

## Introdução

Um Paradoxo Afro-latino? Marcadores étnicos “ambíguos”, divisões nítidas de classe e uma cultura negra vivaz

Vera Ribeiro (transl.)  
Livio Sansone

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

SANSONE, L. Introdução - Um Paradoxo Afro-latino? Marcadores étnicos “ambíguos”, divisões nítidas de classe e uma cultura negra vivaz. In: *Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil* [online]. Salvador: EDUFBA, 2003, pp. 9-35. ISBN 978-85-232-1197-4. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Introdução

# Um Paradoxo Afro-latino? marcadores étnicos “ambíguos”, divisões nítidas de classe e uma cultura negra vivaz

No final da década de 1970, como muitos jovens italianos de minha geração, eu havia passado a “conhecer” as relações raciais e a sociedade brasileiras à distância. A música, a literatura e o cinema do Brasil tinham sido incorporados em nossa visão panorâmica da América Latina, que víamos como uma versão ampliada e até “exagerada” da Europa meridional. Em nossa imaginação, as coisas boas eram melhores no Brasil e as ruins eram piores. As boas tinham a ver com o povo brasileiro — especialmente com a população negra e mestiça — e as ruins, com sua elite. Meu primeiro contato direto com o Brasil deu-se quase duas décadas depois, através de um ciclo de palestras sobre a cultura e a etnicidade juvenis na Europa, que fui convidado a fazer em várias universidades em 1990. O termo “eticidade”, que já se tornara parte do jargão popular em torno dos migrantes e de sua acolhida na Europa, quase não era ouvido fora do mundo acadêmico. Em número surpreendentemente grande, de certo modo, os alunos acorreram a minhas palestras sobre a etnicidade na Holanda e na Grã-Bretanha. Foram mais atraídos, creio eu, pela relativa novidade do tema do que por mi-

nha exposição pouco marcante, em português precário, sobre a relevância crescente da etnicidade na “Europa moderna”. A falta de familiaridade com o termo “eticidade” era tão pronunciada que, num programa de entrevistas ao vivo no canal da TV Educativa baiana, fui solicitado a explicar — em trinta segundos — o que ela era e “o que se podia fazer a seu respeito”.

Hoje em dia, no mundo inteiro e no Brasil, etnicidade tornou-se um termo conhecido. É parte integrante das reportagens jornalísticas sobre uma multiplicidade de temas, como a culinária exótica, as festas de regiões distantes e até a moda — a Folha de São Paulo, um jornal de primeira linha, publica com certa regularidade matérias sobre desfiles de “moda étnica”. A “eticidade” tornou-se uma parte essencial da propaganda de produtos de beleza. O xampu para cabelo encarapinhado é hoje simplesmente chamado de *xampu étnico*. Ou seja, “étnico” passou a substituir termos como exótico, estranho, não branco ou, em linguagem simples, raro e diferente. Essas tendências na maneira como a cultura popular tem-se havido com a diversidade étnica e racial fazem parte de uma mudança maior e momentosa. Uma mudança que me deixa perplexo. Ainda acredito que a verdadeira beleza do Brasil está em seu povo, especialmente nos inúmeros pobres e na grande população negra e mulata. Entretanto, devo ao leitor uma primeira confissão: estou mais cético do que nunca a respeito de qualquer possibilidade libertária e emancipadora intrínseca da mobilização política em torno da identidade étnica e da “raça”.

Nas duas últimas décadas, a maioria dos pesquisadores de estudos étnicos no Brasil tem feito um grande esforço para tentar alterar a auto-imagem brasileira com respeito à diversidade étnica. Isso tem sido feito porque eles estão convencidos de que o Brasil é ou deveria ser um país multicultural e talvez até multiétnico, apesar de sua celebração da mistura racial e étnica nos discursos oficiais e populares sobre o tecido da nação e seu povo.

No Brasil, a partir dos anos trinta, as relações raciais centraram-se no mito da democracia racial (atualmente, da *morenidade*, celebração do mestiço de tez clara como síntese da “raça brasileira”) e nas rela-

ções raciais ambíguas. O que pretendo dizer com ambíguo é uma certa informalidade no contato social e nas relações com pessoas de cor e classes diferentes, bem como uma ausência de distinções raciais claras — em contraste com os países mais “avançados”, a começar pelos Estados Unidos, que supostamente são mais “raciais”, e onde a “raça” e a etnicidade tendem a se organizar em moldes mais distintos e mais claros. Naturalmente, a maneira como os membros dos diferentes grupos sociais vivenciam o mito da democracia racial ou a celebração da morenidade nem sempre é a mesma.

A democracia racial foi definida como o mito fundador das relações raciais brasileiras (Da Matta, 1987). Ou seja, trata-se de um mito aceito pela grande maioria, reproduzido na vida cotidiana, e que, em certo sentido, reflete uma realidade digna de análise antropológica e não pode ser tratado como se fosse uma farsa imposta de cima para baixo a fim de ocultar o racismo, ou uma espécie de falsa consciência (étnica) — tal como tem sido abordado com enorme frequência pelos cientistas sociais (cf. Hanchard, 1994; Skidmore, 1974 e 1993; Winant, 1994). Nas classes mais baixas, esse mito popular coexiste com a minimização da diferença de cor nas práticas sociais, com momentos de intimidade extra-racial e com a criação de estratégias individuais destinadas a reduzir a desvantagem racial. Isso fica particularmente óbvio em certas áreas, como a vida familiar e o lazer. Infelizmente, em algumas situações, essas estratégias individuais associam-se a tentativas problemáticas de manipular a aparência física negra no cotidiano (a exemplo de alisar o cabelo) que se baseiam no pressuposto de que existe, na sociedade brasileira, uma incompatibilidade básica entre ser negro e ter prestígio social.

Nesse contexto etno-racial, o esforço de muitos pesquisadores tem sido o de descobrir ou desvendar não apenas o racismo *à moda brasileira*, mas também a etnicidade hifenizada no Brasil — a do “hífen oculto” que impede os brasileiros de se definirem como afro-brasileiros, ítalo-brasileiros, líbano-brasileiros, e assim por diante.<sup>1</sup>

Entretanto, ao optar por reescrever a história brasileira moderna como uma história étnica, fica-se diante de um dilema. Por um lado, é impossível não sentir curiosidade sobre os “outros étnicos”: os afro-bra-

sileiros, os indígenas e os descendentes de certos grupos de imigrantes — uma atitude rara neste imenso país em que o hibridismo e a miscigenação são celebrados nas culturas acadêmica e popular, e no qual as pessoas supostamente não reparam nas diferenças raciais nem lhes atribuem muita importância. Por outro lado, se é verdade que a identidade étnica pode ser conducente à mobilidade social, a maioria de nós desconhece repetidamente que a identidade étnica pode relacionar-se com a mobilidade social e com a “modernidade” de diversas maneiras, e não segundo critérios universais.

O caso do Brasil demonstra com muita ênfase que a identidade étnica é um constructo social de caráter contingente e que difere de um contexto para outro. Embora alguns estudiosos, como Charles Taylor, afirmem haver uma espécie de necessidade psicológica natural de expressar a diversidade etno-racial mais íntima através de um processo individual e coletivo de reconhecimento da identidade, essa idéia tem sido brilhantemente criticada por estudiosos como Richard Handler e Paul Gilroy, que afirmam que a “identidade” não é um conceito transcultural. As fronteiras e os marcadores étnicos não são imutáveis no tempo e no espaço e, em algumas circunstâncias, a despeito de muitas provas de discriminação racial, as pessoas preferem mobilizar outras identidades sociais que lhes parecem mais compensadoras. Se a identidade étnica não é entendida como essencial, é preciso concebê-la como um processo, afetado pela história e pelas circunstâncias contemporâneas e tanto pela dinâmica local quanto pela global. A identidade étnica pode ser considerada como um recurso cujo poder depende do contexto nacional ou regional. Ela é, portanto, uma história sem fim. Talvez devêssemos usar o termo “eticização”, em vez de etnicidade, como foi sugerido por Frigerio (2000), que enfatiza estarmos lidando mais com uma dinâmica do que com uma entidade (ao contrário do uso do termo etnicidade no sentido de origem, como se vê, por exemplo, na maneira como ele é usado pelo U.S. Census Bureau [Instituto de Recenseamento dos Estados Unidos]).

Na história do Brasil, as comunidades e a política étnicas não têm sido um fator contínuo e, nos casos em que alguns grupos mobilizaram

a etnicidade, isso quase sempre foi feito de maneira discreta. Os termos “branco” e “preto” foram usados de diversas maneiras ao longo da história do Brasil; entretanto, os termos “índio”, “nativo”, “imigrante” e “brasileiro” foram aplicados a uma multiplicidade de grupos diferentes. Além dos brasileiros natos, dos brasileiros pretos e pardos, também certos grupos de imigrantes, tanto grandes (portugueses, italianos e espanhóis) quanto pequenos (alemães, japoneses, sírio-libaneses, poloneses, armênios, chineses, etc.) têm sido parte integrante da composição da nação brasileira e da multiplicidade cambiante das identidades “brasileiras”. Muitas vezes, quando se destaca a etnicidade, como na criação de estereótipos negativos, a implicação é que as etnias ou grupos étnicos são imutáveis e primordiais. É meu objetivo, neste livro, examinar a “eticização” do Brasil e, especificamente, a maneira como a criação de “identidades negras” no País se compara com a formação de identidades negras em outros lugares do Atlântico Negro.

Os 4,55 milhões de imigrantes que entraram no Brasil entre 1872 e 1949, em vez de simplesmente adaptarem sua cultura de antes da imigração às novas circunstâncias, construíram novas expressões culturais, definidas pelo processo de migração para um país como o Brasil e pela realidade da vida nele. Como sugeriu Lesser (1999, p. 7), os imigrantes confrontaram-se com relações raciais e étnicas brasileiras baseadas num continuum de cor supostamente não polarizado, verbalizado por uma plethora de termos étnicos, e com uma certa continência quanto à adoção de formas francas de polarização da etnicidade. Deparamaram também com proibições explícitas quanto à organização de associações de base étnica, especialmente na década de 1930, durante a ditadura de Getúlio Vargas (Seyferth, 1996).

Encontrar um novo equilíbrio nesse dilema poderia trazer uma grande contribuição para a abordagem da questão fundamental levantada pelos estudos étnicos no Brasil: por que o Brasil tem uma história de racismo contra os negros, os índios e os imigrantes (sobretudo os de origem não européia), mas o discurso da mistura étnica, corroborado pela realidade da miscigenação, tem-se revelado mais poderoso? Por que, em tantos outros contextos, a “raça” e a etnicidade — cuja face tenebrosa

assume a forma do racismo e cujo aspecto mais geralmente aceito é o nacionalismo — e a questão da “integração cultural”, ao longo da história e nos últimos anos, têm deflagrado tumultos, movimentos e guerras, mas, no Brasil, não conseguiram mobilizar o mesmo grau de emoção e ação coletivas?

Responder a essas perguntas torna-se mais difícil pelo fato de que o interesse renovado na “raça” e na etnicidade, no Brasil, faz parte de uma tendência internacional generalizada, que leva em conta três fatores interferentes inter-relacionados: o papel dos meios de comunicação de massa e da globalização; a mudança da agenda política do mundo acadêmico; e a inexistência de uma perspectiva comparada madura e internacional sobre as relações raciais e a etnicidade no Brasil. A origem dessa falta de compreensão crítica da dinâmica racial no Brasil pode dever-se à autocomplacência nacional (os brasileiros são melhores) ou à xenofilia (as coisas brasileiras são piores).

A globalização permite a disseminação mundial de símbolos que estão associados a diversas identidades locais e características individuais. Esses símbolos sugerem que vale a pena ser etnicamente diferente (Hannerz, 1992). A consequência paradoxal é que, em termos de identidade, tais símbolos levam a uma heterogeneidade acentuada, porém, no âmbito cultural, criam um grau mais intenso de homogeneidade (Vermeulen, 2000). Embora o uso de símbolos apresente oportunidades crescentes de o indivíduo se manifestar como “diferente”, os modos como essa diferença se expressa são singularmente parecidos. Como assinalou Wallerstein (1990), não deixa de ser significativo que muitas novas formas de nacionalismo se pareçam umas com as outras, com todos os grupos de rebeldes, da Chechênia a Serra Leoa, vestindo-se e comportando-se como Rambos locais. Isso se deve ao fato de eles virem recorrendo cada vez mais ao mesmo banco de símbolos — àquilo que Nederveen Pieterse chamou de memória global (1995) —, que oferece a indivíduos do mundo inteiro a oportunidade de se identificarem com subculturas jovens, estilos musicais e outras formas espetaculares de nacionalismo, desde que possam comprar os objetos e copiar o estilo simbolizadores do grupo em questão. Assim, pode-se até falar em

identidade étnica sem que se pertença a uma cultura étnica separada e reconhecível; hoje em dia, as identidades negra, muçulmana e indígena já não podem ser percebidas independentemente da globalização. A globalização, auxiliada pelo crescimento do turismo, introduziu uma mudança maciça no cenário cultural de países e regiões os mais variados. A identidade, até certo ponto, tem-se dado no campo das mercadorias, criado pelo uso de objetos comercializados sob a forma de mercadorias de produção étnica. Temos hoje uma imensa variedade de restaurantes “étnicos”; o consumo da *world music* já não é domínio exclusivo dos intelectuais; a moda também vem embalada como “étnica”; e certos locais de lazer, como boates, clubes e agremiações esportivas, anunciam-se como espaços de “diversidade étnica” ou incorporam aspectos “étnicos” específicos. Por sua vez, essa hiperabundância relativamente nova de coisas “étnicas” cria novas fronteiras e condições para o desenvolvimento da identidade étnica e das estratégias de sobrevivência baseadas na etnicidade. A globalização produz ideologias multiculturais, mas produz também novas formas de racismo. Com uma compreensão globalizada, parecemos estar-nos deslocando para novos conflitos, menos transparentes e menos românticos. Não obstante, os conflitos costumam ser apresentados e interpretados com base num termo abrangente simples: etnicidade.

Não surpreende que a mídia, que cada vez mais apresenta o mundo como uma série ininterrupta de eventos da natureza do espetáculo, desempenhe nisso um papel decisivo. Para um jornalista ou um fotógrafo, é mais fácil vender uma reportagem que tenha por tema a etnicidade do que uma matéria que aborde diferenças sociais. É também extremamente fácil associar a cultura a um grupo étnico e/ou religioso (particular). Assim, a cultura é apresentada como sendo praticamente equivalente à etnicidade, e a produção cultural é vista como um todo estático.

Para piorar a situação, os efeitos dos meios de comunicação de massa modificaram igualmente não apenas o grau mas também as formas pelas quais se vêm usando as idéias de etnicidade e “raça”. No uso popular, a distinção criteriosa que os cientistas sociais vêm tentando estabelecer entre cultura, etnia e “raça” desaparece por completo.



Essas categorias tornam-se fluidas e intercambiáveis e esse seu embotamento tem ramificações problemáticas. Aliás, a força da “raça” está precisamente em sua popularidade, que caminha de mãos dadas com sua indeterminação — seu caráter conceitualmente vago e sua má utilização, amiúde mortífera, ao longo da história. “Raça” é uma categoria êmica - nativa - muito poderosa. Até os pesquisadores que tendem a abominar esse termo, como eu, são forçados a se haver com sua popularidade — possivelmente crescente — e seu uso inusitado. Parece cada vez mais difícil opor a essa força da “raça” a afirmação moral — corretíssima, porém rígida e estática — de que “não existem raças verdadeiras, mas apenas a raça humana”, como a maioria dos antropólogos vem tendendo a fazer nos Estados Unidos e noutros lugares, nestas últimas cinco décadas. Talvez a melhor maneira de responder ao emprego popular do termo “raça”, para antropólogos como eu, não consista apenas em evitar o uso desse vocábulo. Ao contrário, devemos desconstruir o significado da negritude e da branquidade no contexto de nossos locais de pesquisa, e devemos insistir em falar em (processos de) racialização, em vez de entrarmos em sintonia com o clima popular e começarmos a usar “raça” sem nenhum questionamento de sua naturalidade intrínseca, como parece disposto a fazer um número crescente de cientistas sociais.<sup>2</sup> O termo “racialização” indica que “raça” é uma das muitas maneiras de expressar e vivenciar a etnicidade — uma maneira que coloca ênfase no fenótipo. Indica também que, historicamente, “raça” e etnia têm sido comumente intercambiáveis. Em outras palavras, os grupos sociais têm sido racializados, etnicizados e novamente racializados, num processo que sempre funciona através de uma combinação de forças dentro e fora de determinado grupo étnico.

Nas ciências sociais e no estudo da história, há uma tendência pela qual a “raça” e a etnicidade — dois constructos tendencialmente nativos — são crescentemente transformadas em conceitos analíticos essenciais. Isso está predominantemente ligado à mudança da agenda política dos círculos acadêmicos (Jenckins, 1997, p. 4-15; Vermeulen & Govers, 1997; Poutignat e Streiff-Fenart, 1997, p. 21-32; Phoenix, 1998). Quando o marxismo era dominante em muitos círculos e ditava o dis-

curso político e a escolha de palavras, termos como etnicidade eram tabus absolutos. As divisões sociais tinham que ser explicadas em termos de classes sociais. Mas o discurso marxista e outros discursos correlatos sobre o progresso e a emancipação sociais cederam lugar a outros sonhos coletivos menos estruturados. Essa nova análise caminha de mãos dadas com novos conflitos sociais, menos acionados pelo princípio do progresso do que pela idéia dos “jogos de soma zero” — a competição existe agora apenas entre os vários grupos de pressão; o progresso de um grupo se dá à custa do de outro, com o resultado de que o progresso, no sentido de uma melhora das condições de vida para todos, configura-se como impossível. Ficou para trás a idéia de que o processo de secularização e individualização logo resultaria numa rejeição da etnicidade à arqueologia dos fenômenos sociais. O que se observa é o inverso. Os pensadores modernos falam em “busca da identidade” (Daniel Bell, 1980), “busca da comunidade” (Turner, 1983) e “nascimento da política da identidade” e, mais recentemente, o “poder da identidade” no contexto da globalização (Castello, 1997). Como reação à perda da singularidade cultural, a etnicidade tem recebido um novo alento.

A nova ênfase nela parece resultar de um desejo generalizado de linhas divisórias claras, de clareza apolínea, que facilitem “naturalmente” categorizar os fenômenos sociais. Curiosa e talvez ironicamente, essa renovação do interesse nas coisas étnicas ocorre num mundo que se vem tornando cada vez mais entremesclado em termos étnicos e culturais; a política da identidade caminha *pari passu* com a política do multiculturalismo. Assim, é vital olharmos para além do conceito de etnicidade. Muitos conflitos que, à primeira vista, parecem ser de natureza étnica (por exemplo, a Bósnia dos “muçulmanos” e dos “sérvios”) revelam-se, ante um exame mais detido, conflitos sociais muito mais complexos. Além disso, é sempre prudente reconhecer que, a despeito dos que postulam a política do reconhecimento como universal e imanente, a exemplo de Charles Taylor, muitas pessoas podem levar uma vida feliz sem coisas como a etnicidade. Há pessoas que não se identificam com uma única identidade étnica dada. Essas pessoas, em

vez de “homens marginais” (Stonequist, 1936) ou *Luftmenschen* (homens feitos de vento),<sup>3</sup> são indivíduos que se beneficiam de uma lógica da mestiçagem (Amselle, 1990) que eles mesmos contribuíram para criar. Encontram-se sobretudo nas cidades modernas, onde o número crescente de habitantes faz parte de mais de uma subcultura, com isso criando uma identidade social multiestratificada da qual a etnicidade é apenas um dos muitos componentes. Nem mesmo um hutu jamais é simplesmente hutu. Todavia, sinto que a maioria dos pesquisadores das relações raciais não está preparada, ou simplesmente não está disposta a enfrentar essa complexidade, e reage a ela de maneira tacanha, descartando o sincretismo e a mestiçagem como causa e resultado da ambigüidade, da hipocrisia e até da esquizofrenia. Apesar da confusão generalizada entre os acadêmicos, o lema ainda persiste: cada coisa em seu lugar e um lugar para cada coisa.

Outro problema é que, nos fluxos culturais da globalização, as imagens do multiculturalismo sofrem forte influência do pensamento desenvolvido nos Estados Unidos e, em menor grau, em outros países de língua inglesa, como a Austrália e o Canadá. A imagem exagerada dos Estados Unidos, (re)produzida através da corrente dominante dos meios de comunicação globais, representa o contexto norte-americano da etnicidade e da diversidade cultural, como algo no qual se pressupõe que as distinções étnicas são cada vez mais nitidamente definidas e que a negritude é inescapável, porque existe uma tensão intrínseca entre o que é “branco” e o que é “negro”. Segundo esse esquema, a raça e a história das distinções raciais devem ser defendidas, sendo reconhecidas na legislação e na utilização dos recursos públicos. A criouliização, mescla de culturas, e os casamentos mistos, mistura do sangue, são freqüentemente vistos como resultantes da dominação branca e conducentes, em última instância, à supremacia branca (Bastide, 1964).

A história latino-americana vai de encontro a essa interpretação monolítica das relações raciais. Isso se dá apesar de as interpretações que postulam a primazia da fidelidade étnica em relação a outras identidades sociais, hegemônicas nas ciências sociais do Ocidente e em sua rede global, virem tendo um grande impacto no pensamento latino-

americano contemporâneo. No Novo Mundo, podem-se identificar duas variantes das relações raciais: a variante ibérica, das antigas colônias espanholas e portuguesas no Caribe, na América do Sul e na América Central (região que doravante chamaremos simplesmente de América Latina) e a variante do noroeste europeu, das antigas colônias inglesas e holandesas no Caribe, no Canadá e nos Estados Unidos (Hoetink, 1967 e 1973). As relações raciais nas Antilhas francesas ocupam uma posição intermediária entre essas duas variantes.

Minha tese, pautada pela que Harry Hoetink desenvolveu no final da década de 1960 (Hoetink, 1967), é que, em toda a América Latina, falando em termos gerais, as relações interétnicas e a racialização dos grupos sociais ocorreram segundo um padrão comum. Esse padrão se caracteriza por uma tradição de casamentos mistos, muito difundidos entre pessoas de fenótipos diferentes, por um continuum racial ou de cor, em vez de um sistema não polarizado de classificação racial, por uma cordialidade transracial nas horas de lazer, entre as classes mais baixas, por uma longa história de sincretismo no campo da religião e da cultura popular, e por uma organização política relativamente fraca com base na “raça” e na etnicidade, a despeito de uma longa história de discriminação racial. Historicamente, uma norma somática subjacente a esse continuum racial situou as pessoas fenotípica e/ou culturalmente negras ou índias na base da escala dos privilégios. Entretanto, os negros e, às vezes, até os índios não são vistos e tendem a não ver a si mesmos como constituindo uma comunidade étnica — mesmo que o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) conte os grupos raciais/de cor e utilize a categoria “indígena” em seus levantamentos (ver mais detalhes no Capítulo 1). Uma das razões disso é que, em termos gerais, na América Latina, o que se considera negro é desvalorizado e traz conotações negativas — até dentro da família, os membros com traços negróides mais acentuados costumam ser considerados mais feios. Entretanto, as classificações baseadas na cor não têm sido usadas como critério para situar grupos de pessoas em categorias separadas. Esse sistema de relações raciais possibilitou aos indivíduos manipularem sua identidade racial e funcionou contra a mobilização e a

formação de grupos étnicos (Mörner, 1967; Solaún & Kronus, 1973; Wade, 1995; Wright, 1990; Agier, 1992). A insistência na “democracia racial” por parte do Estado e de outros agentes (que deveria implicar a igualdade racial), juntamente com o caráter mutável e até fugidio do que é negro e branco na sociedade brasileira, bem como a vitalidade dos discursos acadêmico e popular sobre a democracia racial, não impede, entretanto, que as categorias baseadas na cor, ou, em linhas mais gerais, no fenótipo, constituam uma parte importante da divisão do trabalho — ainda que de maneira mais sutil do que nas sociedades polarizadas e pluralistas do Novo Mundo.

Em toda a América Latina, deparamos não apenas com padrões similares de relações raciais, mas também com discursos oficiais e populares semelhantes com respeito à cor. Esses discursos tendem a enaltecer a miscigenação e a criação de uma nova raça (latina), e não a separação étnica. No século passado, o mito da democracia racial foi celebrado em Cuba (Moore, 1997), em Porto Rico (onde se encarnou no caráter nacional, o *trigueño*; ver Whitten & Torres, 1992), e na Venezuela e na Colômbia (onde o mito se encarnou no slogan do *café con leche*; ver Wright, 1990; Wade, 1993 e 1995). Esses são países com uma tradição de grandes divisões entre as classes. *Grosso modo*, o tipo de relações raciais que se podem considerar típicas da América Latina deu margem à manipulação da identidade racial, sobretudo no plano individual, e tendeu a não fomentar a mobilização étnica e a formação de grupos étnicos (Mörner, 1967; Solaún & Kronus, 1973; Wade, 1995; Wright, 1990; Agier, 1992). A isso veio associar-se o cultivo de uma cegueira formal para a cor na sociedade, através da criação do já mencionado mito da democracia racial, que, apesar de imposto de cima para baixo às classes inferiores, tem sido mais poderoso do que se costuma dizer, porque, nas próprias classes mais baixas, a maioria das pessoas sonha com uma sociedade que não enxergue a cor. Examinarei mais detidamente essas diferentes interpretações da democracia racial, de cima para baixo e de baixo para cima, no último capítulo.

Como imagem especular, as relações raciais brasileiras têm sido importantes no debate sobre a “raça” e a “miscigenação” em outros

países, especialmente os Estados Unidos. Tanto no Brasil quanto na comunidade científica de língua inglesa, antes da Segunda Guerra Mundial, a América Latina era vista como uma região substancialmente isenta de segregação racial, na qual o que importava era a classe, e não a raça (Tannenbaum, 1974; para uma resenha crítica, ver também Hellwig, 1992). A atitude dos cientistas sociais para com as relações raciais na América Latina modificou-se nas últimas décadas. De modo geral, os estudiosos latino-americanos tornaram-se mais críticos quanto a seu sistema de relações raciais, aos mitos raciais nacionais e à tendência a excluir a cor e a etnia como variáveis na explicação de fenômenos sociais como a pobreza (entre outros, Fernandes, 1978 [1964]; Ianni, 1970; Hasenbalg, 1979; Hasenbalg & Valle Silva, 1993). As relações raciais e a posição dos afro-latinos são vistas por um número considerável de estudiosos, em sua maioria não latino-americanos, como piores do que em sociedades mais polarizadas racialmente, em particular os Estados Unidos. O Brasil, com sua enorme população negra, que antigamente era retratado como um paraíso racial, é agora visto como um inferno racial. Aliado a essa reavaliação está o pressuposto de que, em algum momento, as relações raciais nessa região irão — ou deverão — “evoluir” para alguns dos traços da situação norte-americana (Parsons, 1968; Skidmore, 1993; Dzydzienyo, 1979; Viera, 1995; Daniel, 2000). Tentarei demonstrar por que as coisas precisam ser examinadas a partir de uma perspectiva menos centrada nos Estados Unidos.

Para examinar a situação das pessoas de ascendência africana na América Latina através de uma perspectiva internacional e comparativa, cabe desde logo tecer dois comentários fundamentais. Primeiro, ser “negro” não corresponde à mesma posição social em todas as sociedades — ainda que, na maioria delas, os traços negróides tendam a se concentrar nas classes mais baixas. Os negros nem sempre são os oprimidos ou os fracassados. Nesse aspecto, a história recente do México e da Nicarágua é diferente da do Brasil e da Colômbia, onde os negros tendem a ter uma representação mais maciça entre os desprivilegiados. Segundo, a existência de pessoas que parecem fisicamente “diferentes”, ou são percebidas como culturalmente “diferentes”, não resulta, necessária e

automaticamente, num problema racial ou étnico: o que cria um problema étnico é o destaque da etnicidade na história política de um país ou uma região. Em outras palavras, a identidade étnica e/ou racial só é mobilizada em certas situações. Ser de ascendência africana, pobre e até discriminado não basta, como tal, para que uma pessoa negra reivindique algum tipo de identidade negra. Isso fica patente no mundo afro-latino, onde a identidade negra tem tendido a ser um fator mais episódico do que político e eleitoral sistemático.

Pessoas de ascendência africana têm estado presentes em vários países da América Latina, em diferentes graus, desde sua colonização pelas nações européias. O processo pelo qual esses descendentes se transformaram em “populações negras” exibiu diversos traços comuns em todo o Novo Mundo, além de padrões específicos que dependem do tipo de dominação colonial num dado país ou região. As culturas negras podem gozar de reconhecimento popular e oficial, em particular no Brasil e em Cuba, ao passo que se tornam relativamente invisíveis em países como a Colômbia.

As particularidades das relações raciais e da identidade étnica no Brasil e na América Latina, em termos mais gerais, devem ser criteriosamente examinadas, antes de se sugerir, como outros parecem fazer (Balibar & Wallerstein, 1991; Winant, 1994), que a polarização étnica vem ocorrendo em termos globais e de acordo com princípios similares. Essas teses postulam que o que se desenvolve no mundo inteiro é um tipo de relações raciais polarizadas e de racismo — uma macrocópia de uma certa representação, amiúde muito polarizada, da situação etno-racial dos Estados Unidos e, em menor grau, do noroeste europeu. Essas generalizações refletem uma dificuldade geral, dentro dos estudos étnicos, para lidar com situações de fronteiras étnicas pouco claras ou de mestiçagem — com identidades “ambíguas” (Spitzer, 1989; Spickard, 1989; Root, 1992; Tizard & Phoenix, 1993).<sup>4</sup> Na verdade, o padrão “ambíguo” de relações raciais que conhecemos na América Latina concerne a uma população muito maior do que o padrão anglo-saxão ou protestante, que gira em torno de relações raciais mais claras e polarizadas. É oportuno lembrar que no Novo Mundo, em termos da

linguagem usada pelas pessoas de ascendência africana, o inglês vem apenas em terceiro lugar, depois do português e do espanhol (Whitten & Torres, 1991; *Minority Rights Group*, 1995). Nem que seja por essa razão estatística, o contexto latino-americano deve receber uma atenção apropriada, se quisermos chegar a uma compreensão universal da dinâmica da raça e da etnia.

Para meus fins, é preciso tentar definir a especificidade relativa das culturas e identidades “negras” em relação a outras formas de identificação étnica e de produção cultural. Precisaremos de uma definição de cultura(s) e identidade(s) negra(s) que seja suficientemente ampla e maleável para atender ao objetivo deste livro. A cultura negra pode ser definida como a subcultura específica das pessoas de origem africana dentro de um sistema social que enfatize a cor, ou a ascendência a partir da cor, como um critério importante de diferenciação ou segregação das pessoas. A existência de uma cultura negra pressupõe a transmissão de padrões ou princípios culturais específicos de uma geração para outra, dentro de certos grupos sociais, os quais podem incluir uma multiplicidade de tipos fenotípicos de pessoas de ascendência africana (mestiça). Essa transmissão se dá na família, na qual os pais ensinam aos filhos sobre seu passado, ou através das representações grupais, nas quais as pessoas mais velhas ou as de conhecimento reconhecido sobre o que é tido como cultura negra socializam esse conhecimento com as demais (Frigerio, 2000, p. 33).

Para não torná-la mais estática do que é, convém considerar a cultura negra como uma subcultura da cultura ocidental, muitas vezes quase que submergida na cultura popular ou numa determinada cultura de classe baixa: ela não é fixa nem completamente abrangente e resulta de um conjunto específico de relações sociais, neste caso entre grupos racialmente definidos como “brancos” e “negros”. Por definição, nem todas as pessoas que podem ser definidas como negras num contexto específico participam da cultura negra o tempo todo. Por essa razão, qualquer definição que dermos da cultura negra e que tente apontar para uma essência supostamente universal das coisas negras será um cobertor curto, que não conseguirá cobrir todos os grupos dentro



da população negra. De fato, se, para fins de pesquisa, muitas vezes é necessário definir o que significa a cultura negra num determinado contexto, é preciso sabermos que essa definição é sempre arbitrária e que a expressão “cultura negra”, similarmente a outras que se associam à etnicidade e à “raça”, tem que ser entendida como uma categoria nativa que não pode ser transformada com facilidade numa ferramenta de análise.

Existem culturas negras em contextos diferentes: elas diferem nas sociedades predominantemente brancas e nas sociedades em que a maioria da população é definida como não branca, porém uma norma somática vigente situa aquelas cujos traços são definidos como africanos ou negróides na base ou perto da base das hierarquias sociais (cf. Whitten e Szwed, 1970, p. 31). A cultura negra é, por definição, “mista” e sincrética (Mintz, 1970, p. 9-14).<sup>5</sup> A construção da identidade negra está associada a usos específicos do corpo (negro), e isso a distingue da maioria das outras identidades étnicas. Por um lado, a aparência “negra” e a exibição de gestualidade “negra” têm sido associadas a certos comportamentos, empregos e posições sociais. Por outro lado, a aparência física, o porte e os gestos também têm sido o meio pelo qual os negros, como população racializada, reconhecem a si mesmos e, na tentativa de reverter o estigma associado à negritude, tentam adquirir status e recuperar a dignidade. O corpo negro — que, nos relatos científicos e na literatura, não raro é mencionado no singular — é um ícone contestado.

É claro que a negritude, assim como a branquidade, não é uma entidade dada, mas um constructo que pode variar no espaço e no tempo, e de um contexto para outro. A identidade negra, como todas as etnicidades, é relacional e contingente. Branco e negro existem, em larga medida, em relação um ao outro; as “diferenças” entre negros e brancos variam conforme o contexto e precisam ser definidas em relação a sistemas nacionais específicos e a hierarquias globais de poder, que foram legitimados em termos raciais e que legitimam os termos raciais. Quando se fazem comparações transnacionais, o que é negro num sistema racial polarizado pode ser pardo num sistema que se ca-

racterize por um continuum de cor. A força de uma definição da diferença étnica ou racial — por exemplo, “negritude” em oposição a “branquidade” — depende muito da definição que se esteja tomando por base dentro e fora do grupo em questão. Na América Latina, a maioria das definições de negritude empregada pelos estudiosos e pelos órgãos de governo e grupos políticos tem uma correspondência muito pequena, se é que a tem, com as definições usadas na vida cotidiana pela gente comum, tanto negra quanto não negra. Além disso, o que é “negro” para uma pessoa de fora não significa necessariamente a mesma coisa para quem está dentro do grupo, e vice-versa. Nas duas últimas décadas, os estudiosos, as fundações e as ONGs, na América Latina, têm tendido a sobrepor uma linguagem polarizada (negro-branco) que nem sempre conduz a uma compreensão melhor da dinâmica da discriminação racial, freqüentemente sutil, bem como da grande variedade de formas possíveis de resistência individual ou coletiva ao racismo. Sustento que melhor seria usarmos uma abordagem mais pragmática da identidade negra — expondo todas as suas formas possíveis de aparecimento, em vez de nos concentrarmos apenas nas poucas formas que se enquadram em nossa abordagem teórica.

Não é apenas no terreno da cultura que a rotulação de grupos e práticas como “negros” traz o perigo de essencializar a diferença e tornar estático aquilo que, na verdade, constitui um processo. As categorias dos negros e da negritude são constructos culturais que refletem e distorcem a posição dos negros na sociedade e no sistema local de relações raciais. No Brasil, a negritude não é uma categoria racial fixada numa diferença biológica, mas uma identidade racial e étnica que pode basear-se numa multiplicidade de fatores: o modo de administrar a aparência física negra, o uso de traços culturais associados à tradição afro-brasileira (particularmente na religião, na música e na culinária), o status, ou uma combinação desses fatores. Na América Latina, a negritude é definida em associação com dois conjuntos fundamentais de elementos. O primeiro é uma associação com o “passado” e a “tradição”. O segundo é mais amplo e inclui a referência a uma proximidade da natureza, a poderes mágicos, à linguagem corporal, à sexualidade e ao

sensualismo. Quando se mobiliza a “África” na composição do que é negro, ela funciona como o locus em que se considera que essas características tiveram origem e são exibidas.

Até poucos anos atrás, em toda a América Latina, os pesquisadores sociais contribuíram maciçamente para esses constructos, ao definir a identidade negra como algo intrinsecamente associado a um certo grau de isolamento da cultura ocidental/“branca” e, basicamente, como um homólogo do status de classe inferior (ver, entre outros, Melville Herskovits, Roger Bastide e Pierre Verger). Isso foi bem diferente da situação observada nos Estados Unidos, o eterno modelo principal de comparação dos sistemas de relações raciais na América Latina. Nos Estados Unidos, já a partir de W. B. Du Bois, e sendo fortemente enfatizados pelo livro “O dilema norte-americano” de Gunnar Myrdal, na década de 1940, a identidade negra e o “problema racial”, em termos mais gerais, foram vistos como uma questão política central, se bem que amiúde execrável, e como o problema chave do futuro do país. Não admira que, a partir do início dos anos setenta, um número crescente de afro-latinos, em sua maioria jovens, tenha começado a manifestar abertamente sua insatisfação com esses constructos excessivamente tradicionais da negritude. Seu interesse pela África é, muitas vezes, menos manifesto do que sua curiosidade sobre outras culturas negras, especificamente as dos Estados Unidos e, às vezes, da Jamaica. Muitos deles vêm lutando para redefinir um modo de serem negros que rime com a modernidade.<sup>6</sup>

As populações definidas como negras nas diferentes regiões e áreas lingüísticas do Novo Mundo e na Diáspora Caribenha na Europa produziram uma variedade de culturas<sup>7</sup> e identidades negras, que se relacionam, por um lado, com um sistema local de relações raciais e, por outro, com semelhanças históricas internacionais, derivadas de uma experiência comum de escravidão, deportação e sociedades calcadas nas grandes plantações.

Isso lançou as bases do que tem constituído, com freqüência, experiências paralelas — ou internacionalizantes — da condição negra nas diferentes regiões do Novo Mundo. Desde o princípio, a formação

de novas culturas, centrada na experiência de ser de origem africana, foi um fenômeno transnacional. Mais recentemente, um novo impulso para a internacionalização da condição negra resultou da maior globalização das culturas e etnicidades. Ao longo de todo esse processo, a África forneceu um passado comum de escravidão e desvalimento; tem sido usada como um banco de símbolos, do qual os objetos e traços culturais são retirados de maneira criativa (Mintz e Price, 2003).

A África não é importante apenas como fonte de identidade comum. A racialização das relações sociais e de determinados grupos baseou-se em categorias criadas ao longo de um intercâmbio triangular entre a Europa, o Novo Mundo e a África. Isso se deu de duas maneiras. Primeiro, idéias como as de tribo e grupo étnico, criadas dentro da experiência colonial das Américas, foram transpostas para a África (Wallerstein, 1991), servindo de subsídio à formação de novas hierarquias raciais e étnicas, e depois repercutiram nas Américas (Quijano, 1999). Essa é mais uma prova de que a globalização das idéias raciais pode consistir em processos com uma longa história, e de que estes também disseram respeito a povos que, de um ponto de vista eurocêntrico, eram comumente considerados como “desprovidos de história” (Wolf, 1983). Segundo, a transformação do africano numa pessoa negra/preta no Novo Mundo deu-se paralelamente a um processo constante de categorização, classificação e ordenação de coisas e povos africanos na Europa e na própria África. Não apenas as teorias raciais, mas também os discursos anticolonialistas e anti-racistas com respeito à África e às pessoas de ascendência africana no Novo Mundo, muitas vezes mostram-se mais internacionais do que se costuma proclamar. Por exemplo, as idéias da negritude, do negro e do pan-africanismo, todas criadas no Novo Mundo, sempre se inspiraram em intelectuais africanos e na luta pela independência na África, ou em imagens do que eram as sociedades africanas antes da colonização européia. Essas idéias também se inspiraram na produção científica e nem tão científica sobre a África, especialmente no trabalho de antropólogos (Desav, 2001). Os discursos anti-racistas e nacionalistas negros desenvolveram-se dentro desse intercâmbio internacional, baseando-se numa multiplicidade de

fontes, desde as idéias heliocêntricas (a crença em que a antiga civilização egípcia foi o centro a partir do qual se desenvolveram as outras civilizações) até o sionismo internacional, com sua celebração da Diáspora. Hoje em dia, esses discursos também recorrem a teorias da política da identidade, desenvolvidas nas ciências sociais, e a descobertas contemporâneas feitas nos campos da paleontologia humana e da genética (ver, entre outros, Paul Gilroy, 1998 e 2000). Afora isso, a maioria dos relatos históricos sobre a formação nacional em cada país no Novo e no Velho Mundos inclinou-se a desenfatar essas ligações, fluxos e semelhanças internacionais.

A demarcação de culturas “negras” criou os contornos de uma área cultural transnacional, multilíngue e multi-religiosa — o Atlântico Negro. Essas ligações transnacionais conferem às culturas e etnicidades negras um status especial no mundo das relações interétnicas. É que, ao enfatizar e reconstruir a “África”, a cultura negra é também, em grau elevado, interdependente em relação à cultura ocidental popular e de elite. No Brasil, essa interdependência inclui os discursos intelectuais e científicos sobre a “raça”, a etnia e a nação, e as teorias da dominação (racial) e da resistência (racial). O papel central assumido por certos aspectos da produção cultural negra na disseminação da cultura dos jovens e na indústria da música também confere às culturas e identidades negras um status especial no mundo das relações interétnicas. Esse status interdependente das culturas e identidades negras destaca, talvez de modo mais convincente do que em relação a outros grupos, o caráter intrinsecamente híbrido e misto do pensamento étnico e nacionalista negro (ver também Gilroy, 1993, p. 8; Pieterse, 2002).

Nos capítulos que se seguem, veremos a intensidade do intercâmbio entre os discursos dos ativistas negros, de líderes religiosos, das elites nacionais e dos acadêmicos no Brasil (Frigerio, 2000, p. 27; Gonçalves da Silva, 2000). Isso produz um quadro bastante complexo. Por um lado, a origem transnacional e multiétnica das culturas negras do Novo Mundo antecipou, de muitas maneiras, a nova etnicidade da modernidade tardia — e também mostra que talvez essa “nova” etnicidade não seja tão nova, afinal. As negritudes transatlânticas inicial-

mente possibilitadas pela Trata e suas conseqüências mostram que as etnicidades transnacionais avultam há muito mais tempo do que se costuma presumir, e são produtos da formação do moderno Estado nacional (Anderson, 1983), porém, na verdade, anteciparam esse processo a ponto de criarem imagens da negritude que têm que ser levadas em conta pelo processo de construção nacional da América Latina. Por outro lado, num mundo em que o “valor” das culturas e identidades étnicas está em sua distinção da cultura urbana ocidental, é comum as culturas negras não desfrutarem do reconhecimento oficial das “culturas étnicas estabelecidas” (por exemplo, uma minoria lingüística ou imigrante num país industrializado), e as pessoas negras têm mais problemas do que a maioria das outras minorias étnicas para se definir como uma comunidade culturalmente distinta, ou dotada de base política. Dois outros fatores que aumentam a complexidade das identidades negras são sua relação com uma cultura juvenil transnacional emergente, com a indústria do lazer e com a indústria da moda; e também com a crise do discurso baseado na classe, que, em linhas gerais, promoveu a popularidade de outros discursos baseados na “raça”, na etnia, na comunidade/localidade ou na nação.

Durante as últimas décadas, tanto no Brasil quanto no restante da América Latina, houve algumas mudanças no tocante às identidades étnicas:

1. Importantes avanços políticos tornaram os direitos étnicos possíveis ou, pelo menos, concebíveis em países de tradição universalista rigorosa, que era freqüentemente acompanhada por um discurso nacional sobre a formação de uma nova raça mestiça. Houve mudanças nas Constituições (na Colômbia, na Bolívia e na Nicarágua) para garantir direitos especiais às minorias étnicas e/ou a certas regiões comumente caracterizadas como sendo etnicamente “diferentes” — isto é, quase inteiramente negras. Os direitos dos povos indígenas têm sido mais discutidos e defendidos do que nunca. A política pública vem passando do *indigenismo* — a “proteção” dos povos indígenas — para o *indianismo*: dar voz aos povos indígenas e defender um conjunto de direitos civis destinados a promover seu avanço social. Nessa etapa

mais nova das relações interétnicas, o multiculturalismo é celebrado pelo Estado e por outros agentes — ainda que poucas medidas concretas tenham sido efetivamente tomadas no sentido da valorização da diversidade cultural.

2. Com a exceção parcial do México, o Estado perdeu poder durante as duas últimas décadas. O exemplo mais óbvio é a Nicarágua, que fez o tipo de transição mais violenta do socialismo de Estado para o capitalismo de livre mercado, em menos de quinze anos. Também na Colômbia percebe-se que os gastos do Estado com os serviços sociais despencaram — percebe-se uma infra-estrutura, mas poucos recursos para fazê-la funcionar. Apesar dessa retirada ou desse enfraquecimento do poder estatal, as reivindicações políticas e as demandas das minorias étnicas e raciais, bem como de outros movimentos sociais, continuam tendendo a ser dirigidas ao Estado. Espera-se que este desempenhe um papel central na abordagem dessas reivindicações — se não como parceiro, ao menos como mediador.

3. Todos os países em questão passaram por um período de rápida internacionalização do mercado — em vinte anos, passaram de economias razoavelmente fechadas, ou até de economias de substituição de importações, para o que hoje comumente se designa por “mercados em rápida expansão”.

4. Mais do que antes, as culturas (locais) estão em contato com outras culturas (locais). Como resultado, as identidades étnicas vêm-se tornando menos locais, já que o banco de símbolos a que recorrem é mais amplo e mais internacional do que nunca. Por conseguinte, o horizonte em que são construídas as estratégias de sobrevivência também se ampliou e se internacionalizou — e inclui, para um grupo crescente, a migração internacional.

Embora os quatro fatores acima mencionados tenham resultado numa aceleração do processo de globalização, o caso das culturas negras do Novo Mundo serve de prova de que a globalização pode ser um processo com uma longa história — muito mais longa do que se

costuma afirmar nas discussões sobre os processos de globalização. As versões locais da cultura negra sempre exibiram um certo número de traços “globais”. O resultado disso é que as culturas negras enfrentam as atuais forças de globalização na posição de já estarem, por assim dizer, bem preparadas para o desafio da produção cultural e da formação de identidade trazido pela pluralização crescente das fontes e influências, e pela desterritorialização e fragmentação de culturas e identidades antes relativamente locais. Embora o sistema mundo e as forças globalizantes certamente acarretem a internacionalização tanto do racismo quanto do anti-racismo, ainda se pode detectar uma grande medida de variação local e nacional. As “nações”, concebidas como uma configuração particular e contingente de regras e símbolos étnicos, experimentam o racismo de maneiras diferentes, a despeito do fato de os ícones étnicos e raciais, tais como os relacionados com a estereotipagem dos negros, serem de fato cada vez mais globais. O exemplo do Brasil e do intercâmbio transatlântico de pessoas, mercadorias, símbolos e idéias que ligam a América do Sul à América do Norte, à Europa e à Ásia é testemunho desse fluxo global. Nesse aspecto, os ícones parecem ter-se tornado mais genuinamente globais do que seu significado comum.

Com poucas exceções,<sup>8</sup> as pesquisas sobre o desenvolvimento de identidades negras entre os jovens, no contexto urbano do mundo ocidental, têm-se concentrado na situação dos Estados Unidos e da Europa Ocidental. Nessa situação, os fenômenos da cultura e da identidade negras costumam ser investigados juntamente com o surgimento de novas maneiras de vivenciar a pobreza (“pobreza moderna”) ou com os fenômenos da cultura jovem. Nas tentativas de compreender a construção das identidades raciais e das imagens racistas, assim como os efeitos das forças de globalização, a experiência latino-americana e os intelectuais latino-americanos têm sido vistos como periféricos e de pouca influência internacional. Desde o início do período colonial até o presente, os intelectuais latino-americanos tiveram que processar idéias sobre a raça e a construção da raça produzidas noutros lugares (Quijano, 1999). A América Latina tem sido marginalizada nesse debate (pelo menos



no que concerne às publicações socioantropológicas),<sup>9</sup> apesar de sua imensa população negra (Whitten & Torres, 1991), de sua centralidade na origem da antropologia afro-americana,<sup>10</sup> da vivacidade de suas culturas negras e dos sinais de uma crescente identificação com a “negritude” (Agier, 2000; Bacelar, 1989). Em parte, essa marginalização pode ser explicada pelo fato de que, na América Latina a identidade negra não costuma ter um caráter de confronto e, com poucas exceções, não desempenha um papel chave na arena da política partidária e eleitoral (Oliveira, 1991; Sansone, 1992b e 1993). De qualquer modo, esse foco geográfico concentrado nos Estados Unidos e na Europa Ocidental limita seriamente o desenvolvimento de uma perspectiva mundial sobre a “raça”\* e a nova ênfase na política da identidade, além de alimentar o tipo de etnocentrismo analítico que já está presente nos debates sobre o pós-modernismo e o pós-industrialismo (cf. Keith e Cross, 1992, p. 2).

Examinar de perto a situação brasileira lança uma nova luz sobre a criação de identidades racializadas nas cidades modernas e sobre os efeitos de variáveis como a raça, a classe e a juventude. Veremos quão diversificadas e mutáveis podem ser as linhas étnicas e raciais, e até que ponto a criação de identidades racializadas faz parte de um processo geral de redefinição das identidades sociais e da posição do indivíduo na sociedade. Este livro também mostra que, ao analisar a formação das culturas negras no Brasil, é muito melhor nos interessarmos pela criatividade do que pelos vestígios de possíveis “africanismos” — pela maneira como a “África” é reinventada por razões políticas, e não pela capacidade de preservar a cultura africana através de séculos de privação.

Este livro é o resultado de mais de dez anos de vida e pesquisas feitas no Brasil. Minha curiosidade sobre o Brasil e sobre a região afro-latina, em termos mais gerais, provém da convicção de que a maioria dos princípios da antropologia, no tocante às relações raciais e à produ-

---

\* De fato, o termo raça, que eu utilizo somente no sentido de categoria nativa, deveria sempre ser colocado entre aspas, mas revolvi não fazer isso para não tornar a leitura desagradável.

ção cultural gerada por essas relações, tem-se baseado, na verdade, nos Estados Unidos ou, em termos mais gerais, no mundo de língua inglesa.<sup>11</sup> Espero contribuir para uma compreensão mais ampla do Atlântico Negro, que dê o lugar devido à América Latina e à América do Sul e seja enriquecida por uma perspectiva comparativa que atravesse as diferentes áreas lingüísticas — cada uma das quais reflete um estilo colonial específico. Meu principal objetivo é uma imagem realmente universal da construção da negritude e da branquidade como seu *alter ego*, em diferentes contextos e regiões.<sup>12</sup> Nesse sentido, devo muito àqueles que empreenderam o esforço de reescrever a história do Atlântico — estudiosos como Eric Wolf, Peter Linebaugh e Marcus Rediker, Luís Felipe de Alencastro e Paul Gilroy. Sinto-me particularmente grato a Paul Gilroy. Esses estudiosos demonstraram, de maneira convincente, a importância de focalizar a circulação transatlântica dos discursos e práticas étnicos e raciais, bem como anti-racistas. O foco de minha investigação modificou-se ao longo desses dez anos, passando do estudo das relações raciais na vida cotidiana e da formação de novas culturas negras juvenis na periferia do Ocidente para uma fascinação pela maneira como uma dada tradição colonial, centrada na escravidão transatlântica, preparou o terreno para as relações raciais contemporâneas e as produziu. A interação entre esses padrões culturais e esse contexto estrutural, sobretudo após sua crescente exposição à globalização, é meu outro interesse principal. Essa mudança de ênfase reflete-se nos capítulos deste livro. Os Capítulos 1, 4 e, até certo ponto, o 3 baseiam-se em pesquisas realizadas de 1992 a 1995, ao passo que os demais resultam de pesquisas mais recentes.

Na investigação da relação entre as influências globais e os fatores locais, bem como da relação entre “raça” e classe na história de um sistema específico de relações raciais, este livro organiza-se da seguinte maneira. Concentrando-se na área metropolitana de Salvador, capital do estado da Bahia, o estado brasileiro com maior percentagem de negros na população, o Capítulo 1 descreve as mudanças na terminologia e na classificação raciais. O Capítulo 2 versa sobre os usos e abusos da “África” e sobre o processo de troca simbólica e material entre os

diferentes países do Atlântico Negro. Esse intercâmbio tem-se verticalizado cada vez mais — do norte para o sul — e reflete a hierarquia global das idéias e da produção cultural que dita o processo de globalização. Ao longo dos dois estágios de globalização, que chamo de globalização tradicional (o período iniciado com o tráfico negreiro transatlântico) e de nova globalização (o período iniciado a partir da Segunda Guerra Mundial), descrevo o modo como têm viajado certos objetos negros e idéias/ideais negros transformados em mercadoria. As direções, os agentes e as hierarquias nesses fluxos entre o centro e a periferia precisam ser analisados. O Capítulo 3 enfoca o desenvolvimento de uma nova cultura negra baiana e a maneira como os novos símbolos negros internacionais e a cultura da juventude em geral mesclam-se com a tradição afro-baiana. O foco incide sobre os jovens da faixa etária de 15 a 25 anos, comparados com a geração mais velha, geralmente de seus pais. A mudança da cultura baiana negra, ou, no dizer da mídia brasileira, a “reafricanização” da Bahia, mostra tendências internacionais e internacionalizantes, porém faz-nos lembrar as muitas especificidades da vida brasileira. O exemplo baiano mostra que um novo uso dos símbolos negros internacionais não precisa ser automaticamente associado a um aumento da polarização racial nos moldes norte-americanos ou do noroeste europeu. A relação entre os ícones globais e o significado local é o tema do Capítulo 4, que discute até que ponto a “música funk”, gênero sumamente popular entre os jovens negros de classe baixa no Rio de Janeiro e em Salvador, representa a versão local de um fenômeno global. No Capítulo 5, comparamos o processo de racialização dos negros e a formação de novas culturas e identidades negras em Salvador e em Amsterdã.<sup>13</sup> Essas duas cidades têm versões “locais” específicas da cultura negra. Nenhuma das duas é de língua inglesa, o que significa que ocupam uma posição relativamente secundária nos fluxos globais da cultura negra, dentro dos quais o mundo de língua inglesa continua a ser hegemônico. O livro se encerra com uma análise do lugar do Brasil no Atlântico Negro e da importância dos paradigmas dominantes no estudo das relações raciais no Brasil. Isso levanta a questão de saber se a globalização da negritude enfra-

quece ou fortalece os resíduos de colonialismo, e de que modo esse processo afeta a relação entre o centro e a periferia no Atlântico Negro.

Pelo que foi dito até aqui, deve estar claro que não creio existir algo que se possa chamar de um país modelo, um país com relações interétnicas ideais, ou um país verdadeiramente multicultural. A utopia de um país em que a etnicidade constitua apenas uma dentre muitas diferenças, sem maior importância do que as outras, só pode realizar-se, por assim dizer, se forem reunidos os melhores aspectos de cada tipo diferente de relações interétnicas — por exemplo, o respeito pelos direitos civis individuais e coletivos que existe nos Estados Unidos e a relativa descontração ou facilidade da interação interétnica em alguns aspectos da vida no Brasil. Devemos, por assim dizer, criar esse país ideal em nossa imaginação — nossa fantasia, como já foi dito, corre o risco de passar a depender excessivamente do mundo de língua inglesa.

É útil, portanto, enfocarmos os sistemas étnicos menos polarizados, como as sociedades mistas ou até “ambíguas” da América Latina. Sem dúvida, é chegada a hora de se fazer um estudo mais rigoroso dos mestiços, categoria demográfica em rápida expansão, em vez de descartá-los como um grupo residual. Certamente, o sincretismo, que constitui um elemento de tantas experiências religiosas, da linguagem e da cultura material, deve ser celebrado e não descartado como uma ameaça às tradições e à identidade cultural. É o sincretismo que introduz um novo sopro de vida na expressão cultural. Até aqui, isso só foi reconhecido em linhas gerais em relação à música popular, embora esse mundo também exiba uma tendência quase inexorável para a classificação, que institucionalizou a chamada *world music* como a música sincrética.

Uma contribuição positiva à busca de relações interétnicas menos limitadas e pré-determinadas, passa por uma homenagem àqueles que, nesta era de linguagem e fronteiras (étnicas) imperiosas, conseguem abraçar a ambigüidade e a complexidade, ou usar outros meios que não a etnicidade para se distinguir ou para classificar outras pessoas. Nesse processo, eles zombam do racismo. Essa capacidade de minimizar a importância da etnicidade é a luta para a qual anseio contribuir através deste livro.