

## RESPOSTA A LUIZA BAIROS \*

*Michael Hanchard* \*\*

Esta é uma resposta aos comentários de Luiza Bairos ao meu livro *Orpheus and Power*.<sup>1</sup> Decidi responder às críticas no interesse do diálogo e do engajamento que mantenho com militantes e acadêmicos brasileiros desde quando comecei minha pesquisa no Rio de Janeiro e São Paulo há oito anos atrás. Bairos, uma ativista do MNU e uma acadêmica, escreve que minha análise sobre o movimento negro é as vezes “contraditória e confusa”, por conta da utilização que faço dos conceitos de culturalismo e hegemonia racial para entender a dinâmica racial da sociedade brasileira.

Em favor dos que não conhecem *Orpheus and Power*, permitam-me reafirmar a tese básica dessa obra que abrange os dois conceitos citados. Primeiramente, argumento que a desigualdade racial no Brasil pode ser pensada como um processo de hegemonia racial. Nesse processo, práticas racialmente discriminatórias com respeito à educação, ao emprego e a outros aspectos da vida, coexistem lado a lado com a falsa promessa de igualdade racial expressa na ideologia da democracia racial. Em consequência, muitos brasileiros brancos, tanto quanto outros de outras cores, nunca reconheceram a existência de discriminação racial contra afro-brasileiros no país. Aqueles dispostos a reconhecerem sua existência mantêm muitas vezes que o racismo brasileiro é qualitativamente distinto e menos prevalente quando comparado ao racismo dos Estados Unidos. Este sentimento é confirmado, em parte, pela pesquisa do DataFolha sobre atitudes raciais em 1995, que caracterizou as atitudes brasileiras de “racismo cordial”.

Ademais, os movimentos negros no Brasil (e há vários) também mantiveram, até hoje, alianças precárias com a esquerda branca, que dominou os sindicatos e os partidos de esquerda, por conta do modo enviesado da esquerda em entender as desigualdades raciais à parte dos

\* Traduzido do original em inglês por Antônio Sérgio A. Guimarães.

\*\* Departamento de Ciências Políticas, Universidade de Northwestern (EUA).

<sup>1</sup> Luiza Bairos, “Orfeu e Poder: uma perspectiva afro-americana sobre a política racial no Brasil”, *Afro-Ásia*, n.º 17 (1996), pp. 173-186, que é uma crítica a Michael Hanchard, *Orpheus and Power: The Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

antagonismos de classe. Assim, para o movimento negro do Rio de Janeiro e São Paulo, organizar os brasileiros não-brancos e educar a elite branca sobre o racismo em sua sociedade tem sido um processo difícil, bloqueado pela negação da existência de preconceito e pela relutância generalizada de muitos não-brancos em reconhecer sua descendência africana, motivados sem dúvida pelas associações negativas que acompanham os negros. Essa última parte do argumento, eu reiterarei várias vezes no livro, não se aplica apenas ao Brasil, mas é um fenômeno latino-americano, tal como encontra-se evidenciado nos estudos sobre os afro-latinos na Colômbia, na Venezuela e em Cuba, apenas para dar três exemplos.

Ao defrontar-se com uma cultura política autoritária e patriarcal, que torna difícil o debate cívico, e com os limitados caminhos da política formal para articular direitos civis para todos, independente da cor, o movimento negro tem tido muitas dificuldades em mobilizar a massa de afro-brasileiros ao longo de linhas “raciais”.

Os militantes negros responderam a essas condições trilhando os caminhos das práticas culturais — religião, música e outras dimensões da cultura negra —, uma das poucas arenas da vida pública (a outra é o esporte), onde a presença negra é abundante, ainda que não menos problemática. Eles desenvolveram suas próprias instituições culturais, sob circunstâncias repressivas no esforço de criar e expandir uma identidade cultural e política que fosse distinta da ideologia nacional acerca das relações raciais no Brasil. Mas, ao mesmo tempo, elementos do que chamo de culturalismo, ou seja, a fetichização das práticas culturais “negras” como os únicos meios da política, informam uma tendência aparente, pelo menos para mim, do movimento negro, que se pode exemplificar com a glorificação de Zumbi, a construção idealizada de um passado africano e afro-brasileiro e uma preocupação com o estudo da escravidão em detrimento quase total das demais fases e dimensões da política racial brasileira.

Desde os anos 80, quando a nação passou por um período de reformas políticas e econômicas, um leque mais amplo de movimentos ativistas negros surgiu junto com novas áreas de pesquisa sobre a desigualdade racial. É preciso lembrar que a existência de núcleos negros nos partidos políticos, a força da CUT e das atividades políticas com base sindical são fenômenos relativamente novos no Brasil. Instituições e práticas culturais têm sido a base sobre a qual se edifica a identidade negra no Brasil. Ironicamente, a adoção de práticas e instituições culturais afro-brasileiras por brancos e não-brancos tem sido, no Brasil, parte da justificativa dada pelo Estado brasileiro e pelas elites para negar a existência de racismo no país.

Acadêmicos familiarizados com o marxismo percebem o raciocínio dialético que emprego: o movimento negro procurou negar e reverter o processo de hegemonia racial, mas, ao fazê-lo, acabou por criar novas contradições que são particulares às circunstâncias de sua sociedade racista. Assim, o que Bairros chamou de “confuso e contraditório”, eu chamo de dialético. Como método de análise, a dialética não conduz à simetria, mas revela tensões entre e no interior das forças sociais. Daí porque o culturalismo e a hegemonia racial são assimétricos, e porque o uso pelos movimentos de práticas culturais como veículos políticos levou a novas tensões e paradoxos no interior do mesmo movimento. De outro modo, como explicar, por exemplo, que blocos afros como o Ilê Aiyê ou o Olodum sejam consumidos e aceitos por vários segmentos da juventude brasileira, ao modo da música *rap* nos Estados Unidos, que é mais consumida por audiências brancas? Novas formas de política, novas expressões culturais e formas de consciência levam a novas contradições.

Quanto à minha explicação do culturalismo, a crítica de Bairros se assemelha a um ponto também levantado pelo cientista político ganense, Anani Dzidzienyo, e pelo antropólogo brasileiro Júlio Tavares. Dzidzienyo, em particular, me advertiu contra transformar minha conceituação de culturalismo num “leito de Procusto”, referindo-se ao mito grego segundo o qual Procusto cortava ou espichava as pernas dos viajantes para caberem em sua cama. Em outras palavras, porque privar os movimentos negros de seus veículos próprios de mobilização política, a saber as práticas culturais, quando todos os outros caminhos — cargos públicos, liderança sindical, etc. —, têm sido até bem pouco negados aos negros?

Devo aquiescer que, nesse ponto, Bairros e os outros levantaram uma crítica válida e que esse tema deveria ser melhor desenvolvido em *Orpheus and Power*. Em toda a diáspora africana (e entendo aqui por diáspora especificamente as populações africano-americanas que vivem em sociedades dominadas por brancos), as populações de descendência africana utilizaram consistentemente a música, a dança e outras formas de expressão cultural para exprimir descontentamento, solidariedade e resistência, na ausência relativa de poder institucional e estatal. O culturalismo, tal como o caracterizei, existe quando os movimentos negros no Brasil utilizam quase exclusivamente práticas culturais, com pouca utilização de outras formas de expressão política. O culturalismo, todavia, não é peculiar ao Brasil. Ele pode ser encontrado no rastafarianismo jamaicano e no afro-centrismo de Molefe Asante nos Estados Unidos. Uma análise comparativa da política cultural da diáspora africana, projeto no qual estou presentemente engajado, revelará, espero, algumas dessas tensões no interior da performance e da produção cultural negra.

Por outro lado, grande parte da resenha de Bairros tem um tom acusatório ou defensivo. Sem querer, ela fornece as bases para uma crítica de certas tendências retóricas e políticas do movimento negro e da política de esquerda no Brasil, a qual eu sumário no capítulo de conclusão do meu livro. Ao invés de avaliar o livro com base na minha argumentação, entrevistas e dados, ela insiste em acusar-me de evitar fontes de informação que tornariam falso meu conceito de culturalismo. Ela refere-se, especificamente, ao importante livro de Cuti sobre Correia Leite como um contra-exemplo de culturalismo, e, no entanto, o testemunho de Leite termina de modo pessimista precisamente por causa das dificuldades de mobilização dos afro-brasileiros fora da esfera cultural. O comentário de Leite, assim com as críticas de Bairros, reconhecem implicitamente a existência do culturalismo. Minha discussão não pretendeu sugerir a inexistência de outras tendências nos movimentos negros do Rio de Janeiro e de São Paulo; o culturalismo era a tendência dominante no movimento, mas certamente não era a única. Enquanto acadêmico, o que me interessou no movimento negro dessas duas cidades foram seus padrões, inclinações, lutas internas e planos futuros, o que é muito mais substantivo para a análise do que a posição de um grupo, de um livro ou de um indivíduo. Como o testemunho de Leite sugere, ao menos para mim, o trabalho político de um indivíduo ou grupo particular não existe fora de um contexto mais amplo.

Uma sugestão que fiz em contraposição à política culturalista foi a expansão da base do trabalho político do movimento, de modo a competir em espaços histórica e informalmente fechados aos negros — o Congresso Nacional e cargos políticos —, um fenômeno emergente em ambas as cidades nos períodos de distensão e abertura. Vi nessa expansão um modo de aferir o grau de democratização efetiva na abertura da sociedade civil, assim como um meio de revelar os limites materiais e políticos da democracia racial.

Por conta dessa sugestão, Bairros argumenta no final de sua resenha que minha análise é “neo-liberal”. Retoricamente, tal acusação de neoliberalismo funciona como um epíteto e não como um argumento analítico. Isto exemplifica justamente a falta de rigor analítico que eu critiquei em *Orpheus and Power*, quando salientei a necessidade dos intelectuais do movimento negro se situarem e ao seu movimento no contexto dos padrões políticos *globais* que tiveram um impacto sobre o modo como os movimentos sociais de esquerda se comportaram politicamente em lugares tão distintos como Japão e África do Sul. Os militantes negros brasileiros não estão sozinhos no desafio de manejar tensões e contradições entre movimentos sociais e políticas partidárias. Com base no meu conhecimento e

na minha vivência com muitos ativistas do MNU em São Paulo, filiados ao PT, à CUT e a outras organizações, os ativistas do movimento negro tentaram enfrentar esse problema à sua própria maneira. Ora, este é um problema político central nas sociedades civis modernas, seja em Beijing, em Salvador ou Montgomery, Alabama.

A busca pelo poder de Estado e pelos cargos eletivos da política representativa transformaram o CNA da África do Sul em “neo-liberal”? Para ser específico, tais aspirações transformariam, para Bairros, o MNU em “neo-liberal”? Tais asserções só têm sentido político quando comparadas às posições de outros atores políticos numa dada sociedade. Pode-se folhear os escritos de teóricos sociais tão diversos quanto Stuart Hall<sup>2</sup> ou o filósofo político italiano Noberto Bobbio<sup>3</sup> para se ter a dimensão de quão importantes se tornaram as tensões entre os movimentos sociais, o poder de Estado e os direitos “liberais” da sociedade civil para a esquerda em todo o mundo.

Em termos da sociedade civil brasileira, com o crescimento das discussões sobre a discriminação racial e a igualdade de oportunidades para os negros brasileiros (vejam-se, por exemplo, as recentes conferências sobre ações afirmativas e multiculturalismo em Brasília e no Rio), ter representantes políticos discutindo esses temas no Congresso e nos debates televisivos (mesmo no Carnaval) é um requisito para ascender-se ao poder político e aumentar a visibilidade e a viabilidade do movimento negro, ao menos no meu entender.

Uma vez que nem o movimento negro, nem o feminista, nem o indígena, nem outro movimento poderá alcançar o poder de estado na semana próxima ou no próximo ano (não no Brasil ou nos Estados Unidos e disso tenho certeza), tais questões “neo-liberais” são relevantes para a luta do movimento negro por uma sociedade mais igualitária racialmente, objetivo que eu pessoalmente endosso.

Isso conduz a uma outra, velada, acusação que Bairros me faz, a de imperialismo cultural. Uma questão chave que levantei no início de *Orpheus and Power* foi que o movimento negro no Brasil não conheceu seu “momento histórico”, uma ação ou série de ações de rebelião e desobediência que conduz à luta de massa e à resistência a nível nacional. Bairros leu essas idéias como a imposição de uma análise “americana” sobre a situação brasileira que negligencia as especificidades do caso brasileiro. Minha análise não era de fato restrita aos Estados Unidos ou

<sup>2</sup> Ver Stuart Hall, *The Hard Road to Renewal*, London, Verso, 1988.

<sup>3</sup> Ver Noberto Bobbio, *Liberalism and Democracy*, London, Verso, 1990.

ao Brasil, mas referia-se à discussão de “momentos históricos” em geral. Meus comentários anteriores reafirmam essa perspectiva comparativa. Na sua interpretação, Bairros preferiu focar atos de resistência e rebelião dos afro-brasileiros para contrapor-se ao meu argumento sobre uma ausência relativa de momento histórico, mas ignorou a segunda parte de minha formulação, na qual enfatizei a *luta de massa nacional*.

Ainda que certamente concorde com as afirmativas de Bairros sobre a resistência e as ações coletivas dos afro-brasileiros contra a hegemonia racial, continuo afirmando que tal resistência ainda não tem um caráter nacional. Isso se deve, em grande parte, ao processo mesmo de hegemonia racial. Os movimentos emergentes de ativismo político no Rio Grande do Sul, somado às atividades existentes na Bahia, Rio de Janeiro, São Paulo e outros estados são testemunhos do fato de que o movimento negro precisa ainda assumir um caráter nacional.

Ao mesmo tempo, Bairros levanta uma questão que outros acadêmicos e militantes já levantaram recentemente contra os africano-americanos, a saber, um obstinado desconhecimento sobre as outras populações da diáspora negra. Muitos africano-americanos nos Estados Unidos ajudaram a compor essa exclusão ao não reconhecerem a existência e as lutas de outras populações africano-americanas, e por africano-americano eu entendo todos os povos de descendência africana no Novo Mundo. Escrevi em outro lugar sobre essa tendência e sobre as suas implicações negativas para uma política transnacional através da diáspora.<sup>4</sup>

Chegando a este ponto, creio que seja importante distinguir entre, de um lado, imperialismo de Estado (que nem todos os cidadãos dos Estados Unidos apoiam) e retórica nacional chauvinista e, do outro, engajamento crítico. Essas duas formas tão diferentes de interação entre norte-americanos e brasileiros são confundidas na crítica de Bairros, tal como se evidencia na sua acusação de “neo-liberalismo”: minha ênfase no engajamento de instituições da sociedade civil é sintomática do meu africano-americanismo e da minha pressuposição de que outras pessoas da diáspora devem fazer o mesmo. Como sugeri anteriormente, tais preocupações e interesses não são peculiares aos africano-americanos dos Estados Unidos, nem pretendi em *Orpheus and Power* que os afro-brasileiros seguissem o modelo norte-americano. Minha avaliação e crítica dos movimentos negros no Rio de Janeiro e São Paulo têm raízes tanto em interesses acadêmicos quanto no desejo de ver esses movimentos

<sup>4</sup> Ver “Identity, Meaning and the African-American,” *Social Text*, n. 2 (1990), pp. 31-42.

vitoriosos. É porque levo esses movimentos a sério que fiz tanto críticas quanto avaliações positivas.

Na condição tanto de acadêmico como de alguém da diáspora, concebo a luta contra a discriminação racial no Brasil, nos Estados Unidos ou em qualquer outra sociedade como uma luta nacional, ainda que com implicações regionais e globais. Em termos de ativismo diaspórico, sou bastante simpático à idéia de “nacionalismo longitudinal” do cientista político mexicano Jorge Castañeda<sup>5</sup>, segundo a qual indivíduos e instituições progressistas trabalham juntos, através das fronteiras nacionais, sobre questões comuns de discriminação e desigualdade.

Assim como Bairros, acredito que a diáspora africana é um conjunto de comunidades, mas acredito também que devemos identificar no interior da diáspora sítios e fontes de diálogo e comunicação que são distintos da política de Estado e do sentimento imperialista de cada nação. Se não, nos restará tão somente noções de brasilianismo e de americanismo que não apenas deturpam as realidades históricas das populações de origem africana nos estados nações do Novo Mundo, mas ademais impedem a possibilidade de diálogo honesto e de intercâmbio.

<sup>5</sup> Ver Jorge Castañeda, *Utopia Unarmed*, New York, Vintage Books, 1993.