

# ORFEU E PODER: uma perspectiva afro-americana sobre a política racial no Brasil

*Luiza Bairros\*\**

Na base do fenômeno da "diáspora africana" tem se desenvolvido ao longo de séculos um duplo movimento. Um constitui a nós negros como grupo em que a dimensão de raça extrapola qualquer outra condição. Ou seja, um negro é antes de tudo um negro, com todas as conotações de subordinação que isto implica, em qualquer parte do chamado Novo Mundo, e a despeito do variado vocabulário utilizado para denominar os descendentes de africanos. O outro tem a ver com o fato de que o racismo antinegro, estabelecido globalmente, nos permite incorporar experiências que dizem respeito não apenas à nossa realidade mais imediata, mas também a de outros negros, mesmo que nunca as tenhamos vivenciado diretamente. Há elementos na nossa identidade negra que são, por assim dizer, globais. E isto ocorre mesmo considerando que ela é mediada por diferenças nacionais, de gênero e de classe social.

De maneira análoga, as respostas às ideologias que sustentam o racismo também contemplam projetos adotados por negros em diferentes circunstâncias. Entretanto, isto não significa que modelos de luta contra o racismo em um lugar sejam totalmente replicados em outro, pois não existem melhores e piores tipos de racismo, nem tampouco formas mais ou menos eficazes de combatê-lo. A questão dos limites e possibilidades das trocas que se efetuam na diáspora africana é o pano de fundo do provocativo livro de Michael Hanchard, *Orpheus and Power: The Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988*,<sup>1</sup> que passo a comentar nas seções seguintes.

## **Culturalismo: a diáspora como problema**

Desde o final dos anos 70, cientistas sociais norte-americanos<sup>2</sup> têm centrado suas preocupações num aspecto que, no Brasil, é relativamente esquecido

\* Militante do MNU - Movimento Negro Unificado. Presentemente, cursa o Doutorado em Sociologia na Michigan State University, EUA.

<sup>1</sup>Publicado em 1994 pela Princeton University Press.

<sup>2</sup>Entre outros destaco os cientistas políticos Michael Mitchell, "Racial Consciousness and the Political Attitudes and Behavior of Blacks in São Paulo", dissertação de Doutorado,

ou “maltratado” nos estudos sobre a questão racial: o papel do movimento negro na política brasileira. *Orpheus and Power* é a mais recente publicação sobre o tema nos Estados Unidos. O livro baseia-se em informações obtidas através de entrevistas realizadas, em 1988 e em 1989, com sessenta militantes negros no Rio de Janeiro e em São Paulo. Além de extensa crítica à contribuição intelectual brasileira ao debate sobre o racismo e desigualdades raciais, o autor também incorpora perspectivas teóricas até então não utilizadas no caso do Brasil.

O estudo pretende demonstrar os fatores culturais e políticos que têm impedido o desenvolvimento da consciência e da mobilização raciais, respondendo duas questões principais:

- Por que os afro-brasileiros não lograram construir uma experiência comparável ao movimento pelos direitos civis nos Estados Unidos ou aos movimentos de libertação nacional, como os que emergiram no continente africano após a segunda guerra mundial? (p.5) É importante notar que apesar do ponto de partida adotado, o estudo não é comparativo.

- “Como pode ser possível lutar por igualdade racial num país descomprometido com a garantia da cidadania para a maioria da população e, ao mesmo tempo, lutar contra uma ideologia que afirma a inexistência de discriminação racial?” (p.21). Segundo Hanchard, esta é uma dificuldade básica que se coloca para o movimento negro no Brasil desde os anos 30.

As respostas a estas questões distribuem-se de forma às vezes contraditória e confusa, ao longo de cerca de duzentas páginas. Contraditória, porque as análises apresentadas oscilam entre a afirmação do baixo nível de consciência racial e de organização entre afro-brasileiros, e a constatação de que, afinal de contas, a experiência do movimento negro não pode ser considerada um fracasso. Confusa, porque o conceito teórico básico - hegemonia racial - é aplicado de forma inconsistente, mudando ao sabor da ambivalência das pressuposições do autor.

A dimensão afro-diaspórica é incorporada, analiticamente, mais como um problema do que como elemento de compreensão das trocas que se efetivam entre negros espalhados em diferentes partes do mundo. O argu-

1977; David Covin, “The years of a Brazilian Black Consciousness Movement: The MNU, 1978-1988”, *Journal of Third World Studies*, (1989), e *Narrative, Free Spaces, and Communities of Memory in the Brazilian Black Consciousness Movement*, texto inédito, 1995; Pierre-Michel Fontaine, *Race, Class and Power in Brazil*, Los Angeles, Center for Afro-American Studies, UCLA, 1985; e o historiador George Andrews, *Blacks and Whites in São Paulo, Brazil, 1888-1988*, Madison, University of Wisconsin Press, 1991.

mento, que busca situar as causas da pouca eficácia do movimento negro até 1988 no quadro da política racial brasileira, é elaborado com base no pressuposto de que as lutas não podem ser recriadas fora do contexto que as originou. Dessa perspectiva, o movimento negro teria falhado menos pela falta de recursos materiais, do que pela adoção de aspectos simbólicos da diáspora africana - expressões artísticas, políticas e ideológicas criadas por negros em outras partes do mundo -, dissociando esses símbolos das suas dimensões práticas: organização política de base, boicotes, desobediência civil, luta armada, entre outras.

O autor identifica um processo de hegemonia racial no Brasil que impede a mobilização com base na identidade negra, devido à dificuldade de identificar a natureza racial da violência e da discriminação. Tal arranjo se sustenta em fatores culturais e ideológicos tecidos com base numa identidade nacional que inclui elementos da cultura afro-brasileira. Estes, esvaziados da capacidade de informar um projeto alternativo para o futuro, são manipulados para diluir as iniciativas que evidenciam nossa exclusão enquanto negros.<sup>3</sup>

Desmontar esta particular imbricação de cultura e política, exigiria a emergência de uma cultura política alternativa capaz de revolucionar a consciência racial do povo. Esta necessidade, no entanto, esbarra numa outra questão central: “como indivíduos e grupos subordinados poderiam forjar uma contra-hegemonia sem, ao mesmo tempo, reproduzir em novas formas os valores reacionários existentes?” (p.20). Na opinião do autor, o movimento negro não conseguiu superar esta contradição, pois reproduziu as mesmas tendências culturalistas nas quais a hegemonia dos brancos se sustenta.<sup>4</sup> Em outras palavras, teríamos feito com os símbolos da diáspora africana o mesmo que as elites brancas fazem com os símbolos afro-brasileiros: drenagem do conteúdo histórico e conservação apenas do mito, já desprovido de significado político concreto.

É importante enfatizar que “culturalismo” não é utilizado pelo autor apenas para caracterizar os grupos que atuam mais exclusivamente com expressões artísticas, como a música e a dança, a exemplo do movimento Black Soul. A mesma crítica estende-se às organizações ditas políticas, que normalmente não associaríamos ao conceito. Estas se apropriaram do

<sup>3</sup> Esse argumento foi originalmente desenvolvido por Peter Fry, *Para inglês ver*, Rio de Janeiro, Zahar, 1982.

<sup>4</sup> Culturalismo, diz Hanchard, “em oposição a cultural, lida com artefatos da produção cultural como fins em si mesmos, negligenciando os aspectos normativos e políticos do processo” (p.21).

discurso radical da Negritude, do Pan-Africanismo e do *Black Power* - manifestações da diáspora - sem enraizá-lo numa prática política capaz de criar o que Hanchard chama de “momento histórico”. Ou seja, não provocaram a explicitação do confronto, a disputa aberta pelo poder, tal como aconteceu na África ou nos Estados Unidos nos anos 60 e 70. Assim, o discurso político teria sido também reificado, no adverso contexto brasileiro onde raça não teria poder de mobilização.

A avaliação deste período crucial da vida do movimento negro seria melhor apreendida se a pergunta utilizada como ponto de partida relativizasse os Estados Unidos e a África, em vez de assumir que a militância no Brasil os tenha tomado como parâmetros absolutos de organização política. Considero que, em geral, militantes afro-brasileiros entenderam que a política racial tenderia a refletir especificidades que resultam de construções particulares da categoria raça e das relações raciais. Logo, o ponto de partida condizente com esta perspectiva seria: *Que tipo de movimento negro foi gerado a partir da formação racial brasileira?*

Esta abordagem alternativa permitiria analisar o movimento sem submetê-lo à lógica das lutas em outras partes do mundo, mas incorporando a influência diaspórica como um elemento dinamizador da experiência negra no Brasil. Por outro lado, também seria possível avançar o entendimento de aspectos críticos relativos à associação entre nacionalidade brasileira e herança africana, que faz com que raça se constitua na categoria indispensável para definir esquemas de confrontação, dominação, resistência e subversão na sociedade como um todo.<sup>5</sup>

### **Analisando o movimento negro**

A forma com que Hanchard opera com a idéia de culturalismo reúne sob o mesmo rótulo experiências de natureza ideológica completamente distinta. Em geral, seria possível concordar com a formulação proposta se aplicada a pessoas e grupos do movimento negro que mais reforçam do que combatem a exploração econômica e a opressão racial. Entretanto, o estudo fica a dever uma análise circunstanciada dos setores do movimento

<sup>5</sup> Não consigo identificar outro movimento anti-sistêmico na história recente do Brasil que, como o movimento negro, tenha se constituído à revelia de *todas* as correntes de pensamento e de prática política. Até figuras “progressistas” destacadas, sendo negras e portanto sujeitas à discriminação, temem relacionar a atuação na política nacional com a luta contra o racismo. Agir desse modo seria incorrer na subversão inaceitável, pois falar de uma perspectiva negra ainda soa como uma declaração de recusa da condição de “brasileiro”.

que, denunciando a ideologia da democracia racial, responderam aos termos da equação cultura/política de uma perspectiva contrária aos interesses dominantes.

Tal generalização é comprometedora pois, para sustentá-la, Hanchard baseia-se principalmente em outros estudos sobre grupos criados até o início dos anos 70, muitos dos quais se auto-definiam como culturais. Assim, passa para o segundo plano o material das entrevistas diretas com participantes dessas e de outras entidades surgidas no período crucial que se inaugura ao final da década. Conseqüentemente, o autor fica a dever evidências que fundamentem seu argumento de que o culturalismo é uma característica que perpassa o conjunto do movimento negro em todo o período estudado.

Os entrevistados parecem ser solicitados mais a recontar fatos do que a refletir sobre como, nos últimos anos, o movimento influenciou e foi influenciado pela ideologia da democracia racial. O material das entrevistas não aprofunda nem o tema do culturalismo, nem outras questões políticas importantes para o estabelecimento de recortes analíticos reveladores da diversidade existente no movimento. Por exemplo, o autor defende que movimentos negros devam constituir-se em uma “terceira via que transcenda os estreitos limites do continuum esquerda-direita, criando organizações que confrontem as especificidades da opressão racial, juntamente com questões gerais da violência do estado e da exploração econômica” (p.101). No entanto, a fala da militância toca apenas marginalmente a questão da autonomia do movimento negro, em seus variados desdobramentos. O autor parece ter ignorado questões fundamentais, tais como:

- meios de atingir a unidade mínima necessária no interior do movimento, de superar a aparente contradição entre o que é político e o que é cultural, e de aumentar o grau de inserção no interior das comunidades;
- relação do movimento negro com as forças políticas dominantes, assim como os limites e possibilidades de alianças;
- trabalho desenvolvido por outros setores - Igreja, sindicatos, partidos políticos - em relação à questão racial e seu impacto na construção de um movimento negro autônomo;
- contribuição de negros em cargos eletivos ou executivos na elaboração de uma estratégia para ampliar a representação institucional e política negras;
- lições tiradas da participação em organismos governamentais, do tipo Conselho do Negro, especialmente no que tange à elaboração e implementação de políticas públicas.

No momento da pesquisa de campo o movimento negro já havia provocado não apenas uma série de eventos desconectados, mas havia acu-

mulado uma massa crítica capaz de prover o pesquisador com informações que dessem conta tanto das tensões e dissensões internas, como do que fomos capazes de transformar, do espaço que abrimos contra a vontade dos setores à direita e à esquerda do espectro político. E isso apesar dos efeitos desagregadores da “democracia racial”. Esta, é bom lembrar, só pôde ser mais amplamente entendida como mito por causa da existência do movimento negro.

Contudo, uma agenda de investigação semelhante à esboçada acima exigiria que o pesquisador reconhecesse a existência de um movimento negro com alguma capacidade de elaboração teórica e prática. Este não parece ser o caso de Hanchard. Embora lamentando, ele concorda com um comentário registrado durante sua estada no Brasil, segundo o qual o “movimento negro é, na verdade, um movimento dos negros”. Ou seja, uma série de grupos episódicos, com distintos compromissos ideológicos e estratégias, geralmente sem direção e sem coerência, mais afeitos ao protesto simbólico do que ao engajamento em formas contemporâneas de mudança política (p.99). Um leitor (hipotético) que conhecesse do livro apenas esta definição, poderia pensar que o mesmo trata não dos fatores que impediram a confrontação da ideologia da democracia racial pelo movimento negro antes de 1988, mas de sua virtual inexistência.

Em linhas gerais, os principais eventos que marcaram o movimento negro no Rio de Janeiro e em São Paulo, no período estudado, são assim apresentados:

- 1945 a 1964 - caracterizado como a transição entre o fracasso da Frente Negra Brasileira e seu comprometimento com ideais integralistas, e um movimento negro de orientação esquerdista que emergiria nos anos 70. Nesta fase, o elemento aglutinador eram os clubes sociais, recreativos - como o Aristocrata em São Paulo e o Renascença no Rio de Janeiro - que buscavam reforçar a existência de uma “elite” negra e ideais correlatos de ascensão social. No mesmo período, emergiu o Teatro Experimental do Negro/TEN, comprometido com a formação de uma intelectualidade capaz de forjar a redefinição da imagem do negro, bem como várias experiências de imprensa afro-brasileira.

- 1970 a 1990 - nesta fase são destacadas duas experiências: o movimento Black Soul, que representou a primeira expressão de peso baseada em valores culturais negros originados fora do Brasil, fundamental como canal de expressão da juventude e visto pela ditadura militar como ameaça aos interesses nacionais. A outra diz respeito ao surgimento de grupos que, mesmo enfatizando os aspectos culturais da questão racial, aborda-

vam-na de forma mais crítica.<sup>6</sup> Esta tendência culminou em 1978 com a criação do MNU/Movimento Negro Unificado, com uma agenda já totalmente voltada para a politização da questão racial. A segunda metade dos anos 80 foi marcada, por um lado, pela participação do movimento negro em organismos governamentais e, por outro, pela emergência de grupos e organizações cuja militância era recrutada em setores específicos da comunidade negra. De acordo com Hanchard, estes apresentaram uma relativa facilidade de mobilização pelo fato de enfatizarem dimensões menos conflitivas da identidade - como no caso de mulheres e de cristãos católicos.

A periodização utilizada ignora os anos 1964 a 1970, sobre os quais pouco tem sido elaborado no sentido de desvendar os arranjos organizativos na fase inicial da ditadura militar. Por outro lado, ela agrega excessivamente longos espaços de tempo desfocando as principais tendências do movimento em diferentes momentos. Na fase entre 1945 e 1964 muito pouco se apreende além das raras informações que já se tem, e é uma pena que Hanchard não tenha trabalhado mais o material disponível em *E disse o velho militante José Correia*,<sup>7</sup> que ofereceria elementos alternativos para melhor captar o quadro paulista do período.

A lente utilizada por Hanchard, ao invés de ampliar a percepção da realidade, permitindo observar o que não se vê a olho nu, a reduziu: o argumento do culturalismo e seu corolário, a ausência do “momento histórico”, forçaram uma leitura dos fatos que enfatiza o baixo grau de organização entre afro-brasileiros.<sup>8</sup> De uma maneira geral, a análise carece de contextualização histórica, e não se refere a outros movimentos sociais do período, perdendo de vista o significado de mobilização política no quadro brasileiro. Isto é particularmente problemático a partir dos anos 70, quando o movimento assume uma dinâmica mais intensa. Nem mesmo a criação do MNU, evidente ponto de inflexão, enseja um recorte temporal que situe sua emergência e posterior declínio relativo de suas seções locais no Rio de Janeiro e em São Paulo.

Conseqüentemente, perdem nitidez as mudanças, já bastante estudadas no Brasil, por que passaram os movimentos sociais após o fim dos

<sup>6</sup>Entre outros são destacados a SINBA/Sociedade de Intercâmbio Brasil-África e o IPCN/Instituto de Pesquisa das Culturas Negras, no Rio de Janeiro; o CECAN/Centro de Cultura e Arte Negra e a ACACAB/Associação Casa de Arte e Cultura Afro-Brasileira, em São Paulo.

<sup>7</sup>De José Correia Leite e Cutí, publicado em 1992 pela Secretaria Municipal de Cultura, São Paulo.

<sup>8</sup>Baixo em relação a quê? Aos Estados Unidos e à África. E isto o leitor infere da questão colocada no início do estudo.

governos militares e suas repercussões no movimento negro. Hanchard não percebe a atuação deste na esfera governamental e na política partidária como resultado de um processo de pelo menos duas faces. De um lado, tentativas de adaptação de parcela do movimento a um ambiente político supostamente mais democrático. Do outro, o fato de que setores até então refratários à luta antiracista foram forçados a incorporar a suas agendas, ainda que de forma precária, parte das preocupações antes contempladas apenas pelo movimento negro.

Analisando o movimento por si só, o autor perdeu de perspectiva uma das questões que seu estudo coloca e não responde: “como pode ser possível lutar por igualdade racial num país descomprometido com a garantia de cidadania para a maioria da população?” (p.21). Hanchard fechou as possibilidades para que sua análise revelasse o que seriam momentos de ruptura no caso brasileiro, assim como situasse o que significam vitórias e fracassos políticos em uma sociedade onde a negação da cidadania é norma e a opressão racial não resulta de um processo clássico de colonização - o caso da África - nem da existência de um aparato legal privando os negros de direitos fundamentais - o caso dos Estados Unidos. Também por isto, não conseguiu levar a cabo sua intenção de inovar teoricamente na aplicação do conceito de hegemonia às relações raciais no Brasil.

Um estudo sobre política racial que elege o conceito de hegemonia como referencial teórico também deveria atentar para sua configuração dentro do próprio movimento negro. Isto seria fundamental para que se definisse o caráter dos projetos negros, e quais aspectos deles são absorvidos pelo projeto racial dos setores hegemônicos brancos. Se Hanchard tivesse desenvolvido uma análise deste tipo, poderia viabilizar seu argumento em relação ao culturalismo, evidenciando como diferentes tipos de relação entre cultura e política influenciam a interação com as forças situadas fora do movimento negro.

## **Hegemonia racial**

A aplicação do conceito de hegemonia de Gramsci ao caso brasileiro é a principal contribuição teórica que o livro propõe. A relação entre cultura e política embutida no conceito justificaria seu uso para entender os fundamentos da política racial no Brasil. Como mencionado anteriormente, Hanchard afirma a existência de uma hegemonia racial que permite às elites despolitizar as relações assimétricas entre brancos e negros, e adiar conflitos pela via da neutralização da identidade negra.

Os brancos no Brasil teriam logrado, mais através de mecanismos de socialização do que de coerção, uma espécie de “revolução passiva na sociedade civil, a universalização de seus próprios interesses políticos sem o

recurso constante à força física e econômica” (p.20). Ao modo de Gramsci, o autor conclui que liderança (e não coerção) é um importante pré-requisito no exercício dessa forma de poder político, pois “não é apenas a ordem econômica capitalista que explica a ordem burguesa, mas as dimensões cultural, política e ideológica que legitimam sua dominação” (p.20). Contra isso, se impõe a necessidade de criar uma cultura política revolucionária capaz de desvendar os aspectos da dominação, como discutido na seção que trata do culturalismo.

Esta perspectiva, que enfatiza mecanismos não coercitivos e não violentos no exercício da posição hegemônica, parece ter possibilidades limitadas de compreensão do quadro brasileiro. Na realidade, o processo de socialização é tão destrutivo e castrador quanto, por exemplo, as ações diretas de violência física, ou a crônica debilidade econômica a que os negros estão desproporcionalmente sujeitos no Brasil. Assim, a impossibilidade de desconsiderar o papel da violência racial, o mais importante princípio organizador do racismo, faz com que Hanchard oscile no uso do conceito de hegemonia. Nas relações com negros, diz o autor, os brancos alternam dominação e liderança, através do uso intermitente de coerção e persuasão. Mas ao mesmo tempo em que insiste que a hegemonia é possível sem o recurso a práticas coercitivas sistemáticas, o autor também afirma que afro-brasileiros sofrem a violência gerada pelo estado (p.24). Esta postura analítica não atenua as contradições entre teoria e realidade, e ainda deixa a desejar quanto ao entendimento dos significados da coerção e da violência no caso brasileiro, e quanto ao papel do estado na garantia da hegemonia racial branca.<sup>9</sup>

Para explicitar sua visão sobre a natureza das relações raciais, Hanchard sugere a imagem de uma leve colisão entre dois automóveis, um estacionado e o outro não: o veículo em movimento, embora saia arranhado, provoca mais danos do que sofre. Analogamente, o que se vê no Brasil é a maior mobilidade dos brancos em relação aos negros. Estes, por sua vez, influenciam culturalmente os primeiros, sem contudo alterar substancialmente as desigualdades raciais nos planos simbólico, material e cultural (p.58). A metáfora é também útil para entender o pressuposto que norteia o autor na análise do “movimento” negro, que representa os interesses de

<sup>9</sup>O uso inconsistente do conceito reaparece quando o autor analisa a intervenção militar na marcha de protesto organizada no Rio de Janeiro, por ocasião do Centenário da Abolição, em 1988. Citando Alfred Stepan, afirma que o estado no Brasil é um “sistema coercitivo que tenta não apenas gerir o aparato estatal mas estruturar relações entre poder público e civil, e estruturar relações cruciais ao interior das sociedades civil e política” (p.152).

um povo aqui descrito através da imagem de um carro “estacionado”. E isto recoloca tensões no quadro analítico proposto.

Mesmo que Hanchard conceitue hegemonia como um *processo* de liderança de um grupo racial sobre o outro, na prática ele opera com a idéia de *sistema* de dominação. Neste ponto, acho que cabe uma breve digressão sobre uma das críticas ao uso mais convencional da formulação gramsciana do conceito, qual seja, a centralidade atribuída a um sujeito político e sua relação com outros também envolvidos nas lutas por transformação. Como a classe trabalhadora, através de seu partido, é definida pela teoria marxista como o único agente capaz de transformar a sociedade, ela forçosamente desenvolveria uma relação de dominação com os setores que, apenas supostamente, representaria, visto que sua hegemonia potencial resultaria mais de um privilégio epistemológico do que da prática de luta.<sup>10</sup>

A transposição do conceito para o quadro racial brasileiro acabou, por diferentes vias, esbarrando numa questão semelhante à discutida no parágrafo anterior. A atribuição de centralidade a um sujeito subestima, como me parece evidente no exemplo da colisão dos automóveis, a idéia de que na disputa por hegemonia existem, *necessariamente*, várias forças em movimento. Estas colidem não apenas quando situadas em campos antagônicos, como também no interior do mesmo campo. A luta por hegemonia pressupõe a existência de um processo social aberto para a (re)definição de discursos e de práticas políticas. Isto implica a existência de competição entre os projetos de diferentes grupos. Se, ao contrário, o que existe é um sistema que fecha as possibilidades para outras alternativas, então não há nada para ser “hegemonizado”.<sup>11</sup>

## 1988 ou a comemoração que não houve

Ao analisar os acontecimentos de 1988, ano do Centenário da Abolição da escravidão no Brasil, Hanchard tenderá a operar com o conceito de hegemonia proposto por Winant. Segundo esse autor, a competição por espaços entre diferentes grupos raciais pode fazer com que a dominação dê lugar à hegemonia racial. Esta operaria através “da adoção, por instituições sociais chaves, de iniciativas políticas e narrativas culturais produzidas a partir de projetos raciais alternativos.”<sup>12</sup> Ao serem incorporados, os

<sup>10</sup> Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, Londres, Verso, 1994.

<sup>11</sup> Idem. p.134.

<sup>12</sup> Howard Winant, *Racial Conditions*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, p.30.

elementos contra-hegemônicos são modificados e reinterpretados de acordo com o sistema predominante de representação. Isto leva a que grupos contra-hegemônicos se lancem na criação de novos significados para a sua experiência de subordinação, buscando assim evitar a neutralização de suas agendas políticas.

Entretanto, Hanchard não abandona sua percepção de que a disputa por hegemonia ocorre na cristalização de momentos. Tanto que ele singulariza 1988 como o mais importante feito do movimento negro desde 1945. A conjuntura daquele ano, marcada por evidentes tensões entre o combalido mito da democracia racial e a emergência de outros discursos sobre raça, desigualdade e poder no Brasil contemporâneo, teria mostrado todas as facetas de um processo de disputa por hegemonia. Para ele, 1988 assinalaria a possibilidade de mudança na prática política dos afro-brasileiros, na medida em que, ao termos criado uma situação de confronto, poderíamos romper com o culturalismo até então dominante.<sup>13</sup>

Também destaca que as condições para tal foram ensejadas pelas contestações que ocorrem em celebrações de datas nacionais, as quais provocam o aparecimento de diferentes concepções sobre identidade nacional. Assim, o grupo dominante é forçado a incorporar, ao seu modo, as representações dos grupos subordinados que contestam mitos de unidade. Esta tensão é exemplificada no sucesso do movimento em esvaziar as iniciativas governamentais de comemoração do centenário da abolição, garantindo que o protesto contra o racismo fosse a tônica dos eventos mais significativos.

Acrescentaria que a única exceção se deu na criação da Fundação Palmares, órgão, não por acaso, do Ministério da Cultura, no governo do então desgastado presidente José Sarney. Na análise de Edson Cardoso, a Fundação é uma tentativa de consubstanciação do 20 de novembro no 13 de maio e, como o próprio nome, revela o esforço “de atrair para ‘os de cima’...o símbolo da luta obstinada e secular dos ‘de baixo’. Palmares é Zumbi, Zumbi é o espírito negro que combate”,<sup>14</sup> desajeitadamente entronizado na estrutura do mesmo estado que patrocina a violência racial. Isto deverá permanecer como um emblema das contra-marchas da história recente da luta contra o racismo.

<sup>13</sup>Como percebo, o monopólio (branco) sobre a representação do negro no Brasil foi quebrado ao final dos anos 70, quando reemergiram projetos que interpretavam as relações raciais diferentemente, estabelecendo modos alternativos de ser negro, de entender o significado de raça, e questionando padrões racializados de distribuição de poder e riqueza.

<sup>14</sup>Edson Lopes Cardoso, *Bruxas, Espíritos e outros Bichos*, Belo Horizonte, Mazza Edições, 1992, p.51.

Ao se referir aos eventos de 1988, Hanchard é também obrigado a mencionar fatos do período anterior, fazendo com que o leitor se pergunte como um movimento negro, antes analisado como frágil e ineficiente, teria sido capaz de declarar a morte oficial da democracia racial, o mito mais caro aos processos de dominação no Brasil. Ao longo daquele ano, o debate sobre as desigualdades raciais tomou conta da sociedade e o movimento teria, como poucas vezes no passado, conseguido reagir à ação do estado como uma força social coesa.

Considero que o *centenário* não poderia ter acontecido nos termos do movimento negro se já não estivéssemos engajados numa longa disputa, marcada por significativos avanços obtidos nos dez anos que antecederam o evento. Sem o 20 de novembro, Dia Nacional da Consciência Negra, as experiências alternativas de educação, a participação nos processos eleitorais, a revisão do papel do negro na história do Brasil, a inclusão de nossas reivindicações na pauta dos partidos políticos e movimentos sociais, a inclusão do racismo no rol dos crimes previstos na constituição, o redirecionamento das pesquisas e estudos sobre negro nas universidades, enfim, sem a redefinição do que é *ser negro no Brasil*, 1988 não teria sido possível.

Esta redefinição também reflete dois outros processos. Um ocorre no interior do movimento negro, cujas condições para hegemonizar o discurso racial crescem na medida em que ele incorpora à sua pauta elementos presentes em outros movimentos sociais, como no caso do sindicalismo e do feminismo. Assim, o movimento tende a abarcar outras dimensões de expressão do povo negro como coletividade. O outro, formalmente fora dele, representa um aspecto tanto sutil quanto importante na política racial brasileira: o das respostas ao racismo encapsuladas em outras formas de reivindicação econômica e política.

Como Paul Gilroy sugere, raça também é vivida “através” de outras identidades, e o combate ao racismo pode estar presente em movimentos aparentemente não relacionados com a questão.<sup>15</sup> Exemplos podem ser encontrados nas lutas pela melhoria de condições em bairros populares, no sindicalismo praticado por categorias com significativa presença negra, como é o caso dos empregados domésticos, ferroviários, portuários e trabalhadores da construção civil, entre outras. Nelas, não se pode separar a subjetividade construída em torno de raça das formas e dos laços de solidariedade expressados na defesa de interesses comuns.

<sup>15</sup>Paul Gilroy, *There ain't no Black in the Union Jack*, Chicago, The University of Chicago Press, 1991.

## Orfeu e poder

Michael Hanchard compara as organizações afro-brasileiras à situação contada no filme *Orfeu negro*, baseado numa lenda grega. Nele, o personagem principal, inconformado com a morte de Eurídice num dia de Carnaval, busca através do Candomblé manter-se em contato com sua amada. No entanto, ele tem de conformar-se em apenas ouvir sua voz, pois seu olhar irremediavelmente levaria Eurídice para o mundo dos mortos. Frustrado por esta restrição Orfeu, num ato desesperado, torna seu olhar para Eurídice, que assim desaparece para sempre. A busca de Orfeu por uma Eurídice que não mais existe serve de parábola para o culturalismo do movimento negro, sempre olhando para trás, para uma “África monolítica e unitária como base para identidade coletiva, ideologia e ação” (p.164).

A referência ao filme é mais do que simbólica. Ela situa a proposição final do autor, no sentido de que o movimento negro deva mudar o rumo de sua orientação política, até então muito centrada numa visão radical de mudança social que teria se tornado inadequada após o colapso do projeto socialista na África, na América Latina e no Caribe. Ao mesmo tempo em que relativizasse sua crítica ao capitalismo e às ideologias liberais, o movimento negro deveria tornar-se menos diaspórico e mais nacional, como um meio de superar tensões internas e estabelecer alianças entre distintas tendências dentro e fora das organizações afro-brasileiras (p.161-162).

Ao considerar que o movimento abandone seu comprometimento com a mudança social, Hanchard se alinha à onda neo-liberal que hoje penaliza diretamente mulheres e homens negros, não apenas nos já combalidos países do chamado terceiro mundo, mas também nas sociedades mais desenvolvidas. Ao propor que o movimento se nacionalize, Hanchard se coloca na contra-mão da história do negro no mundo. Nossa criação como uma categoria distinta, como raça, embora mediada por especificidades nacionais, foi e é grandemente impulsionada por interesses políticos e econômicos em escala mundial. E isto nos singulariza a ponto de alguns pensadores afirmarem que a idéia de nacionalismo limita a formação da identidade híbrida, que nos caracteriza enquanto diáspora africana. O processo de recuperação de nossa historicidade necessariamente envolve as múltiplas contribuições para o que significa *ser negro*.<sup>16</sup>

Para finalizar, vale lembrar Ralph Ellison, que capta a dimensão do que eu chamo de “nossa singularidade”. Ela passa despercebida quando avali-

<sup>16</sup>Paul Gilroy, *The Black Atlantic*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1994.

amos a dificuldade de fazer com que nossas formulações sejam incorporadas por outros setores que operam politicamente nos limites do nacional, e ao mesmo tempo nos ajuda a situar os nexos entre cultura, política e identidade racial: “Não é cultura que une os povos que são, em parte, de origem africana, agora espalhados em todo o mundo, mas uma identidade de paixões. Compartilhamos o ódio pela alienação que nos foi imposta por europeus durante o processo de colonização e império e estamos ligados mais por um sofrimento comum do que pela nossa pigmentação. Mas mesmo esta identificação é compartilhada pela maioria dos povos não-brancos, e enquanto isto tem uma grande força política, seu valor cultural é quase nulo”.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Citado em Gilroy, *idem*, p.111.