

2002

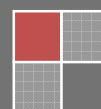
O Atlântico Pardo: Antropologia, Pós- colonialismo e o Caso ‘Lusófono’”

In Bastos, C., M. Vale de Almeida e B. Feldman-Bianco (orgs.),
Trânsitos Coloniais: Diálogos Críticos Luso-Brasileiros, Lisboa : ICS

Miguel Vale de Almeida

MIGUELVALEDEALMEIDA.NET

2002



Miguel Vale de Almeida *

Capítulo I

O Atlântico Pardo. Antropologia, pós-colonialismo e o caso «lusófono»

A INVENÇÃO DA PÓS-COLÓNIA

OS ESTUDOS PÓS-COLONIAIS

O campo dos estudos pós-coloniais tem vindo a desafiar os antropólogos que estudam a política da identidade no contexto contemporâneo de globalização. Este desafio ecoa um outro, anterior, lançado pelos *cultural studies*. Trata-se, em ambos os casos, de esforços inter- (ou mesmo trans-) disciplinares gerados pela consciência de uma ambiguidade e/ou de uma situação multicultural sentida, antes de mais, pelos próprios académicos promotores dos campos. Para os antropólogos, a sua disciplina é adequada para a descodificação dos significados e para a explicação dos processos de transformação identitária. Além disso, as situações de ambiguidade e/ou multiculturalismo precisam, primeiro, de ser estabelecidas como factos, e não como dados inquestionáveis ou resultado de *wishful thinking*. Os estudos pós-coloniais, em concreto, desafiam os antropólogos porque estes se vêem como especialistas em populações ex-colonizadas e/ou em comunidades minoritárias ou de imigrantes - populações coincidentes com os alvos preferenciais de análise dos estudos pós-coloniais.

* Centro de Etnologia Ultramarina, Instituto de Investigação Científica Tropical, Ministério da Ciência; Departamento de Antropologia, ISCTE. mvda@netcabo.pt.

Os estudos pós-coloniais emergiram da crítica literária e dos estudos culturais. No contexto anglo-saxónico foram despoletados pela crítica da noção de *Commonwealth literature*¹. Sob a influência da teoria crítica e do pós-estruturalismo, os estudos culturais britânicos deixaram de prestar atenção apenas à identidade da classe trabalhadora britânica, inflectindo a análise para a crescente população imigrante das ex-colónias e a conseqüente constituição de uma sociedade multicultural. Simultaneamente, a procura de uma alternativa historiográfica não colonial na Índia (com o Subaltern Studies Group), bem como o fluxo para os centros académicos ocidentais de académicos da diáspora influenciados pela Negritude ou pelo Pan-africanismo, estabeleceram as condições para a emergência do que viria a ser conhecido como estudos pós-coloniais. A atenção à organização da historiografia como narrativa, bem como a influência da análise do orientalismo por Said, constituíram as marcas de água do campo. Mas também os objectos foram marcantes: narrativas, discursos e literatura.

Prakash (1997) afirma que um dos efeitos da crítica pós-colonial foi a introdução de uma crítica radical dos padrões de conhecimento e identidades sociais que eram autorados e autorizados pelo colonialismo e pelo domínio ocidental. Isto não significa que o colonialismo e seus legados tenham permanecido inquestionados até hoje (basta pensar, por exemplo, nos nacionalismos ou no marxismo), mas sim que ambos funcionavam graças a narrativas-mestras que colocavam a Europa no centro. A crítica pós-colonial tentaria então desfazer o eurocentrismo, mantendo, porém, a consciência de que a pós-colonialidade não se desenvolve numa distância pan-óptica em relação à história: a pós-colonialidade existe como um «depois» - depois de ter sido «trabalhada» pelo colonialismo. O espaço ocupado por esta enunciação de discursos de dominação não se localiza nem dentro nem fora da história da dominação europeia, mas antes numa relação tangencial com ela. Seria isto um exemplo de uma situação *in-between* ou híbrida (Bhabha, 1994), uma situação de prática e negociação, ou aquilo a que Spivak (1990) chama *catachresis*: reverter, deslocar e atacar o aparato de codificação de valores.

UMA CRÍTICA DA AURA PÓS-COLONIAL

Esta definição rasa esconde o tumulto gerado por esta nova abordagem. Os cientistas sociais, uma vez confrontados com este *take-over* dos seus objectos de análise (e penso sobretudo nos antropólogos), criticaram a concentração excessiva nas representações e no discurso: Alguns catalogariam o

¹ O que nos leva a pensar se uma crítica semelhante não seria desejável em relação ao domínio ambíguo da «lusofonia».

novo campo como moda ou novo nicho académico - um resultado da política académica e universitária.

A crítica de Dirlik (1997 [1994]) é, provavelmente, a mais citada. O autor afirma que o pós-colonialismo reivindica para si um campo que anteriormente era conhecido como «terceiro mundo», com o objectivo de anular distinções do tipo centro-periferia e outros «binarismos» alegadamente enraizados no colonialismo. A etiqueta de «pós-colonial» teria sido usada nos anos 80 para descrever académicos do terceiro mundo, confundindo, assim, um grupo não especificado com uma condição global. Dirlik argumenta que:

1. Existe um paralelo entre o crescimento da «ideia» pós-colonial e a consciência emergente do capitalismo global nos anos 80.
2. Os assuntos tratados pela crítica pós-colonial relacionam-se com necessidades conceptuais da transformação das relações globais devido a mudanças na economia capitalista mundial. Isto teria conduzido a uma cumplicidade do conceito com a consagração da hegemonia.

Dirlik identifica também os vários usos da expressão «pós-colonial»:

1. Como descrição das condições das sociedades ex-coloniais, quer as do Terceiro Mundo, quer as de colonização, como o Canadá e a Austrália.
2. Como descrição de uma condição global posterior ao colonialismo.
3. Como descrição de um discurso sobre as referidas condições (a pergunta «como pode o terceiro mundo escrever a sua própria história?», lançada pelo Subaltern Studies Group, terá supostamente iniciado esse processo).

As principais características da tendência pós-colonial seriam, portanto:

1. A recusa de todas as narrativas-mestras;
2. A crítica do eurocentrismo nelas implícito;
3. A principal narrativa-mestra seria a da modernização, quer na sua versão burguesa, quer na Marxista;
4. A recusa do orientalismo, bem como do nacionalismo, como redução a uma essência sem história;
5. A recusa de toda a história fundacional;
6. A recusa de qualquer fixação do sujeito do terceiro mundo e deste como uma categoria;
7. A asserção das identidades do terceiro mundo como sendo relacionais e não essenciais, mudando a atenção da «origem nacional» para a «posição do sujeito».

Isto significa que as posições primeiro/terceiro mundo são muito fluídas e que as interações locais antecedem em importância as estruturas globais que

as formatam. Estas conclusões procederiam do carácter híbrido ou *in-between* do sujeito pós-colonial, emergindo assim uma condição global enquanto projecção da subjectividade no mundo. Dirlik conclui a sua crítica dizendo que se trata de uma constituição discursiva do mundo. Acredita que o termo «pós-colonial» exclui todos os que, inconscientes do seu hibridismo, continuam a massacrar-se em conflitos étnicos, religiosos e nacionais; exclui os radicais que afirmam que as suas sociedades ainda estão colonizadas; exclui especialmente os activistas indígenas que não aceitam o repúdio das identidades essencializadas. Uma citação de O'Hanlon e Washbrook (1992) reforça o aspecto politizado do argumento:

The solutions it offers - methodological individualism, the depoliticising insulation of social from material domains, a vision of social relations that is in practice extremely voluntaristic, the refusal of any kind of programmatic politics - do not seem to us radical, subversive or emancipatory. They are [...] conservative and implicitly authoritarian ... [Dirlik, 1997, p. 514].

Esta crítica politizada ecoa a de Jameson (1984) em relação ao pós-modernismo. Ele havia encontrado uma relação entre o pós-modernismo e uma nova fase no desenvolvimento do capitalismo, na qual (por uma série de razões . mais bem elucidadas por Castells, 1997), pela primeira vez, o modo de produção capitalista surge como uma abstracção global, divorciado das suas origens europeias. A narrativa do capitalismo deixaria de ser uma narrativa europeia. A situação criada pelo capitalismo global ajudaria a explicar certos fenómenos que ocorreram nos anos 80, nomeadamente os movimentos globais de pessoas, a replicação - no interior das sociedades - de desigualdades antes relacionadas com diferenças coloniais, a interpenetração global-local e a desorganização de um mundo concebido em três ou em Estados-nações.

A crítica poderia aplicar-se também a tendências associadas com o pensamento pós-moderno e pós-estruturalista em geral. Todavia, por detrás e para lá da teoria, dá-se o facto de que a maior parte do mundo vive hoje em condições de *in-betweenness*, da qual os agentes sociais estão em grande medida conscientes. Em suma, assistimos a uma mudança histórica nas relações entre indivíduos, grupos, o Estado e a economia, uma mudança que afecta os recursos simbólicos para a acção disponíveis para as pessoas que nós, antropólogos, estudamos.

ANTROPOLOGIA E PÓS-COLONIALISMO

O termo «pós-colonial» aplica-se, não tanto ao período pós-independências, mas sim à sua fase mais recente (v. Chatterjee, 1986 e 1993, Ahmad, 1995,

Prakash, 1990, Appiah, 1992, Dirlik, 1997, e Scott, 1996). Como Scott demonstrou, o problema pós-colonial é um resultado da queda do socialismo e do triunfo da economia de mercado neoliberal à escala planetária. O optimismo do movimento anticolonial afundou-se com o naufrágio do comunismo e, nas ex-colónias, com o sentimento de que as elites nacionalistas traíram a causa anticolonial.

Sem dúvida que o termo tem sido usado e abusado, tanto no sentido cronológico como na sua aplicação geográfica. Pessoalmente, julgo ser útil estabelecer algumas fronteiras:

1. O termo «pós-colonial» deveria ser aplicado ao período:
 - a) Posterior ao ~olonialismo efectivo (como projecto e instituição);
 - b) Posterior à decadência dos projectos nacionalistas anticoloniais implementados após as independências;
2. O termo deveria ser aplicado aos complexos de relações transnacionais entre ex-colónias e ex-metrópoles;
3. E tudo o resto - globalização, sociedades de colonização (*settler societies*), neocolonialismo, colonialismo interno, etc. - deveria ser tratado nos seus próprios termos.

A utilidade do termo «pós-colonial» relaciona-se com a oportunidade de avançar com uma análise da continuidade histórica e da mútua constituição das representações sociais de colonizadores e colonizados, desde que:

1. Haja uma consideração permanente do *continuum* colonialismo/pós-colonialismo;
2. A análise discursiva não dispense a economia política, que ajuda a explicar o aspecto material dos processos sociais de significação;
3. Seja analisada a prática dos actores sociais em contextos específicos, de modo a alcançar um melhor entendimento das complexidades da negociação da identidade;
4. Haja pesquisa empírica, nomeadamente de natureza etnográfica;
5. Se use o método comparativo, nomeadamente em relação à comparação de diferentes experiências de colonização e reconfiguração pós-colonial.

Este é, creio, o único modo como os estudos pós-coloniais podem ser reinseridos na mais antiga tradição antropológica - aquela que presta atenção à versão dos outros sobre as suas vidas.

Robotham (1997) tenta inserir o momento pós-colonial numa avaliação do papel e desenvolvimento da antropologia. Enquanto disciplina formal, nasceu do desenvolvimento dos mercados mundiais durante o processo de expansionismo e colonialismo europeus, coincidindo com o reforço do racionalismo ocidental. A fase do imperialismo no século XIX viria a criar uma nova disci-

plina universalista, num processo em que «modernização» era confundida com «ocidentalização». Hoje pode admitir-se pacificamente que a antropologia carrega o fardo de pressupostos colonialistas originais (Asad, 1973), que criou imagens do outro enquanto subalterno e que concedeu a primazia ontológica e epistemológica ao Ocidente (Said, 1983) - embora, creio, a antropologia também possa ter contribuído para um discurso contra-hegemónico, ao apresentar as racionalidades diversas dos outros. No seguimento das críticas da antropologia durante as descolonizações, teve início um movimento autocrítico. Foi influenciado por perspectivas pós-modernas no contexto da queda do socialismo real, do triunfo da globalização neoliberal, da revolução electrónica e da globalização das finanças e das telecomunicações (v. Castells, 1997 e Appadurai, 1990).

No entanto, Robotham diz que, na antropologia, se entrou num período que oferece inúmeras possibilidades - em vez da atitude pessimista que diz que o sujeito da antropologia desapareceu. Subscrevo esta posição. O pós-modernismo declarou a morte do projecto da modernidade. Todavia, assistimos à negação dessa ideia: não se trata de uma questão de modernidade *versus* pós-modernidade, mas sim da emergência de várias modernidades alternativas (v. Ong, 1996). Trata-se de uma situação que permite - talvez pela primeira vez - a prática de uma antropologia multipolar, em nome de humanismos e modernidades não necessariamente ocidentais. Creio também que o facto de a antropologia ter sido parte dos complexos de poder-saber da expansão ocidental constitui um valor acrescentado para o trabalho reflexivo e crítico por parte de antropólogos em condições de globalização.

Numa atitude de compromisso semelhante, Hall (1996) começa por aceitar a crítica dos estudos pós-coloniais feita por Shohat (1992) (e partilhada por McClintock, 1992 e 1997). A crítica versava a ambiguidade teórica e política, a confusão estabelecida na distinção colonizador/colonizado, dissolvendo a política da resistência através do evitamento da identificação de quem exerce a dominação. Dirlik acrescentaria que é subestimada a estruturação capitalista do mundo e que é proposta uma noção discursiva de identidade - em suma, uma espécie de culturalismo.

Hall - e inclino-me para concordar com ele - hesita em subscrever tanto a interpretação pós-colonial com origem nos centros de crítica literária quanto os contra-ataques que recusam a janela de oportunidades que o novo campo pode abrir. O conceito de pós-colonial será útil se, e apenas se, nos ajudar a descrever e caracterizar a mudança nas relações globais que marca a transição desigual da era dos impérios para o período pós-independências. Por um lado, é universal, na medida em que sociedades colonizadas e colonizadoras foram ambas afectadas pelo processo. Por outro lado, o termo «pós-colonial» não pode servir de descritor disto ou daquilo, de um «antes» ou um «depois». Deyerá sim reler a colonização como parte de um processo que é essencialmente transnacional e translocal, produzindo assim uma escrita descentrada, diaspó-

rica e global sobre as anteriores grandes narrativas imperiais centradas em nações. Neste sentido, o pós-colonial não é uma periodização baseada em estádios.

Na mesma linha de argumentação, Werbner e Ranger (1996) identificam a pós-colónia africana como uma pluralidade de esferas e arenas nas quais o sujeito pós-colonial mobiliza várias identidades, que têm de ser constantemente revistas, de modo a adquirirem a máxima instrumentalidade. Assim, o modo pós-colonial de dominação é tanto um regime de constrangimentos quanto uma prática de convivialidade e uma estilística da convivência, levando-nos a considerar os múltiplos modos como as pessoas «ogam» com o poder, em vez de o confrontarem - de um modo semelhante aos rituais de rebelião analisados por Gluckman nos anos 60. O problema, então, é evitar uma noção de hegemonia ocidental tão forte que nos leve ao ponto de vê-la como produtora da própria sociabilidade local nas ex-colónias - um risco real, quando o antropólogo tem o dever de conhecer a política cultural quotidiana desses locais.

Assim, dever-se-á reconhecer no colonialismo uma fonte de hibridismo, bem como o «local» onde a noção de etnicidade foi inventada. Por isso é necessário:

1. Colocar a história em primeiro lugar;
2. Fazer uma etnografia da etnografia;
3. Fazer uma antropologia pós-colonial acerca da sociedade colonial;
4. Fazer uma antropologia das reconfigurações das experiências coloniais nos ex-centros imperiais.

Isto é particularmente importante no contexto português, onde é necessária uma análise de assuntos como a comemoração dos 500 anos do Brasil, a invenção da lusofonia, a Expo 98 ou a emergência de um campo social marcado pelo multiculturalismo/racismo, entre outros.

A EXPERIÊNCIA COLONIAL PORTUGUESA

O ATLÂNTICO PARDO

«Atlântico pardo» é uma expressão irónica e provocatória (aludindo ao «Black Atlantic» de Gilroy²) para designar o mundo criado durante o império

² Por razões de economia do texto e pela sua natureza enquanto parte de actas, apresenta-se em anexo um resumo das principais ideias de Gilroy que serviram de inspiração para esta reflexão.

português, ou, mais exactamente, a narrativa hegemónica mais vasta do suposto projecto de miscigenação português, a sua suposta actualização na construção do Brasil e o seu falhanço (apesar de discursos *a contrario*) em África. Embora o excepcionalismo culturalista seja aqui recusado, devemos evitar «deitar fora o bebé com a água do banho».

Os postulados da teoria pós-colonial não parecem ser úteis para um cabal entendimento da afro-diáspora, esse produto por excelência do colonialismo. Parecem ser mais adequados para descrever a situação de diásporas migratórias e populações ex-colonizadas que permaneceram nos seus lugares de origem. No caso luso-brasileiro e brasileiro (tal como no «Black Atlantic»), a experiência colonial foi a experiência da escravatura - para toda a sociedade, mas especialmente para os negros. A concessão de cidadania aos negros brasileiros após a abolição colocou-os numa situação «não étnica», diferente da das populações indígenas ou dos grupos de imigrantes. A sua inserção na sociedade predominantemente urbana e de classes gerou laços estreitos entre raça e classe, mas não subsumiu aquela nesta. Quer os discursos se centrassem nas formas de adaptação, aculturação, sincretismo, resistência ou mesmo separatismo, o facto é que largos sectores da população negra brasileira reproduziram uma cultura expressiva e um conjunto de valores e sentimentos comuns - incluindo os que passaram para a sociedade em geral - que ajudaram a constituir uma identidade que pode ser mobilizada nas arenas da luta pelo poder e pela diferenciação através do recurso a um conjunto de referentes para a construção de identidade: uma África originária mítica, o pan-africanismo, o Brasil miscigenado, o Brasil racista ou a afro-brasilidade. No momento presente - marcado pela criação de uma sociedade democrática e pela globalização - assiste-se à emergência de uma etnicidade negra brasileira. Ela envolve a definição de uma herança cultural específica, pressupondo formas de objectificação cultural que precedem a mercadorização cultural, o engendrar de uma narrativa fundacional, incluindo o lugar de origem, a comunidade de experiência e a construção histórica de valores específicos; a criação de laços transnacionais com base numa africanidade ou negritude globais e a aliança entre a publicidade dos produtos da cultura expressiva e as reivindicações por direitos políticos e sociais no Estado-nação democrático.

Num contexto destes torna-se arriscado referir os afro-brasileiros como parte de um pós-colonialismo «português». A independência do Brasil no século XIX, a natureza neo-europeia do Estado-nação, o hiato temporal entre o Brasil colónia e o terceiro império português em África, são aspectos que sugerem cautela. O pós-colonialismo português é muito mais o das relações de Portugal com as ex-colónias africanas e com os imigrantes africanos em Portugal. Nesse quadro, o Brasil joga um papel fantasmagórico no imaginário português e na retórica oficial, sem equivalente nas visões brasileiras sobre Portugal. A maior parte dos equívocos da lusofonia e das celebrações dos 500 anos do Brasil têm aí origem.

Por outro lado, a análise e as posições de Gilroy focam excessivamente um Atlântico negro anglófono, baseado na experiência e consequências do império britânico. Uma comparação entre as situações colonial e pós-colonial dos africanos e seus descendentes que experimentaram diferentes centros coloniais europeus (os quais, de qualquer modo, não eram equivalentes entre si, se se considerar o carácter subalterno do colonialismo português) é necessária de modo a perceber-se até que ponto estamos a falar de um Atlântico negro ou de um Atlântico ... pardo. A análise da especificidade não significa necessariamente a aceitação da excepcionalidade - isto é, de alguma espécie de luso-tropicalismo ideológico.

No caso brasileiro, a «dupla consciência» (conceito que Gilroy apropria de DuBois) adquire os contornos de uma luta pelos direitos civis modernos e pela democracia e, ao mesmo tempo, de uma luta pela recuperação e manutenção de tradições e especificidades, quer sejam inventadas ou não. O pano de fundo é a desigualdade, bem como uma descrença no potencial igualitário da modernidade, e uma crença no potencial libertador das expressões culturais, numa aliança instável com os movimentos políticos e sociais. Os afro-brasileiros - que não são uma minoria demográfica ou um grupo étnico que disputa território com outros - confrontam-se com a escolha entre um nacionalismo étnico inventado (a África no Brasil) e a luta pela democracia racial como sonho incumprido e denunciada como mito.

O Brasil tornou-se independente em 1822. Como com outros países sul-americanos, a independência foi alcançada por e a favor das elites locais de origem europeia. A população negra e a questão da escravatura fizeram da questão racial e cultural o ponto de focagem das análises e construções do Estado-nação e da identidade nacional. As teorias racistas, que proclamavam a degenerescência do país devido às influências africanas, seriam pouco tempo depois, substituídas por elogios da miscigenação. Porém, estes processos nunca deixaram de ser vistos como simultâneos a um desejável branqueamento; não evitaram o acantonamento dos aspectos africanos no campo da cultura expressiva; não desafiaram a manutenção das desigualdades sociais mantidas através dos mecanismos do preconceito de cor (embora não através da segregação legal). Proclamado como democracia racial, mercadorizado internacionalmente como paraíso do hibridismo, a formação racial brasileira subsiste graças à marginalização económica e a um efeito de hegemonia que consiste na reprodução da desigualdade racial, ao mesmo tempo que a sua existência é negada e os seus denunciadores etiquetados como racistas (Hanchard, 1994).

Freyre, nos anos 30 do século XX, foi o ideólogo do Brasil miscigenado. Poderia dizer-se que apresentou um discurso pós-colonial *avant la lettre*, considerando o seu fascínio com a hibridização cultural. Também cometeu alguns erros ao ver o híbrido como um agregado de culturas diferentes e predefinidas e não tendo visto os encontros culturais como eivados de relações de

poder. Seria a suposta excepcionalidade do colonialismo português que teria produzido um país híbrido. As suas ideias foram sistematicamente denunciadas como ideológicas e contraditórias com as profundas desigualdades sociais que prevaleceram desde a escravatura. Mas o aspecto interessante das ideias de Freyre é o facto de que a sua interpretação do Brasil foi usada pelo regime colonial português entre 1950 e 1970 de modo a justificar a presença portuguesa em África em tempos de descolonização. Propagandeado como colonialismo humanista, universalista, multicultural e miscigenador, o regime usou o Brasil como exemplo a ser seguido em África.

Sem dúvida que o colonialismo português foi específico:

1. Houve um hiato temporal entre a experiência de colonização do Brasil e o projecto colonialista em África. O Brasil podia, portanto, ser usado como recurso simbólico para a construção de um império africano;
2. O colonialismo português em África era subalterno, administrado a partir de um centro fraco, um país semiperiférico;
3. Foi, em grande parte, administrado por um regime ditatorial;
4. Tratou-se de um colonialismo tardio que perdurou para lá da independência das colónias de outros países europeus;
5. Estes factores não impediram as negociações culturais entre indivíduos e grupos de origem africana e europeia que, nas colónias, divisaram formas híbridas de relações sociais e identidade apesar das tentativas estatais e burocráticas para regular as fronteiras sociais.

Mas não se devem igualar estas especificidades a um excepcionalismo moral e cultural.

PÓS-COLONIALISMO EM PORTUGUÊS

Uma vez conquistada a independência pelas colónias, uma vez conquistada a democracia em Portugal e tendo este país entrado na União Europeia, e uma vez colapsado o campo socialista, de que as ex-colónias dependiam, a reconfiguração pós-colonial estava lançada em ambos os lados da divisória colonial. Tal é óbvio hoje por um conjunto de razões:

1. O colapso dos projectos nacionalistas, emancipatórios e utópicos nas ex-colónias e a emergência de divisões étnico-políticas graves;
2. O crescimento da imigração africana em Portugal, levando à emergência da categoria de «minorias étnicas» e a manifestações de racismo e anti-racismo;
3. O desafio, em Portugal, à identidade nacional gerado pela perda do império e pela entrada na União Europeia.

Pela primeira vez, Portugal não olha para si próprio através da sua narrativa da expansão, extra-europeia e de costas para a Espanha. Ou não será assim? Pela primeira vez, as ex-colónias não se olham através da narrativa da libertação do colonialismo. Ou não será assim?

Os historiadores têm feito grandes esforços para uma compreensão das estruturas históricas do colonialismo português. Existem também bons exemplos de análises pós-coloniais no campo da literatura, nomeadamente sobre a África «lusófona», bem como alguns exemplos de análises no campo da economia política do desenvolvimento. No entanto, o fraco esforço antropológico da empresa colonial portuguesa parece ter sido herdado pela antropologia portuguesa contemporânea: a análise antropológica dos processos de poder-saber coloniais, a abordagem etnográfica dos terrenos ex-coloniais e a consideração do *continuum* histórico e da mútua constituição das identidades de colonizadores e colonizados estão apenas no início.

Uma análise antropológica do pós-colonialismo português terá de aceitar a especificidade da sua experiência colonial, mas deverá recusar noções de excepcionalismo culturalista, libertando-se do luso-tropicalismo como interpretação de senso comum enraizada no imperialismo do século XIX. Terá de analisar os processos de formação de identidade nacional nas ex-colónias e ver como as clivagens internas se enraízam na experiência colonial. Terá de analisar como movimentos transnacionais de identidade se actualizam em contextos ex-coloniais. Terá ainda de analisar o que sucede em Portugal em interdependência com outros lugares: imigração, racismo, política comemorativa, invenção da diáspora portuguesa, lusofonia, etc.

O colonialismo português, especialmente o seu terceiro império, foi construído sobre conceitos de classificação racial e separação, bem como sobre conceitos de cidadania e miscigenação. Esses conceitos ancoravam-se numa experiência colonial anterior, a do Brasil, onde o Estado-nação emergiu como autoproclamado híbrido humanista. E têm sido parte constitutiva da narrativa nacional portuguesa desde pelo menos o século XIX e sob uma variedade de regimes políticos, bem como uma parte conflituante nas auto-representações e nos projectos nacionais das elites das ex-colónias. Hoje o tropo culturalista da língua e a vaga noção de um passado comum parecem infiltrar-se como tentativas de reconstruir uma entidade pós-colonial capaz de contrabalançar o efeito de erosão da globalização e a marginalidade portuguesa no seio da UE. Estas tentativas são, evidentemente, contraditórias com uma análise fria dos processos de poder do colonialismo e das realidades estruturantes do neocolonialismo. É este processo obscuro e contraditório - este Atlântico «Pardo» - que precisa de ser abordado em termos de pesquisa.

ANEXO

O «ATLÂNTICO NEGRO»

Paul Gilroy (1995) tem sido uma fonte de inspiração para as minhas reflexões sobre a situação pós-colonial da diáspora africana. O Atlântico Negro designa uma formação intercultural e transnacional caracterizada pelo facto de a escravatura racial ter sido parte integrante da civilização ocidental e da modernidade. Preocupado com a pouca atenção prestada à «raça» e à etnicidade nas obras contemporâneas sobre modernidade - e achando pouco útil a polarização em teorias essencialistas e antiessencialistas da identidade negra -, Gilroy apropria a noção de «consciência dupla» cunhada por W. E. B. DuBois. A noção refere a dificuldade em reconciliar duas identificações: ser-se simultaneamente europeu e negro. Gilroy discute as duas atitudes predominantes na forma de lidar com a consciência dupla: por um lado, o «nacionalismo cultural» e outras concepções integrais de cultura; por outro, a alternativa mais difícil da criouliização, mestiçagem ou hibridismo. Estes termos são considerados insatisfatórios por se referirem a processos de mutação e descontinuidade cultural. Focando o tema da música, Gilroy diz que as formas culturais estereofónicas, bilinguísticas ou bifocais que tiveram origem entre os negros - mas que não são já sua exclusiva propriedade - se dispersaram por «estruturas de sentimento, produção, comunicação e memória [que ele intitulou] heurísticamente o mundo do Atlântico Negro» (1995, p. 3).

Estar ao mesmo tempo dentro e fora do Ocidente - a «dupla consciência» - teria conduzido a recusas em aceitar a cumplicidade e a interdependência entre pensadores brancos e negros e ao facto de que muitas das lutas políticas dos negros tenham sido construídas como sendo automaticamente expressivas das diferenças étnicas e nacionais com que são associadas. Para o nosso autor, os pontos de vista essencialista e pluralista são, na realidade, duas variedades de essencialismo: uma ontológica, a outra estratégica. A primeira apresenta-se normalmente como uma espécie de pan-africanismo cru; a última, ao ver a raça como uma construção social, não consegue explicar a persistência e continuidade de formas racializadas de poder.

De modo a ultrapassar este impasse, Gilroy propõe que a contracultura expressiva - por exemplo, o campo musical que analisa - não seja mais vista como uma sucessão de tropos e géneros literários, mas antes como um discurso filosófico que recusa a separação, moderna e ocidental, entre ética e estética, cultura e política. Assim, a passagem da escravatura à cidadania terá levado os afrodescendentes a inquirirem sobre as melhores formas de existência social, mas a memória da escravatura - preservada como recurso intelectual na sua cultura política expressiva - levou-os a procurar respostas para essa pergunta. Essas respostas são diferentes das fomecidas pelo contrato social liberal.

Significa isto que o conceito de tradição não pode ser visto como o oposto de modernidade. Por isso, Gilroy despreza as ideias afrocêntricas, uma vez que elas são necessariamente opostas à dupla consciência que tanto fascinou os modernistas negros por ele invocados - especialmente nos Estados Unidos, nas Caraíbas e no Reino Unido. De modo semelhante a Clifford (1997), propõe-nos que lidemos de modo igual com o significado de *roots* e de *routes*, de modo a minar a inclinação purificadora no sentido quer do afro, quer do eurocentrismo. Gilroy acha que a noção afrocêntrica de tempo é demasiado linear, colocando a tradição fora da história, focando projectos de «regresso a África» ou ideias de pureza racial. Contrariamente, os intelectuais negros anticoloniais que o inspiram - como DuBois, Douglass ou Wright - periodizaram as suas concepções da modernidade de modo diferente: começavam sempre com a ruptura catastrófica da *middle passage*, com os processos de aculturação forçada, com os desejos contraculturais de liberdade, cidadania e autonomia. Esta temporalidade e esta história constituíram comunidades de sentimento e interpretação.

No seu argumento acerca da relação entre tradição, modernidade, temporalidade e memória social, Gilroy diz que o contar e recontar de histórias organizou uma consciência de grupo «racial» e estabeleceu um equilíbrio entre as actividades interior e exterior - as diversas práticas cognitivas, habituais e performativas que são precisas para inventar, manter ou renovar a identidade. Estas constituíram o Atlântico Negro enquanto «tradição não-tradicional», um conjunto verdadeiramente moderno, excêntrico, instável e assimétrico, inapreensível por um código binário maniqueísta. Uma vez mais, a música como exemplo: a circulação e mutação da música através do Atlântico Negro estilhou a estrutura dualista que colocava a África, a autenticidade, a pureza e a origem numa relação cruamente opositiva com as Américas, o hibridismo, a criouliização e o desenraizamento. O reconhecimento da existência de um tráfico de (pelo menos) dois sentidos leva a que mudemos do cronótopo de *road* para o de *crossroads*. Gilroy diz que a «intensidade concentrada» da experiência da escravatura marcou os negros como o primeiro povo verdadeiramente moderno, um povo que teve de lidar no século XIX com dilemas e dificuldades que só se tornariam comuns na Europa um século depois.

Numa outra obra, Gilroy (1996) tenta encaixar o Atlântico Negro nas noções de globalização. Se o Atlântico Negro é a base desterritorializada, múltipla e antinacional para a afinidade ou «identidade de paixões» entre diversas populações negras, o complexo de semelhança e diferença que levou à consciência de uma intercultura diaspórica tornou-se mais extensivo na era da globalização do que nos tempos do imperialismo. Continua a batalha entre os que tentam acabar com a fragmentação dos africanos na diáspora, favorecendo a simplicidade de supostas essências raciais. Mas a diáspora não deve ser vista como significando a saída de um ponto de origem, mas antes como algo mais caótico. A obsessão com as origens, tão presente em muitos pensadores

negros, seria como que um defeito modernista, uma vez que aquilo a que CasteUs chamou um «espaço de fluxos» já estava preconfigurado na «trialéctica» do comércio triangular entre a Europa, a África e as Américas.

A abordagem de Gilroy parece ser útil para compreender as relações complexas entre colonizador e colonizado, entre diversos povos colonizados, bem como a reprodução pós-colonial dessas conexões. Isso tornou-se-me evidente quando abordei a produção da cultura performativa entre o movimento negro no Brasil. Agora, no que concerne ao caso do mundo de língua portuguesa, até que ponto e como foram certas representações intracoloniais reproduzi das através do ex-império e continuadas no período pós-colonial? É uma pergunta que fica para futuras pesquisas.

BIBLIOGRAFIA

- AHMAD, Aijaz (1995), «The politics of literary postcoloniality», in *Race and Class*, 36 (3), pp. 1-20.
- APPADURAI, Arjun (1990), «Disjuncture and difference in the global cultural economy», in *Public Culture*, 2 (2), pp. 1-24.
- APPIAH, Kwame A. (1997) [1992]), *Na Casa do Meu Pai. A África na Filosofia da Cultura*, Rio de Janeiro, Contraponto.
- ASAD, Talal (1973), *Anthropology and the Colonial Encounter*, Londres, Ithaca Press.
- ASHCROFT, B., et. ai. (1998), *Key Concepts in Post-Colonial Studies*, Londres, Routledge.
- BHABHA, Homi K. (1994), *The Location of Culture*, Londres, Routledge.
- CASTELLS, Manuel (1997), *The Information Age: Economy, Society and Culture*, 3 vols. Oxford, Blackwell.
- CHATERJEE, Partha (1986), *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- CHATERJEE, Partha (1993), *The Nation and its Fragments: Colonial and Post-Colonial Histories*, Princeton, Princeton University Press.
- CLIFFORD, James (1997), *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge, MA., e Londres, Harvard University Press.
- DIRLIK, Arif (1997) [1994]), «The post -colonial aura: third world criticism in the age of global capitalism», in McClintock et al. (eds.) (1997), pp. 501-528.
- GILROY, Paul (1995) [1993]), *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Londres, Verso.
- GILROY, Paul (1996), «Route work: the black Atlantic and the politics of exile», in Chambers, Iain e Lidia Curti (eds.), *The Post-Colonial Question*, Londres, Routledge, pp. 17-29.
- HALL, Stuart (1996), «When was 'the post-colonial'? Thinking at the limit», in Chambers, Iain e Lidia Curti (eds.), *The Post-Colonial Question*, Londres, Routledge, pp. 242-260.

- HANCHARD, Michael G. (1994), *Orpheus and Power: The «Movimento Negro» of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988*, Princeton, Princeton University Press.
- JAMESON, Fredrick (1984), «Post-modernism as the cultural logic of late capitalism», in *New Left Review*, 146, pp. 53-92.
- MCCLINTOCK, A. (1992), «The myth of progress: pitfalls of the term postcolonialism», in *Social Text*, pp. 31-32.
- MCCLINTOCK, A., et al. (eds.) (1997), *Dangerous Liaisons: Gender, Nation and Postcolonial Perspectives*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- O'HANLON, Rosalind, e W ASHBROOK, David (1992), «After arientalism: culture, criticism and politics in the third world», in *Comparative Studies in Society and History*, 34 (1).
- ONG, Aihwa (1996), «Anthropology, China and modernities: the geopolitics of cultural knowledge», in Henrietta Moore (ed.), *The Future of Anthropological Knowledge*, Londres, Routledge.
- PRAKASH, Gyan (1990), «Writing post-arientalist histories of the third world: perspectives from Indian historiography», in *Comparative Studies in Society and History*, 32 (3), pp. 383-408.
- PRAKASH, Gyan (1997), «Postcolonial criticism and Indian historiography», in A. McClintock, et al. (eds.) (1997), pp. 491-500.
- ROBOTHAM, Don (1997), «Postcolonialités: le défi des nouvelles modernités», in *Revue Internationale des Sciences Sociales*, 153, pp. 393-408.
- SAID, Edward (1978), *Orientalism*, Nova Iorque, Pantheon.
- SAID, Edward (1983), *The World, the Text and the Critic*, Cambridge, MA., Harvard University Press.
- SCOTT, David (1996), «Postcolonial criticism and the claims of political modernity», in *Social Text*, 48 (3), pp. 1-26.
- SHOHAT, Ella (1992), «Notes on the 'post-colonial' », in *Social Text*, 31-32, pp.99-113.
- SPIVAK, G. (1990), *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, Nova Iorque, Routledge.
- VALE DE ALMEIDA, Miguel (2000), *Um Mar da Cor da Terra: Raça, Cultura e Política da Identidade*, Oeiras, Celta.
- WERBNER, Richard, e RANGER, Terence (eds.) (1996), *Postcolonial Identities in Africa*, Londres, Zed Books.