

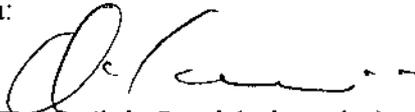
VALTER ROBERTO SILVÉRIO

**RAÇA E RACISMO NA VIRADA DO MILÊNIO:
OS NOVOS CONTORNOS DA RACIALIZAÇÃO**

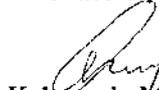
Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Octávio Ianni.

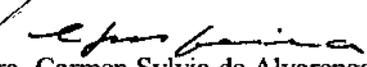
Este exemplar corresponde à redação final da tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 6/11/21/99

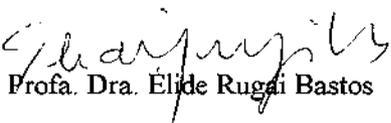
Banca:


Prof. Dr. Octávio Ianni (orientador)


Prof. Dr. Renato José Pinto Ortiz


Prof. Dr. Kabengele Munanga


Profa. Dra. Carmen Sylvia de Alvarenga Junqueira


Profa. Dra. Elide Rugai Bastos

Dezembro/99

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

UNIDADE	BC		
N.º CHAMADA:	T/UNICAMP		
	Si 39 r		
V.	Ex.		
TOMBO BC/	40356		
PROC.	278/2000		
C	<input type="checkbox"/>	D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	R\$ 11,00		
DATA	12/02/00		
N.º CPD			

CM-00133201-3

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

Silvério, Valter Roberto
Si 39 r **Raça e racismo na virada do milênio: os novos contextos da
racialização / Valter Roberto Silvério. - - Campinas SP : [s. n.],
1999.**

Orientador: Octavio Ianni.
**Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Relações raciais. 2. Racismo. 3. *Racialização. 4. Ciências
sociais. I. Ianni, Octavio. II. Universidade Estadual de Campinas.
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.**

AGRADECIMENTOS

Este trabalho contou em todas as suas fases com o apoio financeiro da CAPES especialmente do Programa de Doutorado com estágio no exterior.

Durante toda a minha vida acadêmica contei com muita colaboração. Assim, na conclusão de mais esta etapa de minha formação quero agradecer a todos que direta ou indiretamente participaram dessa longa caminhada. No entanto, por inúmeras razões gostaria de destacar a importância do Prof. Dr. Octavio Ianni, meu orientador, pela confiança, apoio e paciência e pelo trato sempre gentil, amigo e carinhoso. A Prof^ª. Dra. Élide Rugai Bastos e o Prof. Dr. Renato Ortiz que no exame de qualificação fizeram sugestões fundamentais abrindo novas perspectivas para o tratamento do tema da tese.

Agradeço a todos os meus colegas do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Carlos.

Em especial agradeço a Prof^ª Dra. Maria Inês R. Mancuso pela leitura atenta e as importantes sugestões feitas por ocasião da penúltima versão da tese.

Agradeço aos meus irmãos e irmãs e, especialmente a Dona Maria, minha mãe pelo apoio passado e presente indispensável para lidar com a vida.

Finalmente agradeço e ofereço este trabalho à Zane pela paciência, pelo afeto e carinho nos momentos críticos desta difícil travessia. Aos meus filhos Nyan e Mahal na esperança de que eles cresçam acreditando que é possível viver em um mundo plural e multicultural não preconceituoso e opressivo.

Sumário

Introdução.	01
Capítulo I – Designios “Científicos” e a Apropriação Racializada do Mundo.	06
1 - A construção e Reprodução das Representações do Outro	06
2 – Sistemas de Política Colonial	14
Capítulo II – Diáspora Negra e a Luta Anti-colonial e Anti-racista..	18
1 – O Pan-africanismo e a Questão do Desenvolvimento: a contribuição de DuBois, Garvey, Nkrumah e Fanon	24
2 – O 5º Congresso Pan-africano, O Movimento da Negritude e a Questão do Socialismo	37
3 – O Anti-colonialismo e as Independências Nacionais Africanas	48
Capítulo III – O Pós-Guerra e os Novos Contornos da Questão Racial	
1 – A Raça no corpo da ciência	51
2 – Perspectivas no Desenvolvimento do Conceito de Raça	53
3 – O Racismo como Ideologia	56
4 – Raça e cultura	70
5 – Identidade de Raça e Identidade de Classe: O Caso Americano	78
6 - A Sociologia das Relações Raciais	83
Capítulo IV - A Racialização	87
1 – A Teoria da Formação Racial	97
2 – A Disputa em Torno da Desigualdade: a globalização da Relação Raça e Classe	105

Capítulo V – Multiculturalismo e Metamorfose na racialização	112
1 – A Interação entre Políticas de Estado e a Categorização Racial: África do Sul, Estados Unidos e Brasil	113
2 – Estado Nacional, Raça e Cidadania	129
3 – Movimentos Sociais: Mobilizações e resistências	137
4 – Uma Agenda Política Anti-racista?	147
5 – Raça e mundo moderno	155
 BIBLIOGRAFIA	161

INTRODUÇÃO

Neste estudo, propõe-se focalizar, por meio de uma revisão e discussão da literatura recente, o longo percurso e as transformações dos usos e sentidos de raça, etnia e racismo. A escolha da bibliografia incidiu, embora não exclusivamente, sobre alguns autores e ativistas negros considerados significativos que lidam, de alguma forma, com a problemática racial. Os autores e ativistas negros que escreveram e atuaram até a primeira metade do século XX foram selecionados de acordo com a importância atribuída contemporaneamente pelo resgate de suas obras ou pelo estudo do registro de suas ações que ocorre no presente. Quanto aos autores contemporâneos; optou-se por trabalhar com alguns entre aqueles que identificam, no pós-guerra, mudanças na dinâmica das relações raciais e no tratamento teórico dispensado à idéia de raça e de racismo. O que significa assumir que se vive um novo momento na racialização das relações sociais.

O final da Segunda Grande Guerra Mundial foi marcado pelo nascimento de um consenso segundo o qual aqueles que expressavam e ou professavam crenças racistas deveriam ser “condenados”. Embora outras características possam ser encontradas, essa nova “consciência” social foi gerada a partir de uma maior divulgação de pesquisas científicas que desautorizavam a construção de novas hierarquias raciais e, também, pela percepção de que crenças racistas conduzem o comportamento e as ações humanas para caminhos moralmente inaceitáveis. Essa percepção estava enraizada em um número de eventos históricos amplamente conhecidos e de domínio público: a escravidão organizada pelo capital mercantil pelos Estados-Nação europeus entre o século XVI e XIX; a morte de milhões de judeus sob a direção do governo fascista alemão entre 1933 e 1945; a segregação racial praticada nos Estados Unidos do final do século XIX até meados dos anos 60; a construção e manutenção do apartheid na África do Sul. Todos esses acontecimentos históricos foram, de alguma forma, legitimados por diferentes graus de racismo.

O consenso começou a ser quebrado no oeste europeu e em outras partes do mundo a partir dos anos 1970. A partir daí, certos partidos políticos passaram a expressar demandas e políticas que se assemelham àquelas que conduziram os grupos fascistas aos parlamentos da Europa dos anos 1930. As várias expressões da imprensa e os atos públicos de alerta dos setores organizados da sociedade civil, comprometidos com uma oposição sistemática a qualquer forma de racismo, conduziu à uma mesma

conclusão: existe uma nova onda racista na Europa ocidental, nos Estados Unidos e em outras partes do globo (Miles, 1989).

Essa afirmação é comprovada pelos inúmeros atentados praticados contra as minorias “étnico/raciais” por grupos neo-fascistas e neo-nazistas na Alemanha, Inglaterra, França, Portugal, Estados Unidos e, também, pela rápida ampliação do número de organizações preocupadas com a expansão e proliferação do racismo, especialmente no continente europeu.

Na área acadêmica, o aumento do número de trabalhos nas várias disciplinas das ciências humanas que procuram equacionar ou negar a crescente complexidade dos problemas causados pelos conflitos interpretados como raciais, apenas corroboram com a constatação de que as mudanças estruturais em curso recolocam no centro do debate sócio-político os novos contornos e implicações da racialização e pan-etnização do social em suas distintas dimensões. Os textos preocupados com o racismo, por exemplo, têm oscilado entre uma posição que nega e outra que sustenta o aumento da importância e significado de raça para o entendimento da dinâmica social contemporânea de sociedades multirraciais.

As leituras iniciais conduziram aos estudos preocupados com as primeiras representações sobre o Outro antes mesmo da Europa surgir enquanto uma entidade política. As formas de classificação do Outro em raças, classes, povos e nações desvendaram o caminho pelo qual o pensamento Europeu construiu as representações que foram significadas como diferenças reais ou imaginárias. Nessas representações, as diferenças culturais passaram a ser interpretadas como diferenças raciais ou étnicas constitutivas de uma suposta hierarquia entre raças. Desse modo, uma preocupação presente no primeiro capítulo deste trabalho é a reconstituição sintética de um percurso possível do pensamento europeu, apreendendo as principais representações produzidas sobre os Outros não-europeus, a significação dessas representações e sua aceitação no momento em que elas recebem, da ciência do século XIX, o estatuto de verdade comprovável cientificamente.

Assim, a razão ocidental racializada operou de fato em pelo menos dois sentidos bastante evidentes: afirmou a pretensa superioridade do homem branco e europeu e tentou estruturar o caminho a ser seguido (pelo colonizado) para a conquista dos valores e idéias do colonizador. Nesse processo, todas as idéias e valores dos povos colonizados foram folclorizados e tratados como irracionais e exóticos. À desqualificação de tudo que é nativo corresponde um processo de imposição das “qualidades essenciais” da

civilização ocidental. Dito de outra forma, no momento em que a razão ocidental nomeia tudo que lhe é estranho de “irracional” e “não-humano”, destituído de qualquer valor, ela só pode reconhecer a si mesma como válida. E aqueles aos quais ela identifica como seus portadores só podem ser brancos e europeus.

É, precisamente, contra essa fabricação de homens e culturas inferiorizadas que alguns intelectuais negros se organizam mais incisivamente a partir do início do século XX. São vozes que, embora ecoem de fora das colônias têm em comum a mesma origem continental. Têm, em comum, a mesma situação de opressão justificada pela epidermização da razão, mesmo quando os homens negros se transformaram em homens livres. Essa liberdade não significou igualdade de tratamento. Em oposição a esta diferenciação e às desigualdades decorrentes dela, surge uma poesia negra na diáspora que relata a agonia e as ambigüidades do homem negro no mundo organizado pelos homens brancos. Os sentimentos de despossessão se misturam com a certeza de que a desterritorialização originada pela escravidão provocou a perda de importantes conexões com o mundo africano, ao mesmo tempo que as perseguições e rejeições são obstáculos reais à integração no novo mundo.

O segundo capítulo segue, de modo breve, o veio poético que está na raiz e acompanha todo o movimento pan-africano até o momento em que ele deu lugar às proposições e ações políticas que passaram a exigir o fim do colonialismo, ao mesmo tempo que denunciavam a situação vivenciada pelos negros nos Estados Unidos, no Caribe e Brasil.

Existe um “véu” que separa negros e brancos como se fossem duas almas distintas, duas entidades que não se comunicam. O isolamento causado pelo “véu” no qual está envolta a alma negra, escondendo-a de si mesma é “acompanhado” de uma simbologia que tentou destruir a auto-estima do povo negro. Com estes termos, a obra sociológica de DuBois sinaliza para o que é característico de qualquer sociedade onde a segregação racial é um dado. Esse autor também antecipa que o problema do século XX é o problema da relação entre as raças claras e escuras. DuBois foi a grande liderança política da primeira fase do movimento pan-africanista. Sua insistência na igualdade das nações está completamente articulada com a necessidade de soberania para que os povos africanos cuidassem de seu próprio destino sem a interferência destrutiva de qualquer sistema colonial.

DuBois afirma, ainda, que somente por meio de uma educação rigorosa e sofisticada o negro americano teria possibilidades de superar os obstáculos impostos por

uma sociedade segregada. Essa situação presente na sociedade americana, sustentada por um aparato jurídico, deveria ser combatida, segundo DuBois, com os instrumentos fornecidos pela democracia burguesa.

No tema do desenvolvimento da raça negra se pode encontrar algum vínculo entre DuBois, Marcus Garvey, Nkrumah e Fanon.

Garvey, diferentemente de DuBois, estava preocupado em construir um império negro para contrapor o racismo branco com o racismo negro. Para tanto, um elemento fundamental seria a repatriação dos negros para a África. Ao se estabelecer nos Estados Unidos em 1916, Garvey tentou, pela Universal Negro Improvement Association (UNIA), organização por ele criada, construir uma federação de todos os povos e comunidades negras, instituindo um governo de negros na África. Embora o empreendimento de Garvey não tenha se realizado, aparentemente suas leituras públicas cumpriram um papel fundamental na conscientização dos negros americanos durante a década de 1920. Garvey foi deportado em 1927 dos Estados Unidos para a Jamaica, seu país de origem, onde em 1940. Junto com ele, morre o sonho de uma organização negra mundial.

O 5º Congresso pan-africano de 1945, em Manchester na Inglaterra, se constituiu em um verdadeiro marco do movimento pan-africanista, uma vez que é a partir dele que as jovens lideranças africanas constituíam a maioria dos membros e, ao final, anunciaram uma declaração de propostas anti-coloniais que afirmava a disposição de lutar de todas as formas possíveis contra a opressão. Uma das jovens lideranças presentes no congresso era Kwame Nkrumah que se transformou, posteriormente, na principal liderança de Gana livre. Coincidindo com o fim da guerra, esse congresso marca uma mudança substancial no discurso pan-africano que passa exigir uma solução enérgica no combate ao colonialismo e ao racismo.

O terceiro capítulo deste trabalho percorre, de forma breve e parcial, a literatura selecionada mostrando especialmente os novos contornos da questão racial no pós-guerra.

O quarto capítulo discute o conceito de racialização e está preocupado com a centralidade dos desdobramentos do conjunto de mudanças que as relações raciais tem sofrido nos últimos anos nos Estados Unidos, isto é, com o debate em torno da ação de racializar as relações sociais e com as possibilidades de reinterpretar o passado e interpretar o presente em termos de uma teoria comparativa da formação racial. O novo momento da racialização do mundo, aparentemente, tem apontado para os limites da

assimilação cultural e da integração econômica para as minorias racialmente definidas, constituídas por ex-colonizados definidos agora como imigrantes indesejáveis e ou minorias raciais remanescentes da escravidão. Em outros termos, as antigas metrópoles européias e os Estados Unidos estão desafiados pelo crescente fluxo de imigrantes do terceiro mundo. Esta situação tem gerado uma nova onda racista na Europa e nos Estados Unidos caracterizada por alguns analistas como muito propícia ao retorno do fascismo.

O quinto capítulo procura reconstruir sinteticamente, a interação entre políticas de Estado e categorização racial na África do Sul, Estados Unidos e Brasil, ao mesmo tempo que resgata momentos de mobilizações e resistência dos movimentos sociais das minorias que, de alguma forma, interferiram na demolição do edifício segregacionista sul-africano e norte-americano. Tais movimentos têm se preocupado em aumentar o grau de consciência dos negros em direção ao desenvolvimento de formas de identidade racial. Por último, se realiza uma aproximação crítica a uma proposta de agenda anti-racista para os três países estudados e uma releitura possível da complexidade contemporânea dos desafios colocados pela nova fase da racialização.

CAPÍTULO I - DESÍGNIOS CIENTÍFICOS E A APROPRIAÇÃO RACIALIZADA DO MUNDO

No início da história que os outros me fizeram, tinha-se colocado bem em evidência o pedestal da antropofagia, para que o não esqueça. Descrevia-se nos meus cromossomas alguns genes mais ou menos visíveis representando o canibalismo. Ao lado dos sex linked, descobria-se racial linked. Uma vergonha de ciência! (Fanon s/d:152).

1 - A CONSTRUÇÃO E REPRODUÇÃO DAS REPRESENTAÇÕES DO OUTRO

Robert Miles, em um texto intitulado Racism (Miles,1989), procura analisar as linhas de continuidade entre as primeiras “representações” do Outro, isto é, imagens e crenças que categorizam as pessoas em termos de diferenças reais ou atribuídas quando comparadas com o Eu (Moscovici, 1981 e 1984), produzidas anterior e posteriormente ao surgimento da noção de Europa como uma entidade. Embora seu objeto de estudo seja o Ocidente, este autor afirma que, dentro do mundo islâmico, havia uma representação das populações que viviam além das fronteiras. Essa representação focava, especificamente, as diferenças dos aspectos religiosos como meio de identificar o Outro (Miles, 1989, p. 11).

No caso dos exploradores e missionários europeus, a fascinação e, freqüentemente, o medo expressado em relação a certos grupos na África após o primeiro contacto, apresentam como característica documentada com destaque, o interesse pela cor da pele (Miles, 1989, p. 12). Uma das conseqüências da presença européia é, portanto, que tudo e todos que são objetos de representações categorizados e pensados como refletindo diferentes experiências e modos de existência, normalmente, são avaliados de modo negativo pelos colonizadores. André Brink, lembra a seguinte

avaliação de um descendente da população africana escravizada pelos exploradores holandeses:

Nós do Khoïn, nunca pensamos estas montanhas e planos, estas longas pastagens e pântanos como um lugar selvagem para ser domesticado. Foram os brancos que o chamaram de selvagem e viram ele cheio de pessoas e animais selvagens. Para nós, ele sempre foi amigável e domesticado. Ele nos dá comida, bebida e abrigo, mesmo nas piores secas. Foi somente quando os brancos chegaram cavando, quebrando, caçando e afugentando os animais que ele, realmente, se tornou selvagem (Brink 1983,21, citado em Miles, op. cit, p.12)¹.

Assim, a intenção de Miles é demonstrar as mudanças no conteúdo e na avaliação do Outro. Para este autor, nem todos os elementos da representação mudam o tempo todo, mas a combinação deles não permanece estática. Deste modo, o reconhecimento do que é “substantivo” e dinâmico nas representações sobre o Outro é o prelúdio para o entendimento das transformações na forma de representação europeu (Miles, 1989, p.12).

A noção da Europa como uma entidade começou a emergir somente no século VIII (Lewis, 1982, p. 18). Até o século XII a Europa estava subordinada ao poder econômico e político militar do mundo islâmico, (Kaye, 1985, p. 61). Nesse contexto, ocorre o surgimento de uma representação da Europa como uma entidade expressada pela religião comum que é o cristianismo; anteriormente, os povos que habitavam as regiões onde hoje se localizam a Grécia e a Itália estabeleceram e mantiveram uma posição econômica e cultural dominante sustentada, em parte, por meios militares. Os

¹ “We of the Khoïn, we never thought of these mountains and plains, these long grassland and marshes as a wild place to be tamed. I was the whites who called it wild and saw it filled with wild animals and wild people. To us it has always been friendly and tame. It has given us food and drink and shelter, even in the worst of droughts. It was only when the whites moved in and started digging and breating and shooting, and driving off the animals, that it really became wild. (Brink, 1983. P. 21, citado em Miles, op. Cit, p. 12)

contactos e interações com outros povos ocorreram em diferentes circunstâncias. As mais importantes, no entanto, foram as conexões entre viagens, negócios e atividades militares. Os viajantes forneciam informações acerca de populações que eram identificadas como cultural e fisicamente diferentes, enquanto os negócios e as atividades militares (incluindo, por exemplo, a ocupação de partes da África) asseguravam uma forma mais extensiva e direta de contacto.

No contexto de um crescente conhecimento da extensão geográfica da existência humana, o mundo grego/romano desenvolveu a idéia de unidade da espécie no interior de uma concepção de diversidade espacialmente dispersa, vinculada, atada pela posse de características que a distinguiam dos deuses e animais. A expansão do império grego/romano dentro da África e as subseqüentes representações de africanos na cultura europeia constituem os elementos fundamentais no desenvolvimento deste processo. Qual é a natureza do discurso sobre os africanos? Como são representados os africanos dentro da sociedade greco/romana?

Primeiro, os africanos são identificados através de certas características físicas, notadamente a cor da pele, o tipo de cabelo e a forma do nariz (Snowden, 1970, pp. 2-5). Em adição existia, definitivamente, um simbolismo no interior da cultura greco/romana pelo qual a brancura era avaliada positivamente e a negrura era avaliada negativamente. Essa última estava associada com a morte e a concepção de submundo (Snowden, 1983, pp. 82-3).

Segundo, os africanos eram identificados, geralmente, como seres humanos com capacidade para o exercício da liberdade, justiça, piedade e sabedoria. Além disso eram respeitados como guerreiros e soldados (Snowden, 1970, p. 181; 1983, pp. 55-9, 68).

Terceiro, existia uma especulação acerca das origens fenotípica e cultural identificadas como diferenças consideradas significativas. A explicação dominante no mundo Grego/romano era ambientalista; isto é, variações na aparência física e cultural dos seres humanos eram determinadas por condições climáticas, topográficas e hidrográficas (Baldry, 1965, p. 50). Esse argumento era usado para explicar toda diversidade fenotípica conhecida até aquele momento. Por exemplo, em relação aos africanos sugeriu-se que a cor da pele e o tipo de cabelo eram o produto de uma constante exposição ao sol quente (Snowden, 1970, pp. 172-3, 1983, pp. 85-7).

Para Miles, essas representações do africano como um Outro experienciado resultavam tanto do contacto e interação direta com certas populações africanas quanto do pensamento grego/romano em torno de um Outro imaginado que não tinha,

necessariamente, existência “*real*” na realidade empírica (Miles, 1989, p. 15). Assim, a fronteira entre o Outro experienciado e o imaginado é um artifício na estrutura de referência greco/romana, tornado evidente na história natural de Pliny o Elder. Esse texto inclui uma tipologia fenotípica primária de populações localizadas em lugares particulares do mundo, principalmente, África, Índia e região do Cáucaso: *Ethiopians*, *Cynocephali*, *Blemmyae*, *Anthropophagi* e *Sciopods*. A essas populações são atribuídas várias características psicológicas e culturais, por exemplo, os *Anthropophagis* são representados como comedores de carne humana (Friedman, 1981, pp. 8-21).

Essa tipologia, associada a representações e explicações, foi expandida e modificada por outros escritores e incorporada à tradição literária européia. Dentro desta tradição existe uma relação causal entre aparência física, caráter moral, localização e clima que era considerado o principal elemento independente como asseverava o pensamento grego/romano. Dentro daquele mundo, os eventos naturais eram considerados indicadores das intenções dos deuses para com os seres humanos, definidos como *portenta* ou *monstra*. Assim, inicialmente, *monstra* define um ser não usual ou um nascimento anômalo, mas seu significado foi se estendendo na Idade Média até incluir populações de pessoas com características fenotípicas, supostamente anormais, embora os sentidos da divina providência permaneçam (Friedman, 1981, pp. 108-16).

Esse significado premunitório foi, posteriormente, transformado em punição cristã, tornando-se o prisma pelo qual todo o conhecimento acerca do mundo era organizado. Um dos resultados dessa trajetória foi o aparecimento de uma explicação bíblica literal para a vida material predominante no mundo. A questão era explicar a natureza e a origem do *monstra* em um caminho que fosse consistente com a representação bíblica da história. Em relação à natureza, o problema era saber se aqueles “seres” diferentes eram ou não humanos, se poderiam ou não ser objeto de conversão através da atividade missionária (Friedman, 1981, pp. 178-80).

Quanto à origem do *monstra*, a explicação dada por alguns escritores medievais europeus era de que faziam parte do plano de criação de Deus para um propósito que ainda não havia sido revelado. Outros estudiosos argumentavam que um descendente ou um grupo de descendentes de Adão tinham induzido a ira de Deus e como resultado tinham sido desfigurados fisicamente e exilados para a periferia do mundo (Miles, 1989, p. 16). Essa explicação foi aceita e, a um só tempo, compatibilizava a origem única com

a subsequente diversidade da humanidade, embora, o Outro aparecesse em uma associação direta com monstros e pecados.

O cristianismo ocidental, posteriormente, associou certas cores com uma variedade adicional de significados; o resultado foi a personificação de um simbolismo cromático que refletia o mundo clássico. Ao contraste branco/negro foram adicionados significados similarmente dicotômicos tais como bom/mau, puro/diabólico, espiritual/carnal, cristo/satanás (Bastide, 1968, pp. 36). Assim, por um lado, cor passou a expressar uma avaliação hierárquica religiosa que se ampliou no conteúdo secular da cultura cristã européia e, por outro lado, monstruosidade, pecado e negrura constituíram uma forma diferente de trindade no interior dessa mesma cultura naquele período (Miles, 1989, p. 17).

Dessa maneira, na Europa medieval havia um discurso do Outro como um desviante, fenotípico e cultural, de uma norma que foi estabelecida pelas representações características dos escritores europeus. Este Outro se tornou uma pluralidade de formas monstruosas, algumas das quais eram puramente imaginárias enquanto outras derivavam, em parte, da observação dos viajantes europeus sobre pessoas não-européias (Miles, 1989, p. 17). Ao final do período medieval, surge na literatura européia, a representação de um ser selvagem. À forma masculina foi atribuída uma agressividade e sexualidade “anormal” e, à forma feminina, uma capacidade para seduzir homens ordinários. Esse ser selvagem, esse homem, em quaisquer de suas versões, representa uma oposição ao ideal de vida cristão. Ele é desejo encarnado possuindo força, espírito de humor e astúcia para dar expressão total a seus prazeres (White, 1972, p. 21). Essa condição era pensada como resultante da abolição dos controles e convenções sociais e, também, como uma punição para qualquer europeu que se submetesse a tais desejos (White, 1972, p. 30).

Até o surgimento da classe dominante feudal européia, essas imagens demarcavam a fronteira do mundo conhecido e “civilizado” que compreendia a Europa, partes da África e Ásia. A descoberta do “novo mundo” significou um momento de intensificação na circulação e expansão destas imagens por meio das novas rotas comerciais e de negócios. Como resultado, o conteúdo da tipologia pliniana foi crescentemente desafiado pelo acúmulo de informações e observações sobre populações não-européias, levantadas e expostas por viajantes. Nem os mercadores, nem os pilgrims relataram a presença de *Sciopods* ou *Cynocephaly*, mas estas representações do Outro permaneceram (Miles, 1989, p. 17).

Em um contexto no qual a natureza material do mundo e as relações entre as pessoas eram estruturadas e explicadas pelo meio da religião, as representações europeias das populações de outras regiões foram, necessariamente, organizadas nos termos do pensamento religioso. Assim, por exemplo, o Islã era visto como a negação do cristianismo e o mundo islâmico como anti-Europeu. Dessa maneira, o Outro foi representado no interior de uma estrutura de pensamento binário em que o eixo central era religioso e, em termos de conteúdo, este Outro foi qualificado como atrasado, inerentemente cruel, violento, infiel, tirano e sexualmente irracional (Said, 1985, pp. 167, 188).

A Europa medieval, portanto, forneceu uma representação que identificava o Outro como intrinsecamente diferente, isto é, uma concepção simultaneamente expressiva e reforçadora da dualidade “Eu/Outro”. Quando, por volta do século XV, o centro do poder econômico e político tinha se consolidado nos emergentes Estados-nação do norte e oeste do continente, essa concepção estava em pleno vigor. É nesse contexto que aqueles Estados começaram a expandir suas fronteiras materiais e políticas, incorporando outras partes do mundo no interior de um sistema internacional de negócios (Braudel, 1984, pp. 89-174) que, posteriormente, resultou no pacto colonial. Negócios, viagens e exploração são os elementos interdependentes tanto da tentativa da classe dominante feudal de resolver a crise econômica europeia em curso quanto da intensificação do contacto europeu com outras populações, em um período de mudança estrutural no qual as representações do Outro eram geradas e reproduzidas.

Quando a colonização se mostrou com um objetivo declarado, uma nova classe de europeus começou uma era de interrelacionamentos, até então inexistentes, com populações nativas. Tais relacionamentos foram sendo crescentemente estruturados pela competição por terras, pela introdução dos direitos de propriedade privada, pela demanda de força de trabalho e pela necessidade de conversão para o cristianismo. Todos estes elementos estavam personificados no discurso da “civilização” (Miles, 1989, p. 20).

Do ponto de vista das representações do Outro, os viajantes europeus continuaram a se utilizar de seu senso ou sentido de normalidade para identificar as características físicas e culturais “anormais” dos povos com que eles estabeleciam contacto e, posteriormente, descreviam. Isso resultou em uma imagem negativa do Outro que foi usada para definir e legitimar o que era considerado como qualidades positivas de ambos, autor e leitor.

Assim, por exemplo, os viajantes que foram para o leste, na região da Rússia e Ásia Central, tendiam a decrever os povos que eles encontravam no caminho usando as palavras “bárbaro”, “tirano” e “infiel” (Hakluyt, 1972, pp. 63, 80, 123, 245). Outro aspecto interessante é que raramente se fazia referência ou menção à aparência física e haviam poucos comentários acerca das práticas culturais. O discurso do tirano e do infiel carregado de significado religioso, como usado em relação ao mundo islâmico, foi o meio po meio do qual se estabeleceu uma dialética entre o Eu e o Outro (Miles, 1989, p. 21).

Os viajantes que navegaram para as Américas, para África e Índia lançaram seu olhar de forma consistente em direção à cor da pele e de outras características físicas, tais como o tipo de cabelo e, também, sobre a semi ou completa nudez das populações nativas (Cole, 1972, pp. 64-5; Sanders, 1978, pp. 211-25). Tais populações eram representadas como selvagens e ou canibais. James Lancaster descreve os habitantes do Cabo da Boa Esperança como “negros selvagens muito rudes” (Hakluyt 1972), uma visão endossada pelos viajantes do século XVII que os descreviam como “bestas na pele de homens” e como sendo intermediários entre o homem e o macaco (Novak, 1972, pp. 188). Assim, por exemplo, o uso do termo *anthropophagi* é uma instância do caminho pelo qual a categorização pliniana modelou as representações dos viajantes por vários séculos e, também, é consistente com o argumento que atribui ao termo canibal a rotulação do Outro pelo Ocidente (Arens, 1979).

Contacto direto e interações com populações fora da Europa eram acompanhadas por uma simultânea reafirmação e reconstrução das primeiras representações sobre o Outro (Walvin, 1986, p. 72). Com a descoberta do que foi eurocentricamente definido como “novo mundo”, essas representações refletiam crescentemente um novo propósito exemplificado, primeiramente, pela colonização e, posteriormente, pela introdução do sistema de trabalho escravo para explorar os recursos naturais em benefício da classe dominante européia. Essa colonização prosseguiu em um contexto de conflitos de interesse e desigualdade de recursos militares com várias formas e graus de utilização de força. As classes européias envolvidas neste processo (re) construíram as representações tanto para legitimar suas ações quanto em resposta à experiência daquelas populações nativas. Como consequência, houve uma complexa articulação entre justificação de estratégias e interesses de classe e observação empírica de processos de mudança social.

As representações do Outro, desse modo, não eram homogêneas ou estáticas. Primeiro, porque a colonização não teve caráter nem singular, nem universal; conflito sangrento, trabalho forçado e subordinação política eram acompanhamentos comuns da colonização, como demonstram os exemplos da América Central, América do Norte e Caribe. Segundo, a colonização teve grande repercussão política e ideológica nos novos Estados nacionais europeus.

O caso inglês, de acordo com vários autores, merece uma observação atenta em decorrência da intensa produção e reprodução das representações britânicas das populações africanas. Primeiro, porque a África esteve envolvida em muitas fases do colonialismo inglês durante um período de aproximadamente quatro séculos e por isso as representações da população africana constituem um pilar central da herança colonial britânica. Segundo, porque as representações do africano como Outro esteve crescentemente presente na intertrama das justificações para, bem como em oposição, a escravização dos africanos nas Américas. Este fato tem conduzido à formulação de afirmações deterministas do tipo “os interesses econômicos requeriam uma teoria da inerente inferioridade africana para justificar a escravidão” (Fryer, 1984, p. 34). Mas é no argumento ambientalista, predominante no século XVII e XVIII que, aparentemente, se encontram as justificativas para a escravidão. Esse argumento sustentava que as características atribuídas aos africanos eram, em princípio, sujeitas a modificações. Dito de outra forma, se selvageria e paganismo eram “falhas” causadas pelo ambiente, o trabalho missionário e a plantation aparecem como a forma de intervenção capaz de conduzir aquelas populações para a “civilização”. A idéia da “missão civilizadora” foi particularmente significativa durante a expansão colonial europeia do século XIX, especialmente, na África.

A representação do africano como Outro, ressaltando características fenotípicas e culturais como evidência de sua inferioridade passou a constituir uma medida do progresso e civilização europeus. Como um dos resultados, o sentido da diferença personificado nas representações europeias do Outro veio a ser interpretado como uma diferença de raça que é, primariamente, uma diferença biológica e natural considerada, posteriormente, inerente e inalterável. Além disso, essa suposta diferença era apresentada como um fato “cientificamente” dado. Esse discurso de raça, produto da atividade “científica”, foi amplamente reproduzido na Europa, América do Norte e nas colônias europeias do século XIX, tornando-se parte componente do discurso de senso

comum em toda a estrutura de classes e um componente fundamental da ideologia imperialista (Biddiss, 1979).

2 – SISTEMAS DE POLÍTICA COLONIAL

“A raça anglo-saxônica está infalivelmente destinada para ser a força predominante na história e civilização do mundo”².

No início do século XX, o continente africano, com exceção da Etiópia, Libéria, África do Sul e Egito, estava sob dominação do poder colonial europeu. A euforia colonial se instalou provocando uma proliferação de “slogans” sobre a supremacia racial.

Neste clima de intenso darwinismo social, o ideário relativo à “necessidade essencial” de domínio da terra pelas raças teutônicas encontrou espaço para se expandir e se tornar uma realidade através da implantação de sistemas coloniais. Foi esta situação que originou a “Berlim West Africa Conference”, entre 1884 e 1885, como um meio de resolver os problemas da partilha do continente africano e, ao mesmo, tempo decidir sobre o futuro do território do Congo.

Entre 1870 e 1898, a Inglaterra aumentou seu império na África em aproximadamente 4 milhões de milhas quadradas, a França adquiriu mais ou menos a mesma quantidade de território, a Alemanha passou a controlar 1 milhão de milhas quadradas, a Bélgica 900.000 milhas quadradas e Portugal expandiu seu território colonial em 800.000 milhas quadradas.

A bibliografia especializada distingue três sistemas de política colonial nas ex-colônias européias na África: o assimilacionista, o de regras indiretas e o paternalista. A política assimilacionista foi praticada pela França e Portugal; a política de “regras indiretas” foi seguida em geral pela Inglaterra e a política paternalista foi adotada pela Bélgica.

Nas colônias francesas, a política de assimilação e regras diretas foi aplicada com algumas importantes alterações ao longo do tempo, principalmente, na África

² Robert L. Heilbroner. *The worldly philosophers*, New York, 1980, pp. 188-189.

“The anglo-saxon race is infallibly destined to be the predominant force in the history and civilization of the world”.

francesa. Em 1792, um decreto do governo revolucionário aboliu a escravidão e declarou que todos os homens que estivessem vivendo em colônias francesas, sem distinção de cor, eram cidadãos franceses e, portanto, poderiam gozar de todos os direitos garantidos pela constituição. O objetivo declarado da política colonial francesa era conduzir seus “súditos” africanos no melhor caminho possível para aquisição da língua, da cultura e das instituições nacionais francesas para que as colônias, um dia, pudessem ser totalmente assimiladas.

Albert Memmi, ao descrever o sistema de assimilação praticado pela França diz o seguinte:

Agora a instituição colonial está morta ou petrificada...Suponha que a comunidade tenha uma comemoração é o feriado do colonizador, talvez religioso e brilhantemente celebrado - natal, Joana D'arc, carnaval e o dia da Bastilha. São os exércitos do colonizador que desfilam, justamente aqueles que esmagaram os colonizados mantendo-o em seu lugar...

A história que lhe é ensinada não é a dele própria. Ele sabe quem foi Colbert ou Cromwell, mas não aprendeu nada acerca de Khaznadar; ele sabe acerca de Joana D'arc, mas não acerca de El Kahena. Todas as coisas parecem ter vindo de fora de seu próprio país. Ele ou sua terra são não-entidades ou existem somente com referência aos Gauls, os Franks ou os Marne. Em outras palavras, em referência ao que ele não é: para o cristianismo, embora ele não seja cristão; para o Oeste o qual termina sob seu nariz, em uma linha que até é mais insuportável que imaginária (Memmi 1967, pp. 103-5)³.

³ Now the colonized institution are dead or petrified...Suppose the community has a festival. It is the colonizer's holiday, a religious one perhaps, and is celebrated brilliantly - christmas and Joan of Arc, Carnival, and Bastille Day. It is the colonizer's armies which parade, the very ones which crushed the colonized and keep him in this place..."

"The history which is taught him is not his own. He knows who Colbert or Cromwell was, but he learns nothing about Khaznadar; he knows about Joan of Arc, but not about El Kahena. Everything seems to have taken place outside of his own country. He or his land are nonentities or exist only with reference to

Para o pequeno número de africanos que tiveram a oportunidade de gozar de todos os benefícios do sistema educacional francês, a assimilação foi completa. No entanto, nas regiões islamizadas, a religião constituiu um bloco de resistência (Moreira, 1989, p. 23).

No domínio político, a França logo “abandonou” a idéia de conservar as colônias e começou a considerar essas áreas como “*territórios além-mar*”; cada um elegia seus representantes para o governo central em Paris. Mais tarde, também o ideal de assimilação foi abandonado em favor do sistema de associação que permitiu, a partir do início dos anos 1950, a instituição de assembleias territoriais ou parlamentos locais em cada colônia. Tais assembleias se tornaram, posteriormente, espaços de articulação e construção da autonomia e independência.

Seguindo o padrão do antigo império colonial praticado no Brasil, o sistema de assimilação português impôs a língua, a cultura, os costumes, valores e o sistema político às suas colônias africanas. Tendo como principal objetivo a necessidade de “*dilatar a fé e o império*” - de acordo com o verso de Camões, em seu famoso poema *Os Lusíadas* - Portugal implantou uma política de assimilação e regras diretas em São Tomé e Príncipe, Angola, Guiné e Moçambique, “*províncias de além-mar*” e consideradas parte integral da “*terra-mãe*”. Assim, na estratégia portuguesa de assimilação, não existia a possibilidade do uso do conceito da auto-determinação e igualdade das colônias.

O candidato africano à cidadania portuguesa tinha que ser capaz de falar, escrever e ler na língua portuguesa; tinha que provar que havia abandonado a maneira de viver nativa ou tribal, que praticava monogamia e que possuía as qualidades de caráter necessárias para ser um cidadão português. Se conseguisse cumprir com todas essas exigências, estava qualificado e, então, considerado assimilado. Segundo Moreira, ao se somar o número de assimilados em todas as colônias portuguesas, esse não ultrapassou a 50.000 durante todo período colonial na África portuguesa (Moreira, 1989, p. 25).

the Gauls, the Franks or the Marne. In other words, in reference to what he is not: to Christianity, although he is not Christian; to the West which ends under his nose, at a line which is even more insurmountable than it is imaginary.” (Albert Memmi, *The colonizer and the colonized*, pp. 103 - 105, Boston, 1967).

O sistema paternalista definia, como princípio de prática, a dominação social e política, sem qualquer tipo de consideração ou concessão, isto é, o controle da colônia era exercido diretamente pelos administradores do governo belga. Nem os africanos, nem os residentes belgas tinham voz.

No sistema inglês de colônias, as “regras indiretas” constituíram, em geral, as bases da administração. O governo britânico, oficialmente, governou através do uso da autoridade tradicional dos chefes nativos que tentavam preservar seu poder e prestígio, ao mesmo tempo que eram induzidos a se adaptar às necessidades do mundo moderno, na ótica da metrópole. No oeste africano, a Inglaterra assumiu poucas responsabilidades e estabeleceu um “eficiente” sistema de governo. A partir de 1930, ficou evidente que a política de “regras indiretas” não era mais satisfatória. Depois da 2ª Grande Guerra Mundial, de maneira gradual, as autoridades nativas (os chefes e seus conselheiros) começaram a perder poder para os “conselhos locais”, que, posteriormente, transformaram-se em embriões da organização política partidária do nacionalismo africano (Moreira, 1989, p. 27).

As variações na política colonial, apesar de extremamente importantes, não dão conta de alterar substancialmente a situação colonial. Como diz Fanon, o colonizador e o colonizado permanecem em posições antípodas. De acordo com esse autor, a exploração colonial, que sem dúvida é de caráter econômico, tem como especificidade o fato de enfatizar as diferenças raciais como diferenças de aptidão ou de capacidade racional. Em outras palavras, o mundo colonial é um mundo que se estrutura a partir da idéia da existência de povos superiores (brancos) e povos inferiores (negros e não-brancos) ou respectivamente povos civilizados, os europeus, e povos não civilizados, todos os outros (Fanon, 1966, 1967). Assim, as primeiras reações contra a política colonial européia que ocorreram na diáspora africana e, posteriormente, na própria África, as lutas anti-coloniais, como ficaram conhecidas são marcadas pela idéia de que a raça branca e sua “civilização” são a medida última de todas as formas de progresso e desenvolvimento humano.

CAPÍTULO II- DIÁSPORA NEGRA E A LUTA ANTI-RACISTA

O anti-colonialismo pode ser definido como o conjunto das lutas políticas dos povos colonizados contra uma específica ideologia e prática de colonialismo conhecida como colonização. Dessa forma, essas lutas significam o ponto no qual as várias formas de oposição tornaram-se articuladas como uma resistência às operações do colonialismo em política, economia e instituições culturais, enfatizando a necessidade de rejeição de toda forma de poder colonial e a restauração do controle local. Paradoxalmente, os movimentos anti-colonialistas, freqüentemente, se expressaram através da apropriação e subversão de formas emprestadas das instituições do colonizador. Assim, as lutas ocorreram quase sempre, articuladas em termos de um discurso “nacionalista” anti-colonial, no qual as formas do moderno Estado-nação europeu foram apropriadas e usadas como forma de resistência. Algumas vezes, os instrumentos do governo colonial tais como, as estruturas da administração pública e foruns para a representação política local tornaram-se espaços dentro dos quais foi construído um discurso de nacionalismo anti-colonial desencadeando uma demanda por um Estado-nação pós-colonial independente.

O anti-colonialismo tomou formas distintas em diferentes situações coloniais. Em alguns casos, associou-se com uma ideologia de liberação racial, da forma como foi empregada, no caso do Oeste Africano do século XIX, por nacionalistas como Edward Wilmot Blyden e James Africanus Horton. Tais ideologias devem ser vistas como precursoras de movimentos como, por exemplo, a negritude no século XX. De modo diverso, algumas vezes, a luta anti-colonial veio acompanhada de uma demanda por reconhecimento de diferenças culturais sobre uma extensa e diversa frente, como no caso do Congresso Nacional Indiano, a qual procurou unir uma variedade de grupos étnicos com diferentes religiões e identidades raciais em único movimento de independência nacional.

A partir da segunda metade do século XX, a luta anti-colonial foi, freqüentemente, articulada com o marxismo, em uma construção que procurava articular ou reconciliar o internacionalismo e o anti-elitismo demandados por essa teoria com os sentimentos nacionalistas nas Frentes de Libertação Nacional. No entanto, as primeiras formas de luta anti-colonial, especialmente as que procuravam realizar uma crítica total ao colonialismo europeu na África, ganham forma fora daquele continente por meio do movimento Pan-Africanista.

Para combater as políticas agressivas dos imperialistas britânicos, Mr Henry Sylvester-Williams, em 1900, tomou a iniciativa de convocar uma conferência pan-africana em Londres como um fórum contra a agressão dos colonizadores brancos e, ao mesmo tempo, fazer um apelo para as “tradições missionárias e abolicionistas do povo inglês” para proteger os africanos das depredações dos construtores do Império. A partir deste encontro, o termo pan-africanismo entrou para os dicionários. Segundo Legum, foi, também, nesta conferência que DuBois proferiu sua famosa máxima:

O problema do século XX é o problema da linha de cor- a relação das raças escuras e claras, dos homens da Ásia, da África e América com os das ilhas do mar (Legum, 1965, p. 25)⁴.

Outro fato importante ocorrido na conclusão desta 1ª conferência foi um memorial endereçado à rainha Vitória, protestando contra o tratamento recebido pelos africanos na África do sul e Rodésia. Este memorial recebeu uma resposta escrita de Mr. Joseph Chamberlain:

O governo de sua majestade não fechará os olhos aos interesses e bem estar das raças nativas (Legum, 1965, p. 25)⁵.

O pan-africanismo, enquanto um conjunto de idéias e um movimento político, objetivava a unificação e liberação dos povos da África e a eliminação de todas as formas de rejeição em relação aos africanos e seus descendentes espalhados pelo mundo. Sua base ideológica foi se construindo a partir de uma forte e consistente crítica da situação da população negra da diáspora, bem como da colonização européia sobre o território africano. Esse conjunto de idéias propunha uma unidade de propósitos e o desenvolvimento de uma cultura comum entre os africanos e seus descendentes. As

⁴ The problem of the twentieth century is the problem of the colour line - the relation of the darker to the lighter races of men in Asia and Africa, in America and the islands of the sea. (Legum, 1965: 25).

⁵ Her Majesty's Government will not overlook the interests and welfare of the native race. (Legum 1965: 25).

idéias pan-africanistas têm sido expressadas no Caribe, América do Norte, Europa, África e, com menor intensidade, na América do Sul.

Embora o termo não tenha sido usado até o início do século XX, as idéias preliminares do movimento já eram evidentes no século XVIII, na resistência anti-escravista de africanos como Ohobah Cuogoano e Olaudah Equiano (Encyclopedia of Multiculturalism, 1994, p. 1920).

A repatriação africana no século XIX também abriu espaços para o desenvolvimento da ideologia pan-africana, especialmente por meio de missionários negros do Caribe, como Thomas Keith da Jamaica e do americano Paul Cuffee.

Legum, ao caracterizar o pensamento Pan-africano que se desenvolveu no século XX, diz que esse foi, essencialmente, um movimento dialético de idéias e emoções que, em certo sentido, se aproxima de uma perspectiva socialista; em outro sentido, incita à formação de uma federação mundial ou união atlântica (Legum, 1965, p. 14). Nesse sentido, o pan-africanismo é diferente de todos os outros movimentos e no que ele tem de específico se assemelha, talvez, ao sionismo. Como escreveu DuBois, em 1919:

O movimento africano deve significar para nós o que o movimento sionista significa para os judeus, a centralização do esforço da raça e o reconhecimento de uma origem racial (Crisis, February, 1919, N.A.A.C.P., New York) ⁶.

Com esta idéia central da construção de uma unidade mundial entre os negros, o pan-africanismo tem seu início na diáspora fora da África. Desenvolveu-se por meio de uma complicada triangulação atlântica de influências entre o Novo mundo, Europa e África. Em sua fase inicial - entre meados do século XIX e início do século XX - os habitantes da África tiveram contacto com essas novas idéias por meio de seus estudantes, principalmente, nos Estados Unidos e mais tarde na Inglaterra.

O impacto emocional, presente na origem do pan-africanismo, está associado à necessidade de reagrupar um povo que experimentou um processo de dispersão provocado por todos aqueles contingentes de africanos que foram enviados para o

⁶ The African movement means to us what the zionist movement must mean to the Jews, the centralization of race effort and recognition of a racial fount (Crisis, February, 1919, N.A.A.C.P., New York).

“*novo mundo*”. Este processo, aparentemente, resultou em um sentimento de desterritorialização e desposseção, com a perda de referência em relação à “*mãe*” África, além de caracterizar uma ausência de liberdade, de independência e de dignidade palavra mágica no vocabulário Pan-africanista. Reconsquistar a dignidade perdida é a chave de quase todas as ações deste movimento (Legum, 1965, p. 15).

Os sentimentos de desposseção, opressão, perseguição e rejeição, presentes em vários textos de intelectuais, direta ou indiretamente envolvidos com o movimento pan-africanista, são representativos de alguns dos principais temas que perpassam o movimento ao longo do seu desenvolvimento. Dentre os vários temas que se encontram nas origens do pan-africanismo, os temas do alien e do exílio estão presente na poesia de Claude McKay’s:

As regiões sombrias de onde meus pais vieram. Meu espírito, preso ao corpo, deseja. Palavras sentidas, mas nunca ouvidas, meus lábios esboçariam; minha alma cantaria canções esquecidas da selva. Eu voltaria à escuridão e à paz. Mas o grande mundo ocidental me detêm a um preço, e eu jamais poderei esperar ser totalmente livre. Enquanto aos seus deuses do além dobrar meu joelho. Algo em mim está perdido, eternamente perdido, alguma substância vital escapou do meu coração. E eu devo seguir os caminhos da vida um fantasma entre os filhos da terra, uma coisa ilhada. Pois eu nasci longe do meu berço nativo, sob a ameaça do homem branco, fora de um tempo⁷.

⁷ For the dim regions whence my fathers came. My spirit, bonded by the body, longs. Words felt, but never heard, my lips would frame; My soul would sing forgotten jungle songs. I would go back to darkness and to peace. But the great western world holds me in fee, And I may never hope for full release. While to its alien gods I bend my knee. Something in me is lost, forever lost, Some vital thing has gone out of my heart, And I must walk the way of life a ghost Among the sons of earth, a thing apart. For I was born, far from my native clime, Under the white man’s menace, out of time. (Selected Poems of Claude Mckay’s, Twayne Publishers, New York, 1959-61).

Nesse poema, encontramos outro tema que perpassa o pensamento pan-africanista: o da ambigüidade em relação ao Ocidente. Na companhia do sentimento de exílio e de isolamento, há uma “*incapacidade*” de se desvencilhar deste “*grande mundo ocidental*”. Uma certeza de que não há possibilidade de volta para África. Essa ambivalência, aparentemente, reflete uma inabilidade dos negros para se desengajarem do oeste. Aqui está um dos poderosos conflitos internos do movimento pan-africano desta fase, expresso na proposta de Garvey de retorno à África. Existe uma potente emoção mas, ao mesmo tempo, uma impotente força política (Legum, 1965, p.16).

Na poesia de Langston Hughes, se encontra um terceiro tema do Pan-africanismo, o desejo persistente de se criar uma identidade comum entre todos os negros para que se possa estabelecer um grande senso de solidariedade e segurança; para elaborar um sentido de si mesmo, uma participação política entre os isolados, apartados, construindo verdadeiras comunidades na diáspora e então integrando-as com África.

*Somos parentes você e eu. Você das Índias ocidentais e eu de Kentuchi. Somos parentes você e eu você da África eu desses Estados. Somos irmãos – você e eu*⁸.

Quando Hughes escreve sobre seu senso de cor, sua negritude, expressa, também, o que é indubitavelmente o tema dominante no pan-africanismo: a consciência de raça nasce da cor. Esse é o tema que percorre, poderosamente, a expansão do pan-africanismo tanto no “novo mundo” quanto na África (Legum, 1965. 17).

*Sou um negro: negro como a noite é negra. Negro como a escuridão das profundezas da minha África*⁹.

Outro tema presente na trajetória do Pan-africanismo é o do passado perdido, isto é, com a aceitação da condição de ser negro, vem a demanda pela redescoberta ou

⁸ We are related - you and I. You from the West Indies, I from Kentucky. We are related - you and I. You from Africa, I from these States. We are brothers - you and I.

⁹ I am a negro: Black as the night is black, Black like the depth of my Africa. (Langston Hughes, citado In: Harold Isaacs, Five writers and their African Ancestors, Phylon, Third Quarter, 1960).

descoberta do passado da raça negra. Esse sentimento, essa procura está sintetizado no seguinte poema de Leon Damas:

*Devolvam-me minhas bonecas negras para que possa
brincar o jogo simples dos meus instintos(...) reaver
minha coragem e força de sentir-me um novo ser daquele
que fui ontem, sem as complicações de ontem quando do
desenraizamento*¹⁰.

Nesse poema, se pode encontrar a idéia nascente de uma “*personalidade africana*”: “*to feel myself myself...a new self from the one I was yesterday...when the hour of uprooting came*”. A idéia de uma “*personalidade africana*”, peculiar, distinta, segundo Legum, foi usada pela primeira vez por Edward Blyden em seu discurso de abertura do *Liberian College* em 1881. (Legum, 1965, p. 20). Sua retomada efetiva ocorreu no pós-guerra no seio da luta de libertação colonial. Mas, primeiramente, é importante verificar como esses diferentes temas, que estão na origem do pan-africanismo, são reapropriados por teóricos e ativistas políticos negros preocupados tanto com a destruição do sistema colonial na África (e no mundo) quanto com a situação da diáspora africana no “*novo mundo*”.

A idéia de enviar negros de volta para África ganhou forma na Inglaterra com o chamado “*Somerset case*”, em 1772¹¹. Nesse caso, o Lord Mansfield, chefe da justiça,

¹⁰ Give me back my black dolls to play the simple game of my instincts...to recover my courage my boldness to feel myself myself a new self from the one I was yesterday yesterday without complications yesterday when the hour of uprooting came (citado em Legum, op., cit., p. 19, ver também *Black Orpheus*, 1958)

¹¹ James Somesert era um escravo negro que fora adquirido por Charles Stewart, um rico plantador das Antilhas. Este queria levá-lo para Jamaica a bordo do navio “*Ann and Mary*”. As diligências de Granville Sharpe fizeram, porém, com que o negro fosse libertado antes da partida do barco. O proprietário, contudo, recorreu, apoiado na lei do Habeas Corpus, e obteve seu escravo de volta. Sharpe, por seu lado, intentou a liberdade de Somerset, e o veredicto final de “*Lord*” Mansfield foi: “*Todo escravo se torna livre ao pisar em terras inglesa*”. Apesar deste veredicto, nas possessões britânicas a escravidão continuaria por mais 60 anos aproximadamente. A metrópole viu-se então com o novo problema da libertação dos escravos. Estes abandonaram os senhores e foram para as ruas de Londres e de outras cidades, sem rumo e sem proteção. Era necessário dar uma urgente solução ao problema originado pela emancipação dos negros. Desta tarefa se encarregou o chamado Chapman Team, agrupado e presidido por Granville Sharpe.

garantiu por ato legal liberdade para todos os escravos que viviam na Inglaterra. O chamado Chapman Team foi formado para gerenciar o programa com Serra Leoa, escolhida como o sítio para os escravos emancipados. O primeiro contingente de negros chegou em Serra Leoa em 1787. Cerca de 5 anos depois, em 1792, uma frota de 16 barcos carregando 1068 ex-escravos do sul dos Estados Unidos da América aportou sobre a costa da Serra. Um terceiro contingente de maroons chegou a Serra Leoa mais tarde. Os maroons eram escravos que tinham escapado das plantações jamaicanas e viviam nas regiões montanhosas em concordância com seus costumes originais da África.

O exemplo de Serra Leoa encorajou os Quakers e outros abolicionistas a estabelecerem sobre a costa oeste da África, uma colônia independente ou uma “nação”, para os escravos livres dos Estados Unidos. Assim, uma colônia foi fundada em 1817 sob a responsabilidade de uma sociedade colonizadora similar à Sierra Leone Company. O primeiro contingente de ex-escravos chegou à costa de Serra em 1820 onde tinham adquirido terra. Nos anos subsequentes, milhares de ex-escravos chegaram ao território. Os “filantropistas” americanos tinham a intenção de criar um estado negro independente de qualquer vínculo colonial com os Estados Unidos. Em 1847 foi proclamada oficialmente a república da Libéria. As motivações econômicas e raciais em ambos os casos são visíveis, mas estas iniciativas encontraram espaços também na “comunidade negra”.

1 - O PAN-AFRICANISMO E A QUESTÃO DO DESENVOLVIMENTO: A CONTRIBUIÇÃO DE GARVEY, DuBois, NKRUMAH E FANON

O jamaicano Malcus Mosiah (“Marcus”) Garvey, Jr, no início do século XX, também criou uma organização para promover um movimento de “volta” à África. Em julho de 1914, fundou a UNIA (Universal Negro Improvement Association) e a ACL (African Communities League) em Kingston, Jamaica. Nesse mesmo ano, Garvey publicou o panfleto “*A talk with Afro-West Indians: The negro race and Its Problems*”; escreveu para Booker T. Washington e recebeu um convite para visitar o Tuskegee Institute. Garvey migrou para os Estados Unidos em março de 1916, se estabelecendo no Harlem em New York, onde realizou sua primeira leitura pública em St Mark’s

Church Hall. Logo em seguida, ele percorreu 38 estados norte-americanos falando sobre o seus empreendimentos¹².

A UNIA tinha como objetivos: agrupar todos os negros num grande império, opondo um racismo negro ao racismo branco; criar uma federação de todos os povos e comunidades negras, instituir um governo de negros na África, “pátria do homem negro”. Para realização de tais objetivos, era urgente providenciar todo um aparato educacional, comercial e industrial.

Em janeiro de 1918, Garvey fundou a UNIA em New York e lançou o *Semanário Negro World*, de importante circulação na época¹³. Os editoriais deste jornal focalizavam a herança racial negra, a grandeza das civilizações africanas e a indispensável necessidade de igualdade social e unidade entre o povo negro.

Após vários problemas com a justiça americana, em fevereiro de 1927 Garvey foi deportado como uma pessoa indesejável. De volta à Jamaica, ele revitalizou a UNIA local e, em 1929, organizou, em Kingston, a *International Convention of The Negro Peoples of The World*, conferência que teve como enfoque a África e a necessidade da emancipação da raça negra.

Nos anos seguintes se assiste ao fim da organização de Garvey. A 2ª Grande Guerra Mundial e sua morte em 1940 colocam um fim em seus sonhos de uma organização mundial devotada à liberação africana. A utopia imperial de Garvey que conclamava um “retorno” à África tem fim com o colapso do seu Pan-negrismo racial¹⁴ (Moreira, 1989, p. 77).

¹² Robert A. Hill e Barbara Bair (editores). *Marcus Garvey Life and Lessons: a centennial companion to The Marcus Garvey and Universal Improvement Association Papers*. Berkeley, Los Angeles, London: University California Press, 1987.

¹³ Dentre as várias controvérsias em relação à UNIA, fundada por Garvey, uma das principais é em relação ao número de adeptos; George Padmore sugere que apesar da afirmação da existência de 6.000.000 de membros em 1923, na verdade não havia nem metade. (George Padmore. *Pan-Africanism or Comunism*. New York: Doubleday & Company, Inc., 1971, p. 65). Mais importante que os números, contudo, é a rápida expansão e aceitação popular desta instituição. Para uma exposição detalhada da história, desenvolvimento e objetivos da UNIA, veja Robert Hill e Barbara Bair, *Marcus Garvey Life and Lessons*, University California Press, 1987.

¹⁴ Existem pelo menos dois tipos de tratamentos dispensados à Marcus Garvey nos textos que, direta ou indiretamente, tratam de sua vida, suas propostas e realizações. Em um primeiro tipo de tratamento, ele aparece como uma pessoa relativamente culta e inteligente, mas de práticas e caráter duvidoso ou oportunista. São ilustrativos desta forma de tratamento os textos de George Padmore, “Pan-Africanism or Comunism”, New York, Doubleday & Company, 1971; Colin Legum, “Pan-Africanism a short political

Garvey desenvolveu sua filosofia e programa de mudança social em resposta à estrutura de opressão racial do Caribe, América Central e Estados Unidos. No interior dessa filosofia, visualizava uma África unida para a qual o povo descendente de africanos poderia retornar, mas ele também se preocupava com o povo negro nas Américas e preconizava a necessidade de um esforço para construir uma comunidade de direitos onde quer que eles estivessem.

Garvey acreditava, desde o início, que uma nação africana independente era somente a base sobre a qual os africanos e seus descendentes, fora da África, poderiam realizar a igualdade racial. A pedra angular de sua noção de liberação como redenção é a meta pan-africana da África para os africanos.

Nós estamos determinados a resolver nossos problemas pelo resgate de nossa terra mãe África das mãos dos exploradores estrangeiros e fundando lá um governo, uma nação nossa, forte o bastante para emprestar proteção aos membros de nossa raça espalhados pelo mundo e para obrigar o respeito das nações e raças da terra (Garvey 1923, p. 52)".

Garvey apelava para as classes populares negras, para os camponeses sem terra, para os trabalhadores desempregados, para os trabalhadores rurais e urbanos e mesmo para a classe média negra, profissionais liberais e intelectuais. Sua mitologia era sustentada por princípios humanitários, por atividades de desenvolvimento comunitário, pelo envolvimento na realização de trabalhos e pela criação de um partido político

guide", New York, Frederick A. Preger Publishers; Américo Montes Moreira, "The role of Marxism in the anti-colonial revolution in Black Africa", Tese PHD. Em uma segunda forma de tratamento, se sugere exatamente o oposto e Garvey aparece como o ideólogo de uma filosofia negra e um líder carismático com grande capacidade de atrair adeptos, o que teria-lhe acarretado sérios problemas com a justiça americana resultando em sua expulsão dos Estados Unidos e, posteriormente, no fim de sua utopia. Apesar da não resolução da controvérsia, os estudos mais recentes tem enfatizado menos os aspectos contraditórios de sua vida e personalidade e mais a persistência, importância e influência de suas idéias. Como tem demonstrado algumas vertentes do pensamento contemporâneo, como o afrocentrismo por exemplo. Os que se colocam nesta 2ª forma de tratamento são os de Theodore G. Vincent, "Black Power and The Garvey Movement", Berkeley, Ramparts Press, 1971; Robert Hill e Barbara Bair, "Marcus Garvey Life and Lessons", University California Press, 1987.

(Taylor, 1989, p. 347). O princípio que sublinha a filosofia e o movimento de Garvey é o cristão moderno:

independentemente de cor, “Deus todo poderoso criou todos nós livres. Deste imperativo ético segue: por isso nós devemos nos tornar livres. Cristo morreu para tornar o homem temporalidade e espiritualidade livre; como o lorde se levantou da morte, então o povo negro deve se levantar dos sonos das épocas...para reconhecer em nós mesmos o mestre absoluto de nosso próprio destino – o diretor e criador absoluto de nosso destino (Garvey 1923, pp. 37-8).

O programa de soerguimento racial é construído sobre a base de suas premissas humanitárias. Oprimido, o povo negro toma conhecimento de si mesmo como negro e resiste para realizar sua dignidade humana. O modelo de repatriação africana que teve início com o estabelecimento da Libéria e com a assistência da American Colonization Society no século XIX, como mencionado anteriormente, além de responder uma demanda de alguns segmentos da população branca americana, encontrou na UNIA de Garvey uma representante legítima dos interesses dos descendentes de africanos no mundo ocidental.. Uma das tarefas que esta organização se propunha a negociar com os Estados Unidos e com os poderes coloniais na África era justamente o estabelecimento de uma nação na qual os negros teriam a oportunidade eles próprios de se desenvolver por si mesmos.

A visão de Garvey é ambígua quanto ao papel que os americanos e caribenhos deveriam exercer nesse processo. A constituição da UNIA declarava que eles retornariam para África e auxiliariam a “civilizar” as “tribos atrasadas” lá existentes. No entanto, Garvey insistia na não existência de diferenças entre africanos, americanos e índios negros ocidentais (Taylor, 1989, p. 348).

A visão da redenção africana é reativa no momento em que aceita o mito da diferença racial branca e procura revalidá-la. A pureza das raças deve ser estabelecida para recobrir o auto-orgulho, realizar a independência e desenvolver uma nação negra poderosa.

Ao mesmo tempo, Garvey diz que as pessoas negras sofrem de um intenso complexo de inferioridade e falta de respeito por si mesmas ou pela sua própria raça. Por isso, a única cura para ela “*é se remover inteiramente para uma atmosfera própria, onde ela será forçada, sob uma disciplina rígida, a respeitar a si mesma e a autoridade de sua raça*” (Garvey, 1925, p. 292).

Outro aspecto importante pode ser apontado como positivo nos objetivos de Garvey: é que um império livre e forte poderia prover um símbolo de independência e dignidade que poderia ajudar o povo negro nas Américas, na Europa e na própria África para resgatar seu senso de orgulho.

DuBois, ao comentar a contribuição de Garvey, adverte que, apesar de ser um sonhador, a contribuição do seu movimento para comunidade negra foi de grande valia, embora, Garvey fosse autocrático e, também, pouco cuidadoso em seus negócios (DuBois 1923, pp. 207-9).

Apesar dessa contingente dependência sobre o mito da redenção africana, o programa de Garvey teve uma real e progressiva implicação para o povo negro, oprimido e explorado (Taylor, 1989, p. 349).

A UNIA se definia como “*uma social, amiga, humanitária, caridosa, educacional, construtiva e expansiva sociedade*” (Garvey, 1923, pp. 37-8). Em alguns aspectos, a organização era similar aos objetivos das sociedades de ajuda mútua, criadas pelas comunidades negras nas Américas, partilhando e emprestando recursos limitados onde era mais necessário. Sob a idéia da África para os africanos, no entanto, Garvey expandiu o conceito e o alcance das sociedades de auxílio mútuo para criar uma organização nacional e internacional de massa (Taylor, 1989, p. 350).

A idéia da África para os africanos também reforça um elo direto e problemático entre raça e nação. Neste sentido, Garvey difere de DuBois para quem pan-africanismo não estava em conflito com uma identidade nacional definida mais em termos políticos que raciais. De todo modo, o programa de Garvey era progressivo, cumprindo um importante papel na conscientização do sentido da luta e das possibilidades de mudanças nas Américas e no Caribe especialmente, mas também se estende para África.

DuBois usa, em seu clássico *The Souls of Black Folk*, a metáfora do véu para capturar a estrutura básica de opressão que ele, como um homem negro, estava confrontando em suas relações com o mundo branco. O véu é aquilo que separa os dois grupos distinguíveis pelas características raciais aparentes; esconde um ser humano do outro. Notável é o véu que divide a alma negra dela mesma: olha para si mesma

“através dos olhos do outro que são brancos e olha com divertido desprezo e pena”. Uma dupla consciência é o resultado: *“um sempre sentir sua duplicidade, - um americano, um negro; duas almas, dois pensamentos, dois empenhos irreconciliáveis; duas guerras ideais em um corpo negro que deseja obstinadamente, forçosamente, se manter sozinho, separado do seu ser”* (DuBois, 1965, pp. 214-5).

O fator mais importante da estrutura racial, para DuBois, é a divisão de casta entre negros e brancos. O fator racial é determinante na estrutura social da plantation nas Américas: alguns negros eram legalmente livres, mas as restrições de casta limitavam sua mobilidade física e social e constroem suas oportunidades econômicas e políticas; muitos brancos são pobres, mas se eles tiverem sorte o bastante para receber uma educação formal ou adquirir fortuna, podem participar como iguais com outros brancos (Taylor, 1989, p. 336). Após a abolição da escravidão em 1865, o negro americano sofreu restrições legais por conta das diferenças raciais.

Para DuBois,

a história do negro americano é a história de um conflito, este desejo de atingir auto-consciência, para fundir seu duplo eu. Nesta fusão ele não deseja perder nenhum dos dois Eu. Ele não pode africanizar a América, a América tem muito a ensinar ao mundo e a África. Ele não pode branquear sua alma negra em uma torrente de americanismo branco, por ele saber que o sangue negro tem uma mensagem para o mundo. Ele simplesmente deseja ser um homem negro americano, sem ser amaldiçoado e cuspidos pelos seus colegas...Este então, é o fim do seu conflito; para ser um co-trabalhador no reino da cultura...” (DuBois, 1965, p. 215).

Segundo Taylor, DuBois se baseia na análise da história de Hegel (história como uma luta entre agentes opostos em um movimento em direção ao auto-conhecimento e reconhecimento mútuo) e adiciona a história específica dos negros americanos (Taylor, 1989, p. 344).

DuBois acredita que o movimento da história é um processo no qual os atores participam e cuja direção eles podem influenciar. Um grupo oprimido pode se revoltar, se ajustar à vontade do opressor ou fazer determinado esforço no sentido da auto-

realização e auto-desenvolvimento. Somente por meio deste último pode o véu, finalmente, ser levantado.

Transcender os séculos de revolta e ajustamento na história negra americana era a profunda luta histórica por liberdade, que consiste, primeiramente, da luta por emancipação e, posteriormente, da demanda por voto, do acesso a educação e treinamento industrial, culminando, finalmente, em auto realização e igualdade social (DuBois, 1965, pp. 216-18). Paradoxalmente, os ideais de DuBois coincidiam com os ideais da sociedade americana: “todos os homens são criados iguais e têm o direito inalienável a vida, a liberdade e a busca da felicidade”. Auto-realização poderia se tornar realidade somente através da eliminação da discriminação (DuBois, 1965, pp. 248, 249, 252). Com estes objetivos em mente, DuBois ajudou a fundar a *National Association for the Advancement of Coloured People* (NAACP) em 1910 (Marable, 1986, pp. 1-7).

As elaborações políticas e sociais levantadas em *The Souls of Black Folk* foram transportadas para os últimos trabalhos de DuBois. No clima de Versalhes, da luta pela independência dos povos indiano e irlandês, a realização da auto-determinação nacional para as colônias africanas se tornou prioridade. O tema do pan-africanismo se encontra em *Dusk of Dawn* (DuBois, 1968). Os negros tinham que se organizar como negros, mesmo se eles fossem membros de organizações brancas; os comunistas brancos não suportavam trabalhadores negros. No entanto, as organizações negras tinham se cansado da “classe alta” negra que era nacionalista e tentava ser assimilada dentro do mundo branco.

DuBois se tornou socialista no final de sua vida, criticando o capitalismo e defendendo a democracia. Em um Estado africano independente, o capital estrangeiro não poderia ser usado para retirar recursos e explorar trabalho dos africanos. Quanto aos afro-americanos, acreditava que eles deveriam trabalhar para o socialismo, entendido em termos do Estado do Bem-Estar. Deveriam, também, compartilhar da causa comum com os oprimidos de todas as raças e povos e com as causas da classe trabalhadora em qualquer lugar do mundo.

DuBois criticou os aspectos elitistas do seu próprio conceito de “*talented tenth*”, isto é, os 10% mais talentosos, e propôs que os intelectuais deveriam se unir às massas. Mas, ele retém a noção de que o líder cultural tem, como papel, abrir caminhos para o desenvolvimento daqueles que estão na base das massas do grupo negro (DuBois, 1968,

pp. 217-9). Para DuBois, em última instância, é a cultura e a educação que permanecem como os veículos primários para a transformação social.

DuBois e Garvey são ambos pan-africanistas comprometidos com uma África independente. Nkrumah adquiriu essa herança deles. Embora para Garvey, pan-africanismo seja o resultado de uma reafirmação racial, para Nkrumah está baseado em uma estratégia de independência política e desenvolvimento socialista. Independência e unidade devem ser combinadas e orientadas por um programa de desenvolvimento econômico e social socialista. Assim, para este autor, desenvolvimento só se realiza por meio de uma luta política nacionalista que levaria à construção de uma única nação africana (pan-africanismo) e uma luta internacionalista para construir um mundo socialista (Taylor, 1989, p. 352).

Os territórios coloniais na África devem ser liberados através de um ato político; deve se tentar juntar os territórios separados dentro de única nação. Tribalismo e provincianismo somente tem impedido a luta por independência. Imperialismo necessita de nacionalismo. As colônias do oeste africano devem se unir e se tornar uma entidade nacional (Nkrumah, 1973, pp. 15-6; 35; 40).

Nkrumah apresenta poucas soluções de como territórios coloniais diferentes poderiam se juntar durante e após a luta colonial. No entanto, ele desenvolveu a teoria da “ação positiva” como estratégia para o movimento de independência, influenciado pela tática de Ghandi, na Índia. “Ação positiva” quer dizer ação política não violenta, agitação através de canais legais, campanhas educacionais e, como último recurso, greves, boicotes e não-cooperação (Nkrumah, 1973, p. 94; Taylor, 1989, p. 352).

Diferentemente de Garvey e DuBois, Nkrumah enfatizou o desenvolvimento do capitalismo internacional nas suas fases colonial e imperialista como a estrutura fundamental para o entendimento da opressão na África. Ele tinha experimentado o preconceito racial participando de um mundo dominado por brancos, mas raça não se tornou uma categoria social significativa em suas análises da situação colonial (Taylor, 1989, pp. 339-40).

Seu programa de liberação nacional era baseado na noção de direção por uma vanguarda do partido. Em 1946, em Londres, Nkrumah organizou os estudantes negros no interior de uma entidade chamada O Circo, dedicada à luta contra o colonialismo na África e à criação da União das Repúblicas Socialistas Africanas. Segundo Taylor, quando se passa dos escritos de Nkrumah para suas atividades políticas como líder do movimento pela independência de Ghana, pode-se chegar a totalidade de sua noção de desenvolvimento e de seus limites autoritários (Taylor, 1989, p. 354).

Em seus últimos trabalhos, Nkrumah retoma o tema pan-africano, mudando o foco para a luta contra o neo-colonialismo.

A análise de Fanon da opressão e exploração do sistema colonial abarca e amplia a nossa compreensão sobre a questão colonial e racial, quando comparada aos três pensadores sociais anteriores. Para esse autor, o colonialismo e a questão racial devem ser apreendidos tanto no plano analítico quanto no plano da experiência vivida. Fanon assume, como óbvios, os motivos econômicos que estão por trás do colonialismo, bastante enfatizados no trabalho de Nkrumah, e se concentra no significado da desumanização racial do colonizado. Como Sekyi-Otu argumenta, na análise de Fanon, o evento contingente da desumanização racial, no qual um grupo de nações conquistou outro e estabeleceu uma forma de dominação baseada na raça, significa que sistemas políticos endógenos, relações de classe e modos de produção foram subordinados a um específico modo de dominação colonial (Sekyi-Otu, 1996, Taylor, 1989, p. 341).

Como Nkrumah, Fanon analisa a estrutura interna de classes na sociedade colonial, mas ele não a vê como uma simples extensão do sistema de classe europeu. A consequência da política de raça é a prioridade da raça sobre a classe na formação da estrutura do sistema colonial. Fanon analisa, detalhadamente, a ideologia racial devido a centralidade desta na situação colonial.

Em *The wretched of the earth*¹⁵, Fanon procura demonstrar como o sentimento anti-colonial, resultante da situação política, econômica e psico-social do colonizado face à ação do opressor, pode ser orientado para o processo de liberação e descolonização. No primeiro capítulo, Fanon realiza uma descrição detalhada do mundo colonial na qual afirma que este é dividido em duas partes. E a linha divisória entre estes dois mundos é marcada pelos quartéis e postos policiais. Soldados e policiais

¹⁵ Frantz Fanon. *Les Damnés de la terre*. Paris: François Maspero, 1968. Neste trabalho usamos basicamente a edição norte-americana "The Wretched of the Earth, tradução de Cosntance Farrington, New York, Grove Press, 1966.

são os representantes do colonizador e de suas regras opressivas. Daí, segundo Fanon, a existência de duas zonas opostas.

O nativo olha o colonizador na cidade com um olhar de desejo e inveja, expressa seus sonhos de posse sentado à mesa do colonizador, dormindo na cama do colonizador se possível com a esposa daquele homem.

A raça governante vem de outras terras; não se confunde com os nativos - “os outros”.

O colonizador caracteriza e descreve o nativo como a quintessência do diabo. Falta valores à sociedade nativa. O nativo é julgado como insensível para os valores éticos, ele é a negação viva destes. Nesse sentido, “*ele é o próprio diabo*”, um elemento corrosivo, deformado, um depósito de poderes diabólicos. Os costumes, as tradições, os mitos do povo colonizado são verdadeiros símbolos de sua pobreza de espírito e depravação constitucional. Dessa forma, segundo Fanon, a exploração colonial além de seu caráter totalitário, ou talvez em função dele, utiliza-se, ao mesmo tempo, de um maniqueísmo que desumaniza o nativo ou, mais precisamente, faz dele um animal. É por isso que quando o colonizador tenta descrever o nativo usa o termo “*bestializado*”.

Seguindo em sua descrição, Fanon observa que a maioria dos povos colonizados olham, principalmente, para a terra, terra que tomaram dele como se lhe tirassem a própria dignidade. Desta maneira, o axioma da igualdade entre todos se coloca nas colônias quando o nativo se reconhece como um igual ao colonizador. O passo seguinte é a luta para tomar o lugar do colonizador. De fato, ele já decidiu eliminar o colonizador para ocupar a posição desse último.

Assim, se o mundo colonial impõe um estado dicotômico sobre a população, a luta de libertação, ao contrário, unifica o povo sobre uma base racial e nacional.

O individualismo será a primeira coisa a desaparecer. O nativo, que teve a possibilidade de retornar para seu povo durante a luta de libertação, descobre o valor das palavras: irmão, irmã, amigo. O intelectual colonizado entende bem a substância das assembleias comunitárias, a coesão do povo em comitês e o valor dos encontros locais. De agora em diante, os interesses de um serão os interesses de todos. A auto-crítica é uma instituição africana e a tradição demanda que a questão da comunidade seja resolvida em público.

A luta de libertação enquanto uma luta anti-colonial, é um fenômeno violento, definido como uma absoluta substituição de certas “espécies” de homens por outras “espécies” de homens. É um programa de completa desordem; é um processo histórico,

um choque, um encontro de forças opostas. Sendo a luta de libertação o verdadeiro espaço de criação do novo homem, é nela que a “coisa” a qual tinha sido colonizada torna-se “homem”, isto é, ocorre a sua descolonização e liberação. (Fanon, s/d, p. 57).

Ao caracterizar de forma mais precisa o colonialismo, Fanon insiste que esse é fundamentalmente um sistema de exploração econômica que, no seu transcurso, encontra seu corolário na epidermização. Dito de outra forma, a epidermização é o modo mais imediato de apreensão de um complexo processo de alienação econômica, política e imposição cultural que atinge ambos colonizador e colonizado. Assim, Fanon realiza uma severa denúncia do racismo que permeia as relações na situação colonial.

O colonizado deve ser controlado pelo europeu “civilizado” que lhe assegura que o sistema colonial é mantido para o benefício de todos. O mito racial europeu, o mito da superioridade branca, é a base de uma ideologia maniqueísta que justifica e sustenta a dominação militar e a exploração econômica. Em sua tentativa de “alcançar” o europeu, a burguesia colonizada é particularmente suscetível a esta ideologia e a internaliza. Isto resulta no senso de inferioridade analisado por Fanon que guarda semelhanças com a “dupla consciência” discutida por DuBois. Fanon entendeu o problema do intelectual colonizado e reconheceu que a pessoa educada, em vários aspectos, tem muito que aprender com as classes populares.

De diferentes perspectivas, esses quatro teóricos sociais e ativistas políticos tentaram lidar com o problema de como indivíduos, comunidades, nações racialmente oprimidas e exploradas poderiam transformar sua situação econômica e social. De certo modo, se pode afirmar que eles antecipam ou mesmo são contemporâneos do debate em torno do problema do desenvolvimento, ao reconhecerem que a superação do legado da escravidão e do colonialismo era uma tarefa central.

Para eles, o desenvolvimento era, acima de tudo, uma luta política para recuperar o controle do seu próprio destino. Desenvolvimento não significava alcançar o opressor, mas sim avaliar, por si mesmo, o melhor que o mundo moderno poderia oferecer para resolver os problemas de escassez, visíveis mesmo antes da conquista da auto-determinação. Desenvolvimento, também, não era abandonar a cultura tradicional e substituí-la pela moderna cultura européia. Significava o processo de recuperação de uma história para impulsionar a comunidade em um outro caminho: em direção a um novo mundo de liberdade política e justiça social. Críticos da idéia de desenvolvimento baseado no investimento capitalista externo, os quatro teóricos ativistas reconheciam a especificidade da situação colonial e a opressão racial e nacional que a caracterizava.

Todos se comprometeram com a ação política na busca da transformação social e, para tanto, reconheciam a importância da base cultural africana, apesar das transformações provocadas pela plantation e pela colônia.

A partir destes teóricos ativistas, é possível entender melhor o problema do desenvolvimento quando esse se refere à África, ao Caribe e à comunidade negra dos Estados Unidos e Brasil. A tarefa do desenvolvimento, para tais autores, era arrebentar o sistema de opressão e exploração, criando uma nova ordem social na qual o indivíduo, a comunidade e a sociedade como um todo teriam condições de realizar seu potencial humano. Quando confrontado com a estrutura colonial, o problema do desenvolvimento se tornou muito complexo.

Garvey visualizava uma África unida para qual os descendentes de africanos poderiam retornar, mas ele também ensinou o povo negro nas Américas a se esforçar e construir suas comunidades de direitos.

Para DuBois, a linha da cor, nos Estados Unidos, poderia ser transformada por meio da luta pela igualdade; mais tarde, enfatizou, tanto no caso americano quanto no caso africano, o impacto do capitalismo e propôs uma solução socialista.

Nkrumah liderou o movimento pela independência de Ghana e nunca perdeu a esperança de uma África socialista e unida.

Fanon também queria uma nova África e um novo Caribe, mas ele tinha um profundo senso das necessidades e dificuldades para o desenvolvimento. Ele começa sua análise do problema do desenvolvimento a partir da experiência de quem vivenciou a situação colonial. Assim, para Fanon, a característica distintiva da situação colonial é a violência da dominação racial e o maniqueísmo colonial. Por meio da dominação espacial do colonialismo, novas possibilidades temporais se revelam e rapidamente eclodem dentro da história vivida. O colonizado entra em confrontação violenta com seus senhores durante o período colonial. Fanon indica o primado desta luta no Caribe:

Para o negro que trabalha em uma plantação de açúcar em Le Robert há somente uma solução: a luta. Ele embarca nesta luta não como um resultado de uma análise idealista ou marxista, mas simplesmente porque para ele não há vida em outro caminho que não na forma de uma batalha, um combate contra a exploração, a miséria e a fome (Fanon, 1967, p. 224).

Fanon, como DuBois, nota que, por séculos, o negro americano tem lutado contra a opressão; ele analisa a violência “espontânea” e reativa que rapidamente eclode da situação colonial e da opressão racial para mostrar que ela não conduz automaticamente para a liberação. O colonizado deve superar a concepção maniqueísta do mundo como um trágico drama racial para assumir suas responsabilidades do ponto de vista nacional e humano, em uma história aberta e desconhecida. Desse modo, o colonizado chegaria a um entendimento da totalidade sócio-política e de seu significado nessa transformação. Eles entendem o imperativo do reconhecimento mútuo em uma particular circunstância histórica.

O processo de desenvolvimento, de acordo com Fanon, não é somente uma luta por independência política. Existem relações sociais e uma economia dependente que precisa ser transformada. As burguesias nacionais dos países colonizados identificadas e dependentes das burguesias metropolitanas eram incapazes para desenvolver a economia no interesse da nação (Fanon, 1966, pp. 174-5). Fanon coloca grande ênfase no papel da consciência na luta pelo desenvolvimento. Como DuBois e Nkrumah, ele era um intelectual colonizado e, como eles, seu repertório literário era, em parte, uma tentativa de aflorar ou transformar a consciência de outras pessoas.

DuBois e Garvey são pan-africanistas comprometidos com uma África independente; Nkrumah adquiriu esta herança deles. Fanon era um nacionalista e lutava, como Nkrumah, por independência política e econômica na África. Somente Garvey, entre eles, não era um socialista.

Como DuBois, Garvey foi capaz de capturar e articular o espírito e a sensibilidade do povo negro oprimido e explorado. Mas, diferentemente de DuBois, era um profeta no sentido sociológico do termo porque colocava seu desejo nas ações e palavras, em sua tentativa de consolidar uma comunidade em um programa coletivo de transformação e afirmação raciais. Nkrumah se voltou para uma forma de misticismo com o qual ele podia acolher seu Pan-africanismo e sua ideologia socialista. Carente em substância, sua noção de personalidade africana é realmente uma ideologia mística (Taylor, 1989, p. 363). Em contraste, Fanon mostra que existe um fato alternativo para o desenvolvimento humano o qual está baseado em uma consciência liberada. Uma consciência concreta da totalidade sócio-política.

2 - O 5º CONGRESSO PAN-AFRICANO, O MOVIMENTO DA NEGRITUDE E A QUESTÃO DO SOCIALISMO

George Padmore, ao analisar o Pan-africanismo, diz que este é diferente do garveysmo porque nunca foi concebido como um movimento de volta para África. Como uma filosofia política dinâmica e um guia de ação, as idéias Pan-africanas foram utilizadas nas bases fundacionais das organizações de libertação nacional do continente africano (Padmore, 1956, p. 83). Um outro aspecto crítico levantado por este autor é que o garveysmo nunca foi contrário ao sistema capitalista. Assim, segundo Padmore, a luta e o ressentimento de Garvey eram contra a exclusividade da exploração branca européia da África. Como se pode observar no seguinte trecho:

Porque a África não concede ao mundo seu Rockefeller negro, seu Rothschild e Henry Ford? A hora é oportuna. Essa é a chance de cada negro fazer todo esforço em direção a um padrão comercial e industrial que nos fará comparáveis aos homens bem sucedidos das outras raças¹⁶.

Dessa forma, para Padmore, o pan-africanismo é a primeira manifestação filosófica política que se propõe a estimular a luta anti-colonial africana nascida fora da África, na diáspora, dentro de uma perspectiva anti-capitalista. É interessante notar que, naquele tempo, outras correntes radicais de idéias anti-imperialistas do século XX não tinham penetrado no continente africano.

É provável que DuBois tenha sido o elo mais importante entre a expressão literária e a corrente política do movimento pan-africanista em quase toda primeira metade do século XX.

Enquanto Garvey propunha a oposição racismo branco e racismo negro, DuBois combatia a arrogância racial e o social chauvinismo de ambos os lados.

¹⁶ Why should not Africa give to the world its black Rockefeller, Rothschild and Henry Ford? Now is the opportunity. Now is the chance for every Negro to make every effort toward a commercial, industrial standard that will make us comparable with the successful bussiness men of other races. (Marcus Garvey: Philosophy and opinions, 1925, Vol. II, p. 68, citado por Padmore 1956, p. 83).

É com a crença na igualdade entre os homens, na soberania dos povos na escolha de seu destino e na justiça social que, quando o armistício de 1918 foi assinado, DuBois foi para Paris, apresentar às nações vitoriosas, uma petição requerendo a adoção de uma declaração dos Direitos dos Homens, com específicas referências para os africanos. Em 1919, dezanove anos após a conferência de Londres, DuBois inaugurou em Paris, o 1º Congresso Pan-africano¹⁷. Até o 5º Congresso realizado em Manchester, na Inglaterra, em 1945, o problema da discriminação racial na Inglaterra, da segregação racial na África do sul e a demanda por completa independência para os povos colonizados do oeste da África foram permanentemente discutidos. Mas é neste congresso que ocorrem substanciais mudanças nos rumos do movimento pan-Africanista.

A Segunda Grande Guerra Mundial é um importante divisor entre o que podemos considerar uma primeira fase do pan-africanismo, liderada por DuBois e alguns intelectuais da diáspora africana, e o surgimento da *Pan-African Federation*, sobre a liderança do *International African Service Bureau*, formada em 1937 como sucessora da *International African Friends of Abyssinia*. Depois de 1936 - período no qual George Padmore, C.L.R. James e outros caribenhos e, também, alguns intelectuais americanos romperam com a Internacional Comunista - a Inglaterra torna-se o principal centro para promoção das idéias pan-africanas¹⁸. George Padmore, apresenta um balanço crítico do crescimento, desenvolvimento e tarefas colocadas para o movimento no período acima citado.

Os anos imediatamente anteriores à eclosão da Segunda Grande Guerra Mundial coincidiram com aquilo que é conhecido nos círculos políticos de esquerda como o período da "Frente Popular Anti-Facista". Esse período foi um dos mais estimulantes e construtivos da história do

¹⁷ Coin Legum considera a conferência de 1900 como o 1º Congresso, dessa forma existe uma divergência entre sua periodização e as dos demais autores utilizados neste estudo. O fato é que desde a Conferência de London, em 1900 teve início a propagação das idéias Pan-africanas, até o 4º Congresso em 1927, em New York, DuBois e suas idéias e ideais influenciaram decisivamente o movimento Pan-Africanista.

¹⁸ Para um breve explanação do rompimento destes intelectuais com o Cominter, ver o texto de Coin Legum intitulado *Bandung, Cairo and Accra The African Bureau*, London, 1958.

pan-africanismo. Foi então que o congresso teve que se defrontar com o desafio ideológico dos comunistas oportunistas por um lado e com as doutrinas racistas dos fascistas do outro, e defender nominalmente o programa do pan-africanismo, isto é, o direito fundamental que os negros, tinham de ser livres e independentes e não ser por aqueles que pregavam que se aceitasse o status quo em nome do interesse do poder político. Foi também nessa época que muitos intelectuais negros que mais tarde surgiram como personalidades proeminentes em movimentos coloniais nacionalistas, começaram a efetuar estudos detalhados e sistemáticos sobre as teorias e sistemas políticos europeus (liberalismo, socialismo, comunismo, anarquismo e fascismo) e avaliar essas doutrinas objetivamente aceitando o que poderia ser útil à causa do pan-africanismo e rejeitando o contrário. Dessa maneira, os líderes mais jovens do congresso puderam somar ao trabalho pioneiro do Dr. DuBois e formular um programa de nacionalismo dinâmico, que combina as formas da organização tradicional africana com os métodos dos partidos políticos ocidentais¹⁹.

¹⁹ The years immediately before the outbreak of the second world war coincided with what is known in left-wing political circles as the "Anti-Facist Popular Front Period". This period was one of the most stimulating and constructive in the history of Pan-Africanism. It was then that Congress had to meet the ideological challenge from the Communist opportunists on the one hand and the racist doctrines of the Facists on the other, and to defend the programme of Pan-Africanism - namely, the fundamental right of the black men to be free and independent and not be humbugged by those who preached acceptance of the *status quo* in the interest of power politics. It was also at this period that many of the Negro intellectuals who were later to emerge as prominent personalities in the colonial nationalist movements began to make a detailed and systematic study of European political theories and systems (Liberalism, Socialism, Communism, Anarchism, Facism), and to evaluate these doctrines objectively - accepting what might be useful to the cause of Pan-Africanism and rejecting the harmful. In this way the younger leaders of the Congress were able to build upon the pioneering work of Dr. DuBois and formulate a programme of dynamic nationalism, wich combined African tradicional forms of organization with Western political party methods (Padmore, 1956, p. 129).

Quando se instala o 5º Congresso Pan-africano em Manchester, em outubro de 1945, o movimento tinha mudado radicalmente quando contrastado com os anteriores do ponto de vista da representação. Havia poucos negros norte-americanos e o contingente de caribenhos continuava significativo. Mas, pela primeira vez era um congresso de jovens lideranças africanas que, embora fossem desconhecidas na época, em um curto espaço de tempo adquiriram notoriedade e poder não apenas nos seus locais de origem, mas, também, internacionalmente. Dentre eles estavam Kwame Nkrumah, Edwin J. duPlan, Joe Appiah, Jomo Kenyatta e vários outros futuros líderes (Legum, 1965, p. 32).

As principais transformações estão associadas com as idéias e propostas anti-coloniais, como se observa na declaração para os poderes coloniais.

Estamos determinados a sermos livres. Queremos educação. Queremos o direito a uma vida decente; o direito de expressar nossos pensamentos e emoções, adotar e criar formas de beleza. Exigimos a autonomia da África negra e independência, até o grau e não além do que é possível nesse mundo para grupos e pessoas governarem-se a si mesmos sujeitos à inevitável unidade e federação mundial.

Não nos envergonha termos sido um povo de paciência durante séculos. Continuamos a sacrificar e lutar com vontade. Mas não temos mais a vontade de passar fome enquanto fazemos o trabalho penoso do mundo a fim de sustentar por meio de nossa pobreza e ignorância uma falsa aristocracia e imperialismo ultrapassado.

Condenamos o monopólio do capital e a lei da riqueza privada e industrial unicamente para o lucro particular. Saudamos a democracia econômica como a única (democracia) verdadeira.

Portanto, iremos reclamar, apelar e rebelar. Faremos o mundo ouvir os fatos da nossa condição.

Lutaremos de todas as formas que soubermos pela liberdade, democracia e melhora social.

Enfim, a sorte tinha sido lançada e a questão formulada. De Manchester, os africanos e outros representantes voltaram para casa com suas mãos livres, para preparar a terra em que sera plantada e se desenvolverá as sementes da liberdade²⁰.

O 5º Congresso demarca, também, o ponto em que o pan-africanismo se tornou um movimento organizado em solo africano. Nesse sentido, a partir desse momento, em grande medida, diminuem as influências de intelectuais e estudantes que viviam na diáspora. É, também, o momento em que os vários sentimentos e emoções, que estão nas origens do movimento, adquirem uma expressão racionalizada, transformando-se num poderoso ideário que, aparentemente, fornece as orientações básicas para o novo momento da luta anti-colonial que ganha expressão nos vários movimentos de libertação espalhados pelo território africano. Paralelamente a essas lutas, o movimento da negritude tentava articular uma crítica à civilização ocidental e o socialismo se torna a meta para vários movimentos de libertação nacional.

O conceito de negritude aqui empregado data de 1939, quando Aimé Césaire escreveu seu famoso poema-prosa *Cahier d'un retour au pays natal*. E, posteriormente,

²⁰ We are determined to be free. We want education. We want the right to earn a decent living; the right to express our thoughts and emotions, to adopt and create forms of beauty. We demand for Black Africa autonomy and independence, so far and no further than it is possible in this One World for groups and peoples to rule themselves subject to inevitable world unity and federation.

We are not ashamed to have been an age-long patient people. We continue willingly to sacrifice and strive. But we are unwilling to starve any longer while doing the world's drudgery, in order to support by our poverty and ignorance a false aristocracy and a discarded imperialism.

We condemn the monopoly of capital and the rule of private wealth and industry for private profit alone. We welcome economic democracy as the only real democracy.

Therefore, we shall complain, appeal and arraign. We will make the world listen to the facts of our condition. We will fight in every way we can for freedom, democracy and social betterment. At long last the die had been cast and the issue joined. From Manchester the African and other colonial delegates returned home to put their hands to freedom's plough and furrow the ground for the seeds of liberty to grow (Padmore, 1956, p. 148).

Léopold Sédar Senghor publica *Chants d'ombre* (1945), *Hosties noires* (1948), *Chants pour Naett* (1949), *Ethiopiennes* (1956) e *Nocturnes* (1961).

Senghor aposta, basicamente, a falta de espiritualidade da civilização ocidental e proclama que a cultura africana sozinha tem preservado o clima místico de uma vida que ainda pode reviver “o mundo que morreu de máquinas e canhões”. Então, ele diz:

Somos o fermento que a farinha branca necessita.

De acordo com Senghor, negritude não é nem racismo, nem auto-afirmação, nem tão pouco afirmação, mas constitui a essência em si mesma. É auto-confirmação, a confirmação de um ser. Negritude não é nada mais, nada menos do que alguns africanos de língua inglesa tem chamado de personalidade africana. Ela personifica o humanismo do século XX.

Em 1947, Alioune Diop publica, simultaneamente, em Paris e Dakar, a primeira edição de *Présence Africaine* que se abre para a colaboração de todo homem de boa vontade que queira auxiliar a definir a originalidade africana e acelerar a inserção da África no mundo moderno.

Em 1948, aparece, em Paris, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*, editada por Senghor, com um prefácio de Sartre intitulado *Orphée noire*. O tema da negritude domina o volume. É interessante observar que, com exceção dos malgaches, somente alguns poetas eram africanos. Os outros eram da Guiana, Martinica, Guadalupe e Haiti.

David Caute, ao caracterizar este momento, descreve-o da seguinte maneira:

Assim, vemos num instante que o apelo e a inspiração da negritude estava quase exclusivamente limitada aos mais avançados e assimilados bem ao oeste do império francês, àquelas regiões onde o sentimento de desenraizamento criava uma combinação de nostalgia pelo primitivismo africano, radicalismo político e sofisticação intelectual²¹.

²¹ Thus we see in an instant that the appeal and inspiration of Négritude was almost exclusively limited to most advanced and assimilated far west of the French Empire, to those regions where the sense of

Na verdade, segundo algumas avaliações da época, os poemas representavam um verdadeiro manifesto da rebelião africana contra a opressão política e cultural do Ocidente.

Para Césaire, no *Cahier d'un retour au pays natal*, negritude não era nem uma palavra de ordem política, nem um programa concreto era a afirmação em si mesma, um grito do ser negro. Em seu momento mais avançado, negritude torna-se uma demanda, um desejo e uma determinação para reabilitar a palavra pejorativa negro. Em síntese, negritude significa a defesa e a ilustração do gênio negro para a adaptação de novas formas.

De acordo com Senghor, negritude envolve uma afirmação da cultura negra em direção a um programa sócio-político que, para ele, significa a combinação dos valores das civilizações do mundo negro, valores esses ressignificados e transpostos para um tal programa (Moreira, 1989, p. 86).

O Pan-africanismo cultural da negritude propunha os seguintes elementos: um racismo anti-racista, um senso de comunidade, ritmo, uma concepção sexual do mundo e da vida, a comunhão com a natureza e o culto dos ancestrais.

Existe um certo consenso acerca da importância e da grande repercussão do movimento da negritude em solo europeu e também africano. Mas, em Paris, em 1956, no 1º Congresso de Artistas e Escritores Negros, as diferenças no modo de pensar e nas atitudes entre os negros originários de colônias francesas e inglesas e destes em relação aos negros americanos, aparecem com maior nitidez. Ezekiel Mphahlele, escritor sul-africano expressa muito bem essa posição, interpretando a negritude como uma reação contra a política de assimilação francesa.

É curioso que não é o africano em território colonial inglês – produto das “regras indiretas” e aquele que foi deixado em seu próprio habitat – que procura prontamente seu passado tradicional. Mas sim o africano assimilado que já foi absorvido pela cultura francesa, que

uprootedness created a combination of nostalgia for African primitivism, political radicalism, and intellectual sophistication (Caute, 1970, p. 21).

*agora procura apaixonadamente recapturar seu passado*²².

Ao criticar o romantismo da idéia de negritude, Mphahlele diz o seguinte:

*A poesia da negritude não é, a meu ver, senão a repetição de um resurgimento romântico do século XIX europeu(...). O resultado disso é que tal poesia conta somente meias-verdades sobre a África: sua inocência; paz, pureza primitiva, e nunca sobre sua violência(...) sua inquietude, seus dolorosos paradoxos, suas desilusões*²³.

De uma outra perspectiva, Fanon também crítica o movimento da negritude, especialmente, em relação à idéia da necessidade de resgatar um passado “perdido” das civilizações africanas e, também, quanto à “capacidade” da história e cultura africana, por si só, produzir ideologias viáveis para a superação da situação colonial. Apesar de denunciar a injustiça histórica do não reconhecimento das civilizações negras, ele entende que é, na luta de libertação nacional, que se localiza o princípio material central que tornará possível a construção de uma nova cultura e de um novo homem, delineado nas discussões em torno do socialismo.

Depois da Conferência de Dakar, em dezembro de 1962, “Socialismo Africano” tornou-se uma doutrina pragmática que rejeitava tanto noções de luta de classe quanto o ateísmo. Assim sendo, ele se movia no plano econômico, apelando para o senso comunitário, apoiado na crença de um ideal comum como instrumento de participação popular.

²² It is significant that it is not the African in British-settled territories - product of “indirect rule” and one that has been left in his cultural habitat - who readily reaches out for his traditional past. It is rather the assimilated African, who has absorbed French culture, who is now passionately wanting to recapture his past (The African Image, London, 1962, p. 25).

²³ The poetry of négritude, as I see it, is but a repetition of the romantic revival in the 19th century Europe...The result of this is that such poetry tells only half of the truth about Africa: its innocence, peace, primitive purity, and never about its violence...its restlessness, its painful paradoxes, its heartbreaks. (Replying Chinua Achebe, in Transition, n° 9, Kampala, 1963, p. 7).

Segundo Moreira, o termo “*socialismo Africano*”, talvez, tenha sido usado pela primeira vez por Léopold Sédar Senghor quando, após romper com a seção senegalesa do partido socialista Francês, fundou seu próprio partido, caracterizado por uma idéia específica de socialismo.

Para Senghor, três causas estão na origem da busca de um caminho africano de socialismo:

a) todos que defendem o “socialismo africano”, como filosofia social e política mantêm que, antes da chegada dos europeus, a sociedade africana era comunitária. Assim, desde que o povo não pode se desenvolver na nostalgia do passado, ele deve, urgentemente, transformar e adaptar as instituições deixadas pelos poderes europeus dentro de um sistema social de tradição africana;

b) o socialismo europeu, aos olhos dos africanos, aparece com o significado de luta anti-imperialista;

c) o socialismo é considerado um instrumento de desenvolvimento econômico (Moreira, 1989, p. 92).

Para Senghor, a sociedade africana não é constituída de um agregado de indivíduos. Ao contrário, ela é fortemente estruturada nas cooperativas familiares e no trabalho mútuo. A mutualidade é um sentimento religioso que dá a seus membros uma alma única e um elevado ideal de solidariedade do qual todos participam²⁴. Nesse sentido, a questão para este autor era verificar a existência de diferenças fundamentais entre as noções básicas do socialismo científico e os valores culturais negros, concebidos, basicamente, como religiosos. E ele conclui que existem.

O primeiro problema, segundo Senghor, é que os conhecimentos de Marx e Engels eram, no seu tempo, limitados; em segundo lugar, uma nova teoria do conhecimento nasceu e se desenvolveu na primeira metade do século XX e, finalmente, o terceiro problema é que a razão europeia é analítica, discursiva por utilização e a razão negro africana, intuitiva por participação. Assim, para esse autor, os africanos teriam herdado de seus antepassados um método próprio de conhecimento. Dessa maneira, a contribuição positiva de Marx seria a filosofia do humanismo, a teoria econômica e o método dialético. Quanto a metafísica marxista, ele descarta por considerá-la desumana²⁵.

²⁴ Eduardo dos Santos. Ideologias políticas africanas, Centro de Estudos Político-Sociais, Lisboa, 1968.

²⁵ Eduardo dos Santos, op. cit., p.164-165.

Nkrumah, no livro *Le consciencisme philosophie et idéologie pour la décolonisation et le développement* (Nkrumah, 1970), afirma que a sociedade africana convida para reflexão em três aspectos: costumes e tradições, a influência do islamismo e a penetração do cristianismo e da cultura ocidental. Esses segmentos são animados por ideologias em competição, as quais impõem uma certa dinâmica e unidade à sociedade. Assim, para Nkrumah, uma nova ideologia emergente é requerida, uma ideologia a qual possa solidificar-se em uma elaboração filosófica, mas que, ao mesmo tempo, não abandone o humanismo original dos princípios africanos. Uma tal elaboração filosófica nasceu fora da crise da consciência africana, no confronto com os três componentes da presente sociedade africana. Para tal filosofia, ele propõe o nome de consciencismo filosófico (Nkrumah, 1970, p. 70).

Após explicitar, detalhadamente, os elementos de sua proposta, Nkrumah afirma que a emancipação do continente africano é a emancipação do homem. E essa pressupõe dois objetivos: a reconstrução de uma sociedade igualitária e, conseqüentemente, a mobilização de todas as forças para esta reconstituição (Moreira, 1989, p. 104).

Em resumo, para Nkrumah, a restituição do humanismo e dos princípios igualitários da sociedade africana requer socialismo. É o materialismo que promove a efetiva transformação da natureza e o socialismo que origina o maior desenvolvimento dessa transformação.

Segundo Moreira, não há líder africano mais pan-africanista que Nkrumah; não há quem lutou mais do que ele pela unidade na África, pela criação de um governo continental para um futuro Estados Unidos da África, pois essa era a sua grande ambição (Moreira, 1989, p. 105), como elabora suas convicções, sumariamente, na conclusão de seu livro:

Gostaria de remeter-me nessa altura, a uma característica geral do consciencismo filosófico que é uma filosofia geral que admite sua aplicação a qualquer país. Mas é especialmente aplicável a colônias e a países de independência e desenvolvimento recente. No caso da África, através do atual conjunto de métodos teóricos, se estabelece a necessidade de uma união de estados independentes africanos pelo socialismo, sem o qual

*nossa independência duramente conquistada poderá ser distorcida e negada pelo um novo colonialismo*²⁶.

Nkrumah se opunha à criação de federações regionais as quais ele comparava com a balcanização do continente africano em grande escala. Seu sonho era criar uma África unida, com um único governo e um destino.

Embora Nkrumah tenha envidado esforço na crítica dos obstáculos econômicos e políticos que circundavam o continente africano, é na consciência de cor que se encontra o centro sensitivo e sensível do pan-africanismo. É no reconhecimento da condição e posição histórica dos povos negros que se encontra o elo de ligação que poderia permitir uma revolta contra a passiva submissão à esta situação. Assim, as emoções associadas com o ser negro foram intelectualizadas e racionalizadas; e, a partir de então, o pan-africanismo se tornou um veículo para a luta do povo negro reconquistar sua auto-estima, sua força e sua independência. Dessa forma, embora a pele preta tenha-se transformado em uma armadura para a batalha, o pan-africanismo transformou-se num movimento de consciência de raça, na consciência para um povo com reconhecíveis similaridades étnicas; na crença em suas qualidades específicas, distinções e direitos. Aqui se coloca o problema dos limites entre a elaboração positiva dessa forma de consciência e o racismo, isto é, a utilização da raça para discriminar e submeter outras raças. Esse debate estará presente no período pós-independência, especialmente, na disputa pelo poder entre os diferentes grupos étnicos.

²⁶ I should like at this point to revert to a general feature of philosophical consciencism is a general philosophy which admits of application to any country. But it is especially applicable to colonies and newly independent and developing countries. In the case of Africa, by means of the foregoing set theoretic methods the necessity of a union of independent African states is established, a union integrated by socialism, without which our hard-won independence may yet be perverted and negated by a new colonialism. (Nkrumah, 1970, pp. 117-8).

3 - O ANTI-COLONIALISMO E AS “INDEPENDÊNCIAS NACIONAIS”

As várias estratégias de luta anti-colonial convergiram mas também divergiram até que, em conjunto, resultaram em diferentes processos de independência, que intitulados lutas de libertação, nacional transformaram profundamente o continente africano.

A dimensão e a intensidade das mudanças trouxeram à tona um conjunto de novos problemas para os recentes estados da pós-independência. A própria idéia de independência na qual eles se formaram era a condição *sine qua non* da afirmação da ruptura com o poder colonizador. Contudo, na prática, tais “independências” podem ser vistas como superficiais, em primeiro lugar porque o conceito dominante de nação nas mentes daqueles que lutaram pela independência era o europeu; em segundo lugar, na maioria dos casos, os novos estados se utilizaram das instituições criadas pelo poder europeu. Finalmente, em termos territoriais, em vários casos, prevaleceu os limites impostos pelas antigas unidades administrativas coloniais. Assim, na África, por exemplo, a extensão territorial de um país “independente” como a Nigéria reflete amplamente o traçado realizado pelos enclaves coloniais e não as divisões do período pré-colonial das sociedades do oeste africano. Na Índia, sub-continental, a aparente unidade colonial do Raj indiano foi substituída por uma partilha que resultou nos estados separados da Índia e do Paquistão. Os principados do período Raj, governados separadamente, foram incorporados, freqüentemente, com relutância dentro de novos estados pós-coloniais.

Em qualquer dos casos acima, as modernas entidades políticas se relacionavam vagamente com as instituições e unidades pré-coloniais, agora incorporadas aos Estados-Nação do período pós-colonial.

Seguindo o modelo do Estado-Nação europeu, os estados pós-coloniais foram criados por uma fusão deliberada ou divisões de um certo número de territórios já existentes. Em cada caso, o elo de ligação foi uma construção mitológica na qual elementos tais como bandeiras, nomes e símbolos foram fundamentais para a unificação e para construção da idéia de uma entidade nacional. Desse modo, por exemplo, um estado pós-colonial como Ghana adotou o nome de um antigo reino medieval; os limites territoriais, nesse caso, ultrapassavam o traçado do enclave colonial do protetorado da Costa do Ouro.

No caso do Zimbabwe que significa, literalmente, Cidade da rocha, o nome foi retirado de um conjunto de ruínas arqueológicas oriundas das culturas do período pré-colonial da região. No caso do Paquistão, o nome foi inventado como um anagrama da principal região muçulmana do velho noroeste da Índia colonizada.

Mas, aparentemente, o fato mais relevante em relação aos estados pós-coloniais tenha sido a manutenção da estrutura administrativa, legal e econômica colonial que, com frequência, limitou o exercício da independência. Essa permanência, efetivamente, criou um poderoso núcleo de conflito e permitiu a continuidade do controle pelas ex-metrópoles dos novos estados, o que a literatura sobre o tema denominou de neo-colonialismo²⁷.

Um segundo núcleo de conflito se localiza na busca de uma “tradição” pré-colonial capaz de representar, adequadamente, a multiplicidade de etnicidades que reemergiram nos estados pós-coloniais. Dito de outra forma, é da consciência de cor, que se transformou em consciência de raça no transcurso do movimento pan-africanista, que nasce a solidariedade e a unidade que impulsionaram as lutas de libertação colonial. Logo após estes processos ou, em alguns casos, durante a própria luta de libertação, essa forma de consciência começa a demonstrar suas fragilidades e limitações, especialmente, quando surgem as reivindicações de reconhecimento das diferenças étnicas e/ou grupais.

As similaridades com a Europa, apesar de nem sempre apropriadas, são inevitáveis. No caso europeu, o processo de construção de símbolos e mitos nacionais é, com frequência, considerado um sucesso; no caso africano, não se pode dizer o mesmo nesta linha de comparação. No entanto, contrariamente ao caso europeu, alguns autores sugerem que uma das tarefas dos novos estados pós-coloniais seria a de construir uma efetiva unidade, evitando a opressão de grupos e ou minorias que divergem das práticas dominantes da mitologia nacional, religião, linguagem e cultura²⁸.

Assim, se os novos estados pós-coloniais estão desafiados a construir a unidade na diversidade étnica, religiosa, linguística, cultural, em última análise, da mesma forma, as nações anteriormente imperiais estariam confrontadas pela mesma ordem de

²⁷ Kwame Nkrumah. *Neo-Colonialism: the Last Stage of Imperialism*. London: Nelson, 1965.

²⁸ Homi K. Bhabha. *Nation and Narration*, London and New York: Routledge, 1990; P. Chatterjee. *Nationalist Thought and The Colonial world: A Derivative Discourse*, London: Zed Books, 1986; B. Davidson. *The Black Man's Burden: Africa and The Curse of The Nation-State*, London: James Currey, 1992.

problemas, especialmente, mas não só, pelo influxo de povos das antigas colônias que estariam forçando-as a se redefinirem em termos de novas etnicidades. Os resultados mais evidentes têm sido um amplo debate acadêmico e social em torno das minorias étnica e ou racialmente definidas e, também, as ações e reações da sociedade civil que se situam desde a exigência de formulação de um novo espaço público em que as diferenças possam ser negociadas até o ressurgimento de organizações fascistas que operam com base no medo racial e no racismo.

CAPÍTULO III – O PÓS-GUERRA E OS NOVOS CONTORNOS DA QUESTÃO RACIAL

1 – A RAÇA NO CORPO DA CIÊNCIA

Na atualidade, as concepções de raça têm sido consideradas equívocos, embora alguns cientistas continuem a se utilizar das idéias-chave contidas naquelas asserções. A exposição dos erros tem um longa gênese a qual começou com o trabalho de Charles Darwin e acabou com a emergência das populações genéticas. O primeiro passo importante foi a formulação da teoria da evolução, questionando, em princípio, a validade da idéia de espécies fixadas e permanentes. No entanto, quando as espécies humanas foram localizadas na teoria evolucionista na Europa no final do século XVIII, a idéia de raça foi retida no argumento de que cada raça poderia ser classificada em uma escala evolucionista. Conhecido como darwinismo social (Jones, 1980; Clark, 1984; 1988), essa teoria assegurava haver uma luta pela sobrevivência entre as diferentes raças humanas, no curso da qual aquelas com menor inteligência ou capacidade para “civilização” poderiam eventualmente desaparecer. Sua eliminação, portanto, era evidência de sua natural inabilidade para sobreviver. Assim, mais que conduzir para a rejeição da idéia de raças biológicas discretas, a teoria evolucionista se desenvolveu inicialmente em um caminho que endossava essa concepção e as classificações da espécie humana, notavelmente os antropólogos físicos continuaram a produzir suas tipologias (Banton, 1977, pp. 89-100).

O trabalho de Boas, no início do século, foi particularmente importante porque ele também demonstrava a influência do ambiente social sobre as características psicológicas (Boas, 1940, pp. 60-75). Boas afirma a existência de raças biológicas, mas rejeita o argumento de que elas são fixadas, questionando as características fenotípicas evidentes, tal como a idéia segundo a qual a forma da cabeça recebia influências ambientais. Questionou o uso do índice cefálico como indicador de influências do ambiente sobre o corpo. Argumentou ainda que, embora a população mundial possa ser dividida usando-se vários critérios fenotípicos dentro de um número de raças, cada categoria continha, dentro de si, uma variação classificatória que se sobrepunha à variação de qualquer outra categoria. Ele diz mais:

olhando para muitas características deste tipo, nos encontramos que a diferença média entre as diferentes raças é insignificante quando comparada à classificação da variabilidade que ocorre dentro de cada raça (Boas, 1940, p. 42).

Assim, de acordo com esse raciocínio, duas populações podem apresentar diferentes médias de peso, mas isto não implica dizer que dois indivíduos dessas duas populações, selecionados ao acaso, demonstrem a mesma diferença. Em outras palavras, grupos diferentes não correspondem a diferenças individuais.

Com a emergência da ciência genética e a identificação das bases biológicas dos processos evolucionistas, as implicações da teoria darwinista começaram a ser exploradas. A genética desviou, parcialmente, a atenção das diferenças fenotípicas, tais como cor da pele e passou a analisar características biológicas que não eram evidentes à olho nú e que, em uma complexa interação com o ambiente, determinavam mudanças biológicas na espécie humana. Algumas conclusões derivadas deste “novo” campo do saber só foram mais amplamente divulgadas após a 2ª Grande Guerra Mundial. Foi só a partir de então que a concepção de raça, enraizada na idéia de tipologias fixas e baseada em certas características fenotípicas, tais como a cor da pele e tamanho do crânio, foi considerada sem qualquer significado ou utilidade científica. Dito de outro modo, não poderia existir uma relação causal entre características físicas ou genéticas e características culturais. Em uma frase, a genética demonstrava que raça, como definida pelos cientistas do final do século XVIII, não era comprovável cientificamente (Montagu, 1964; 1972).

No entanto, isso não impediu a continuidade do uso do termo raça na linguagem científica e na linguagem cotidiana. No que diz respeito à comunidade científica, alguns antropólogos físicos continuam usando uma classificação racial com base em características fenotípicas a despeito das evidências contrárias (Hooton, 1947, citado em Miles, 1989, p. 36). A famosa declaração da UNESCO sobre a natureza da raça qualificou, de forma positiva, a aprovação dessa abordagem (Montagu, 1972, pp. 9, 142, 150). Por outro lado, muitos geneticistas têm argumentado que as populações podem ser bem distinguidas umas das outras pela identificação de diferentes frequências de variação de gens, embora eles reconheçam que o ponto de distinção entre populações é determinado arbitrariamente (Bloyd, 1950, pp. 202-7; Bodmer, 1972, p. 90). Eles

argumentam que essas populações, não distinguidas por características fenotípicas, podem, por frequência genética, ser rotuladas como raças. À luz destas diferentes concepções e da afirmação de outros cientistas do não valor científico da idéia de raça, é difícil identificar qualquer utilidade na continuidade do seu uso científico (Montagu, 1972, p. 63; Jones, 1981; Miles, 1982, pp. 18-19). Apesar desse último argumento, em diferentes contextos, as pessoas continuam a identificar o Outro tendo por referência as características fenotípicas, especialmente a cor da pele, as quais servem como um indicativo de uma diferença significativa. Certos tipos de relações sociais são definidas como “relações raciais” ou como relações sociais entre pessoas de diferentes cores de peles. De fato, os Estados Unidos, a Inglaterra, a Austrália e o Canadá, entre outros países, legislam sobre as “relações raciais”. Nesse caso, a realidade da raça é aparentemente legitimada em lei (Guillaumin, 1980).

2 - PERSPECTIVAS NO DESENVOLVIMENTO DO CONCEITO DE RAÇA

Segundo o Dictionary of Race and Ethnic Relations (Cashmore & Ellis, 1994, pp. 265-73), o conceito de raça desenvolveu-se ao longo da história em dupla perspectiva que, por sua vez, resulta em duas possibilidades de se estudar as relações raciais na sociedade contemporânea.

Na primeira perspectiva, raça significa um grupo ou categoria de pessoas conectadas pela origem comum. A palavra entrou na língua inglesa no início do século XVI. Desde então e até o início do século XIX, foi usada normalmente para se referir a características comuns. Embora possa parecer arcaico, o uso literário para designar os descendentes de uma figura ancestral ou como sinônimo desse significado continua até hoje. No entanto, desde o início do século XIX, a palavra tem sido usada em outros sentidos. É importante notar as mudanças, porque aparentemente existe um caminho científico válido para o uso do termo. Isto significa dizer que as diferenças físicas, prontamente observadas pelas pessoas, adquirem validade na elaboração de crenças a respeito de raças e, em alguns casos, têm mais validade do que qualquer conceito originado da classificação e hierarquização das raças efetuada pela própria ciência. As pessoas acreditam na existência de raça e se utilizam de tal crença como recurso para cultivar grupos de identidade, de modo similar às crenças na nacionalidade, etnicidade e

classe. As alterações no uso da palavra raça refletem mudanças no entendimento científico e popular em relação às causas de diferenças físicas e culturais.

No final do século XVIII, a chave para o entendimento das diferenças era dada pelo velho testamento. As diferenças visíveis da aparência externa podiam ser interpretadas como a) parte de um desígnio divino; b) causada pela diferença de ambiente; c) ou originadas por um ancestral diferente. Em qualquer dos casos, o significado dominante da palavra raça é o de descendência.

No início do século XIX, o aumento do conhecimento acerca das diferenças entre os povos do mundo sugeria que as pessoas eram parte de um padrão mais geral de diferenças naturais existentes no reino animal e vegetal. Sob a influência de George Curvier, anatomista comparativo francês, tais diferenças passaram a ser vistas como expressando tipos distintos de pessoas, definidos como formas originais ou primitivas, independentemente de diferenças climáticas ou outros fatores físicos.

“Tipos” eram pensados como parâmetros. Então, raça veio a ser usada neste sentido como designando espécies distintas de homens, tanto do ponto de vista da constituição física quanto do ponto de vista das capacidades mentais. Essa concepção sobrevive até os dias atuais e forma o núcleo das doutrinas freqüentemente denominadas de “*racismo científico*”.

Em meados do século XIX, Darwin mostrou que não havia formas permanentes na natureza. Seu trabalho empregava uma nova interpretação de acordo com a qual as diferenças físicas entre as pessoas eram geneticamente irrelevantes. Raça (ou raça geográfica no vocabulário de Darwin) tornou-se sinônimo de subespécie. A teoria da seleção natural e o estabelecimento da genética como um campo de pesquisa experimental tiveram implicações revolucionárias para o estudo das diferenças raciais, mas aparentemente interesses econômicos e políticos vinculados aos impérios coloniais retardaram a apreciação de tais implicações por algumas décadas ou gerações. Após meio século da publicação de *A Origem das Espécies*, em 1859, os antropólogos continuavam a propor a classificação racial do homo-sapiens, acreditando que, por esse caminho, a natureza das diferenças poderia ser melhor entendida. Pesquisas subseqüentes sugeriram, ao contrário, que classificações baseadas nas variações fenotípicas são de valor extremamente limitado.

Com ardor, pus-me a inventariar, a sondar à minha volta.

Ao sabor dos tempos, tinha-se visto a religião católica

justificar e depois condenar a escravidão e as discriminações. Mas ao referir tudo à noção de dignidade humana, desfazia-se o preconceito. Os cientistas, depois de muitas reticências, tinham admitido que o preto era um ser humano; in vivo e in vitro o preto revelara-se análogo ao branco; a mesma morfologia, a mesma histologia (Fanon, s/d, pp. 151-2).

Em uma outra perspectiva, o termo raça tem sido utilizado para designar um grupo enquanto organismo vivo, em quatro sentidos diferentes. Os antropólogos físicos, ao usarem raça no sentido de subespécies, propuseram o esquema conhecido como tripartite: negróide, mongolóide e caucasóide. No entanto, nos últimos 40 ou 50 anos, esse esquema tornou-se obsoleto não apenas porque o conhecimento em relação à diversidade da raça humana foi ampliado mas também porque as discordâncias entre os próprios antropólogos em relação às fronteiras genéticas entre os grupos tornaram-se mais evidentes e as classificações taxonômicas nessa matéria são discutíveis quanto a sua validade. Se, a condição essencial no esquema darwinista para a subespecialização é o isolamento, freqüentemente mantido por barreiras ecológicas, os seres humanos, ao contrário, têm migrado irrestritamente, por milhares de anos, especialmente com a expansão marítima européia iniciada há cinco séculos atrás. Aparentemente, o processo de homogeneização genética da espécie vem se acelerando.

Nessa perspectiva, o segundo uso de raça aparece como sinônimo de espécie, como na expressão “*a raça humana*”, freqüente e deliberadamente usado no sentido antitético ao anterior, isto é, enfatizando a unidade dos tipos humanos.

O terceiro uso do termo raça é como sinônimo do que usualmente chamamos de nação ou grupo étnico como, por exemplo, “*a raça francesa*” ou “*a raça germânica*”. Este uso tornou-se, também, obsoleto muito embora tivesse sido comum no século XIX e início do século XX.

É em nome da tradição, deste longo passado de história, deste parentesco sanguíneo com Pascal e Descartes, que se diz aos judeus: vocês não poderiam encontrar lugar na comunidade. Recentemente, um desses

bons Franceses declarava, num comboio em que eu seguia:

'Subsistam as virtudes verdadeiramente francesas, e a raça estará salva! Na hora actual, é preciso realizar a União Nacional. Basta de lutas intestinas! Face aos estrangeiros (e voltando-se para o meu canto:) quaisquer que eles sejam (Fanon, s/d, pp. 153-4).

Finalmente, raça pode significar um grupo de pessoas que são socialmente definidas pelas suas marcas físicas exteriores como, por exemplo, a pigmentação da pele. Para evitar confusão, alguns autores especificam “*raça social*” quando usam o termo raça com este significado, isto é, de um grupo social definido por visibilidade somática.

3- O RACISMO COMO IDEOLOGIA

Segundo Miles, embora a palavra “*racismo*” seja amplamente utilizada no senso comum, no discurso político e acadêmico seu uso é muito recente (Leech, 1986). Não existe referência à palavra no *Oxford English Dictionary* (OED) de 1910. Há apenas menção às expressões raça e racial. O suplemento do OED de 1982 define racismo como “a teoria que distingue características e habilidades humanas que são determinadas pela raça” e registra sua primeira aparição na língua inglesa em 1930. Anteriormente a esta data, os críticos das teorias científicas sobre a raça não usam o conceito de racismo para identificar seu objeto ideológico. Por exemplo, na crítica publicada no final dos anos 1920, Friedrich Hertz se refere à “*raça odiada*” (Hertz, 1928, pp. 1-19, citado em Miles, 1989, p.42). O termo racismo foi usado como título do livro escrito por Magnus Hirschfeld em 1933-4 na Alemanha, subsequentemente traduzido para o inglês e publicado na Inglaterra em 1938. Em *Racism*, Hirschfeld refuta aqueles argumentos do século XIX que reivindicavam o manto da ciência para sustentar a noção da existência de raças discretas hierarquicamente ordenadas. Mas ele assim o fez, sem oferecer qualquer definição formal que distinguisse racismo do conceito de xenofobia que também é empregado em seu argumento (Hirschfeld, 1938, p. 227).

A definição e uso original da palavra surge, aparentemente, da coincidência de dois processos. O primeiro foi o crescimento de evidências científicas as quais minaram a idéia de raça como subdivisões naturais, discretas e fixadas da espécie humana, cada qual com características culturais variáveis e capacidade para a “civilização”. O segundo processo foi a reação ao surgimento do fascismo na Alemanha e o seu uso da idéia de raça, legitimada parcialmente pela ciência, por Hitler e do partido nazista alemão em sua identificação dos judeus como estrangeiros de raça inferior (Maser, 1970). Como a campanha contra os judeus na Alemanha se desdobrou e se desenvolveu em outros lugares da Europa e Estados Unidos, houve uma crescente consciência do caminho pelo qual o discurso da raça estava sendo usado para legitimar a exclusão e o genocídio dos judeus. Dessa forma, para alguns acadêmicos, cientistas e ativistas políticos se tornou imperativo rejeitar coerentemente o caminho segundo o qual a idéia de raça foi utilizada na Alemanha nazista.

Esses dois processos se reforçam. A intensificação do debate acerca do estatuto científico do discurso da raça ficou evidente com a publicação de inúmeros livros durante os anos 1930 e 1940 que eram explicitamente críticos com certo uso ou com a aplicação, em certas instâncias, da idéia de raça. Embora não houvesse unanimidade entre estes críticos, a existência de um exame criterioso da afirmação de que raça era um fato biológico indicava que uma mudança de referencial estava ocorrendo no interior do mundo acadêmico e científico. O objeto desse exame crítico foi definido como racismo (Hirschfeld, 1938).

A ausência de unanimidade pode ser demonstrada por uma breve revisão da literatura-chave do período, apresentada por Miles, 1989. Em *We Europeans: A Survey of racial Problems* (Huxley e Haddon, 1935), argumentam que não haviam evidências científicas para sustentar a idéia de raças distintas e que a “biologia racial” era uma pseudo ciência. Grande parte do livro consiste em uma refutação científica das classificações baseadas nas características somáticas e uma avaliação da contribuição da genética para um entendimento da variação humana. Os dois autores concluem que a palavra raça deveria ser abandonada pelo vocabulário científico e substituída por grupo étnico (Huxley e Haddon, 1935, pp. 108, 164, 268). A justificativa desses autores ao insistirem nessa recomendação era, ao menos em parte, política.

Huxley e Haddon argumentavam que o termo raça, como muitos outros termos pseudo científicos, poderia ser usado para “racionalizar emoções” e que a ciência tinha como responsabilidade identificar o verdadeiro valor das idéias empregadas na vida

política (Huxley e Haddon, 1935, pp. 262, 287). Ao dizer isto, faziam referência para a então situação contemporânea na Alemanha, especificamente negando a existência das raças nórdica e judia e identificando a teoria nazista da raça como *'um credo racialista apaixonado'* (Huxley e Haddon, 1935, p. 237). Continuam afirmando que *"racionalismo é um mito perigoso, é uma cobertura para interesses econômicos pessoais que, em sua nudez, são suficientemente feios"* (Huxley e Haddon, 1935, p. 287). Esse mito do racismo era interpretado e explicado como uma tentativa de justificar o nacionalismo. Enquanto Huxley e Haddon rejeitavam qualquer uso científico da idéia de raça e empregavam o conceito de racismo para se referir a ideologia nazista da raça, o texto de tais autores demonstra uma contradição acerca da significância da classificação biológica. Eles argumentam que *"qualquer arranjo dos tipos do homem europeu [sic] é ainda um processo amplamente subjetivo"* (Huxley e Haddon, 1965, p. 166), continuam construindo o uso *"daquelas características que são as mais convenientes e facilmente observadas"* (Huxley e Haddon, 1965, p. 169), especificamente a cor da pele, o tipo de cabelo e o tipo de nariz. Enfim, concluem:

Nós podemos, assim, distinguir três principais grupos de tipos humanos:

(1) Cabelos totalmente negros, pele marron escura ou negra e um nariz largo.

(2) Cabelos enrolados ou ondulados de qualquer cor - do negro ao azulado - pele marron escura para branca e um nariz médio ou estreito usualmente com uma ponta alta.

(3) Cabelo escuro escorrido, pele amarela, nariz com tendência para largo e com ponta baixa (Huxley e Haddon, 1965, pp. 169-170)²⁹.

Apesar desta misteriosa evidência científica, Huxley e Haddon reforçam a afirmação segundo a qual as classificações são subjetivas e, apesar de tudo, reproduzem uma taxonomia que difere das classificações do século XIX apenas na não-rotulação

²⁹ We can thus distinguish three major groupings of mankind: (1) Black woolly hair, dark brown or black skin, and broad nose. (2) Wavy or curly hair of any colour from black to flaxen, dark brown to white skin, and a typically medium or narrow nose with usually a high bridge. (3) Stright lank dark hair, yellowish skin, nose with a tendency to be broad and low-bridged (Huxley and Haddon, 1965, pp. 169-170).

desses grupos como “Negróide”, “Caucasiano” e “Mongolóide” e na sua descrição mais como “grupos étnicos” do que como “grupos raciais” (Miles, 1989, p. 44).

Jacques Barzun em *Race: A Study in Modern Superstition* (1938) elaborou uma história crítica do discurso da raça para demonstrar que “*pensar raça é (...) uma forma de pensar errônea que pode ser carregada com uma dúzia de motivos não observáveis*” (Barzun, 1938, p. 26), mas ele não inventou qualquer taxonomia da espécie humana. O autor fez referências específicas à Alemanha nazista, identificando o Terceiro Reich como “*o mais flagrante apóstolo do racismo*” (Barzun, 1938, p. 10). Embora Barzun não explicita, como o fizeram Huxley e Haddon, aparentemente usa o conceito de racismo, mais que racismo, para identificar o que ele chama de “*pensamento racial*” (Miles, 1989, p. 44).

Ruth Benedict ofereceu um argumento diferente em *Race and Racism* publicado em 1942. Afirma, rejeitando Barzun, que raça é uma superstição moderna, asseverando que “*raça é uma classificação baseada em traços que são hereditários*” (Benedict, 1983, p. 6) e que raça constituía um “*campo científico de inquérito*” (Benedict, 1983, p. 96). Benedict, aparentemente, legitimou muito do conteúdo das classificações biológicas e antropológicas do século XIX quando assegurou que três principais raças podem ser identificadas: os caucásianos, os mongolóides e os negróides (Benedict, 1983, pp. 31-2). Definiu ainda o racismo como um objeto de estudo científico, ao mesmo tempo que o identificou como “*o dogma de que um grupo étnico por natureza congênita está condenado à inferioridade e outro grupo está destinado a superioridade congênita*” (Benedict, 1983, p. 97). Por isso, o conceito de racismo se refere a um conjunto de afirmações contrárias à evidência científica, constituindo, dessa forma, a negação da ciência. Ao argumentar que “*racismo é uma criação do nosso próprio tempo*”, isto é, da alta civilização europeia, ela o caracterizou como fenômeno geográfico e temporal específico (Benedict, 1983, p. 2; Puzzo, 1964; Montagu, 1974, pp. 21-2).

No mesmo ano de 1942, foi publicado o texto *Man's Most Dangerous Myth: The Fallacy of Race* de Ashley Montagu no qual racismo é definido como uma ideologia, que

alegou que alguma coisa chamada raça é o primeiro determinante de todos os traços importantes do corpo e da alma, do caráter e da personalidade, dos seres

humanos e das nações. E mais alegou que esta alguma coisa chamada raça é uma parte imutável e fixada do germe plasma que é transmitida de geração para geração e revelada em cada pessoa como uma expressão típica de personalidade e cultura (Montagu, 1974, p. 14, também citado em Miles, 1989, p. 45).

Apesar da discordância em relação à definição do conceito de racismo, o uso de aspas sobre a palavra raça pode indicar que Montagu discorda da afirmação de Benedict segundo o qual raça é uma realidade biológica, possível de ser estudada cientificamente. Ele argumenta que o termo raça está baseado sobre fatos não examináveis e generalizações injustificáveis e que, portanto, seria melhor que o mesmo fosse retirado do vocabulário (Montagu, 1974, p. 62; 1964, p. 18).

Dois questões analíticas se sobressaem desta literatura. Na primeira questão, o conceito original de racismo pressupõe a existência de um discurso da raça porque o mesmo foi definido em referência às crenças do século XIX de que a espécie humana consistia num conjunto de diferentes raças identificadas fenotipicamente e classificadas em uma hierarquia de superioridade e inferioridade. Aparentemente, a relação entre o discurso da raça e do racismo se encontra no próprio título do livro de Benedict "*Race and Racism*". Quanto à segunda questão, o ato de rotular o "pensamento-racial" do século XIX como racista foi simultaneamente um ato de rotulá-lo como um erro científico. No interior da arena científica, esta contestação da idéia de raça do século XIX conduziu para duas direções distintas: uma que manteve o discurso da raça acompanhado por uma redefinição e outra que rejeitou ambos, tanto o discurso da raça quanto a realidade a qual supostamente ele se referia.

De acordo com Miles, enquanto Huxley e Haddon, Barzun e Montagu procuraram rejeitar o discurso da raça, ao contrário, Benedict, aparentemente, procurou examinar o conceito como científico, via definição de racismo enquanto uso particular do discurso da raça, em relação a uma hierarquia biológica que não podia ser justificada pela ciência. Nesse sentido, a definição de racismo de Benedict serviu para sustentar e legitimar o discurso da raça. De todo modo, a maioria dos estudiosos concordaram com o uso do conceito de racismo ou racialismo para se referir a uma ideologia muito específica, isto é, o produto do pensamento científico do final do século XVIII e XIX.

Para Miles, se considerarmos a longa história das representações européias do Outro descrita anteriormente, somente aquelas que emprestaram e incorporaram, no final do século XVIII, um discurso explícito da raça para se referir a um grupo biológico distinto podem ser identificadas como racismo. Todas as outras representações do Outro estão excluídas desta definição de racismo e, por isso, qualificadas como instâncias de alguma outra ideologia ou ideologias. É comum definir estas primeiras representações como “*etnocentrismos*” (Puzzo, 1964, pp. 579-81; Montagu, 1974, p. 21; Miles, 1989, pp.45-6).

A experiência da Segunda Grande Guerra Mundial e o conhecimento das conseqüências da “solução final” dada por Hitler à “questão judaica” conduziu a novas iniciativas depois de 1945, tentando prevenir a utilização do discurso da raça para propósitos políticos similares no futuro. O empreendimento mais significativo foi o da UNESCO que, durante os anos 50 e 60, reuniu, por quatro ocasiões, um grupo de cientistas com reputação internacional, convidados a sumarizar a evidência científica a respeito da natureza de raça. O objetivo era demonstrar que o barbarismo da “*solução final*” repousava sobre “*uma não defensável premissa científica*” (Montagu, 1972, p. x). Das quatro declarações da UNESCO sobre raça, somente a quarta explicitamente endereçava a uma definição de racismo. As duas primeiras declarações não empregavam o termo, enquanto a terceira indicava que a evidência biológica contradizia os princípios que “*sustentavam o racismo*” (Montagu, 1972, p. 154) sem definir quais eram eles. Estas três declarações tentavam primariamente demolir “o mito que raça determina atitude mental, temperamento e hábitos sociais” (Montagu, 1972, p. x).

A quarta declaração da UNESCO ampliou seu alcance para se referir diretamente à natureza do racismo repetindo a definição dada por Benedict e outros escritores nos anos 1930 e 1940. Assim, esta autora definia racismo como uma falsificação do conhecimento científico acerca da biologia humana: “Racismo afirma falsamente que existe base científica para a classificação hierárquica de grupos em termos de características psicológicas e culturais que são inatas e imutáveis” (Montagu, 1972, p. 158). Em comum com Benedict, essa definição incluía aqueles argumentos que erroneamente identificavam uma hierarquia dos grupos humanos em alguma direção inevitável e que naturalmente distinguiam um de todos os outros.

Segundo Miles, a essência da definição de Benedict foi repetida em 1960 e 1970 por autores tais como Van den Berghe, 1967, p. 11 e Banton, 1970. Esse último definiu racismo, no final dos anos 1960, como “*a doutrina em que o comportamento de um*

homem é determinado pelo caráter da herança estável extraída do grupo contendo, usualmente, atributos distintivos considerados padrão para outras relações de superioridade e inferioridade" (Banton, 1970, p. 18). Ao se referir exclusivamente aos argumentos científicos do século XIX acerca da idéia de raça, Banton conclui que, pelo fato daquelas idéias estarem desacreditadas pela ciência, o racismo estaria morto (Banton, 1970, p. 28; ver também Puzzo, 1964, p. 586). Banton, posteriormente, definiu essa doutrina científica do século XIX como uma "*tipologia racial*" mais do que racismo (Banton, 1977, pp. 27-8, 47; 1980, p. 28), sugerindo a abolição do termo racismo como um conceito na análise sociológica (Banton 1987, p. ix; Miles, 1989, p. 47).

A rejeição do conceito de racismo surgiu em um contexto histórico particular e como uma estratégia política dos anos 1930 e 1940. Para Miles, quatro questões circundam essa idéia: primeiro, o conceito de racismo foi amplamente forjado no curso de uma consciente tentativa de retirar a aprovação da ciência para um significado particular da idéia de raça. Em outras palavras, o racismo do século XIX foi exposto como uma doutrina falsa e politicamente perigosa que resultou em afirmações, tais como a de que raça determina cultura. Tais afirmações não poderiam ser sustentadas ou articuladas no domínio público porque elas ultrapassavam os limites dos argumentos aceitáveis, embora esses argumentos continuassem no domínio informal e, certamente, não desapareceram até hoje. Desse modo, segundo Miles, pode-se concluir como Banton e outros, que o racismo desapareceu ou pode-se revisar a definição de racismo para demonstrar que racismo é uma ideologia que assume diferentes formas.

Segundo, da definição de racismo como produto das teorias científicas do século XIX se configurou uma tendência a presumir que racismo foi sempre um conjunto de asserções coerentes relativamente estruturadas e usualmente sustentadas pela referência à evidência empírica formalmente organizada. Isto é demonstrado por Banton na sua definição de racismo como uma doutrina. Tal definição exclui menos formalmente afirmações estruturadas, atribuições estereotípicas e representações simbólicas que extraem muito do seu significado de afirmações instáveis ou suposições de determinações causais e que nelas mesmas não encontram critérios constituídos e explícitos de estrutura "*lógica*" (Rex, 1970, p. 12).

Terceiro, a definição original do conceito de racismo tendeu a ficar emaranhada com a idéia de raça e conseqüentemente legitimando-a. Isto porque a definição de racismo foi confinada ao discurso de raça do século XIX, nos anos 30 e 40, em um

contexto no qual foi dado estatuto científico a essa idéia (como Benedict o fez), quando não era rejeitada explicitamente por não ter referência real. O conceito de racismo apoiado na formulação não científica de que raça determina cultura foi rejeitado deixando, no entanto, a idéia de raça inquestionável e imutável. Assim, embora o racismo fosse exposto como uma falsa doutrina, certamente concedida por falha, a espécie humana era dividida em raças. Segundo Miles, expressões como “*pensamento-racial*” permanecem sancionando alguma forma de classificação biológica.

Quarto, porque o racismo se tornou um rótulo para determinar crenças acerca de raça, usadas para justificar ações excludentes e genocídio. O contexto histórico no qual o conceito de racismo surgiu estava carregado de um proeminente conteúdo moral e político. De fato, foi na perspectiva da tradição humanista e liberal que idéias e argumentos referidos no conceito de racismo foram moralmente repreensíveis e politicamente inaceitáveis para aqueles estudiosos que empregaram o termo. Assim, racismo foi um conceito que afirmou justificações científicas para rejeição das afirmações e investigações do século XIX, mas que também incorporou claramente julgamento de valor acerca de quais eram as crenças aceitáveis.

Para Miles, a situação histórica na qual o racismo foi identificado inicialmente como uma ideologia estruturou sua definição em um tal caminho de pouco ou nenhum significado fora daquele contexto. Dito de outra forma, para este autor, o racismo não pode ser identificado exclusivamente como uma ideologia com referência ou conteúdo especificamente biológico.

Um dos estudiosos do grupo de cientistas da UNESCO, John Rex, posteriormente argumentou, de modo similar, a respeito do curso de uma avaliação crítica das primeiras análises de Banton acerca da natureza do racismo. Sugeriu que o argumento biológico que identificava e justificava a diferenciação grupal substituiu funcionalmente derivações de discursos totalmente diferentes. Rex indica um elemento comum em todas essas teorias: a conexão entre os membros de um grupo particular e dos sub-grupos geneticamente aparentados, famílias e linhagens que compunham aqueles grupos e a avaliação das qualidades era completamente determinista (Rex, 1970, p. 159). Dito de outro modo, o conceito de racismo se referia a qualquer argumento que sugerisse ser a espécie humana composta de grupos distintos para legitimar desigualdades entre aqueles grupos de pessoas (Miles, 1989, p. 49).

De acordo com essa definição, o conceito de racismo pode se referir mais à função do que ao conteúdo do discurso: o focus da definição não se estende sobre um

particular conteúdo ideológico, mas sobre a intenção e ou consequência de qualquer afirmação determinista quanto a diferenças grupais.

Segundo Miles, essa definição permite dizer, por exemplo, que as representações européias dos mulçumanos como violentos e lascivos podem ser qualificadas como instâncias do racismo. Dessa forma, essa revisão conceitual com o foco na função das afirmações deterministas, sem considerar seu conteúdo, simultaneamente amplia e limita a classificação da ideologia racista por incluir argumentos deterministas acerca de mulheres e populações distinguíveis por nacionalidade e por excluir afirmações deterministas que não justificam exclusão (Miles, 1982, pp. 72-79).

Miles acredita que seja possível reter o conceito de racismo exclusivamente em relação à ideologia.

De acordo com esse raciocínio, a declaração da UNESCO de 1967 inflacionou o conceito de racismo ao oferecer uma definição mais ampla de racismo como “crenças anti-sociais, baseadas na falácia de que relações discriminatórias inter-grupos são justificáveis sobre o terreno biológico” (Montagu, 1972, p. 158). Para Miles, a declaração da UNESCO foi negligente ao justificar esse conceito e fracassou ao explorar as implicações dessa inflação. Outros autores têm se ocupado desta suposta inflação em duas direções interrelacionadas, desde o final dos anos 1960. A primeira tem sido definir racismo como todo e qualquer processo que, intencionalmente ou não, resulta na contínua exclusão de um grupo subordinado. Isto é normalmente capturado pelo conceito de racismo institucional. A segunda tem sido definir, como racismo, todas aquelas atividades e práticas que são intencionais para proteger as vantagens de um grupo dominante, mantendo ou ampliando a posição desigual de um grupo subordinado. Em ambas instâncias, o grupo dominante e o grupo subordinado são usualmente designados por referência à cor da pele, por exemplo, como “brancos” e “negros” respectivamente. Nesse caso, o corolário do racismo é, por definição, um processo efetivado intencionalmente ou não pelo povo “branco” para a desvantagem do povo “negro”. Miles lembra que um determinante histórico chave das primeiras definições de racismo foi o surgimento da prática de genocídio do fascismo e do nazismo europeus.

Essas novas definições são modeladas em um contexto histórico totalmente diferente como, por exemplo, na luta política dos afro-americanos contra sua posição desigual nos Estados Unidos. Carmichel e Hamilton publicaram “*Black Power 1968*”, apresentando uma análise que se tornou influente para a estratégia política. Definiam

racismo como “a predicação de decisões e políticas sobre considerações de raça para o propósito de subordinar um grupo racial, mantendo o controle sobre ele (Carmichel e Hamilton, 1968, p. 3). Distinguiram entre o racismo aberto e individual e o racismo encoberto e institucional, que descrevem também como colonialismo interno. O primeiro foi definido em referência a ações explícitas praticadas por indivíduos e o segundo como aquelas ações e inações que mantêm o povo “negro” em uma situação de desvantagem e que conta com “a ativa e efetiva cooperação, atitudes e práticas dos anti-negros” (Carmichel e Hamilton, 1968, p. 5). Assim, o conceito de racismo foi ampliado no seu significado para incluir não somente crenças, mas todas as ações individuais e institucionais que tenham como conseqüências o aumento e a sustentação da subordinação do povo “negro”. (Miles, 1989, p. 51).

Um certo número de acadêmicos americanos aderiu a esta idéia de racismo institucional e tentou dar um maior e mais coerente poder analítico num contexto acadêmico no qual o conceito chave era o de preconceito e o “paradigma” predominante era o da Psicologia Social. Na sua natureza, um conceito e um “paradigma” que localizavam a origem do problema nos erros cognitivos individuais (Henriques, 1984, pp. 65-81).

Para Blauner, por exemplo, o conceito de racismo pode ser estendido para se referir não somente a atitudes preconceituosas individuais, mas também a processos que sustentam a dominação “branca”:

Os processos que mantêm a dominação - controle dos brancos sobre não-brancos - são construídos dentro das principais instituições sociais(...). Assim existe pouca necessidade de preconceito motivado por força. Porque esta é a verdadeira distinção entre o racismo como um fenômeno objetivo, localizado na atual hierarquia e dominação existente e o racismo subjetivo baseado em outras motivações e sentimentos e concomitante com o preconceito (Blauner, 1972, pp. 9-10, citado em Miles p. 52).

Assim, Blauner expandiu o conceito de racismo ao se referir a dois diferentes fenômenos, similares para Carmichel e Hamilton. Distinguiu entre racismo individual e

racismo institucional. Blauner falha significativamente na definição dos critérios pelos quais se pode identificar ou os “preconceitos” ou aqueles processos que asseguram o “controle dos brancos sobre os não-brancos”.

A segunda direção identificada por Miles é representada por Wellman que explicitamente, estendeu a definição de racismo para se referir a algo além das “crenças preconceituosas”. Ele argumenta que “a essencial característica do racismo é (...) a defesa de um sistema derivado de bases raciais” (Wellman, 1977, pp. 221-2). Afirma que, de fato, “racismo é uma relação estruturada baseada na subordinação de um grupo pelo outro” (Wellman, 1977, p. 35). Assim, segundo Miles, Wellman “inflacionou” a definição para se referir a crenças, sentimentos e práticas que considera constitutivas do racismo, não somente na base de seu conteúdo, mas na base de seus efeitos:

Uma posição é racista quando ela defende, protege ou realça organizações sociais baseadas em desvantagens sociais. Racismo é determinado pelas conseqüências de um sentimento, não por qualidades superficiais...racismo branco é o que o povo branco faz para proteger os benefícios especiais que eles recebem em virtude de sua cor da pele (Wellman, 1977, p. 36).

O que é comum no argumento de Blauner e Wellman é uma “inflação” da definição do conceito para incluir não somente discursos, mas também todas as ações e processos que resultam em um grupo alocado ou retido em uma posição subordinada, por outro grupo (Williams, 1985, pp. 329-30). O conceito de racismo é usado, por isso, para se referir a uma variedade de fenômenos, tais como crenças e ações intencionais ou não-intencionais, mas com uma ênfase específica sobre as conseqüências da dominação de um grupo sobre outro. Esses grupos são definidos, respectivamente, como “negro” e “branco” e conseqüentemente racismo é concebido como alguma coisa que o povo “branco” pensa acerca e para o povo “negro”. Essa “inflação” do significado do conceito é acompanhada por um estreito limite que define racismo exclusivamente como um fenômeno “branco”. Esse argumento foi endossado por Katz que diz não somente que racismo é um problema branco desenvolvido e perpetuado por brancos, mas que racismo é uma desordem psicológica profundamente incorporada pelo povo

branco, desde os primeiros anos, tanto no nível consciente quanto no nível inconsciente e que tem iludido os brancos, encerrando-os dentro de um falso estado de superioridade que os têm deixado em um estado patológico e esquizofrênico (Katz, 1978, pp. 10, 14-15).

Dessa maneira, o conceito de racismo se refere não somente a todas ações e inações, a todos os sentimentos e silêncios que sustentam a subordinação “*negra*”, mas também a uma estrutura de esquizofrenia que todo povo “*branco*” tem, no sentido da totalidade da experiência de seu ser no mundo. Em resumo, todos os povos “brancos” estão universal e inevitavelmente adoecidos pelo racismo.

Estas teorias americanas têm sido tão influentes quanto controversas. O conceito de racismo institucional foi notado por inúmeros analistas no final dos anos sessenta e início dos anos setenta e desde então tem sido usado para analisar situações em diferentes partes do mundo, especialmente na Inglaterra, África do Sul e Caribe. Na Inglaterra, de acordo com Miles, o uso do conceito é explicado, novamente, em parte pelo contexto histórico. Embora expressões explícitas de inferioridade biológica fossem raras na arena política dos anos sessenta, descendentes daqueles povos que foram colonizados e objeto das teorias da raça do século XIX tinham migrado das ex-colônias para a ex-metrópole e viviam nas piores condições, ocupando os piores postos de trabalho.

O problema, segundo Miles, é que o conceito de racismo institucional tem sido utilizado com pouco rigor analítico. Esse deslocamento e “*inflacionamento*” do conceito definido especifica e exclusivamente como uma ideologia, permite levantar alguns problemas: Primeiro é que o conceito passou a ter uma referência generalizada, identificando, como racismo, todas as crenças, ações e processos que conduzem ou sustentam a discriminação e subordinação do povo “*negro*” ou outros povos colonizados. O segundo é de que essa idéia nega que intencionalidade ou motivação possam ser consideradas medidas da presença ou ausência de racismo. Enquanto uma motivação ou intenção explícita para subordinar pode ser evidente, não pode ser considerada uma condição necessária para a identificação de racismo. O terceiro problema é que, por definição, racismo é uma prerrogativa do povo “*branco*”. Por último, a formação social sobre análise é, normalmente, identificada como constituída pela presença de dois grupos homogêneos, “*brancos*” e “*negros*”, em um relacionamento hierárquico. Nessa hierarquia, os “negros” são uma totalidade subordinada e os “*brancos*” constituem uma totalidade dominante. Por implicação, a

luta entre estes dois grupos constitui a dinâmica primária, se não o solo da formação social.

A crítica de Miles a respeito deste “abuso” conceitual incide, primeiro, no fato de que o conceito de racismo institucional é inseparável de uma teoria da estratificação, que é simplista e errônea porque ela assume que a divisão primária no interior da sociedade é entre povos “brancos” e povos “negros”. A partir das perspectivas teóricas, marxista e weberiana, a supressão ou negação da existência de divisão e conflito de classe implica na distribuição do povo “branco” e do povo “negro” necessariamente em diferentes posições de classe. Conseqüentemente, a definição simplista de racismo “branco” como preconceito mais poder ignora as divisões no interior da população “branca” e, de fato, o acesso diferencial ao poder dentro daquela população. Evidências da expansão de crenças e simpatias fascistas no interior da classe trabalhadora não especializada na Europa podem ser interpretadas, por exemplo, mais como respostas à não posse de poder do que ao contrário (Miles, 1989, p. 55).

Assim, o problema analítico é mais complexo porque o racismo é expressado dentro de uma estrutura de diferenciação e exploração de classe. No interior das sociedades capitalistas européias e norte-americanas, o racismo está no interstício do conflito de interesses e da luta entre a burguesia, a pequena burguesia e a classe trabalhadora em suas várias frações. Por esta razão, não se pode concordar com a formulação de que o povo “branco” nasça com o poder mas, sim, que tal poder deriva da sua posição em uma complexa articulação de raça/sexo/hierarquia de classe.

Miles, de fato, tem razão ao afirmar que, no interior dessa complexa articulação de raça/sexo/hierarquia de classe, o povo branco não nasce com o poder. A questão, no entanto, é saber porque as minorias racialmente (e sexualmente) definidas têm preterido a identidade de classe e afirmado a identidade étnico/racial ou de gênero? Existe uma explicação plausível para esta busca de constituição/realização de um outro tipo de identidade?

Aparentemente sim. Uma das preocupações centrais de Fanon foi demonstrar os efeitos do colonialismo sobre o colonizado, parcialmente para entender as implicações para o desenvolvimento nacional depois do sucesso total da luta anti-colonial. Nesse sentido, fez um conjunto de comentários acerca da natureza do racismo em 1956. Três de suas observações têm sido mais amplamente articuladas recentemente. Na primeira, Fanon argumentou que racismo não é um fenômeno estático, mas sim constantemente renovado e transformado. No segundo comentário, observa que o racismo primitivo se

afirmou no terreno da Biologia correspondendo parcialmente a uma fase do colonialismo, pois esses argumentos tinham sido desacreditados pelas conseqüências do nazismo na Alemanha. Finalmente, afirmou que racismo foi um aspecto central da dominação colonial, o qual, em conjunto com outros mecanismos, intencionava transformar a população colonizada em objetos usados para os propósitos do colonizador (Fanon, 1970, pp. 41-54).

Na perspectiva de Fanon, o racismo primitivo tem sido substituído por um racismo cultural que tem como seu objeto não o ser humano individual, mas uma certa *"forma de existência"* e que racismo é somente um elemento de uma vasta e sistematizada totalidade de opressão de um povo (Fanon, 1970, p. 43). Tal sugestão tem inspirado um conjunto de estudos nas sociedades com passado colonial ou sociedades racialmente estruturadas de acordo com Hall (Hall, 1980).

Para este autor, o racismo é integral para o colonialismo, que ele define como a conquista de um território nacional e a opressão de um povo (Fanon, 1970, p. 91), embora em seu último texto tenha alertado para o fato de que o racismo era uma das ciladas da consciência nacional nos estados nacionais africanos descolonizados (Fanon, 1966, pp. 125-31).

Essa substituição de um racismo primitivo (biológico) por um racismo cultural foi retida e tem sido fundamental para a análise dos desdobramentos da formação racial nos Estados Unidos, por exemplo, no período pós-movimento dos direitos civis, na Europa, especialmente na Inglaterra, na definição do *"New Racism - um discurso que surgiu durante a década de 70 nesse país e em outras partes da Europa - afirmando que os caribenhos e asiáticos preferem viver entre "os do seu próprio tipo"*. Por isso, seria natural para estes povos a discriminação contra aqueles que não são considerados parte de suas comunidades.

Essas análises, de modo geral, muito distintas, apresentam alguns aspectos comuns: o primeiro se refere ao conceito de raça e racismo. Mesmo quando não ocorre uma menção explícita, tais conceitos continuam como elementos centrais na dinâmica sócio-cultural das sociedades que tiveram algum tipo de relação colonial. Segundo, reconhecem a existência de uma nova onda de ódio étnico/racial em curso em diferentes partes do mundo. Terceiro, a complexidade que a dimensão étnico/racial tem assumido em meio a um desenvolvimento do capitalismo que privilegia a exclusão (com base na diferença) em detrimento da inclusão (com base na integração dos diferentes), contemporaneamente, somente reafirma a necessidade de uma perspectiva teórica que

consiga relacionar, no plano teórico, essas duas formas de desigualdades que se entrecruzam na experiência popular cotidiana.

4 – RAÇA E CULTURA

Segundo Webster, três séculos de debates sobre raça têm demonstrado convincentemente que as diferenças raciais não são naturais no sentido de terem qualquer existência além dos critérios de classificação racial. Mesmo assim, existe uma história recente em que raça e ou etnia passam a ser sinônimo de cultura (Webster, 1992, p.153).

Assim, para Murguia, cultura está relacionada à raça porque, quando as diferentes raças originalmente fizeram seus primeiros contatos, suas culturas eram diferentes (Murguia, 1989, p. 49). Por implicação, cada raça tem sua própria cultura. Essa é a mais popular proposição que sustenta a continuidade das classificações raciais. Se cultura é um fenômeno onipresente, essa observação implica que raça não pode ser abandonada. Nesse caso, resta saber como cultura é especificada (Webster, 1992, p. 153).

O termo cultura tem centenas ou mesmo milhares de definições nos estudos antropológicos, sociológicos e políticos. Normalmente se refere a tradições, valores e crenças que orientam a conduta de indivíduos e ou grupos. Um dos conceitos comumente utilizados é o de Tylor que define cultura ou civilização quando tomada em seu amplo sentido etnográfico, como um todo complexo que inclui conhecimento, crenças, artes, leis, moral, costumes e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem como um membro da sociedade (Tylor, 1889; veja também Bernardi, 1977). Dito de outra forma, cultura pode ser identificada através de valores e artefatos possuídos e o comportamento expresso pelo grupo em sua interação interna e com o ambiente. Essa definição enfatiza os atributos dos grupos e não dos seres humanos individuais.

Para os antropólogos Alfred Kroeber e Clyde Kluckhohn, cultura consiste em modos padronizados de pensamento, sentimento e reações adquiridas e transmitidas principalmente por símbolos, constituindo as realizações distintivas dos grupos humanos e incluindo suas personificações em artefatos. O núcleo essencial da cultura é formado pelas idéias tradicionais, isto é, historicamente derivadas e selecionadas, e especialmente atadas a seus valores (Kroeber e Kluckhohn, 1952, p. 86).

Cultura pode ser definida universalisticamente, isto é, por meio da construção e utilização de símbolos ou particularmente - em termos de objetos materiais específicos, crenças, realizações e padrões de comportamento (Stocking, 1974, p. 120). É esta última concepção de cultura que tem sido apropriada por sociólogos para construir grupos étnicos e culturas raciais. A essência da cultura são símbolos ideacionais transmutados em valores e somente os seres humanos possuem esta capacidade de manipulação simbólica.

A combinação de critérios anatômicos e culturais resultam em uma certa simetria entre grupos raciais e étnicos. Dessa forma, se as classificações raciais sugerem que negros, amarelos, vermelhos e brancos podem ser culturalmente demarcados, desigualdades sócio-econômicas entre estes grupos raciais-culturais são isoladas para análise a partir da distinção entre cultura-estrutura que sublinha as disputas sobre as causas das desigualdades étnicas e raciais (Webster, 1992, pp. 154-5). É, precisamente, a distinção entre cultura e estrutura que sublinha as disputas sobre as causas das desigualdades raciais e étnicas na sociedade contemporânea.

Desta forma, de acordo com Webster, os cientistas sociais têm mantido uma subserviência às classificações raciais por afirmarem a existência de diferenças culturais que têm uma correspondência com raças. Assim, se raça sobrevive nos estudos sociais, deve estar totalmente associada a uma categoria comportamental tal como cultura. O grupo étnico é o descendente dessa união, mas ele retém sua autonomia de raça em virtude da descrição da cultura. Um grupo étnico é definido com referência a uma dada cultura, enquanto uma raça é identificada anatomicamente. Nessas circunstâncias, uma raça também pode ser um grupo étnico, uma vez que cada raça pode ter sua própria cultura. Desse modo, a distinção entre raça e etnia entra em colapso. No entanto, ela tem sido mantida por vários autores. Essa contradição fica evidente pela constante referência a grupos raciais e ou étnicos. A questão é saber se grupo racial e grupo étnico forma um mesmo grupo ou alguns grupos são raciais e outros grupos são de etnicidade? (Webster, 1992, p. 156).

Para Luhman e Gilman, grupos de pessoas que dizem diferir racialmente, também, invariavelmente diferem étnicamente. Esse fato levou esses autores a concluírem que um grupo racial é também um grupo étnico (Luhman e Gilman, 1980, p. 6). Para Webster, isso quer dizer que a identificação de diferenças culturais serve para manter as classificações raciais (Webster, 1992, p. 156). De acordo com Gates, o cavalo de Tróia da cultura se tornou hoje um favorável meio de transporte para as ideologias

raciais (Gates, 1990, p. 326). Para Webster, as rodas do cavalo são feitas de etnicidade. Um grupo étnico tem uma cultura distinta e representa um grupo, sem levar em conta sua heterogeneidade anatômica. Então, uma raça, um grupo anatomicamente homogêneo é também um grupo étnico em virtude de possuir sua própria cultura. Citando Steele (Steele 1990), Webster observa que a “*política da diferença*” triunfou porque as diferenças raciais podem ser ambíguas, mas ninguém pode negar a “realidade” das diferenças culturais. Ao se aceitar essa afirmação, se torna possível atribuir à raça/cultura, as desigualdades sócio-econômicas e comparar diferentes experiências étnico-raciais (Webster, 1992, p. 156).

No caso americano, na transição de estudos raciais para estudos étnicos e raciais se manteve a categoria raça. Negro é uma designação racial usada intercambiavelmente com afro-americano ou africano-americano, uma classificação que não tem implicações anatômicas. Três das quatro chamadas raças não-brancas são reconhecidas étnicamente como hispânicos, nativos americanos e asiáticos americanos respectivamente e não como marrons, vermelhos e amarelos. Para Webster, o triunfo e a manutenção do termo negro sobre os seus competidores - colóides, afro-americanos e africano-americano - indica certas funções da teoria racial, isto é, a demonstração de uma diferença polar e extrema entre negros e brancos e o enraizamento das desigualdades sócio-econômicas em atributos naturais. Se esses atributos não são mais que equívocos, olhe para “*cultura*” (Webster, 1992, p. 156-7).

Desse princípio, deriva que o desenvolvimento da teoria racial envolve o conceito de cultura. Linguagem e, freqüentemente, religião têm um importante papel na demarcação das diferenças raciais. Mais significativamente, a idéia da existência de uma inferioridade cultural foi a base para a construção de uma hierarquia entre brancos e não-brancos, apesar da revolução causada pelo pensamento de Boas no início do século XX que, em sua principal tese, asseverava que os elementos genéticos na constituição humana, no comportamento humano, vão além da biologia em virtude da capacidade de aprender e reformular o caminho natural e o ambiente. Em outros termos, a cultura está visível em padrões de adaptação e no domínio do ambiente natural e social. E, justamente como ambientes naturais diferentes produzem diferentes atributos anatômicos em seres humanos para formar raças, então essas diferentes raças possuem diferentes culturas. Por isso, todas as culturas são relativamente iguais em relação ao seu contexto ecológico. De fato, raças são também iguais. A retenção por parte de Boas,

e de seus sucessores, da equação raça-cultura carrega a possibilidade de cultura poder ser usada de forma tão determinada quanto raça.

Segundo Webster, a escola de Antropologia Cultural de Boas utiliza três concepções de cultura: cultura como objeto possuído, como mecanismo adaptativo e como processo de simbolização. Cultura como objeto possuído concebe entidades tangíveis e intangíveis, tais como valores, crenças, artefatos e habilidades. É essa concepção de cultura que informa a descoberta de diferentes grupos étnicos, bem como o debate em torno do pluralismo e, atualmente, as discussões sobre o multiculturalismo (Webster, 1992, pp. 158-160). Desse fato, decorre que se, de um lado, Boas e seus seguidores efetivamente deslocaram a ênfase sobre uma herança biológica desigual como o fator responsável para alegadas desigualdades e realizações culturais, por outro lado, a sugestão da flexibilidade da cultura em si mesma gerou mais controvérsias. Jackson, ao verificar as discussões sociológicas e antropológicas em torno das relações raciais após meados do século XX nos Estados Unidos, observa que essas são dominadas por análises das relações entre: cultura e raça (W.E.B. DuBois), africano e culturas negras (Melville Herskovits), cultura e democracia americana (Horace Kallen) e cultura e comportamento social (E. Franklin Frazier). Uma das questões fundamentais colocadas nestes escritos foi a seguinte: uma pessoa classificada como negra possui sua própria cultura? (Stocking, 1986, p. 225; veja também Webster, 1992, p. 161)

Se a resposta fosse positiva, os negros, então, não eram totalmente americanizados; se a resposta fosse negativa, como acreditava Frazier, então eles eram um povo subjogado e culturalmente dependente por terem perdido a herança cultural africana (Frazier, 1951; 1962; Webster, 1992, p. 161-168). Assim, uma proposição de Harold Cruse no livro *The Crisis of the Negro Intellectual* é que a regeneração cultural e autonomia são condições indispensáveis da mobilização e liberação negra. Essa proposição se constituiu na base do empreendimento afrocêntrico contemporâneo (Cruse, 1967). Desse modo se pode compreender melhor como as discussões em torno da cultura se moveram do reconhecimento da autonomia cultural negra para a relevância da cultura como um meio de mobilização política. Segundo Webster, o combustível que alimentou o movimento pelos direitos civis dos anos 1950 foi buscado nos resíduos do orgulho africano manifesto nas expressões artísticas e literárias africano-americanas, no Harlem Renaissance, no projeto de repatriação de Marcus Garvey e na intensificação da luta desegregacionista. A organização que resultou da mobilização negra influenciou

movimentos como o de mulheres, chicanos, nativos americanos, étnicos em geral e estudantis além de acelerar a perseguição do poder político pelos não-brancos.

As discussões dos anos 70 e 80 sobre os novos contornos da questão racial ou do novo racismo sem a “presença” do discurso sobre raça, refletem, por um lado, um conjunto de mudanças em curso na sociedade americana e em outras sociedades multi-raciais ou multi-étnicas. Por outro lado, retêm aspectos centrais dos debates anteriores desde o início do século em torno da universalidade ou particularidade das culturas.

Como lembra Munanga, entre os anos 70 e 80 ocorre um deslocamento nos debates sobre racismo e anti-racismo; ocorre uma racialização dos léxicos da cultura, da religião, das tradições e das mentalidades, até mesmo dos imaginários específicos, produzindo, assim, o surgimento de uma grande diversidade de reformulações não expressamente biologizantes do racismo. O discurso racista torna-se, então, culturalizado ou mentalizado, abandonando o vocabulário explícito da raça e do sangue e os rituais da metáfora biológica e zoológica. Para esse autor, a substituição da noção biológica de raça pela noção de cultura implica um deslocamento da problemática e uma refundição completa da argumentação anti-racista, o que torna o pluralismo cultural um dos fenômenos aceitos por todos hoje, porque nele se esconde o racismo (Munanga, 1994).

Dito de outra forma, os debates e controvérsias recentraram-se nas questões cruzadas de identidades coletivas, de direitos dos povos (sendo o direito de ser o primeiro de todos), das misturas e/ou dos cruzamentos das culturas, do intercultural e do transcultural. Para Munanga, esse recentramento fez com que discursos com intenção racizante e discursos anti-racistas militantes se cruzem no uso do mesmo jogo de linguagem, recorrendo às mesmas evidências e visando a realização dos mesmos valores. Dessa participação na mesma problemática diferencialista, vai surgir, no campo anti-racista, uma contradição fundamental quanto ao dispositivo das exigências e das prescrições: os anti-racistas pedem, ao mesmo tempo, o respeito absoluto das diferenças coletivas e o acesso à mistura interétnica e intercultural, afirmando, às vezes, o dever imperativo de apagar as diferenças, supostas fontes de racismo (Munanga, 1994).

Seguindo em sua argumentação, Munanga demonstra que essa antinomia fundamental do anti-racismo resulta em um choque de duas antropologias distintas e inconciliáveis em seus sistemas de valores. A primeira, individual-universalista, pauta-se na reivindicação dos direitos do homem, na denúncia dos valores próprios às comunidades fechadas como sendo racistas, no ideal de abolição das identidades

comunitárias e das tradições particularistas, enquanto obstáculos ao progresso, na prescrição da mistura universal dos indivíduos sem consideração das fronteiras nacionais etnoculturais. A segunda, baseia-se na exigência dos direitos à diferença cultural, étnica, racial que fomenta movimentos ou manifestações como a negritude, na luta pelos direitos dos povos em preservarem suas próprias tradições, no ideal de preservação das identidades do grupo, na denúncia do racismo como ideologia fundamentada no universalismo exterminador das diferenças, um etnocídio e um genocídio (Munanga, 1994).

O diálogo entre a antropóloga Margaret Mead e o escritor negro James Baldwin, analisado por Roger Bastide, situa nitidamente a antinomia do anti-racismo no que se refere ao choque de duas perspectivas não-dialetizáveis: a dos direitos do homem centrada no indivíduo e na humanidade e a dos direitos à identidade comunitária, do direito à diferença, centrada no grupo, seja este definido como étnico, racial, cultural ou nacional (Munanga 1994; Bastide, 1971).

De acordo com Bastide, tanto Baldwin quanto Mead estão preocupados com a integração do negro na sociedade norte-americana, mas não a concebem da mesma maneira.

Mead tenta encontrar fora das diferenças de cor, que são apenas somáticas, um campo cultural comum entre brancos e negros, um campo cultural que ela concebe segundo o modelo de miscigenação: os negros devem reivindicar seus ancestrais brancos; os brancos também devem partilhar seus ancestrais negros. Assim desapareceria o ódio, pois ter-se-ia soldado a unidade familiar graças a essa comunidade de ancestrais. Mas Baldwin, embora aceite ser americano e não africano, não aceita simplesmente a integração, porque esta é unilateral, ela exige do negro, tornar-se branco. É preciso lutar mais ainda contra a alienação do que contra a segregação, lutar mais contra a perda de uma identidade do que contra o isolamento dos negros na sociedade, disse ele. Integração sim, mas com a aceitação das diferenças culturais e sem assimilação dos valores brancos. M. Mead

está preocupada com o problema político, pois o branco tem os comandos do poder e não quer abrir mão deles. Baldwin está preocupado com os problemas da personalidade: não quer que o negro perca a sua identidade” (Bastide, 1971; citado em Munanga 1994).

Seguindo na argumentação, Munanga observa que a oposição presente nas duas perspectivas situa o problema: “*de um lado a primazia da assimilação pela igualdade dos direitos e do tratamento, de outro lado a primazia da conservação ou do desenvolvimento dos caracteres constitutivos de uma identidade autêntica*” (Munanga, 1994).

Ao identificar essas duas posições que se opõem num modelo dualista derivado do binômio indivíduo/comunidade, o problema sintetizado por Bastide é da seguinte ordem: a perspectiva trans ou metacultural de Mead pode ser definida como a ideologia profissional do etnólogo liberal ou progressista: o individual universalismo ao qual corresponde um tratamento político-educacional do problema colocado pelo racismo, fundamentado na igualdade dos direitos entre todos os cidadãos. De acordo com esta visão, o igualitarismo e o individualismo são os dois núcleos pressupostos pela perspectiva universalista da questão racial. Dito de uma outra forma, nessa visão, o racismo repousa numa mesma base: a crença na superioridade do seu grupo sobre os outros (Munanga, 1994).

As posições anti-racistas de J.Baldwin se situam numa perspectiva etnopluralista, impondo um tratamento particularista do problema: reivindicação dos direitos das minorias culturais, afirmação de identidades comunitárias diferenciais. Em Baldwin pode se encontrar um anti-racismo não universalista, dando mais importância aos contextos sócio-culturais que mudam no tempo e no espaço do que aos traços gerais da cultura humana. Em síntese, uma perspectiva coloca o acento sobre as semelhanças e daí afirma a primazia da natureza humana sobre a diversidade etno-cultural; a outra coloca o acento sobre as diferenças e denuncia o universalismo da primeira como sendo um empreendimento de espoliação e de uniformização alienante (Munanga, 1994).

Em resumo, essas duas visões de mundo se opõem:

uma externa, caracteriza uma antropóloga que estuda as diferenças, descobre as semelhanças e toma uma posição

comparativa derivada da distância que caracteriza a objetivação científica; outra interna, do porta voz e sociólogo espontâneo de um grupo particular - o seu grupo, que não olha de cima para baixo o campo total das diferenças, mas se preocupa com a identidade coletiva de seu grupo. Duas epistemologias opostas: se o racismo vem da idéia da superioridade de uma raça sobre as outras, M. Mead disse que é possível corrigi-lo pela educação, enquanto Baldwin pensa que cada expressão de racismo coloca um problema particular e exige uma resposta singular. Um fala em nome de uma elite branca que tem um pensamento transcultural; outro fala em nome de um grupo negro e quer ficar fiel a uma cultura comunitária. Dois sistemas de valores inconciliáveis: de uma lado o espírito individualista e a eliminação do passado (deixa os mortos enterrar seus mortos), de outro lado o espírito comunitário e a recuperação do passado (quem não tem passado não tem futuro, daí a necessidade de se criar uma linhagem própria). As duas teses, embora opostas, têm cada uma sua legitimidade quando colocadas dentro dos universos espiritual-culturais que lhes conferem seus fundamentos (Munanga, 1994).

As duas teses se referem a posições distintas na busca de alternativas para superação dos conflitos e injustiças raciais e refletem também a oposição entre uma visão de um intelectual, liberal progressista, que faz da ciência um instrumento de questionamento geral das condições da existência humana e a visão de um intelectual orgânico, fruto da experiência cotidiana de rejeição, privação, discriminação e até mesmo da tentativa de apagamento da sua vivência espiritual e física. É essa experiência que tem informado a construção de identidades, individuais e coletivas, que procuram se constituir de modo distinto da dominante. Esses processos de construção de identidade, normalmente, têm uma história e podem ser reconstruídos e analisados a partir de suas conexões com a experiência passada de um determinado grupo minoritário racialmente definido e, por isso, oprimido. A visão liberal-progressista, individualista-universalista,

não tem conseguido captar essa vivência mais cotidiana em que as diferenças são apanhadas pelos indivíduos comuns em uma associação entre raça ou etnia/cultura que tem configurado uma identidade (étnico/racial) coletiva e individual.

5 - IDENTIDADE RACIAL E IDENTIDADE DE CLASSE: O CASO AMERICANO

De acordo com Winant, o paradoxo da identidade racial é que ela é simultaneamente uma completa ilusão e uma verdade óbvia. Nós vivemos em uma sociedade na qual raça está gravada (imprimida) sobre nosso ser e percepção, sobre nossa identidade. De fato, nossa habilidade para reconhecer essa sutilmente ajustada, inculcada, enraizada, “*segunda natureza*” tem aumentado na atualidade. E com o desenvolvimento dessa habilidade veio uma naturalização da raça em si mesma. Desse modo, se a identidade racial é reconhecível, palpável, imediatamente óbvia, ao menos em termos práticos - independente do que se possa acreditar acerca de raça - ela se torna “real” (Winant, 1996, p. 37). O dito sociológico de que se as pessoas “*definem situações como reais, elas são reais em suas conseqüências*” (Thomas and Thomas, 1928) parece se confirmar em relação à raça.

Ao mesmo tempo, essa “*realidade*” da raça é ilusória, ilógica, não especificável para além de termos mais superficiais. Isso é, não somente os indivíduos comuns, mas mesmo os especialistas não podem racionalizar convincentemente as distinções ou características físicas entre os grupos humanos. Desse modo, nossa “*segunda natureza*”, nosso “*senso comum*” acerca de raça se torna profundamente incerto, quase místico (Winant, 1996, p. 37).

Ao examinar e analisar a lógica de constituição da identidade racial nos Estados Unidos após a guerra civil, Winant observa, primeiramente, o profundo relacionamento entre uma identidade não-branca e uma identidade branca, construídas contrastivamente e, mais importante, este autor chama a atenção para a precedência da identidade racial em relação à identidade de classe (Winant, 1996, p. 40).

Dito de outro modo, os trabalhadores brancos definiam a si mesmos por meio de várias formas culturais; por exemplo, aceitando o regime disciplinar industrial “*endurecendo*” contra qualquer fraqueza (percebida ou considerada como feminina) e contra a suposta falta de seriedade e preguiça associadas aos trabalhadores negros. Essas associações, normalmente não comprováveis, também estiveram presentes no Brasil do

final do século XIX e início do século XX quando da constituição do trabalho “livre” (Valladares, 1991, pp. 81-112).

Omi e Winant acreditam que as explicações baseadas no fato de que os brancos estariam protegendo os seus empregos e seus altos ganhos salariais, embora sejam aspectos importantes, não são determinantes, além de estarem apoiadas em fatores econômicos. Para esses autores, “*o fracionamento do mercado de trabalho*” não pode ser visto como operando em um vácuo ou como automaticamente determinado por orientação política, pontos de referência cultural ou noções de identidade (Omi e Winant, 1986, pp. 30-37). Assim, interesses nunca são óbvios, nunca são objetivos e nunca são simplesmente dados. Eles são sempre mediados pela política, cultura, subjetividade, isto é, eles são sempre construídos.

O argumento utilizado por esses autores em relação aos Estados Unidos, mas que pode ser ampliado para os países com semelhante formação racial, é que a constituição da identidade de classe se deu em uma sociedade profundamente racializada. Isto é, quando o processo de formação de classe tomou forma, a sociedade americana estava amplamente codificada racialmente. A identidade de raça não só precedeu a identidade de classe como sedimentou o terreno em que essa tomou forma. Nesse sentido, o medo não estava situado apenas na competição econômica - cortes de salários e substituição de trabalhadores brancos por não-brancos - mas existia, também, um temor de natureza política, cultural e mesmo sexual. Tais idéias estavam embebidas nas noções biológicas de raça do século XIX.

Winant chama atenção para o fato de que esse imaginário estava generalizado no processo social de constituição da identidade da classe trabalhadora. Esse processo racializado resultou em ressentimento e desejo, a serviço de uma essencialmente trágica, mas nobre, brancura que foi constitutiva da identidade de classe. Esse foi o principal legado da escravidão e da emancipação para os brancos (Winant, 1996, p. 40).

Como consequência do legado escravista, se constituiu, no caso americano, uma “democracia” baseada no domínio racial branco (*herrenvolk democracy*) e um sistema monolítico de diferença racial - que estava profunda e psicologicamente enraizado na classe trabalhadora - como qualquer outro no mundo daquele período.

Winant demonstra que um tal processo se constituiu paralelamente no sudoeste americano dando lugar ao surgimento de uma identidade anglo-mexicana por meio da conquista do território. Na costa oeste, a exclusão também forneceu as bases para um controle racial coercivo, cristalizando um complexo padrão de medo branco e

exploração asiática (Winant, 1996, p. 41). O exemplo aqui é a agitação anti-chinesa na Califórnia que culminou com a lei aprovada pelo congresso americano de 1882 que, de fato, formalizava a mobilização anti-asiática. A lei de 1882 foi renovada em 1892 e se tornou permanente em 1907; no fundamental, ela restringia a imigração japonesa, o que se confirmou na lei de 1924, talvez a medida mais anti-asiática. Restrições à plena cidadania, a casamentos, à propriedade da terra e a direitos legais foram conjugadas com a expansão da idéia do “*perigo amarelo*”, ressaltando os supostos aspectos negativos dos asiáticos e suas presumivelmente permanentes incompatibilidades com o modo (branco) de ser norte-americano. Assim, para esse autor, a agitação anti-asiática também tem um caráter que foi muito além da competição no mercado de trabalho.

Temas tais como o uso do ópio, a prostituição e a “*escravidão branca*” foram constantemente evocados na propaganda anti-chinesa. Dessa maneira, é possível observar um certo paralelismo da construção da brancura em relação com a anti-negrura e com as práticas e sentimentos anti-amarelo. Isso é, embora os argumentos da retórica anti-asiática fossem um pouco distintos, o tema sublinhado sempre presente era o Outro, o estrangeiro de terras e mares distantes cuja aceitação era quase inimaginável nos Estados Unidos da América (Takaki, 1990; Saxton, 1971; Winant, 1996).

Em resumo, *escravidão*, conquista e exclusão foram os principais meios pelos quais a sociedade norte-americana foi racializada desde os primórdios da colonização. Essa racialização variou no tempo, nas regiões e com respeito a grupos particulares; mas sempre esteve presente na construção do que Saxton chama de “*a república branca*” (Saxton, 1971; Winant, 1996, p. 43).

Desta maneira, racialização pode ser entendida em muitos sentidos: como um repertório de práticas sociais coercivas dirigidas pelo desejo e o medo, como uma estrutura para a formação de classe ou como uma ideologia para a construção nacional e expansão territorial. Na visão de Winant, para além da formação de classes, para além da expansão territorial e para além do biologismo presente na construção de uma sociedade para brancos (*herrenvolk*), a racialização organizou uma estrutura social básica, isto é, estabeleceu, acima de tudo, os contornos de legado político e cultural, de subordinação e resistência. Ela restringiu ou mesmo eliminou o terreno político sobre o qual grupos racialmente definidos poderiam se mobilizar no interior da sociedade civil, constituindo-os como não pertencentes à sociedade civil. A racialização negou a existência de comunalidades entre brancos e não-brancos - tais como, partilhar atividades econômicas, direitos de cidadania ou mesmo partilhar humanidade -

construindo a raça em termos de uma totalidade social de diferenças. Desse modo, a racialização também tendeu a homogeneizar distinções entre aqueles cujas diferenças em relação aos brancos eram consideradas componentes cruciais de suas identidades.

Com o passar do tempo, esse branco versus o Outro criou um conceito de diferença em que identidades raciais apareciam como imutáveis e não particulares - por estar sempre em fluxo - mas a potencialidade, as estruturas sociais levaram, de fato, à necessidade de conformação de identidades universalmente racializadas nos Estados Unidos (Winant, 1996, p. 43).

Omi e Winant descrevem esse processo, a partir de Gramsci, como guerra racial de manobra: um conflito entre grupos sem direito a voto e sistematicamente subordinados, cujos principais esforços são devotados para auto-preservação e resistência contra um poder dominante compreensivamente ditatorial.

Paradoxalmente, na visão dos dois autores, a institucionalização da diferença branca, a recusa branca em garantir direitos democráticos básicos como cidadania, acesso ao sistema legal, acesso ao voto, essas resistências brancas para permitir a participação das minorias racialmente definidas na sociedade civil levaram à organização e consolidação de comunidades de cor excluídas.

Dito de outra forma, durante séculos, os brancos forçaram os não-brancos a forjarem sua própria identidade para suprimir suas diferenças, superando as altas barreiras de uma sociedade supostamente democrática cujos direitos e privilégios foram sistematicamente restringidos, tendo por base a raça (Omi e Winant, 1986).

Assim, a criação, emancipação e consolidação de comunidades racialmente identificadas, possibilitaram o desenvolvimento de uma guerra racial de manobra e, portanto, as pré-condições do surgimento de movimentos políticos com base na raça, dos quais o movimento negro foi o primeiro. O movimento dos direitos civis nasceu nas igrejas negras e na *National Association for the Advancement of Colored People* (NAACP), nasceu do nacionalismo negro de Delany, Washington, Garvey e Malcom, ganhou forma escrita nos textos de DuBois, Langston Hughes, Richard Wright e muitos outros, nasceu do desmoronamento do edifício legal da segregação racial (Morris, 1984).

No início dos anos cinquenta, o moderno movimento dos direitos civis transformou o universo político americano, criando novas organizações, novas identidades coletivas e novas normas políticas. Esse impulso desafiou as práticas raciais e os estereótipos do passado e deu origem a uma onda de reformas sociais

democratizantes. Essa transformação afetou primeiro os negros e logo se expandiu para os latinos, asiáticos-americanos e nativos-americanos, permitindo a entrada de milhões de membros dos grupos minoritários no processo político. Na seqüência, ocorreu uma “segunda onda” de reformas impulsionadas pelo feminismo, um novo anti-imperialismo e o movimento anti-guerra ou pacifista, entre outros.

Essas mudanças podem ser entendidas como a emergência de uma guerra de posição suplantando a guerra de manobra que modelou amplamente os conflitos raciais anteriores nos Estados Unidos. Gramsci entende a guerra de posição como um conflito político nos quais grupos subalternos alcançam algumas conquistas, isto é, alguns direitos no interior da sociedade civil (Omi e Winant, 1986, pp. 74-75).

Dito de outro modo, ao transformar o significado e os contornos da política racial, o movimento mudou as regras de participação e os princípios de organização da política americana. Ele fez da identidade e da diferença, o “*pessoal*” e colocou a linguagem política em novos caminhos. Isto é, por volta de meados dos anos 60, o suporte popular aos princípios da “*revolução dos direitos civis*” tinham sido assegurados em leis. Entretanto, de acordo com Winant, o triunfo foi parcial e contraditório. A agenda do movimento tinha sido aceita, mas somente em sua forma mais moderada. Permaneceu uma significativa distância entre o reconhecimento formal, pelo Congresso ou pela Suprema Corte, dos direitos dos negros à igual justiça, educação, habitação ou emprego e a efetivação dos direitos. Para complicar a situação, a unidade do movimento erodiu rapidamente como também sua corrente principal, a liberal -muitos dos seus aderentes brancos - congratulando-se a si mesmos pela vitória. Em contrapartida, muitos ativistas e muitos membros negros do movimento sentiram que as mudanças não levariam a uma redistribuição significativa dos rendimentos e nem à erradicação da pobreza entre os não-brancos. Eles não queriam somente direitos, mas também o poder e recursos para realizar mudanças sociais dramáticas; eles não demandavam simplesmente oportunidades abstratas, mas resultados concretos (Winant, 1996, p. 45).

De acordo com Winant, a questão mais significativa é que o setor moderado do movimento procurou minimizar a significância da identidade, enquanto a ala radical do movimento tentou enfatizar a identidade racial. Assim, ao focar o debate na identidade, os negros pretendiam que os brancos fossem capazes de se moverem para além do seu próprio racismo, para além de sua dependência (freqüentemente inconsciente) e para além dos privilégios conferidos pela pele branca nos Estados Unidos e em vários outros

países do mundo. Essa divisão entre moderados e radicais pode ser apanhada na familiar dicotomia articulada por Martin e Malcom respectivamente, em relação à democracia americana: um sonho ou um pesadelo? (Winant, 1996, p. 46).

Ao final das reformas dos direitos civis, as forças da reação racial (branca) tinham se reagrupado sem que a estrutura cultural que suportava as subjetividades, as representações e as capacidades cognitivas da sociedade americana, tivesse sido compreensivamente transformada. Desse modo, a nova direita nascente reconheceu que a supremacia branca não estava morta, mas somente machucada; daí, rapidamente, pode sustentar uma implacável oposição às demandas por direitos sociais básicos da população negra. As campanhas de George Wallace e Richard Nixon, em 1968, podem ser analisadas como parte da reação política da nova direita. Nas décadas seguintes, as disputas políticas estão profundamente influenciadas, tanto pela tentativa de reação da nova direita quanto pela luta pela aplicabilidade e aprofundamento das reformas sociais levadas adiante por intelectuais e alguns segmentos da população norte-americana, identificados como defensores de uma democracia radical. De todo modo, a racialização e pan-etnização enquanto processos que recobrem a vida social americana se aprofundam na mesma proporção em que torna a sociedade mais complexa.

6 - A SOCIOLOGIA DAS RELAÇÕES RACIAIS

Relações raciais é uma expressão usada nos textos acadêmicos e no mundo cotidiano para se referir a uma categoria particular de relações sociais. Existe uma tradição acadêmica que enfoca estas relações como a Sociologia das “*relações raciais*”, uma subdisciplina distinta e institucionalizada dentro da análise sociológica. Contudo, permanece a controvérsia acerca do que caracteriza essa distinta categoria de relações sociais, uma vez reconhecido que o homo-sapiens é uma única espécie. A ciência biológica leva em consideração a variação genética, mas isto não corresponde ao que, no mundo cotidiano, é visto como diferença de raça, isto é, o que é consenso na linguagem diária é a utilização do termo como variação fenotípica. Assim, “relações raciais” não podem ocorrer naturalmente entre grupos biológicos, mas sim entre grupos que empregam a idéia de raça na estruturação de suas ações, reações e relações com outros grupos.

A noção de “*relações raciais*” perpassa os trabalhos pioneiros de Robert Park, John Dollard, Lloyd Warner, Gunnar Myrdal e Oliver C. Cox nos Estados Unidos. Em

larga medida, o trabalho sociológico nesta área, nos Estados Unidos dos anos 50s e 60s, reflete a nova definição que emerge da luta contra o racismo e a discriminação racial iniciada pela UNESCO no pós-guerra. Nesse sentido, estes autores irão utilizar a idéia de raça com um novo e positivo significado, como característica da população afro-americana, distinta da maioria da população americana de origem européia. Essa concepção americana, de certo modo, marcou época, na medida em que influenciou trabalhos sociológicos em diferentes países, obviamente com variações regionais como, por exemplo, no Brasil os trabalhos sociológicos realizados na Universidade de São Paulo.

A Sociologia das “*relações raciais*” desenvolvida a partir dessa concepção tem como preocupação dois temas principais: primeiro, avaliar a extensão e os efeitos do racismo e da discriminação sobre aqueles que são objeto destes; segundo, chamar a atenção para a luta política contra o racismo e a discriminação. É, por isso, uma Sociologia do conflito, a qual reflete concepções cotidianas do que são as relações raciais, embora ofereça uma explanação diferente daquela empregada no mundo cotidiano.

Recentemente, uma nova linha de indagação tem desenvolvido uma crítica aos trabalhos desta tradição, rejeitando “*relações raciais*” como uma forma legítima de estudo. Essa posição emergente está firmemente enraizada na análise histórica da idéia de raça e dos estudos acadêmicos de relações entre grupos que se utilizam da idéia de raça para organizar suas relações sociais. A conclusão desta linha de análise é a seguinte: raça nada mais é do que um fenômeno construído socialmente e, como tal, faz parte da construção social em geral. No entanto, permanece para ser analisado o problema da determinação de como, histórica e socialmente, estas relações foram construídas. Duas soluções distintas têm sido apresentadas na tentativa de solucionar este problema. A primeira considera as “*relações étnicas e raciais*” como uma subdivisão da Sociologia das relações intergrupais. Nesse sentido, a premissa básica é a existência de uma linhagem de indagação e investigação no qual qualquer desenvolvimento deve estar “situado” dentro da tradição estabelecida. A segunda posição desenvolveu-se utilizando categorias marxistas de análise, afirmando que esse processo de atribuição deve ser analisado como um processo político e ideológico e, por essa razão, não pode empregar concepções cotidianas de raça e “*relações raciais*” como categorias descritivas ou analíticas. A conclusão é que não pode haver “*teoria de*

relações raciais” porque ela apenas serviria para reificar o que é historicamente específico no processo político ideológico.

A alternativa apresentada por Cashmore & Troyna, 1990 defende que relações raciais podem e devem ser um termo aplicado a uma forma específica de relação social. Apesar da não validade do conceito de raça, essa posição reconhece que, em muitas situações, as pessoas acreditam na existência de raça e organizam suas relações com outras pessoas a partir dessa crença. Em outras palavras, as pessoas elaboram suas relações com base no que elas acreditam a respeito delas mesmas e dos outros. Se acreditam que outros pertencem a grupos genética e permanentemente diferentes e possivelmente inferiores em algum aspecto então fica configurada uma situação de relações raciais que pode ser objeto de investigação e indagação. Nesse caso, as pessoas, certa ou erradamente, aceitam esta realidade e agem em concordância com suas crenças. Isto posto, raça é subjetivamente real.

A palavra racismo deriva da idéia nuclear de que raça determina cultura e, como conseqüência, afirma a superioridade racial de alguns povos em relação a outros. Na atualidade, esse significado original do termo nem sempre fica evidente pelo uso diversificado da palavra. Contudo, do ponto de vista sociológico, a palavra racismo, usualmente é utilizada com dois sentidos distintos que correspondem a duas perspectivas teóricas contrastantes.

Os cientistas sociais orientados pela tradição filosófica kantiana acreditam que o observador elabora definições na tentativa de formular uma teoria que deverá expor tanto, quanto possível, as variações de um mesmo fenômeno. Os cientistas sociais que se orientam pela tradição hegeliana acreditam que o observador é parte do mundo que ele estuda. Dessa forma, o observador busca, primeiramente, compreender os princípios fundamentais subjacentes ao mundo que o circunda e no qual ele está imerso para, em seguida, definir a essência histórica das relações sociais vivenciadas.

As implicações dessa distinção podem ser melhor apreciadas em relação à própria definição de racismo quando comparada com a de anti-semitismo. Os cientistas sociais de orientação epistemológica kantiana tendem a identificar elementos comuns no preconceito contra pessoas negras e judias. Aqueles que se orientam pelo constructo hegeliano podem, como Oliver C. Cox (Cox, 1959), sustentar que racismo e anti-semitismo são fenômenos distintos e com diferentes funções no sistema social. Convém observar que nem todos que se utilizam dessa tradição epistemológica aceitam a análise funcionalista.

A mesma oposição de pontos de vista pode ser observada na discussão das atitudes e práticas dos grupos minoritários. Os estudos que se orientam pela primeira tradição colocam em evidência o que definem como expressão de prática de preconceito racial: ações ou atos realizados tanto por pessoas negras quanto por pessoas brancas, ações chamadas indistintamente de racismo. Nos estudos da segunda tradição, a reação ideológica daqueles que estão sujeitos ao racismo não pode ser imediatamente definida como racista por causa das diferenças de conteúdo ideológico e, também, porque o significado explicativo das atitudes e comportamentos está atado, preso à posição estrutural do respectivo grupo. Desse ponto de vista, o conteúdo significativo da resposta a toda e qualquer prática preconceituosa e ou racista deve ser procurado a partir da posição ocupada e da experiência histórica do grupo em uma dada estrutura social.

Ao final do século XX se observa que a idéia de raça sofreu deslocamentos, tem sido interpretada de diferentes formas nas várias esferas da vida social, mas acima de tudo permanece como um elemento fundamental nas relações sociais entre indivíduos, grupos e sociedades definidas racialmente.

Assim, na virada do milênio o conceito de raça esta presente em diferentes enfoques e visões teóricas mais ou menos radicais, ao mesmo tempo nas relações sociais raça tem se tornado parte indispensável da construção de identidades contrastivas de indivíduos e grupos que procuram obter, especialmente, no âmbito da política reconhecimento e tratamento equitativo.

CAPÍTULO IV - A RACIALIZAÇÃO

O conceito de racialização foi utilizado pela primeira vez por Frantz Fanon na discussão sobre as dificuldades enfrentadas pelos intelectuais africanos quando confrontados com os desafios da construção de uma “nova” cultura no pós-colonialismo (Fanon, 1966, p. 170-1). Banton, posteriormente, utilizou o conceito mais formalmente para se referir ao emprego da idéia de raça na estruturação da percepção de povos sobre as populações do mundo. Para esse autor, racialização está relacionada ao caminho pelo qual as teorias científicas construíram tipologias raciais que foram utilizadas para categorizar populações (Banton, 1977, p. 18). Reeves distinguiu entre racialização “ideológica” e racialização “prática” usando a primeira em referência ao discurso sobre a raça e a última para se referir à formação de “grupos raciais” (Reeves, 1983, pp. 173-6). No entender de Miles, esse autor estende a utilização do conceito de racialização “ideológica” ao se referir a qualquer circunstância na qual a idéia de raça é empregada no discurso. Ao proceder dessa forma, demarca mais nitidamente a distinção entre racialização “*ideológica*” e racialização “*prática*”. De fato, Reeves analisa a introdução da idéia de raça no discurso político britânico e sua reificação na legislação desde 1945 (Miles, 1989, p. 74).

Miles emprega o conceito de racialização para se referir àquelas instâncias das relações sociais entre povos que se estruturam pela significação de características biológicas construídas que definem coletividades diferenciadas socialmente. Apesar dessas características significadas variarem historicamente e, usualmente, se referirem a certos traços somáticos visíveis, outros aspectos biológicos, alegados ou reais, não visíveis têm sido considerados. Desse modo, o conceito se refere, freqüente e não exclusivamente, a um processo de categorização, de definição de um Outro a partir dos traços somáticos. A coletividade definida é considerada implícita ou explicitamente uma ocorrência natural, uma população de origem racial distinta e, por isso, subsume um padrão de diferenciação de gênero. Para esse autor, o conceito de racialização focaliza o processo de atribuição de significados a características somáticas, isto é, um processo dialético de significação. Ao imputar uma real ou alegada característica biológica como meio de definir o Outro, o Eu se define pelo mesmo critério. Assim, o Eu e o Outro estão similarmente incorporados em um mundo europeu de significados. Ao participar desse mundo comum de significados, o Outro pode adotar o conteúdo do discurso racializado para identificar a si mesmo como Eu. Dito de outra forma, para Miles o

discurso europeu sobre o Outro foi incorporado pelas populações para as quais foi dirigido como um discurso legítimo através do qual o Eu e o Outro foram identificados (Miles, 1989, pp. 73-7).

Para Webster, nenhuma das concepções sociológicas correntes de racialização identifica ou desafia seu principal elemento que é a afirmação de que raça é uma realidade social ou política. Esse autor afirma que tais concepções, além de não focalizarem os aspectos filosóficos da racialização, ignoram o papel das ciências sociais empíricas e as práticas oficiais que requerem uma classificação racial da população em geral. Assim, para Webster, o aspecto científico social da racialização incorpora uma organização de estudos das relações sociais passadas e presentes, em torno das classificações raciais que são apresentadas como reais e, então, justificadas como um objeto de estudo em termos de sua realidade. Racialização é, por isso, classificação racial construída com características de auto-perpetuação (Webster, 1992, p. 26).

Omi e Winant usam o conceito de racialização para realçar a extensão do significado de raça em relações, práticas sociais ou grupais não classificadas previamente como raciais. Desse modo, racialização é um processo lógico-ideal, uma especificidade histórica (Omi e Winant, 1984, p. 64; Winant, 1996, p. 59). Para Winant, o exemplo desse processo nos Estados Unidos foi a consolidação da categoria black para os africanos que anteriormente se identificavam ou eram identificados como *Mande*, *Akan*, *Ovimbundu* ou *Ibo*, paralelamente à evolução do termo *white* como uma forma crucial de auto-identidade para os europeus que se auto-denominavam, inicialmente, como cristãos, ingleses e livres (Winant, 1996, p. 59).

Enquanto Webster interpreta a racialização como uma escolha racional dos cientistas sociais, das lideranças políticas e dos órgãos oficiais do governo que, de alguma forma, se beneficiam da racialização da sociedade por meio da continuidade dos estudos que avaliam as relações étnicas e ou raciais ou da conquista e manutenção de privilégios políticos, Winant procura demonstrar os desdobramentos recentes da racialização e da pan-etnização³⁰ na sociedade americana pós-movimento pelos direitos

³⁰ David Lopez e Yen Espiritu em “Panethnicity in the United State: A Theoretical Framework”, (1990), definem pan-etnicidade “como o desenvolvimento e construção de organizações de solidariedade entre subgrupos de coletividades étnicas que são frequentemente vistos pelos outros como homogêneas”. Eles, também, sugerem que tais construções não são apenas por conveniência, mas estão assentadas em um conjunto de fatores comuns tais como linguagem e religião e, por fatores estruturais, tais como raça, classe, gênero e concentração geográfica.

civis, identificando o surgimento de uma trama mais complexa, com a entrada na cena política de novos grupos étnicos ou raciais como, por exemplo, os asiáticos-americanos que passam a competir, na sociedade mais ampla, com outros grupos étnicos e ou raciais,

Pouca concordância há nestes vários usos do termo mas é possível identificar ao menos três sentidos distintos em que o conceito de racialização pode ser apreendido: em um primeiro uso, o conceito aparece com referência a um processo representacional através do qual o significado social é atribuído a certas características biológicas humanas (usualmente fenotípicas) que se constituem na base a partir da qual aquelas pessoas que possuem tais características são designadas como uma coletividade distinta. O segundo uso do conceito se refere, àquelas práticas científicas e político institucionais que perpetuam a competição entre raças e ou etnias. Por último, a racialização aparece como um processo lógico-ideal constitutivo da própria modernidade.

Nos dois primeiros usos do conceito, aparentemente, a racialização é uma característica erradicável das sociedades humanas mas, em seu último, uso ela aparece como um processo que está nas origens da cultura ocidental moderna.

As variações do conceito estão associadas ao modo pelo qual os autores concebem raça.

Assim, na obra de Miles, a racialização aparece primeiro como sinônimo de categorização racial, isto é, como um processo de delimitação de fronteiras e alocação de pessoas no interior de grupos por referência primária a (supostamente) inerentes e ou (usualmente fenotípicas) características biológicas (Miles, 1982, p. 157). Nos trabalhos mais recentes, Miles usa o termo racialização para se referir a todas as instâncias nas quais relações sociais são significadas a partir de características biológicas para construir e definir coletividades sociais diferenciadas (Miles, 1989, p. 75).

Desse modo, a racialização pode ocorrer antes mesmo da emergência e utilização da idéia de raça e sua subsequente aplicação e reprodução, resultando na alocação de indivíduos em categorias gerais de pessoas que se reproduzem por si mesmas como seres biologicamente distintos. Como exemplo, Miles demonstra que, dentro do mundo greco-romano, a cor da pele dos africanos era significada como um meio de representação coletiva; a partir do século XV e durante todo o processo de exploração européia, ocorreu um processo similar. Em outras palavras, para esse autor existe uma pré-história da idéia de raça, durante a qual a representação do Outro foi efetivada através da significação de certas características físicas que subsequentemente

foram identificadas como critério que determinava a alocação de pessoas em raças (Miles, 1989, pp. 1-40). Esse é um processo que tem uma longa história nas sociedades pré-capitalistas e na sociedade capitalista contemporânea. Após a Segunda Grande Guerra Mundial, tal processo persiste, mesmo sem a presença do discurso da raça. Assim, estas representações do “Outro” têm fornecido, desde tempos imemoriais, os elementos centrais para as formas racializadas e racistas de interpretar as sociedades e o mundo.

Por isso, o Outro pode adotar o conteúdo do discurso racializado para identificar a si mesmo como Eu. Deste modo, o discurso europeu da raça foi incorporado por aquelas populações que objetivava exteriorizar e excluir, como um discurso legítimo pelo qual o Eu e o Outro foram identificados. O conteúdo avaliativo deste discurso, segundo Miles, tem mudado freqüentemente de um valor negativo para um valor positivo.

A emergência e utilização da idéia de raça é uma fase histórica central da racialização, em termos de periodização, embora não seja seu solo de origem. De qualquer forma, desde o século XVIII, a população mundial tem sido classificada no pensamento europeu em raças. As relações entre raças são pensadas para serem modeladas ou mesmo determinadas por características supostamente inerentes a estas coletividades. Mesmo quando a idéia de uma hierarquia não está articulada na arena política formal, é assumida a idéia da existência de raça como coletividades distintas, biologicamente definidas. Assim, nos termos de Miles, raça continua a ser amplamente empregada como uma categoria descritiva universal para designar coletividades de pertencimento. Mais ainda, a racialização do ser humano implica na racialização dos processos dos quais ele participa e das estruturas e instituições que deles resultam (Miles, 1989, p. 76). Em resumo, Miles usa o conceito de racialização para se referir ao processo dialético pelo qual significados são atribuídos a características biológicas particulares dos seres humanos, resultando na possível alocação de indivíduos em categorias gerais de pessoas as quais reproduzem a si mesmas biologicamente. Ela é, portanto, um processo ideológico.

De outra perspectiva, Webster está preocupado em identificar e refutar o que ele chama de “teoria racial geral”. De acordo com esse autor, há mais de dois séculos os estudos sociais e as políticas públicas estão dominadas por essa teoria nos Estados Unidos. Focando menos os grupos ou pessoas e seus motivos políticos, a origem racial ou os atributos raciais, as definições de termos, as premissas e as implicações lógicas

dos argumentos científicos presentes nos vários textos do debate, Webster se propõe a refutar a afirmação básica de que raça tem sido uma força formativa e propulsora da sociedade norte-americana (Webster, 1992, p. 2).

Nesse sentido, como um primeiro problema, Webster observa a ausência de uma definição precisa em relação ao que o termo raça significa nesses vários estudos, isto é, raça se refere a racismo, a política racial, a crenças raciais ou classificações raciais? Afirma que, na maior parte dos textos publicados, raça é definida como uma classe de pessoas identificáveis por características anatômicas comuns, normalmente, resultado de classificações raciais. Essas ordenações, em si mesmas, fazem parte de uma “teoria racial geral” das relações sociais, nas quais pessoas são classificadas racialmente e seus atributos biológicos e morais são apresentados como explicativos de seu comportamento e desenvolvimento histórico.

Em termos de periodização, para Webster, essa “teoria” tem início com o pensamento naturalista do século XVIII, como parte da justificação da escravidão aos olhos da cristianidade quando a escravidão era concebida como um fenômeno natural em virtude da inferioridade dos negros (Webster, 1992, p. 3). Assim, para esse autor, nos dois últimos séculos, se desenvolveram quatro pilares do que ele chama de a racialização da América contemporânea.

O primeiro é o bombardeamento oficial da denominação dos diferentes grupos raciais, acentuando sistematicamente certos atributos físicos para classificar pessoas em raças projetadas como reais tornando-se a base para análise de todas as relações sociais. O segundo é a pesquisa científica sobre relações raciais, nas quais disciplinas como História e Sociologia desempenham um eminente papel. O terceiro é o desenvolvimento de duas variantes da teoria racial: a naturalista e a liberacionista. A perspectiva naturalista originou-se no século XVII, a partir da Etnologia e da Antropologia que iniciaram uma construção sistemática das raças no interior da espécie humana. Nesta variante, a teoria racial foi desenvolvida apresentando, normalmente, uma explicação biológica ou genética das desigualdades continentais que fundamentaram os processos de conquista, escravidão e colonização. Ao final do século XIX foi adotada por legisladores e defensores da escravidão e do colonialismo.

Os escritos naturalistas contém idéias, em diferentes proporções, dos darwinistas sociais, eugenistas, supremacistas brancos e dos socibiologistas, variando quanto à maneira pela qual manipulam elementos dessas teorias. Fundamentalmente, os autores que partilham dessa perspectiva se unem, tanto na ênfase dos fatores biológicos ou

genéticos na explicação da pobreza dos não-brancos, quanto na oposição à intervenção governamental para aliviar as privações dos não-brancos.

A variante liberacionista tem origem no século XIX, nos escritos abolicionistas e pan-africanistas. Ela rejeita e repudia as justificações naturalistas da escravidão e do colonialismo, denunciando-as como racistas. De acordo com Webster, essa variante representa uma escola de pensamento “*igualitário-racial*”, isto é, embora conceda que raças são produtos da natureza, as mesmas não são hierarquizáveis. Desse modo, a raça negra é igual à raça branca, mas tem sido vitimizada pela escravidão, colonialismo e racismo branco. Esse racismo, ou a natureza racista do povo branco, é apresentado como o eixo de um processo histórico opressivo. No interior dessa variante, enquanto as perspectivas conservadora, marxista/radical e liberal levantam dúvidas acerca da significância do racismo na formação das desigualdades e procuram combinar raça e classe, questionando as soluções centradas especificamente na raça quanto à resolução dos problemas da cidade, os fundamentalistas olham os brancos como essencialmente racistas.

Por último, este autor afirma que a racialização tem levado tanto a um crescimento incontrolável de sucessos eleitorais de políticos que oferecem “*remédios*” para os problemas raciais não identificados sem muitas ambigüidades, quanto à adoção da teoria racial para propósitos de políticas públicas, o que tem conduzido a um desenvolvimento sem precedentes das Ciências Sociais (Webster, 1992, pp. 9-10). É isso que, segundo Webster, tem permitido aos pesquisadores apresentar narrativas da experiência histórica e descrições estatísticas como verdades inevitáveis ou como reflexos da realidade. A crítica desse autor incide tanto sobre o fato de que as classificações raciais e as razões para o seu uso oficial não serem explicitadas e analisadas, quanto na constante referência à realidade, o que, para ele, denunciaria a racialização como um projeto político (Webster, 1992, p. 10).

Como propostas de superação do atual situação, Webster propõe a reintrodução da filosofia para identificar o uso inocente de categorias filosóficas nos estudos de relações raciais e étnicas e para combater a tendência de interpretar o comportamento observável de brancos e não-brancos como representando um dado do mundo real. E, também, mostrar como a classificação racial é tratada mais como um dado natural do que como uma prática humana influenciada pelos estímulos da educação formal e informal, tornando a pesquisa científica sobre relações raciais parte de um culto oficial de grupos raciais e suporte para práticas institucionais racializadas. Segundo esse autor,

como uma classificação errônea, raça não pode ser um produto intelectual na vida política-econômica de uma formação social, isto é, por ser uma prática ilegítima, especialmente, quando aparece associada à cultura, requer análise crítica (Webster, 1992, pp. 153-206).

Winant, de uma outra perspectiva, argumenta que mais importante do que negar o estatuto científico da idéia e do conceito de raça é focalizar a continuidade de sua significância e as mudanças no seu significado. Nesse sentido, esse autor procura criticar quatro tendências presentes na discussão contemporânea em torno do significado da raça: a primeira tendência tenta demonstrar o caráter ilusório da natureza da raça; a segunda, busca a transcendência da raça; a terceira, assegura a morte do conceito de raça e a última simplesmente substitui a categoria raça por categorias supostamente mais objetivas, como etnicidade, nacionalidade ou classe. Para Winant, todas essas iniciativas são equivocadas e intelectualmente desonestas por considerarem raça uma construção ideológica ou uma condição objetiva (Winant, 1996, p. 14).

Seja a raça uma construção ideológica entendida no sentido de uma “falsa consciência” que explica outras relações “materiais” de modo distorcido, seja uma condição biológica natural, ambas são, para Winant, interpretações altamente problemáticas. No primeiro caso, a crítica recai sobre a desconsideração da raça como um princípio fundamental de organização social e no seu não reconhecimento como parte relativamente impermeável de nossa identidade na experiência da vida cotidiana. No segundo caso, a crítica incide sobre a impossibilidade de considerar o caráter processual e relacional da identidade racial, sobre a negação da historicidade e compreensão do conceito de raça e na desconsideração dos caminhos que os atores, individuais e coletivos, têm negociado no seu dia-a-dia, as incoerências e conflitos de significados das identidades raciais (Winant, 1996, pp. 14-18).

Winant observa que mesmos os autores considerados do “mainstream” (corrente principal) teorizam raça em termos de sua exígua flexibilidade e de seu caráter contingente. Isso é, mesmos aqueles pensadores que explicitam e inquestionavelmente rejeitam a teoria racial em seu formato biológico não conseguem escapar de um certo tipo de objetivismo. Daí o surgimento de uma explicação modal nos escritos sobre raça:

as circunstâncias sócio-políticas mudam através do tempo histórico, os grupos racialmente definidos se adaptam ou falham em se adaptarem às mudanças,

adquirem mobilidade ou permanecem na pobreza. O problema é que nesta lógica não há espaço para a reconceitualização da identidade grupal a partir das constantes alterações de parâmetros através dos quais raça é pensada, interesses de grupos são subscritos, status são atribuídos, agências são criadas e papéis sociais são desempenhados (Winant, 1996, p. 17).

Omi e Winant afirmam que, nas últimas décadas, testemunha-se pelo espectro político, a tentativa na vida institucional de, por um lado, definir um significado apropriado para raça e, por outro, estabelecer identidades raciais coerentes baseadas em tais significados. Na visão destes autores, esses objetivos foram e continuam a ser impossíveis, principalmente porque raça é preeminente uma construção social que está inerentemente sujeita à contestação por seu significado intrinsecamente instável. Assim, eles propõem que, no interior da perspectiva de uma formação racial, raça deve ser entendida como um complexo de significados sociais fluidos, instáveis e “descentrados”, constantemente transformados pelo conflito político (Omi e Winant, 1986).

Desse modo, raça modela tanto a psique e os relacionamentos entre indivíduos de “cores” diferentes quanto fornece um componente irredutível das identidades coletivas e da estrutura social. Assim, é possível interpretar o significado de raça não em termos de definição, mas em termos de processos de formação racial. Entre os elementos principais desses processos está a construção de identidades raciais e os significados que Winant chama de racialização (Winant, 1996, pp. 58-59).

O que esse autor quer demonstrar, no fundamental, é que os grupos étnicos/raciais não podem ser vistos como categorias estáticas e sim como produtos de elaborações e processos de identificação que constantemente mudam e se desenvolvem. Dito de outro modo, o conceito de racialização indica que raça e atributos raciais têm sido significativamente transformados ao longo do processo histórico. Autores como Lieberson e Waters, por exemplo, sugerem a existência de um processo de combinação e recombinação de identidades coletivas no qual grupos aparecem e desaparecem (Lieberson e Waters, 1988, p. 252). Existe, também, uma relação cada vez mais complexa entre a natureza das identidades raciais e a centralidade dessas para o avanço da luta por democracia e justiça social que continua a nos preocupar hoje em dia. A

hipótese de Winant é que as forças que agora jogam na construção de identidades raciais são descendentes de um passado que ou ignoramos ou do qual interpretamos erroneamente as contingências. Sugere também que, no momento atual, os Estados Unidos passam por um período em que o padrão de dominação racial está em trânsito para um padrão de hegemonia racial o que tendencialmente poderá ocorrer em outras formações sociais resultantes de conquista e colonização.

O argumento básico é que na sociedade contemporânea existe uma amplificação do conflito racial em termos globais. Sem assumir a existência de qualquer uniformidade nesse rápido aumento de tensão e forte consciência em matéria racial, Winant está interessado em focar a interação entre estrutura social e significação, levando em consideração a grande variação entre ordens raciais locais. De certo, cada estado nação, sistema político, cada complexo cultural, necessariamente, construiu uma estrutura social racializada particular, um complexo também particular de significados raciais e identidades. Assim, as similaridades globais, a crescente internalização de raça podem somente ser entendida em termos de padrões comuns, de tendências gerais. Em nenhum momento tais generalizações podem substituir análises detalhadas da formação racial local. Problematizando seu argumento, Winant aponta para algumas questões que podem nos auxiliar no exame dos processos particulares de formação racial: Em que sentido as dinâmicas sociais de raça são afetadas por padrões demográficos como imigração e taxa de fertilidade? Qual é a extensão das desigualdades raciais da estratificação por raça e quais tendências são evidentes em seu desenvolvimento? Em que extensão a igualdade racial e a justiça social estão incorporadas na agenda política nacional? Como as instituições políticas e sociais medeiam as divisões e conflitos raciais? Em que sentido as mutações de formas políticas anteriormente efetivas – tais como as várias versões de socialismo, nacionalismo e desenvolvimentismo – têm sido refocadas em políticas e políticas públicas raciais? (Winant, 1996, p. 124).

A resposta a essas e muitas outras questões similares pode dar uma boa visão empírica da estrutura racial em uma dada formação social local e, certamente, implica no exame do processo de significação, isto é, no caminho pelo qual uma ordem sócio-política constrói seus sujeitos. Aqui o foco empírico é necessariamente impreciso.

Qual o grau de variabilidade nas identidades raciais no plano individual e coletivo? Em que extensão raça é “essencializada”, “biologizada” em uma dada sociedade? Quanto de autonomia está disponível para o indivíduo na construção e seleção da identidade racial? Em quais direções as formas tradicionais de representação

racial – por exemplo, em religião, arte ou ciência – são modificadas? (Winant, 1996, p. 124). Como e com que dose de flexibilidade uma cultura nacional-popular interfere na constituição de grupos raciais? Diante desse conjunto de indagações é possível se pensar, na prática, no exame do Estado, dos vários aparatos ideológicos, das instituições de socialização e de vários outros aspectos? Além disso, torna-se possível questionar a existência de um sistema de casta rígido como o apartheid. No terreno da economia política e cultural, é possível haver mobilidade entre grupos subordinados racialmente definidos?

Esta é uma questão tanto de economia política quanto cultural. É possível haver mobilidade entre grupos subordinados racialmente definidos?

A resposta a esta questão depende não somente do seu grau de organização e intencionalidade política, mas também do seu acesso aos meios de representação e poder, da sua capacidade, de fato, para parodiar e subverter (Bhabha, 1993; Winant, 1996, p. 124).

Para Winant, a dinâmica da significação racial é sempre relacional. Essa afirmação o diferencia de Miles, para quem um significado sobre o Outro é, aprioristicamente construído e, no momento posterior, incorporado pelo próprio Outro. Da mesma forma, o diferencia de Webster para quem o significado de raça é uma construção científica-política. Assim, um conjunto de novas questões devem ser respondidas:

Quanto de autonomia o indivíduo tem para escolher sua identidade ou o seu lugar racial? Em que extensão sua identidade nacional está conectada à sua identidade racial?

A construção de significados raciais está relacionada à posição dos grupos e indivíduos na estrutura social, isto é, a identidade é constituída através de diferenciação, diferença através de identificação (Connolly, 1991).

Desse modo, para Winant o aumento proporcional de poder de uma minoria racial sujeita, formalmente, à intensa exclusão e discriminação, pode engendrar uma “*crise de identidade*” no grupo formalmente dominante. Aqui a interdependência das dimensões estrutural e de significação da hegemonia está claramente demonstrada. Alguns exemplos desse tipo de mudanças ocorreram em formações raciais como os Estados Unidos, África do Sul e Reino Unido podem incluir o direito a voto para minorias, mobilidade econômica, acesso crescente aos fóruns culturais, tais como a mídia e o curriculum escolar (Winant, 1996, p. 125).

1 – A TEORIA DA FORMAÇÃO RACIAL

A teoria da formação racial foi desenvolvida como uma resposta para o entendimento do conceito de raça no pós-guerra e contra o reducionismo, tanto da corrente teórica dominante quanto da corrente radical, que interpretava o fenômeno racial como uma manifestação de alguma outra relação social, supostamente mais significativa. Os exemplos mais conhecidos são o tratamento da dinâmica racial como um epifenômeno das relações de classe, como o resultado de “opressão nacional” ou, ainda, como variações do paradigma da etnicidade estabelecido nos Estados Unidos no início do século XX, depois de sucessivas ondas de imigração. Em contraste, a teoria da formação racial sugere que raça tem se tornado um princípio fundamental de organização social na vida contemporânea. Em seu plano mais básico, raça pode ser definida como um conceito que significa e simboliza conflitos sócio-políticos e interesses em referência a diferentes tipos humanos. Embora o conceito de raça apele para características humanas de base biológica (fenotípicas), a seleção dessas características particulares para propósitos de significação racial é sempre necessariamente um processo histórico e social. Isso porque não há base biológica para distinguir grupos humanos ao longo de linhas de raça e as categorias sócio-históricas empregadas para diferenciar estes grupos são imprecisas, senão completamente arbitrárias. Nesse sentido, falar em formação racial como um processo significa apontar para a natureza da força inerentemente caprichosa e errática das categorias raciais, sua constante rearticulação e reformulação – sua construção social – em relação às mudanças contextuais históricas nas quais elas são evocadas.

Convém indicar alguns aspectos fundamentais desta discussão:

Primeiro, raça é um fenômeno que povoa, atravessa a vida social, isto é, raça opera tanto no plano micro quanto no plano macro-social, não somente no psiquismo individual e relacionamentos entre os indivíduos, mas também na constituição de identidades coletivas e estruturas sociais racializadas. Não sendo a raça um atributo “natural”, mas uma construção social e histórica, a dimensão racial das estruturas sociais, identidades e sistemas de significação devem ser entendidos como flexíveis e contestáveis (Winant, 1996, pp. 115-116).

Segundo, a teoria da formação racial está direcionada à surpreendente expansão e intensificação do fenômeno racial no mundo contemporâneo no novo contexto global.

Raça é transnacional, um fenômeno inter-classes, não simplesmente abstrato, mas concreto. Os legados da escravização e colonização estabeleceram poderosos e problemáticos elos entre comunidades dispersadas – geograficamente distantes umas das outras, distintas, frequentemente residentes dentro de diferentes estados nacionais – que participam ou partilham de uma mesma experiência de sujeição organizada racialmente. Também partilham experiências de solidariedade de classe que se recusam a “obedecer” “expectativas racionais” de liberais e marxistas, por exemplo.

Terceiro, a teoria da formação racial sugere uma nova concepção de história e de tempo. Com respeito à raça, duas dimensões de tempo histórico podem ser distinguidas, uma genealógica e outra contingente.

Em termos genealógicos, a construção social de raça é um fenômeno milenar cujas origens remontam a uma tremenda ruptura histórica que acompanha o surgimento da Europa, a escravização da África, a conquista e colonização do hemisfério ocidental e a subjugação de parte da Ásia. O resultado desse processo foi a construção de uma suposta identidade coletiva de um Outro externalizado (Todorov, 1985). O tempo ocidental ou colonial completou sua sincronização do globo durante o século XIX, demarcando a “diferença” humana em termos do que é tradicional ou primitivo, em contraposição ao que é moderno (Wolf, 1982). A cumplicidade na racialização do tempo não foi somente dos propagandistas do colonialismo, mas também dos grandes cientistas sociais. Weber, pelo espírito do capitalismo, Durkheim, pela divisão social do trabalho e nascimento da solidariedade orgânica (ou sócio-cultural) e Marx pela análise da brutal e progressiva extensão do modo de produção capitalista para os recantos do mundo, sinalizaram o início de um novo tempo: um privilegiado tempo europeu (Winant, 1996, p. 116). O tempo genealógico tem uma arquetípica longa duração: uma lenta agonia de inscrição sobre o corpo humano, uma morte misteriosa, se se quiser, em escala genocida. A significação fenotípica do mundo tem seu lugar na conquista e na escravização e também no enorme ato de expressão e narração que é o colonialismo europeu (Winant, 1996, p. 117).

A discussão do tempo contingente, acessível à teoria da formação racial, tem significado particular, no qual as estruturas sociais encontram sempre contextos dirigidos: a presença de uma ordem racial consolidada por coerção (por exemplo o sul antibélico, regra colonial clássica na África) e pequenos grandes terrenos de conflito racial. Em tal encadeamento absolutista, Winant sugere que a ordem racial é “naturalizada” e publicamente não problematizada. O tempo racial pode parecer quase

congelado até que a ordem racial repressiva é subitamente quebrada pela violência, a mais significativa forma de resistência. Nessa situação o grupo dominante procura monopolizar não somente os meios de violência, mas também aqueles de conhecimento; a oposição é marginalizada e pode se tornar invisível; como um sonho deferido, ela explode.

O abandono do modelo de dominação baseado apenas nos brancos implica numa transformação da democracia política forçada a desenvolver formas mais hegemônicas de regras raciais, incorporando a oposição racial, fazendo concessões às suas demandas e engajando-as em um debate mais amplo de raça em toda a sociedade. Em um tal contexto, a ordem racial é necessária e publicamente problematizada, a resistência à opressão racial se torna crescentemente multiforme e o tempo racial parece se mover rapidamente. De acordo com Winant, os norte-americanos têm considerado esses movimentos rápidos do último quarto do século, ratificando essa visão, enquanto o tempo racial africano e europeu também estão acelerados.

Desse modo, a teoria da formação racial é compatível com uma concepção descentrada de hegemonia e resiste às tentações de considerar raça como uma “ilusão” ou “mera” ideologia, ao mesmo tempo que rejeita qualquer interpretação objetivista ou essencialista do conceito de raça (Winant, 1996, pp. 117).

As dimensões globais da formação racial podem ser mais facilmente observadas em termos dos impérios, da colonização, conquista e migração, isto é, a geografia da raça está se tornando globalizada e, dessa forma, acessível a um novo tipo de análise comparativa. Hoje, o movimento de capital e trabalho internacionalizou todas as nações, todas as regiões. Os primeiros sujeitos (neo) coloniais, agora redefinidos como “imigrantes”, desafiam o status majoritário dos grupos europeus (os brancos, os europeus, os americanos ou franceses) que os regeram. Enquanto o ex-sujeito colonial migra para a metrópole, o emprego, formalmente bem pago e supostamente seguro, do trabalhador metropolitano migra para as colônias, onde encontrará uma força de trabalho mais vulnerável para explorar força de trabalho congregada sobre a plataforma da exportação. Agrupados em bandos no interior de enclaves industriais, designados para produzir baratamente para os países “desenvolvidos”. Paralelamente, a internacionalização cultural da raça avança rapidamente.

Fenômenos tais como o surgimento da “*diáspora*” negra, a criação de comunidades “pan-étnicas”, formadas por latinos e asiáticos nos países do Reino Unido e nos Estados Unidos, evidenciam uma derrubada de fronteiras tanto na Europa quanto

na América do Norte. Tudo parece estar se hibridizando, se transculturando e se racializando nos grupos previamente nacionais, culturas e identidades. Em razão dessas transformações, a comparação das ordens política e social local, baseadas na raça, precisam ser comparadas. Similarmente, pela primeira vez nós começamos a pensar nas variações na identidade racial, não como desviantes de uma norma supostamente modal (imperialista), mas como parte flexível de um contexto e repertório específicos. Finalmente, a dissolução da transparência da identidade racial do grupo formalmente dominante e a crescente racialização dos brancos na Europa e nos Estados Unidos devem ser também reconhecidas como procedentes da crescente dimensão globalizada da raça (Winant, 1996, p. 118).

Após este longo percurso, Winant toma como modelo os Estados Unidos contemporâneos para demonstrar que o que é central na dinâmica daquela formação racial é a existência de projetos raciais competitivos, o que lhe permite afirmar que o elemento chave em uma formação racial é o elo entre significação e estrutura, entre o que raça significa em uma prática discursiva particular e como, baseado em interpretações, as estruturas sociais são organizadas racialmente. Os elos existente entre significado e estrutura, discurso e instituição, significação e organização são concretizados na noção de projeto racial.

Um projeto racial é, simultaneamente, interpretação, representação ou explicação da dinâmica racial e constitui um esforço para organizar e distribuir recursos ao longo de linhas raciais particulares. Por isso, todo projeto racial é, por um lado, uma iniciativa cultural e discursiva, uma tentativa de formação de identidade e significação racial e, por outro lado, uma iniciativa sócio-estrutural, isso é, uma tentativa de mobilização política e de redistribuição de recursos (Winant, 1996, p. 24).

Em alguns casos recentes contrariando o que ocorreu no passado, o sistema hegemônico opera politicamente pela incorporação das correntes de oposição política nas regras prevaescentes nessa dimensão e culturalmente através da reinterpretação do discurso oposicionista que tem algum tipo de expressão e representação na estrutura social. Desse modo, sob condições hegemônicas, oposição e diferença (enquanto práticas discursivas) não são, ao menos primariamente, reprimidas, excluídas ou silenciadas; após sutis modificações, freqüentemente são inseridas no interior de uma ordem social "*moderna*" (ou talvez "*pós-moderna*"). Assim, hegemonia contemporaneamente envolve fracionamento e duplicidade de oposições que permitem, simultaneamente, ganhos e perdas. Por exemplo, a entrada ou a cooptação ao poder e ou

a interligação à corrente cultural hegemônica pode significar a privação do conteúdo crítico em relação ao poder vigente (Winant, 1996, p. 29).

Para Winant, a evolução da hegemonia racial tem resultado na substituição das antinomias da dominação e subordinação racial por uma variedade de projetos raciais, dos quais “formação e substituição” constituem o processo de formação racial nos Estados Unidos. Dito de outro modo, o processo de formação racial na América do Norte prossegue e a hegemonia racial é organizada, atualmente, pelo jogo entre diferentes projetos raciais. Hegemonia opera pela adoção, pelo estado, pela mídia, pelas grandes corporações e outras instituições chave - políticas e societárias - das narrativas culturais que desenham ou mapeiam projetos raciais concorrentes.

Assim, para Winant, raça fornece uma marca cultural, uma chave, um significado central na reprodução e expressão da identidade, da linguagem, da coletividade e da ação.

Desse modo, embora em muitas sociedades, a idéia de raça continue a ser usada no discurso do senso comum para identificar o Outro sem a sanção da ciência (Miles, 1989, p. 38), quando se considera o senso comum enquanto matéria-prima ou como “representação social” com um potencial transformador, ela deve ser recuperado criticamente como pensamento fragmentário e contraditório por corresponder espontaneamente às condições reais de vida da população, como afirmava Gramsci.

Dessa forma, se raça não é algo natural ou inato ou uma ilusão, importa saber as razões e condições nas quais o discurso sobre raça é empregado na tentativa de rotular, constituir, excluir ou incluir subalternamente coletividades sociais. Segundo Winant, na perspectiva da formação racial, este percurso pode ser trilhado a partir de três determinações que devem ser incorporadas teóricamente ao conceito de raça, de modo a tratar raça como alguma coisa nem fantasmagórica, nem tangível, nem verdadeira, nem falsa. Tais determinações indicam: a dimensão política, a global comparativa e a histórico-temporal.

Com a introdução dessas determinações, o conceito teórico de raça seria removido definitivamente do reino biológico para ser alocado no reino social.

A dimensão política se refere às novas relações que surgiram, principalmente, onde alguns poderes contra-hegemônicos ou pós-coloniais estavam presentes, propiciando a proliferação dos significados e das articulações políticas com base na raça. Três aspectos se destacam nessa dimensão política: a insuficiência do simples dualismo contido na idéia da “Europa e seus Outros”, captada pelo debate da ampliação

e amplificação da subjetividade e identidade pós-colonial, a possibilidade de perpetuar a dominação racial sem qualquer referência explícita à raça – por meio de significados raciais codificados subtextualmente ou da simples negação da continuidade da significação de raça -, a possibilidade de resistir inteiramente, por novos caminhos, à dominação racial, particularmente pela limitação do alcance e penetração do sistema político na vida cotidiana, pela geração de novas identidades, novas coletividades, novas comunidades (imaginadas), relativamente menos permeáveis ao sistema hegemônico (Winant, 1996, p. 19).

A dimensão global comparativa é aquela referente ao contexto globalizante no qual raça opera. Isto é, a geografia racial se tornou mais complexa tanto em termos do seu alcance imperial, colonial e migratório quanto pela globalização do espaço racial que se torna acessível a um novo tipo de análise comparativa. Na perspectiva de Winant, chegamos a um ponto em que os ex-sujeitos (neo) coloniais, agora redefinidos como “imigrantes”, desafiam o status dos grupos metropolitanos majoritários (os brancos, os europeus, os “americanos” ou “franceses” etc.). Ao mesmo tempo, surgem fenômenos tais como a diáspora negra, a criação de uma comunidade latina e de uma comunidade asiática “pan-étnica” (no Reino Unido e nos Estados Unidos). Paralelamente, o fechamento de fronteiras na Europa e na América do Norte indica prévia racialização de políticas nacionais, culturas e identidades. O exemplo mais visível é a cultura popular que mundializa a consciência racial quase instantaneamente como faz o reggae, rap, samba e vários outros estilos pop africanos que transitam velozmente de um continente para outro (Winant, 1996, pp. 19-20).

Para esse autor, essa conscientização não é mera reação ou simples negação do domínio teórico-cultural “*Ocidental*”. Noções como consciência diaspórica ou epistemologias racialmente informadas ganham mais atenção como um esforço para expressar a globalização contemporânea do espaço racial e apontam para a construção de novas identidades raciais ou para a dinâmica da “*pan-etnicidade*”, agora, global. A dissolução da transparência da identidade racial do grupo formalmente dominante, isto é, a avançada racialização dos brancos na Europa e nos Estados Unidos devem também ser reconhecidas como conduzindo a uma dimensão globalizada crescente da raça. Dito de outra forma, a “*brancura*” se torna uma matéria de ansiedade e preocupação (Winant, 1996, p. 20).

Quanto à dimensão histórico-temporal, Winant observa que muitos dos escritos pós-estruturalistas, preocupados com as diferenças entre os seres humanos, têm feito

esforço para explicar o “*Ocidente*” ou o tempo colonial como um vasto projeto de demarcação das “*diferenças*” humanas ou, mais globalmente, formação parcial de identidades coletivas, em termos de “Outros” externalizados como lembra Todorov (Todorov, 1985). Assim, para Winant, uma recomposição da agenda teórica racial deve considerar que existiu um longo período - séculos - no qual raça era vista como uma condição natural, uma essência. Esse período não inteiramente superado foi sucedido por uma tendência a pensar raça como subordinada às relações materiais supostamente mais concretas para as quais raça era entendida como uma ilusão, uma excrescência. No momento atual, é possível visualizar um outro caminho no qual o conceito de raça não é nem um significante (uma representação) de uma identidade compreensiva, nem uma diferença fundamental, mas simplesmente surge como uma marca das infinitas variações entre os homens, isto é, surge tanto de uma herança comum, quanto como uma esperança para o futuro (Winant, 1996, p. 20-21). Esse é um fato novo.

Para esse autor, a maneira pela qual é possível apreender esse novo momento do debate e das práticas é, precisamente, especificando os caminhos de algumas dimensões raciais da hegemonia no mundo contemporâneo. Ao definir hegemonia como uma forma de regra que opera construindo temas (e sujeitos) e incorporando contestações, Winant interpreta essa condição como claramente distinta da dominação. Isso porque, sob condições hegemônicas, oposição e diferença, ao menos primariamente, não são reprimidas, excluídas ou silenciadas. Hegemonia, por isso, envolve uma dupla (ou múltipla) oposição, na qual aparecem ganhos e perdas.

Desse modo, embora a noção de hegemonia seja capaz de organizar vários temas, eixos e clivagens, eles não podem ser capturados, analiticamente, na totalidade, pelo uso de termos familiares, tais como: raça, gênero, classe e neocolonialismo que se encontram no topo de uma lista mais ampla. Tais conceitos são essencialmente metáforas para relações sociais institucionalizadas que combinam processos de exploração e dominação com processos de subjetivação e representação, isto é, com lutas sobre significado e identidade.

Assim, a dimensão significativa da hegemonia inclui, principalmente, a luta por significado e identidade. Com isso, Winant assinala que processos culturais e psicossociais de formação da identidade individual e coletiva, quase sempre instáveis, são construídos pela socialização, ao mesmo tempo que têm lugar estrutural na sociedade. Isso ocorre, por exemplo, com as regras, subordinações, nativos, “classes políticas”. As estruturas da cultura e da psicologia social não conseguem capturar adequadamente a

complexa luta sobre significados políticos e conceitos, sobre representação de poder e identidade. No entanto, essas contraposições ocupam um espaço central, tanto na teoria política pós-estrutural, quanto nos escritos gramscianos. Nem todos os casos de formação de identidade e ação coletiva podem ser enquadrados nessa divisão entre estrutura e significação. Por exemplo, a volatilidade com a qual uma coletividade pode emergir ou desintegrar na experiência do dia-a-dia e o complexo jogo de temas políticos e identificações pessoais não podem ser adequadamente teorizados por meio da crua dicotomia proposta acima (Winant, 1996, p. 114).

A dimensão estrutural da hegemonia inclui processos políticos de vários tipos, eleições, luta por emprego, planejamento e decisão política como, também, conflitos distribucionais e aspectos institucionalizados de movimentos sociais de todos os tipos, variando desde os movimentos de liberação nacional, passando por movimentos dos direitos civis e movimentos feministas (Winant, 1996, p. 113).

Winant tem consciência de que não há sistema hegemônico que incorpore todas as oposições. Observa que, se olharmos as produções raciais nas sociedades, existem, certamente, profundas e visíveis manifestações de exclusão, segregação, discriminação, malevolência, ignorância e violência. O que ele quer chamar a atenção é para uma mudança geral do padrão de dominação em direção à hegemonia, continuamente, pela coerção e pelo “*consentimento*” (no sentido gramsciano) como a mais efetiva forma de regra. Isso para não argumentar que violência e repressão explícitas são menos utilizadas em matéria racial ou em outras esferas de conflito.

Assim, para Winant, hegemonia é uma forma de regra na qual a dimensão subjetiva da política aumenta significativamente. Uma efetiva hegemonia constrói seus próprios sujeitos. Uma efetiva contra-hegemonia subverte aquelas subjetividades, provocando rupturas e reinterpretando definitivamente, unificando conceitos, memórias, símbolos e identidades do “*establishment*” contra o qual ela se depara.

Finalmente, a noção de hegemonia compreende tanto a estrutura quanto o significado, isso é, na experiência concreta não há uma disjunção entre a vida econômica e a cultural. Desigualdade, por exemplo, é um fenômeno sócio-político complexo que “socializa” indivíduos e grupos, estigmatizando-os muito e exaltando-os pouco, identificando, distinguindo e permitindo que nós interpretemos nosso mundo. Desigualdade tem que ser “policiada”, não somente no sentido literal do termo, isto é, controlando a oposição que a injustiça pode estimular, mas também no sentido cultural. Desigualdade requer constante interpretação. Desse modo, qualquer teoria da

hegemonia deve começar por reconhecer que instituição e interpretação, estrutura e cultura, sociedade e indivíduo estão concretamente ligados. São, de fato, congruentes na experiência da vida material.

2. A DISPUTA EM TORNO DA DESIGUALDADE: A GLOBALIZAÇÃO DA RELAÇÃO RAÇA-CLASSE

Raça e classe estão inter-combinadas em todo o mundo. Essas duas formas de classificação social descrevem eixos básicos de desigualdade, poder e separação. Ao mesmo tempo, competem para dar significância à estrutura de uma ordem social ou Estado nacional. Às vezes uma é eclipsada pela outra; às vezes elas se fundem. Colonialismo e império, por exemplo, foram organizados a partir da composição destas duas matérias. Raça não é um mero produto do capitalismo, como as teorias reducionistas tentaram mostrar; na verdade, capitalismo é uma entidade racial. Sem sua habilidade para racializar aqueles que ele explora, a forma de acumulação de capital poderia ter sido outra. Assim, a mera origem do capitalismo em conquista racionalizada racialmente questiona todo reducionismo de raça à classe (Winant, 1996, p. 119).

Hoje, vivemos um novo momento histórico, no qual antagonismos de classe estão definitivamente deslocados da significância política central, lugar que ocupavam desde 1848, final da era das revoluções (Moufle e Laclau, 1985; Hobsbawm, 1962). Esse descentramento da hegemonia da classe significa que outros antagonismos anteriormente presentes, mas sem visibilidade, aparecem hoje com maior intensidade, como por exemplo, a continuidade das contradições de raça e gênero, presentes nas últimas décadas.

Em países como os Estados Unidos e África do Sul, é difícil afirmar a predominância da classe em certos estágios do desenvolvimento político. Aparentemente, sempre existiu uma inabilidade para o estabelecimento de uma verdadeira política baseada na classe. Esse fato, de certo modo, explica o aparecimento, naqueles países, de castas e não de classes, o que coloca em suspeição a universalidade desse motor da história. A prolongada ferocidade dos antagonismos raciais, sua presença desde os primórdios do período colonial (em relação aos povos nativos), sua prematura unificação de cor e escravização (com respeito aos povos africanos) propõem um conjunto de problemas para a análise marxista, questões resumidas nas

expressões “o caso limite sul-africano”³¹ e “o excepcionalismo americano”. No mundo colonial e neo-colonial, as formas nacionalistas, nas quais os arranjos políticos se desenvolveram, colocando sérios obstáculos para a lógica marxista, mesmo quando as lideranças eram declaradamente marxistas-leninistas.

Dito de outro modo, classe como uma contradição fundamental do mundo moderno foi, então, alguma coisa mais característica da estrutura social européia. Hoje, essa situação tem se complicado pela erosão do legado de dominância do “norte” rico. As possibilidades da manutenção de pactos corporativos entre capital, trabalho e estado para garantir ganhos, pelo aumento de produtividade, estão efetivamente no fim. A habilidade das uniões operárias estabelecidas e de seus representantes para falar para a classe trabalhadora nacional está, no mínimo, limitada e, freqüentemente, em ruptura. A capacidade da democracia política de disciplinar o capital tem declinado drasticamente não conseguindo restringir seus vôos, por exemplo, por meio de uma efetiva taxação ou conectada à legislação de preservação ambiental e justiça social, percebida pelo capital como desvantajosa (Winant, 1996, p. 120).

Desse modo, as batalhas políticas pela redistribuição de recursos têm se redesenhado a partir de novas dimensões do relacionamento entre raça e classe no qual a dimensão racial do capital passa a ser reconhecida. Em outros países do norte, as mobilizações raciais do antagonismo branco (incluindo certos setores da esquerda) têm sido indispensáveis para a manutenção de certos privilégios em relação aos imigrantes ou em relação aos negros, não, necessariamente, imigrantes. Nos Estados Unidos, essa tem sido uma característica marcante da política republicana desde de 1964.

Em oposição, as minorias raciais heterogêneas têm enfrentado a difícil tarefa de se mobilizarem para se contrapor a essa política, tarefa essa característica de movimentos sociais, freqüentemente estabelecidos nos marcos da social democracia e

³¹ Qual é a controvérsia na análise da formação social sul-africana? Sendo considerada como um “caso limite” no sentido teórico e como um “caso teste” no sentido político, a formação social sul-africana apresenta evidências de características raciais que não se pode, nem por um momento, negar; ao mesmo tempo, nitidamente, não se pode atribuir isoladamente às diferenças culturais ou étnicas a responsabilidade pelas estruturas raciais da África do Sul. Elas estão profundamente implicadas com as formas de dominação econômica e política que estruturaram a formação social como um todo (Hall 1980: 309). Além disso, nesta formação, o modo de produção capitalista é o modo econômico dominante. De fato, a África do Sul é o “caso limite” (ou excepcional) de uma formação social industrial capitalista, onde raça é um princípio articulador das estruturas sociais, políticas e ideológicas. Além disso, naquela formação, o modo capitalista sustentou simultaneamente trabalho “livre” e trabalho “forçado”.

uniões de trabalhadores, isto é, grupos que procuram defender, principalmente, os interesses de seus constituintes brancos tradicionais. Tal defensividade tem acelerado a dissolução da política de classe (Winant, 1996, p. 121).

Um dos indicadores dessa nova situação é o crescente número de trabalhadores imigrantes (não-brancos) nos países europeus e nos EUA, que, potencialmente, são responsáveis por mudanças demográficas radicais no mundo “desenvolvido”. A lógica política dessa situação anuncia algo muito além de uma mera interpenetração e crescente aumento de complexidade da relação entre raça e classe. Para Winant, presenciaremos nada menos do que uma luta global entre fascismo e democracia. Movimentos fascistas organizados já existem em muitos países. Ao fascismo contemporâneo falta uma profunda consistência ideológica, mas sua coerência interna deriva diretamente do apelo ao medo racial. Contudo, um conjunto de posições familiares presentes em um passado não muito distante reaparecem na cena social:

O inimigo racial, frequentemente relacionado com judeus, considerado o parasita da nação, um obstáculo às tradições culturais da sagrada nação; o país está em perigo de ser dominado pelos imigrantes; as principais instituições da sociedade já estão subvertidas; somente através de um apelo massivo à verdade, trabalho popular duro “que construiu este país” (branco, francês, americanos e ingleses), somente pelo retorno aos valores tradicionais pode ser restaurada nossa grandeza...No interior dessas aspirações hegemônicas é que o fascismo deve construir seus sujeitos, isto é, eles são os produtores, os patriotas, os verdadeiros americanos, franceses, ingleses etc. A nação não tem sido suportada pelo seus “outros”, pessoas que são diferentes, que realmente não participam da nação, que não acreditam em trabalho duro, que não partilham os nossos valores (Winant, 1996, p. 121).

A constituição potencial do fascismo se dá no interior do grupo de trabalhadores sem qualificação, na classe média baixa sem potencial de mobilidade, naqueles setores

cujas vulnerabilidades são mais claramente articuladas pelo que Ronald Walters chamou, em 1987, no contexto americano, de “nacionalismo racial branco”.

De acordo com Winant e em contraposição ao resurgimento do fascismo, está o potencial para a democracia radical que deve competir com o autoritarismo de toda sorte, articulando uma visão aberta e plural de política. Isso implica que o relativo declínio do significado de classe vem dando espaços a novas formas de organização social, em particular aquelas baseadas em diferenças raciais e de gênero. Essas diferenças constituem uma importante oposição à ordem racial autoritária que procura firmar sua política pela exclusão e repressão, contrapondo exclusão com a possibilidade de inclusão e repressão com auto-expressão (Winant, 1996, p. 121).

Dito de outro modo, uma democracia radical representa potencialmente uma subversão, uma tendência contra-hegemônica que pode assegurar o acesso ao exercício efetivo da política a milhões de indivíduos excluídos, apenas por serem considerados diferentes.

A democracia política radical, também, deve estabelecer o elo entre raça (e gênero) e classe, mais energeticamente, pela da inclusão do que a política reacionária pode fazer com a exclusão.

Do ponto de vista estrutural, a democracia política radical pode articular os conceitos de justiça social e econômica, reconhecimento e igualdade. Isso porque, em todo o mundo, a pele negra continua correlacionada com a pobreza (consultar U.S Bureau of the census 1989, 1990). Assim, a posição de classe está, em muitos sentidos, racialmente assinalada. Além disso, a democracia radical pode desafiar a questão da discriminação como um processo racial com conseqüências para as classes sociais.

Do ponto de vista da significação, a democracia política radical deve reconhecer e aceitar a incerteza e a fragilidade da identidade social e cultural e o medo que o tratamento dessas identidades pode produzir (Przeworski, 1986). Uma tal política nos convida a examinar as contingências e multiplicidades de nossa própria identidade.

Winant sugere que, logo após a Segunda Grande Guerra, os movimentos sociais organizados em torno da raça, gênero e paz são aqueles que melhor representam esse novo momento em que o conhecimento e reconhecimento das diferenças, no interior de nós mesmos, pode nos levar a elaborar um novo tipo de solidariedade com o Outro que, embora necessariamente parcial, é essencial para a criação de um mundo justo e livre (Winant, 1996, p. 123).

Nessa perspectiva, embora o argumento central de Winant enfatize a amplificação contemporânea dos conflitos raciais no globo, as dimensões locais da formação racial devem ser assumidas, o que implica em uma certa ausência de qualquer uniformidade nessa forma de tensão e aumento de consciência racial. Ao aplicar o modelo da hegemonia, o autor procura apenas focar a interação entre estrutura social e significação, portanto, é previsível uma grande variação ao lidar com ordens raciais locais. De fato, cada estado nação, cada sistema político, cada complexo cultural, necessariamente, construiu uma estrutura social racializada diferente, um complexo particular de significados raciais e identidades. Assim, as similaridades globais, a crescente mundialização da raça somente pode ser entendida em termos de padrões prevalentes, tendências gerais e não no sentido de que tais generalizações substitui análises detalhadas da formação racial local.

Nos Estados Unidos, por exemplo, coexistiu, por muito anos, uma ideologia racial bem desenvolvida, baseada em uma estrutura social de casta que garantiu aos trabalhadores brancos sua identidade, como um sinal de sua "liberdade" (Roediger, 1991). Da escravidão, passando pela era Jim Crow³², essa estrutura sofreu muitas adaptações, sem no entanto alterar fundamentalmente o seu caráter de uma democracia *herrenvolk* – isto é, uma democracia branca e masculina. Mas, no final da Segunda Grande Guerra Mundial, essa fórmula de democracia havia sido seriamente minada. A migração da população negra rural do sul e sua subsequente transformação em uma classe trabalhadora urbanizada fortaleceram o esforço de longo tempo para a construção de um movimento por justiça racial. As afinidades emergentes entre o movimento e as várias lutas anti-coloniais em torno do mundo, combinada com o legado anti-fascista e a competição da guerra fria, estruturaram um interesse nacional pela reforma racial. Também, a destruição das regras rígidas de exclusão racial, o reconhecimento do

³² Segundo Aldon Morris, o sistema Jim Crow, gerou-se no sul dos Estados Unidos uma forma de dominação tripartite, isto é, econômica, política e de opressão pessoal apoiado em uma legislação rigorosa dos governos sulistas. Em resumo, todos os membros do grupo branco se beneficiavam do sistema porque derivavam privilégios dele. A classe média e os pobres brancos se beneficiavam pela ausência da concorrência de trabalhadores negros, especialmente em relação aos trabalhos bem pagos. Quanto à classe dominante, essa se beneficiava tanto pelo pagamento de baixos salários aos negros quanto na utilização do trabalho negro nas greves de trabalhadores brancos. Aldon Morris, *The Origins of the Civil Rights Movement: black communities organizing for change*. New York: Free Press, 1986.

princípio de igual justiça perante a lei. No entanto, todos esses acontecimentos não podem ser vistos como o fim da supremacia branca.

Dito de outro modo, a dominação racial legal da era Jim Crow deu lugar à hegemonia racial do período pós-movimento dos direitos civis. Na leitura de Winant, no momento em que o estado adotou as reformas, também demonstrou os limites da principal demanda do movimento, isto é, o voto para as minorias que procuravam igualdade racial e justiça social. Desde então, o projeto de subjugação pode ser apreendido no interior de duas estratégias de acomodação: a) foi essencial incorporar aqueles negros, marrons, etc., indivíduos que eram capazes de fazer uso do novo clima e política racial mais aberta para obter grande mobilidade para eles mesmos; b) a vasta maioria dos membros dos grupos minoritários, definidos racialmente, foram deixados ao seu próprio destino.

De fato, esse processo resultou na formação de uma classe média negra que tanto serviu para demonstrar o sucesso das reformas quanto para estabelecer o reino das políticas igualitárias que têm como pressupostos, que todos podem avançar com base em seus próprios méritos. Essa lógica tornou visível, em meados dos anos 70, as novas linhas da estratificação racial por classe. Entre os negros, a classe média se situa na residual classe trabalhadora. Mas, na verdade, Winant quer mostrar a associação entre a emergência de uma explicação focada sobre a subclasse negra, desde o final dos anos 70, simultaneamente e para além, o abandono da agenda do movimento baseada na igualdade racial e justiça social. O profundo significado da tese da subclasse foi o retorno do interesse na velha análise da “cultura da pobreza”, que atribui, aos próprios pobres, as falhas pela não realização da mobilidade e pelo comportamento social desviante.

Ao criticar o polêmico trabalho de Wilson *The Declining Significance of Race: Blacks and Changing American Institutions*, 1978, Winant observa que a análise ali contida demonstra não a existência de uma subclasse em uma sociedade em que a significância da raça está em declínio, mas a continuidade da significância do racismo institucional ou o chamado “*metaracismo*”, como lembra Kovel (Kovel, 1984, Winant, 1996, pp. 123-6).

A justificativa sócio-política e legal oferecida para uma política supostamente neutra do ponto de vista racial é uma reinterpretação conservadora e individualista das medidas igualitárias propostas pelo movimento dos direitos civis dos anos 60. Essa é a forma de racismo apropriada para o atual momento histórico, no qual o Estado não

organiza e força a supremacia branca, mas se esconde atrás de uma política oficial- ou de fachada – de neutralidade racial. Nesse sentido, Winant acredita que pode ser um erro, na perspectiva da hegemonia, aceitar que dimensão racial da desigualdade é coisa do passado. Racismo, no presente, toma a forma de supremacia branca ou metarracismo que tem conseqüências de classe. Esse Estado metaracista, na prática, cultiva a estratificação das comunidades racialmente definidas, indo além do mero simbolismo. Por um lado, encoraja a organização controlável das minorias em larga escala para tê-las ou mantê-las, sutilmente, como aliadas, por outro lado, ele drena recursos das comunidades de minorias com baixos rendimentos (Winant, 1996, pp. 123-6).

Deste modo, a ausência do discurso sobre raça ou mesmo de atitudes ostensivamente racistas não significa que as relações sociais não estejam racializadas.

CAPÍTULO V – MULTICULTURALISMO E METAMORFOSE NA RACIALIZAÇÃO

Parte significativa dos estudos contemporâneos preocupados com a origem da desigualdade econômica e da ausência de representação política das minorias racial/étnica/culturalmente definidas, nos Estados multi-raciais e ou multi-étnicos estão centrados tanto na tentativa de se estabelecer um quadro compreensivo das formações sociais que originaram esses Estados quanto na procura de caminhos para democratização-incorporação real desses segmentos populacionais historicamente deserdados. Em qualquer um dos casos, algumas questões são centrais, por exemplo: Em que contexto se deu o processo de invenção do Estado nacional? Quais foram os grupos nacionais, étnicos/raciais incorporados efetiva e subalternamente? No contexto de uma industrialização/urbanização crescentes, o treinamento e a educação formal foram assegurados igualmente para todos?

Um percurso possível para responder, de forma parcial, essas perguntas, se encontra na discussão da questão racial. Ao se verificar, de modo analítico, como o processo de construção da Nação e de definição da cidadania modelou e remodelou a ordem racial, de modo comparativo, em países como a África do Sul, os Estados Unidos e o Brasil podemos entender melhor os dilemas, as estratégias e no que resultaram as opções seguidas nessas formações sociais.

Todos os três países, no processo de formação e consolidação do Estado-Nação, enfrentaram longos períodos de relativa indeterminação e um extenso repertório de possíveis configurações raciais na esteira da escravidão. Enquanto o Brasil pós-abolição evitou distinções legais baseadas na raça, projetando uma imagem de democracia racial, tanto a África do Sul como os Estados Unidos, - com diferenças significativas - estabeleceram uma ideologia racial oficial com categorias de segregação/ conflito impostas e apenas recentemente desmanteladas com o fim da discriminação legal (Marx, 1996, p. 10-1).

Ao analisar o que Marx chama de “*construção da raça*”, verifica-se a existência de explicações baseadas em diferenças entre os tipos de escravidão, cultura, governo colonial, miscigenação e desenvolvimento econômico. Na verdade, o autor tanto admite que todos esses fatores, em maior ou menor grau, influenciaram tal construção quanto questiona o argumento segundo o qual esses diferentes legados e interesses predispueram uma ordem racial mais tolerante no Brasil (Marx, 1996, p. 11).

Os brasileiros podem ter reinterpretado retrospectivamente seu passado, reforçando assim, uma imagem de tolerância racial, mas, na verdade, o racismo se evidenciou tão cedo no Brasil como nos Estados Unidos ou na África do Sul (embora de forma diferente), de modo que a desigualdade persistiu. Nos Estados Unidos e na África do Sul, diferentemente, a discriminação passada foi assumida e usada para justificar a segregação e a exclusão. Essa diferença de tipo não se explica por graus comparáveis de discriminação ou exploração (Marx, 1996, p. 11).

Nos três países, com maior ou menor intensidade, o processo de formação do Estado nacional esteve profundamente relacionado com a dinâmica dos conflitos étnicos/raciais ou regionais intra-brancos e por alguma forma de resistência das minorias organizadas ou não em movimentos sociais de caráter contestatório (incluindo conflitos de classe).

Ao se analisar essas diferentes formações sociais racialmente estruturadas, é possível localizar alguns momentos conjunturais críticos nos quais a problemática da inclusão/exclusão dos negros (ou das raças não europeias) foi discutida de forma mais transparente.

Em todos os casos, dois debates estão visivelmente presentes na literatura específica: a configuração da forma de coerção extra-econômica e as discussões em torno da extensão ou não-extensão dos direitos de cidadania para as minorias nacionais ou étnico/raciais.

1 – A INTERAÇÃO ENTRE POLÍTICAS DE ESTADO E A CATEGORIZAÇÃO RACIAL: BRASIL, ÁFRICA DO SUL E ESTADOS UNIDOS

Brasil, África do Sul e Estados Unidos são países em que a forma de colonização condicionou a estrutura da formação do Estado e da sociedade civil, bem como as inter-relações entre essas duas esferas da vida social, especificamente, no

tratamento da questão racial. Em que pesem as diferenças em relação ao período no qual ocorreram os processos de conquista, colonização e independência, esses Estados foram marcados por formas de dominação racial e, atualmente em proporções diferenciadas e variáveis, comportam uma dinâmica em que a estrutura social é racialmente organizada o que, aparentemente, tem impedido a possibilidade do pleno exercício dos direitos fundamentais de cidadania a todos. Nesse sentido, uma questão central é saber como se deu a configuração da sociedade civil e do Estado nessas sociedades.

A noção hegeliana de sociedade civil é, ao mesmo tempo, o resumo final e o trampolim das principais correntes de pensamento do Ocidente. Entre a família patriarcal e o Estado universal, a sociedade civil é, para Hegel, o produto histórico de um duplo processo. Por um lado, da extensão de relações utilitárias que ao diminuir o peso da coerção extra-econômica libera a economia da esfera política ampliando a sociedade. Por outro lado, da centralização dos meios de violência no interior do Estado moderno que se deu associada à acomodação das diferenças no interior da sociedade, sem o uso direto da violência. Com o fim da coerção extra-econômica, cessaram as forças do arbítrio nas relações do dia-a-dia. As relações contratuais entre indivíduos autônomos e livres passaram a ser reguladas por lei civil. Obrigado por lei, o Estado moderno reconheceu os direitos dos cidadãos.

Dito de outro modo, a regra da lei significou que o comportamento passou a ser governado pela lei. É nesse sentido que a sociedade civil foi entendida como sociedade civilizada, como um campo de encontro de interesses contraditórios. A sociedade civil, para Hegel, compreende dois momentos relacionados: o primeiro, explosivo na arena do mercado, o segundo integrativo na arena da opinião pública. Esses dois momentos reaparecem em Marx e Gramsci como duas diferentes concepções de sociedade civil.

Para Marx, sociedade civil é o conjunto de relações fixadas no mercado e o ator que define seu caráter é a burguesia. Para Gramsci, (como para Polanyi, Talcott Parsons e Habermas) a diferenciação é tripla: entre o Estado, a economia e a sociedade. O reino da sociedade civil não é o mercado, mas a opinião pública e a cultura. Seus agentes são intelectuais que figuram, predominantemente, no estabelecimento da hegemonia. Suas características distintivas são a associação voluntária e a publicidade livre, bases para uma vida expressiva, autônoma e livre. Embora autônoma do Estado, essa vida não existe independente dele. Para que haja garantia da autonomia da sociedade civil é necessário o Estado. Dito de outro modo, uma específica constelação de forças sociais organizadas em e pela sociedade civil só ocorre se for assegurada por uma forma de

Estado e um correspondente regime legal que deve garantir a autonomia da sociedade civil.

A noção de sociedade civil de Gramsci, como opinião pública e cultura, tem sido formulada simultaneamente como constructo analítico e agenda programática no trabalho de Habermas sobre a esfera pública. Habermas acentua tanto o processo estrutural quanto as iniciativas estratégicas na explicação histórica da sociedade civil. No contexto de uma mudança estrutural, isto é, em uma transformação ancorada no Estado e na economia, as iniciativas estratégicas de uma classe burguesa embrionária modelaram “uma vida associacional” ao longo de princípios voluntários e democráticos.

Essa “esfera pública” foi amplamente apolítica, movendo-se em torno da arte crítica e da literatura. A revolução francesa, no entanto, alavancou um movimento que conduziu para sua “politização”, sublinhando sua significação democrática.

Os críticos de Habermas têm tentado separar o momento analítico do programático, ao mesmo tempo que buscam recolocar esse movimento em seu contexto histórico. Assim, Geoff Eley argumenta que a esfera pública foi, desde o início, “uma arena de contestação de significados”, tanto para públicos diferentes e de oposição que manobravam por espaço em seu interior, quanto no sentido de que “certos ‘públicos’ (mulheres, nacionalidades subordinadas, classes populares, tais como os pobres urbanos, classe trabalhadora e o campesinato) devem ter sido conjuntamente excluídos dela. Esse processo de exclusão ocorreu simultaneamente, com um processo de subordinação da vida pública ao interesse de um grupo particular (Eley, 1992, pp. 325-26).

De acordo com Mandani, a exclusão que definiu a especificidade da sociedade civil sob o colonialismo foi aquela relacionada à raça. Mas, em si, ela não é suficiente para entender a natureza do poder colonial simplesmente focando o parcial e excludente caráter da sociedade civil que este originou. Desta forma, é necessário compreender como a população de sujeitos excluídos da sociedade civil foi realmente regrada. Dito de outro modo, é preciso entender de que maneira a população de sujeitos foi incorporada subalternamente – e não excluída – na arena do poder colonial. O acento deve recair sobre a incorporação e não na marginalização. Nos três países estudados, a abolição da escravatura foi um momento em que a questão étnico/racial foi debatida como uma componente fundamental da formação do Estado nacional.

Desse modo, a questão é saber como, no pós-abolição da escravatura, o processo de construção do Estado nacional e de definição da cidadania foi modelado pela ordem racial e, ao mesmo tempo, modelou uma ordem “livre” racialmente organizada.

De acordo com Ianni, na história brasileira, desde a independência, a abolição da escravatura, passando pelo processo de centralização do Estado na década de 1930, quando ocorreu a revolução burguesa, a problemática racial sempre representou e continua representando uma perspectiva importante para a compreensão de como se forma o povo.

Toda discussão sobre a problemática racial é uma espécie de debate sobre as metamorfoses das raças e mestiços em povo. Para uns, o debate se restringe às transformações das raças e mestiços em uma população de trabalhadores. Outros avançam no sentido de compreender como se dá a emergência do povo, enquanto uma coletividade de cidadãos. E há aqueles que procuram ver as raças e mestiços não somente como uma população de trabalhadores e um povo, mas como um complexo de grupos raciais e classes sociais (Ianni, 1985, p. 35).

Para Ianni, durante o século XIX, no caso brasileiro, enquanto a sociedade estava apoiada no regime de trabalho escravo, o debate nacional polarizou-se em termos de indianismo, inicialmente, e, depois, europeísmo. O abolicionismo e a política de incentivo à imigração europeia alteram o quadro inicial. Introduzem uma crescente valorização do imigrante, aplicando a proposta de europeização, isto é, branqueamento da população. Ao lado da idealização do índio, em contraposição ao português e ao negro, desenvolveu-se a idealização do europeu, também em contraponto com o negro (Ianni, 1985, p. 40).

Essa idealização, aparentemente, cristalizou-se, quando, no período pós-abolição e com a Proclamação da República, o poder estatal passou às mãos da oligarquia cafeeira que já se achava apoiada no colonato de imigrantes europeus, colocando o índio, o negro e mesmo o branco nacional em segundo plano (Ianni, 1985, p. 40).

Dito de outro modo, a valorização do imigrante ocorreu simultaneamente à redefinição social e cultural do trabalho, especialmente aquele realizado por escravo e em plena modificação das condições de produção.

Nos termos desse autor, estava em marcha a revolução burguesa que tem como um de seus ingredientes a tese de que o índio, o negro e o trabalhador branco nacional entregavam-se à luxúria e à preguiça. Isso é, a idéia de arianismo está embutida na revolução burguesa. O que Ianni quer assinalar é que, em meio a esse processo, ocorre uma alteração fundamental no enfoque do problema racial brasileiro. O amplo debate anterior organizou-se em algumas correntes principais a partir da ruptura representada pela Revolução de 30. “Primeiro, formula-se a tese da democracia racial. Segundo, retoma-se, em linguagem diversa, em geral mais discreta, o racismo embutido na tese arianista. Terceiro, desenvolve-se o indigenismo, compreendendo sertanistas, antropólogos e, principalmente, os próprios índios. Quarto coloca-se o problema racial no âmbito da reflexão da sociedade de classes” (Ianni, 1985, p. 41).

Ao analisar os projetos de Jim Crow nos Estados Unidos e do apartheid na África do Sul, Marx sugere que estes foram gerados pelos desafios colocados na formação de cada um dos Estados Nacionais em questão, como resultado das contendas entre os brancos em torno do tratamento a ser dado aos negros e não-brancos, ex-escravos. Desse modo, o Brasil proporciona uma comparação essencial, pois nenhum conflito étnico ou regional de tamanha violência impediu a consolidação do Estado-Nação. A unidade não exigiu o auxílio da discriminação racial formal. Para esse autor, “a democracia racial surgiu como o projeto ideológico de um Estado que ansiava por unificar o apoio popular, sem uma exclusão formal (Marx, 1996, p. 11).

No Brasil, nos Estados Unidos e na África do Sul, a escravidão começou sob o regime colonialista que estabeleceu o padrão fundamental de relações raciais. De acordo com Marx, este padrão geral gerou três tipos mais comuns de explicações: as históricas e culturais sobre a raça, aquelas relacionadas à miscigenação e a explicação econômica da raça. No primeiro caso, a ausência de dominação e conflitos raciais explícitos no Brasil pós-abolição tem sido explicada como resultado da natural tolerância racial do portugueses. De modo contrário, a imposição da dominação e o conflito raciais nos Estados Unidos e na África do Sul são explicados pelas influências opostas exercidas por britânicos e holandeses (Marx, 1996, p. 12).

Em relação ao Brasil, essa interpretação generosa da escravidão está associada a tese de Tannenbaum que, no fundamental, sugere ter havido o reconhecimento da

natureza humana dos escravos, já que estes podiam casar-se, ser proprietários e até comprar a própria liberdade (Tannenbaum, 1946; Berghe, 1967, p. 67). Contra-argumentando essa perspectiva otimista, é possível mostrar que os escravos só tiveram direito a comprar sua própria liberdade após 1871, enquanto os casamentos entre escravos eram raros. Além disso, suas propriedades estavam constantemente ameaçadas e a alforria, quase sem exceção, determinava que os idosos e doentes fossem abandonados à própria sorte após anos de trabalho (Degler, 1971, cap. 2; Marx, 1996, p. 12).

Outro fato que, aparentemente, coloca em descrédito a interpretação de Tannenbaum é que, quando comparado com outras potências escravistas, o Brasil permaneceu por mais tempo e totalmente dependente da importação contínua de escravos porque as árduas condições que os escravos viviam não permitiam que se reproduzissem em número suficiente. Estima-se que a mortalidade infantil entre os escravos tenha sido de 80% e que aqueles que trabalhavam nas minas geralmente sobreviviam apenas entre sete e dez anos (Moura, 1988, pp. 17-32; Marx, 1996, p. 12). As inúmeras revoltas de escravos estudadas por Moura, aparentemente, estão associadas a esses fatos (Moura, 1988, pp. 17-32).

Marx argumenta que as formas assumidas pela escravidão no Brasil, Estados Unidos e África do Sul foram diferentes, mas isto não impediu que, nos três casos, promovessem atitudes que *“implicam uma inferiorização negra essencial e o estabelecimento de padrões de dominação e desigualdade”*. Tal fato é relevante mas não dá conta das diferenças entre as ordens raciais implantadas após a abolição (Marx, 1996, p. 13).

Uma característica distintiva existente na discussão sobre a escravidão no Brasil se refere à influência religiosa do catolicismo. Tannenbaum, por exemplo, alega que a *“doutrina católica da igualdade de todos os homens diante de Deus”* suscitou um melhor tratamento dos escravos e, de maneira geral, maior tolerância racial do que o protestantismo mais elitista de holandeses e britânicos (Tannenbaum, 1946, p. 53).

Ribeiro, ao analisar a matriz religiosa brasileira e sul-africana, conclui que, embora *“os dois países apresentem diversas religiões e grupos religiosos, os valores*

relevantes para a ideologia da miscigenação vieram do catolicismo e para o apartheid, do calvinismo” (Ribeiro, 1993, p. 108)³³.

Ao se contrapor a estas explicações, baseado em Anderson, Marx observa que a característica distintiva do colonialismo no Brasil está vinculada, principalmente, à intervenção do Estado português. O desenvolvimento das colônias holandesas e inglesas se apoiou em empresas privadas (Marx, 1996, p. 13).

O colonialismo português se desenvolveu cedo, antes que um setor privado forte pudesse surgir na metrópole. De fato, o próprio desenvolvimento econômico de Portugal foi tardio em relação ao holandês e ao britânico, de modo que nunca houve um setor privado igualmente forte. A coroa portuguesa não teve escolha a não ser usar seus próprios recursos, estabelecendo um perfil de forte consolidação do Estado e do poder centralizado (Marx, 1996, p. 13).

A maior tolerância racial por parte dos portugueses parece não se confirmar, basta verificar as conseqüências do colonialismo português na África que foi igualmente discriminatório, como observa Anderson: “*é evidente a falsidade da afirmação portuguesa no que diz respeito a sua tolerância especial*”. Ainda de acordo com este autor, o mito dessa tolerância foi deliberadamente projetado para encobrir “*o atraso econômico e social*” (Anderson, 1962, pp. 110-3).

Para Marx, o Estado colonial português era mais forte do que o seu setor privado e usou essa força para projetar uma imagem exagerada de tolerância. É, aparentemente, dessa imagem que se deduz, apressadamente, que a ausência de dominação racial oficial no Brasil, após a abolição, seja resultado de políticas coloniais humanitárias ou marcadamente influenciadas pelo catolicismo. O passo seguinte das elites brasileiras foi o abandono do discurso oficial racista, ao mesmo tempo que se abraçaram a interpretações históricas compatíveis com a idéia de democracia racial (Marx, 1996, p. 14).

³³ Para Ribeiro uma matriz religiosa pode se constituir em uma religião civil que é um conjunto de valores que são incorporados com alguma alteração numa ideologia nacional (Ribeiro 1993: 108).

O argumento da miscigenação, em certo sentido, é uma decorrência da idéia de maior tolerância do colonialismo português. No fundamental, esse argumento afirma que o Brasil “*não podia desenvolver uma ideologia birracial nem formalizar uma classificação e dominação raciais rígidas devido ao alto grau de mistura entre as raças*”. Os desdobramentos desta idéia são bastante conhecidos, sendo o principal deles a suposição de que a miscigenação proporciona maior fluidez social no Brasil. Quando comparado aos Estados Unidos e à África do Sul, nos quais as relações raciais eram e são polarizadas e conflitivas, o Brasil aparece como o exemplo de relações harmônicas. A força desse argumento, utilizado por Degler, se encontra na constatação histórica empírica da visível miscigenação do Brasil (Degler, 1971).

A crítica à idéia de que no Brasil a miscigenação permitiu uma maior fluidez dos não-brancos, especialmente mulatos e pardos, encontra-se, principalmente, nos estudos mais recentes que demonstram que, com raras exceções, os mulatos continuam muito próximos aos negros, em termos de indicadores sociais, isto é, constituem o grupo menos favorecido. Hasenbalg e Silva, ao estudarem a distribuição de renda comparando brancos e não-brancos tendo por base o censo de 1960 e a PNAD de 1976, constataram que a renda média dos brancos é cerca do dobro da renda de não-brancos (Silva, 1985, p. 54; Hasenbalg e Silva, 1992).

Nos Estados Unidos e na África do Sul, a miscigenação nunca se aproximou dos níveis do Brasil; na verdade, até recentemente continuava sendo ilegal a mistura de raças naqueles dois países. No entanto, com base em dados, é possível verificar que a miscigenação, apesar da proibição, ocorreu em grande escala. Na África do Sul existia em 1988 uma população de cor superior a de três milhões de pessoas (Central Statistic Service); nos Estados Unidos em 1920, 21% da população negra era identificada como mulata. Essa categoria desapareceu com a norma de “*uma gota de sangue*”, com a qual os brancos impuseram uma dominação birracial a uma minoria negra-parda (Marx, 1996, p. 15).

A partir desses dados é possível concluir que, no Brasil, o alto percentual de mistura racial se, por um lado, não levou à segregação legal oficial, por outro lado, permitiu a construção de uma ordem racial informal altamente discriminatória contra negros e pardos, de tal maneira que a desigualdade inicial foi mantida. O pequeno número de mulatos que tiveram algum tipo de mobilidade social ascendente foram e são usados para incentivar a crença na mobilidade social. Nos Estados Unidos e na África do Sul, a mobilidade foi bloqueada oficialmente, gerando a unidade e a resistência dos

não-brancos. Dito de outro modo, as autoridades sul-africanas e norte-americanas traçaram limites raciais estritos, limitando a mobilidade e suscitando o antagonismo entre as raças.

Marx, ao analisar esse contraste entre duas ordens raciais distintas conclui que, *“o nível mais elevado de miscigenação no Brasil teria dificultado muitíssimo a imposição de categorias estritas de dominação sobre os mulatos. Sem essa demarcação, diminuía a probabilidade de conflito. Mas os Estados Unidos e a África do Sul impuseram essas categorias às suas populações mestiças, provocando o conflito”* (Marx, 1996, p. 16). No caso brasileiro, as diferenças físicas e a mistura em proporções demográficas foi significativa, mas não predeterminaram uma categorização, dominação e conflito raciais específicos, nem sua ausência.

Deste modo, a construção da raça deve ser analisada conjuntamente com o processo de desenvolvimento econômico. De acordo com Marx, a crescente imigração, urbanização e industrialização coincidiram com o aumento da segregação racial formal, tanto nos Estados Unidos quanto na África do Sul. No caso brasileiro, a existência do discurso da democracia racial não impediu a prática aberta de discriminação no mercado de trabalho. O estudo de Florestan Fernandes demonstra os obstáculos para integração do negro no mercado de trabalho no momento em que a urbanização e industrialização se instauram como uma realidade especialmente no Estado de São Paulo (Fernandes, 1964).

Convém lembrar de uma importante corrente no debate sobre a formação dos Estados nacionais que advoga:

a nação nasce da necessidade de uma comunidade cultural imposta pelo processo de industrialização, pelo processo de desenvolvimento econômico e social. Essa comunidade cultural, na sociedade moderna industrial, é uma das dimensões da legitimidade. Em outros termos, a questão nacional centraliza-se nos esforços para a busca de coesão social, para a busca da comunidade cultural. Para que ocorra a coesão, é fundamental o domínio dos meios de comunicação dos quais o principal é a linguagem. É então que, no processo de homogeneização da sociedade, se coloca a questão da educação, da língua

e dos meios de comunicação considerados genericamente

(Bastos, 1985, 29).

Assim, o próprio tema da cidadania está circunscrito à questão da homogeneização e o “*homem só ganha sua admissão à plena cidadania social, econômica e política através daquele mínimo treinamento compartilhado*” (Gellner, 1981, p.56, citado em Bastos, 1985, p. 29).

De todo modo, no caso americano e sul-africano, o desenvolvimento de Jim Crow e do apartheid, respectivamente, estão associados à proteção dos brancos contra a concorrência negra. O menor desenvolvimento econômico brasileiro e, portanto, a menor concorrência entre brancos e negros explicariam a ausência de políticas semelhantes no Brasil (Berghe, 1967, pp. 29-0; Marx, 1996, p. 16). Uma outra linha de explicações sugere que a categorização e a segregação raciais atendiam aos interesses do capital, fornecendo mão-de-obra negra barata ou aos interesses da mão-de-obra branca privilegiada, reservando-lhes empregos melhores e assegurando-lhes salários mais altos (Bonacich, 1972; citado em Marx, 1996, p. 16; Morris, 1986). Isso implica dizer que as políticas estatais em relação à raça não eram autônomas, mas determinadas por interesses particulares de classe (Burawoy, 1981, p. 282, vol.2; citado em Marx, 1996, p. 16).

Ao estudar o caso africano, especialmente África do Sul e Uganda, Mandani argumenta que nenhuma reforma das instituições da sociedade civil contemporânea pode, por si mesma, destruir a herança do que ele chama de despotismo descentralizado. É necessário, então, desmantelar aquela forma de poder (Mandani, 1996, p. 16).

A hipótese de Mandani é que a forma de Estado que se desenvolveu depois do período colonial não era específica de qualquer sistema agrário, isso é, o Estado não evoluiu de nenhum sistema agrário anterior, mas ele foi “*construído*”, formado pela e por meio da experiência colonial africana. Assim, mais do que a questão do trabalho era a questão nativa que iluminava aquela experiência. Para esse autor, não se trata de criar uma falsa oposição entre as duas, mas de insistir que a análise política não pode extrapolar a natureza do poder de uma análise de economia política, uma vez que menos a questão do trabalho e mais a organização e reorganização do poder que se tornou um imperativo da manutenção da ordem política (Mandani, 1996, pp. 23-4).

Mandani mostra ainda que o Estado colonial, em todas as instâncias, é uma formação histórica. É importante reter essa afirmação porque em qualquer lugar onde

ele existiu, sua estrutura configurou certas características fundamentais. No caso africano, a organização e reorganização do Estado colonial foi uma resposta para um dilema central: a questão nativa. Nesse sentido, é possível identificar, analiticamente quatro momentos na formação da sociedade civil nos Estados africanos.

O primeiro momento é aquele onde o Estado colonial é o protetor dos colonos, isso é, uma sociedade de colonos em que os direitos à livre associação, publicidade e, eventualmente, de representação política eram os direitos de cidadãos sob regras diretas e não de sujeitos indiretamente regrados por uma autoridade tribal organizada costumariamente. Assim, se a sociedade civil foi racializada, a autoridade nativa foi tribalizada.

No caso sul-africano, esse é o momento em que a segregação e o apartheid alimentaram o processo de desenvolvimento econômico altamente lucrativo. O capital britânico inicialmente provocou a Guerra dos Bôeres no intuito de conseguir controlar as riquezas do país. A seguir, incentivou as políticas estatais de dominação racial, tanto para assegurar a mão-de-obra negra barata, quanto para preservar os interesses da mão-de-obra branca. Marx, ao descrever esse processo observa que a posição do setor de negócios em relação à segregação e o apartheid variava, por exemplo, na década de 1920, com a queda do preço do ouro; o capital ligado à mineração ansiava por abrandar a segregação visando substituir a mão-de-obra branca, mais onerosa. *“Na década de 1970, o capital manufatureiro defendia o fim do apartheid para poder dispor de mão-de-obra negra especializada e aumentar a parcela desse segmento no mercado”* (Posel, 1991, citado em Marx, 1996, p. 16).

No segundo momento, presencia-se uma substituição nas relações entre sociedade civil e Estado - momento da luta anti-colonial – e, ao mesmo tempo, de luta de uma embrionária classe média e de uma nascente classe trabalhadora; o estrato nativo que estava no limbo passa a se organizar e lutar para entrar na sociedade civil. Nesse momento, o Estado não só não cede às pressões do capital por uma reforma, como *“após a Revolta Rand dos mineiros africânderes - que em 1922 protestavam contra os esforços dos capitalistas para substituí-los por negros sub-remunerados -, o novo governo de Hertzog”* reforçou a delimitação racial em favor dos trabalhadores brancos. Em 1948, quando o partido nacional assumiu continuou praticando o mesmo tipo de proteção aos trabalhadores africânderes, a maioria do eleitorado (Jonhstone, 1976, citado em Marx, 1996, p. 17).

Desse modo, duas conclusões principais podem ser consideradas: nem os interesses do capital sul-africano, nem a racionalidade econômica geral foram tão determinantes quanto os interesses da mão-de-obra branca. Além disso, a principal função da ideologia segregacionista era abrandar o antagonismo de classe e étnico entre brancos, subordinando seus conflitos internos à concepção unificadora de raça (Cell, 1982, p. 234). O Estado reforçou a segregação quando ainda estava sob o domínio britânico formal, e a despeito de pressões posteriores do setor de negócios, em favor da reforma. O resultado, por um lado, reforçou a ausência de direitos básicos para o segmento negro da classe trabalhadora urbana e por outro, acentuou o aprofundamento das divisões étnicas na população que permanecia nas regiões rurais do país. Isto é, o Estado não mediu esforços para ampliar a tribalização e acirrar os conflitos étnicos entre a população nativa.

O terceiro momento é o da independência, isso é, o nascimento de um Estado desracializado. A independência tendeu para a desracialização do Estado, mas não da sociedade civil. E, finalmente, ocorreu o colapso de uma sociedade civil embrionária nativa de sindicatos e organizações autônomas através de sua absorção na sociedade política. É o momento do casamento entre o tecnicismo e o nacionalismo.

Constitui problema o fato dessa união não ter conseguido dismantelar o principal legado institucional das regras coloniais, isso é, os impedimentos para a democratização. Ainda que brevemente relatado, a regra direta foi a resposta européia inicial para o problema administrativo das colônias. Seria uma única ordem legal, definida pela “civilizada” lei européia, sem nenhum reconhecimento das instituições “nativas”. Assim, embora os “nativos” fossem conformados por leis européias, somente aqueles “civilizados” poderiam ter acesso aos direitos europeus. Nesse sentido, a sociedade civil seria civilizada e aqueles “listados” como incivilizados eram excluídos. Os ideólogos de uma política nativa “civilizada” racionalizaram a segregação menos como racial do que como cultural.

Colônias eram territórios de assentamento Europeu. Em contraste, os territórios de dominação européia – mas não de assentamento – eram conhecidos como protetorados. No contexto de um capitalismo colonial, o pré-requisito social da regra direta envolveu uma compreensiva dominação de instituições de mercado, apropriação de terra, destruição da autonomia comunal e a conquista e dispersão da população tribal. Na prática, regra direta significou a reintegração e dominação dos nativos no contexto intitucional de relações agrárias semi-servis e semi-capitalistas. Para a vasta maioria dos

nativos, excluídos dos direitos de cidadania, regra direta significou um despotismo - centralizado - não-mediatizado.

Em contraste, regra indireta veio a ser o modelo de dominação aplicado sobre o camponês “livre”. Nesse caso, a terra permaneceu uma possessão – costumária – comunal. O mercado era restrito para os produtos do trabalho, somente incorporando marginalmente terra ou trabalho. Comunidades camponesas eram reproduzidas no interior de um contexto de autonomia espacial e institucional. A liderança tribal foi seletivamente reconstituída como a hierarquia do Estado local ou suavemente imposta nos locais em que esse não existia. Nessa dinâmica, desigualdade política seguiu associada à desigualdade civil. Ambas eram enraizadas em um dualismo legal, isso é, paralelamente ao “recebimento” da lei formulada pela administração colonial era implementada uma lei costumária que regulava relações não de mercado no que diz respeito à terra, às questões pessoais (familiares) e assuntos comunitários. Para a população nativa sujeita, regra indireta significava um despotismo – descentralizado – mediado (Mandani, 1996, pp. 3-34).

Por isso, na análise de Mandani, a forma de Estado-forjado sob o colonialismo tem lugar central no enigma, no mistério que era a questão nativa, isso é, as regras e a revolta contra elas. Assim, esse autor retoma a discussão sobre regras indiretas e regras diretas presentes na gestão colonial, para demonstrar que debatidas como alternativas de controle nativo, no início do período colonial, as regras diretas e indiretas realmente foram estratégias complementares. Dito de outro modo, regra direta foi a forma de poder civil urbano. Ela girava em torno da exclusão dos nativos das liberdades e garantias dos cidadãos na sociedade civil. Regra indireta, todavia, significou uma autoridade tribal rural; girou em torno da incorporação dos nativos no interior de um Estado-forçado de ordem costumária. Com o aprendizado dos contatos iniciais do encontro colonial e da resistência nativa, os poderes coloniais foram generalizados e descentralizados. Assim, para esse autor, regra direta e indireta são melhor entendidas como variantes do despotismo; a forma centralizada, mais tarde, descentralizada como a principal resposta à questão nativa (Mandani, 1996, pp. 3-34).

Para Mandani, a experiência colonial africana foi cristalizada na natureza do Estado-forjado pelo encontro colonial e pela resistência nativa. Organizado diferentemente em áreas urbanas e rurais, o Estado com a face de Janus, isso é, bifurcado continha duas formas de poder sobre uma única autoridade hegemônica. O poder urbano falava a linguagem da sociedade civil e dos direitos civis; o poder rural,

usava a linguagem da comunidade e da cultura. O poder civil afirmava a proteção dos direitos, o poder costumário compelia forçosamente para a tradição. O primeiro era organizado sobre o princípio da diferenciação para controlar a concentração de poder; o último foi organizado sobre o princípio da fusão para resguardar uma autoridade unitária. Para abarcar o alcance e entender o relacionamento entre estas duas formas de poder e entre a linguagem que cada um empregava – direitos e costumes, liberdade e tradição – é preciso considerá-los separadamente, tendo em mente que cada um significou uma face de um mesmo Estado bifurcado.

Ao retomar o debate clássico em torno da constituição da sociedade civil, Mandani observa que uma tal sociedade em África estava assentada em uma base entretida com racismo. Desse modo, a sociedade civil era uma criação do Estado colonial para os colonos supondo direitos de livre associação, livre publicidade e, eventualmente, de representação política, direitos de cidadãos, sob regras diretas, não de sujeitos indiretamente regrados por uma autoridade tribal organizada costumeiramente. Entre os colonos portadores de direitos e os sujeitos camponeses havia um terceiro grupo: os nativos baseados em áreas urbanas, principalmente, pessoas de classe média e da classe trabalhadora que estavam isentas das amarras da lei costumária, mas não da moderna legislação civil racialmente discriminatória. Nem sujeitos aos costumes e nem elevados à cidadãos portadores de direitos, eles definhavam em um limbo jurídico (Mandani, 1996, pp. 3-34).

No fundamental, Mandani quer demonstrar que o Estado colonial era duplo, isso é, por um lado administrava uma cidadania racialmente definida pelas regras da lei e uma associação de direitos. Por outro lado, o Estado regravava os sujeitos sob um regime de coerção extra-econômica e uma justiça administrativamente dirigida. Dessa forma, a luta dos sujeitos era contra as autoridades costumárias no Estado local e contra as barreiras raciais na sociedade civil, particularmente aguda nas colônias de assentamento e resultando em luta armada, mas ela não foi confinada às colônias de assentamento, como Fanon, seu principal teórico, analisou (Mandani, 1996, pp. 3-34; Fanon, 1970).

De modo similar, nos Estados Unidos, o período em que o racismo chegou a seu ápice coincidiu com o início da expansão industrial (Wilson, 1973, p. 56). Assim, o capital se beneficiou com a segregação, empregando mão-de-obra negra barata para aumentar seus lucros e furar greves de trabalhadores brancos. Contudo, apenas o lucro não pode explicar por que Jim Crow foi elaborado antes da grande arrancada da

industrialização e por que isso ocorreu no sul, região menos industrializada. Ao que parece, como na África do Sul, a segregação atendeu mais diretamente aos interesses da mão-de-obra branca. A derrota do movimento populista que entendia que os interesses dos trabalhadores brancos seriam melhor contemplados com a unidade de toda a classe trabalhadora, pode ser explicada pelo racismo dos fazendeiros brancos, assimilado também pelos trabalhadores brancos (Olzac, 1992, p. 110). De acordo com Myrdal, os brancos pobres, incluindo os imigrantes do norte do país, estavam “*dispostos a suportar a pobreza para manter os negros num nível ainda mais baixo*” (Myrdal, 1944, p. 457, também, citado em Marx 1996, p. 17). Em outros termos, os interesses dos trabalhadores, definidos em sentido estrito, não eram coerentemente atendidos pela segregação, mas o status social relativo dos trabalhadores brancos era preservado.

Como o capital e os trabalhadores brancos normalmente têm interesses divergentes ou mesmo opostos, nenhum dos dois grupos pode ser atendido com exclusividade. Na África do Sul e nos Estados Unidos, as políticas governamentais procuraram compatibilizar interesses conflitantes dos brancos, unificando-os como raça.

Se a dominação racial serviu para unificar os brancos superando divisões de classe, os estreitos interesses de classe não podem, por si mesmos, explicar esse resultado. E as afirmações de classes, por si mesmas, também não podem dar conta da democracia racial brasileira, que também aplacou esses interesses. O capital brasileiro tirou proveito dos baixos salários pagos aos negros, os salários mais elevados dos brancos foram mantidos e a perspectiva de mobilidade dos primeiros foi exagerada (Marx, 1996, pp. 18-9).

De acordo com Ianni, isso ocorreu no caso brasileiro por que o arianismo veio por dentro da revolução burguesa em marcha, por dentro do processo fundamental de redefinição do trabalho e do trabalhador, ou seja, da força de trabalho (Ianni, 1985, p. 41).

O Brasil parece confirmar o padrão mais geral das explicações econômicas. Um nível mais baixo de

desenvolvimento econômico e de concorrência coincidiu com a ausência de apartheid e de Jim Crow (Costa, 1985, p. 55; Cell, 1982, p. 11; Harris, 1964, pp. 96-8), da mesma forma que a democracia racial refletia a ausência inicial de desenvolvimento econômico. No entanto, a crescente industrialização deveria ter gerado padrões mais explícitos de dominação racial, ao menos no sudeste do país - região mais desenvolvida - e durante épocas de boom econômico (Degler, 1971, p. 99; Hasenbalg, 1978, p. 99), o que não aconteceu (Marx, 1996, p. 18).

No caso brasileiro, pode se afirmar que tanto os interesses dos trabalhadores brancos como os interesses do capital caminharam no interior da democracia racial. Isso é demonstrado pelo relativo privilégio ocupacional e salarial dos brancos no mercado de trabalho (Silva, 1980; Oliveira, 1985).

Desse modo, como afirma Marx,

nos três casos, a ordem racial certamente refletiu e acelerou o desenvolvimento econômico, mas de forma complexa. O apartheid e Jim Crow diluíram a concorrência entre os brancos que ameaçava a estabilidade e o crescimento, embora o crescimento e a concorrência não tenham levado à aplicação de tais políticas no Brasil. O conflito de classe, real ou potencial, nos três casos, tinha de ser resolvido para assegurar a estabilidade - exigência mais fundamental, tanto para o desenvolvimento econômico, como para a consolidação do Estado-Nação" (Marx, 1996, pp. 18-19).

2 - ESTADO NACIONAL, RAÇA E CIDADANIA

Nas sociedades racialmente estruturadas, a conformação de um Estado nacional suscitou um conjunto complexo de problemas que acabaram por propiciar novas possibilidades de análise em relação a composição da sociedade e a problemática da cultura que, segundo Bastos, se constituem em elementos fundantes da questão nacional. Uma tal perspectiva analítica incorpora a reflexão sobre as relações entre o Estado e a sociedade, elementos indissociáveis, uma vez que ambos são construídos historicamente num processo simultâneo (Bastos, 1985, p. 1).

Ao percorrer o pensamento liberal sobre o tema, Bastos observa que em Rousseau do *Projeto de Constituição para Córsega*, a noção de nação presente propugna o ideal da igualdade.

Isto é, a homogeneidade nacional se dá na igualdade, persistindo diferença apenas a partir do mérito cívico e da experiência social dos cidadãos. Em outros termos, haveria uma diferença apenas entre níveis de comprometimento com a sociedade: o nível dos cidadãos, dos patriotas e dos aspirantes. A integração nacional teria um carácter consciente e responsável, realizada através de juramento, juramento esse que indicaria ter os indivíduos se tornado cidadãos (Bastos, 1985, p. 2).

Em Tocqueville de o *Antigo Regime e a Revolução*, “texto no qual a preocupação é analisar o processo de transição do regime feudal para o democrático”, pode se encontrar a definição da formação nacional e do modo pelo qual ela se processa. Do ponto de vista da questão nacional, o núcleo do trabalho de Tocqueville é a discussão sobre a democracia. De acordo com Bastos, “talvez seja o primeiro autor a enfatizar a democracia como um fato que empenha a sociedade como um todo, um processo totalizador. Em outros termos, a democracia não é apenas um regime político; antes, informa uma visão de mundo”. Nesse sentido, aquilo que constitui seu cerne varia de sociedade para sociedade. Por exemplo, na Revolução Inglesa, o que se torna mais importante no processo é a questão da liberdade, o que indica uma visão de

mundo em que impera o individualismo, mas um individualismo aristocrático e não burguês. Tal ótica traz como consequência, a nível do comportamento inglês, a valorização da consciência e responsabilidade pessoais. Em outros termos, tal individualismo leva a que o indivíduo seja considerado o árbitro, ao mesmo tempo, do interesse público e privado. Para os franceses, porém, a idéia que predomina é a da democracia da igualdade, o que, de um lado, leva a que o processo assuma caráter coletivo, mas de outro, encaminha a ambigüidade da revolução. É a partir do objetivo do igualitarismo que aparecem conflitos e cisões internas no seio da liderança da revolução. Coloca a ambigüidade, na medida que se o igualitarismo fosse levado às últimas consequências, isto acarretaria mudanças na estrutura da sociedade então preconizada: a sociedade burguesa (Bastos, 1985, pp. 4-5).

Assim, através de uma metáfora religiosa, Tocqueville levanta a relação das esferas da cultura e da política: *as revoluções religiosas são mais amplas e têm um palco mais aberto, enquanto as revoluções políticas se fecham. Isso ocorre porque as revoluções religiosas respeitam o caráter cultural do povo e os elementos constitutivos da natureza humana; é isso que lhes dá unidade através dos dogmas e dos mitos* (Bastos, 1985, 5-7). São os dogmas que conferem fisionomia nacional às revoluções pagãs da antiguidade, enquanto que nas revoluções políticas, o mito é criado racionalmente, o que dá caráter abstrato à unidade. Dito de outro modo, do mesmo modo que o cidadão é percebido de maneira abstrata na Revolução Francesa, ao serem colocados os direitos do homem francês, colocam-se simultaneamente os direitos e deveres gerais do homem, em matéria política. Se, de um lado, é isto que confere caráter universal à Revolução Francesa, de outro, conduz a que a busca do caráter nacional seja extremamente abstrata, pairando acima da sociedade, resultado do apelo exagerado à razão (Bastos, 1985, pp. 5-7).

É nesse sentido que a Revolução Francesa não é apenas uma revolução política: é também uma revolução social na medida que altera as relações sociais vigentes e o fundamento cultural delas. O caráter nacional da revolução é dado pela unidade das três esferas: a) a extensão dos direitos civis e dos direitos políticos a todos os cidadãos; b) a homogeneização do caráter cultural nacional, através da língua e alteração dos usos e

costumes; c) do desconhecimento das individualidades, das diferenças entre povos e regiões que compõem a nação francesa” (Bastos, 1985, pp. 5-7).

Aqui parece ser possível verificar que a construção da dominação racial tem limites claramente estabelecidos entre categorias fisicamente distintas de pessoas tanto no caso norte-americano, como no caso sul-africano. No caso brasileiro no qual a dominação racial não foi codificada em lei, aparentemente, várias práticas de dominação racial do período escravista sobreviveram no pós-abolição (Fernandes, 1967, pp. 560-79).

De acordo com Marx, nos três casos examinados, o Estado durante um longo período histórico participou ativamente do estabelecimento de relações raciais modernas que tiveram resultados diferentes. Dito de outro modo, para esse autor, é a política do Estado que divide oficialmente as pessoas em categorias como negro, branco ou mulato, valendo-se da discriminação legal (Marx, 1996, p. 19).

Nos Estados Unidos e no Brasil, a abolição da escravatura significou um momento privilegiado no qual, foi reforçado uma discriminação racial formal, no primeiro país enquanto que no caso brasileiro isso não ocorreu. A África do Sul já havia abolido a escravidão anteriormente em 1834, em meio à contínua discriminação, o momento possível de comparação com o Brasil e Estados Unidos foi aquele em que se deu a unificação do país e a aprovação de políticas raciais nacionais. Nos três casos, a consolidação ou unificação de um Estado pós-abolição enfrentou o dilema de se e como incorporar os descendentes de africanos. À resolução desse dilema que poderia dividir a nação, dificultando o desenvolvimento e as ações do governo central, esteve associada a capacidade do Estado evitar um maior ou menor grau de conflito racial. É, também, fato que as políticas tomadas nos momentos de transição foram aperfeiçoadas posteriormente (Marx, 1996, p. 19).

Em geral, os estudiosos concordam que a dominação racial na África do Sul teve início na colônia do Cabo no século XVII com a chegada dos primeiros brancos que se utilizaram da religião para justificar a discriminação contra os pagãos. Entretanto, a maioria dos historiadores concordam que a discriminação racial explícita e formalizada foi elaborada e forjada pelo conflito entre ingleses e holandeses (Hartz, 1964, p. 3).

“Após sua vitória nas guerras napoleônicas, os britânicos arrebataram o controle da colônia do Cabo aos descendentes de holandeses, os africânderes, e logo

impuseram a abolição e políticas raciais liberais de discriminação seletiva que visavam preservar “relações apropriadas entre senhor e servidor”. Esse fato, aparentemente, impulsionou a migração de milhares de africânderes para o norte do país para escapar das determinações do governo britânico e, ao mesmo tempo, possibilitou a criação de suas próprias repúblicas durante a década de 1850, intensificando a dominação racial (Karis, 1963, pp. 480-1, citado em Marx, 1996, p. 20).

As disputas entre os dois fragmentos europeus se acirraram, especialmente, com a descoberta de diamante, *“em 1877, e de ouro, em 1886, no norte do país, bem como pelas pressões em favor da construção de um sistema ferroviário unificado”* (Hobson, 1900, citado em Marx, 1996, p. 20). O resultado foi a Guerra dos Bôeres entre britânicos e africânderes que culminou com a vitória inglesa, na virada do século. Logo após a guerra, se por um lado, a animosidade entre os dois fragmentos europeus cresceu, por outro, os ingleses perceberam que para a satisfação de seus objetivos, o melhor era constituir uma sociedade sul-africana unida e coerente do ponto de vista econômico e militar.

É na reconciliação entre ingleses e africânderes, após a guerra do Bôeres, que se encontra os termos para a segregação dos negros, que se tornaria um fator central na construção do Estado sul-africano. Como demonstra Marx, através da fala de um alto comissário britânico sir Alfred Milner, em 1897: *para vencer os holandeses (...) basta sacrificar absolutamente ‘os negros’ e o jogo fica fácil (...) governo autônomo (...) e lealdade colonial (...) [exigiriam] o abandono das raças negras* (Lemay, 1965, pp. 11-2; citado em Marx, 1996, p. 20).

Seguindo em sua argumentação, Marx observa que o momento simbólico em que transparece as implicações da coalizão branca é a primeira versão do tratado de paz de 1902 entre as forças dos dois fragmentos europeus que prometia a subsequente extensão das concessões *“aos nativos”*. *“Essa cláusula foi eliminada por Smuts e Hertzog, generais dos bôeres e substituída por um vago compromisso de discutir essas questões mais tarde* (Marx, 1996, p. 20).

Desse modo, a exclusão dos nativos e, posteriormente, dos não-brancos seria levada a cabo nas décadas seguintes, balizadas pela concorrência política entre ingleses e africânderes, isso é, as políticas variaram de acordo com o grupo que estava no poder, mas fundamentalmente a orientação era dividir para governar.

Em 1936, os africânderes forçaram a retirada dos eleitores africanos das listas de eleitores da cidade do Cabo, dominada pelos ingleses. Após 1948, impuseram o apartheid e, a seguir, procuraram unificar ainda mais os brancos contra o comunismo e a "ameaça negra". Contemplando todas essas variações, o acordo inicial foi sendo elaborado, definindo que "o processo de pacto entre os brancos [era feito] à custa dos negros e pardos (Pakenham, 1979, p. 612; citado em Marx, 1996, p. 21).

O caso norte-americano tem muita similaridade com o sul-africano, embora o conflito, na consolidação do Estado nacional, não tenha sido entre dois fragmentos de grupos europeus, mas entre grupos regionais. A população indígena dos Estados Unidos foi quase totalmente exterminada, mas os escravos continuaram sendo numerosos e, portanto, o núcleo da discórdia regional. Um fato relevante indicativo da tensão regional foi a decisão Dred Scott, de 1857, que considerou que as garantias formais do direito à igualdade e à cidadania eram inaplicáveis aos negros (Foner, 1970, pp. 292-3; Marx, 1996, p. 21).

A Guerra de Secessão, mais do que o auge do conflito entre o norte e o sul, assinala uma mudança fundamental na consolidação e controle do Estado, bem como no uso de seus recursos como poder global emergente (Foner, 1988, p. 23). Nesse processo, tanto o norte como o sul aumentaram sua união interna, exacerbando o conflito inter-regional.

A vitória do Norte assegurou a preservação legal da União que Lincoln procurava, mas, para 'fechar as feridas da nação', era preciso resolver o conflito regional e a questão do status dos escravos libertos. Tentou-se deportar os negros, mas a tentativa foi abandonada porque não era prática. A libertação dos negros durante a Restauração³⁴ exacerbou o conflito regional, suscitando o

³⁴ A restauração foi o momento em que se deu a reincorporação dos Estados confederados à União após a Guerra de Secessão.

temor de uma nova rebelião sulista e incentivando outra mudança na política federal, à procura de uma solução. Uma nova solução de compromisso estava no horizonte, em 1877. Quando a extensão dos direitos para negros foi abandonada e as tropas federais se retiraram do Sul houve uma redução da resistência contra a unidade nacional (Woodward, 1951; Fieds, 1982).

Segundo Marx após a Restauração, surge uma coalizão entre norte e sul, induzindo a uma maior dominação racial; as garantias da 14ª Emenda, por exemplo, foram ignoradas; a decisão Plessy, de 1896, reafirmava o direito dos Estados aplicarem suas próprias normas de exclusão racial; a segregação do tipo Jim Crow foi aplicada em todo o sul a partir da década de 1890. O norte também praticou a segregação de fato. Como na África do Sul, a unidade branca, numa nacionalidade comum, significou a “exclusão” negra (Marx, 1996, p. 22; Fredrickson, 1981, p. 191).

Como observou DuBois, “*todo o ódio que os brancos sentiam uns pelos outros após a Guerra de Secessão foi, aos poucos, se concentrando [nos negros]*” (DuBois, 1992, p. 125).

Ao comparar a experiência sul-africana e norte-americana, segundo Marx, pode se verificar, apesar das similaridades, diferenças importantes.

A autoridade estatal sul-africana, forjada e protegida pela força do império britânico, aplicou a segregação a partir do centro, de maneira variável e cada vez mais dura. A ameaça potencial da maioria africana impulsionou essa intervenção brutal. Nem os africânderes nem os ingleses questionavam a dominação racial ou o poder centralizado – ao contrário, competiam pelo controle desse poder. Nos Estados Unidos, a divisão do poder continuou a ser contestada e mesclada a discussões a respeito da dominação racial. Após a Guerra de Secessão, o Norte impingiu confiantemente suas reformas ao Sul. No fim da Restauração, porém, o Norte aceitou que a União ainda era por demais fraca para impor a sua

vontade e não estava disposto a provocar mais conflitos ao interferir na segregação aplicada localmente. As garantias constitucionais de igualdade não foram aplicadas, ao passo que, na África do Sul, não existiam essas garantias e o Estado atuou com força e impunidade.

O fortalecimento da dominação racial na África do Sul e nos Estados Unidos seguiu vias diferentes, mas com resultados notavelmente semelhantes. Um conflito de grande porte intensificaria a solidariedade interna dos grupos de africânderes e ingleses, de sulistas e nortistas. O conflito entre esses fragmentos étnicos ou regiões foi gradualmente contido à custa dos negros, de acordo com a lei de ouro de Denoon, segundo a qual 'toda negociação branca deve ser selada por um sacrifício africano' (Marx 1996: 22; Denoon 1973: 158).

Dito de outro modo, aparentemente, a contínua tensão entre os brancos, por um lado, fortaleceu a discriminação legal, resultando em uma unidade negociada entre eles e, por outro lado, impediu uma possível coalizão entre brancos e negros progressistas.

Com isso se resolvia o problema nacional e da transição para o industrialismo de forma muito distinta do que aquela visualizada pelo pensamento liberal moderno. Isso é, no caso sul-africano surgiu uma comunidade nacional imposta pelo processo de industrialização, pelo processo de desenvolvimento econômico, a partir da exclusão e/ou incorporação subalterna, regrada institucional ou informalmente.

No caso sul-africano e norte-americano, no momento da imposição desta comunidade cultural compartilhada, os negros, e a “população de cor”, foram impedidos legalmente de participarem como membros.

Em outros termos, a questão da homogeneização, pressuposto para o homem adquirir um treinamento mínimo compartilhado, para aquisição da plena cidadania social, econômica e política, não foi permitida aos negros e não-brancos. O resultado foi a permanência de uma população de sujeitos à qual era proibido legalmente o exercício da cidadania.

Nesse ponto, o contraste com o Brasil é interessante e útil. O Estado brasileiro pós-abolição evitou a discriminação legal e incentivou a unidade entre os brasileiros de

todas as raças. Marx atribui a ausência da discriminação legal ao fato do colonialismo português ter imposto uma autoridade central mais unificada, à homogeneidade de origem dos colonos, especialmente após a expulsão dos holandeses, ao silenciamento de possíveis tensões provocadas pelo nacionalismo emergente com chegada da corte portuguesa em 1808 e ao clientelismo e patrimonialismo que favoreceram uma transição pacífica da colônia para o império independente (Marx, 1996, p. 23).

Isso é, a elite brasileira enfrentou grandes revoltas de escravos, mas isso não impediu que a transição do império para a república e da escravidão para a abolição fossem relativamente tranquilas, não registrando nenhuma ocorrência comparável à Guerra Civil norte-americana ou sul-africana. Não havendo, no caso brasileiro, a necessidade de qualquer tipo de coalizão branca nos termos realizados nos outros países estudados. Quando os ventos da modernidade atingiram o Brasil já existia um Estado central pré-fabricado.

“Em vez de reforçar as imagens passadas de inferioridade e dominação racial, essa herança foi reinterpretada como benigna tolerância luso-tropical. A desigualdade racial herdada e perpetuada era negada ou camuflada, alegando-se que refletia distinções de classe, inevitáveis porém fluidas” (Marx, 1996, pp. 23-4).

Na ausência de segregação formal, a acomodação foi incentivada. Poucos afro-brasileiros puderam progredir socialmente. A miscigenação foi encorajada com o intuito de branquear e unir a população. A ausência de segregação oficial evitou um sistema racial polarizado, não obrigando o mulato, por exemplo, a se inserir no grupo negro. Muitos negros foram privados do direito ao voto, primeiramente por não serem proprietários e alfabetizados, posteriormente, por serem analfabetos.

Durante a Segunda guerra mundial, o governo brasileiro adotou uma política de nacionalização forçada de alemães, italianos, poloneses, japoneses e outros imigrantes de primeira e outras gerações. Depois da guerra, aos poucos, apagaram-se as marcas da nacionalização forçada. Ao longo da democracia populista, desenvolveu-se bastante o indigenismo, de base antropológica. Multiplicaram-se os cursos, as pesquisas e os debates sobre o problema do índio. (...) Ressurgiram os ideais de José Bonifácio e Rondon – isto é, do

iluminismo e do positivismo – fortalecidos ou modificados pelos novos ensinamentos da antropologia. Essa foi a época em que o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) ganhou maior dinamismo.

A partir de 1964, sob a ditadura militar, as linhas principais da problemática racial continuaram a ser aquelas desenvolvidas após a Revolução de 30: democracia racial, racismo disfarçado, indigenismo, raça e classe. Mas houve algumas alterações significativas. Ficou bem difícil falar em democracia racial em um país no qual o povo em formação foi jogado de novo ao nível de população de trabalhadores. (...) Os governantes não precisavam revelar o seu racismo; simplesmente passaram a tratar toda população como indefesa, incapaz para o voto, sujeita à demagogia e carisma, suspeita, carente do mando do Estado militarizado: população conquistada. Ao mesmo tempo, desenvolveu-se o conteúdo geopolítico do indigenismo governamental (Ianni, 1985, pp. 42-3).

As categorias raciais foram retiradas do censo e os estudos sobre discriminação considerados ilegais, evitando-se, assim, qualquer desafio ao mito da democracia racial.

3 - MOVIMENTOS SOCIAIS: MOBILIZAÇÃO E RESISTÊNCIAS

A tese básica de Marx, por um lado, afirma que a construção da raça não pode ser separada do processo de desenvolvimento econômico e, por outro lado, afirma que a dominação racial, ou sua ausência, está predominantemente vinculada ao impulso de construir o Estado nacional.

Um maior grau de desenvolvimento econômico do Estado colonizador significou maior presença dos interesses capitalistas privados nas colônias. Se isso implicou em uma maior autonomia em relação ao poder colonial central, também, resultou em conflito entre os próprios capitalistas e entre esses e os colonos brancos. Um menor grau de desenvolvimento econômico do Estado colonizador significou uma maior presença

dos interesses desse próprio Estado nas colônias. Esse fato, aparentemente, retardou o surgimento de uma classe de empreendedores capitalistas privados autônomos e divergentes entre si, ao mesmo tempo que possibilitou uma maior unidade na gestão da colônia.

Dos três casos estudados, a África do Sul e os Estados Unidos, no momento da formação do Estado nacional existia tanto uma classe dominante capitalista branca, com relativa independência do poder colonial central, quanto divergências provocadas pela origem étnica (holandeses e ingleses) ou regionais (norte/sul) no interior dessa classe; especialmente em relação ao que fazer com os negros e nativos. No caso brasileiro, o menor grau de desenvolvimento econômico do Estado colonial português na época, resultou na ausência de um setor capitalista privado, com interesses diferenciados e/ou divergentes em relação ao poder central. Dito de outra forma, o grau de desenvolvimento econômico condicionou a forma de dominação racial.

A existência ou ausência de dominação racial oficial no pós-abolição esteve vinculada, segundo Marx, “ao impulso de construir o Estado-Nação”(Marx, 1996, p. 24). De acordo com este autor, para que essa análise se sustente é importante verificar as variações no modo pelo qual a reação à construção da dominação racial se explicitou entre os dominados (Marx, 1996, p. 24).

No fundamental, Marx procura verificar analiticamente se, a mobilização e os conflitos que tiveram e têm lugar na sociedade civil desses países podem ser explicados em função de políticas de dominação impostas pelo Estado (Marx, 1996, p.24). O autor tem como pressuposto que a dominação racial que estabeleceu os limites legalmente institucionalizados gerou ou consolidou a identidade racial subordinada. Dito de outro modo, a discriminação imposta incentivou a solidariedade de grupo entre os negros ou nativos. E esse processo de formação de identidade precedeu coerentemente e modelou a lógica que regeu a ação diante dos recursos e oportunidades. Assim, a política do Estado ajudou a forjar uma consciência de grupo entre os negros (Marx, 1996, p. 25).

Marx considera que a raça pode se tornar um fator destacado de identidade, mas necessariamente não leva à mobilização. Assim, as variações da racialização/etnização estão vinculadas às variações no conteúdo da dominação racial. Em outros termos, a exclusão racial ou incorporação subalterna que beneficia, no curto prazo, os brancos pode provocar, a longo prazo, a contramobilização dos não-beneficiados. Em contrapartida, a ausência de exclusão formal restringe a capacidade de mobilização e mantém a desigualdade (Marx, 1996, p. 25).

Nesse ponto, o argumento é bastante explícito. O apartheid na África do Sul e Jim Crow nos Estados Unidos, incentivaram a solidariedade negra a partir da qual surgiram formas de protesto que variaram de acordo com mudanças na política do Estado. Assim, as reformas que visavam a integração dos negros, ou a ausência delas, foi o que modulou o tipo de protesto como moderado ou militante.

“Na África do Sul, formas iniciais menos rígidas de discriminação estatal suscitaram uma mobilização limitada e moderada, ao passo que a oposição popular mais militante só surgiu com a crescente intensificação da segregação” (Marx, 1996, p. 25).

O *African National Congress* criado em 1912, como uma organização não-violenta defensora dos direitos civis, só se tornou uma organização com apoio popular massivo a partir dos anos 50. Isso porque, após 1924, Hertzog o governo nacionalista passou tanto a instituir um conjunto de medidas que ampliava a segregação racial quanto incentivava *afrikanderdom* (o caráter do que é ser africânder).

A segregação mais estrita unificou os africanos e as pessoas de cor [hindus, chineses, mestiços, mulatos] como vítimas da dominação racial, vencendo limites de classe e tribo, o que provocou uma resistência maior.

Após 1948, o governo nacionalista formalizou o regime africânder e uma segregação até mais estrita por meio do apartheid, consolidando ainda mais a identidade racial subordinada. O CAN e seu ramo mais radical, o Congresso Pan-Africanista, obtiveram um apoio maciço para os protestos mais militantes que visavam derrotar, e não apenas reformar, o Estado.

Na década de setenta, o movimento Consciência Negra reagiu a um apartheid cada vez mais estrito, exigindo um separatismo negro que uniria os africanos, pessoas de cor e asiáticos. Na década de oitenta, a Frente Democrática Unida respondeu à paralização das reformas com uma mobilização mais integrada das massas.

Sem nenhuma garantia constitucional para apelar, os opositores do Estado exigiram mudanças mais radicais. Em 1990, sob a pressão da mobilização contínua das massas, das divisões internas, do deslocamento econômico, das sanções [externas] e do fim da guerra fria, o Estado anunciou sua intenção de abandonar o apartheid. A maioria da oposição aceitou o convite a participar de negociações” (Marx, 1992).

No caso norte-americano, a luta contra a discriminação racial seguiu um padrão geral semelhante, apresentando algumas diferenças complexas. “*A discriminação na época subsequente à Restauração provocou uma mobilização limitada*”, provavelmente em função de diferenças regionais que não foram alteradas pelas políticas federais (Marx, 1996, p. 26).

De acordo com Marx , a repressão intensiva no sul encorajou uma atitude acomodada da principal liderança negra naquela região, Booker T. Washington, enquanto a situação de carência em que os negros estavam submetidos nas áreas urbanas do norte mais liberal suscitava as idéias mais militantes de W.E.B. DuBois. A falta de reformas no pós-Primeira Guerra Mundial provocou o movimento de massas de Marcus Garvey no norte sem que ocorresse nada comparável no sul (Marx, 1996, p. 26).

O New Deal e a Segunda Guerra Mundial assinalam uma ampliação da autoridade estatal norte-americana, ao mesmo tempo que a guerra fria, ao descortinar a situação dos negros americanos, abalava a reputação internacional do Estados Unidos.

A reforma federal norte-americana de meados do século encorajou a solidariedade negra, passando por cima de questões regionais e de classe. Depois de desenvolver a capacidade de impor sua vontade, as autoridades federais voltaram hesitantemente a analisar os pontos conflitantes em torno da reforma de Jim Crow. O sinal mais notável dessa mudança foi a decisão da Suprema Corte no caso Brown versus Conselho de Educação, de 1954 (Marx, 1996, p. 26).

Essa decisão foi de suma importância para o desmonte do edifício jurídico da discriminação racial nos Estados Unidos. Depois da Guerra Civil americana, a nação adotou três emendas constitucionais: a 13ª, em 1865, extinguiu a escravidão; a 14ª, em 1868, tornava todos os negros cidadãos dos Estados Unidos e proibia leis estaduais que negassem igual proteção aos negros e a 15ª, em 1870, proibindo a discriminação racial em votações. No fundamental, a 14ª e a 15ª emendas não eram cumpridas em todo país, mas apresentavam maior visibilidade no sul.

No caso *Brown v. Board of Education*, de 1954, a corte declarou que no campo da educação pública, a doutrina *'separados mais iguais'* não mais se aplicava. Depois dessa decisão, a suprema corte gradualmente passou a combater todas as formas remanescentes de segregação, as quais anteriormente ela própria sancionava. Por exemplo, no caso *Gayle v. Browder*, de 1956, a suprema corte declarou a inconstitucionalidade da segregação em onibus público. No caso *Loving v. Virginia* (Estado de Virginia), de 1967, a corte declarou banida as leis daquele Estado que proibiam o casamento inter-racial. Em 1968, todas as formas de segregação foram declaradas e consideradas inconstitucionais.

De acordo com Marx, essa ação do Estado proporcionou uma abertura para o movimento de direitos civis que conquistou seu primeiro apoio de massas no sul, juridicamente segregado. O passo seguinte foi conchamar a nação aos ideais da constituição e contra o sistema Jim Crow.

Segundo esse autor, o caso brasileiro impressiona pela falta de mobilização significativa em torno de questões especificamente raciais. As desigualdades socio-econômicas e a discriminação informal em função de diferenças físicas prosseguiram após a escravidão, mas não foram suficientes para gerar uma forte identidade racial subordinada ou um protesto massivo. (Marx, 1996, p. 26).

A Frente Negra Brasileira, criada em 1931, procurou fortalecer o negro e o mulato na sociedade burguesa de mercado, em expansão.

Além das reivindicações de cunho político e cultural, expressou a reivindicação de um largo contingente de trabalhadores, isto é, vendedores de força de trabalho. Eles queriam condições mais justas, ou seja, semelhantes às que desfrutavam os trabalhadores brancos, então bastante identificados com imigrantes europeus e seus

descendentes. A Frente Negra foi um dentre os muitos movimentos raciais e associações criados com a finalidade de lutar contra o preconceito e a discriminação no trabalho, escola, família, igreja e outros lugares (Ianni, 1985, p. 42).

Desde antes da abolição, os negros libertos se organizavam em clubes que combinavam atividades recreativas, assistenciais e culturais. No século XX criaram-se muitos clubes, associações, publicações e movimentos sociais. Os jornais de negros se tornaram um veículo fundamental de comunicação fazendo parte integrante das lutas sociais do negro brasileiro. Nos clubes, além das atividades recreativas, desenvolviam-se também atividades políticas.

Sob certos aspectos, o Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial, criado em 1978, retoma algumas dessas reivindicações. Em todos os casos, em forma aberta ou velada, há uma luta permanente contra o preconceito e a discriminação. Uns reivindicam os direitos de cidadania. Outros engajam-se na crítica da cidadania burguesa, formal, pouco efetiva, que recobre a desigualdade dos grupos raciais e classes sociais (Ianni 1985, pp. 44-5).

De todo modo, o Movimento Negro Unificado, embora seja menos moderado e mais militante que seus antecessores continua com apoio popular limitado (Hanchard 1995; Munanga 1994, 1999; Gonzáles e Hasenbalg, 1982).

Nesta última metade do século XX, antes da virada do milênio, o desmonte do sistema colonial a partir das lutas de libertação dos povos africanos resultou nos novos Estados independentes que, apesar de muitos problemas, conquistaram a possibilidade de retomarem seu próprio destino. O movimento pelos direitos civis dos negros americanos provocou a erosão do edifício jurídico da segregação e da discriminação racial, permitindo a inclusão de milhões de pessoas que se encontravam impedidas legalmente de participarem das decisões políticas sobre seus próprios destinos e do destino do país. O fim do apartheid na África do Sul, aparentemente, encerrou um longo

ciclo de um tipo de dominação racial que teve início a partir da descoberta do que foi eurocentricamente definido como “*novo mundo*”.

Essa forma de dominação racial teve como aliados, primeiramente, o catolicismo e, posteriormente, a ciência moderna, especialmente, a partir do século XVIII quando ela se torna a porta voz de uma determinada forma de agir, sentir, pensar e, principalmente, organizar o mundo.

A reiteração constante da concorrência política ou econômica intrabranços reforçava repetidamente a dominação racial. Em meio a variações nas políticas aplicadas, esses processos se esgotaram durante a era de construção do Estado-Nação, que durou um século. Essas dinâmicas obedeceram a configurações mais gerais. Rogers Brubaker alegou que, por exemplo, a desunião histórica alemã foi resolvida por meio da construção de uma cidadania étnica excludente. A consolidação mais precoce do Estado francês propiciou uma forma cívica mais incluyente de nacionalismo, visível na política do Estado, se não na prática social atual (Brubaker, 1992, citado em Marx, 1996, p. 28-9)”.

De modo diverso, na África do Sul, nos Estados Unidos e no Brasil, o colonialismo, a escravidão e a geografia geraram populações negras substanciais e historicamente diferenciadas sendo, a raça uma questão fundamental na definição e consolidação do Estado-Nação (Marx, 1996, p. 29).

Em outros termos, ao final do século XX, e, especialmente, após a Segunda Grande Guerra Mundial, vive-se o fim de um ciclo de racialização do mundo no qual a dominação racial estava centrada em hierarquias raciais baseadas em classificações fenotípicas distintivas significadas, que cristalizaram acessos diferenciais à riqueza produzida pelo trabalho, aos bens culturais e, em alguns casos, o impedimento legal à participação política. As contendas travadas pelos mais variados movimentos sociais dos segmentos discriminados ampliou a participação política e o acesso aos bens culturais desses setores, mas não conseguiu muitos progressos em relação à distribuição da riqueza, o que tem permitido a perpetuação das desigualdades sociais com base na

raça. Ao mesmo tempo, se pode visualizar o início de um novo ciclo de racialização e pan-etnização do mundo, em um quadro de uma economia global e de uma cultura mundializada que, por um lado, impõe certos padrões de comportamento e cultura e, por outro lado, revela a complexidade e diversidade cultural mundial. Mas, talvez, o aspecto mais significativo deste novo momento é aquele que diz respeito às lutas políticas pela integração social e à busca de equidade social dos setores excluídos ou incorporados subalternamente, especialmente, em sociedades que foram objeto de conquista e colonização em um momento em que os Estados nacionais têm sua capacidade de ação nitidamente limitada pelo novo quadro mundial. Dito de outra forma, como incluir ou incorporar equitativamente os excluídos em um momento em que os Estados Nacionais, aparentemente, perdem a sua capacidade de gestionar políticas públicas locais de maior alcance social.

Não há, aparentemente, uma resposta a essa questão. O que se observa nos três casos analisados é que os setores discriminados, em qualquer das dimensões da vida social, exigem a imediata integração, tratamento diferencial compensatório visando equidade social (no sentido de que seja criada uma disposição de reconhecer igualmente o direito de cada um), isso é, a extensão efetiva da cidadania historicamente negada.

Na África do Sul e no Estados Unidos, por exemplo, o conflito intrabranco no século XIX e XX,

foi resolvido por meio do nacionalismo e da cidadania especificados segundo a raça, o que não ocorreu no Brasil, relativamente unificado. A guerra desempenhou um papel central nesses processos. Na Europa, as guerras externas que exigiam alistamento militar geraram a demanda de expansão da cidadania. De maneira semelhante, a resolução de guerras internas nos Estados Unidos e África do Sul não só estendeu os direitos de cidadania aos brancos numa sociedade civil unificada, mas também reforçou a exclusão dos negros. Ao longo de todo o processo, esses Estados agiram com relativa autonomia, reagindo a afirmações de interesses por meio de apaziguamento, soluções de compromisso ou

cooptação. O processo de construção da nação (e de definição da cidadania), conduzido pelo Estado, modelou e remodelou a ordem racial (Tilly, 1990; Marx, 1996, p. 29).

No Brasil, o baixo grau de conflito regional ou étnico é coerente com a inexistência relativa de ideologias contundentes, categorização oficial ou conflito racial comparável aos Estados Unidos e África do Sul. Isso é, esse tipo de conflito foi coerentemente evitado criando uma ordem econômica desigual marcadamente visível na qual quanto mais branco, tanto maior a probabilidade de partilhar dos benefícios reservados aos brancos.

De todo modo, nos três casos, o Estado que no passado se colocou como ator central na construção da raça, é chamado, neste momento, novamente a intervir na construção de uma nova ordem social.

Nos Estados Unidos, parte significativa do debate em torno da questão racial está centrado na manutenção ou não-manutenção das chamadas ações afirmativas (*affirmative action*) que podem, aqui, serem superficialmente descritas como um conjunto de procedimentos e políticas voluntárias ou compulsórias com a finalidade de combater discriminação no local de trabalho e compensar possíveis efeitos negativos na vida das pessoas que foram alvo de práticas passadas de discriminação por parte dos empregadores. Como leis anti-discriminação, o objeto da ação afirmativa é tornar a igualdade de oportunidade uma realidade pelo nivelamento dos indivíduos para a competição, por exemplo, no mercado de trabalho. Diferentemente das leis anti-discriminação, as quais dispõem de remédios para que os trabalhadores possam apelar depois de sofrerem discriminação, as políticas de ação afirmativa objetivam prevenir a ocorrência de discriminação. Ao propor a substituição de práticas discriminatórias as políticas de ação afirmativa procuram salvaguardar os trabalhadores (especialmente os não-brancos) contra a discriminação racial ou étnica no mercado de trabalho (Reskin, 1997, p. 6). As políticas de ação afirmativa foram implementadas, também, na educação superior e nos contratos com o governo³⁵.

³⁵ As leis anti-discriminação, aparentemente, mais importantes promulgadas nos Estados Unidos ao final da Segunda Grande Guerra mundial foram as seguintes: a ordem do executivo Nº 8802, elaborado pelo Presidente Roosevelt que proibia a discriminação na indústria da defesa; a proibição da discriminação

Esse debate está presente em toda a sociedade civil e, também, orienta substantivamente as ações dos dois principais partidos políticos americanos; enquanto o Partido Republicano é, aparentemente, contrário à manutenção, o Partido Democrata tem defendido a continuidade de tais procedimentos e políticas. Nas universidades, esta polarização se dá entre liberais e defensores da democracia radical ou entre monoculturalistas e multiculturalistas.

Na África do Sul, o processo de transição de um governo de minoria branca para um governo de maioria negra trouxe à tona a tribalização reforçada e ou implementada no período colonial. Neste sentido, os debates se situam em torno de duas tendências mais visíveis: modernistas e comunitaristas. Os modernistas buscam inspiração nas rebeliões do leste europeu dos anos 1980. Os comunitaristas censuram, publicamente, o liberalismo e o eurocentrismo de esquerda chamando para um retorno às origens africanas. Para os primeiros, a sociedade civil é um constructo embrionário e marginal; para os outros, a essência do ser africano se encontra nas comunidades que estão marginalizadas da vida pública africana. A saída para o impasse, aparentemente, só se dará através de uma profunda democratização que possa superar o legado do Estado colonial bifurcado, através da desracialização do poder civil e a destribalização dos poderes locais (Mandani, 1996, pp. 3-34).

No Brasil, os movimentos negros organizados discutem os sentidos e os limites da identidade coletiva negra e a extensão da cidadania possível, ao mesmo tempo que setores destes movimentos e alguns intelectuais tentam caracterizar (ou caricaturar) o país (como monocultural, plural ou multicultural) para implementar uma agenda em que as políticas públicas de caráter compensatório consigam produzir uma sociedade mais equitativa reduzindo substancialmente as desigualdades de todas as matizes. Em todos os casos, no entanto, o que fica evidente é que uma tal agenda deve combater a continuidade da existência do racismo e da racialização nas e das relações sociais.

racial nas forças armadas, decretada pelo Presidente Truman em 1948; e a decisão da suprema corte americana de 1954 que considerou ilegal a discriminação racial em escolas.

4 - UMA AGENDA POLÍTICA ANTI-RACISTA?

Muitos autores reconhecem que um dos problemas centrais nas três sociedades estudadas está relacionado ao essencialismo e à naturalização da idéia de raça/etnia e da nação. Segundo Ribeiro, o essencialismo

é um modo de pensar profundamente enraizado na tradição ocidental. Suas origens estão no pensamento e na filosofia grega e possivelmente remontam ao pensamento indo-europeu (ou, mais exatamente, iraniano-europeu). Na filosofia ocidental, a noção de essência surge junto com a de existência. Poderíamos dizer, para dar uma definição simplista, que o essencialismo postula a primazia da essência (o que uma coisa é) sobre a existência (o fato da coisa ser). Nessa perspectiva, o fato de que uma coisa ou ser é torna-se um mero predicado de sua essência, isto é, do que essa coisa ou ser é. Raça e nação são desenvolvimentos modernos desse tipo de pensamento (uma outra é, por exemplo, o gênero (Ribeiro, 1993, p. 112, nota nº 2).

O racismo, dessa forma, tem origem na elaboração e expansão de uma doutrina essencialista que dispensa o uso da força ao construir uma desigualdade imanente entre as raças humanas.

O apartheid sul-africano, entendido no seu sentido mais amplo, é um caso extremo da predisposição ocidental de classificar e categorizar tudo em termos essencialistas. Nessa perspectiva, uma vez que um objeto ou ser é classificado, torna-se para sempre aquele objeto ou ser: isto é, ele tem uma identidade, partilha de uma essência específica, está sujeito a certas regularidades, que são compreendidas como leis da natureza, e tem lugar

próprio dentro de uma configuração específica do universo, um pouco à maneira de uma peça de um quebra-cabeça. A classificação essencialista é estática. Qualquer mudança de identidade, essência, regularidade ou lugar coloca um problema (Crapanzano, 1986, p. 19, citado em Ribeiro, 1993, p. 112, nota nº2).

De modo geral, existe uma certa concordância entre os autores preocupados com o tema, segundo a qual a doutrina essencialista moderna pode ser mais facilmente identificada em dois tipos básicos de Estado-nação. O primeiro, segregacionista e separatista; o segundo, complementar e de contato. Assim, esses Estados geraram categorizações raciais distintas. Os Estados Unidos e a África do Sul pertencem ao primeiro tipo de Estado enquanto o Brasil deve ser entendido como um Estado complementar e de contato.

Esses Estados geraram categorizações raciais distintas. Nos Estados Unidos, a classificação racial é dualista ou binária, isto é, tem sua base na polarização negro-branco. Os mestiço são considerados “*blacks*”; inexistem, portanto, como uma categoria social possuidora de identidade própria.

O apartheid na África do Sul, também, se estruturou a partir da segregação, criando “*um sistema de classificação racial que compreendia as categorias branca ou ‘european’; negra ou ‘african’ (bantou) e mestiço ou ‘coloured’ que inclui todo o ‘mixed blood’.* É, também, como no sistema americano, baseado na regra *one-drop*, isto é, qualquer sinal ou prova de ascendência negra define a classificação dos portadores na categoria ‘*coloured*’” (Munanga, 1999, p. 118). Diferentemente dos Estados Unidos, os ‘*coloured*’ constituem uma categoria social distinta dos brancos e dos negros. De acordo com vários autores, eles funcionaram, até o fim do apartheid, como uma categoria intermediária (no plano dos direitos) entre os brancos e os nativos (Mandani, 1996; Marx, 1998; Munanga, 1999).

Contrariamente, no Brasil, a classificação racial dá ao mestiço uma posição central, “*na construção do sistema racial brasileiro, o mestiço é visto como ponte transcendente, onde a tríade branco-índio-negro se encontra e se dissolve em uma categoria comum fundante da nacionalidade. Daí o mito de democracia racial: fomos*

misturados na origem e, hoje, não somos nem pretos, nem brancos, mas sim um povo miscigenado, um povo mestiço” (Munanga, 1999, p. 119).

Esses sistemas de classificação revelam peculiaridades nem sempre visíveis ao observador comum, quando contrastados entre si. Assim, retomar a distinção efetuada por Nogueira entre preconceito de marca e preconceito de origem pode nos auxiliar na compreensão das categorizações empreendidas em cada dos países analisados.

O preconceito de origem leva à retenção do grupo racial oprimido de seus membros mais bem-sucedidos com a conseqüente acumulação, através das gerações, de suas conquistas culturais e patrimoniais; enquanto o de marca condiciona a progressiva incorporação ao grupo racial hegemônico dos mestiços, na medida em que perdem as características do grupo oprimido, com a conseqüente transferência das conquistas de um grupo para outro (...) tais conseqüências – acumulação de conquistas, de um lado, e transferência do outro, intensificação da consciência grupal ou de sua diluição – têm implicação política e pragmática que seria ingenuidade ignorar” (Nogueira, 1985, p. 23).

Assim, nos Estados Unidos e na África do Sul , onde o preconceito enfatiza a origem, a identidade do um indivíduo ou do grupo será construída com base na origem racial e ou étnica fundada no princípio de hipodescendência. No Brasil, a ênfase recai sobre marca ou na cor, combinando a miscigenação e a situação sócio-cultural dos indivíduos. Essa distinção implicou no desenvolvimento de dois tipos de racismo, o diferencialista e o assimilacionista. A África do Sul e os Estados Unidos, ao contrário do Brasil, implementaram o racismo diferencialista, isso é, ao invés de propor a assimilação de índios e negros pela miscigenação, impulsionou a absolutização das diferenças. O Nazismo é um caso extremo de racismo diferencialista, o apartheid e Jim Crow são sistemas que não propuseram explicitamente o extermínio, mas levaram a construção de sociedades pluriculturais hierarquizadas e, ao mesmo tempo, desiguais e anti-democráticas.

Os autores de modo geral concordam que esse tipo de racismo tanto engendrou a segregação, quanto a reação dos setores racialmente oprimidos que por meio da construção de identidade raciais e étnicas contrastivas contestaram e contestam exigindo tratamento igualitário (Munanga, 1999; Winant, 1996; Webster, 1992; Miles, 1989, Marx, 1998).

Guimarães tem razão quando afirma que, descartando as posições sustentadas por crenças racistas, existe *“um terreno axiológico comum ao anti-racismo, independente da posição dos debatedores na dicotomia racialismo/anti-racialismo”* quanto na assertiva de que, na sociedade atual, os indivíduos e instituições que lutam contra o racismo partilham um ideal de Estado democrático. *“Trata-se da visão de um Estado baseado na igualdade dos indivíduos e de uma sociedade que garanta a igualdade de oportunidades a todos os indivíduos”* (Guimarães, 1999, p. 103; ver nota nº 1, na página 115)³⁶. No entanto, quando os debatedores que se encontram no mesmo terreno axiológico partem para o estabelecimento de uma agenda anti-racista que pressuponha a definição dos direitos de cidadania e a definição da nacionalidade, aparentemente, o modo como cada um deles interpreta as formações sociais do Brasil, África do Sul e Estados Unidos, conduz a importantes distinções sobre a forma de entender e combater o racismo.

Munanga, por exemplo, observa que o racismo diferencialista engendrou o anti-racismo diferencialista e o racismo universalista (assimilacionista) engendrou o anti-racismo universalista. *“O anti-racismo universalista busca a integração na sociedade nacional, baseando-se nos valores universais da natureza humana, sem discriminação de cor, raça, sexo, cultura, religião, classe social, etc. É o chamado integracionismo fundamentado no indivíduo “universal”.* De modo oposto, *“o anti-racismo diferencialista busca a construção de uma sociedade igualitária baseada no respeito das diferenças tidas como valores positivos e como riqueza da humanidade. Ele prega a construção de sociedades plurirraciais e pluriculturais; defende a coexistência no mesmo espaço geopolítico no mesmo pé de igualdade de direitos, de sociedades e culturas diversas”* (Munanga, 1999, pp. 115-6). Excetuando o modelo do apartheid, no qual as comunidades negras foram aprisionadas e confinadas, os movimentos negros e

³⁶ De acordo com Guimarães racialismo é a “crença na existência de raças humanas”, o que, em princípio, não constitui racismo, ou seja, não significa acreditar na inferioridade moral, intelectual ou cultural de alguma raça.

de outras minorias étnicas têm se mobilizado em favor de um pluriculturalismo mais liberal e democrático (Winant, 1996; Mandani, 1996; Munanga, 1999).

No Brasil, de acordo com Guimarães, é somente a partir dos anos 1980 que o movimento negro passou a assumir um discurso racialista³⁷ e multicultural. Assim, tanto o alvo da *Frente Negra Brasileira* (FNB), na década de 30, isso é, a luta contra a segregação e a discriminação racial, quanto o alvo do *Teatro Experimental do Negro* (TEN) nos anos 50, isso é, a luta pela recuperação da auto-estima negra, passam a ser reinterpretadas pelo ideário multiculturalista em que se revaloriza a herança africana, procurando desvencilhá-la das adaptações e dos sincretismos com a cultura nacional brasileira. Ao mesmo tempo a luta contra as desigualdades raciais é impulsionada pelo combate as discriminações raciais de indivíduos e do questionamento da estrutura injusta de distribuição de riquezas, prestígio e poder entre brancos e negros. *“Esta frente, descolada agora de qualquer ideário monocultural e universalista – como o socialismo –, irá desembocar, mais tarde, na reivindicação de políticas corretivas, compensatórias ou afirmativas voltadas para a população negra”* (Guimarães, 1999, p. 110).

O autor chama atenção para dois aspectos fundamentais: primeiro, é a neutralidade da agenda ou programa delineado nesta mobilização negra, permitindo a aceitação das mais diferentes tendências ideológicas do movimento negro. Os três pontos básicos da agenda são:

- (a) recuperação da auto estima negra através da modificação de valores estéticos, da reapropriação de valores culturais, da recuperação de seu papel na história nacional, do avivamento do orgulho racial e cultural;*
- (b) combate à discriminação racial através da universalização da garantia dos direitos e das liberdades individuais, incluindo os negros, os mestiços e os pobres;*
- (c) combate às desigualdades raciais através de políticas públicas que estabeleçam, no curto e médio prazos, um*

³⁷ Segundo Guimarães (1999: 115), é o discurso que evoca o carisma da raça negra visando à formação de uma identidade racial negra. O termo carisma, ainda de acordo com o autor, segue a definição de Nobert Elias (1988).

maior equilíbrio de riqueza, de prestígio social e de poder entre brancos e negros (Guimarães, 1999, p. 110).

O segundo aspecto observado por Guimarães está relacionado às dificuldades encontradas pelos grupos e instituições anti-racistas para a mobilização coletiva dos negros. Para esse autor, estas dificuldades têm recebido dois tipos de diagnósticos: ou se trata o movimento negro como um movimento de classe média, distante do povo negro; ou se trata o movimento negro como presa ou vítima da ideologia. Ao discordar desses diagnósticos, Guimarães conclui que, diferentemente dos Estados Unidos e da África do Sul onde a identidade racial tem um efeito cumulativo natural, isso é, não se sobrepõe à família, no Brasil, a identidade racial continuará sua formação contornando as solidariedades familiares ou comunitárias. Em outros termos, se, nos Estados Unidos e África do Sul, a identidade racial ou étnica serviu para a mobilização política, no Brasil ela tem sido útil, primordialmente, para reforçar a auto-estima negra, embora não encontre a necessária ressonância no plano da mobilização política (Guimarães, 1999, p. 111).

Se a democracia na Europa e nos Estados Unidos se estabeleceu pela negação das diferenças raciais e étnicas não essenciais à cidadania, em países regidos por esta ideologia democrática e universalista, que impede que tais diferenças sejam nomeadas, mas onde subsistem privilégios materiais e culturais associados à raça, à cor ou à classe, o primeiro passo para uma democratização efetiva consiste justamente em nomear os fundamentos destes privilégios: raça, cor, classe (Guimarães, 1999, p. 110)

Desse modo, para Guimarães a mobilização do carisma racial é peça fundamental do processo democrático brasileiro, pois, *“os negros no Brasil encontram seus potenciais aliados seja no campo das classes, seja no plano das luta mais básica pelo respeito aos direitos inalienáveis dos seres humanos”* (Guimarães, 1999, p. 111).

Munanga observa que as dificuldades da mobilização da identidade racial negra no Brasil estão relacionadas à categoria mestiço. Assim, se é verdade que “a

mestiçagem não conseguiu resolver os efeitos da hierarquização dos três grupos de origem e os conflitos de desigualdades raciais resultantes dessa hierarquização"; também, é verdade que os mestiços não constituem uma categoria estanque pelo fato do preconceito ser de cor e não de origem; portanto, dependendo do grau de mestiçagem e da condição socioeconômica, eles podem atravessar a linha de cor e reclassificar-se no grupo branco (Munanga, 1999, p. 121).

Para esse autor, a proposta dos movimentos negros no Brasil esbarra na mestiçagem cultural, *"pois o espaço do jogo de todas as identidades não é nitidamente delimitado*. Neste sentido, Munanga reconhece tanto os esforços dos movimentos negros na redefinição e a caminho de uma consciência política e uma identidade étnica mobilizadoras, contrariando a democracia racial quanto à pequena efetividade das propostas racialistas que nascem do anti-racismo diferencialista e sustentam as propostas multiculturalistas em um país de ideologia uniculturalista como o nosso (Munanga, 1999, pp. 125-126).

Quanto aos Estados Unidos, o anti-racismo (racialista) depara com um discurso semelhante ao discurso sobre a raça existente no Brasil que, em poucas palavras, nega a persistência do racismo e sinaliza para o fim das políticas de ação afirmativa ao mesmo tempo que afirma que as políticas públicas para serem anti-racistas, precisam ser universalista e *"color blind"* (Guimarães, 1999, p. 112). Em outros termos, o anti-racismo racialista norte-americano convive, atualmente, com o nascimento de um discurso universalista que tenta encobrir e ou esconder as desigualdades que persistem entre brancos e não-brancos.

Desse modo, ao discutir uma agenda integrada do anti-racismo, Guimarães acredita que o fato do povo sul-africano (multi-étnico e multi-racial) ter optado pela construção de um Estado não-racialista pode nos ensinar alguma coisa. No momento de reconstrução da nação e do Estado, *"a África do Sul não pode, por um lado, definir-se como um prolongamento da Europa, como o Brasil e Estados Unidos fizeram, sob pena de alienar a grande maioria da população africana; mas não poderá também definir-se segundo as tradições africanas mais provincianas, ignorando mais de três séculos de contato cultural"* (Guimarães 1999: 114). Assim, *"é a África do Sul que poderá nos indicar um modelo de nação multicultural, multi-étnica e não-racialista para a agenda anti-racialista no Brasil e nos Estados Unidos"* (Guimarães 1999: 114).

A agenda anti-racista deve ser pensada em três dimensões: o Estado, a nação, os indivíduos.

No plano do Estado, além de todas as garantias democráticas que já constam nas cartas constitucionais dos três países; o princípio do não-racialismo não pode impedir a elaboração e execução de legislações especiais visando combater formas duradouras de opressão social. No plano da nação, para Guimarães, o desafio está na reconstrução das nacionalidades em bases pluriculturais e pluriétnicas. Os ideais de assimilação e de integração do Estado-Nação terão que ser substituídos pela integração ao nível do Estado (dos direitos) (Guimarães, 1999, p. 114). Isto, por sua vez, pode conduzir à superação da equação “do século XIX (*um Estado= uma nação= a uma raça= uma cultura*)” por uma equação em que teremos: “*um Estado= várias heranças culturais= várias raças= várias etnias. Não que não se possa desenvolver uma cultura cívica particular, mas tal cultura não pode significar a negação das diversas heranças e tradições culturais que formam a nação*” (Guimarães, 1999, p. 114; Appiah, 1998, p. 79-94, citado em Guimarães).

No plano individual e das identidades grupais, “o anti-racismo deve visar os estigmas raciais (*de cor, raça e classe, no Brasil; de raça e cor nos Estados Unidos e de etnia, na África do Sul*)” (Guimarães, 1999, p. 114)..

Convém retomar Mandani e lembrar que o problema da agenda descrita acima é que ela supõe a persistência e o aprofundamento da tribalização ocorrida durante o período colonial, após a queda do apartheid, se constituindo como um dos grandes obstáculos à democratização do país. Isto é, para se tornar multicultural, a África do Sul, aparentemente, tem que destribilizar a sociedade civil, possibilitando uma convivência democrática plural e criando a possibilidade de uma cidadania equitativa. A distinção entre unicultural e multicultural pode desvendar melhor o que está por trás da oposição não-racialismo/racialismo. Uma sociedade pluralista, racial e etnicamente universalizante ou uma sociedade com projetos raciais e étnicos paricularizantes em disputa por posições nas diferentes esfera da vida social. A escolha, implica em caminhos distintos rumo a consolidação do processo democrático em todos os países estudados. Mas, o que se pode ter certeza é que a racialização do mundo tornou-se uma realidade global.

5 – Raça e Mundo Moderno

A crescente significância e centralidade da idéia de raça assinala que os dilemas referentes às diversidades, entre povos, nações e coletividades e as desigualdades entre indivíduos e grupos racialmente definidos adquirem uma importância renovada na virada do milênio. A tendência a ocidentalização, aparentemente, é acompanhada por uma tendência à busca das raízes étnicas e raciais fora da tradição ocidental, como se fosse possível reencontrar, no passado imemorial, as origens ancestrais de povos e culturas que se mesclaram, se fundiram dando existência a novas formas culturais e a novos povos.

É verdade que o processo de transculturação é seguido, passo a passo, por uma intensa reafirmação da particularidade e singularidade cultural de indivíduos, grupos, nações e coletividades. Por um lado, isso indica que as categorias européias de classificação, raça, povo e nação estão profundamente enraizadas no imaginário social contemporâneo e, por outro lado, mostra que as desigualdades econômicas e de acesso aos bens culturais nos países, fruto de conquista e colonização, estão quase sempre relacionadas às diferenças étnicas e raciais, reais ou imaginárias.

Ao final do século XX é possível reconhecer a existência de alguns paradoxos. Por exemplo, embora na atualidade se negue qualquer validade científica ao conceito de raça, o número de estudos sobre a situação de grupos raciais e étnicos nas sociedades com passado colonial e ou escravista aumentou nos últimos anos face a crescente insistência das populações de se identificarem a partir dos traços somáticos; em contradição com a tendência à homogeneização cultural, intensifica-se a busca de tradições culturais particulares.

O debate em torno da existência, persistência e construção de novas identidades étnico/raciais tem se aprofundado e se ampliado, inclusive nos Estados nacionais europeus que não só inventaram as categorias de classificação como historicamente usaram-nas para definir o não-europeu como Outro. Isso porque, após a Segunda Grande Guerra Mundial, o número de migrantes das ex-colônias cresceu continuamente até a década de 1980, quando um conjunto de restrições à migração passou a controlar a entrada de estrangeiros em vários países da comunidade européia. De todo modo, o chamado *new racism*, aparentemente, nasce nos anos 1970 como uma resposta à ameaça, real ou imaginária, de uma contaminação da suposta pureza racial e cultural

européia. Os ex-colonizados se encaminham para as ex-metrópoles fugindo das ruínas deixadas por séculos ou dezenas de anos de exploração predatória e imposição cultural, que interferiu substantivamente no curso normal das sociedades colonizadas.

De fato, os novos migrantes que se dirigem à Europa carregam consigo as marcas de um passado de exclusão, segregação e subalternização e, também, a esperança de compartilharem das riquezas e benefícios existentes no “velho mundo” europeu resultantes da exploração intensiva das colônias. Conscientes ou não, os novos migrantes simbolizam e materializam o resultado da promessa civilizatória européia não cumprida; ao mesmo tempo que a presença deles nas ex-metrópoles reacende o ódio racial e o racismo.

Paralelamente, o desmonte do chamado socialismo real tanto permitiu que etnias, grupos nacionais e nações pré-existentes à URSS se reconstituíssem como estados nacionais “autônomos” quanto levou à destruição do equilíbrio precário que evitou vários conflitos étnicos, envolvendo disputas territoriais, religiosas, entre outras. O resultado foi o rápido surgimento das “guerras étnicas” no interior da civilizada Europa.

Nos países fruto de conquista e colonização as minorias definidas étnica e ou racialmente, após uma longa experiência de rejeição, segregação e tratamento desigual se voltam para as origens ancestrais tentando encontrar os elementos, mesmo que fragmentados, de uma identidade pretérita que possibilite a construção de identidades coletivas na atualidade, capazes de operarem no plano político, forçando a democratização da sociedade. De fato, países como os Estados Unidos, África do Sul e Brasil, aparentemente, não resolveram a contento as diferenças raciais que aprofundam as distâncias sociais entre os grupos racialmente definidos e o(s) grupo(s) dominante(s).

Esse quadro sintético permite afirmar que todos os Estados nacionais, desde os mais consolidados até aqueles totalmente artificiais, estão sendo desafiados tanto pela globalização econômica que transforma as fronteiras nacionais em poeira, quanto pelas disputas étnicas e ou raciais entre os segmentos populacionais que possuem caracteres somáticos distintos do grupo dominante e que nunca foram plenamente integrados do ponto de vista econômico e assimilados do ponto de vista cultural. Nesses países, não é possível se falar do povo enquanto uma coletividade de cidadãos, já que nem todos são tratados igualmente pelas instituições sociais.

Nos Estados Unidos, negros, latinos e asiáticos, entre outros, reivindicam igualdade de tratamento e representação em todas as esferas da vida social a partir das

distinções raciais que foram cristalizadas durante o processo histórico. No Brasil, de modo distinto, negros e índios denunciam as desigualdades e reivindicam tratamento igualitário e respeito às diferenças. Na África do Sul, pós-apartheid, as divisões étnicas entre os negros e as desigualdades econômicas, culturais e políticas entre negros, hindus e brancos consituem desafio a constituição da democracia étnico/racial, econômica e política.

Todos querem ser respeitados em suas particularidades. Querem reafirmadas suas identidades étnicas e ou raciais. Muitos admitem que possuem uma duplicidade ou multiplicidade de identidades decorrente da intensificação das migrações para diferentes partes do globo. A transculturação, aparentemente, é auxiliada e acelerada pela ampliação, em escala mundial das comunicações via cabo, satélite e internet. As redes informacionais permitem uma potencialização dos contatos e influências em todos os cantos do globo. Daí a afirmação que o global atravessa o local. Quando se observa esse processo na perspectiva das raças, etnias e ou culturas o termo diáspora é fundamental por expressar a possibilidade de que grupos religiosos, que praticam os mesmos cultos, minorias e populações que reivindicam um mesmo local de origem, mítico ou real, que se encontrem geograficamente dispersas possam pensar, sentir e agir de modo similar, sem que estejam em um mesmo território.

A desterritorialização e ou a ausência de um território comum não impede a identificação e a criação de identidades na diáspora. Esse parece ser o caso dos judeus, dos muçulmanos e, mais recentemente, dos negros dispersos pelos quatro cantos do mundo.

De certo modo, em perspectiva histórica, pode se constatar que a idéia de raça, nos seus primórdios, estava associada à caracteres somáticos visíveis como, por exemplo, a cor da pele, o tipo de cabelo, o tipo de nariz e o tamanho do cérebro; posteriormente, quando o conhecimento científico tornou-se a medida de todas as coisas, as diferenças fenotípicas entre grupos e coletividades humanas passou a ser interpretadas como diferenças entre raças. A escravidão moderna no "*novo mundo*" foi motivada economicamente, justificada religiosamente e naturalizada pela ciência do século XIX. No momento em que a colonização torna-se a alternativa de exploração econômica, a "*inferioridade*" dos povos colonizados estava "*comprovada*" cientificamente cabendo, portanto, à cultura européia com o apoio de seu aparato bélico e militar cumprir sua missão civilizatória. Esse é um período fundamental na racialização das relações sociais. Embora a ciência já admitisse a inexistência de uma

hierarquia entre as raças, nas metrópoles coloniais e nos países independentes que passaram pela experiência escravista e colonial e que, coincidentemente, administravam a própria ciência, a sociedade ou as relações sociais se encontravam profundamente codificada pela idéia de uma superioridade racial branca.

A continuidade da colonização da Ásia e da África, a permanência das leis segregacionistas nos Estados Unidos, a implantação do apartheid na África do Sul e o discurso da democracia racial no Brasil só podem ser explicados pelos interesses econômicos europeus e ou a manutenção dos privilégios dos grupos dominantes brancos.

A Segunda Grande Guerra Mundial vai marcar uma mudança substantiva na racialização das relações sociais. Embora o movimento pan-africanista e vários intelectuais e ativistas, na África e na Ásia e mesmo na Europa, denunciasses e lutassem contra os horrores da colonização, desde o final do século XIX, foi o genocídio judeu que chocou o mundo. O racismo tornou-se um problema que não se restringia às relações entre as raças brancas e as raças não-brancas. Na verdade, ganha visibilidade o fato de que a intolerância racial de base biológica passa a ser recoberta e se associa à intolerância cultural. Nesse sentido, além das diferenças supostamente biológicas, os grupos e coletividades humanas são vistos como distintos quanto a origem cultural. Por um lado, esta afirmação pode explicar as desigualdades econômicas e de acesso aos bens culturais e, por outro lado, pode ser um obstáculo à plena assimilação cultural e integração econômica das minorias.

No plano internacional, a descolonização da Ásia durante a primeira metade do século XX e as lutas de libertação africanas que resultaram no desmonte do sistema colonial, na segunda metade do século XX, apontam para uma nova era de relações entre nações "soberanas". Essa soberania é questionável porque, enquanto algumas nações ostentam altos índices de desenvolvimento e modernização tecnológica, outras carregam as marcas do subdesenvolvimento e da dependência, heranças do passado colonial. A ideologia desenvolvimentista torna-se o instrumento e a linguagem por meio da qual as nações são analisadas, avaliadas, diagnosticadas e o receituário quase sempre indica alguns caminhos para superação do atraso cultural e econômico.

No plano nacional, em vários países os conflitos internos se agudizaram quando as minorias definidas étnica e racialmente passaram a questionar sua condição de subalternidade, em decorrência da desigualdade de tratamento em todas as dimensões da vida social.

O movimento pelos direitos civis dos negros americanos e sua luta pela destruição do aparato legal da segregação racial é o principal marco desse período. Esse acontecimento tanto revelou ao mundo os limites da democracia *herrenvolk* americana quanto indicou novos caminhos na luta pela integração das minorias em todas as sociedades, mas em especial naquelas com passado escravista e ou colonial. Esse é o momento no qual surgiu a exigência de políticas compensatórias pelos danos causados às minorias racialmente definidas.

É o momento em que a supremacia branca recebeu um profundo golpe e seus mecanismos de subordinação e exclusão foram revelados em sua plenitude. No entanto, a reação branca que se seguiu às primeiras conquistas do movimento dos direitos civis quando da implantação das políticas de ação afirmativa, foi imediata, ao mesmo tempo em que sinalizou para novas formas possíveis no exercício da supremacia branca. Um exemplo desse exercício, nos Estados Unidos, tem sido a elaboração de “*estudos*” e de discursos contra todas as formas de políticas compensatórias, sob a alegação da inferioridade intelectual das minorias. As gestões de Reagan e Bush reduziram sensivelmente o investimento público em saúde e educação, o que serviu para aprofundar ainda mais as desigualdades entre os próprios negros e entre brancos e não-brancos. O livro “*The Bell Curve*”, entre outros, é um exemplo de estudo que enfatizou o “*desperdício*” do investimento governamental em políticas públicas voltadas para minorias.

Esse é o contexto em que o segmento populacional branco norte-americano, defendendo a supremacia branca, tenta manter sua hegemonia. Ao mesmo tempo, as minorias definidas racial e etnicamente e outros segmentos, tais como mulheres e homossexuais, lutam para ampliar sua representação e participação nas instituições sociais. Muito da discussão multiculturalista da década de 1980 tem origem na constatação da impossibilidade da construção de uma sociedade democrática com base na assimilação cultural e integração econômica de todos os segmentos populacionais. Tanto as diferenças de gênero e de opção sexual, quanto a diversidade de origem étnica e ou racial, aparentemente, são fontes de produção e reprodução de constantes divergências e intolerâncias sociais.

Assim, as propostas multiculturalistas reconhecem que as minorias raciais e ou étnicas, além de outras, não foram integradas. Os obstáculos legais e os mecanismos de controle social impediram, tanto a competição no mercado em condições iguais quanto bloquearam uma maior participação política das minorias.

O fim dos obstáculos legais e a visibilidade dos mecanismos de controle social coincidem com a constatação de que a exclusão parcial ou sistemática que impediu a integração transformou-se, na atualidade, em uma recusa, real ou imaginária, à assimilação. Em outros termos, a experiência de sujeição, segregação e exclusão tem permitido a criação de novas identidades e ou a recriação de identidades pretéritas. Tais identidades são instrumentos que, aparentemente, podem possibilitar a conquista de espaços no poder político e nas demais esferas da vida social.

No fim do milênio, as marcas que se transformaram em estigmas são utilizadas pelas minorias como símbolos de uma sociedade que tem dificuldades de conviver com as diferenças, mas que paradoxalmente reconhece, na democracia, um valor fundamental.

No entanto, a democracia reivindicada pelas minorias implica no reconhecimento das diferenças, das marcas corpóreas que serviram de base para as primeiras representações e significações européias sobre o Outro. Um Outro que, ao incorporar criticamente tais representações e significações na atualidade, questiona as possibilidades e as condições objetivas da democracia liberal transformar segmentos populacionais, étnica e racialmente distintos, em uma coletividade de cidadãos portadores de direitos e deveres. Aparentemente, na virada do milênio o grande desafio é como construir um espaço público e instituições sociais que comportem a diversidade de identidades raciais e ou étnicas, entre outras, de modo não excludente e sem abrir mão de uma visão universalizante do ser humano, num momento em que a racialização se dá em escala mundial.

BIBLIOGRAFIA

- ADAM, M. H. "Frantz Fanon: his understanding". **Black World**, vol. 21, nº 2, December, 1971, pp. 3-14.
- APPIAH, K. & GUTMANN, A. **Color conscious: the political morality of race**. New Jersey: Princeton University Press, 1996.
- APPIAH, K. A. **In my father's house: Africa in the philosophy of culture**. New York: Oxford University Press, 1992.
- . Is the post- in postmodernism the post- in postcolonial? In **Critical Inquiry** 17 (Winter 1991): 336-357.
- ARENS, M. **The man-eating myth: anthropology and anthropophagy**. New York: Oxford University Press, 1979.
- BAIR, B. e HILL, R. **Marcus Garvey life and Lessons**. Berkeley: University California Press, 1987.
- BALDRY, H.C. **The unity of mankind in Greek thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.
- BALIBAR, E. Paradoxes of Universality. In **Anatomy of Racism** (David T. Goldberg, ed.). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990.
- BANFIELD, C. with CROW, B. **An introduction to post-colonial theatre**. New York: Cambridge University Press, 1996.
- BANTON, M. "The concept of racism". In: S. Zubaida (org.) **Race and racialism**. London: Tavistock, 1970.
- . **The idea of race**. London: Tavistock, 1977.
- . **Racial theories**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- BARZUN, J. **Race: a study in modern superstition**. London: Methuen, 1938.
- BASTIDE, R. "Color, racism, and christianity", in J.H. Franklin (ed.) **Color and race**. Boston: Houghton Mifflin Company, 1968.
- . "Le conflit dans le dialogue". In: Baldwin, J. e Mead, M. A rap on race, 1971. Tradução francesa: **Le racism en question**. Paris: Ed. Colman-Lévy, 1972
- BASTOS, E. R. **A questão nacional no pensamento liberal**. In: A questão nacional. São Paulo: PEPGCS, PUC, SP, 1985, Texto 2.
- BENEDICT, R. **Race and Racism**. London: Routledge & Kegan Paul, 1983.

- BERNARDI, B (org.). **The concept and dynamics of culture**. The Hague: Mouton Pub., 1977.
- BERND, Z. **Introdução à literatura negra**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.
- . **A questão da negritude**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.
- BHABHA, H. **Nation and narration**. London e New York: Routledge, 1990.
- BIDDISS, M. **Images of race**. Leicester: Leicester University Press, 1979.
- BRAUDEL, F. **Civilization and capitalism : 15th -18th century**, vol. III, The perspective of the world. London: Collins, 1984.
- BOAS, F. **Race, Language and culture**. New York: Macmillan, 1940.
- BRINK, A. **A chain of voices**. London: Fontana, 1983.
- CARMICHEL, S e HAMILTON, C. V. **Black power: the politics of liberation in America**. London: Jonathan Cape, 1968.
- CELL, J. W. **The highest stage of white supremacy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- CÉSAIRE, A. "La révolte de Frantz Fanon." **Jeune Afrique**, Nº 63 (13-19 December 1961), pp. 24-25.
- . **Discours sur le colonialisme**. Paris: Éditions Présence Africaine, 1955.
- CHATTERJEE, P. **Nationalist thought and the colonial world: a derivative discourse**. London: Zed Books, 1986.
- CHICAGO CULTURAL STUDIES GROUP. Critical multiculturalism. **Critical Inquiry** 18 (Spring 1992): 530-555.
- CLARK, L. L. **Social darwinism in France**. Birmingham: University of Alabama Press, 1984.
- CLARKE, J.H. (org.). **Marcus Garvey and the vision of Africa**. New York: Vintage, 1974.
- COLE, R.G. "Sixteenth century travel books as a source of european attitudes toward non-white and non-western culture", **Proceedings of the american philosophical Society**, 116: 59-67, 1972.
- CONNOLLY, W. E. **Identity\Difference: democratic negotiations of political paradox**. Ithaca, N.Y. : Cornell University Press, 1991.
- COSER, L. "Fanon and Debray: theorists of the third world." In: Irving Howe (ed.), **Beyond the new left**, pp. 120-134. New York: McCall Publishing Co., 1970.
- COSTA, E. V. **The brazilian empire**. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

- COX, O.C. **Caste, Class and Race**: a study in social dynamics. New York: Monthly Review Press, 1959.
- COX, O.C. **Race relations**: elements and social dynamics. Detroit, MI: Wayne State University Press, 1976.
- CRUSE, H. **The crisis of the negro intellectual**. New York: William Morrow, 1967.
- DA MATTA, Roberto. **Conto de mentiroso**: sete ensaios de antropologia brasileira. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
- DAVIDSON, B. **The black man's burden**: Africa and the curse of the nation-state. London: James Currey, 1992.
- DEGLER, C. N. **Neither black nor white**. New York: Macmillan, 1971.
- DuBois, W.E.B. **On sociology and the black community**. Edited and with an introduction by Dan S. Green and Edwin D. Driver. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1980.
- , "The souls of black folk". In: **Three negro classics**. New York: Avon Books, 1965, pp. 207-389.
- , **Dusk of dawn**: an essay toward an autobiography of a race concept. New York: Schocken, 1968.
- , **Black reconstruction in America**. New York: Atheneum, 1992.
- ELEY G. "Nation, publics and political cultures: placing Habermas in the nineteenth century. In: **Habermas and the public sphere**, ed Craig Calhoun. Cambridge: MIT Press, 1992.
- FANON, F. **Black skin, white masks**. New York: Grove Press, Evergreen Books, 1967.
- FANON, F. **A dying colonialism**. New York: Grove Press, 1967a.
- FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Porto: Paisagem, s/d.
- FANON, F. **The wretched of the earth**. New York: Grove Press, 1966.
- FANON, J. "A propos de Frantz Fanon, Sartre, le racisme, et les arabes." **El Moudjahid**, 10 June 1967, p.6.
- FANON, F. **Toward the African revolution**. Harmondsworth: Penguin, 1970.
- FARR, R. (Ed.). **Mirage**: enigmas of race, difference and desire. London: Institute of International Visual Arts and Institute of Contemporary Arts, 12 May - 16 July 1995.
- FERNANDES, F. The weight of the past. **Daedalus**, Spring, 1967, pp. 560-579.
- FITZ, E. E. **Rediscovering the new world**: inter-american literature in a comparative context. Iowa City: University of Iowa Press, 1991.

- FONER, E. **Free soil, free labour, free men**. London: Oxford University Press, 1970.
- **Reconstruction**. New York: Harper and Row, 1988.
- FRAZIER, E. F. **Black bourgeoisie: the rise of a new black middle class in the United States**. New York: Free Press, 1962.
- "The impact of urban civilization upon negro family life". In: P.K. Host e A. J. Reiss (orgs.). **Cities and society**. New York: Free Press, 1951, pp. 490-499.
- FREDRICKSON, G. M. **White supremacy**. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- FRIEDMAN, J.B. **The monstrous races in medieval art and thought**. Cambridge, Mass.: Havard University Press, 1981.
- FRYER, P. **Staying Power: the history of black people in Britain**. London: Pluto Press, 1984.
- GARVEY, A J (org.). **Philosophy and opinions of Marcus Garvey**. New York: Universal Publishing House, 1923.
- **Philosophy and opinions of Marcus Garvey: or, Africa for the africans**. New York: Universal Publishing House, 1925.
- GATES, H. L., JR. Critical Fanonism. **Critical Inquiry** 17 (Spring 1991): 457-470.
- "Critical remarks". In: David Goldberg (ed.). **Anatomy of racism**. Minneapolis, M.N: University Minnesota Press, 1990.
- GEISMAR, P. "Frantz Fanon: evolution of a revolutionary. A biographical sketch." **Monthly Review** 21 (May 1969): 22-30.
- GELLNER, E. **Nacionalismo e democracia**. Brasilia: Editora da UNB, 1981. Série Cadernos da UNB.
- GENDZIER, I. "Frantz Fanon: in search of justice." **Middle East Journal** 20 (Autumn 1966): 534-544.
- GENDZIER, I. L. **Frantz Fanon: a critical study**. New York: Pantheon Books, 1973.
- "Frantz Fanon: from psychiatry to political action." **Paper presented at the Fifteenth Annual Meeting of the African Studies Association, Philadelphia, 8-11 November 1972**.
- "Reflections on Fanon and the jewish question." **New Outlook** 12 (January 1969): 13-20.
- GEYER, M. Multiculturalism and the politics of general education. **Critical Inquiry** 19 (Spring 1993): 499-533.

- GILROY, P. *One nation under a groove: the cultural politics of "race" and racism in Britain*. In **Anatomy of Racism** (David T. Goldberg, ed.). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990.
- GOLDBERG, D. T. (Ed.). **Multiculturalism: a critical reader**. Oxford & Cambridge: Blackwell, 1994.
- . "The social formation of racist discourse". In: **Anatomy of Racism** (David T. Goldberg, ed.). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990.
- GOLDMAN, L. "Fanon and Black Radicalism." **Monthly Review** 18 (November 1966): 50-58.
- GONZALEZ, L. E. HASENBALG, C. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1980.
- GORDON, L. R. **Fanon and the crisis of European man: an essay on philosophy and the human sciences**. New York and London: Routledge, 1995.
- GUILLAUMIN, C. "The idea of race and its elevation to autonomous scientific and legal status". In: **UNESCO sociological theories: race and colonialism**, 1980.
- GUIMARÃES, A. S. A. "Combatendo o racismo: Brasil, África do Sul e Estados Unidos." **RBCS vol. 14, nº 39**, fevereiro de 1999.
- HAKLUYT, R. **Voyages and Discoveries**. Harmondsworth: Penguin, 1972.
- HALL, S. "Racism and reaction". In: **Commission for racial equality five views of multi-racial Britain**. London: Commission for Racial Equality, 1978.
- . "Race, articulation and societies structured in dominance". In: **UNESCO sociological theories: race and colonialism**. Paris: UNESCO, 1980.
- HANCHARD, M. *Identity, meaning and the african-american*. **Social Text** 24, 1990.
- . **Orpheus and power: the movimento negro of Rio de Janeiro and São Paulo, 1945-1988**. New Jersey: Princenton University Press, 1994.
- HANSEN, E. "Frantz Fanon: a bibliographical essay." **Pan-African Journal** 5 (Winter 1972): 387-405.
- . **Frantz Fanon: social and political thought**. Ohio: Ohio State University Press, 1977.
- . "Frantz Fanon: portrait of a revolutionary intellectual." **Transition, Nº 46** (October-December 1974), pp. 25-36.
- HARRIS, M. **Patterns of race in the Americas**. Westport: Greenwood, 1964.
- HARTZ, L. **The founding of new societies**. New York: Harcourt Brace and World, 1964.

- HASENBALG, C. **Discriminação e desigualdades raciais no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- , **Race relations in post-abolition Brazil: the smooth preservation of racial inequalities**. PhD. Dissertation, University California, Berkeley, 1978.
- HEILBRONER, R. **The worldly philosophers**. New York, 1980.
- HENRIQUES, J. "Social psychology and the politics of racism". In: J. Henriques, W. Hollway, C. Urwin, C. Venn e V. Walkerdine (orgs.). **Changing the subject: psychology, social regulation and subjectivity**. London: Methuen, 1984.
- HERINGER, R. Addressing race inequalities in Brazil: some lessons from the United States. **Woodrow Wilson International Center for Scholars**, September, 1998.
- HIRSCHFELD, M. **Racism**. London: Gollancz, 1938.
- HOBBSAWM, E.J. **The age of revolution: 1789-1848**. New York: New American Library, 1962.
- HOMAGES TO FRANTZ FANON, **Présence Africaine**, vol. 12, N° 40 (1962), pp. 130-152.
- HOOTON, E. A. **Up from the ape**. New York: Macmillan, 1947.
- HOROWITZ, I. L. "On alienation and the social order." **Philosophy and Phenomenological Research** 27, December, 1966, pp. 230-237.
- HUXLEY, J. E HADDON, A.C. **We europeans: a survey of "racial" problems**. London: Cape, 1935.
- IANNI, O. "A racialização do mundo." In **Tempo Social**, Revista de Sociologia da Usp, vol. 8, nº1, maio, 1996.
- , Etnia e questão nacional. In: **A questão nacional**. São Paulo: PEPGCS, PUC, SP, 1985, Texto 2.
- , "Raças e povos". In: **A era do globalismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.
- JACOBY, R. "The myth of multiculturalism." **New Left Review**, 208 (1994): 121-126.
- JONES, G. **Social darwinism in English thought: the interaction between biological and social theory**. Brighton: Harvester Press, 1980.
- JONES, J. S. "How different are human races? , **Nature**, 293, pp.188-190, 1981
- JORDAN, W.J. **White over black: american attitudes toward the negro, 1550-1812**, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1968.
- KAYE, J. "Islamic imperialism and the creation of some ideas of "Europe", in F. Baker (ed) **Europe and its Others**, vol. 1. Colchester: Essex University Press, 1985.

- KESSOUS, N. "Fanon and the concept of national-liberation culture. In France and Algeria: interacting identities. **European Research Centre and Department of Geography, Loughborough University, 15/17 de Décembre, 1989, paper.**
- KUPER, L. "Theories of revolution and race relations." **Comparatives Studies in Society and History** 13 (January 1971): 87-107.
- LEECH, K. "'Diverse reports' and the meaning of 'racism'". **Race and Class**, 28, 2: 82-8.
- LEGUM, C. Color and power in the South African situation. **Daedalus**, Spring, 1967, pp. 483-495.
- LEGUM, C. **Pan-africanism: a short political guide**. New York, Washington, London: Frederick A. Praeger, Publishers, 1965.
- LEMERT, C. (Ed.). **Social theory: the multicultural & classic readings**. Boulder, San Francisco and Oxford: Westview Press, 1993.
- LENTRICCHIA, F. & McLAUGHLIN (Ed.). **Critical terms for literary study**. Chicago and London: The University Chicago Press, 2^a edition, 1995.
- LEWIS, B. **The muslim discovery of Europe**. London: Weidenfeld & Nicolson, 1982.
- LIEBERSON, S. e WATERS, M. **From many strands: ethnic and racial groups in contemporary America**. New York: Russel Sage Foundation, 1988.
- LOWENTHAL, D. "Race and color in the West Indies." **Daedalus**, Spring, 1967.
- MAKARYK, I. R. (Ed. And Comp.). **Encyclopedia of contemporary literary theory: approaches, scholars, terms**. Toronto, Buffalo and London: University of Toronto Press, 1995.
- MANDANI, Mahmood. **Citizen and subject: contemporary Africa and the legacy of late colonialism**. Princeton: Princeton University Press, 1996. Série: Princeton Studies in Culture/Power/History.
- MARABLE, M. **W.E.B. DuBois: black radical democrat**. Boston: Twayne, 1986.
- MARX, A.W. A construção da raça e o Estado-nação. **Estudos Afro-Asiáticos**, 29, março de 1996, pp. 9-36.
- , **Lessons of struggle: South African internal opposition, 1960-1990**. New York: Oxford University Press, 1992.
- , **Making race and nation: a comparison of South Africa, the United States and Brazil**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- MASER, W. **Hitler's Mein Kampf: na analysis**. London: Faber & Faber, 1970.
- MCKAY'S, C. **Selected poems of Claude Mckay's**. New York: Twayne Publishers 1959-1961.

- MEMMI, A. *The colonizer and the colonized*.....
- MILES, R. **Racism**. New York: Routledge, 1989. Key ideas series, editor: Peter Hamilton.
----- **Racism and migrant labour: a critical text**. London: Routledge & Kegan Paul, 1982.
- MONTAGU, A. **Man's most dangerous myth: the fallacy of race**. New York: Columbia University Press, 1945 (New York: Oxford University Press, 1974).
----- **The concept of race**. New York: Macmillan, 1964.
----- **Statement on race**. London: Oxford University Press, 1972.
- MOREIRA, A. M. **The role of marxism in the anti-colonial revolution in black Africa**. Boston College, PHD, 1989.
- MORRIS, A. **The origins of the civil rights movement: black communities organizing for change**. New York: The Free Press, 1986.
- MOSCOVICI "The phenomenon of social representation. In: R.M. Farr and Sergei Moscovici (eds.) **Social representations**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
----- "On social representation". In: J. P. Forgas (ed.) **Social cognition: perspectives on everyday understanding**. London: Academic Press, 1981.
- MOUFLE, C. e LACLAU, E. **Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics**. London: Verso, 1985.
- MOURA, C. **Sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Editora Ática, 1988.
- MUNANGA, K. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.
----- "Identidade, cidadania e democracia: algumas reflexões sobre os discursos anti-racistas no Brasil. In: Mary Spink (org.). **A cidadania em construção**. São Paulo: Cortez, 1994.
- MURGUIA, E. **Assimilation, colonialism, and the Mexican American people**. New York: University Press of America, 1989.
- MYRDAL, G. **An american dilemma: the negro problem in modern democracy**, vol. I. New York: Harper and Row, 1944.
- NKRUMAH, K. **Neo-colonialism: the last stage of imperialism**. London: Nelson, 1965.
- NOGUEIRA, O. **Tanto preto, quanto branco: estudo de relações raciais**. São Paulo. T.A. Queiroz, 1985.

- NOVAK, M.E. "The wild man come to tea", in E. Dudley and M.E. Novak (eds) **The wild man within: an image in western thought from the renaissance to romanticism.** Pittsburg: University of Pittsburg Press, 1972.
- NURSEY-BRAY, P. "Marxism and existentialism in the thought of Frantz Fanon." **Political Studies** 20 (June 1972): 152-168.
- OLZAK, S. **The dynamic of ethnic competition and conflict.** California, Stantford: Stantford University Prees, 1992.
- OLIVEIRA, L.E.G., PORCARO, R.M. e Araujo, T.C.N. **O lugar do negro na força de trabalho.** Rio de Janeiro: IBGE, 1985.
- OMI, M. e WINANT, H. **Racial formation in the United States: from the 1960 to the 1980s.** New York: Routledge, 1986.
- PADMORE, G. **Pan-Africanism or Comunism? The came struggle for Africa.** Londres: Dobson, 1956.
- PAKENHAM, T. **The boer war.** New York: Random House, 1979.
- PRZEWORSKI, A. "Some problems in in the study of the transition to democracy". In: Guilherme O'Donnell et al., (orgs.). **Transitions from authoritarian rule: comparative perspective.** Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986.
- PUZZO, D.A. "Racism and the Western tradition". **Journal of the history of ideas**, 25, 4: 579-86.
- REEVES, F. **British racial discourse: a study of British political discourse about race and race-related matters.** Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- RESKIN, B. **Affirmative action in employment.** Washington: **American Sociological Association**, 1997, unpublished paper.
- REX, J. **Race relations in sociological theory.** London: Weidenfeld & Nicolson, 1970.
- RIBEIRO, F. R. "Race and nationality in Brazil and South Africa: towards a comparative perspective". **Africa Seminar**, University of Cape Town, Centre for African Studies, March, 1993.
- , 'Apartheid' e democracia racial: raça e nação no Brasil e na África do Sul. **Estudos Afro-Asiáticos**, 24, julho de 1993, pp.95-120.
- ROBINSON, C. "The appropriation of Frantz Fanon." **Race & Class**, 35, 1 (1993): 80-91.
- ROEDIGER, D.R. **The wages of whiteness: race and the making of the american working class.** New York: Verso, 1991.
- SAID, E.W. **Orientalism.** Harmondsworth: Penguin, 1985.

- SANDERS, R. **Lost tribes and promised lands: the origins of american racism.** Boston: Little, Brown and Co., 1978.
- SANTOS, E. **Ideologias políticas africanas.** Lisboa: Centro de Estudos Políticos e Sociais, 1968.
- SARTRE, J-P. **Reflexões sobre o racismo:** I reflexões sobre a questão judaica, II orfeu negro. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 3ª edição, 1963.
- SAXTON, A. **The indispensable enemy:** labor and the anti-chinese movement in California. Berkeley: University of California Press, 1971.
- SEKYI-OTU, A. Form and metaphor in Fanon's critique of racial and colonial domination. In **Dominação.** Essays Edited by Alkis Kontos for The University League for Social Reforma. Toronto: University of Toronto Press, 1975.
- SENGHOR, L. "Negritude and the concept of universal civilization." **Présence Africaine** 18 (Second Quarter, 1963): 9-13.
- . **Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache.** Paris: Presses Universitaires, 1948.
- SILVA, N. V. "Cor e processo de realização socioeconomica", **Dados** 24, nº 3, 1980.
- SIVANANDAN, A. "Challenging racism: strategies for the '80s". **Race and Class**, 25, 2: 1-12, 1983.
- . "RAT and the degradation of the black struggle". **Race and Class**, 26, 4: 1-34, 1985.
- SMITH, R. "Beyond Marx: Fanon and the concept of colonial violence." **Black World**, May 1973, pp. 23-33.
- SNOWDEN, F.M. **Before colour prejudice:** the ancient view of blacks. Cambridge, Mass. : Havard University Press, 1983.
- . **Blacks in antiquity:** ethiopians in the Greco-Roman experience. Cambridge, Mass. : Havard University Press, 1970.
- SOWELL, T. **Race and Culture:** a view world. New York: BasicBooks, 1994.
- . **The economics and politics of race:** na international perspective. New York: Quill, 1983.
- STOCKING, G.W.Jr. **Malinowski, Rivers, Benedict and others:** essays on culture and personality. Madison, M.I: University Wisconsin Press, 1986.
- . "Introduction: the basic assumptions of boÁsian anthropology". In: George Stocking (ed.) **The shaping of american anthropology, 1833-1911: A Franz Boas reader.** New York: Basic Books, 1974.

- TAKAKI, R. **Strangers from a distant shore: a history of Asian Americans**. New York: Penguin, 1990.
- TAYLOR, P. DuBois, Garvey, Nkrumah, and Frantz Fanon on development. In: **African Continuities/ L'héritage Africain**, Org. Simeon W. Chilungu and Sada Niang. Toronto: Terebi, 1989, pp. 333-370.
- TODOROV, T. **A conquista da América: a questão do outro**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- TRAORE, S. **Les intellectuels africains face au marxisme**. Paris: Éditions L'Harmattan, 1983.
- TYLOR, E. **Primitive culture: research into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom**. New York: Holt, 1889.
- Van Den BERGHE, P. **Race and racism: a comparative perspective**. New York: Wiley, 1967.
- VINCENT, T. G. **Black power and the Garvey movement**. Berkeley: Ramparts, 1971.
- WALLERSTEIN, I. "Frantz Fanon: reason and violence." **Journal of Sociology (Berkeley)** 15, 1970.
- WALLERSTEIN, I. **The modern world system I: capitalist agriculture and the origins of the european world economy in the sixteenth century**. New York: Academic Press, 1974.
- , "Class and class conflict in contemporary Africa." **Canadian Journal of African Studies**, vol. 7, N° 3, 1973, pp. 375-380.
- , Review of Studies in a Dying Colonialism. **New World Quarterly**, vol. 3, N° 3, 1967, pp. 76-77.
- WALTERS, R. W. The impact of Frantz Fanon on the black liberation movement in the United States. In **Memorial International Frantz Fanon, 31 mars - 03 avril 1982, Fort-de-France - Présence Africaine, 1984**, pp. 209-232.
- WALVIN, J. **England, slaves and freedom, 1776-1838**. London: Macmillan, 1986.
- WEBSTER, Y. O. **The racialization of America**. New York: St. Martin's Press, 1992.
- WELLMAN, D. **Portraits of white racism**. Cambridge: Cambridge University Press, 197
- WHITE, H. "The forms of wildness: archaeology of an idea, in E. Dudley and M.E. Novak (eds) **The wild man within: an image in western thought from the renaissance to romanticism**. Pittsburg: University of Pittsburg Press, 1972.
- WILLIAMS, J. "Redefining institutional racism". **Ethnic and racial studies**, 8, 3: 323-8.

- WILSON, W.J. **The declining of significance of race**. Chicago: Chicago University Press, 1978.
- **Power, racism and privilege**. New York: Free Press, 1973.
- WINANT, H. **Racial condition: politics, theory, comparisons**. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 1996.
- WOLF, E. **Europe and the people without history**. Berkeley: University of California Press, 1982.
- WORSLEY, P. "Revolutionary theories." **Monthly Review** 21 (may 1969): 30-49.
- "Frantz Fanon and the 'lumpenproletariat.'" **Socialist Register**, 1972, pp. 193-230.
- "The coming inheritors." **Guardian**, 22 October 1965.
- YUDICE, G. "O multiculturalismo e os novos critérios de valorização cultural." In **Sociedade e Estado**, Revista Semestral de Sociologia, vol. IX, núm. ½, Janeiro/Dezembro de 1994.