento de que a dinâmica da subordinação de povos descendentes de africanos no Brasil e nos EUA, e as estruturas discurs-

sivas que as envolvem, diferem de forma significativa. Diferentemente de seus críticos franceses, Hanchard reconhece que há racismos e não simplesmente *um* racismo em jogo na diáspora africana: a existência, não de um “racismo no singular”, mas, ao invés, no plural, para usar as palavras de Paul Gilroy (*ibidem*:17). Negando que existam racismos melhores ou piores, Hanchard reconhece claramente que os sistemas de dominação racial variam não apenas em sua lógica intelectual, modos de operação e de manifestação, mas em seu impacto nas subjetividades dos grupos tanto *super* quanto *subordinados*. Assim, Hanchard junta-se a outros estudiosos que recentemente têm chamado a atenção para a variação nas formas e termos da opressão racial e, conseqüentemente, nas formas de resistência (Butler, 1997; Segato, 1998).

Assim como em seus outros argumentos, Bourdieu e Wacquant estão enganados na forma como situam *Orfeu e Poder* dentro do contexto de setenta anos de pesquisa e discussão contínuas das relações de raça nas Américas, com uma ênfase especial na experiência negra no Brasil.<sup>6</sup> Desde os anos 30, várias gerações de estudiosos – brasileiros, norte-americanos, europeus e africanos – têm lidado com a dificuldade de se incorporar o Brasil no mesmo quadro conceitual que o caso específico dos EUA. As posições teóricas têm mudado com o tempo, dependendo da conjuntura política dentro das respectivas sociedades, mas a discussão tendeu a girar em torno da questão de onde colocar a ênfase – se nas diferenças ou nas semelhanças entre a experiência histórica da escravidão racial e suas repercussões nos EUA e Brasil (Hellwig, 1992; Guimarães, 1995a, 1995b). Em nenhum caso, no entanto, os estudiosos negam que se possa encontrar tanto semelhanças quanto especificidades nas histórias dos povos descendentes de africanos nestas duas sociedades do Novo Mundo.<sup>7</sup>

As críticas de Bourdieu e Wacquant sobre Hanchard teriam sido, com efeito, bem mais apropriadas se fossem dirigidas contra a tendência dominante da pesquisa sobre raça e cor nos anos 80. Foi durante o final dos anos 70 que uma nova militância a respeito de raça e racismo emergiu tanto no Brasil, com a fundação do pequeno mas bem visível Movimento Negro Unificado – MNU, quanto entre estudiosos brasileiros e estrangeiros. Com uma natureza denunciadora, esta onda de pesquisa radicalizou a crítica revisionista das décadas de 50 e 60, que foi a primeira a atacar o argumento de que o Brasil não seria racista. Operando em solidariedade com os protestos negros no Brasil, a geração de estudiosos depois de 1978 tendeu a adotar uma abordagem quantitativa com vistas

a provar, de uma vez por todas, a falsidade do mito da democracia racial. Ao fazer isso, esperava fortalecer os movimentos negros incipientes dando-lhes apoio intelectual por meio do argumento de que o sistema racial brasileiro seria melhor entendido como fundamentalmente birracial, em vez de multirracial, e que as desigualdades que afetam os povos descendentes de africanos estariam relacionadas a padrões abrangentes de preconceito e discriminação.

Em sua forma mais enfática, a pesquisa realizada depois de 1978 asseverava que branco e negro deveriam ser consideradas as categorias raciais fundamentais no Brasil, em vez de negro, pardo e branco, ou branco e não-branco (para a argumentação mais extensiva a este respeito, ver Andrews, 1991a; 1998). Ao fazer isso, pode-se dizer que se adotava a tática política do MNU como a base intelectual para a sua análise.<sup>8</sup> Ao mesmo tempo, o objetivo era claro: expor a falsidade da prolongada defesa do Brasil como uma sociedade racialmente livre por meio da mobilização de dados estatísticos (especialmente a PNAD, recentemente disponível) de forma a revelar, em oposição à crença comum a brasileiros de todas as cores, que havia desigualdades raciais, independentemente de como fossem medidas. No mínimo, estudiosos como Nelson do Valle Silva (1978, 1985), Carlos A. Hasenbalg (1979a, 1979b, 1985), Charles Wood e José de Magno Carvalho (1988) obtiveram resultados surpreendentes que se punham em contradição à forte opinião nacional de que não haveria impedimentos raciais para a ascensão social ou o sucesso.<sup>9</sup> Além disso, eles tendiam a refutar com dados estatísticos a suposição de que os brasileiros de raça mista ocupavam uma posição “média” entre negros e brancos, a hipótese da existência de “uma porta de escape mulata”, como foi batizada por Carl Degler (1986).

Fazendo uma retrospectiva, a ênfase provocadora destas obras com relação à semelhança entre os EUA e o Brasil poderia ser vista como oriunda de um entendimento errôneo, ainda que louvável, a respeito do que constitui a solidariedade anti-racista. Quando vulgarizada e convertida em discursos de comício, no entanto, esta postura iconoclástica chega quase a postular um dogma racial essencialista ou primordialista (ou seja, a opinião de que, nas palavras de Michael Hanchard, os

[...] negros têm uma posição unilateral em relação à sua própria negritude (identidade e experiência) [ou seja,] a pressuposição de que todos os negros são os mesmos, oprimidos da mesma maneira em todos os lugares e que devem reagir de uma forma absoluta [e idêntica]. (Hanchard, 1991:91-2)<sup>10</sup>

Hanchard reconhece corretamente as limitações de tal homogeneização e dos “discursos totalizadores dentro da experiência [da] diáspora africana”, e francamente admite que a esperança em torno de “uma afinidade universal e absoluta para e entre os povos da diáspora africana tem sido tão ilusória quanto a formação de um proletariado internacional” (*ibidem*:92).

Desta forma, Hanchard recusa-se a adotar uma solidariedade retórica baseada em uma visão romântica de traços comuns. Sua análise também não depende da esperança, momentaneamente defendida nos anos 80, de que as resistências euro e afro-brasileira à mobilização racial evaporariam sob o impacto combinado de uma nova geração de militância afro-brasileira e de estudos engajados. Este tipo de resposta solidária mais simples é melhor exemplificado pelos escritos do sociólogo norte-americano Howard Winant, que defendia, por exemplo, que já em 1988 “um consenso substancial existia entre os negros [brasileiros] [e até mesmo entre a maioria dos brancos] de que a ‘democracia racial’ era uma farsa e uma fraude e que o racismo continuava a dominar a sociedade brasileira” (Winant, 1996:86-87). Em contraste, especialistas em Brasil, incluindo os recentes trabalhos de Twine (1997) e Sheriff (1997), são bem mais realistas a respeito da profundidade e da extensão deste desmascaramento, altamente desejado, do racismo brasileiro. Como nota Richard Graham, o mito da democracia racial brasileira “foi completamente demolido no meio acadêmico nos últimos trinta anos, mas permanece profundamente entrincheirado na opinião popular e da elite, até mesmo entre os negros” (Graham, 1995). Mitchell também nota a “insistente persistência da credibilidade deste mito” e seu entrincheiramento na cultura brasileira. “Diferentemente de pesquisadores anteriores, [que] estavam preocupados com a denúncia direta do mito da democracia racial” – continua – “Hanchard aponta o poder continuado do mito ao incorporá-lo numa análise sistemática do protesto negro [, num esforço para] explicar as persistentes questões que se seguiram à erosão do mito da democracia racial nos círculos acadêmicos” (Mitchell 1995).

Apesar de crítico em relação ao mito brasileiro da harmonia racial, Hanchard insiste em que as diferenças entre o Brasil e os Estados Unidos devem ser confrontadas e não apenas varridas para debaixo do tapete em nome da solidariedade. O reconhecimento de tais diferenças não leva Hanchard, no entanto, a asseverar que a experiência negra no Brasil seja totalmente diferente da dos EUA (esta é a posição defendida por Bourdieu e Wacquant). Em vez dis-

so, ele insiste, com acerto, que as características distintivas da dinâmica racial e étnica brasileiras não impossibilitam análises comparativas com outras sociedades, até mesmo os EUA (Hanchard, 1994a:78). Hanchard propõe, de forma sensata, trazer o Brasil para a discussão do Atlântico Norte através de uma abordagem sólida que leva em consideração o diferente à luz do similar. Ainda que reconheça divergências fundamentais no escopo, escala e intensidade da “mobilização racial” no Brasil, Hanchard, no entanto, lembra a seus leitores que “a ausência de solidariedade afro-brasileira não é total”, nem mesmo se “a sua presença não tenha foco ou direção” quando comparada aos exemplos norte-americano ou sul-africano (*ibidem*:80).

O enfoque explícito e restrito de Hanchard na mobilização política baseada na raça o leva a ignorar questões “não-políticas” da cultura ou identidade afro-brasileiras.<sup>11</sup> Isto o faz capaz, todavia, de formular, da forma mais persuasiva, o desafio que comparativistas têm diante de si: “Por que não houve nenhum movimento social afro-brasileiro continuado no Brasil e que pudesse ser comparado ao movimento dos direitos civis nos EUA ou às rebeliões nacionalistas na África do sub-Saara e em partes do Novo Mundo depois da Segunda Guerra?” (*ibidem*:5). Como é possível, continua, que o “Brasil, o país com a maior população negra no Novo Mundo, tenha uma população negra com um dos mais baixos níveis de conscientização racial nas Américas?” (*ibidem*:95).<sup>12</sup>

Graham (1995) observa que o estudo de Hanchard abriu novos caminhos de pesquisa, justamente por causa da nitidez com a qual ele abordou a questão da razão do protesto negro, que existe e acontece no Brasil, e dos “[...] movimentos de solidariedade negra, que têm sido tão poucos e esporádicos, com vida curta, e que até agora não geraram resultados. Por que o mito da democracia racial persiste? Como a dominação racial é construída e mantida? Onde estão seus limites? Como é posta em questão e contestada?” Estas são precisamente as “questões [que] incomodam aqueles que estudam a subordinação racial no Brasil”, notou a brasileira Denise Ferreira da Silva, assim como

aqueles que estudam relações de raça comparativamente, e, ainda mais importante (de um ponto de vista de auto-interesse) [...] aqueles entre nós envolvidos no projeto de incentivar a emancipação racial no Brasil [...]. Como pode a exclusão racial ser possível sem a discriminação aberta, e sem mecanismos mais ou menos explícitos de segregação racial? Por que níveis tão altos de exclusão racial não conduzem à emergência de uma consciência de raça, e às conseqüentes mobilizações políticas entre

brasileiros negros? Por que os negros brasileiros não possuem uma identidade (racial) separada? (Silva, D., 1998:222, 204)

Hanchard aborda estas difíceis questões – que não são nem mesmo compreendidas por Bourdieu e Wacquant – através de uma estratégia de pesquisa qualitativa bem específica. Tendo em vista seus interesses altamente delineados, ele não estuda os brasileiros descendentes de africanos como um todo, mas apenas a minoria de militantes negros que *de fato* construíram uma “identidade afro-brasileira consciente de si mesma” baseada na politização da diferença racial. “Com pôde emergir tal forma de consciência racial politicamente conseqüente”, Hanchard pergunta, “em uma sociedade tão avessa ao conceito de ‘raça’ e tão hostil à mobilização de ‘diferenças raciais’?” (Hanchard, 1994a:79). Como e por que os brasileiros de ascendência africana obtêm uma consciência de “raça”, “assumem sua negritude”,<sup>13</sup> e decidem-se a agir com ela de forma política? As reflexões de Hanchard a respeito destes assuntos são derivadas de entrevistas feitas com sessenta líderes de movimentos, em um esforço para entender “como, baseado em incidentes de suas vidas privadas, eles alcançaram” sua posição de militância negra.<sup>14</sup>

Em sua preocupação com a identidade racial, *Orfeu e o Poder* representou uma mudança significativa na literatura acadêmica em 1994, haja vista a ligação entre a ênfase ainda predominante em dados raciais quantitativos e os objetivos anti-racistas comuns. As estatísticas a respeito da desigualdade racial, afinal de contas, pareciam oferecer evidências objetivas para serem usadas em denúncias e na conscientização, em contraste com as obscuras discussões sobre a identidade “racial” de brasileiros de origem africana, que pareciam minar a luta ao introduzir uma “confusão” subjetivista. Nadando contra a corrente, Hanchard re-introduziu uma ênfase “antropológica” mais antiga sobre a “raça”, entendida como um fenômeno discursivo, e fez isso precisamente quando um proeminente estudioso, Thomas Skidmore, havia declarado que os dias para tal tipo de pesquisa já tinham passado, já que dados “duros” sobre raça estavam agora disponíveis (para o potencial pleno de uma rica abordagem antropológica, cf. as etnografias imensamente estimulantes de Burdick, 1998, e Sheriff, 1997a). No mesmo artigo de 1992, Skidmore também dividia a opinião, então prevalente, de que o Brasil estaria se dirigindo para a birracialidade, enquanto os EUA, em contraste, estariam se tornando mais multirraciais (Skidmore, 1992, 1993).

*Orfeu e o Poder* não foi único em seu exame dos movimentos da “consciência negra” que surgiram durante as intensas revoltas populares e trabalhistas que marcaram a luta contra o regime militar brasileiro no final dos anos 70.<sup>15</sup> Contudo, a abordagem de Hanchard é original, até mesmo controversa, precisamente porque, como salienta Fry (1995), Hanchard é bem “diferente dos autores que escreveram sobre os movimentos negros brasileiros antes dele, que, de uma forma ou de outra, estavam ligados a eles, e tendiam a repetir a retórica dos comícios”. Seu distanciamento da forma simples de solidariedade é baseado em sua posição como um afro-norte-americano com uma visão diaspórica que procura entender melhor a base e os obstáculos para a criação de uma política negra no Brasil. Sua preocupação é, nas palavras de Mitchell, com “as possibilidades e limitações da militância negra” dentro da parte brasileira da população do Novo Mundo que é descendente de africanos (Mitchell, 1995).

Hanchard oferece comentários mais sugestivos em relação às dificuldades de se mobilizar a identificação racial no Brasil, em um capítulo intitulado “A Formação da Consciência Negra”. Da mesma forma que os estudiosos anteriores, reconhece que a variabilidade na autodesignação no Brasil e a falta de categorias raciais dicotômicas fazem do fenótipo “uma base ainda mais precária para a mobilização coletiva do que em outras sociedades”. Todavia, utiliza as experiências de vida de vários militantes para demonstrar que a experiência afro-brasileira é marcada por uma relativa, mas de forma alguma absoluta, “falta de identificação racial”. Sugere que, para apreender esta distinção, o fenômeno deve ser descrito pela distinção entre semelhanças fracas (“uma questão de disposição, atitude) e semelhanças fortes, bem menos comuns, que surgem e “operam em momentos históricos específicos” de polarização e conflito (“o momento histórico”) (Hanchard, 1994a: 78, 80).

Fiel a uma abordagem construcionista da questão da raça, Hanchard enfatiza assim a trajetória distinta do Brasil, quando comparada à de outros países, de uma forma similar, mas menos sistemática do que no recente livro de Anthony Marx (1998), que é elogiado por Bourdieu e Wacquant como um antídoto a Hanchard. Diferentemente dos EUA ou da África do Sul, “a ausência de ameaças externas e de uma sociedade dicotomicamente segregada [no Brasil] impediram a necessidade de semelhanças fortes em termos absolutos e unidimensionais” que se combinam à ausência do tipo “de instituições e projetos coletivos [negros] auto-suficientes” no Brasil, que constituíram, por assim dizer, “o prêmio de

consolação” no caso dos EUA. Usando a idéia de uma família de semelhanças, fortes e fracas, Hanchard sugere que o objetivo dos movimentos de consciência negra é tornar as “semelhanças fracas em fortes”. Esta identidade oposicionista afro-brasileira, admite, ainda não está “difundida o suficiente para catalisar a massa dos afro-brasileiros” e, assim, está

[...] altamente em funcionamento [somente] entre os militantes afro-brasileiros e seus [pequenos] círculos [...] [naqueles lugares] onde o movimento negro tem uma força relativa [...]. Até mesmo [os militantes negros], que estariam livres para pôr em prática uma versão mais contundente da identidade afro-brasileira entre as massas, hesitam [em fazer isso], [...] por medo de se alienarem em uma sociedade onde semelhanças fortes não são mutuamente reforçadas [...]. [Há, desta maneira,] dificuldades práticas para se estender semelhanças afro-brasileiras fortes para um público de massa. (Hanchard, 1994a:78-80, 82)

*Orfeu e o Poder* demonstra, de forma convincente, que o surgimento de uma agenda racial de oposição entre alguns afro-brasileiros ajuda a iluminar a dinâmica da subordinação e resistência raciais no Brasil, não importa quão limitado o seu apelo popular até agora. O livro oferece um contribuição ao ajudar os norte-americanos a entender não apenas “porque afro-brasileiros não são afro-norte-americanos” (título da excelente palestra de Anani Dzidzienyo, um brasilianista da Brown University, nascido em Gana, e por muito tempo um estudioso da raça e cor no Brasil), mas também porque “o Brasil não é (como) os Estados Unidos” em termos de negritude (o subtítulo de um recente e extraordinário artigo da socióloga brasileira e militante negra Denise Ferreira da Silva, 1998).

### “Raça” e Mitologias Sociais no Brasil, França e Estados Unidos: Dois Pesos, Duas Medidas e Má-Fé

A indignação com a qual Bourdieu e Wacquant condenam *Orfeu e o Poder*, sem um compromisso ou argumentação sérios, pode apenas advir de uma confiança de que, de fato, eles conhecem algo sobre a raça e cor no “país ‘das três raças tristes’” (um clichê ensaístico ultrapassado e condenscente sobre o “caráter nacional” brasileiro). Apesar do fato de que “as relações raciais [no Brasil] aparentam à primeira vista ser menos distantes e hostis” do que nos Estados Unidos – declaram – o imperialismo cultural dos EUA está intensificando seus esforços em “impor” seu peculiar e

venenoso entendimento da raça na visão particular que o Brasil tem a respeito da diferença étnica. A existência no Brasil de um contínuo de cor do negro ao branco, com centenas de “categorias intermediárias e parcialmente em interessão”, combinadas com a ausência de hipodescendência – argumentam – está em contraste flagrante com as categorias raciais rígidas e dicotômicas dos EUA. Estes autores apontam para a ironia de que, no mesmo instante em que agentes dos EUA pregam uma luta racial de “afro-brasileiros’ contra ‘brancos’, pessoas de origem mista [nos EUA], incluindo os chamados ‘negros’, estão tentando obter reconhecimento como uma categoria [norte] americana de raça mista, em vez de serem ‘forçadamente’ classificados sob o rótulo único de ‘negros’” (Bourdieu & Wacquant, 1999:44-5, 47).

Ainda que criticando os EUA por sua inflexível insistência no mito do que seria uma sociedade excepcionalmente fluida, aberta e sem classes, Bourdieu e Wacquant denunciam que os norte-americanos estão envolvidos em uma agressão imperialista brutal, através de uma falsa acusação de racismo, na “imagem que os brasileiros têm de sua própria nação”. Até recentemente – enfatizam – o Brasil era considerado um contra-exemplo do “‘modelo’ [racial] [norte] americano (de acordo com o clássico estudo do [historiador norte-americano] Carl Degler)”<sup>16</sup> e continuam, citando um outro artigo “clássico” agora do antropólogo norte-americano Charles Wagley, visando mostrar que o conceito de “raça” varia nas Américas (*ibidem*:44-5). No entanto, a leitura de Degler da literatura brasileira levou-o a concluir que “o preconceito e discriminação de cor [realmente] existem no Brasil, como ainda existem nos Estados Unidos” (Degler, 1986:268). E o ciclo de pesquisas patrocinado pela Unesco nos anos 50 sobre relações raciais, no qual Wagley foi uma figura-chave, foi “unânime ao detectar o preconceito racial”, ainda que alguns, como Wagley, “fossem tímidos ao interpretar o preconceito observado” (Guimarães, 1999:77; Fontaine, 1980:123-4).<sup>17</sup> Como recentemente escreveu John Burdick, desde 1945 “três gerações de estudiosos produziram uma prateleira de obras que revelam a realidade da discriminação brasileira baseada na cor [...] a questão não é mais se, mas como, a cor de um brasileiro influencia a sua vida” (Burdick, 1998:1).

Com todas as suas peculiaridades, o sistema brasileiro de raça e cor ainda é, por sinal, baseado em uma hierarquia racial clara na qual a branquidão/europeidade é valorizada e a negritude/africanidade é estigmatizada. Estas normas e práticas estão socialmente ligadas a estereótipos racistas e imagens normativas, somáticas e

derrogatórias, que degradam a negritude (Blanco, 1978). Neste sentido, “o racismo no estilo brasileiro” difere do racismo nos EUA fundamentalmente em seu foco: no Brasil, o preconceito contra a aparência (preconceito de marca ou fenótipo) *versus* o preconceito contra origem ou descendência (preconceito de origem ou genótipo) de acordo com a formulação clássica do sociólogo brasileiro Oracy Nogueira (1959, 1985; cf. também Cavalcanti, 1999).

Bourdieu e Wacquant tentam minimizar a realidade do preconceito e da discriminação no Brasil, contrastando a situação brasileira com a “ostracização racial ou estigmatização sem direito a recurso ou reparação” à qual acreditam que os negros nos Estados Unidos estão submetidos. Depois de descrever a condição americana como se pouco tivesse mudado desde a década de 50, procedem a caracterizar a relação entre negros e brancos nos EUA como “mais próxima daquela entre castas definitivamente definidas e delimitadas” (uma declaração particularmente controversa, que é simplesmente jogada, sem muita elaboração ou justificativa).

Contudo, o contraste que Bourdieu e Wacquant fazem entre Brasil e EUA, grosseiro e exagerado, já era anacrônico em 1971, quando Degler publicou *Nem Preto Nem Branco*. Degler chegou à conclusão que os acadêmicos e jornalistas durante o período pré-Direitos Civis nos EUA comparavam as relações raciais no Brasil e Estados Unidos de forma bem rotineira, “normalmente para o descrédito do último”. Tais estudos inevitavelmente eram “muito bem recebidos por norte-americanos que desejavam salientar a natureza racista das relações de raça nos EUA”, observa, e tiveram uma forte aprovação no Brasil “por parte daqueles que desejavam enfatizar a democracia racial em seu país”. Todavia, muitos estudiosos brasileiros, mesmo naquela época, rejeitaram esta comparação entre EUA e Brasil, justamente porque ela servia para “obscurecer, se não negar”, a existência de preconceito e discriminação no Brasil: “tudo vai bem [racialmente] porque no Brasil a situação não é tão ruim quanto no interior do sul [dos EUA]” (nas palavras de Luiz Costa Pinto em 1952 [Degler, 1986:286]).<sup>18</sup>

Tendo lido o “clássico” livro de Degler com a mesma falta de cuidado que *Orfeu e o Poder*, Bourdieu e Wacquant não percebem que Degler chega, na realidade, à mesma conclusão “imperialista” que rejeitam: que, depois de 1960, os dois países são mais similares do que diferentes em termos de raça. Já que as práticas segregacionistas “que outrora distinguiam os EUA do Brasil em sua maior parte não mais existem”, escreve Degler, “talvez tenha chegado a

hora de reconhecer que hoje a comparação das relações de raça nos dois países não é sempre favorável ao Brasil”; ele chega mesmo a prever “a possibilidade de uma discriminação crescente” e uma ampliação da “tensão racial e preconceito de cor no Brasil” (Degler, 1986: 268; cf., também, Andrews, 1991b:4, 24-44)!

Contudo, Bourdieu e Wacquant ainda poderiam defender-se aqui. Afinal de contas, declaram com um floreio, o Brasil é marcado pela “ausência virtual” (uma expressão estranhamente obscura) de “duas formas típicas de violência etno-racial dos EUA: o linchamento e os distúrbios urbanos” (Bourdieu & Wacquant, 1999:45). Tal ingenuidade é tocante, como Kim Butler recentemente observou:

Apesar de ser verdade que os horrores do terrorismo racial que ocorreram nos Estados Unidos, tal como o linchamento, não terem acontecido no Brasil, isto não nega o impacto social das ideologias do racismo e racialismo. Tal raciocínio confunde racismo com animosidade, violência e preconceito, nenhum dos quais tem necessariamente que estar presente em uma ideologia racista. (Butler, 1998:49)

A lógica por detrás dos comentários de Bourdieu e Wacquant a respeito dos linchamentos por raça é também surpreendentemente limitada. Uma das observações mais importantes de Wagley, em seu artigo de 1959, foi chamar a atenção para a natureza racializada das classes sociais em países da América Latina como o Brasil, onde ser mais claro ou escuro na aparência é fortemente correlacionado com os extremos altos e baixos da estrutura social. Não é fora de propósito relacionar estas realidades aos altos níveis de violência no Brasil, não apenas à violência estrutural, mas também aos linchamentos, esquadrões da morte e assassinatos promovidos por policiais (dentre os quais o massacre de crianças de rua recebe a maior atenção). As vítimas tendem a ser, bem mais, negras do que aqueles “que contam” e, apesar de não serem mortos explicitamente por causa de sua “raça” (que é importante), com certeza a sua cor faz com que as classes média e alta, que são em sua grande maioria brancas ou claras, ignorem e se distanciem do destino de tais “marginais” ou “favelados”.

Há ainda uma ironia final em relação à combinação que Bourdieu e Wacquant fazem de uma caracterização peculiar e indevidamente negativa da dinâmica racial dos EUA e uma leitura generosa e positiva demais do panorama racial brasileiro. Ao realizarem isto, eles não fazem mais do que ocupar o último lugar em uma longa lista de observadores e cientistas sociais estrangeiros e

ingênuos, que têm sido iludidos pela “ambigüidade e a natureza evasiva da ideologia racial latino-americana, especialmente na sua forma brasileira”, como notou Pierre Fontaine em 1980, sendo levados à conclusão errônea “de que não haveria problemas raciais [no Brasil] (apesar de esta posição não ser mais mantida entre os estudiosos sérios)” (Fontaine, 1980:111).<sup>19</sup> De fato, nas últimas décadas, não houve uma única tentativa, por parte de brasileiros nos meios acadêmicos, de defender a hipótese, sustentada por evidências em oposição a ideais ou mitos, de que o Brasil é uma sociedade sem racismo (para uma bela seleção da pesquisa sobre a desigualdade racial levada a cabo por cientistas sociais brasileiros, cf. Reichmann, 1999). Afirmações simples sobre a democracia racial brasileira são encontradas apenas na crença popular de brasileiros que não pesquisam o assunto.

O mito da democracia racial brasileira é, neste sentido, similar em suas linhas gerais ao mito dos Estados Unidos como sendo uma sociedade única em sua meritocracia e abertura, com oportunidades para todos que se esforçam. No entanto, Bourdieu e Wacquant atacam enfaticamente esta doce imagem que os EUA gostariam de ter de si mesmo. “Estudos comparativos rigorosos” baseados em pesquisas estatísticas – dizem – desmascararam a noção norte-americana de que os EUA seriam uma sociedade excepcionalmente fluida, com um alto grau de mobilidade social, em contraste às rígidas estruturas sociais do Velho Mundo (Bourdieu & Wacquant 1999:51). Todavia, esta tática de crítica (os EUA *são* como a Europa), assim como o tipo de provas utilizadas, também caracterizavam o estudo brasileiro sobre a raça depois de 1978, que é justamente atacado por Bourdieu e Wacquant. Uma contribuição magnífica neste sentido foi o excelente artigo, de 1992, de George Reid Andrews, intitulado “Desigualdade Racial no Brasil e Estados Unidos: Uma Comparação Estatística,” que reverteu a convicção brasileira de que os negros *obviamente* estariam em uma melhor condição no Brasil do que nos EUA.

Bourdieu e Wacquant claramente lidam com dois pesos e duas medidas quando comparam os EUA e o Brasil, pois oferecem uma descrição excessivamente dura e negativa da situação racial nos EUA e são intolerantes em relação à sua mitologia nacional; em oposição a isso, oferecem uma descrição excessivamente tolerante e positiva da situação racial no Brasil, ao mesmo tempo que acolhem sua mitologia nacional sem crítica. Como chegaram a ter esta postura de defensor da honra nacional brasileira contra os norte-americanos? E o que levaria pensadores críticos franceses,

opponentes proeminentes do neoliberalismo, a desculpar a desigualdade racial no Brasil e partir com quatro pedras em cada mão contra críticos nacionais e estrangeiros de uma democracia racial que está longe de ser perfeita? Por que são tão impiedosos para com as ilusões dos EUA e tão conciliatórios com as brasileiras?

A resposta pode talvez ser encontrada em sua discussão sobre os esforços dos EUA para "substituir completamente o mito nacional da 'democracia racial' [...] pelo mito [norte-americano] segundo o qual todas as sociedades são 'racistas'". Para os autores, este procedimento faz do "conceito de racismo", não uma "ferramenta analítica", mas um "mero instrumento de acusação" dentro de uma lógica, não de pesquisa científica, mas de um julgamento. É apenas a partir de uma numa nota de rodapé que se começa a perceber o que realmente está em jogo para Bourdieu e Wacquant (1999: 44, 53):

*Quanto tempo teremos que esperar para ver surgir um livro intitulado Brasil Racista, modelado segundo o cientificamente escandaloso França Racista de um sociólogo francês mais preocupado com as expectativas do campo do jornalismo do que com as complexidades da realidade social?*

Estariam eles invocando o Brasil, talvez, como parte de um esforço para defender a honra da França? Poderiam estar desmascarando, por antecipação, aqueles que estariam usando o exemplo dos EUA, através de retórica ou metodologia acadêmica, para ameaçar a autoconstrução mítica de seu próprio país como universalista e, por definição, a- ou anti-racista?<sup>20</sup> Não poderiam eles estar usando o Brasil de forma oportunista para atacar intelectuais, especialmente esquerdistas nos EUA ou afro-norte-americanos (ou, quiçá, mais perto de casa, cidadãos franceses ou residentes de origem árabe ou norte-africana), que estariam pondo em risco a sua querida noção de francesidade?

Ao adotar uma postura de vitimização junto com o Brasil nas mãos do imperialismo norte-americano, Bourdieu e Wacquant parecem exibir o mesmo "nacionalismo vangloriante" que os brasileiros defendem quando impedem a autocritica ao julgar seu país apenas, e positivamente, contra os EUA em termos de raça (Cunha, 1998:247). Se o racismo é, por definição, aquilo que se faz nos EUA, então nem a França nem o Brasil podem ser chamados de racistas. Tal gesto é também essencialmente brasileiro; é o que o sociólogo Florestan Fernandes certa feita definiu como o preconceito brasileiro mais profundo: "o preconceito de não ser preconceituoso". Como um informante disse a Robin Sheriff no

Rio: "Não há violência racial no Brasil, nada. Não é como nos Estados Unidos, sabe?" (Sheriff, 1997:409).

Bourdieu e Wacquant conhecem muito pouco sobre a realidade da raça ou do pensamento sobre a raça no Brasil ou EUA para que seu artigo seja útil ou de valia. Na melhor das hipóteses, sua polêmica esclarece o sentimento de dois intelectuais europeus importantes, seu sonho de França, e a distopia que vêm nos "Estados Unidos" (tratados simplisticamente como um monólito). Em resumo, a melhor forma de ver seu artigo é como um grito de frustração de dentro do mundo imperialista do Atlântico Norte, uma *polêmica defensiva marcada pela surpreendente hiper-sensibilidade dos autores e pelo sentimento, claramente expressado, de uma honra ferida.*<sup>21</sup> Em sua retórica bombástica, rica em *metáforas sexualizadas* de processos ilícitos de sedução e penetração, os autores revelam uma falta de confiança e acuidade que gera erros vergonhosos de avaliação – do Brasil, dos Estados Unidos, e da França.

### A Dimensão Ausente: Idéias Norte-Americanas de "Raça" e seu "Consumo" no Brasil

Em sua polêmica, Bourdieu e Wacquant tratam seus adversários de forma agressivamente desdenhosa, especialmente os norte-americanos e os ingleses,<sup>22</sup> ao mesmo tempo em que criticam o tropismo em direção ao poder exibido por muitos intelectuais nos países dominados. Porém, estes dois intelectuais europeus mostram uma arrogância imperial em seu olhar apressado e desenhoso sobre o debate em torno da "raça" na diáspora africana no Novo Mundo. Emitem opiniões de forma *descompromissada* sobre o Brasil, apesar de sua ignorância a respeito deste país continental com mais de 170 milhões de habitantes. De acordo com a sua interpretação, os brasileiros indefesos precisam de um defensor estrangeiro em face do ataque dos EUA, justamente porque a troca intelectual "flui apenas em um sentido"; até mesmo as idéias norte-americanas "fora do lugar", lamentam, podem se impor no Brasil (Bourdieu & Wacquant, 1999:46).

Os autores de "Sobre as Artimanhas da Razão Imperialista" dão peso analítico apenas à produção e circulação transnacional de idéias, enquanto ignoram a dinâmica de "leitura" e "tradução" através das quais as idéias estrangeiras são incorporadas às áreas intelectuais nacionais, cada uma com a sua trajetória histórica, formação cultural, e mitologias sociais próprias.<sup>23</sup> Seu modelo sim-

plista de dominação/imposição dos EUA e submissão/cumplicidade subalterna é teimosamente errado, tanto de um ponto de vista empírico, quanto teórico. Ele apaga o processo de apropriação local ao mesmo tempo em que amplamente exagera o poder e influência que as noções produzidas nos EUA têm tido ou podem ter no Brasil. Em resumo, fetichizam a origem “estrangeira” das idéias (ela mesma questionável), enquanto descrevem o processo de troca transnacional como inerentemente de mão única. Pior de tudo, seu chamado à resistência é comprometido pela sua própria preferência para se refugiarem por detrás de tênues barricadas nacionalistas, em vez de promoverem um debate intelectual e político transnacional sério.

De fato, pesquisadores e militantes brasileiros, hoje, não aderem ao modelo racial postulado por Bourdieu e Wacquant, mesmo quando tenham sido formados nos EUA, ou tenham recebido bolsas da Ford Foundation. A publicação de *Orfeu e o Poder* em 1994 também não levou acadêmicos e militantes negros brasileiros a se submeterem a “leituras” norte-americanas de raça. Em vez disso, ajudou a cristalizar uma convicção brasileira, que passa pela diversidade em termos de nacionalidade de origem, raça e sexo, que as diferenças são mais importantes do que as semelhanças neste momento da discussão comparativista (o vigoroso debate pode ser acompanhado em Bairros, 1996; Fry, 1995a, 1995b; Hanchard, 1994a, 1996a, 1996b, 1996c; Silva, D., 1998; Cunha, 1998; Segato, 1998). Se a tônica nos anos 80 era a ênfase na similaridade, a literatura mais recente sublinha as especificidades nacionais e até mesmo a originalidade dentro do contexto diaspórico. Representa, poderíamos dizer, a consolidação de “uma problemática de relações raciais propriamente brasileira, [que começou a surgir na década de 50, e] que se distancia do modelo comparativista e contrastivo herdado de Gilberto Freyre” nos anos 30 (ao qual Bourdieu e Wacquant ainda estão presos, com o seu uso da dicotomia entre Brasil e EUA) (Guimarães, 1999:91) Onde se encaixa *Orfeu e o Poder*, com seu contraste EUA/Brasil, no renascimento atual da literatura sobre raça, cultura, nação e poder no Brasil?

A idéia da diáspora africana representou, em si mesma, um avanço conceitual decisivo, que sublinhou o pano de fundo comum da escravidão racial a suas ideologias anti-negras de superioridade branca sem, contudo, reduzir a história subsequente dos povos descendentes de africanos apenas à sua vitimização pela subordinação racial. “A civilização e negritude africanas influenciavam-se mutuamente”, como observa a antropóloga Rita Segato,

“e o lugar da África e o lugar da raça nas nações do Novo Mundo estão mutualmente banhadas em uma articulação complexa [que é] extremamente difícil de ser desembaraçada... [mas que] varia de acordo com o quadro nacional” (Segato, 1998:130). “Nossa negritude comum” dentro do Novo Mundo, observa Denise Silva, “tem sido atravessada por efeitos particulares da condição nacional, de sexo e classe. A escravidão e o colonialismo formaram o chão histórico... [mas] em cada caso, é construído... de acordo com condições históricas e sociais de um dado espaço social multi-racial... [e] os desdobramentos históricos e discursivos específicos que informam as estratégias de subordinação racial” (Silva, D., 1998:230). Nas palavras dela, há muitas subjetividades negras dentro da diáspora africana no Novo Mundo que não podem ser facilmente tidas como análogos ao caso norte-americano.<sup>24</sup>

“É importante enfatizar a diferença de como o sistema racial brasileiro foi constituído”, argumenta a antropóloga Olívia Cunha (1998:247), porque

[...] os casos paradigmáticos do Brasil e dos Estados Unidos mostram que as modalidades específicas de exclusão e as concepções étnicas estão profundamente relacionadas [...] [à] variedade de operações cognitivas de discriminação e exclusão que fundimos no nome comum de racismo [e que] estão profundamente enraizadas nas estruturas de relacionamentos desenvolvidas através de uma história nacional particular. (Segato, 1998:130, 135)

Resumindo, “o racismo no Brasil, independente do quanto pode ser proveitoso localizá-lo em continuidades globais, permanece culturalmente distinto” (Sheriff, 1997:42).

A dificuldade apresentada pela comparação EUA/Brasil, sugere Denise Silva, reside no fato de que

As pressuposições que alimentam a análise contemporânea da subordinação racial no Brasil [...] [assim como] as categorias empregadas no estudo das sociedades multirraciais surgiram [primeiramente] como uma tentativa de lidar com uma condição particular de multiracialidade, os Estados Unidos [...]. Quando estudiosos começaram a dar atenção às similaridades entre estas duas sociedades, [...] tenderam a interpretar a subordinação racial no Brasil como uma mera variação no modelo que [...] antes de mais nada representava os pontos de contraste [...] [Assim,] as peculiaridades da raça no Brasil aparecem como uma questão de grau, como uma realização menos desenvolvida de uma construção de raça, que tem suas premissas em uma visão da sociedade como composta de grupos raciais claramente distinguíveis. (Silva, D., 1998:204, 206-207)

Assim, há um sério erro, argumenta Silva, nos argumentos de alguns dos analistas norte-americanos menos cuidadosos, tais como Howard Winant, o “principal interlocutor” de Hanchard (Hanchard, 1994a:ix). Apesar de teoricamente aprovar uma abordagem social construcionista para a questão da raça, Winnant ainda baseia-se em seus escritos em uma noção, típica dos EUA,

[...] de que a diferença racial é (como o sexo) um substrato pré-social, sobre o qual relações sociais são desenvolvidas. O que se perde [...] é que a importância política da raça não reside na interpretação e imposição de significados sobre estas diferenças [fenotípicas], mas na própria produção de tais diferenças como sendo *raciais* (Silva, D., 1998:212).<sup>25</sup>

Assim, Winant trata a raça como “um fato que passa por fronteiras contextuais” ao mesmo tempo que revela “a falta de fronteiras sociais e históricas” para sua “noção de formação racial” (Segato, 1998:132).<sup>26</sup>

“Ironicamente, o esforço problemático de Hanchard para responder a questão também fornece sugestões importantes para abordar o assunto”, Denise da Silva argumenta, apesar de reproduzir, ao menos parcialmente, a “universalidade etnocêntrica de Winant”. Quando Hanchard defende que a ideologia da democracia racial tem “neutralizado a identificação racial” e produzido a “ausência de uma consciência racial entre os afro-brasileiros”, ela continua, ele se esquece que a subjetividade afro-norte-americana (um termo que ela prefere à “consciência racial”) “surgiu de uma condição particular de subordinação racial. Conseqüentemente, esta construção particular da subjetividade negra sub-repticiamente coloniza sua análise da mobilização racial no Brasil... [No entanto] a articulação específica de raça, nação, e sexo que caracteriza a construção brasileira de raça”, ela reitera, “não é melhor ou pior do que aquela predominante nos Estados Unidos; é apenas diferente. É esta diferença deve ser o ponto de partida da análise da política racial no Brasil” (Silva, D., 1998: 222-3).

A intrigante crítica da autora também reflete a natureza dual da troca que ocorre entre as diferentes realidades nacionais dentro da diáspora. Apesar de ser ela mesma uma militante negra inspirada pelas luta dos afro-norte-americanos, esta estudante brasileira de pós-graduação em sociologia na Universidade de Pittsburgh observa que “ser negro aqui [nos Estados Unidos] deu-me a vantagem de poder me ver pelos olhos de ‘Outros’ – negros e brancos neste caso. Pareceu ter-me ajudado a diminuir a distância e perceber que eu e meus companheiros de militância somos mais ‘brasi-

leiros negros' do que éramos levados a crer no Brasil" (*ibidem*: 225). Esta experiência de alteridade é paralela às observações de uma jovem estudiosa afro-norte-americana da história do Brasil, Kim Butler, em seu livro inovador *Liberdades Dadas, Liberdades Conquistadas: Afro-Brasileiros na São Paulo e Salvador Pós-Abolicionistas*. O contato dos EUA com o Brasil, ela insiste, deixa "claro que, o que inicialmente ao olhos norte-americanos aparentava ser uma grande população negra", era, de fato, um grupo heterogêneo de várias comunidades pequenas. "Apesar de dividirem uma herança de escravidão e uma ligação com o continente africano", ela continua, "não havia nenhuma identidade étnica unificadora que pudesse criar um verdadeira comunidade dentro desse grande e diverso grupo demográfico... [apesar de sua] existência frequentemente parecer óbvia quando vista pelo prisma da experiência norte-americana" (Butler, 1998:218).

Como os brasileiros, Butler conclui que a "negritude" "não surge intrinsecamente da existência de uma herança africana, mas é condicionada e modelada pela dinâmica histórica e específica de cada sociedade escravocrata... [e que] a etnicidade da 'negritude,' uma combinação de traços somáticos e de uma herança cultural africana, não é nem fixa nem constante na diáspora africana" (*ibidem*: 218, 50, 7). Contextualizando explicitamente seu trabalho dentro do que há de comum na diáspora africana, a investigação de Butler da experiência afro-brasileira desde a Abolição também revela a utilidade limitada das comparações nacionais. Ao comparar as diferentes trajetórias de povos descendentes de africanos nas cidade de Salvador e São Paulo, Butler ilustra a riqueza da diversidade mesmo dentro de um único espaço nacional: "À medida que as diferenças regionais são exploradas, a etnicidade [negra] aparece como um fenômeno fluido, tanto em resposta a condições sócio-políticas, como seu resultado" (*ibidem*: 129)

Se a situação brasileira em termos de desigualdade racial e "dominação etno-racial" é bem pior do que admitem Bourdieu e Wacquant, deve-se também enfatizar que os trabalhos que deploram, como *Orfeu e o Poder*, não têm sido de maneira alguma nefastos em seu impacto na comunidade intelectual brasileira. Tais autores ficariam felizes, ou, talvez, reassegurados a respeito da ineficiência do imperialismo cultural em questões de raça, assim como em relação à sofisticação e clareza com as quais as vítimas, agentes e cúmplices brasileiros formularam, em termos bem mais precisos e convincentes, uma ampla crítica da "universalidade etnocêntrica" na discussão conceitual da raça. Se honestos, eles poderiam até fi-

car impressionados pela publicação destes artigos em inglês e apreciar o diálogo, respeitoso e de alto nível, que tem ocorrido sobre este tema vital. Poderiam até notar que é Rita Segato, da Universidade de Brasília, e não Michael Hanchard, que mais severamente denuncia “a existência de uma atitude e sentimento racistas virulentos contra pessoas de cor negra” no Brasil (Segato, 1998: 148).

Bourdieu e Wacquant, no entanto, não estão no mesmo terreno que os atuais estudiosos de raça e cor no Brasil, sejam eles brasileiros, norte-americanos ou europeus. Indulgindo em seu recalque contra os EUA, os autores de “Sobre as Artimanhas da Razão Imperialista” distorceram o trabalho de estudiosos sérios como Michael Hanchard e se refugiaram na asserção fácil demais, de que a palavra “raça” não tem relevância no contexto brasileiro, porque ela teria que significar “raça” como é entendida nos EUA! Pior ainda, eles adotaram, em nome de uma solidariedade antiimperialista, uma postura acrítica de solidariedade com a mitologia nacional brasileira de uma sociedade racialmente igualitária e assim se distanciaram do projeto anti-racista que une *todos* os participantes do atual debate (Burdick, 1998; Twine, 1997; Sheriff, 1997). Sua surpreendente falta de sensibilidade para as questões de raça reflete uma recusa implícita ou, ao menos, a minimização, do processo histórico de subalternização ao qual os africanos e seus descendentes têm sido submetidos no Brasil, Estados Unidos e França.

A força motriz e a urgência do presente debate sobre raça e racismo no Brasil vêm de uma busca comum para se encontrar as armas mais eficientes a serem usadas na luta anti-racista. O desdobramento desta discussão é, assim, político no melhor sentido da palavra e reflete, como explica Cunha, a mudança no terreno político brasileiro nos vinte anos desde a fundação do Movimento Negro Unificado (MNU). A questão central hoje, sugere, é “que tipo de linguagem deve ser utilizada para trazer visibilidade à discriminação racial e ao racismo que existem na sociedade brasileira?” (Cunha, 1998: 240). Este objetivo anti-racista também define o campo para o diálogo transnacional. Segato explica que a comparação com os EUA pode ser usada “para contribuir para a formulação de uma política adequada para a luta contra o racismo no Brasil” (Segato 1998: 148, 137). E Denise da Silva, apesar de sua ênfase nas diferenças, insiste que, como “a raça tem sido a base discursiva comum para [a] subordinação mundial dos não-brancos”, a comparação transnacional é essencial para nossos esforços comuns com vistas a “formular contradiscursos insurgentes, que serão, ao

mesmo tempo, intervenções teóricas e políticas verdadeiramente não-etnocêntricas” (Silva, D., 1998: 230).

O terreno prático e ideológico sobre o qual a luta anti-racista se desdobra no Brasil, como nota Silva, é aquele de “uma sociedade multirracial onde manifestações de ‘preconceito de raça’ e atos de ‘discriminação racial,’ e grandes níveis de desigualdade entre negros e brancos coexistem com uma construção da raça que rejeita a separação e celebra a harmonia racial” (*ibidem*: 223). Seguindo Peter Fry (1995), Cunha chama a atenção para o risco de se reduzir “a democracia racial” a um mero mito, entendido como sinônimo de fraude (Cunha 1998: 225-6; cf. também Sheriff, 1997: 435-6). Seja em relação aos EUA ou ao Brasil, as dinâmicas das mitologias sociais são bem mais complexas do que a mera oposição de uma “mentira” à “verdade”. Essa complexidade é sugerida pela tentativa de Segato de relacionar as mitologias raciais e nacionais nas duas sociedades: “Se, de cima para baixo, o paradigma étnico norte-americano é baseado na separação, dentro do mito compartilhado por todas as raças da recompensa de acordo com o esforço e o mérito, no Brasil o paradigma étnico é baseado na incorporação do outro, na inclusão como seu forte tema-chave, e o mito aqui é o mito de um povo se interrelacionando independentemente da cor” (Segato, 1998: 137).

Muitos brasileiros, nota Robin Sheriff, temem que os movimentos negros criarão separações entre os brasileiros assim como ocorre nas relações “raciais” no estilo norte-americano. Com efeito, ela descobriu que os militantes negros mais frequentemente “invocam o sonho, não de um movimento composto unicamente por pessoas de cor, mas um movimento dirigido contra todas as formas de discriminação” (Sheriff, 1997: 429). De fato, Michael Hanchard também relata que a criação de uma sociedade negra alternativa, como nos Estados Unidos, vai contra os sentimentos expressados pelos militantes negros entrevistados: “Ninguém expressou interesse em ser parte de um partido político, igreja ou outra instituição a nível nacional que fosse racialmente específica” (Hanchard, 1994a: 84-82). Poderia ser sugerido, talvez, que a luta dos movimentos negros no Brasil tem em seu centro a exigência – articulada no manifesto fundador do MNU em 1978 – de que o Brasil seja uma *verdadeira* democracia racial, ao invés da rejeição de uma democracia racial *per se*. Sua esperança para a sociedade brasileira, como coloca Sheriff, é “simplesmente de voltá-la para seu próprio sonho” (Sheriff, 1997: 431).

O movimento da “Consciência Negra”, renascido como parte integrante da grande revolta democrática contra o regime militar no fim da década de 70, na realidade adotou discursos e símbolos estrangeiros, tanto dos EUA quanto da África (uma prática que Michael Hanchard critica em *Orfeu e o Poder*). O movimento fez uso do gesto radicalmente iconoclasta de asseverar que a raça e o racismo no Brasil são como nos EUA, mas este discurso nunca deveria ser entendido, como sugerem Bourdieu e Wacquant, como uma simples “imitação” ou submissão a um produto “estrangeiro” importado. O mínimo que se pode dizer é que o caso das idéias norte-americanas de “raça” e sua apropriação no Brasil demonstram a capacidade dos intelectuais subalternos de subverter as idéias estrangeiras.

Como uma sociedade periférica à margem do mundo do Atlântico Norte, os brasileiros têm há muito tempo vivenciado a importação por atacado de idéias da metrópole e a dependência cultural tem gerado um intenso debate sobre o papel de tais “idéias fora do lugar” (Schwarz, 1992). Estas questões são fundamentais: as idéias têm de fato um lugar? E que papel, se é que ele existe, as idéias “importadas” desempenham dentro da sociedade brasileira? Representam elas desvios nocivos que devem ser combatidos, ou uma pura ornamentação que é irrelevante? Exercem um papel positivo ou prejudicial? Essa longa controvérsia tem sido concentrada na importação, não de idéias norte-americanas, mas européias, como o liberalismo, por exemplo.<sup>27</sup> O impacto limitado de produtos importados do imperialismo cultural francês e inglês no século XIX também foi demonstrado pelo surgimento do “racismo científico”, como nos escritos do francês Gobineau, que baseou sua “ciência” fraudulenta em parte em seu serviço diplomático no Brasil (Raeders, 1988). Esta doutrina da superioridade européia era amplamente aceita por intelectuais da classe alta brasileira, mas ao fazer isso, como mostraram Skidmore (1993) e Costa (1995), tais intelectuais descartavam princípios subjacentes fundamentais da ortodoxia racista que pretendiam abraçar.

A adoção de idéias raciais dos EUA por intelectuais brasileiros e militantes negros foi também marcada, com o decorrer do tempo, pelas próprias “leituras” que fizeram destas “idéias fora do lugar”. O militante Joel Rufino dos Santos recentemente chamou a atenção para as dificuldades envolvidas no uso, pelo movimento negro, de uma “idéia de raça do século XVIII” para alcançar objetivos anti-racistas. O “negro” no Brasil, ele propõe, seguindo Guerreiro Ramos, deveria, pelo contrário, ser visto como

[...] uma configuração social, um lugar que pode ser ocupado mesmo por não negros (assim como o lugar do branco pode ser ocupado por um preto ou mulato). Como se descreve esse lugar? As coordenadas para fixar o negro como lugar seriam: o fenótipo (crioulo), a condição social (pobre), o patrimônio cultural (popular), a origem histórica (ascendência africana) e identidade (autodefinição e definição pelo outro). A coordenada mais fraca é o fenótipo, uma vez que a maioria da nossa população tende para o escuro. Brasileiro é, como se deduz, o melhor sinônimo de negro; e branco, um sinônimo de não brasileiro. (Oliveira, 1995)

“[A]presentar o problema do negro como o problema do Brasil”, continua, é a maneira mais radical de lutar contra o racismo. “O problema do negro”, insiste o militante Clovis Moura, “faz parte, pois, do problema nacional... [cuja solução] passa pela sua integração social, econômica, cultural e psicológica ao seio da nação e a sua desmarginalização como cidadão” (Moura, 1994: 234). O veterano militante Hamilton Cardoso observa de forma similar: “O problema crucial encontra-se na definição do próprio modo de ser do brasileiro que, hoje, por mais branco que possa ser, quando visto pelo europeu (o verdadeiro branco, o puro, o legítimo, como se costuma dizer ironicamente entre negros), é visto como ‘um branco fora do lugar’”. Isso é o que os “ativistas, militantes e intelectuais negros” querem dizer, prossegue, quando notam que “todo branco [brasileiro] tem um pé na senzala” (Cardoso, 1987: 89; para a construção brasileira da brancura cf. Segato, 1998: 136, 146-7; Sheriff, 1997, 321; Twine, 1997: 71). Resolver o problema do racismo no Brasil, disse uma vez uma líder do MNU, Lélia Gonzales, seria resolver “a neurose cultural brasileira... Racismo? No Brasil? Isso é coisa de americano!”

Apesar de serem freqüentemente criticados como “não-brasileiros”, os militantes e movimentos de consciência negra têm demonstrado uma grande habilidade para incorporar idéias vindas de fora a uma visão de mundo brasileira que corresponde àquilo de melhor que o país sonha ser. Ainda que importações do estrangeiro muitas vezes tenham motivado uma reação defensiva e nacionalista no Brasil, a resposta mais saudável para a dependência cultural brasileira tem sido “consumir” confiantemente idéias estrangeiras e incorporá-las a produções originais brasileiras. Chegamos, assim, ao elogio da antropofagia, que data dos anos 20, como a metáfora central para a conceitualização do elo entre o local e o global em um mundo cada vez mais fortemente, ainda que desigualmente, integrado (Johnson, 1987; Santiago, 1978).<sup>28</sup>

## Conclusão

A trajetória histórica dos povos descendentes de africanos no Brasil e nos Estados Unidos tem atraído gerações de talentosos estudiosos nos últimos setenta anos, produzindo um corpus de pesquisa nas ciências humanas de alta qualidade e de forma contínua, que corta várias disciplinas (Barcelos, 1991; Andrews, 1997; Bastide, 1974; Fontaine, 1980; French, 2000; Parker, 1978; Russell-Wood, 1982). A última década testemunhou uma emocionante nova fase de engajamento, tanto no Brasil quanto nos EUA, com os brasileiros exercendo um papel cada vez mais ativo junto com intelectuais de origem africana nos dois países.<sup>29</sup> Mais importante ainda, este diálogo transnacional sem precedentes, que Bourdieu e Wacquant simplesmente não conseguem ver, é bem menos desigual do que no passado; na verdade, um dos desdobramentos mais proveitosos e provocadores foi a emergência de uma articulação *brasileira* e claramente enunciada da dialética entre similaridades e diferenças entre Brasil e Estados Unidos, especialmente em relação a questões de identidade e subjetividade (Cunha, 1998; Silva, D., 1999, Segato, 1998; Guimarães 1999).

A hegemonia global das “idéias norte-americanas” hoje, Bourdieu e Wacquant observam com razão, não é, na realidade, “natural”, apesar do predomínio contemporâneo de metáforas de mercado, e o volume e velocidade crescentes da troca de idéias e produtos culturais não altera a assimetria entre nações. Eles também não estão errados em ver um desejo por parte dos EUA de se tornarem a autoproclamada “única superpotência”, para alcançar, dentro do campo cultural e intelectual, o mesmo predomínio, quicá domínio, já alcançados nas áreas econômica, diplomática e militar. De fato, a própria predominância dos EUA serve como um azedo contraste para seus rivais, potências imperialistas menores como a França, que estão encontrando dificuldades crescentes para manter seu “lugar ao sol” dentro do terreno do capitalismo global. Todavia, o uso mal fundamentado do exemplo brasileiro por parte de Bourdieu e Wacquant, motivado por suas angústias e sensibilidades, contribui muito pouco para o conteúdo do presente debate. Seria muito triste, no entanto, se leitores não especializados, por respeito às muitas contribuições intelectuais de Pierre Bourdieu, fossem desencorajados de participar deste promissor diálogo transnacional sobre o Brasil, no qual novas questões sobre um velho tópico estão sendo formuladas, dentro de um quadro comum de luta contra o racismo e a desigualdade.

Em um mundo marcado pela regressão social e dominado pelas ocupações imperiais da OTAN, Bourdieu e Wacquant deveriam lembrar-se de que o sucesso das lutas populares só pode ser alcançado através de uma investida abrangente contra as desigualdades estruturais e todo tipo de violência, esteja ela relacionada aos sexos, classes sociais ou grupos raciais ou étnicos. Para que se leve a cabo esta luta transnacional é necessário que intelectuais e militantes mantenham uma visão vigilantemente autocrítica das deficiências de sua própria sociedade. Ao mesmo tempo, intelectuais com um posicionamento crítico devem manter uma postura de respeito e solidariedade (que não impede o desacordo e o debate) que evite o des-entendimento teimoso e ataques mal fundamentados contra aliados potenciais em outros países.

## Notas

1. O título em francês é "Sur les Ruses de la Raison Imperialiste", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 121-122, março 1998, pp. 109-118.
2. Em uma capitulação inconsciente à arrogância imperial dos EUA, Bourdieu e Wacquant usam o termo "americano" em referência aos Estados Unidos, apesar de os residentes dos países de todo o Novo Mundo serem de fato "americanos". Esta é uma questão algo delicada na América Latina, onde cidadãos dos EUA são frequentemente chamados de norte-americanos. Na falta de uma alternativa melhor, seguirei esta prática latino-americana, mesmo em detrimento das especificidades nacionais do Canadá.
3. O antropólogo Peter Fry refutou recentemente, com alguma irritação, a afirmação de Bourdieu e Wacquant segundo a qual a Rockefeller Foundation "estabeleceu como condição para a liberação de verbas que o grupo de pesquisa [sobre raça e etnicidade em sua instituição, a Universidade Federal do Rio de Janeiro] fosse selecionado de acordo com critérios de ação afirmativa [norte] americanos". A fundação em questão, continua, "na realidade não impôs nenhuma condição para financiar o programa de raça e etnicidade, que trouxe estudiosos do mundo inteiro para nossa universidade (incluindo Lóic Wacquant). Neste caso, então, ao menos uma universidade brasileira foi financiada por uma famosa fundação [norte] americana para colocar a experiência [norte] americana em seu devido lugar, como nada mais do que uma forma historicamente específica de se construir a raça, institucionalizar o racismo e em seguida combatê-lo" (Fry, 2000:112-13).
4. Para discutir o trabalho de Hanchard, utilizei resenhas relevantes de *Orfeu e Poder* escritas por brasilianistas (o cientista político Michael Mitchell, os historiadores Kim Butler e Richard Graham, e o antropólogo John Burdick). Farei uso, também, de duas resenhas escritas por especialistas em outras áreas (Alejandro de la Fuente, um recente Ph.D que estuda a questão racial em Cuba, e o sociólogo Howard Winant). Finalmente, aproveitarei as discussões e artigos recentes sobre Hanchard tanto de sociólogos brasileiros (Luiza Bairos, Denise Ferreira da Silva, e Antonio Sérgio Alfre-

- do Guimarães) quanto de antropólogos (Peter Fry, Rita Segato, e Olivia Gomes da Cunha).
5. Richard Graham (1995) nota que “as relações de poder entre raças no Brasil têm por muito tempo atraído a atenção de observadores estrangeiros [...] até mesmo quando estes escritores não reconheciam que o que estava em jogo eram questões de poder” (como no caso de Bourdieu e Wacquant).
  6. Em sua revisão bibliográfica dos estudos latino-americanos, Pierre-Michel Fontaine notou que “os estudos afro-brasileiros têm ocupado um espaço crescente” e que “não é por acaso que boa parte dos trabalhos mais interessantes foi e tem sido feita no ou sobre o Brasil, apesar dos obstáculos lá encontrados” (Fontaine, 1980:208).
  7. Devido à sua própria natureza, as comparações não têm razão de ser se os objetos comparados são exatamente os mesmos ou completamente diferentes (French, Mörner e Viñuela, 1982). Para uma apresentação esquemática das semelhanças e diferenças entre as experiências dos povos descendentes de africanos nos EUA e no Brasil, cf. French (2001) [<http://www.duke.edu/web/las>].
  8. Cf. Cunha (1998), para a lógica política por detrás desta tática do movimento.
  9. Para trabalhos mais recentes nessa linha, ver Telles (1992, 1993, 1994), Lovell (1994), Reichmann (1999).
  10. Para uma crítica das idéias “primordialistas”, cf. o estimulante artigo dos antropólogos John e Jean Comaroff (1992) que também delineiam uma discussão teórica muito proveitosa sobre a origem das “raças” ou etnias, assim como a emergência e subsequente transformação da consciência “racial” ou étnica.
  11. Hanchard se destaca em relação a outros estudiosos e militantes precisamente por causa de sua recusa em equacionar a sobrevivência africana ou resistência cultural negra com a mobilização política contra o racismo ou a desigualdade racial. Sua postura em relação à cultura e religiosidade afro-brasileiras gerou discordâncias fortes mas proveitosas por parte outros estudiosos (Burdick, 1998; Butler, 1998; Segato, 1998). Além disso, Hanchard também se move dentro dos debates nos movimentos da “Consciência Negra” em torno do papel do “culturalismo” como estratégia do movimento.
  12. Um sentimento de alienação pode acompanhar algumas variantes da militância negra brasileira, como em um artigo de 1992, publicado em inglês por dois líderes do MNU. O racismo no Brasil, escrevem, “permeia todas as áreas da vida nacional [...] com tanto sucesso [...] que a maioria da população brasileira tem dificuldade para identificar o racismo, quando ele acontece [...] Porque ele está tão profundamente enraizado no dia-a-dia de nossas vidas, o Brasil é um dos poucos lugares do mundo em que podemos dizer que há uma aceitação do racismo por parte daqueles que sofrem com ele.” Desta maneira, o racismo opera no Brasil não apenas através “da dominação da maioria da população por uma minoria, mas também pela aceitação e colaboração tácitas em sua continuação, com mínimos protestos por parte daquela maioria” (Caetano e Cunha, 1992:86).
  13. Para militantes brasileiros negros, o processo de “conscientização” é um desafio para os indivíduos descendentes de africanos para “assumir sua negritude”, uma terminologia característica quando comparada ao caso norte-americano. Florestan Fernan-

- des (1989) discute o *negro assumido* dentro da classe média em relação ao seu oposto: o *negro de alma branca*. Cf. também a análise de Sheriff (1997b:418-427).
14. O antropólogo John Burdick (1995) questionou o fato de Hanchard “basear-se quase exclusivamente no discurso oral de líderes”, sem observações vindas de baixo, de participantes que não eram líderes, ou que estavam fora do movimento, “afro-brasileiros que, por qualquer razão, decidiram manter distância dele”. No entanto, o foco exclusivo de Hanchard em militantes negros (*negros assumidos*) de fato revela os surpreendentes dilemas do movimento com uma clareza persuasiva. O rico potencial de uma abordagem dos não-militantes é bem revelado na fascinante monografia de 1998 de Burdick sobre as mulheres no Rio de Janeiro, assim como a provocativa exposição, ainda que menos elaborada, de entrevistas sobre raça que ela conduziu no interior do Rio de Janeiro (Twine 1998). Sheriff (1997a) fornece uma explicação sensata de discursos sobre raça e cor por militantes e não-militantes, brancos e não-brancos, tanto pobres quanto da classe média do Rio de Janeiro. Lamento apenas que Hanchard não tenha explorado mais completamente seu material de entrevistas e o combinado com uma análise mais extensiva da produção intelectual do movimento. Sobre este último ponto, Hanchard foi criticado por um membro do MNU por subestimar a capacidade própria do movimento negro brasileiro “para elaborações práticas e teóricas”. Como um exemplo, Bairros menciona o erro, por parte de Hanchard, de aplicar uma teoria de hegemonia baseada em Gramsci ao caso brasileiro, sem “dar atenção à sua configuração dentro do próprio movimento negro” (Bairros, 1996:178, 180) em que era, como Cunha (1998:229) observa, a principal moeda corrente da discussão do movimento na década de 70 (assim como na esquerda como um todo).
  15. Deve-se enfatizar que *Orfeu e o Poder* não é uma história enciclopédica dos movimentos de consciência negra desde 1945 (uma continuação do valioso estudo de Butler dos movimentos negros em São Paulo até a década de 1940 [1998] se faz altamente necessária, e ainda esperamos o final do estudo de Anani Dziedzenyo sobre o importante militante do Movimento Negro, Abdias do Nascimento [Dziedzenyo, 1991]). O livro de Hanchard também não é um exercício rigoroso de como construir um modelo de análise social científica por meio da formulação de hipóteses e seu teste. Em vez disso, é um sugestivo conjunto de ensaios inter-relacionados, motivados por preocupações teóricas, que é “rico em idéias e cheio de detalhes surpreendentes” sobre o mundo dos movimentos negros no Brasil (Graham, 1995). Ainda que Hanchard tenha sido criticado por não conseguir fornecer um estudo comparativo sistemático da evolução dos movimentos negros em São Paulo e no Rio de Janeiro (Fuente, 1995), Kim Butler observa, com acerto, que *Orfeu e o Poder* não é “um relato estritamente histórico, nem pretende ser” (Butler, 1996). Como Mitchell (1995) nota, ele é “antes de mais nada, uma obra teórica” na qual encontramos “menos atenção aos detalhes” do que nos estudos históricos revisionistas, tal como o excelente, e merecidamente influente, estudo de George Reid Andrews, *Os Brancos e os Negros em São Paulo, Brasil, 1888-1988* (1991; 1998). Com efeito, o livro de Hanchard não se “propõe a ser um texto definitivo, mas, ao contrário, a gerar novos debates e abordagens metodológicas à história política afro-brasileira” (Butler, 1996) e as evidências são usadas primordialmente para ilustrar seus argumentos teóricos e conceituais (Mitchell,

- 1995). Neste sentido, a monografia de Hanchard não oferece uma contextualização profunda do movimento da consciência negra no Brasil, mas, em vez disso, um criativo esboço de alguns de seus dilemas principais.
16. Bourdieu e Wacquant demonstram uma ingenuidade considerável ao selecionar o *Nem Negro nem Branco*, de Carl Degler, como seu “estudo clássico”. Ainda que útil, especialmente para norte-americanos, o livro é, em grande parte, carente de originalidade e consiste quase que totalmente em uma explicação de resultados da pesquisa de campo realizada por estudiosos brasileiros, norte-americanos e franceses na década de 50. A importância do livro de Degler, com efeito, reside menos naquilo que revela sobre o Brasil do que naquilo que mostra sobre as mudanças no campo intelectual dos EUA entre a época de Frank Tannenbaum nos fins dos anos 40, e a revolução do Movimento dos Direitos Civis nos anos 60. O novo prefácio à edição de 1986 fornece exemplos adicionais das guinadas ideológicas que ocorreram desde aquela época.
  17. A existência de preconceito e discriminação racial no Brasil (agora chamados de racismo ao estilo brasileiro) tem, na realidade, sido um consenso entre os estudiosos, que data dos clássicos estudos patrocinados pela UNESCO na década de 50, sejam eles os brasileiros como Florestan Fernandes, Thales de Azevedo, Oracy Nogueira, ou Luis Costa Pinto, ou os norte-americanos como Charles Wagley e Marvin Harris, ou ainda o francês Roger Bastide. Os resultados da pesquisa acadêmica, como recentemente observou Andrews, deixam claro que “desigualdade, preconceito e discriminação raciais são fatos sociais que estão profundamente inscritos na vida brasileira” (Andrews, 1997:25).
  18. Duas décadas depois, o historiador afro-norte-americano Leslie Rout atacou vigorosamente “a farsa construída em torno das relações raciais no Brasil” por autores, em sua maioria brancos e norte-americanos, na primeira metade do século XX, quando apresentavam “a situação racial brasileira como relativamente paradisíaca [...] de forma a exteriorizar sua cólera contra uns Estados Unidos da América segregados”, especialmente “a propensão dos brancos sulistas a linchar e queimar”. Isto representou, conclui, “a construção de uma fantasia que teria efeitos nocivos para o estudo da história brasileira”, por subestimar o estilo brasileiro de racismo. Foi, ele esperava, um “exemplo claro do tipo de desonestidade intelectual que historiadores [e sociólogos] do futuro deveriam escrupulosamente evitar” (Rout, 1973: 485-6, 488). Esse uso do Brasil como uma arma no campo dos EUA era também comum entre os afro-norte-americanos em seu contato com o Brasil neste século (Hellwig, 1992). Apesar de não explicitados, os relatos de visitantes norte-americanos nesta coleção, tanto críticos quanto laudatórios, demonstram uma percepção nítida das semelhanças e das diferenças entre as duas realidades raciais.
  19. Observadores frequentemente tomam “a falta de pronunciamentos sobre o racismo no Brasil”, nota Robin Sheriff, “como uma evidência *prima facie* de que o preconceito e discriminação raciais, como um conjunto de problemas sociais e/ou políticos, não são significantes o suficiente para gerar discussões”. E os comentários críticos de norte-americanos sobre o racismo no Brasil são ignorados por esses mesmos observadores por serem “julgamentos etnocêntricos, feitos porque os [norte] americanos são tão obcecados com seu próprio dilema, que não conseguem entender que tal dilema não existe para os brasileiros” (Sheriff, 1997a:126). Sua detalhada e sensata análise

- dos múltiplos discursos (e silêncios) sobre a questão racial no Rio oferece uma resposta bem-vinda a estas defesas agora já cansativas.
20. Podemos nos lembrar aqui da análise semiótica de Roland Barthes da foto na capa da revista *Paris Match* oferecida a ele por seu barbeiro. Ela mostrava um jovem negro, em um uniforme militar francês, provavelmente saudando a bandeira nacional. É claro, escreve Barthes, o que isto deveria significar para o leitor francês: “que a França é um grande Império, que todos os seus filhos, sem distinção de cor, fielmente servem à sua bandeira, e que não há melhor resposta a [seus] detratores [...] do que o fervor demonstrado por este negro” (Barthes, 1972:116).
  21. Bourdieu e Wacquant descrevem, em várias passagens, a humilhação envolvida no processo de “dominação simbólica” da Europa pelos Estados Unidos. Afinal de contas, assinalam, muitos dos produtos de exportação dos EUA, denunciados por eles, foram, em sua origem, “tomados de empréstimo” dos europeus, que “agora os recebem como as mais avançadas formas de teoria”. E este erro de interpretação, continuam, está agora “em vias de ser imposto em sua forma [distorcida norte-] americana aos próprios europeus” (Bourdieu & Wacquant, 1999:53, 43).
  22. Bourdieu e Wacquant querem evitar o debate e não querem ser incomodados por idéias das quais discordam. Em vez disso, procuram desqualificar automaticamente visões “incorretas” baseando-se em sua nação de origem (apesar de reconhecerem que este é um assunto confuso). O pior de tudo, no entanto, é que seu ensaio não apenas desencoraja qualquer discussão, mas tenta ativamente impedir o debate produtivo através de gestos de desdém, que são o oposto de um debate intelectual entre pares, político e proveitoso.
  23. Se os intelectuais quiserem dominar seus instrumentos analíticos, dizem Bourdieu e Wacquant, precisamos de “uma história genuína sobre a gênese das idéias a respeito do mundo social, combinada a uma análise dos mecanismos sociais de circulação intelectual dessas idéias” (Bourdieu & Wacquant, 1999:51). Os autores apenas reconhecem a questão do “consumo”, para usar o tipo de metáfora mercantilista tão apreciada por eles, em uma referência à “retradução [local] de problemas sociais relevantes” atuais para um vocabulário importado pelos nativos (*ibidem*:50).
  24. Aqueles sem muito contato ou conhecimento da comunidade afro-norte-americana tendem a pensar erroneamente, como notou Hanchard em sua resposta a Peter Fry em 1996, que há apenas um “modo de ser” entre os descendentes de africanos nos EUA. Esta subestimação da diversidade interna dentro dos EUA, uma noção equivocada, mas presente em Bourdieu e Wacquant, assim como em muitos brasileiros, pode levar a uma interpretação distorcida da forma-de-ser afro-norte-americana como monolítica e implicitamente separatista (Segato, 1998:134, 130). Apesar de escapar facilmente àqueles que estão do lado de fora, o tema da integração e da busca de uma sociedade igualitária racialmente, não são, de maneira alguma, marginais para a vida e luta atuais dos afro-norte-americanos.
  25. A crítica de Silva é bem exemplificada pelo argumento de Winant de que sua “teoria da formação racial” é “particularmente adequada para lidarmos com as complexidades da dinâmica racial brasileira [porque] a raça é vista como constitutiva da psiquê individual e dos relacionamentos entre indivíduos; ela é também um componente ir-

- redutível* de identidades coletivas e estruturas sociais” (Winant, 1994:94, ênfase minha).
26. Livio Sansone, um brasileiro italiano, critica Winant por defender que “uma polarização étnica global e unilinear esteja ocorrendo, o que basicamente significa postular o desenvolvimento por todo o mundo de um tipo único, polarizado, de relações raciais e racismo – uma cópia em grande escala da situação nos EUA e, em menor escala, no Nordeste Europeu. Tais generalizações refletem uma dificuldade geral dentro dos estudos étnicos em relação a situações de *mestizaje* com fronteiras étnicas pouco claras e subestima as peculiaridades das relações de raça e identidade étnicas no Brasil [...]. Até mesmo com a globalização”, nota com bom senso, “algumas diferenças básicas continuam a existir entre a cultura e as identidades negras na Bahia e a diáspora negra europeia ou a comunidade negra nos Estados Unidos” (Sansone, 1997:303-4).
27. A questão de “idéias fora do lugar” e “importadas” pode ser encontrada na minha recente discussão dos debates em torno do extenso, mas problemático, sistema brasileiro de leis trabalhistas (French, 1998; 2001).
28. Devo este argumento a Jan Hoffman French, cujas idéias e *insights* sobre o Brasil alimentam este ensaio.
29. A participação crescente de intelectuais brasileiros de descendência africana é um desdobramento novo em termos da sociologia do conhecimento. A ausência de intelectuais afro-latino-americanos, lamentava Pierre Fontaine em seu artigo de 1980, reflete “a estrutura e distribuição de riqueza, poder e *status* na região. Falando mais diretamente, esta situação reflete o fato de que os latino-americanos, devido à sua falta de riqueza, *status* e poder, têm tido pouca influência na formação e desenvolvimento” dos Estudos Latino-Americanos (Fontaine, 1980:111).

## Referências Bibliográficas

- ANDREWS, George Reid (1998). *Negros e Brancos em São Paulo, 1888-1988*. Bauru, Editora da Universidade do Sagrado Coração.
- (1997). *Slavery and Race Relations in Brazil*. Albuquerque, University of New Mexico.
- (1992). “Desigualdade Racial no Brasil e nos Estados Unidos: Uma Comparação Estatística”. *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 22, pp. 47-83.
- (1991). “Appendix B: Brazilian Racial Terminology”. In G. R. Andrews (ed.), *Blacks and Whites in São Paulo, Brazil (1888-1988)*. Madison, University of Wisconsin Press, pp. 249-58.
- BAIRROS, Luiza (1996). “Orfeu e Poder: Uma Perspectiva Afro-Americana sobre a Política Racial no Brasil”. *Afro-Asia*, nº 17, pp. 173-86.
- BARCELOS, Luiz Cláudio; CUNHA, Olívia M. G. da & ARAÚJO, Tereza C. N. (eds.) (1991). *Escravidão e Relações Raciais no Brasil. Cadastro de Produção Intelectual (1970-1990)*. Rio de Janeiro, Centro de Estudos Afro-Asiáticos.
- BARTHES, Roland (1972). *Mythologies*. New York, Hill and Wang.

- BASTIDE, Roger. (1974). "The Present Status of Afro-American Research in Latin America". *Daedalus*, nº 103, pp. 111-123.
- BLANCO, Merida Holderness (1978). *Race and Face among the Poor: The Language of Color in a Brazilian Bairro*. Tese de Doutorado em Antropologia, Stanford University.
- BOURDIEU, Pierre & WACQUANT, Loïc (1999). "On the Cunning of Imperialist Reason". *Theory, Culture & Society*, vol. 16, nº 1, pp. 41-58.
- (1998). "Prefácio: Sobre as Artimanhas da Razão Imperialista". In P. Bourdieu, *Escritos de Educação*. Petrópolis, Editora Vozes, pp.17-32.
- BURDICK, John (1998). *Blessed Anastácia: Women, Race and Popular Christianity in Brazil*. New York, Routledge.
- BUTLER, Kim D. (1998). *Freedoms Given, Freedoms Won: Afro-Brazilians in Post-Abolition São Paulo and Salvador*. New Brunswick, NJ, Rutgers University Press.
- (1996). "Book Review: *Orpheus and Power*". *The Journal of Interdisciplinary History*, vol. 27, nº 2, pp. 366-367.
- CAETANO, Miriam E. & CUNHA, Henrique (1992). "Afro-Brazil: The Black Movement and Community Education". In C. Poster & J. Zimmer (eds.), *Community Education in the Third World*. London, Routledge.
- CAVALCANTI, Maria Laura V. de Castro (1999). "Preconceito de Marca: Etnografia e Relações Raciais". *Tempo Social*, vol. 11, nº 1, pp. 97-110.
- COMAROFF, John & COMAROFF, Jean (1992). "Of Totemism and Ethnicity". In *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, co, Westview Press, pp. 49-67.
- COSTA, Emília V. da (1985). *The Myth of Racial Democracy: A Legacy*. Chicago, The University of Chicago Press, pp. 234-246.
- CUNHA, Olívia M. Gomes da (1998). "Black Movements and the 'Politics of Identity' in Brazil". In S. E. Alvarez, E. Dagnino & A. Escobar (eds.), *Cultures of Politics, Politics of Cultures: Revisioning Latin American Social Movements*. Boulder, Westview Press, pp. 220-251.
- DEGLER, Carl (1986). *Neither Black nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and the United States*. Madison, University of Wisconsin Press.
- DZIDZIENYO, Anani (1991). "Afro-Brasileiros no Contexto Nacional e Internacional". In P. Lovell (ed.), *Desigualdade Racial no Brasil Contemporâneo*. Belo Horizonte, UFMG/Cedeplar, pp. 51-91.
- FERNANDES, Florestan (1989). "A Classe Média e os Mulatos: A Questão dos 'Negros de Alma Branca'". In *Significado do Protesto Negro*. São Paulo, Cortez, pp. 65-76.
- FONTAINE, Pierre-Michel. (ed.). (1995). *Race, Class and Power in Brazil*. Los Angeles, UCLA Center for Afro-American Studies.
- (1980). "Research in the Political Economy of Afro-Latin America". *Latin American Research Review*, nº 15, pp. 111-42.
- FRENCH, John D. (2001a). *Da Outorga ao Direito: A CLT e a Cultura Política dos Trabalhadores*. São Paulo, Fundação Perseu Abramo.
- (2001b). *Sharing the Riches of Afro-Brazilian History: Undergraduate and Graduate Teaching Syllabi and Handouts*. Durham, The African and African-American

- Studies Program and Latin American and Caribbean Studies Center of Duke University.
- (1998). "Drowning in Laws but Starving (for Justice?): Brazilian Labor Law and the Workers' Quest to Realize the Imaginary". *Political Power and Social Theory*, n° 12, pp. 177-214.
- FRENCH, John D.; MÖRNER, Magnus & VIÑUELA, Julia Fawaz. (1982). "Comparative Approaches to Latin American History". *Latin American Research Review*, vol. 17, n° 2, pp. 55-89.
- FRY, Peter (1995-96). "O que a Cinderela Negra tem a dizer sobre a 'Política Racial' no Brasil". *Revista da USP*, n° 28, pp. 122-135.
- (1995). "Why Brazil is Different" (Book Reviews of the books by Michael Hanchard and João José Reis). *Times Literary Supplement*, n° 8, dezembro, pp. 6-7.
- FUENTE, Alejandro de la (1995). "Book Review: *Orpheus and Power*". *Hispanic-American Historical Review*, n° 75, pp. 496-497.
- GRAHAM, Richard (1995). "Book Review: *Orpheus and Power*". *American Journal of Sociology*, n° 100, pp. 1637-39.
- GUIMARÃES, Antonio S. Alfredo (1999). "Baianos e Paulistas: Duas 'Escolas' de Relações Raciais?". *Tempo Social*, n° 11, pp. 75-96.
- (1995a). "Racism and Anti-Racism in Brazil: A Postmodern Perspective". In B. P. Bowser (ed.), *Racism and Anti-Racism in World Perspective*. Thousand Oaks, CA, Sage.
- (1995b). "Racismo e Anti-Racismo no Brasil". *Novos Estudos Cebrap*, n° 43, pp. 26-44.
- HANCHARD, Michael G. (1996a). "'Americanos' Brasileiros e a Cor da Espécie Humana: Uma resposta a Peter Fry". *Revista da USP*, n° 31, pp. 164-75.
- (1996b) "Cinderela Negra? Raça e Esfera Pública no Brasil". *Estudos Afro-Asiáticos*, n° 30, pp. 41-59.
- (1996c). "Resposta a Luiza Bairros". *Afro-Asia*, n° 18, pp. 227-34.
- (1995). "Fazendo a Exceção: Narrativas de Igualdade Racial no Brasil, no México, e em Cuba". *Estudos Afro-Asiáticos*, n° 28, pp. 203-217.
- (1994a). *Orpheus and Power: The Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988*. Princeton, NJ, Princeton University Press.
- (1994b). "Black Cinderella? Race and the Public Sphere in Brazil". *Public Culture*, n° 7, pp. 165-185.
- (1993). "Culturalism versus Cultural Politics: Movimento Negro in Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil". In K. Warren (ed.), *The Violence Within: Cultural and Political Opposition in Divided Nations*. Boulder, Westview Press, pp. 57-85.
- (1991). "Racial Consciousness and Afro-Diasporic Experiences: Antonio Gramsci Reconsidered". *Socialism and Democracy*, n° 14, pp. 83-106.
- HASENBALG, Carlos A. (1985). "Race and Socioeconomic Inequalities in Brazil". In P.-M. Fontaine (ed.), *Race, Class, and Power in Brazil*. Los Angeles, UCLA Center for Afro-American Studies.
- (1979a). *Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal.

- (1979b). "Excepcionalidade do Corriqueiro: As Notícias sobre Discriminação Racial na Imprensa". *Revista de Cultura Contemporânea*, nº 1, pp. 75-88.
- HELLWIG, David J. (ed.) (1992). *African-American Reflections on Brazil's Racial Paradise*. Philadelphia, PA, Temple University Press.
- JOHNSON, Randal. (1987). "Tupy or not Tupy: Cannibalism and Nationalism in Contemporary Brazilian Literature and Culture." In J. King (ed.), *Modern Latin American Fiction: A Survey*. London, Faber and Faber.
- LOVELL, Peggy (1994). "Race, Gender, and Development in Brazil". *Latin American Research Review*, nº 27, pp. 7-36.
- MARX, Anthony W. (1998). *Making Race and Nation: A Comparison of South Africa, the United States, and Brazil*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MITCHELL, Michael (1995). "Book Review: *Orpheus and Power*". *Luso-Brazilian Review*, nº 32, pp. 2116-118.
- NOGUEIRA, Oracy (1985). "Preconceito Racial de Marca e Preconceito Racial de Origem". In O. Nogueira (ed.), *Tanto Preto Quanto Branco: Estudos de Relações Raciais*. São Paulo, T. A. Queiroz.
- (1959). "Skin Color and Social Class". In Research Institute for the Study of Man, Colombia University & The Pan American Union (eds.), *Plantation Systems of the New World*. Washington, DC, Pan American Union.
- OLIVEIRA, Lucia Lippi (1995). *A Sociologia do Guerreiro*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ.
- PARKER, Dorothy B. (ed.). (1978). *Afro-Braziliana: A Working Bibliography*. Boston, G. K. Hall.
- RAEDERS, Georges (1988). *O Inimigo Cordial do Brasil: O Conde de Gobineau no Brasil*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- REICHMANN, Rebecca (ed.) (1999). *Race in Contemporary Brazil: From Indifference to Inequality*. University Park, Pennsylvania State University Press.
- ROUT, Leslie B. (1973). "Sleight of Hand: Brazilian and American Authors Manipulate the Brazilian Racial Situation, 1910-1951". *The Americas*, nº 29, pp. 471-88.
- RUSSELL-WOOD, A. J. R. (1982). Africans and Europeans: Historiography and Perceptions of Reality". *The Black Man in Slavery and Freedom in Colonial Brazil*. New York, St. Martin's Press, pp. 1-26.
- SANSONE, Livio (1997). "The New Politics of Black Culture in Bahia, Brazil". In C. Govers & H. Vermeulen (eds.), *The Politics of Ethnic Consciousness*. New York, St. Martin's Press, pp. xi, 377.
- SANTIAGO, Silvano (1978). "Entre-Lugar do Discurso Latino-Americano". *Uma Literatura nos Trópicos*. São Paulo, Editora Perspectiva, pp. 11-28.
- SANTOS, Joel Rufino dos. (1996). "O Negro Como Lugar". In M. C. Maio & R. V. Santos (eds.), *Raça, Ciência e Sociedade*. Rio de Janeiro, Editora FioCruz/Centro Cultural Banco do Brasil, pp. 219-224.
- SCWARZ, Roberto (1992). *Misplaced Ideas: Essays on Brazilian Culture*. London, Verso.
- SEGATO, Rita (1998). "The Color-Blind Subject of Myth. Or, Where to Find Africa in the Nation". *Annual Review of Anthropology*, nº 27, pp. 129-51.

- SHERIFF, Robin E. (1997a). "Negro is a Nickname that the Whites Gave to the Blacks": Discourses on Color, Race and Racism in Rio de Janeiro. Tese de Ph.D em Antropologia, City University of New York, inédita.
- (1997b). Tornando-se um Negro Assumido: O Discurso da Conversão. *S/I, s/e*.
- SILVA, Denise F. da (1998). "Facts of Blackness: Brazil is not (Quite) the United States... and Racial Politics in Brazil?". *Social Identities*, vol. 4, nº 2, pp. 201-234.
- SILVA, Nelson do Valle (1985). "Updating the Cost of Not Being White in Brazil". In P.-M. Fontaine (ed.), *Race, Class, and Power in Brazil*. Los Angeles, UCLA Center for Afro-American Studies.
- SKIDMORE, Thomas E. (1993). "Bi-racial USA vs. Multi-racial Brazil: Is the Contrast Still Valid?". *Journal of Latin American Studies*, nº 25, pp. 373-86.
- (1992). "EUA Bi-Racial vs. Brasil Multi-Racial: O Contraste ainda é Válido?". *Novos Estudos Cebrap*, nº 34, pp. 49-62.
- TELLES, Edward E. (1994). "Industrialization and Racial Inequality in Employment: The Brazilian Example". *American Sociological Review*, nº 59, pp. 46-63.
- (1993). "Racial Distance and Region in Brazil: Intermarriage by Color in Brazilian Urban Areas". *Latin American Research Review*, vol. 28, nº 2, pp. 141-62.
- (1992). "Segregation by Skin Color in Brazil". *American Sociological Review*, nº 57, pp. 186-97.
- TWINE, France Winddance (1997). *Racism in a Racial Democracy: The Maintenance of White Supremacy in Brazil*. New Brunswick, NJ, Rutgers University Press.
- WAGLEY, Charles (1959). "On the Concept of Social Race in the Americas". *Actas del XXXIII Congreso Internacional de Americanistas*, nº 1, pp. 403-7.
- WINANT, Howard (1996). "Book Review: *Orpheus and Power*". *Journal of Latin American Studies*, nº 28, pp. 248-49.
- (1994). *Racial Conditions: Politics, Theory, Comparisons*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- WOOD, Charles H. & CARVALHO, José Alberto de M. (1988). *The Demography of Inequality in Brazil*. Cambridge, Cambridge University Press.

# As Fundações Norte-Americanas e o Debate Racial no Brasil\*

Edward Telles

---

## Resumo

Bourdieu e Wacquant, em seu artigo “Sobre as Artimanhas da Razão Imperialista”, afirmam que as principais fundações norte-americanas, filantrópicas e de pesquisa, têm distorcido as idéias, não só intelectualmente, como do movimento social e de identidade no Brasil, impondo concepções de raça americanas. Eles parecem presumir que, devido ao fato de as fundações americanas gastarem milhões de dólares no Brasil, priorizando pesquisas sobre raça, apesar dos seus conteúdos, podem, com sucesso, impor concepções norte-americanas de raça para o Brasil. Baseado na minha experiência como diretor de programas da Fundação Ford no Rio de Janeiro, por um período aproximado de quatro anos, e como um estudioso das relações raciais no Brasil por mais de uma década, tento mostrar como a análise dos autores exagera quanto ao poder que as fundações americanas têm no Brasil; falha na compreensão de como as decisões programáticas são tomadas no interior das fundações; subestima enormemente a agência intelectual da academia brasileira e seu movimento negro social; e revela um entendimento anacrônico da literatura acadêmica e da opinião pública sobre raça no Brasil.

**Palavras-chave:** Fundação Ford, movimento negro, raça, direitos humanos, Bourdieu, Wacquant, fundações norte-americanas

---

\* Tradução de Patrícia Farias.

## Abstract

### *The North-American Foundations and the Racial Debate in Brazil*

Bourdieu and Wacquant ("The Cunning of Imperialist Reason") claim that major North-American philanthropic and research foundations have distorted scholarly and social movement ideas of race and identity in Brazil by imposing US conceptions of race. They seem to make a facile assumption that because US foundations spend millions of dollars in Brazil and prioritize research on race, regardless of its content, then they must be successfully imposing standard North-American conceptions of race to that country. Based on my experience as a Ford Foundation program officer for nearly four years and as a student of race relations in Brazil for over a decade, I seek to show how their analysis exaggerates the power of US foundations in Brazil, fails to understand how programming decisions are made within the foundations, greatly underestimates the intellectual agency of the Brazilian academy and its black social movement and reveals a dated understanding of the academic literature and public opinion on race in Brazil.

**Keywords:** race, Brazil, Ford Foundation, human rights, black movement, Bourdieu, Wacquant, North-American foundations

## Résumé

### *Les Fondations Nord-Américaines et le Débat Racial au Brésil*

Bourdieu et Wacquant, dans leur article "Sur les Ruses de la Raison Impérialiste", affirment que les principales Fondations nord-américaines philanthropiques et de recherche ont proposé une vision erronée, non seulement sur le plan de la compréhension mais aussi de la nature du mouvement social et de l'identité au Brésil, imposant leurs conceptions de race américaines. Ils pensent, semble-t-il, que du fait que les fondations américaines destinent des millions de dollars au Brésil, plutôt pour des recherches sur le thème de race indépendamment de leurs contenus, ces fondations réussissent à faire prédominer leurs conceptions de race au Brésil. D'après son expérience comme directeur des programmes de la Fondation Ford à Rio de Janeiro pendant presque quatre ans et en tant que chercheur dans le domaine des relations raciales au Brésil pendant plus de dix ans, l'auteur de cet article essaie de montrer comment l'analyse des auteurs en question exagère le pouvoir que les fondations américaines peuvent exercer au Brésil: ils ne

saisissent pas bien la façon dont sont prises les décisions sur les programmes à établir et sous-estiment beaucoup les capacités des intellectuels brésiliens ainsi que le mouvement social des Noirs dans ce pays, tout en se trompant sur la littérature et l'opinion publique sur les races au Brésil.

**Mots-clé:** Fondation Ford; mouvement des Noirs; race; droits humains; Bourdieu; Wacquant, fondations nord-américaines



**E**mbora eu simpatize com a preocupação sobre a influência desproporcional das idéias e dos conceitos sociológicos norte-americanos em geral e, em alguns casos, sobre o poder que possuem as fundações norte-americanas de exportá-los, a escolha feita por Bourdieu e Wacquant das relações raciais brasileiras como um exemplo disso diminui em grande medida a força de seu argumento. Em particular, a Fundação Ford não impõe um modelo de raça ao Brasil, especialmente não da forma simplista que Bourdieu e Wacquant visualizam. Certamente a Fundação Ford e outras agências têm influência, mas de forma alguma são a “força motriz”. O movimento negro (Nascimento, 1982) e mesmo o uso de categorias raciais dicotômicas por acadêmicos de importância são anteriores à presença das fundações filantrópicas norte-americanas, não podendo, portanto, ser creditados a elas. A questão da raça tem sido um tema importante no Brasil ao longo de seus 500 anos de história e a decisão da Fundação Ford de trabalhar nesta área, desde mais ou menos 1980, tem sido uma resposta às necessidades prementes e reais neste país. Bourdieu e Wacquant simplesmente fazem suposições erradas, baseadas em seu conhecimento muito limitado sobre o tema.

A partir de minha experiência no escritório da Fundação Ford no Brasil investiguei o papel daquela fundação no lançamento de tais idéias. A Ford é o maior suporte financeiro das organizações do movimento negro no Brasil e o maior apoio filantrópico das pesquisas sobre relações raciais, principalmente através de seus programas de direitos humanos. Outras fundações norte-americanas, incluindo MacArthur, Rockefeller e Kellogg, apoiam esta área em escala muito menor. Como responsável pelo Programa de Direitos Humanos do escritório da Fundação Ford no Rio de Janeiro do começo de 1997 até o final de 2000, e como consultor desta Fundação desde 1995, sinto-me capaz de comentar sobre como as fundações norte-americanas abordam as questões raciais no Brasil e avaliar seu impacto. Voltei ao exercício de minha atividade acadêmica, e não há nenhum interesse velado em defen-

der a Fundação Ford, se é que algum dia o tive. Embora eu normalmente evitasse assumir uma posição pública que pudesse parecer uma enérgica defesa de minha instituição anterior, senti-me compelido a desmitificar seu trabalho, dada a importância que Bourdieu e Wacquant atribuem a ela e a sua grosseira incompreensão sobre suas atividades.

### **A Fundação Ford e a Raça no Brasil: Colocando os Dados Corretos**

Nos últimos 20 anos, a Fundação Ford elaborou seu programa sobre o tema da raça no Brasil interativamente com o movimento negro e seus aliados (brasileiros) acadêmicos e ativistas. Hoje, a agenda deriva principalmente de preocupações internas a respeito dos direitos humanos no Brasil, que emergiram como desdobramento de uma preocupação dominante na sociedade civil desde a atual democratização, que começou no final dos anos 70. Por outro lado, a Ford busca integrar este trabalho ao seu projeto mais amplo, dado o crescente valor do intercâmbio das sociedades e a importância de um sistema internacional de direitos humanos cada vez mais premente. Assumidamente, a Fundação Ford defende princípios institucionais que, muitas vezes, percorrem seu trabalho internacional, embora provavelmente não o suficiente. Durante meu período como consultor, em 1995, Sueli Carneiro, uma liderança brasileira do movimento negro, articulou bem esta posição, comentando que seria hipócrita por parte da Fundação Ford no Brasil simplesmente ignorar os princípios que endossa nos Estados Unidos (Telles, 1995).

Embora a Fundação Ford tenha feito de temas ligados à justiça racial o centro de seu portfólio americano, considerou que estava apenas expandindo esta linha de seu programa para os quatorze escritórios e os 44 países onde trabalha. Este tema é especialmente atual considerando a recente Conferência Mundial sobre Racismo, Xenofobia e outras Formas de Intolerância, que aponta para a universalidade da raça e da discriminação. Dito isto, fora dos Estados Unidos e da África do Sul, o trabalho da Fundação nesta área está mais avançado no Brasil, onde a compreensão sobre raça e racismo ecoa em grande parte da população. Embora em menor escala, a Ford começou a financiar programas sobre o povo rom<sup>1</sup> na Europa Oriental, sobre as relações entre árabes e judeus em Israel, e sobre os povos indígenas nas Filipinas.

Sua hesitação em expandir o programa sobre raça e etnicidade a contextos não-americanos provém de um cuidadoso estudo sobre a adequação e o caráter deste trabalho, em vez da vontade irrefletida de impor visões americanistas sobre estas sociedades. As decisões de expandir seu trabalho nestas áreas, assim como os princípios gerais de apoio financeiro, vêm principalmente dos responsáveis pelos escritórios locais, embora estes consultem os já agraciados com dotações, os *experts* locais e colegas espalhados por todo o mundo, incluindo aí os nativos das regiões em que estão trabalhando, norte-americanos e outros. Estes responsáveis também são *experts* em suas áreas, geralmente vindos da academia ou de longas experiências como líderes de movimentos sociais. Os responsáveis por programas da Fundação Ford decidem financiar propostas específicas e têm quase completa autonomia na definição de seus programas. Nos quase quatrocentos e poucos projetos que foram financiados durante a minha gestão, nenhum foi modificado, nem pelo alto escalão da Ford, nem pelo Conselho de Curadores da Fundação. O maior impacto que tem o alto escalão no processo é na seleção dos específicos responsáveis pelos escritórios, apesar de eles não serem nada homogêneos em termos nacionais, étnicos ou ideológicos (apesar disso, a grande maioria tende a ser de esquerda, para os padrões americanos). A crescente diversidade nacional da equipe mais antiga da Ford, incluindo os diretores e responsáveis por programas em Nova York e nos escritórios pelo mundo afora surpreenderia Bourdieu e Wacquant. O Conselho de Curadores está cada vez mais diversificado, mas seu papel é indicar e supervisionar o presidente da Fundação e, ocasionalmente, promover grandes modificações nos programas, mas isto não interfere nos planejamentos em âmbito mais micro, nem nas decisões de financiamento feitas pela equipe de cada programa. Atualmente, por exemplo, o escritório brasileiro da Ford é comandado por um representante naturalizado brasileiro, de origem britânica, e dois dos quatro responsáveis por programas são brasileiros. Quase metade dos representantes e responsáveis por programas são nativos da região com a qual estão trabalhando. O escritório de Nova York atualmente emprega latinos, africanos, indianos e pessoas vindas do Oriente Médio, incluindo teóricos altamente respeitados destas regiões, que estão em altas posições.

Assim, o programa sobre raça da Fundação Ford no Brasil foi minha responsabilidade durante aproximadamente quatro anos, de 1997 a 2000. Ao contrário da sugestão de Bourdieu e Wacquant, eu não acreditava que era um mero transmissor do pensa-

mento racial americano, apesar de, dado o emblema no meu passaporte, eu não pudesse evitar isto totalmente. Pelo menos, enquanto latino, como o diretor porto-riquenho do Programa Internacional de Direitos Humanos da Ford desde 1994, eu compreendia os limites do paradigma branco/negro e estava ciente do pensamento sobre a existência de um contínuo fenotípico ao longo de toda a América Latina. Mais importante que isso, minha própria pesquisa acadêmica apontava para as diferenças entre Estados Unidos e Brasil a respeito do casamento inter-racial, da segregação residencial, da classificação racial e da desigualdade. Bourdieu e Wacquant inclusive citam meu trabalho para demonstrar que os níveis brasileiros de segregação residencial urbana são substancialmente menores que os existentes nos Estados Unidos (Telles, 1994). Fui o primeiro a observar como a celebração brasileira da miscigenação como sendo oposta à herança segregacionista americana tinha tido profundas implicações para estabelecer padrões distintos de sociabilidade inter-racial, tal como aferida na segregação residencial, no casamento inter-racial<sup>2</sup> e nas amizades, assim como no desenvolvimento de uma classe média negra e de movimentos anti-racistas (Telles, 1999).

Entretanto, níveis notadamente mais baixos de segregação residencial no Brasil não significam que não há racismo, ou que o racismo lá é menor do que nos Estados Unidos, como sugerem os autores. Afinal, não há quase nenhuma segregação residencial entre homens e mulheres. Na verdade, eles vivem nas mesmas unidades domésticas. Mas isto significa que não há sexismo ou que sua virulência é menor que a do racismo? Sociólogos nos Estados Unidos têm chamado a segregação residencial da base da desigualdade entre brancos e negros nos Estados Unidos (Bobo, 1997; Massey & Denton, 1994; Oliver & Shapiro, 2000), mas este certamente não é o caso no Brasil. Será que Bourdieu e Wacquant sugerem que para o Brasil ser considerado racista este pressuposto americano tenha que ocorrer lá também? Para eles, as relações sociais brasileiras entre pessoas de diferentes cores ou raças parecem precisar passar por um teste a partir de critérios norte-americanos para serem consideradas racistas. As manifestações de um racismo pernicioso no Brasil simplesmente são diferentes. No Brasil, a desigualdade entre brancos e não-brancos é maior que nos Estados Unidos<sup>3</sup> e expressões explícitas de racismo no entretenimento de massa seriam impensáveis hoje nos Estados Unidos. Por exemplo, mesmo a letra de uma música é explicitamente racista: intitulada "Olha o Cabelo Dela", cantada por um palhaço de nome Tiririca, e gravada pela

Sony Music Co., a canção revela a aceitação do insulto racial com humor, apesar de sua carga ofensiva. Esta parece ser percebida pela maioria dos brasileiros, conforme verificado por uma pesquisa promovida no Estado do Rio de Janeiro, na qual 67% da população achava a letra "racista" ou "de mau gosto", sem diferenças de cor. Para citar algumas frases da canção: "parece bombril de arear panela; eu levei ela pra tomar banho/a doida não me escutou/aquela nega fede, não agüento seu fedor; a bicha fede mais que um gambá".

Portanto, o racismo no Brasil atualmente é pelo menos tão insidioso quanto o é nos Estados Unidos, em alguns níveis. No entanto, estes níveis são muitas vezes ignorados, enquanto outros, particularmente a miscigenação, são realçados para demonstrarem que o Brasil está mais perto de uma democracia racial do que os Estados Unidos.<sup>4</sup> Felizmente, os militantes anti-racistas estão atualmente começando a desafiar a mídia, a indústria fonográfica e os produtores e legitimadores da cultura de massas, graças, em parte, ao apoio financeiro da Ford. Embora isto possa parecer uma exportação dos valores liberais norte-americanos, também representa os valores de muitos brasileiros, como indicam recentes estudos sobre atitudes raciais.

Ao longo da história brasileira, a raça tem estado na pauta de discussões. Afinal, o Brasil foi o país que mais importou escravos da África, e foi o último a abolir a escravidão (em 1888). Guiadas por uma visão do racismo então aceita como científica durante a maior parte do século XIX e a primeira parte do XX, suas elites eram obcecadas com a enorme barreira ao desenvolvimento que sua grande população não-branca representava. Eles arranjaram meios de contornar este aparente obstáculo, incluindo aí o subsídio à imigração européia e o desencorajamento de imigração não-européia. Por conta da tremenda influência de Gilberto Freyre a partir dos anos 30, os brasileiros foram capazes de achar sua salvação através da celebração da miscigenação e da construção ideológica da democracia racial. Entretanto, esta miscigenação era, e continua sendo, excludente. Ironicamente, ela foi construída sobre a idéia racista do embranquecimento, em que a branquitude tinha o maior valor e a negritude deveria ser evitada. Infelizmente, a ideologia do branqueamento continua forte e os brasileiros, tal como os cidadãos de muitos outros países, estão começando a reconhecer as profundas raízes do racismo em sua cultura.

Em vez de serem cópias irrefletidas do pensamento acadêmico norte-americano, o vivo e crescente debate acadêmico sobre raça no Brasil é independente e se insere no contexto de uma co-

munidade acadêmica vibrante, sofisticada e autônoma. Ao contrário das afirmações de Bourdieu e Wacquant, isto tem pouco ou nada a ver com o fato de ser publicado em inglês, outra suposta base do pensamento norte-americano, e muitos pesquisadores desta área não recebem apoio financeiro de fundações americanas. Além de alguns artigos ocasionais, não consigo lembrar de um só livro sobre relações raciais contemporâneas de autor brasileiro que tenha sido publicado em inglês, desde a clássica obra de Florestan Fernandes que foi traduzida em 1969 (Fernandes, 1969). Embora o apoio das fundações americanas possa ser maior quando se trata de pequenos países, com menores recursos, os acadêmicos brasileiros envolvidos no debate racial são, em sua maioria, profissionais e estudantes de universidades com um suporte financeiro relativamente bom e o governo brasileiro, principalmente através do CNPq, apóia a maioria destas pesquisas. A maior parte é treinada no Brasil, mas muitos fizeram pós-graduações em países tão diferentes como os Estados Unidos, a França, a Holanda e a Alemanha. Muitos destes pesquisadores encontram-se ao menos uma vez ao ano nas reuniões da Anpocs, que abriga os principais programas de pós-graduação em Ciências Sociais e na qual há pouca paciência para ortodoxias ou simplificações, e tampouco para o pensamento dominante nos Estados Unidos, para o marxismo vulgar ou para um tipo de pensamento ligado à idéia de democracia racial. Embora estudiosos norte-americanos sejam importantes colaboradores neste debate – e em geral eles conhecem a literatura brasileira sobre o tema – de forma alguma o centralizam. Isto é particularmente verdade hoje em dia, com o crescente número de estudantes negros (que assim se classificam) e com a desigualdade racial se tornando uma preocupação central para muitas das questões que surgiram nas pautas de políticas sociais e direitos humanos no Brasil. Infelizmente, problemas em relação à língua fazem parecer o contrário para aqueles que não podem ou não têm paciência de ler em português, como o próprio conhecimento de Bourdieu e Wacquant sobre esta literatura demonstra. A importância que eles dão ao livro de Michael Hanchard, *Orfeu e o Poder*, é mais uma prova, pois ele só foi traduzido para o português em março deste ano.

Como responsável pelo programa, desenvolvi uma iniciativa de financiar, através da Ford, a área da justiça racial, que pretende apontar o racismo na sociedade brasileira por via de atividades judiciais, na mídia, na advocacia e na pesquisa. A organização desta iniciativa inclui várias entidades da militância, em cidades-chave,

que almejam combater o racismo através de ações legais e intervenções nas políticas públicas. Os representantes destas organizações se encontram regularmente para discutir uma estratégia unificada de combate ao racismo, e recentemente formaram uma rede de advogados ligados ao movimento negro. Suas estratégias incluem sensibilizar o sistema judiciário e outras autoridades do governo para a questão do racismo na sociedade brasileira e indicar casos exemplares com potencial para causar impacto na mídia e na jurisprudência.

Além de financiar estas organizações, atualmente esta iniciativa do Programa de Direitos Humanos patrocina atividades de pesquisa em Ciências Sociais que possam demonstrar os mecanismos de discriminação e que suplementem o trabalho legal e de políticas públicas, incluindo pesquisas que abrangem práticas diferenciadas de recrutamento para emprego, sentenças criminais e perseguição policial a partir de critérios raciais, pesquisa sobre ações afirmativas, e similaridades e diferenças nas culturas legais e nas leis antidiscriminatórias entre Estados Unidos e Brasil, que poderão servir de base para um efetivo intercâmbio entre operadores do direito nos dois países. O programa de Direitos Humanos também visa fortalecer as lideranças negras, patrocinando treinamento, tal como cursos em administração pública, campanhas eleitorais e em língua inglesa.

Além disso, esta iniciativa pretende fortalecer os laços entre as organizações anti-racistas e outras organizações ligadas aos direitos humanos em todo o Brasil e em outras partes do mundo. Isto inclui o patrocínio de organizações brasileiras para que elas possam intervir nas leis internacionais ou nos sistemas de direitos humanos da ONU ou da OEA. Ligado a isso, o programa de Direitos Humanos tem promovido trocas internacionais entre advogados do movimento negro e organizações civis norte-americanas, na crença de que a longa experiência destas últimas na luta anti-racista possa fornecer lições importantes para seus pares brasileiros. As trocas, em grande medida, consistem em vivas discussões, com tradutores profissionais, e que, apesar das diferenças legais e culturais que se tornam logo visíveis, enriquecem o conhecimento e a prática de ambos os lados. Finalmente, com o Programa de Desenvolvimento Sustentável, esta iniciativa apóia atividades ligadas aos direitos dos índios e, durante minha gestão, apoiou uma pesquisa sobre discriminação e etnicidade entre japoneses, coreanos e chineses no Brasil.

## Impondo a Ação Afirmativa e a Dicotomia Branco/Negro?

Bourdieu e Wacquant afirmam que “como condição para sua ajuda, a Fundação Rockefeller exige que os grupos de pesquisa endossem os critérios norte-americanos de ação afirmativa, que apresenta problemas insuperáveis, já que, como temos visto, a aplicação da dicotomia branco/negro na sociedade brasileira é, para dizer pouco, duvidosa”.

Surpreendi-me ao ouvir isto, baseado no meu conhecimento sobre a Rockefeller e outras fundações. O diretor do programa de apoio da Rockefeller na UFRJ me assegurou que eles nunca exigiram a implementação de qualquer tipo de programa de ação afirmativa. Mais ainda, que houve um único programa dedicado à questão da raça financiado pela Fundação Rockefeller ao menos na última década. No entanto, é um programa familiar a Wacquant, já que ele participou dele na qualidade de bolsista. Os autores erroneamente atribuem à Rockefeller o apoio ao Centro de Estudos Afro-Asiáticos – CEAA. Durante 20 anos, a Ford tem sido a principal financiadora do CEAA e sua biblioteca tornou-se uma fonte de informações privilegiada sobre a questão da raça no Brasil.

A própria legalidade do programa de ação afirmativa ao estilo norte-americano no Brasil é questionável,<sup>5</sup> mas mais importante que isso é o grande cuidado que as fundações norte-americanas têm em financiar programas que possam ser vistos como intromissões em assuntos internos. Afinal, as fundações norte-americanas são convidadas dos governos locais, estão aqui com seu consentimento. Sem dúvida, a Ford hesitou em financiar atividades ligadas à questão racial durante muitos anos na década de 70 por conta da grande resistência por parte dos governos militares. A Fundação Ford começou (cuidadosamente) a financiar pesquisas sobre raça no CEAA em 1979, quando o Brasil iniciava um processo de redemocratização. Dois anos antes, todas as atividades da Fundação Inter-Americana no Brasil foram “suspensas” por conta de um relatório do Itamaraty que indicava o financiamento de dois projetos que visavam apontar “a persistência da discriminação racial”.<sup>6</sup> O governo brasileiro daquela época era conhecido por considerar a pesquisa sobre raça e as atividades do movimento negro como subversivas e como uma ameaça à segurança nacional. Embora não tenhamos certeza, já que não houve nenhuma pesquisa de opinião pública, esta parecia aceitar que a sociedade brasileira constituía uma democracia racial em que a raça fazia pouca ou nenhuma diferença em relação às oportunidades. Entretanto, aquela mentalidade mudou completamente

nos últimos anos. O presidente do Brasil criou um conselho para propor soluções para atenuar as desigualdades raciais, a existência do preconceito racial e da discriminação é quase totalmente reconhecida e há um forte apoio a políticas governamentais especificamente raciais destinadas a promover os negros.

Embora referindo-se nominalmente à Fundação Rockefeller, Bourdieu e Wacquant podem estar fazendo referência à “tabela de diversidade” utilizada pela Fundação Ford no Brasil. A Ford-Brasil requer uma “tabulação da diversidade” e uma explicação de todos os seus financiados em todos os campos de atuação. Isto inclui mais de cem apoios por ano, dos quais menos de vinte são, principalmente, sobre questões raciais. Esta tabulação enumera toda a equipe em diferentes níveis, de acordo com critérios de gênero (homens/mulheres), de raça (brancos/não-brancos), e a explicação induz os financiados a explicarem por que eles refletem, ou não, a diversidade local com respeito a gênero e cor e o que eles pretendem fazer para melhorar isto. Não há obrigação de alcançar qualquer valor determinado e, até onde sei, o apoio não está condicionado a isto. Ao contrário, esta tabulação sobre diversidade é um instrumento dos responsáveis pelos programas para iniciarem discussões com os diretores sobre os padrões atuais de raça e representação na sua equipe e como melhorá-la, e da relevância de raça e gênero dentro de suas preocupações. Embora alguns financiados valorizem mais a diversidade que outros, entre nossas centenas de financiados não me lembro de uma única reclamação sobre sua inadequação, e menos ainda sobre seu “efeito duvidoso”.

Além disso, esta tabulação da diversidade lança questões sobre brancos e não-brancos, e nunca sobre brancos e negros. O pessoal da Fundação Ford está bastante consciente de que o termo não-branco inclui muitas categorias de cor e que mesmo a distinção branco/não-branco é, muitas vezes, ambígua. Apesar disso, nós pedimos aos financiados que preencham este item da melhor forma possível, e temos achado que os financiados tendem a pedir aos membros da sua equipe para relatar sua própria cor, em vez de supô-la em lugar deles. Não percebo que os financiados sintam qualquer tipo de sanção por terem uma equipe predominantemente branca ou masculina, na medida em que eles sejam honestos com o responsável pelo programa e estejam fazendo esforços para recrutar não-brancos e mulheres. Como demonstro em artigo recente, Bourdieu e Wacquant exageram o grau de ambigüidade que seu padrão intelectual, o de Marvin Harris e de seu assumido seguidor, Carl Degler, propõem (Telles, 2001).

Dito isto, a distinção branco/negro não é tão exterior como Bourdieu e Wacquant afirmam. Esta distinção é constantemente usada pela mídia e pelas instituições governamentais federais e locais, incluindo o Programa de Direitos Humanos do Ministério da Justiça. A utilização das categorias branco e negro talvez seja mais comum no Sudeste do país, comparada ao Nordeste, onde distinções negro/mulato são mais freqüentes (Telles, 2000). Na verdade, o próprio clássico texto de Florestan Fernandes financiado pela Unesco utiliza a dicotomia branco/negro (Fernandes, 1965). Além disso, ao menos um recente estudo etnográfico demonstra o uso freqüente da distinção branco/negro na favela estudada por Sheriff (1997) no Rio de Janeiro, enquanto outros estudos mostram uma crescente preferência por termos dicotômicos entre os jovens (Sansone, 1995; Schwartzman, 1999; Telles, 2000).

Longe de impor uma concepção americana de raça, o ponto importante desta tabulação e de sua explicação é garantir que os financiados estejam cientes de nossas preocupações e de nossa esperança de que criem uma sensibilidade para as questões de raça e de gênero, onde antes isso não existia. Dado o reconhecimento da desigualdade e da discriminação na sociedade brasileira, parece que isso não é difícil. Pode-se perguntar: e o que ocorreria sem a presença da Fundação Ford? Talvez nada, mas é difícil saber com certeza, dada a crescente preocupação geral em relação à inclusão, ao menos entre os progressistas no Brasil.

A preocupação da Ford com a diversidade fora dos Estados Unidos tem sido principalmente com uma participação equilibrada de mulheres nos grupos, enquanto ao mesmo tempo tem sido hesitante em endossar preocupações relativas à raça e à etnicidade fora de suas fronteiras, por razões que apresentei anteriormente. A essência das políticas de diversidade da Ford é encontrada nos cinco parágrafos de "A Reafirmação de uma Política da Fundação", da Carta da Fundação Ford (1987:7). O primeiro parágrafo declara que:

Em seu trabalho pelo mundo inteiro, a Fundação Ford busca promover o pluralismo e iguais oportunidades e acabar com a discriminação baseada em raça, etnicidade ou gênero. Este esforço provém da convicção de que todos os segmentos da sociedade se beneficiam do pluralismo e de oportunidades iguais – de que a diversidade não somente é compatível com a excelência, mas na verdade a promove.

O parágrafo seguinte afirma que esta política deve ser desenvolvida de três formas: 1) pelo financiamento a atividades que promovam o pluralismo e aumentem oportunidades a grupos histori-

camente em desvantagem; 2) pela busca de uma participação mais ampla destes grupos em sua própria equipe; 3) pelo estímulo à diversidade no pessoal das organizações financiadas.

O terceiro parágrafo declara a importância da diversidade na tomada de decisões sobre financiamento. Em sua última parte estabelece que “fora dos Estados Unidos, é considerada a diversidade de gênero e, quando adequado, também a diversidade étnica, racial ou de origem nacional” (ênfase minha). O quarto parágrafo considera por que a diversidade é importante e o parágrafo final resume, embora de forma ambígua, o compromisso da Ford com a diversidade em locais fora dos Estados Unidos. Afirma:

esforços para alcançar o pluralismo e iguais oportunidades requerem uma atenção continuada e firme, tanto nos Estados Unidos como em outros países. Embora estratégias apropriadas necessariamente variem de acordo com limites possibilidades específicos presentes nas diversas sociedades, a Fundação está engajada em trabalhar, juntamente com outros, para promover estes esforços e para assegurar seu sucesso.

Numa consultoria feita em 1995 para a Ford (Telles, 1995), entrevistei numerosos membros do pessoal da Fundação Ford e uma ampla gama de diretores de instituições financiadas. Os dezessete financiados que foram entrevistados incluíam tanto aqueles que tinham como os que não tinham projetos especificamente raciais, e tanto os que tinham um bom índice de diversidade quanto aqueles com baixos índices. Também incluíam uma variedade de projetos de cada área da fundação: governabilidade e políticas públicas, saúde reprodutiva e população, pobreza rural e recursos, educação e cultura, direitos e justiça social. As instituições apoiadas incluíam universidades, pesquisadores e organizações não-governamentais.

Quando dirigi as entrevistas, em 1995, surpreendi-me com o fato de que a maioria – porém não todos – dos financiados eram sensíveis a questões sobre discriminação racial. Isto tanto refletia uma mudança nas atitudes sobre e a compreensão das questões raciais, comparadas à duradoura e prevalente ideologia da democracia racial, como indicava que se tratava de uma parcela seletiva da população, particularmente preocupada com tais questões. Concluí que ambos os fatores eram importantes. Claramente, muitos dos financiados eram acadêmicos proeminentes e ativistas no Brasil. Embora as questões raciais tenham estado ausentes das pautas de ativistas e acadêmicos durante o regime militar, o súbito interesse sobre e a sensibilidade às questões raciais entre estes indivíduos podem ser devidos à exposição, em geral, que a classe média

teve a estes debates na mídia, indo desde debates nos jornais diários até às telenovelas. Pode ter também refletido o constante interesse da Ford em sensibilizar seus financiados brasileiros diante das questões raciais.

Entre os principais financiados, a Iniciativa de Diversidade da Ford era, em geral, percebida como o equivalente ao sistema de cotas. A associação de diversidade com o sistema de cotas parece refletir uma concepção estereotipada de diversidade que vem dos Estados Unidos e é representada na mídia. Quando nada, isto reflete a habilidade dos conservadores (e de suas fundações) de enxergarem a ação afirmativa ou a diversidade a partir desta perspectiva. Os brasileiros que entrevistei percebiam que os empregadores nos Estados Unidos, sob o mandato da lei federal, eram instados a terem uma certa representação estatística de diferentes grupos raciais em todos os empregos. Além disso, esta impressão acerca da ação afirmativa era fortemente reforçada pela legislação que requeria 30% de posições de liderança nos sindicatos e nas agremiações políticas para as mulheres.

Concluí que o grau em que os financiados aceitavam a diversidade dependia de sua concepção específica do que era diversidade. Se ela era entendida como um sistema de cotas, eles se mostravam reservados; mas após uma explicação do que significava diversidade dentro da Iniciativa da Fundação Ford, eles endossavam o conceito geral. Ou seja, enquanto a diversidade era entendida como um programa que buscava e preparava membros de grupos minoritários para trabalhos melhores e oportunidades educacionais, os financiados a aceitavam, mas quando ela era apresentada como um sistema de cotas, havia oposição. Nitidamente, a diversidade ou a ação afirmativa podem ser amplamente definidas e incluem qualquer coisa, desde programas nada polêmicos que ajudam os pobres e as minorias a escreverem melhor nos colégios, até a criação de cotas para minorias nas universidades. Os esforços da Ford para instruir seus financiados a este respeito tem tido pouco efeito dentro da sociedade mais ampla. Apenas no ano passado, a Ford financiou projetos que começam a publicizar formas alternativas de se pensar sobre a ação afirmativa. Embora a equipe da Ford quisesse fazer mais nesta área, seus relativamente escassos recursos não a têm tornado uma força motriz, especialmente quando tem contra si um *status quo* que é propagado pela poderosa mídia brasileira e fortes interesses públicos e privados.

Curiosamente, uma pesquisa realizada em 1995 pela Datafolha revelou o apoio à ação afirmativa. Ela demonstrou que a oposi-

ção do público em geral até mesmo à idéia de cotas não era tão forte como os autores sugeririam, ou quanto os financiados manifestaram. Uma pesquisa nacional mostrou que quase metade dos brasileiros (48%) apoiaria um sistema de cotas para negros nas universidades e no mercado de trabalho (Telles, 1995). Isto incluiu 34% que apóiam totalmente esta idéia e os 14% que a apóiam apenas em parte. Quarenta por cento discorda completamente e 9% discorda em parte do conceito de cotas raciais (4% não sabia). Assim, as cotas tinham um apoio maior no Brasil que nos Estados Unidos. Observem que a idéia de cotas foi explicada aos entrevistados de modo que é difícil que eles não tenham entendido seu significado.<sup>7</sup>

Uma pesquisa mais recente no Estado do Rio de Janeiro chegou a resultados semelhantes.<sup>8</sup> A Tabela 1 mostra que 51% da população acreditava que o governo tem uma obrigação especial de melhorar suas “condições de vida”, 55% acreditam que deveria haver cotas para os negros na universidade e 57% acreditam nas cotas em ocupações mais altas.<sup>9</sup> Dificilmente isto se configura como uma rejeição da ação afirmativa (Telles, 1995). O apoio à ação afirmativa encarada como sistema de cotas era especialmente forte entre os menos educados e os mais pobres em geral, tanto brancos quanto não-brancos, embora os não-brancos fossem mais a favor das cotas que os brancos em todos os níveis de instrução. A oposição às cotas era especialmente forte entre os brancos de maior grau de instrução. Apenas 17% dos brancos com nível superior eram a favor da intervenção governamental, 4% eram favoráveis às cotas nas universidades e somente 6% apoiavam cotas em bons empregos. As diferenças entre brancos e não-brancos em favor de políticas compensatórias ou cotas eram maiores entre pessoas de nível universitário. Dezoito por cento a mais de não-brancos do que de brancos acreditavam que o governo tem uma obrigação especial e 32% a mais apoiavam reserva de vagas para negros nas universidades. No caso de cotas no mercado de trabalho, a diferença também era de 18% (Telles & Bailey, 2001).

Portanto, há um forte apoio à ação afirmativa entre muitos setores da população brasileira. O que faz com que o Brasil seja diferente dos Estados Unidos é a diferença relativamente pequena de tal apoio entre brancos e negros. Além disso, isto sugere uma ampla base de apoio entre pessoas de diferentes cores. A principal barreira, e em última análise a mais importante, é a oposição por parte da elite branca.

Em março de 1995, o então e atual presidente do Brasil criou um grupo de trabalho subordinado ao Ministério do Trabalho para

Tabela 1  
 Percentagem de Pessoas que Concordam com Políticas Anti-Racistas por Raça e Nível de Instrução,  
 Estado do Rio de Janeiro, 2000

	Nível Educacional				
	Primário Incompleto	Primário Completo	Secundário Incompleto	Secundário Completo	Universitário Completo
Governo tem Obrigação Especial					
Branços	68	54	37	37	17
Não-Branços	75	60	51	39	35
Diferença	7	6	14	2	18
Cotas na Universidade					
Branços	78	69	38	35	4
Não-Branços	84	78	52	39	36
Diferença	6	9	14	4	32
Cotas para Empregos					
Branços	75	59	44	35	6
Não-Branços	86	76	53	50	24
Diferença	11	17	9	15	18

buscar formas de eliminar a discriminação no mercado de trabalho, e em novembro daquele ano ele instituiu um conselho multiministerial para desenvolver políticas públicas que buscassem valorizar a população negra (Martins, 1996). Isto incluiu exortações do presidente ao desenvolvimento de políticas de ações afirmativas que fossem apropriadas ao Brasil (Ministério da Justiça, 1996). Apesar desse apoio do presidente, esses grupos terminaram e o governo brasileiro, através do seu setor Executivo, desistiu de seu apoio original em promover uma conferência regional e, depois, uma conferência nacional como preparação para a Conferência Mundial sobre Racismo, Xenofobia e Outras Formas de Intolerância.

Tanto quanto promover a ação afirmativa no Brasil, a Ford financiou pelo menos três projetos que examinavam formas de reduzir a desigualdade racial no Brasil. Muitas vezes referidas como sendo “ação afirmativa”, estas pesquisas visavam examinar o potencial de políticas públicas que reduzissem a desigualdade racial. Elas incluíam uma pesquisa empírica que analisou modelos internacionais de algumas experiências informais no Brasil, assim como a promoção de debates e a construção de um trabalho conceitual que formulasse idéias para a elaboração de políticas públicas adequadas. O interesse da Ford era encontrar formas de reduzir a desigualdade racial e combater a cultura do racismo por meio de políticas públicas apropriadas, e não impor uma ação afirmativa ao estilo americano. Na verdade, o maior apoio, dado à UFRJ, “os permitiria examinar tanto as políticas públicas quanto as atividades da sociedade civil que buscassem combater a desigualdade racial” e “estabelecer um amplo programa de discussão e definição da política pública adequada”.<sup>10</sup> Os pesquisadores agraciados com o apoio incluíam um largo espectro de perspectivas, incluindo os que rejeitam políticas públicas específicas.<sup>11</sup> Outros propunham a aceitação de alguns aspectos da ação afirmativa americana (Guimarães, 1999), enquanto outros ainda preferiam buscar modelos dentro da América Latina (Sansone, 1998).

### Imperialistas Afro-Americanos?

Finalmente, para concluírem, Bourdieu e Wacquant fazem um comentário particularmente curioso: “que podemos pensar destes pesquisadores americanos que vêm para o Brasil estimular os líderes do Movimento Negro a adotarem as táticas do movimento de direitos civis afro-americano e para denunciar a categoria

pardo (uma categoria intermediária) visando mobilizar todos os brasileiros de ascendência africana na base de uma oposição dicotômica entre afro-brasileiros e brancos?” Como principal defesa das organizações do Movimento Negro, isto parece surpreendentemente ingênuo. Quem são estes *experts*? Se eles estão falando de Michael Hanchard, então com certeza entenderam mal este autor, como John French nos mostra de forma convincente.

No entanto, parece que Bourdieu e Wacquant não estão apontando para ninguém especificamente, mas sim para uma crença geral de que alguns afro-norte-americanos estão ansiosos para exportar suas fórmulas e lições sobre direitos civis e, portanto, estão a serviço do pensamento imperialista norte-americano. Isto implicaria muita frieza ou inocência. Mesmo que tais pessoas existissem, Bourdieu e Wacquant sugerem que suas intervenções fariam diferença e, portanto, a mentalidade imperialista norte-americana triunfaria novamente. Durante minha gestão na Ford, devo admitir que uma vez testemunhei algo próximo ao que Bourdieu e Wacquant descrevem. Neste caso, um jovem estudante afro-americano veio a mim externando suas preocupações em relação às estratégias do Movimento Negro no Brasil; ele queria encontrar alguns dos líderes do movimento para ensiná-los estratégias que haviam funcionado em seu (limitado) contexto de meio-oeste americano. Ele conseguiu falar com o diretor de uma ONG do Movimento Negro brasileiro, que nós apoiávamos, e que educadamente o fez ver a inadequação de tais estratégias em um contexto tão distinto como o do Brasil. Estou certo de que este intercâmbio não teve absolutamente nenhum impacto naquela organização do Movimento Negro. Quando nada, isto os fez ainda mais céticos a respeito da intromissão norte-americana, mas felizmente estas experiências relativamente raras são descartadas em prol daquelas inúmeras outras de pessoas que buscam aprender com as experiências locais.

Tal como os acadêmicos, estes líderes surpreenderiam os autores por sua independência e inteligência. Claro que eles acompanharam com grande interesse as estratégias de libertação negra nos Estados Unidos, mas tomaram exemplos de lá e de outros movimentos sociais em termos de idéias, não de fórmulas, para aproveitarem em seu próprio trabalho. Seu conhecimento coletivo se estende até às lutas de libertação na África e no Caribe, e às lutas pelos direitos humanos no mundo inteiro, mas estão especialmente bem informados sobre outros movimentos sociais no Brasil, que são vistos como modelos especialmente adequados para que de-

envolvam suas próprias estratégias. Eles são um grupo heterogêneo, educado em contextos tão diferentes quanto o movimento de crianças de rua, a Teologia da Libertação de Leonardo Boff, a ala progressista das igrejas católica e protestante, o Partido dos Trabalhadores ou mesmo partidos conservadores, como o Partido da Frente Liberal – PFL. Além disso, eles tendem a possuir uma forte identidade nacional e evitam intromissões externas, incluindo aquelas feitas por americanos negros que não entendem suas lutas.

O pensamento independente dos líderes do movimento negro no contexto de uma importante comunidade ligada aos direitos civis é exemplificado por um recente intercâmbio que presenciei. Na Conferência preparatória para a Conferência Mundial, em Santiago, promovida em parte pelas fundações norte-americanas, três líderes negros – do Brasil, de Honduras e do Uruguai – censuraram o líder da maior organização de direitos civis americana. Os brasileiros lembraram aos americanos que vários anos atrás esta organização havia concordado em repreender uma companhia da indústria fonográfica americana por ter gravado uma música com intérprete brasileiro que era muito ofensiva às mulheres negras. No entanto, nada havia ainda sido feito. Os hondurenhos e os uruguaiois os apoiaram, observando que embora o movimento americano dos direitos civis e as ações dos negros nos Estados Unidos tenham sido sempre um modelo importante para eles, eles estavam incomodados com a retórica da irmandade e com o implícito imperialismo dos negros norte-americanos contra seus companheiros do resto do Continente. Os latino-americanos acusaram aquela e outras organizações de direitos civis de nem mesmo reconhecê-los, que dirá trabalharem a seu favor. Eles denunciaram seu silêncio e até mesmo o fato de apoiarem intervenções norte-americanas na região que desproporcionalmente atingem as populações negras. Isto incluía o pouco socorro dado às áreas duramente afetadas pelo furacão Mitch, o financiamento pelo governo americano à guerra contra as drogas na Colômbia e os desastres ecológicos efetuados pelas companhias americanas no Equador e no Caribe. Em vez de reforçarem a posição dominante dos Estados Unidos, a Ford e outras fundações pretendem fortalecer a aliança entre as organizações negras latino-americanas para que estas representem melhor os interesses e promovam um efetivo intercâmbio com seus pares norte-americanos sobre as necessidades específicas dos povos de origem negra na região. Dada a importância dos Estados Unidos na região, os líderes do movimento negro latino-americano estão ansiosos para participar da agenda de poder-

sas organizações de lutas pelos direitos civis, que eles percebem como aliados naturais, mas insistem que isto seja feito em seus próprios termos.

### Comentários Finais

Os Estados Unidos são interessantes para se entender a raça no Brasil, quanto mais não seja, pelas possibilidades de comparação que se abrem. Eles têm sido um referencial constante tanto para pesquisadores brasileiros como americanos, por conta de algumas similaridades óbvias, tal como a escravização dos africanos pelos europeus colonizadores, mas também por causa dos resultados distintos. Felizmente, a extensão e o caráter das semelhanças e das diferenças são informados por uma variedade de perspectivas que continuam a ser debatidas e que interativamente enriquecem nossa compreensão sobre a questão da raça no Brasil. Isto está ocorrendo cada vez mais, para além de línguas e fronteira nacionais. Embora o debate acadêmico gradualmente esteja se inserindo dentro do pensamento do Movimento Negro, o próprio Movimento tem pouca paciência para o debate. A Fundação Ford financia o Movimento Negro no Brasil para ajudá-lo a responder a questões prementes relativas aos direitos humanos, incluindo o racismo, a discriminação racial e a desigualdade. Embora o Movimento Negro lute por legitimidade, tal como outros movimentos sociais o fazem, ele também enfrenta um grande obstáculo, porque ameaça diretamente os alicerces da nação brasileira.

Creio que o artigo de Bourdieu e Wacquant foi especialmente infeliz, dada a importância do primeiro dentro da academia brasileira. Apesar de sua falta de experiência, ou mesmo de uma compreensão mínima do Brasil, o simples fato de ser Bourdieu e de contar com uma credibilidade instantânea e de um consumo imediato de suas idéias por ávidos e jovens cientistas sociais poderia ser considerado imperialismo acadêmico, se eu também pudesse me permitir uma livre interpretação do termo. Falo isso por causa de uma experiência relatada a mim por uma acadêmica e ativista negra, que dava um curso em uma importante universidade brasileira. Apesar de estar dando vários exemplos à sua turma, composta somente por brancos, para convencê-la da existência da discriminação racial no Brasil, o artigo de Bourdieu e Wacquant fez tudo vir por água abaixo. Depois de semanas de estudo intenso sobre as relações raciais no Brasil, baseada em suas experiências pessoais e

no mundo acadêmico, um colega conservador levou o texto a seus estudantes, e observou que ele havia sido escrito por Pierre Bourdieu, o grande cientista social de fama internacional. Concordo que certas idéias são especialmente sedutoras e funcionam como ameaças insidiosas às ciências sociais, mas eu incluiria neste rol também aquelas idéias propagadas por vários teóricos franceses proeminentes.

## Notas

1. Nome com que os ciganos preferem ser chamados.
2. Aproximadamente 20% de brancos são casados com não-brancos no Brasil, enquanto o mesmo ocorre com menos de 1% nos Estados Unidos. No entanto, esta diferença é em grande parte, embora não inteiramente, explicada por diferenças no tamanho da população não-branca. Ver Telles (1993).
3. Por exemplo, desde 1960 homens negros e pardos ganham entre 40 e 60% do que ganham os homens brancos. As mulheres negras e pardas ganham cerca de 10% do que recebem homens brancos em 1960, com aumentos desde então, até alcançarem 30% em 1996, e comparadas às mulheres brancas, os índices são de 15 para 40% (Telles, 2000). Índices comparáveis nos Estados Unidos apontam 60 para 75% para homens negros e 40 para 55% para mulheres negras de 1962 a 1982 (Farley, 1984).
4. Busco explicar estes aparentes paradoxos no meu próximo livro.
5. Esta é a crença legal dominante, baseada no padrão da justiça brasileira de universalidade (isonomia). No entanto, as cotas exigidas para as mulheres nos partidos políticos e sindicatos e as proteções especiais dadas aos deficientes físicos são recentes ações particularistas que desafiam o pensamento legal dominante. Um livro recente do estudioso do Direito, Joaquim Barbosa Gomes (2001), argumenta pela existência de base constitucional para políticas especificamente raciais para promover a população negra.
6. Correspondência com Bradford Smith, antigo responsável pelo programa da Fundação Interamericana.
7. A questão era "Dada a discriminação passada e presente contra os negros, há pessoas que defendem a idéia de que a única maneira de garantir a igualdade racial é reservar uma parte das vagas nas universidades e no mercado de trabalho para a população negra. Você concorda ou discorda desta reserva de vagas nas universidades e no trabalho para os negros? Completamente ou em parte?"
8. O questionário nacional de 1995 não revelou diferenças regionais significativas sobre questões similares do parágrafo anterior. Esta pesquisa foi financiada pela Fundação Ford a partir de uma dotação ao Centro de Articulação das Populações Marginalizadas (CEAP) e foi conduzida pelo Centro de Pesquisa da Universidade Federal Fluminense (DataUFF).
9. Esta pesquisa foi financiada pela Fundação Ford a partir de uma dotação ao Centro de Articulação das Populações Marginalizadas (CEAP) e foi conduzida pelo Centro de Pesquisa da Universidade Federal Fluminense (DataUFF).

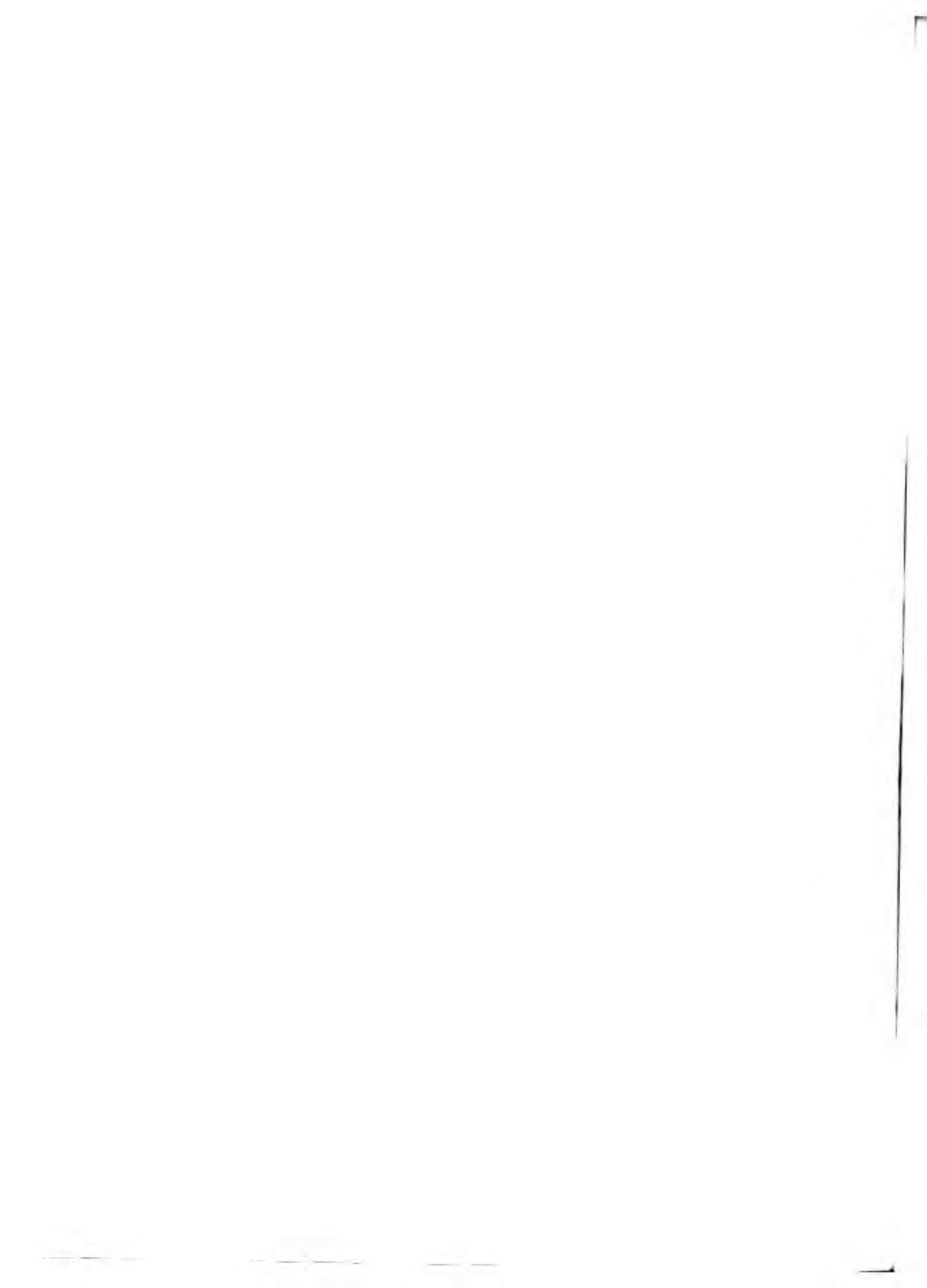
10. Memorando da dotação da Fundação Ford, 5 de fevereiro de 1998.

11. Ou seja, Fry (2000).

## Referências Bibliográficas

- BOBO, Lawrence (1989). "Keeping the Lynchpin in Place: Testing the Multiple Sources of Opposition to Residential Integration". *Revue Internationale de Psychologie Sociale*, nº 2, pp. 306-23.
- FARLEY, Reynolds (1984). *Blacks and Whites: Narrowing the Gap?* Cambridge, MA, Harvard University Press.
- FERNANDES, Florestan (1969). *The Negro in Brazilian Society*. New York, Columbia University Press.
- (1965). "A Integração do Negro na Sociedade de Classes". São Paulo, Dominus Editora.
- FOLHA DE S. PAULO (s/d). "Racismo Cordial". São Paulo, Editora Ática.
- FORD FOUNDATION Grant Memorandum, February 5, 1998.
- FRY, Peter (2000). "Politics, Nationality, and the Meaning of 'Race' in Brazil". *Daedalus*, vol. 129, nº 2, Spring, pp. 83-117.
- GOMES, Joaquim B. Barbosa (2001). *Ação Afirmativa & Princípio Constitucional da Igualdade*. Rio de Janeiro, Renovar.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio (1999). *Racismo e Anti-Racismo no Brasil*. Rio de Janeiro, Editora 34.
- MARTINS, Sergio (1996). "Ação Afirmativa e Desigualdade Racial no Brasil". *Estudos Feministas*, vol. 4, nº 1, pp. 202-208.
- MASSEY, Douglas S. & DENTON, Nancy A. (1993). *American Apartheid: Segregation and the Making of the Underclass*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- MINISTÉRIO DA JUSTIÇA (1996). "Pronunciamento do Presidente da República na Abertura do Seminário Multiculturalismo e Racismo". *Multiculturalismo e Racismo: O Papel da Ação Afirmativa nos Estados Democráticos Contemporâneos*. Mimeo.
- NASCIMENTO, Abdias do (1982). "O Negro Revoltado". Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- OLIVER, Melvin & SHAPIRO, Thomas M. (1997). *Black Wealth/White Wealth: A New Perspective on Racial Inequality*. New York, Routledge.
- SHERIFF, Robin (1997). *Negro is a Nickname that Whites give to Blacks*. Tese de Ph.D., Departamento de Antropologia, City University of New York.
- SANSONE, Livio (1998). "Racismo sem Etnicidade: Políticas Públicas e Desigualdade Racial em Perspectiva Comparada". *Dados*, vol. 41, nº 4, pp. 751-784.
- (1996). "Nem Somente Preto ou Negro. O Sistema de Classificação de Cor que Muda". *Afro-Ásia*, nº 18, pp. 165-188.
- SCHWARTZMAN, Simon (1999). "Cor, Raça e Origem no Brasil". *Novos Estudos Cebrap*.
- TELLES, Edward E. (2001). *Racial Ambiguity among Brazilians*. Inédito

- (1999). "Ethnic Boundaries and Political Mobilization among African Brazilians: Comparisons with the U.S. Case". In M. G. Hanchard (ed.), *Racial Politics in Brazil*. Durham, NC, Duke University Press.
- (1995). "Promoting and Integrating Race/Ethnic Diversity in Brazil". Consultancy Report to the Ford Foundation.
- (1994). "Race, Class and Space in Brazilian Cities". *International Journal of Urban and Regional Research*.
- (1993). "Racial Distance and Region in Brazil: The Case of Marriage among Color Groups". *Latin American Research Review*, vol. 28, pp. 141-162.
- & BAILEY, Stanley (2001). "Políticas Anti-Racistas e Opinião Pública: Comparações com os Estados Unidos". Artigo a ser publicado pelo Centro de Articulação de Populações Marginalizadas (CEAP) sob o título *Atitudes Raciais*, Rio de Janeiro.
- & LIM, Nelson (1999). "Interessa Quem Responde a Questão sobre Cor? Classificação Racial e Desigualdade de Renda no Brasil". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 36, dezembro, pp. 7-27.



# De Armadilhas, Convicções e Dissensões: As Relações Raciais como *Efeito Orloff*

Jocélio Teles dos Santos

---

## Resumo

O objetivo do texto é argumentar que um dos principais problemas da interpretação dos autores em questão – Bourdieu e Wacquant – é o fato de eles não terem tomado como referência a produção brasileira sobre relações raciais, limitando-se a poucos trabalhos produzidos, exclusivamente, pela academia norte-americana. Nesse sentido, o texto destaca alguns dos importantes aspectos desconsiderados por essa escolha. Em primeiro lugar, não há um consenso na própria literatura das relações raciais no Brasil, que produziu dois modelos excludentes – por um lado, enfatizam-se as desigualdades sociais e, de outro, assevera-se a cultura – demonstrando a impossibilidade de uma imposição americana no debate. O texto demonstra ainda que, embora tenha ocorrido uma influência advinda do movimento dos direitos civis dos Estados Unidos e que as medidas de “americanização” no debate ou nas ações do período governamental atual (com o início da implementação do sistema de cotas) sejam mais visíveis, há uma política identitária anterior a uma “influência” vinda exclusivamente de fundações e intelectuais norte-americanos, como demonstram diversos estudos sobre a “viabilização da nação” nas primeiras décadas do século XX.

**Palavras-chave:** relações raciais, política identitária, viabilização da nação; desigualdades sociais, Bourdieu, Wacquant

## Abstract

### *Stratagems, Convictions and Dissensions: Racial Relations as an Orloff Effect*

This article intends to discuss one of the main problems of interpretation of Bourdieu and Wacquant that is connected with the fact that they didn't use as marks of reference the Brazilian intellectual production on racial relations, choosing only a few, North-American academic ones. In this sense, the author points out some important aspects that were not considered in this choice. First, there's no consensus in the Brazilian racial relations literature, which has produced two excludent models – on the one hand, the racial inequalities are emphasized; on the other, the culture is – demonstrating the impossibility of an American imposition on the debate. He also discuss that, although an influence of the United States movement for civil rights has occurred, and that the “Americanization” measures on the debate or in the actions in the recent governmental period (with the beginning of the quota system implementation) could be more perceivable, there was an identity policy before that “influence” that comes, exclusively, from North-American foundations and intellectuals. This can be observed through many studies about “nation viability”, carried out in the first decades of the XXth century.

**Keywords:** racial relations, social inequalities, civil rights, North-American foundations, Bourdieu, Wacquant

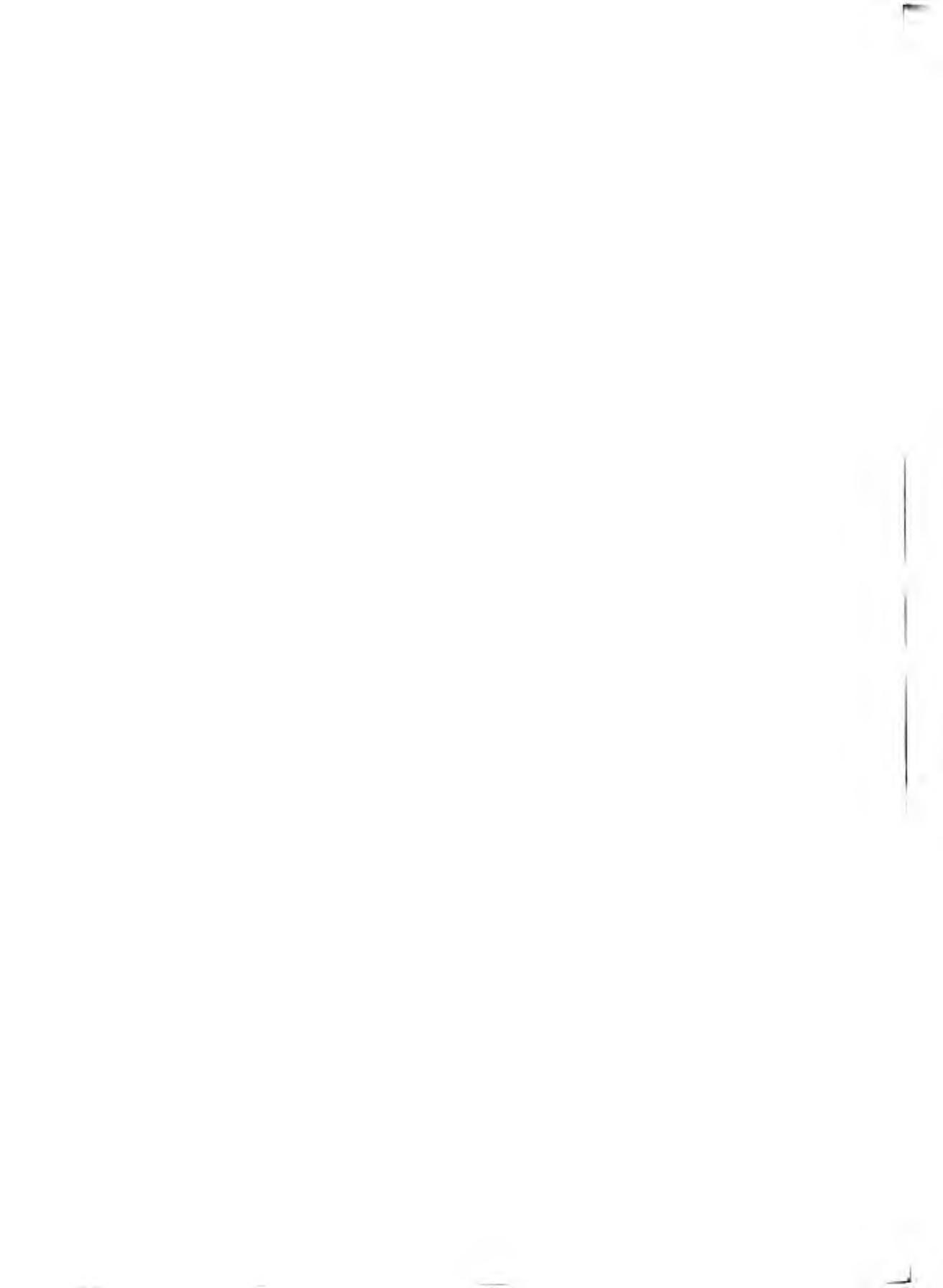
## Résumé

### *Pièges, Convictions et Dissensions: Les Relations Raciales comme un Effet Orloff*

Dans cet article, on cherche à montrer que l'un des principaux problèmes de l'interprétation que Bourdieu et Wacquant proposent vient de ce qu'ils n'ont pas tenu compte de la production brésilienne au sujet des relations raciales, se bornant exclusivement à quelques travaux produits par des auteurs nord-américains. On souligne ici donc des aspects importants que ce choix a omis. Tout d'abord, le manque d'unanimité dans la littérature au Brésil sur les relations raciales donne lieu à deux modèles qui s'excluent – d'un côté, on distingue les inégalités sociales et, de l'autre, on fait référence à la culture – ce qui montre l'inutilité d'une contrainte américaine dans le débat. Il est bien vrai qu'il y a eu une influence venue des droits civils des États-Unis et que les

mesures d' "américanisation" dans la discussion ou dans les actions de la période gouvernementale actuelle (avec la mise en place du système de quotas) sont plus visibles, mais il existait déjà une politique identitaire, bien avant une quelconque "influence" issue exclusivement de fondations et d'intellectuels nord-américains, ainsi qu'on peut le constater dans différentes études sur la "viabilité de la nation" parues dans les premières décennies du XX<sup>e</sup> siècle.

Mots-clé: relations raciales, Bourdieu, Wacquant, inégalités sociaux, système américain de quotas



Uma propaganda veiculada na mídia televisiva tornou-se bastante conhecida no Brasil. Em plena época da redemocratização, nos anos 1980, o comercial da vodka Orloff serviu de parâmetro para desvelar leituras de cunho “futurista” do Brasil e do que o país poderia apontar aos países do além-mar.

A frase-chave do comercial – “Eu sou você amanhã” – tornou-se popular, e indicava situações comparativas, das mais diversas, no cotidiano do país. Curiosamente, adotou-se, até os anos 90, a referência dessa frase para indicar, inclusive, os planos econômicos que envolveram países como Brasil e Argentina. Nos meses que antecederam o lançamento do Plano Real, quando o ministro Domingo Cavallo apontava a adoção da paridade cambial entre o peso argentino e o dólar, imaginava-se que as experiências a serem realizadas no país vizinho serviriam como uma espécie de laboratório para *nosotros*. A frase, de certo, era uma paródia, pois o *efeito Orloff* indicava que o Brasil faria o que a Argentina havia feito anteriormente. Para os economistas de plantão, uma espécie de risco zero.

Sintomaticamente, algo aconteceu. Em julho de 1994, o governo brasileiro lançou a nova moeda brasileira, o real, equivalente a um dólar, o que significou, durante doze meses ao anúncio do novo padrão monetário, uma certa euforia dos conterrâneos – afinal, uma valorização média de 30% das divisas em relação ao dólar havia ocorrido. Como consequência dessa conjuntura, em que parecíamos ter retomado a auto-estima, um empresário da Associação dos Dirigentes de Vendas e Marketing do Brasil – ADVB, lembrando o dramaturgo Nelson Rodrigues, dizia que o brasileiro havia jogado no lixo o “complexo de vira-lata” (cf. Inatios, 2001).<sup>1</sup>

Nesse período, a mídia anunciava o que ocorria no país vizinho, indicando uma espécie de didatismo das medidas que viriam a ser tomadas pelo governo brasileiro. O *efeito Orloff* se estendia e, para muitos, concretizava-se. Ledo engano, pois em janeiro de 1999, a desvalorização da moeda tornou-se tão real que levou o governo, em busca de apoio financeiro, a recorrer ao FMI: algo em

torno de U\$49 bilhões de dólares. A ironia da história é que a crise na Argentina, ao longo dos anos 80/90, provocou uma espécie de *efeito Orloff* ao contrário, pois medidas tomadas pelo governo brasileiro, e adotadas recentemente pela Argentina, indicariam que a Argentina será amanhã o que o Brasil é hoje (*ibidem*).

A comparação dessas conjunturas econômicas pode também ser estendida ao âmbito das relações raciais no Brasil e nos Estados Unidos. Se observado nas expectativas e desejos de intelectuais e militantes, nem sempre manifestos publicamente, o *efeito Orloff* tem sido uma espécie de nosso *calcanhar de Aquiles*. Nas últimas décadas, as constantes denúncias de discriminação racial em delegacias de polícia, na imprensa, no SOS Racismo ou no Ministério Público têm fomentado a idéia de que haveria uma crescente racialização no cotidiano brasileiro que nos levaria a similitudes com a sociedade americana.

Entretanto, essas apressadas “constatações” parecem ter virado pelo avesso quando, em março de 2001, os dados do censo americano de 2000 revelaram que quase sete milhões de pessoas se classificaram como multirraciais. *Efeito Orloff* ao contrário? É o que se deduz de matérias publicadas na mídia impressa, em que se observam comparações entre o sistema de classificação racial múltipla, adotado recentemente nos Estados Unidos, no qual os indivíduos puderam declarar sua raça ou etnia em categorias além das convencionais *branco, negro, hispânico, indígena* ou *asiática*, assinalando uma combinação entre estas categorias e revelando uma “identidade multirracial”, e a forma de os brasileiros se classificarem, através do censo oficial e também usada pelo Instituto Brasileiro de Geografia Estatística – IBGE: *preto, pardo, branco, amarelo* ou *indígena*, ou mesmo a utilizada no cotidiano em que além dos termos utilizados pelo IBGE podemos encontrar *claro, moreno, moreno claro, moreno escuro, castanho, escuro, mestiço, mulato claro, mulato escuro, marrom*.<sup>2</sup> A combinação de várias categorias, uma identidade multirracial, levaria a uma *brasilianização* de categorias “raciais” para os Estados Unidos?

O que na mídia se manifesta pode ser visto como mais uma versão de leituras comparativas sobre as duas sociedades, posto que a comparação entre os dois países não é de todo ausente no cotidiano brasileiro. O que exemplifica a existência de mais um espaço de apreensão das relações raciais brasileira e estadunidense.

As idéias e representações sobre as relações raciais que se manifestam nos dois lados do Atlântico já é secular. Basta olhar os trabalhos de Azevedo (1996), Hellwig (1992) para fazermos um re-

corde até os anos 60, ou se quisermos notar a produção dos anos 70 até o momento, haveríamos de listar tanto os trabalhos que são direcionados para uma comparação explícita entre as duas sociedades, quanto aqueles que, mesmo não elegendo as relações raciais comparativas, de algum modo dela falaram. E, nessa direção, deveremos acrescentar o artigo de Bourdieu & Wacquant (1999), posto que eles objetivam verificar o imperialismo cultural, representado aqui pelos Estados Unidos, e a sua universalização de particularismos. A saudável preocupação dos autores ampara-se na afirmação de que a história política e ideológica do Brasil e dos Estados Unidos indica divisões raciais distintas, e que a ordem etno-racial brasileira deve ser considerada em sua lógica própria.

O polêmico trabalho teria passado *ao largo*, e eu poderia incluí-lo na história de idéias comparativas Brasil e Estados Unidos, se não fosse por afirmações que remetem a um desconhecimento da dinâmica da sociedade brasileira, lida através de poucos trabalhos produzidos, exclusivamente, na academia norte-americana.

Como entender as afirmações de que a “sociodicéia racial (ou racista)” que se mundializou nos últimos anos é uma confirmação exemplar do “império e da influência simbólicos que os Estados Unidos exercem sobre toda espécie de produção erudita e, sobretudo, semi-erudita, em particular, através do poder de consagração que esse país detém e dos benefícios materiais e simbólicos que a adesão mais ou menos assumida ou vergonhosa ao modelo norte-americano proporciona aos pesquisadores dos países dominados”, e que uma violência simbólica não seria exercida a não ser pela cumplicidade (“extorquida”) e a colaboração daqueles que a sofrem (p. 24)? Como compreender essa acusação se os autores demonstram desconhecer a produção local sobre relações raciais?

Se, provavelmente, Bourdieu & Wacquant demonstram *difficultades* ou tenham *resistências* em ler e entender a língua que resultou do processo de colonização portuguesa, deveriam consultar periódicos franceses, e por lá encontrariam artigos, os quais, por certo, fariam os autores repensarem afirmações tão acusatórias, amparadas não se sabe em que.<sup>3</sup> Afinal, somente Gilberto Freyre é citado no contexto da afirmação de que o mito da democracia racial tende a ser substituído nas pesquisas dos norte-americanos pelo mito de que todas as sociedades são racistas. Mas, que leitura sobre o mito?

Se observado nas interpretações da segunda metade do século XX, o mito da democracia racial não é tão auto-evidente – em determinadas conjunturas políticas falava-se em doutrina da de-

mocracia racial ou conjunto de princípios (governo Jânio Quadros), ou mesmo em democracia racial (leitura de militantes negros e de esquerda, nos anos 50, sobre a nossa *convivialidade racial*). Se observado nas últimas décadas, o que se apresenta é uma re-significação de disputa simbólica, pois se as dimensões da sociedade brasileira (cultura/desigualdades raciais; socialidade/discriminação; mestiçagem/*apartheid* social; tolerância/segregação) só se tornam perceptíveis e excludentes no âmbito da política, também são verificadas na interpretação acadêmica, seja pelo acalorado debate envolvendo *brasilianistas* e brasileiros (ver Harris *et alii*, 1993; Telles, 1995; Fry, 1989; Hanchard, 1989; Bairros, 1996; Hanchard, 1996), na ênfase de um racismo idiossincrático (Pereira, 1996), no retorno à problemática da mestiçagem na análise do fenômeno da música no Brasil (cf. Vianna, 1995, Guerreiro, 2000), na mestiçagem e no seu contraponto, a identidade negra (ver Munanga, 1999), no otimismo exagitado de visualizar a sociedade brasileira como uma civilização mestiça e tropical, “orgulhosa de si mesma” (Ribeiro, 1995), e no revisitar o conceito de “raça” comparativamente – Brasil, Estados Unidos e África do Sul (cf. Guimarães, 1999; Marx, 1997), Venezuela (Wright, 1990) e Colômbia (Wade, 1997).

Tenho argumentado (Santos, 2000), que a análise do mito da democracia racial tem se constituído como um ponto nodal para se entender as representações da, e sobre, a sociedade brasileira. E, nessa direção, o mito há que ser percebido menos como identificação imediata de uma ideologia e falsa consciência, algo que se manifesta desde os anos 70 em militantes negros, intelectuais brasileiros e norte-americanos, jornalistas de ambos os países, e sim como objeto de conhecimento, posto que o mito fala de história e conta estória. Afinal de contas, tanto a tentativa de “desmistificação” quanto o “desmitificar”, presentes nas leituras e práticas sobre as desigualdades raciais, não produziram o efeito esperado: a sua completa negação.

Se até os anos 50 a democracia racial é pensada menos como ideologia do que fazendo parte da nossa socialidade, fosse em estudos acadêmicos, discursos oficiais, e até por intelectuais negros nacionais e norte-americanos, no período seguinte, mais precisamente na década de 60 e, com mais ênfase, nos anos 70, a referência toma outras cores e nomes: a democracia racial será referida como mito e identificada como mera ideologia. Nesse processo de negação do mito da democracia racial, não ocorreu uma ruptura epistemológica ou analítica, mas uma inserção política nas refle-

xões sobre as desigualdades raciais na sociedade brasileira ou o que eu poderia chamar de projeção da dimensão política no universo simbólico.

Essa politização na reflexão sobre as relações raciais, que tem significativa influência da racialização dos movimentos civis nos Estados Unidos, é um fenômeno de extrema relevância nas últimas décadas, seja pela adoção intelectual de reivindicações dos movimentos negros, na maior publicização da discriminação racial, ou através das denúncias, cada vez mais constantes, de indivíduos no cotidiano e nas relações sociais.

Desde os anos 80 vem crescendo o número de jornalistas, historiadores e cientistas sociais norte-americanos que denunciam, através de textos, as discriminações de que foram vítimas no Brasil. É isso é muito curioso, pois os autores, sabendo de antemão da existência das discriminações contra os negros no país, mostram-se surpresos com a sua existência no cotidiano. Por que a surpresa de um racismo que navega entre o explícito e o sutil? A sua verificação já aparecia nos discursos e práticas de organizações negras e nos estudos afro-brasileiros há mais de três décadas. Ou será que o mito da democracia racial ultrapassou fronteiras e atingiu lugares onde menos se esperava, como as universidades norte-americanas?

Pensar a democracia racial na sociedade brasileira como mito é apontar os seus vários significantes que estão ancorados no sistema de poder, os seus rearranjos e a sua operacionalização. Por outro lado, há que observar os seus significados mudando de lugar, possuindo variações e revelando as leituras alternativas que correspondem a determinados interesses específicos, pois a realidade está sendo interpretada constantemente pelos interesses de poder. Isso fica demonstrado, seja na redução desse mito à falsa ideologia, na exaltação ao encontro das três raças, nas comemorações dos 500 anos de descobrimento, ou mesmo nas representações sobre Zumbi dos Palmares, reivindicadas há décadas pelos movimentos negros e incorporadas pelos órgãos estatais no período posterior à redemocratização.

O mito da democracia racial pode, então, ser usado com base na justificação de que a igualdade ou desigualdade de direitos independem da cor, na inexistência de discriminação racial no país, nas relações de tratamento entre brancos e negros e convivência em espaços diversos, na identificação de que as elites brasileiras são mestiças, na mestiçagem como uma causa da democracia racial, ou como o que indica a identidade nacional, ou mesmo por

uma outra variação: o nosso racismo é diferente de outros racismos.

Pensar o mito, portanto, significa desconstruir e mostrar a sua eficácia como forma de entender a ambigüidade e os paradoxos presentes na sociedade brasileira; se, por um lado, revela um *apartheid* social, com a exclusão da população negra e indígena, do outro, demonstra que é inclusivo via a convivialidade racial, ou, se preferirem, a cultura afro-brasileira, ao longo da nossa formação social.

Se Bourdieu e Wacquant tivessem se debruçado sobre a literatura produzida nas últimas décadas, certamente veriam que a leitura das relações raciais no Brasil produziu dois modelos excludentes em que, por um lado, enfatizam-se as desigualdades sociais e, no limite, reconhece-se a cultura como espaço de convivialidade; de outro, assevera-se a cultura, e no limite, reconhecem-se as desigualdades sociais. Em outras palavras, o drama se apresenta entre preservar a mestiçagem sem destacar a discriminação racial ou preservar a “cultura” e dizer não à mestiçagem. É de se salientar que esses modelos são amparados em leituras vindas tanto da influência norte-americana quanto de outros países centrais, inclusive, a França. Afinal, a influência de Pierre Bourdieu nas Ciências Sociais no Brasil pode ser observada desde os anos 80. O que é devesas uma ironia para as acusações postas.

Claro que a influência do “império” norte-americano é muito mais observada, e seria estranho se assim não o fosse, já que a produção de idéias nos Estados Unidos, principalmente as de caráter crítico, tem um alcance em países diversos, sejam eles centrais ou periféricos. O que demonstra que a difusão desses trabalhos tem um alcance imediato do que os produzidos por estas plagas.

### Novas Políticas Identitárias são Exclusivamente Americanas?

Bourdieu e Wacquant também apontam o “papel motor” que desempenham as grandes fundações norte-americanas de filantropia e pesquisa “na difusão da doxa racial norte-americana no seio do campo universitário brasileiro, tanto no plano das representações, quanto das práticas” (p. 25). Sugiro que para avaliar a penetração de fundações norte-americanas teríamos que pensá-las no contexto de ações dos países centrais em países periféricos, pois várias são as fundações e organizações européias, católicas inclu-

sas, que têm dirigido suas ações para entidades feministas, homossexuais, ou indígenas.

Segundo, as fundações norte-americanas não introduziram uma política identitária no Brasil. Mesmo que seja mais evidente a utilização de categorias raciais *à la americana* nos discursos e práticas dos movimentos negros, e em intelectuais, o que demonstra que a politização sobre as relações raciais, nos anos 60, teve uma significativa influência da racialização dos movimentos civis nos Estados Unidos, a “questão racial” já pode ser notada nas décadas anteriores, posto que as elites nas primeiras décadas do século XX buscavam a “viabilização da nação” (cf. Schwarcz, 1993; Skidmore, 1989).

Desde o final dos anos 50 o Estado brasileiro tem utilizado a *convivialidade racial* como matéria-prima na implementação de políticas, tanto em termos político-econômicos quanto culturais *stricto sensu*.

Mesmo que faltasse ao governo Juscelino Kubitschek (1956-1960) uma política em direção à África, havia uma preocupação manifesta com aquele Continente, que pode ser compreendida em duas direções.

Primeiro, o apoio à independência dos povos coloniais já era algo manifesto na sociedade brasileira, desde os anos anteriores à sua posse, por intelectuais negros e não-negros de diversas tendências. Observe-se, por exemplo, a declaração de princípios do Teatro Experimental do Negro – TEN, quando da realização de uma *Semana de Estudos*, na Associação Brasileira de Imprensa, no Rio de Janeiro, em maio de 1955.

Com a participação de intelectuais como Nelson Werneck Sodré, Abdias do Nascimento (o fundador do TEN) e Guerreiro Ramos, o encontro teve como objetivo a revisão dos estudos sociológicos e antropológicos sobre o negro no Brasil; além das críticas pesadas às sociologia e antropologia desenvolvidas no Brasil, ditas “oficiais” e “alienantes”, pois focalizavam “a gente de cor, à luz do pitoresco ou do histórico puramente, como se se tratasse de elemento estático ou mumificado” (Guerreiro Ramos *apud* Nascimento, 1968:36),<sup>4</sup> o documento expressava posições políticas por meio de palavras-chave como “autodeterminação” e “auto-afirmação”, fundamentais para o entendimento do léxico político dos anos 50 e 60, e reconhecia a existência de uma democracia racial brasileira, porém com resquícios de discriminação:

## Declaração de Princípios

[...]

b) considerando as mudanças recentes do quadro das relações internacionais impostas pelo desenvolvimento econômico, social e cultural dos povos de cor, o qual se constitui no suporte da autodeterminação e da auto-afirmação desses povos;

[...]

h) considerando que o Brasil é uma comunidade internacional onde têm vigência os mais avançados padrões de democracia racial, apesar da sobrevivência, entre nós, de alguns restos de discriminação;

## Declara

[...]

2) É legítimo reconhecer que o recente incremento da importância dos povos de cor, politicamente independentes, como fatores ponderáveis na configuração das relações internacionais, tem contribuído, de modo benéfico, para restaurar a segurança psicológica das minorias e desses povos; todavia, este fato auspicioso não deve transmutar-se em estímulo a considerar como luta e ódio entre raças o que é, fundamentalmente, tensão e conflito entre sistemas econômicos.

[...]

5) É desejável que o Governo Brasileiro apóie os grupos e as instituições nacionais que, pelos requisitos de idoneidade científica, intelectual e moral, possam contribuir para a preservação das sadias tradições de democracia racial no Brasil, bem como para levar o nosso país a poder participar da liderança das forças internacionais interessadas na liquidação do colonialismo (Nascimento, 1958:55 e ss; Ramos, 1995:250 e ss).<sup>5</sup>

Em segundo lugar, é preciso enfatizar que a postura do governo Juscelino Kubitschek refletia a conjuntura internacional, como pode ser observado na sua mensagem enviada ao congresso nacional, em 15 de março de 1959: “[...] a crescente importância que vêm assumindo no campo internacional os países da África e Ásia, em luta pela independência e pela melhoria do nível de vida, é fato dos mais significativos deste século”,<sup>6</sup> ou na sua posição refratária ao *apartheid* da África do Sul, visualizada a partir do assassinato de negros sul-africanos em abril de 1960.

Através de um despacho assinado no Palácio do Catete, e louvado pela imprensa como um gesto anti-racista de grande repercussão nacional e internacional, Juscelino Kubitschek retirava o representante diplomático na África do Sul e aconselhava a equipe do Ferroviária de Araraquara a não se apresentar nos campos de futebol sul-africanos. Atitude semelhante foi tomada por um outro clube paulista, o Portuguesa Santista, que anteriormente se encontrava em excursão naquele país.

O despacho de Juscelino Kubitschek é revelador da compreensão do seu governo no que se refere à política externa e aos prin-

cípios “sagrados” da nossa formação social. Caracterizando o princípio de não intervenção como um dos “pontos cardeais” de sua política externa, e ressaltando a “contrariedade” pela existência de uma mentalidade escravista, dizia que a perseguição racial na África do Sul consistia em “um atentado menos contra os negros do que contra todo o nosso sistema de valores”, que repousa sobre o orgulho de uma democracia racial, “em que todos os homens convivem em harmonia em torno da grandeza nacional”.

E assim justificava a contribuição africana para a constituição de um espírito nacional:

[...] orgulhamo-nos de agora proclamar isto, do muito que devemos aos que vieram um dia da África para participar do engrandecimento deste país. Reconhecemos a contribuição do sangue negro para a formação do povo brasileiro, como dele nos orgulhamos. Temos de agradecer aos africanos não somente o imenso trabalho e energia empregados na agricultura, indústria e em todo um esforço criador da economia brasileira mas, também, a incalculável contribuição que trouxeram à arte, pintura e na formação de nosso espírito. Nossa dívida com os oriundos da região africana e cujos descendentes são nossos irmãos patrícios iguais aos de qualquer outra cor ou de origem, durará enquanto durar o povo brasileiro.<sup>7</sup>

A postura de Juscelino Kubitschek encontrava ressonância em outros âmbitos oficiais. No Senado, Afonso Arinos discursava condenando a segregação racial no território africano, chamando a atenção para a integração racial brasileira e existência de uma política racial antidiscriminatória no país; ministros do Superior Tribunal Militar enviavam mensagens de apoio ao presidente da República e pediam alguma intervenção, com a justificativa de que várias ações brasileiras, como a invasão da Argentina para expulsar Rosas do poder, o protesto contra o bombardeio de Valparaíso, no Chile, pelos espanhóis, foram necessárias por não haver neutralidade entre o direito e o crime e, principalmente, por estarem em sintonia “absoluta com o sentimento da Nação Brasileira”.<sup>8</sup>

A atitude do governo JK demonstrava um princípio anti-racista inscrito no âmbito estatal e se constituía em uma resposta perante uma situação considerada vergonhosa para os valores nacionais. A diferença em relação ao governo Jânio Quadros é que se ambos tinham como substrato analítico *a cultura* para elevar o “espírito nacional”, expressão de Juscelino Kubitschek, e, ao mesmo tempo, exorcizar qualquer manifestação de caráter discriminatório, seja por estas plagas ou no além-mar, eles se distanciavam na medida em que no governo Jânio Quadros a cultura brasileira, mais especificamente a de origem africana, tornou-se um elemen-

to prioritário na implementação da política externa voltada para a África ou outros continentes. A cultura afro-brasileira passaria a se constituir em um bem simbólico tratado como assunto de Estado. Como observava Afonso Arinos de M. Franco, Ministro das Relações Exteriores do governo Jânio Quadros, em um artigo publicado na década seguinte e que teve o objetivo de se defender das críticas sobre sua ambigüidade e submissão ao governo português, a estratégia era “conquistar influência cultural sobre a África negra, impedindo que sua inevitável emergência para a autonomia tomasse caráter radical”; a intenção manifesta, portanto, era colocar o Brasil como mediador entre as políticas do colonizador e dos países africanos (Franco, 1974).<sup>9</sup>

Saliento que um sistema coerente de defesa das nossas relações raciais esteve sempre em pauta na constituição da política externa brasileira, o que não quer dizer que dela fosse exclusivo. Pelo contrário, o que sua implementação faz é incorporá-lo como projeto no campo das relações internacionais sem dar margens a qualquer sintoma da existência de ambigüidade. E seria estranho se assim não o fosse; afinal, se lido naquela direção, significaria mais que um perigo. Estaríamos frente à própria subversão, ou mesmo, à provável destruição da nossa maior representação simbólica.

Todo esse contexto indica que o sistema brasileiro de relações raciais adquiria um formato padrão de consolidação ideológica quando pensado para o além-mar e direcionado ao âmbito da sociedade brasileira. E aqui reside um problema interessante. Essa consolidação implicava cristalizar as manifestações culturais afro-brasileiras através do discurso de que elas estavam imersas na cultura nacional. Obviamente, isso não constituía nenhuma novidade, pois desde o final do século XIX, e até a metade do século XX, algumas manifestações de origem afro-brasileira ou a destacada participação de afro-brasileiros foram alçadas à condição de símbolos nacionais. O samba e o futebol constituem-se em exemplos expressivos.

No entanto, a novidade é que, a partir dos anos 60, as políticas oficiais passavam, paulatinamente, a incorporar algumas manifestações negras e dar-lhes sentidos de autenticidade da nossa brasilidade. A princípio, pode parecer que essa adoção, por ter acontecido em um contexto de valorização africana, tenha se efetivado de modo aquiescente na sociedade brasileira. Pelo contrário. Se por um lado havia uma completa ressonância e absorção política do “ir à África”, que pode ser visualizada nos mais variados setores, da imprensa aos intelectuais, afinal como destacava o historia-

dor Pedro Calmon, em artigo publicado no jornal *A Tarde*, em 17/7/1967, devíamos estar no Continente africano, pois tínhamos o “argumento tríplice – do idioma [‘a língua portuguesa, tão mulata aquém e além-mar como a gente que descende das etnias conciliadas!’], do parentesco e da história – aqueles fartos pedaços de África se nos afiguram tão perto do Brasil, como se em vez de os separar a água, os separasse o tempo”, a leitura da religiosidade afro-brasileira adquiria contornos paradoxais, principalmente quando pensada a sua relevância nas imagens internas e externas do país.

Qual a razão do destaque à religiosidade afro-brasileira? Argumento que, paralelo à implementação da nova política externa em direção à África, havia um contexto de leituras ambíguas sobre a religiosidade afro-brasileira, mais precisamente sobre o candomblé baiano, que perpassavam a sociedade brasileira. Ou seja, os significados sobre o seu papel inscrevem-se em uma sociedade em aceleração industrialização – vale lembrar que nos anos 50 a Petrobras instalara-se na Bahia – e que, nesse mesmo período, há uma redefinição do planejamento do estado. O rompimento com a estagnação econômica baiana e a superação do desequilíbrio regional do país passam a ser prioridade na política oficial do estado. Através da Comissão de Planejamento Econômico – CPE, implantada pelo governador Antônio Balbino (1955-1959), visualizava-se um planejamento integrando áreas diversas como a saúde, educação, habitação, o turismo e a cultura. A leitura baiana de uma interseção dos níveis de ação governamental constituiu-se numa tradução do que acontecia pelo país afora. O depoimento de Rômulo Almeida, um dos membros da CPE, é bastante elucidativo:

Para o desenvolvimento industrial era indispensável a organização da economia agrícola [...] e um sistema de estímulos que incluía a implantação de uma área industrial [...]. Mas era preciso também preservar o grande patrimônio histórico, paisagístico e cultural da Bahia dos efeitos de um crescimento urbano e industrial desordenado. (*apud* Carvalho, 1999:82)

Nesse contexto, a modernização também foi vista da perspectiva de uma “renovação cultural”, posto que movimentos culturais como a Bossa Nova, o concretismo na poesia, a implantação da televisão e o surgimento do Teatro Oficina e do Teatro de Arena estavam a transformar a sociedade brasileira e, no âmbito local, havia uma efervescência cultural e artística, cujo maior expoente nacional passou a ser o jovem cineasta Glauber Rocha.

Argumento que o poder da cultura de origem negra remete à cultura no poder no período que vai do início dos anos 60 – governo Jânio Quadros – ao advento do que se convencionou chamar de Nova República (1985), ou redemocratização, pois se a articulação poder/cultura tem nos discursos oficiais a reiteração da importância da população afro-brasileira, também se observa uma profícua relação com aqueles que falam em nome da cultura; refiro-me a intelectuais e lideranças afro-religiosas, sobremaneira a partir dos anos 60, e militantes negros no período pós-redemocratização, quando da elaboração da nova Constituição, com a criação dos conselhos de defesa da comunidade negra

A cultura afro-brasileira torna-se, portanto, um elemento substantivo no incremento à política desenvolvimentista no período militar (1964-1985), na criação de uma nova política do turismo e pela elevação do candomblé à condição de “imagem-força” do Estado da Bahia (final dos anos 60), ou nas ações atualizadoras desse mesmo período no governo de Fernando Henrique Cardoso. Ou seja, a cultura de origem negra atravessa a política em diferentes governos, com projetos específicos, já que não foram criados pelas mesmas elites.

E é na percepção de uma dinâmica na sociedade brasileira que se tece não somente a legitimidade de propostas políticas, mas a própria legitimidade da cultura negra. Perseguindo a forma como essa cultura atravessa a elaboração dessas políticas oficiais, penso que o Estado da Bahia, marginal em fluxos financeiros, mas central na visualização de políticas raciais comparativas, como as pensadas por diversos *scholars*, desde a primeira metade do século XX,<sup>10</sup> tornou-se o ponto focal para o entendimento do processo político da construção de imagens negras.

Afinal, a “Bahia negra” define “naturalmente” a identidade do estado. O processo de construção e consolidação dessas imagens vem se firmando, paulatinamente, entre o final da década de 50 e o início da Nova República, em um contexto marcado por fortes tensões e ambigüidades nas relações entre as elites políticas e os próprios grupos e entidades negras, como os terreiros de candomblé e suas lideranças, e outras entidades culturais e políticas.

Neste sentido, a “negritude” dessa “baianidade” corresponde ao processo de construção de uma “nação corretamente política”, em razão de serem os seus símbolos diferentemente apropriados. A Bahia deixa de ser pensada como *melting pot*, e é onde se fixa e cristaliza a idéia de que ali se encontra o estado verdadeiramente negro. Diferente do início do século, há na Bahia uma reelabora-

ção de políticas direcionadas para manifestações de tradição negra, em um período, a partir do final dos anos 60, em que o discurso da modernidade enfatizando desenvolvimento é prioritário.

A questão que se apresenta é: de que forma os conteúdos da democracia racial, seus significados e significantes, passaram a consolidar essa identidade? Que discursos polissêmicos marcam a dimensão do poder na cultura e a dimensão do poder da cultura (característica de reforço, por exemplo, do povo-de-santo). Afinal, a Bahia e a elevação dos seus símbolos, a partir dos anos 60, parece se constituir em um equivalente do que foi o Rio de Janeiro no período 20-30.<sup>11</sup>

### Proféticos Desejos?

Por certo, todas essas considerações revelam que uma política identitária é anterior a uma “influência” vinda exclusivamente de fundações e intelectuais norte-americanos. Claro está que o advento dos direitos civis provocou a entrada em cena de novos paradigmas vindos dos Estados Unidos, e que as medidas de “americanização” no debate ou nas ações do período governamental atual de Fernando Henrique Cardoso (sistema de cotas começam a ser implementados), sejam mais visíveis; entretanto, o que se observa é que com o advento dos movimentos sociais “locais” houve a ampliação de negociações, pois se antes o alvo era local, ou federal, com a entrada em cena das fundações americanas e européias o plano de negociação dessas re-significações de raça, gênero ou orientação sexual foi alargado.

Haveria uma necessidade de Bourdieu e Wacquant saberem que no contexto local as representações sobre política, identidade e cultura, no que tange a uma “racialização”, não se manifestam como meras tábuas rasas de artimanhas imperialistas e do seu modelo racial hegemônico. Penso que uma leitura séria e acurada de uma bibliografia já existente, algo que sempre esperamos de intelectuais, mostrar-lhes-ia que nas re-significações se apresenta uma disputa pelo “campo” do poder, configurada por projetos, a partir de lugares de interpretação de uma determinada problemática, em determinado contexto, de que nem as lideranças negras e, nem mesmo, os intelectuais conseguiram escapar, como pode ser observado nos acalorados debates, nos últimos dez anos, envolvendo *brasilianistas* e brasileiros.

Se um olhar superficial indica, só à primeira vista, que somos todos meros reprodutores de “artimanhas imperialistas”, um olhar mais acurado indicaria que somos mais dissonantes do que gostaríamos de crer. O *efeito Orloff* que tanto volta à cena – afinal, de crises e soluções políticas e econômicas não saímos –, apresenta-se, portanto, como um depositário de projeções. As análises rápidas e rasteiras, vindas de onde vieram, estão mais próximas de discursos proféticos que projetam não somente as angústias, mas, principalmente, o desejo. Desejos sobre o que do outro?

## Notas

1. Miguel Ignatios, “Orloff do contrário”. *A Tarde*, abril de 2001.
2. Ver *Folha de S. Paulo*, “Milhões se dizem multirraciais nos EUA”, 14/3/2001. Observo que além dos já notados sistemas de classificação, um outro aparece na mídia impressa e televisiva. Ao contrário dos movimentos negros e de intelectuais que, por razões distintas, utilizamos a categoria *negra* como somatório de *pretos* e *pardos*, a imprensa tende a visualizar essa categoria para identificar o *preto* do IBGE. Inúmeras vezes, os jornalistas de órgãos nacionais como *Folha de S. Paulo*, Rede Globo, assim como jornais e emissoras de televisão, têm ressaltado as desigualdades raciais, indicando, por exemplo, que “no estado da Bahia, cuja maioria é negra, há somente 8% de negros [trata-se dos *pretos* da classificação do IBGE que aparecem nas estatísticas] que ingressaram na única universidade federal (UFBA)”. Ironias à parte, pois a atenção e o alarde provocados pela imprensa alcançam maior viés político que as categorias usadas pelos movimentos negros e pelos intelectuais, a mídia tende a sobrevalorizar os *pretos* em detrimento dos *pardos*, demonstrando uma proximidade da sua classificação fenotípica dos mais escuros (os pretos) com as do senso comum.
3. Remeteria, por exemplo, ao número temático “Politique de l’Identité. Les Noirs au Brésil”, do *Cahiers d’Etudes Africaines*, vol. XXXII, nº 1, 1992.
4. Esse encontro pode ser visto como uma espécie de *continuum* de atividades do TEN e que se tornavam uma espécie de contraponto aos congressos afro-brasileiros realizados em Recife (1934) e Salvador (1937). Na década de 40, haviam sido realizadas duas Convenções Nacionais do Negro, a de São Paulo (1945) e a do Rio de Janeiro (1946); a Conferência Nacional do Negro (Rio de Janeiro, 1949) e o I Congresso do Negro Brasileiro (Rio de Janeiro, 1950). Sobre o debate sociológico envolvendo o TEN, também influenciado por Guerreiro Ramos, nos anos 50, ver Maio (1996). Sobre o TEN, a sua dramaturgia e as relações raciais, ver Birman (1991).
5. As propostas direcionadas ao governo brasileiro constituam-se em uma ação contínua do TEN. Na realização do I Congresso do Negro Brasileiro, em setembro de 1950, foi aprovada uma tese de Guerreiro Ramos solicitando que o governo brasileiro encaminhasse aos seus representantes na UNESCO as seguintes propostas: i) estímulos “à instalação de mecanismos sociológicos que transformem o conflito interétnico num processo de cooperação”; ii) reconhecimento da experiência sociológica do TEN; iii) organização pela UNESCO de um Congresso Internacional de Relações

- de Raça (cf. Nascimento, 1958:155ss.). A sugestão do TEN deve ser compreendida no contexto do projeto da UNESCO sobre relações raciais na América Latina; sobre os significados do projeto UNESCO, ver Maio (1998) e Hasenbalg (1996).
6. *Apud* Fischlowitz. Este autor, além de professor da PUC-RJ, era assessor técnico do Ministério do Trabalho e ex-perito da Organização Internacional do Trabalho.
  7. "JK protesta contra matança de negros. Praticamente rompe relações com a África-Sul", *Diário de Notícias*, 9/4/1960, p. 1.
  8. *Idem e* "STM apóia JK: Racismo na África do Sul. Não podia ser outra conduta do nosso governo", *Diário de Notícias*, 10 e 11/4/1960.
  9. Sua intenção era chamar a atenção para as diferenças temperamentais entre ele e Jânio Quadros – "o erro fundamental de Jânio, na política externa, não estava no fundo, que bem planejava e concebia, mas na execução mais que dramática, teatral, com que a levava a efeito, por motivos de política interna e pelo seu feito individual de personagem-auror conjugados" (p. 69) – a se defender de ataques intelectuais. Uma crítica contundente à política desenvolvida por Afonso Arinos pode ser observada em José H. Rodrigues (1966:173), o qual afirmava ir Afonso Arinos "à Corte" para consultar Salazar.
  10. Além de Ruth Landes (1947), Donald Pierson (1942), Carl Degler (1971), os quais desenvolveram estudos sobre a Bahia, outros mais recentes podem ser observados na coletânea *Afro-Brazilian Culture and Politics, Bahia, 1790s to 1990s* (Kraay, 1998).
  11. É interessante notar que a imagem baiana da cultura brasileira é predominante em países como a Argentina (cf. Hasenbalg e Frigerio, 1999).

## Referências Bibliográficas

- AZEVEDO, Célia Maria M. de (1996). "O Abolicionismo Transatlântico e a Memória do Paraíso Racial". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 30, pp.151-162.
- BAIRROS, Luiza (1996). "Orfeu e Poder: Uma Perspectiva Afro-Americana sobre a Política Racial no Brasil". *Afro-Ásia*, nº 17, pp.173-186.
- BIRMAN, Patrícia (1996). "Impasses Familiares". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 21, pp.143-155.
- BOURDIEU, Pierre e WACQUANT, Lóis (1999). "Sobre as Artimanhas da Razão Imperialista". *Escritos de Educação*. Petrópolis, Ed.Vozes, pp. 17-32. (Originalmente publicado in *Actes de la Recherche em Sciences Sociales*, nº 121-122, março de 1998, pp.109-118.)
- CARVALHO, Maria do Socorro S. (1999). *Imagens de um Tempo em Movimento. Cinema e Cultura na Bahia nos Anos JK (1956-1961)*. Salvador, EdUfba, Coleção Nordestina.
- DEGLER, Carl (1971). *Neither Black nor White. Slavery and Race Relations in Brazil and the United States*. Madison, University of Wisconsin Press.
- FISCHLOWITZ, Estanislau (1960). "Subsídios para a 'Doutrina Africana' do Brasil". *Revista Brasileira de Política Internacional*, Ano III, nº 9, março, pp. 82-95.
- FRANCO, Afonso A. de M. (1974). "Portugal-Brasil-África". *Tempo Brasileiro*, nº 38/39, jul-dez. pp. 63-72.

- FRY, Peter (1989). "O Que a Cinderela Negra tem a Dizer sobre a Política Racial no Brasil". *Revista USP*, nº 28, pp. 122-135.
- GUERREIRO, Goli (2000). *A Trama dos Tambores – A Cena Afro-Pop no Meio Musical de Salvador*. São Paulo, Editora 34, Coleção Todos os Cantos.
- GUIMARÃES, Antonio S. (1999). *Racismo e Anti-Racismo no Brasil*. São Paulo, Editora 34.
- HANCHARD, Michael (1989). "'Americanos', Brasileiros e a Cor da Espécie Humana: Uma Resposta a Peter Fry". *Revista USP*, nº 31, 1989, pp.164-175.
- (1996). "Resposta a Luiza Bairros". *Afro-Ásia*, nº 18, pp. 227-234.
- HARRIS, Marvin *et alii* (1993). "Who Are the Whites? Imposed Categories and the Racial Demography of Brazil". *Social Forces*, vol. 72, nº 2, dez., pp. 451-462.
- HASENBALG, Carlos (1996). "Revisitando o Projeto UNESCO: O Negro no Rio de Janeiro". Trabalho apresentado na XX Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, Salvador, 14-18 de abril.
- HASENBALG, Carlos e FRIGERIO, Alejandro (1999). "Imigrantes Brasileiros na Argentina: Um Perfil Sociodemográfico". *Série Estudos*, nº 101, Iuperj, fevereiro.
- HELLWIG, David J. (ed.) (1992). *African-American Reflections on Brazil's Racial Paradise*. Philadelphia, Temple University Press.
- KRAAY, Hendrik (ed.) (1998). *Afro-Brazilian Culture and Politics, Bahia, 1790s to 1990s*. London, M. E. Sharpe.
- LANDES, Ruth (1947). *The City of Women*. University of New Mexico Press.
- MAIO, Marcos C. (1998). *A História do Projeto UNESCO. Estudos Raciais e Ciências Sociais no Brasil*. Tese de Doutorado, Rio de Janeiro, Iuperj.
- (1996). "A Questão Racial no Pensamento de Guerreiro Ramos". *Raça, Ciência e Sociedade*. Rio de Janeiro, Fiocruz/CCBB, pp. 179-93.
- MARX, Anthony (1997). "A Construção da Raça no Brasil: Comparação Histórica e Implicações Políticas". In J. Souza (org.), *Multiculturalismo e Racismo. Uma Comparação Brasil-Estados Unidos*. Brasília, Paralelo 15, pp.157-167.
- MUNANGA, Kabengele (1999). *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil*. Petrópolis, Editora Vozes.
- NASCIMENTO, Abdias do (1968). *O Negro Revoltado*. Rio de Janeiro, Edições GRD.
- PEREIRA, João Baptista B. (1996). "Racismo à Brasileira". In K. Munanga (org.), *Estratégias Políticas de Combate à Discriminação Racial*. São Paulo, Edusp/Estação Ciência, pp.75-78.
- PIERSON, Donald (1942). *Negroes in Brazil: A Study of Race Contact at Bahia*. Chicago, University of Chicago Press.
- RAMOS, Guerreiro (1995). *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira (Política de Relações de Raça no Brasil)*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ.
- RIBEIRO, Darcy (1995). *O Povo Brasileiro. A Formação e o Sentido do Brasil*. São Paulo, Cia. das Letras.
- RODRIGUES, José H. (1966). *Interesse Nacional e Política Externa*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- SANTOS, Jocélio Teles dos (2000). *O Poder da Cultura e a Cultura no Poder*. Tese de Doutorado, São Paulo, FFLCH, USP.

- SCHWARCZ, Lília (1993). *O Espetáculo das Raças. Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo, Cia. das Letras.
- SKIDMORE, Thomas (1989). *Preto no Branco. Raça e Nacionalidade no Pensamento Brasileiro*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- TELLES, Edward (1995). "Who Are the Morenas?". *Social Forces*, vol. 73, nº 4, junho, pp. 1609-1611.
- VIANNA, Hermano (1995). *O Mistério do Samba*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editores/Ed.UFRJ.
- WADE, Peter (1997). *Race and Ethnicity in Latin America*. London, Pluto Press.
- WRIGHT, Whinthrop (1990). *Café com Leche: Race, Class and National Image in Venezuela*. Austin, University of Texas Press.



# Idéias Fora do Lugar e o Lugar do Negro nas Ciências Sociais Brasileiras

Osmundo de Araújo Pinho  
Ângela Figueiredo

---

## Resumo

O artigo discute, a partir da polêmica desencadeada com a publicação do artigo "Sobre as Artimanhas da Razão Imperialista", de P. Bourdieu e L. Wacquant, aspectos do debate sobre as relações raciais brasileiras vinculados a dois aspectos determinados: i) a formação do campo científico como histórica e socialmente determinado; e ii) a colonialidade de poder/saber que parece definir a consciência intelectual nacional com o sentimento de inadequação. Esta inadequação, marca histórica da consciência intelectual nacional, já foi explicada como resultante da inserção periférica do Brasil no capitalismo mundial. Procuraremos, neste sentido, apontar alguns parâmetros para a reconsideração da polêmica sobre a introdução de categorias "estrangeiras" no *corpus* da reflexão sociológica sobre o negro no Brasil.

**Palavras-chave:** campo científico, crítica ideológica, colonialidade do poder, sociologia do negro no Brasil.

## Abstract

### *Misplaced Ideas and the Place of the Black in the Brazilian Social Sciences*

This article discusses, based on the controversy caused by Bourdieu and Wacquant's article "On the Cunning of Imperialist Reason", some aspects of the debate on Brazilian racial relations based on two specific questions: 1) the formation of the scientific field as historically and socially determined; 2) the coloniality of the power/knowledge that seems to define the national intellectual conscience with a feeling of inadequacy. This inadequacy, a historical mark of the national intellectual conscience, has already been explained as a result of the Brazil's peripheral insertion in the global capitalism. The authors intend to point out some parameters to the reconsideration of the discussion about the introduction of "foreign" categories inside the *corpus* of the sociological reflection about blacks in Brazil.

**Keywords:** scientific field, ideological criticism, coloniality of power, sociology of blacks in Brazil

## Résumé

### *Idées Déplacées et Place du Noir dans les Sciences Sociales Brésiliennes*

Dans cet article on discute, à partir de la polémique provoquée par le texte "Sur les Ruses de la Raison Impérialiste", de P. Bourdieu et L. Wacquant, deux aspects des relations raciales brésiliennes: 1) la formation du domaine scientifique comme étant déterminé historiquement et socialement; 2) le trait colonialiste du pouvoir/savoir qui semble influencer la conscience intellectuelle nationale liée à un sentiment d'inadéquation. Cette inadéquation, marque historique de la conscience intellectuelle nationale, a déjà été analysée comme le résultat de l'insertion périphérique du Brésil dans le capitalisme mondial. C'est dans ce sens qu'on cherche ici à présenter quelques critères pour une nouvelle approche de la polémique sur l'introduction de catégories "étrangères" dans le corpus de la réflexion sociologique sur le Noir au Brésil.

**Mots-clé:** domaine scientifique, critique idéologique, trait colonialiste du pouvoir, sociologie du Noir au Brésil

## Introdução

**G**ostaríamos de assumir, neste artigo, a radicalidade da crítica de Bourdieu e Wacquant à importação de categorias de análise sociológicas transplantadas de contextos históricos distintos e aplicadas a realidades diferentes (Bourdieu & Wacquant, 1998). Estes autores argumentam contra o chamado imperialismo cultural norte-americano e dão especial ênfase à transposição de categorias raciais do contexto norte-americano para o brasileiro. Apesar de discordar dos resultados da análise dos autores, devemos concordar com a fundamentação que utilizam para esta crítica.

O Imperialismo cultural repousa no poder de universalizar os particularismos associados a uma tradição histórica singular, tornado-os irreconhecíveis como tais. (Bourdieu & Wacquant, 1998:17)

Desenvolveremos, nas páginas seguintes, o argumento segundo o qual o poder de universalização de categorias históricas como categorias universais, parte da estratégia de definição de um modelo de conceituação ou recorte da realidade como um modo de dominação, pode ser entendido como um dos efeitos da colonialidade do poder<sup>1</sup> que se expressa internamente ao campo das Ciências Sociais brasileiras, entendido como um campo social e historicamente determinado. Neste sentido, as categorias sociológicas, notadamente as mobilizadas para a compreensão das relações raciais domésticas, seriam expressão da hegemonia branca na sociedade e no campo acadêmico brasileiros. Ou seja, seria preciso historicizar e recolocar diante de seus próprios contextos as categorias “nativas” que têm servido para a descrever e analisar as relações raciais no Brasil. Por outro lado, livros como o de Michael Hanchard (Hanchard, 2001) podem ser interpretados como participando desse campo na medida em que entram no jogo acrescentando novas categorias e tensões ao ambiente já complexificado internamente pela demanda de sujeitos sociais negros ou afrodescendentes.

Durante toda a história intelectual brasileira o cânone do pensamento sociológico estabeleceu-se tomando como parâmetro modelos estrangeiros. Todo o edifício do pensamento racial construiu-se assim. Agora, ao que parece, reivindicamos uma nova transversalidade histórica para reconstruir uma forma de abordagem da problemática racial que procura revelar os determinantes raciais para a formação do campo acadêmico. A importação de categorias estrangeiras, porventura, nos ajudará a historicizar e relativizar nossas próprias categorias, excessivamente comprometidas com a manutenção do *satus quo* racial local. Este compromisso, além de um prejuízo político, é um dano para a compreensão adequada dos processos sociais em questão.

Nas próximas páginas procuraremos desenvolver este argumento, provisório e prospectivo, em dois momentos: primeiro, discutindo a constituição do campo acadêmico das Ciências Sociais no Brasil por meio de uma crítica do conhecimento como uma crítica da sociedade (Habermas, 1982); segundo, explorando a noção de colonialidade do poder/saber para discutir a relação centro-periferia e a subordinação relativa da reflexão crítica latino-americana. Concluiremos, apontando para a relação enunciada entre as idéias fora do lugar e o lugar do negro nesta arena de discursiva.

## Campo Acadêmico e Crítica Ideológica

Um campo científico está claramente definido como:

Um sistema de relações objetivas entre posições adquiridas (em lutas anteriores), é o lugar, o espaço de jogo de uma luta concorrencial. O que está em jogo especificamente nessa luta é o monopólio da autoridade científica definida, de maneira inseparável, como capacidade técnica e poder social. (Bourdieu, 1983:122)

Sendo assim, é um arranjo que através de regras próprias define interesses particulares e os encaminha por meio de estratégias legítimas. Este campo organiza-se na forma concorrencial na qual o valor em jogo é definido em termos da capacidade de impor um real determinado como tecnicamente irrefutável e socialmente legitimado. O que de fundamental se disputa no campo é, entretanto, a definição legítima do que se está pondo efetivamente em jogo; neste sentido, todos os envolvidos são parte interessada, o que coloca questões interessantes na medida em que é da natureza do campo se definir como uma arena em que os únicos consumi-

dores e avaliadores legítimos ou autorizados são os pares/concorrentes.

A estrutura do campo apresenta-se como uma ordem consumada, determinada pelo vínculo entre ordem científica e ordem social, uma vez que o campo não se descola das estruturas sociais circundantes, mas transfere e retira poder desse vínculo. A ilusão internalista que pressupõe que a ciência avança a partir de seus próprios processos internos se esquece de que é sobre o solo indiferenciado da *doxa* que qualquer ciência pode se estabelecer, assim como esquece que ciências se constituem também como redes de instituições e privilégios acadêmicos distribuídos em institutos, postos e funções que são instituições mergulhadas no entorno social. No caso das Ciências Sociais, a relação entre ordem social e norma dominante parece mais evidente na medida em que aquelas teriam o poder de definir a representação legítima do mundo social, reproduzindo, no interior do campo, as disputas pela definição legítima da ordem social e mesmo da realidade como fundamento para a ordem social. Para que o efeito de representação legítima desta ordem social seja mais eficiente, esta deve ser apresentada como particularmente neutra ou livre de interesse, exatamente o oposto do que é, ou seja, uma forma de representação dominante da realidade social como forma de determinar o que pode ser posto em questão em cada momento. O que não pode ser posto em questão se define como a *doxa*, o campo do inquestionado que permanece silenciado como parte da estrutura de desvendamento do mundo como o ocultamento das instâncias que o determinaram.

A relação entre conhecimento e interesse já foi denunciada por Habermas como sendo sempre interessada (1982). Para este autor, o conhecimento é ligado à reprodução da vida como vida social. Na medida em que o gênero humano assegura sua sobrevivência e sua reprodução através dos *medium* do trabalho e da linguagem, o conhecimento existe como manifestação do interesse operado através destas instâncias. A estrutura geral da sociedade dá os contornos para a produção do conhecimento como produção de verdades acordadas. É através destes meios da linguagem e do trabalho que o homem constrói a si mesmo e a si mesmo como sujeito do conhecimento, e esta constituição só pode se dar em meio ao ambiente social no qual estão embebidos os agentes:

O *medium* no qual estas relações dos sujeitos e dos grupos são reguladas normativamente é a tradição cultural; ela forma os conjuntos semânticos da comunicação a partir dos quais os sujeitos interpretam a natureza a si próprios em seu meio ambiente. (Habermas, 1982: 68)

Estes meios da linguagem e do trabalho, historicamente sedimentados, constituem-se como campo em que as proposições se enraízam. Este é um campo fraturado pelo conflito, nele os sujeitos que se mediam pelo trabalho aparecem exteriorizados de si mesmos. Através do processo de alienação a sociedade de classes produz seus sujeitos como objetos uns para os outros, surgindo, nesse campo, como exteriores a si próprios porque expulsos de si mesmos pelo trabalho alienante e só podendo se dar ao conhecimento na exterioridade de seus produtos. Sendo assim, as condições e possibilidades de produção de conhecimento, travestidas de imperativos ontológicos, são o efeito de arranjo determinado da produção da vida social que aparece como manifestação do conhecimento social. A autoconsciência emancipadora, interesse prático fundamental advogado por Habermas é possível na medida em que: “se reconhece a si mesma como resultado da história da consciência emergente das classes e, através disso liberta-se como autoconsciência da aparência objetiva” (Habermas, 1982:76).<sup>2</sup> Voltamos a insistir: para Habermas, a crítica radical do conhecimento deve ser uma crítica societária que poderia se dar pelo reconhecimento do vínculo entre o *a priori* da experiência e o *a priori* da argumentação, ou seja, a relação entre a anterioridade *doxológica* e o jogo concorrencial no campo acadêmico.

As relações sociais de todo tipo são constituídas simbolicamente e o arcabouço geral da vida social são interações significativas baseadas no caldo movediço dos sentidos historicamente sedimentados. Este *a priori* da experiência não se constitui como um real social essencial. Não existindo um “*real social*” anterior à simbolização, não temos como escapar para uma anterioridade não simbólica, quer dizer não ideológica, para realizarmos a crítica das ideologias ou uma crítica da ciência como ideologia. O preconceito, na tradição interpretativa hermenêutica, deve ser entendido em um sentido positivo como a “estrutura de antecipação” que nos permite compreender efetivamente, a partir de nossa relação de pertença, o mundo ou os eventos ou textos e fazer sentido. Para Habermas, por outro lado, o preconceito objetivado no contexto, ou história efetual (ou história da eficácia ou resultados encarnados na história e no contexto, etc.), revela-se como uma densidade urdida por elementos da linguagem estruturados pelo poder. A crítica situa-se como uma tarefa da dissolução de constrangimentos institucionais tornando transparente o contexto da vida social (Stein, 1987; Habermas, 1987; Ricouer, 1990).

No momento da crise do fundamento, que dissolve a correspondência ontológica entre significante e significado, que tipo de conhecimento pode ser possível, que não pareça apenas o fruto espúrio de um jogo de interesses travado nos bastidores ideológicos da cultura? Na tentativa de isolar um núcleo de significação originário para determinar o vínculo social do pensamento e a condição de possibilidade de qualquer hermenêutica Habermas coloca: o contexto da tradição, base de onde partiríamos para a interpretação, é um contexto concreto, estruturado pelo trabalho, pelo poder e pela linguagem. O ponto de partida ou fato originário da compreensão é, dessa forma marcado pela violência. O fundo último de um contexto para interpretação é a alienação – em relação aos meios de produção e ao próprio Ser do Homem! – e a dominação – determinada pela natureza do desenvolvimento do capital — mediada pela linguagem.

Como poderia o conhecimento pretender a universalidade se na sua base se encontra a pressuposição da introdução no pertencimento, na tradição ou na autoridade, que sempre é particular e contextual? Para Habermas só podemos assumir a universalidade da Hermenêutica se reconhecermos que o contexto da comunicação humana é sempre “perturbado” pela inverdade e por violências constantes e repetidas. Nesse sentido, a condição de produção da verdade repousa sob um lastro último de violação. A produção da verdade dissimula, em resumo, a sua condição de produção: “*Verdade é a coação peculiar ao reconhecimento universal isento de coação*” (Habermas, 1987: 64). O contexto social tradicional ou histórico efetual é assim determinado por um conteúdo concreto de relações sociais que produz sua imagem como ciência ou como ideologia, ou, como parece ser o caso, como ciência e como ideologia.

Seguindo o desenvolvimento de décadas de pesquisa sobre Relações Raciais no Brasil pressuporemos – em concordância com as sucessivas descrições que têm mostrado a persistência e a intensidade das desigualdades de base racial no Brasil<sup>3</sup> – a prevalência generalizada do racismo. Caberia perguntar qual a relação entre este contexto determinado – configurado como uma “estrutura de antecipação” ou preconceito – e o modo de produção e reprodução do conhecimento legítimo sobre as relações raciais no Brasil?

De certo ponto de vista podemos, talvez, considerar o racismo como a violência originária fundamental – em termos lógicos e históricos – que instaura este contexto. Este racismo, poderíamos pensá-lo desdobrado em três planos de descrição: 1) a figura histórica da escravidão africana como motor de desenvolvimento do

processo social brasileiro; 2) a realidade social das raças, ela mesma uma violência e uma contradição em relação aos ideais de universalismo; 3) o racismo desdobrado em suas práticas cotidianas na atualidade, em suas estruturas historicamente definidas, e em discursos que – como gostaríamos de enfatizar – são tanto abertamente violentos e excludentes, quanto aparentemente benignos, festivos ou indulgentes.

O caso dos estudos de relações raciais na Bahia é particularmente eloqüente porque foi prioritariamente, a partir dos estudos empíricos ali realizados, que se configurou a base interpretativa sobre as relações entre negros e brancos no Brasil. Isto fez com que Costa Pinto mencionasse o esforço empreendido por ele para que as pesquisas proposta pela UNESCO não fossem realizadas apenas na Bahia, uma vez que naquele estado ainda predominavam as relações raciais tradicionais, sem que ainda pudessem ser constatadas as alterações resultantes das transformações estruturais ocorridas na sociedade brasileira.

De acordo com o autor, podemos caracterizar uma primeira fase dos estudos sobre os negros no Brasil como um período em que os pesquisadores se limitavam a encarar o negro como um “espetáculo”, dando particular ênfase ao que havia de bizarro, exótico e ao que particularmente separava negros e brancos.

Não se pode separar as orientações dessa fase e esse tipo de estudos sobre o negro no Brasil da atitude mental que ela reflete e que, por sua vez, é produto direto do quadro tradicional das relações de raça no Brasil [...].  
(*ibidem*:58)

Costa Pinto considera que essa forma de pensamento etnocêntrica resulta, fundamentalmente, do modo como negros e brancos entraram em contato no Novo Mundo, no qual o negro passou a existir historicamente como propriedade do branco.

Noutros termos, isto significa, em última análise, que a maior parte dos estudos sobre o negro no Brasil refletem o modo como o branco [...] da posição social dirigente que sempre ocupou, encara um grupo estranho.  
(*ibidem*:59)

Já Bacellar (1981) considera que a sociologia do negro na Bahia tem surgido em si mesma como um problema e como tal deve ser tratada, a questão da adequação das ciências sociais à questão racial é assim um problema que se impõe. Os congressos afro-brasileiros dos anos 30 são apontados como o momento de definição desse campo oscilante entre um modelo racista antigo

– típico em Nina Rodrigues – e o modelo sociológico ou culturalista emergente – típico em Artur Ramos; nesse momento, ainda segundo Bacellar, teria se consolidado uma técnica de dominação social nova adequada às transformações sociais em curso. Esta técnica teve o concurso dos intelectuais envolvidos na formação do campo e apóia-se em uma leitura culturalista da tradição de origem africana, invocada para constituir o edifício teórico-ideológico da democracia racial. Bacellar comenta:

A sócio-antropologia baiana, ao invés de desfazer a trama das representações ideológicas, dificultou a elaboração de uma interpretação correta da situação do negro na Bahia. A situação racial esteve sempre marcada por profundas ambigüidades e a ciência, ao invés de esclarecer, confundiu, ainda mais, as dimensões significativas do real. (Bacellar, 1981:275)

Este tipo de crítica parece assemelhado àquele tentado por Alberto Guerreiro Ramos, anos antes, no sentido de apontar a participação das Ciências Sociais na produção de má compreensão sobre a questão racial. Na verdade, o arcabouço maior da crítica de Guerreiro Ramos refere-se ao caráter importado, ou “enlatado”, da reflexão sociológica brasileira, que seria uma “*pseudomorfose*”, uma formação falsa, desconectada da realidade e dos problemas sociais nacionais, além de engessada por conceitos metodológicos eleitos como ortodoxia invariavelmente estrangeira. Ora, assim é com o problema do negro, estudado de uma perspectiva eurocêntrica. Neste caso, a antropologia é a grande vilã:

As categorias de nossa antropologia têm sido literalmente transplantadas de países europeus e dos Estados Unidos. Ora, de todas as chamadas ciências sociais, a antropologia, naqueles centros, é a que se tem menos depurado de ingredientes ideológicos. De modo geral, a antropologia européia e norte-americana tem sido, em larga margem, uma racionalização ou despistamento da espoliação colonial. (Ramos, 1995:165)

Estes aspectos configuram a alienação social como a patologia racial no Brasil, na qual o negro procura negar e esconder sua origem racial e o branco imita e adora tudo que vem dos centros da civilização branca. Ramos não deixa de observar que foi na Bahia, terra de maioria negra, que o pensamento folclorizante e canônico sobre o “O Problema Negro” se formou como o privilégio branco de ver o negro. Para Ramos a sociologia do negro brasileiro tem sido a ilustração desse privilégio. Ora, como se quebraria esta cadeia patológica de inferiorização e alienação? Através do *niger sum*,

ou seja, da tomada de posição ou de assunção de certa posicionalidade negra (ainda que Ramos não use esse termo).

Sou negro, identifico como meu o corpo em que meu eu está inserido, atribuo à sua cor a suscetibilidade de ser valorizada esteticamente e considero minha condição étnica como um dos suportes de meu orgulho pessoal – eis aí toda uma propedêutica sociológica, todo um ponto de partida para a elaboração de uma hermenêutica da situação do negro no Brasil. (Ramos, 1995:199)

Com relativa antecipação Ramos advoga que a emancipação da sociologia brasileira da alienação patológica ilustrada na sociologia do negro passa pela ruptura de um pressuposto universalizante interior ao discurso acadêmico brasileiro. Essa universalização não passaria, na verdade, de uma imitação de pontos de vista e valores transplantados dos centros de dominação mundial, por isso mesmo carregados dos desvios que sua origem representa, são expressões do colonialismo, são conceitos elaborados para compreender e submeter o mundo e a realidade segundo os interesses e perspectivas próprios dos contextos sociais onde foram forjados. O pensamento branco os adota porque, como veremos na seção seguinte, se instaura como um pastiche dos modelos de pensamento ocidentais, folclorizando ou dando as costas para a rica realidade histórica e cultural presente no processo social brasileiro.

Não existe, ao que parece, campo exterior à representação para pensar o conjunto dos problemas que estamos considerando destacados de sua contingência e de sua materialidade. Nesse sentido, a representação do negro no Brasil é parte integrante e posicionada da história das lutas raciais. Não existindo saber político fora de sua representação, o momento da ação política “deve ser pensado como parte da história de sua forma de escrita” (Bhabha, 2000:15). O campo das Ciências Sociais brasileiras, notadamente no que se refere aos estudos de relações raciais, faz parte da história das relações de raça no Brasil. Tanto alimenta as interpretações que entram nas disputas efetivas, extrapolando o campo acadêmico propriamente dito, como, constituindo modelos de leitura legítimos para a realidade, ajuda a ocultar o que deveria esclarecer: as relações entre a produção do conhecimento e a estrutura desigual da sociedade brasileira, racialmente marcada.

A história do campo pode ser, então, entendida como solidária ao contexto da violência racial que tornou seu meio envolvente. As categorias sociológicas formadas nesse contexto, marcado pela atração da teoria estrangeira e rejeição da realidade nacional, não

parecem menos espúrias do que aquelas que agora se transmigram ao Brasil, com uma diferença importante, enquanto que anteriormente a posição de poder implicada no ideal de universalização e normatividade das categorias sociológicas brancas permanecia inquestionada, dissimulada e estrategicamente retirada da cena, as novas categorias, muitas vezes resultantes da luta política pela emancipação em outros contextos, ou seja, categorias críticas, surgem plenamente conscientes de sua historicidade e posicionalidade o que certamente deverá parecer muito aberrante para os poderes constituídos na nossa topografia epistemológica. Como, aliás, pareceu aberrante a reivindicação de uma questão racial no Brasil, durante muito tempo e com muita ênfase vista como importação de uma problemática estrangeira (cf. Silva, 1988).

### Colonialidade do Saber

O mundo moderno de um modo em geral, mas notadamente o Novo Mundo, é aquele fundamentalmente marcado pela experiência colonial. As categorias sociais operantes que se desenhavam contra o fundo da globalização ao definirem as hierarquias globais são categorias coloniais como negro, índio, branco, crioulo, mestiço. A essa presença da ordem simbólica colonial engendrando a máquina das hierarquias culturais políticas e econômicas modernas Anibal Quijano chamou de “*Colonialidad del Poder*”.

La formación del mundo colonial del capitalismo dio lugar a una estructura de poder cuyos elementos cruciales fueron, sobre todo en su combinación una novedad histórica. De un lado, la articulación de diversas relaciones de explotación y de trabajo [...] en torno del capital y de su mercado. Del otro lado, la producción de nuevas identidades históricas. ‘Indio’, ‘negro’, ‘blanco’, ‘mestizo’, impuestas después como categorías básicas de las relaciones de dominación y como fundamento de una cultura de racismo y etnicismo. (Quijano, s/d.)

Esta formação desenrolou-se com a constituição do mundo global moderno, unificado pelo avanço do capital. A formação dos Estados nacionais latino-americanos se deu sob esta égide. As elites brancas locais, mais ou menos mestiças ou crioulas, construíram Estados e ordens nacionais preservando as hierarquias coloniais anteriores, substituindo-se uma elite europeia pelos seus descendentes. Cada formação nacional específica desenvolveu seus modelos próprios de organização em torno da subjugação de sujeitos coloniais determinados. A história desses sujeitos é intrínseca-

mente vinculada à história colonial das nações ou territórios relacionados. Assim, sujeitos coloniais norte-americanos seriam os negros e porto-riquenhos, enquanto a história da ocupação francesa na Argélia, por exemplo, faz dos árabes argelinos o alvo de todo tipo de estereótipo, estigma e subjugação social (Grosfoguel & Georas, 2000). Estas questões parecem fundamentais para a consolidação da democracia na América Latina onde, para Quijano, se faria necessária uma revisão radical da narrativa de emancipação modernista buscando uma outra racionalidade histórica em uma leitura divergente e alternativa da modernidade. Na verdade, é preciso ressaltar, o sistema-mundo atual vive sob a ilusão do fim do colonialismo.

The dominant representations of the world today assume that "colonial situations" ceased to exist after the demise of "colonial administrations" fifty years ago. This mythology about the so-called "decolonization of the world" obscures the continuities between the colonial past and current global colonial/racial hierarchies and contributes to the invisibility of "coloniality" today. (Grosfoguel & Georas, 2000: 88)

O caso brasileiro não parece discrepante dessa interpretação geral. O Estado nacional constituiu-se simbólica e materialmente como garantidor dos privilégios e prerrogativas dos brancos. Na verdade, formou-se pela subordinação cultural de populações dominadas politicamente e subalternizadas culturalmente: africanos, indígenas e seus mestiços mais evidentes (cf. Maio & Santos, 1996). Deste modo, a consciência nacional no Brasil passou a ser a consciência dessa hegemonização que retira um de seus conteúdos mais marcantes do sentimento de deslocamento, estranhamento e de um certo complexo de inferioridade vivido pelas elites intelectuais. De certo modo, o preço pago pela colonização interna que as elites brancas (ou assim supostas) perpetraram foi o mal-estar permanente de uma camada pensante e dirigente diante de um país de estranhos, quase estrangeiros. Não é preciso repetir aqui todo o repertório histórico do preconceito branco diante das manifestações culturais, da vida associativa e mesmo da reivindicação de diferença por parte daqueles repostos como diferentes exatamente pela mesma estrutura que tem nos negado um lugar como protagonistas políticos e sujeitos do discurso. Grande parte da história cultural no Brasil poderia talvez ser contada como a história das admoestações feitas pela opinião pública branca contra a "barbárie africana" ou a "preguiça do povo", a "incultura das massas" etc. Não fosse trágico, seria até mesmo irônico perceber como mesmo aque-

les setores mais progressistas ou esquerdizantes sucumbiram ante a certeza de que uma nação moderna seria culturalmente homogênea e eurocentrada.

P. E. S. Gomes descreve com maestria este mal-estar crônico em “Cinema: Trajetória no Subdesenvolvimento”:

Não somos europeus nem americanos do Norte, mas destituídos de cultura original, nada nos é estrangeiro, pois tudo o é. A penosa construção de nós mesmos se desenvolve na dialética rarefeita entre o não ser e o ser outro (Gomes, 1996: 90).

Esta alienação psicológica e cultural fez Gobineau, como Caetano Veloso (1999) recorda, ver o brasileiro como um homem que sonha em morar em Paris:

O Imperador resolve perguntar a Gobineau: “Afinal, o que acha dos brasileiros?” “Vossa Majestade permite-me ser sincero?”, “Certamente”. “Pois bem. O brasileiro é um homem que sonha em viver em Paris”. “O Senhor tem toda a razão” e riu durante um quarto de hora. (Readers, 1997:41)

O jogo proteiforme das identidades nacionais parece oscilar entre a originalidade necessária para a reivindicação de um “espírito nacional” e a filiação das elites à matriz cultural e política do Ocidente. A reivindicação da originalidade determinaria a condição para a fundação da identidade nacional, assim como garantiria o direito/dever das elites em comandar um povo a ela pretensamente associado por uma cultura e passado comuns (Hannerz, 1996). Essa dialética complexa reveste-se de afastamentos diferenciais que repõem sempre um centro e uma periferia. Se “nós” somos periferia em relação ao centro metropolitano, estamos centralizados como representação legitimada da civilização e da nacionalidade diante de Outros, cultural e politicamente periféricos. Este jogo parece fortemente balizado pela colonialidade do poder, em um teatro de operações marcado pela relação entre modelo e cópia como uma versão da relação centro/periferia. (Richard, 1995).

Ser da periferia é ter o centro como modelo. Nesse sentido, as culturas periféricas latino-americanas não teriam a anterioridade do original, seriam culturas de imitação, o que pareceria a certos autores como uma pré-figuração da pós-modernidade, de modo que na América Latina – a terra do “Realismo Fantástico” por excelência – o simulacro teria prioridade sobre a realidade antes de sua vitória definitiva ter se estabelecido no Ocidente. “We Brazilians and other Latin Americans constantly experience the artificial, inauthentic,

and imitative nature of our cultural life” (Schwarz, 1995:264). Esse caráter inautêntico faz com que brasileiros instruídos tenham a experiência do mal-estar crônico já referido.

O final do século XIX parece ser o momento crucial de cristalização do dilema característico entre ideais modernizantes e uma estrutura social que garantiria essas mesmas elites através do *trabalho escravo*, do *latifúndio* e do *favor*, elementos estruturais claramente antimodernizantes. No Brasil combinaram-se formas arcaicas de organização social em harmonia com formas modernizantes; esta contradição seria, na verdade, a contradição de um sistema econômico inserido no sistema da economia mundial em bases contraditórias à racionalidade pretendida para esse sistema. A ambigüidade brasileira seria a ambigüidade da acumulação capitalista apresentada como racionalidade emancipadora, mas projetando um fundo de atraso e violência essenciais. Assim, as elites viviam (ou vivem?) a tensão entre “*deprecating the bases of its social preeminence in the name of the progress, or deprecating progress in the name of its social preeminence*” (*ibidem*: 276). Neste caso, o ideal nacional coloca-se propriamente como importado e eventualmente fora do lugar. Habitando o coração desta ambigüidade, o problema não é, no caso, a imitação, presente em qualquer formação sociocultural, mas o tipo de imitação, constrangida pela estrutura social do país. Esta tem em suas bases a estrutura do colonialismo e do trabalho escravo (Schwarz, 1981; 1995).

Em certo sentido, a questão da modernização não pode ser evitada. E ao que parece é importante discutir como a modernização se deu na América Latina de forma aparentemente tão anômala ou incompleta em relação aos países do capitalismo central. A interrogação sobre “nossa modernidade” não é, todavia, exclusivamente nossa, mas uma dimensão importante dos debates pós-coloniais, por exemplo, na Índia. A imbricação entre colonialismo e modernidade faria esta última aparecer estranhamente deslocada ou viciada na Índia. De modo que indianos, em um ambiente no qual a modernidade não significou liberdade de expressão, ou prevalência da racionalidade, se percebem como meros “consumidores” e não como “produtores” de modernidade. Neste caso, uma modernidade “por importação” que na verdade se configura como dominação.

Let us remind ourselves that there was a time when modernity was put forward as the strongest argument in favor of the continued colonial subjection of India: foreign rule was necessary, we were told, because Indians must be first enlightened. (Chatterjee, 1997:19)

O que gostaríamos de ressaltar é que a “*White man’s burden*” no Brasil foi carregada pelas elites brancas, ocupadas em ocidentalizar, civilizar, esclarecer as massas. Essa ocidentalização muitas vezes – mas não apenas – tomou a forma de uma desafricanização dos escravos e seus descendentes, como demonstra, por exemplo, o livro de Wlamyra Alburque (1999) sobre as comemorações da Independência na Bahia (assim como muitos trabalhos sobre a repressão a práticas culturais negras, p. ex., Ferreira Filho, 1998-1999; Braga, 1995; Rodrigues, 1984). Esse aspecto “assimilacionista”, para muitos uma herança de nossa colonização portuguesa, torna bastante evidente o peso que a colonialidade do poder tem na configuração específica que as relações entre dominantes e subalternos assumem no Brasil, uma configuração que apesar de “assimilacionista” têm logrado repor as diferenças sociais como diferenças culturais ao longo de todo o século XX, na medida em que os negros continuam a ser socialmente produzidos como economicamente expropriados e culturalmente subalternizados (Fry, 1991).

Na estrutura da sociedade escravista entre o latifundiário e o escravo, lembra Schwarz, estava o homem livre pobre. A base de regulação da vida política nestas esferas deu-se no modelo do favor pessoal. Assim, a burocracia e amplo conjunto de relações sociais processavam-se de modo aparentemente contraditório. No plano das idéias a adesão furiosa ao receituário liberal da burguesia moderna, no plano da prática a dependência estreita do braço escravo. Em “Idéias fora do Lugar” Schwarz coloca como as idéias européias liberais pareciam se adequar e mesmo justificar o favor. “Assim, com método, atribui-se independência a dependência, utilidade ao capricho, universalidade às exceções, mérito ao parentesco, igualdade ao privilégio, etc.” (Schwarz, 1981:18). Assim o ideário liberal, ainda que postiço passa a fazer parte do sistema, de modo que a ideologia liberal meritocrática e racional faz o jogo do favor, colaborando para sua reprodução. Esse casamento é explicado pela inserção do processo social nacional no capitalismo internacional sob os auspícios do colonialismo.

Partimos de uma observação comum, quase uma sensação, de que no Brasil as idéias estavam fora de seu centro em relação ao uso europeu. E apresentamos uma explicação histórica para esse deslocamento, que envolvia as relações de produção e parasitismo no país, a nossa dependência econômica e seu par a hegemonia intelectual da Europa, revolucionada pelo Capital. (*ibidem*:24)

A colonialidade do Poder no Brasil poderia ser, assim, descrita como manifestando um tipo específico de relação entre o mundo das idéias e o mundo da vida. Esta relação, como tem sido repetidas vezes apontada, padece de um mal-estar, *malaise* crônica, que se apresenta como o sentimento de inadequação da vida intelectual “civilizada” em nosso solo. Ora, essa inadequação é fruto da inserção colonial do Brasil no sistema mundial. Para fora, esta inserção marca a periferalidade nacional, o sentimento de inferioridade e desterro dos intelectuais locais. Para dentro essa inserção implica, como aponta Schwarz, a inadequação ou uso espúrio ou desfocado de idéias importadas como um imperativo de civilização, perfeitamente adaptado ao nosso ambiente de colonialidade. Periferalizada no conjunto hegemônico das nações capitalistas, a consciência intelectual nacional periferaliza seus próprios sujeitos coloniais repondo o negro como uma categoria, vamos dizer, alegórica dentro do campo das Ciências Sociais. Assim, os negros foram, em sucessivos momentos, a representação do atraso e da barbárie, a condenação moral e histórica do Brasil como nação viável, o fundo perdido e mítico da nacionalidade dissolvido pela mestiçagem, o mais essencialmente “cultural”, autêntico ou primitivo de nossos valores culturais etc. (cf. Schwarz, 1996; 1999).

Como enfatizou Alberto Guerreiro Ramos, o Problema do Negro na sociologia brasileira é função de nossa “patologia” particular, precisamente descrita como a adesão irrefletida a categorias e modelos de pensamento alienígenas. Para Ramos, como sabemos, o negro era o povo verdadeiramente nacional. As elites brancas, dentre estas os intelectuais brancos, mesmerizados pela cultura central da Europa, alternativamente oprimiram, desbaratarem e ocultaram a manifestação da vida social afrodescendente e, do mesmo modo, representaram, alegorizaram e objetificaram o negro como alteridade interna, passível de representação como um objeto sociológico plenamente constituído, mas impossibilitado de se colocar como sujeito do discurso, como artífice de uma crítica social em primeira pessoa. Talvez pudéssemos descrever essa situação como aquela na qual a colonialidade do poder se transfere como colonialidade do saber.

Gostaríamos de concluir esta seção indicando uma possível relação entre a formação do campo acadêmico das Ciências Sociais e o desenvolvimento desse processo (de alienação intelectual), notadamente no que se refere ao “*nation building*”. As Ciências Sociais no Brasil, fortemente institucionalizadas a partir dos anos 30 (Limongi, 1989; Massi, 1989), têm uma relação intensa com os

discursos formadores da nacionalidade. A Antropologia brasileira especificamente tem-se voltado para temas nacionais, revelando um apetite normativo nesse processo. Peirano coloca: é possível uma antropologia nacional ou brasileira, ou ainda local, ou nativa? A antropologia brasileira se moveria, nesse dilema, entre uma participação intelectual (portanto política) na construção da nação e uma lealdade a modelos de análise estrangeiros. Como fazer antropologia “de ponta” e ao mesmo tempo nacional ou “nossa”? Esta autora também comenta a sensação de estranhamento, já nossa conhecida, que intelectuais brasileiros sentiam em relação ao seu país. Como fundar uma sociologia “*made in Brazil*” com aulas em francês? Que tipo de paradoxo coloca o fato de que a mais prestigiosa instituição universitária brasileira, a USP, ter sido fundada por uma “missão cultural” francesa? A autora considera ainda fundamental desenvolver uma linha de argumentação que satisfaça as condições de revelar a vinculação do desenvolvimento da antropologia em relação ao processo social brasileiro amplo. Ou de ver o pensamento antropológico como embebido na configuração sociocultural. Esta é, no Brasil, marcada, de um lado, pelo papel dos intelectuais na construção de ideais de nacionalidade ou modelos de explicação de nossa identidade cultural; de outro, pela violência e opressão características da marca que o trabalho escravo deixou na formação social (Peirano, 1981, 1999).

Sabemos, por outro lado, que o processo de formação desse campo, para além de suas pretensões de originalidade nacional, é marcado de longa data pela relação com o pensamento sociológico estrangeiro e inclusive norte-americano, e certamente não terá sido o professor Michael Hanchard o introdutor de estranhas idéias norte-americanas no panorama intelectual nacional. Como parece óbvio, toda história intelectual é uma história permeada por importações e traduções; o desconforto específico no meio intelectual brasileiro, ao que parece involuntariamente repetido por Bourdieu e Wacquant, não tem nada a ver com isso, mas se relaciona, como Schwarz aponta, com a estrutura social brasileira e a relação do campo acadêmico com a estrutura social.

## Conclusão

Os autores do artigo “Sobre as Artimanhas da Razão Imperialista” (Bourdieu & Wacquant, 1998) parecem crer que pesquisadores como Michael Hanchard e outros são responsáveis pela di-

fusão de uma leitura sobre a nossa realidade racial que, baseada em categorias ou experiência norte-americanas, nega a especificidade das relações raciais brasileiras e operam com arrogante imperialismo, pressupondo que o que vale para os Estados Unidos vale para o Brasil.

Não é de hoje, entretanto, que agentes sociais negros têm insistido em reinterpretar a dinâmica racial brasileira. Muito desse esforço se beneficiou de trocas internacionais, não apenas com os Estados Unidos, mas também com a África e o Caribe. Este campo de lutas e interpretação racial é amplamente transnacional (cf. Risério, 1981; MNU, 1988; Crook, 1993). A questão é como o campo acadêmico brasileiro se posiciona diante da demanda crescente por identidade e protagonismo racial. O que parece fora do lugar não são necessariamente as idéias, mas o negro quando não está imobilizado como uma categoria, subjugado como um objeto, ou re-presentado como uma alegoria. Como dissemos no início, aceitamos as premissas dos autores em questão, é preciso historicizar, e foi isso que tentamos fazer colocando algumas questões em torno do lugar no negro nas Ciências Sociais brasileiras. Se concordamos com essa premissa básica, acreditamos que os autores não a empregaram adequadamente no caso brasileiro, esquecendo a própria história do campo acadêmico local, assim com a história das lutas raciais no país.

O campo acadêmico brasileiro, formado no transcurso do século passado, poderia, no argumento que apresentamos, ser compreendido em relação à estrutura social envolvente, que, permeada pela “história dos efeitos”, portaria todas as marcas do “dilema brasileiro”.<sup>5</sup> Este campo, além do mais, estaria acometido pelo sentimento de perpétua inadequação derivado da inserção periférica do Brasil, como estrutura social, no conjunto mais amplo do capitalismo mundial. Nessa equação se perceberia uma continuidade colonial que ocorreria também como Colonialidade de Poder/Saber. O caráter artificial de nossa vida intelectual derivaria dessa condição. A “importação”, ou “interdição”, de categorias estrangeiras isoladas, pouco efeito teria sobre a alteração do quadro de alienação em que vivemos. Na verdade, não é isso que parece estar em jogo na polêmica e em sua recepção no país, mas a autonomização de uma perspectiva que reivindica centralidade para a problemática racial no Brasil. Esta reivindicação, baseada em categorias alienígenas ou nativistas, fatalmente causará desconforto e apreensão entre aqueles comprometidos ou seduzidos

por uma visão do Brasil, e das relações raciais brasileiras, que para muitos de nós parece, todavia, inaceitável.

## Notas

1. Sobre a colonialidade do poder ver as páginas 199 e 200 deste artigo.
2. É importante dizer que para Habermas o conflito de classes se manifesta de várias formas no seio da sociedade industrializada, recuperado através de divisões subculturais específicas em cada formação social (Habermas, 1968).
3. É importante destacar que, como Marx apontou, o capitalismo tem sabido explorar desigualdades de base tradicional, contrariamente a uma tese de que as divisões de gênero e raça desapareceriam dando lugar à oposição capitalistas x proletários. Na verdade, vemos complexidades muito maiores. Cf. Castro (1998), Bairros (1987, 1988), Barreto (1994, 1998), Hossfeld (1990), Tomaskovic-Devey (1993), entre outros.
4. Os chamados brasilianistas cumpriram também o seu papel. A polêmica brasilianista despontou e desenvolveu-se à sombra da política externa norte-americana para a América Latina. A partir da "Aliança para o Progresso", capitaneada por Kennedy e claramente uma reação à Revolução Cubana, a polêmica parece estourar. Na verdade a Revolução Cubana – e as preocupações que levantou – é apontada como um dos fatores a explicar o interesse norte-americano em financiar pesquisas na América Latina, de um modo geral, e no Brasil em particular. Tal preocupação deu uma série de frutos visando levantar e armazenar dados confiáveis sobre os países de risco, frutos como o Projeto Camelot, desenvolvido no âmbito do SORO (Special Operation Research Office at American University), ou ao famigerado acordo MEC-USAID entre outros. (cf. Sebe, 1984).
5. No sentido empregado em Souza (2000).

## BIBLIOGRAFIA

- ALBUQUERQUE, Wlamira R. de (1999). *Algazarra nas Ruas. Comemorações da Independência na Bahia (1889-1923)*. Campinas, Editora da Unicamp.
- BACELLAR, Jefferson (1981). Sócio-Antropologia do Negro na Bahia. *Anuário Antropológico* 79. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, pp. 261-276.
- BAIROS, Luiza (1988). "Pecados no 'Paraíso Racial': O negro na força de trabalho da Bahia, 1950-1980". In J. J. Reis (orgs.), *Escravidão e Invenção da Liberdade. Estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, pp. 289-323.
- BARRETO, Vanda Sá (1998). "Entre o Trabalho Precário e o Desemprego". In N. A. Castro & V. S. Barreto (orgs.), *Trabalho e Desigualdades Raciais. Negros e Brancos no Mercado de Trabalho em Salvador*. São Paulo, Annablume/A Cor da Bahia, pp. 67-94.
- (1994). "Novos Padrões Tecnológicos. Desigualdades Raciais e Novas Exclusões". *Análise & Dados. O Negro*, vol. 3, n<sup>o</sup> 4, março, pp. 14-17.

- BHABHA, Homi K. (2000). "O Compromisso com a Teoria". In A. Arantes (org.), *O Espaço da Diferença*. Campinas, Papyrus, pp. 10-29.
- BOURDIEU, Pierre. (1989). "A Gênese do Conceito de *Habitus* e de Campo". In P. Bourdieu, *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro/Lisboa, Difel, pp. 59-74.
- (1983). "O Campo Científico". In R. Ortiz, *Pierre Bourdieu. Coleção Grandes Cientistas Sociais*. São Paulo, Editora Ática, pp. 122-155.
- & WACQUANT, L. (1998). "Prefácio: Sobre as Artimanhas da Razão Imperialista". In P. Bourdieu, *Escritos de Educação*. Petrópolis, Editora Vozes, pp. 17-32.
- BRAGA, Julio (1995). *Na Gamela do Feitiço. Repressão e Resistência nos Candomblés da Bahia*. Salvador, EdUFBA/CEAO.
- CASTRO, Nadya Araújo (1998). "Trabalho e Desigualdades Raciais: Hipóteses Desafiadoras e Realidades por Interpretar". In N. A. Castro & V. S. Barreto (orgs.), *Trabalho e Desigualdades Raciais. Negros e Brancos no Mercado de Trabalho em Salvador*. São Paulo, Annablume/A Cor da Bahia, pp. 22-40.
- CHATTERJEE, Partha (1997). *Our Modernity*. SEPHIS-CODESRIA Lecture nº 1. Rotterdam/Dakar.
- COSTA PINTO, Luiz A. ([1953] 1998). *O Negro no Rio de Janeiro: Relações Raciais numa Sociedade em Mudança*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ.
- CROOK, Larry. (1993). "Black Consciousness, Samba Reggae, and the Re-Africanization of Bahian Carnival Music in Brazil". *The World of Music*, vol. 35, nº 2.
- FERREIRA FILHO, Alberto Heráclito (1998-1999). "Desafricanizar as Ruas: Elites Letradas, Mulheres Pobres e Cultura Popular em Salvador 1890-1937". *Afro-Ásia*, nºs 21-22, pp. 239-256.
- FRY, Peter (1991). "Politicamente Correto num Lugar, Incorreto Noutro? (Relações Raciais no Brasil, nos Estados Unidos, em Moçambique e no Zimbábue)". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 21, dezembro, pp. 167-178.
- GOMES, Paulo Emílio Sales (1997). *Cinema: Trajetória no Subdesenvolvimento*. Coleção Leitura. São Paulo, Paz e Terra.
- GROSFUGUEL, R. & GEORAS, C. S. (s/d). "Coloniality of Power and Racial Dynamics: Notes Toward a Reinterpretation of Latino Caribbeans in New York City". *Identities*, vol. 7, nº 1, pp. 85-125.
- HABERMAS, Jürgen (1993). *Técnica e Ciência como "Ideologia"*. Lisboa, Edições 70.
- (1987). "A Pretensão de Universalidade da Hermenêutica". In *Dialética e Hermenêutica. Para a Crítica da Hermenêutica de Gadamer*. Porto Alegre, L&PM Editores, pp. 26-72.
- (1982). *Conhecimento e Interesse*. Rio de Janeiro, Zahar Editores.
- HANCHARD, Michael (2001). *Orfeu e Poder. Movimento Negro no Rio e São Paulo*. Rio de Janeiro, EdUERJ/UCAM.
- HANNERZ, Ulf (1996). "Kokoschas's Return: Or, The Social Organization of Creolization". In *Transnational Connections. Culture. People. Places*. Londres/Nova York, Routledge.
- HASENBALG, Carlos & SILVA, Nelson do Valle (1999). "Notes on Racial and Political Inequality in Brazil". In M. Hanchard, *Racial Politics in Contemporary Brazil*. Durham/Londres, Duke University Press, pp. 154-178.

- HOSSFELD, Karen. (1990). "Their Logic against Them: Contradictions in Sex, Race and Class in Silicon Valley". In K. Ward (ed.), *Women Workers and Global Restructuring*. Cornell, IRL Press, pp. 149-178.
- LIMONGI, Fernando (1989). "A Escola Livre de Sociologia e Política em São Paulo". In S. Miceli (org.), *História das Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo, Sumaré / Idesp / Fapesp, vol. I.
- MAIO, Marcos Chor & SANTOS, Ricardo Ventura (orgs.) (1996). *Raça. Ciência e Sociedade*. Rio de Janeiro, Editora Fiocruz/Centro Cultural Banco do Brasil.
- MASSI, Fernanda (1989). "Franceses e Norte-Americanos nas Ciências Sociais Brasileiras (1930-1960)". In S. Miceli (org.), *História das Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo, Sumaré/Idesp/Fapesp, vol. I.
- MNU (1988). *Movimento Negro Unificado. 1978-1988. 10 anos de Luta Contra o Racismo*. Salvador.
- PEIRANO, Mariza (1999). "Antropologia no Brasil (Alteridade Contextualizada)". In S. Miceli (org.), *O Que Ler nas Ciências Sociais Brasileiras (1970-1995)*. Vol. 1: Antropologia. São Paulo, Editora Sumaré/Anpocs, pp. 225-266.
- (1988). *The Anthropology of Anthropology: The Brazilian Case*. Tese de Ph.D em Antropologia. Harvard University, Massachusetts, junho, 276 pp.
- QUIJANO, Aníbal (2001). *Coloniality of Power and Democracy in Latin America*. Texto inédito reunido no volume preparado para o curso Relações Raciais e Globalização, ministrado pelo Prof. Ramos Grosfoguel no IV Fábrica de Idéias, Curso Avançado sobre Relações Raciais e Cultura Negra Rio de Janeiro, CEAA-UCAM.
- RAEDERS, George (1997). *O Conde de Gobineau no Brasil*. São Paulo, Paz e Terra (Coleção Leitura).
- RAMOS, Guerreiro (1995). *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ.
- RICHARDS, Nelly (1995). "Cultural Peripheries: Latin America and Postmodernist De-centering". In J. Beverley, M. Aronna & J. Oviedo, *The Postmodernism Debate in Latin America*. Durham/London, Duke University Press, pp. 217-222.
- RICOEUR, Paul (1990). *Interpretação e Ideologias*. Rio de Janeiro, Francisco Alves.
- RISÉRIO, Antônio (1981). *Carnaval Ijexá*. Salvador, Corrupio.
- RODRIGUES, Ana Maria (1984). *Samba Negro, Espoliação Branca*. São Paulo, Hucitec.
- SCHWARCZ, Lilia M. (1996). "A Questão Racial no Brasil". In L. M. Schwarcz & L. V. de S. Reis (orgs.), *Negras Imagens. Ensaio sobre Cultura e Escravidão no Brasil*. São Paulo, Edusp, pp. 153-178.
- (1999). "Questão Racial e Etnicidade". In S. Miceli (org.), *O que Ler nas Ciências Sociais Brasileiras (1970-1995)*. Vol. 1: Antropologia. São Paulo, Editora Sumaré/Anpocs, pp. 267-326.
- SCHWARZ, Roberto (1981). "As Idéias Fora do Lugar". In R. Schwarz, *Ao Vencedor as Batatas. Forma Literária e Processo Social nos Inícios do Romance Brasileiro*. São Paulo, Livraria Duas Cidades, pp. 13-28.
- (1995). "National by Imitation". In J. Beverley, M. Aronna & J. Oviedo, *The Postmodernism Debate in Latin America*. Durham/London, Duke University Press, pp. 264-281.

- SEBE, José Carlos (1984). *Introdução ao Nacionalismo Acadêmico: Os Brazilianistas*. (Coleção Primeiros Vãos, nº 23). São Paulo, Brasiliense.
- SILVA, Jônatas (1988). "História das Lutas Negras: Memórias do Surgimento do Movimento Negro na Bahia". In J. J. Reis (org.), *Escravidão e Invenção da Liberdade. Estudos sobre o Negro no Brasil*. São Paulo, Brasiliense.
- SOUZA, Jessé (2000). *A Modernização Seletiva. Uma Reinterpretação do Dilema Brasileiro*. Brasília, Editora da UnB.
- STEIN, Ernildo (1987). "Apêndice – Dialética e Hermenêutica: Uma Controvérsia sobre o Método em Filosofia. A Pretensão de Universalidade da Hermenêutica". In E. Stein, *Dialética e Hermenêutica. Para a Crítica da Hermenêutica de Gadamer*. Porto Alegre, L&PM Editores, pp. 98-134.
- TOMASKOVIC-DEVEY, Donald (1993). "Segregation, Inequality and Discrimination". In D. Tomaskovic-Devey, *Gender and Racial Inequality at Work*. Cornell, IRL Press, pp. 3-20.
- TWINE, France Winddance (1998). *Racism in a Racial Democracy. The Maintenance of White Supremacy in Brazil*. New Jersey, Rutgers University Press.
- VELOSO, Caetano (1997). "Transe". In C. Veloso, *Verdade Tropical*. São Paulo, Companhia das Letras, pp. 99-116.



**Pedido de Assinatura/Subscriptions**  
Publicação quadrimestral/three issues per year

Brasil:	R\$ 75,00
Other Countries:	US\$ 30.00
Avulso	R\$ 12,50
Números atrasados (sob consulta):	
Back issues (if available)	
Do 1 ao 31:	R\$ 5,00/US\$2.00
Do 32 ao 38:	R\$ 10,00/US\$4.00

Números/issues: \_\_\_\_\_

**Formas de Pagamento/Payment:**

- Cheque/check (only in Brazil)  
enviar cheque nominal a  
Pallas Editora e Distribuidora  
Rua Frederico de Albuquerque, 44  
21050-840 – Rio de Janeiro – RJ
- Visa

Cartão nº/Card# \_\_\_\_\_

Válido até/valid thru \_\_\_\_\_

Nome do titular/holder's name \_\_\_\_\_

Assinatura/signature \_\_\_\_\_

Nome/name: \_\_\_\_\_

Endereço/address: \_\_\_\_\_

CEP/zip code: \_\_\_\_\_

Cidade/city: \_\_\_\_\_ País/country: \_\_\_\_\_

Telefone/phone: \_\_\_\_\_ Fax: \_\_\_\_\_

E-mail: \_\_\_\_\_

Envie seu pedido de assinatura ou solicite por telefone/fax/e-mail  
Send this coupon or order by phone/fax/e-mail

Pallas Editora e Distribuidora  
Rua Frederico de Albuquerque, 44  
21050-840 – Rio de Janeiro – RJ – Brazil  
Tel: 5521 2270-0186/2561-8007 - Fax: 5521 2590-6996  
E-mail: [pallas@alternex.com.br](mailto:pallas@alternex.com.br)



## Informações aos Colaboradores

**Estudos Afro-Asiáticos** aceita trabalhos inéditos relacionados aos estudos das relações raciais no Brasil e na diáspora e às realidades nacionais e das relações internacionais dos países da África e da Ásia.

Os trabalhos deverão ser de interesse acadêmico e social, escritos de forma inteligível ao leitor culto.

A publicação dos trabalhos está condicionada à aprovação de pareceristas, membros do Conselho Editorial, garantido o anonimato de ambos no processo de avaliação. Eventuais sugestões de modificações serão previamente acordadas com os autores.

Os artigos devem ser enviados em forma eletrônica, no programa Word 6.0 ou superior, não deverão exceder 30 laudas e virão acompanhados de um resumo em torno de 200 palavras, onde fique clara uma síntese dos propósitos, dos métodos empregados e das principais conclusões do trabalho, além de cinco palavras-chave e dados sobre o autor (titulação acadêmica, cargo que ocupa, áreas de interesse, últimas publicações e e-mail para correspondência).

As notas deverão ser de natureza substantiva, restringindo-se a comentários complementares ao texto. As referências bibliográficas deverão vir no próprio texto, com menção ao último sobrenome do autor, acompanhado do ano da publicação e do número da página (Fernandes, 1972:51). Ao final do artigo virá uma lista dos autores citados, observando-se as seguintes normas:

### Para livro

a) sobrenome do autor (maiúsculo); b) nome do autor; c) ano da publicação (entre parênteses); d) título do livro (em itálico); e) número da edição (se não for a primeira); f) local da publicação; e g) nome da editora.

Ex: FERNANDES, Florestan. (1972), *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo, Difel.

### Para artigo

a) sobrenome do autor (maiúsculo); b) nome do autor; c) ano da publicação (entre parênteses); d) título do artigo (entre aspas); e) nome do periódico (em itálico); volume e número do periódico; f) número das páginas do artigo.

Ex: IANNI, Otávio. (1988), "Literatura e consciência". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 15, pp. 208-217.

A publicação do artigo confere ao autor três exemplares da revista.

Colaborações devem ser enviadas para:

**Estudos Afro-Asiáticos**

Centro de Estudos Afro-Asiáticos

Praça Pio X, nº 7, 7º andar

20040-020 — Rio de Janeiro — RJ — Brasil

E-mail: afro@candidomendes.edu.br

PARTICIPAM  
DESTA PUBLICAÇÃO

LÍVIO SANSONE

SÉRGIO COSTA

MICHAEL HANCHARD

JOHN FRENCH

EDWARD TELLES

JOCÉLIO TELES DOS SANTOS

OSMUNDO DE ARAÚJO PINHO  
E ÂNGELA FIGUEIREDO

