

1.
O ATLÂNTICO NEGRO COMO
CONTRACULTURA DA MODERNIDADE

“Nós que somos sem lar — Entre os europeus, hoje não faltam aqueles que se arrogam o direito de se chamarem sem-lar em um sentido distintivo e honroso... Nós, crianças do futuro, como poderíamos nos sentir em casa nos dias de hoje? Sentimos desagrado por todos os ideais que poderiam levar alguém a sentir-se em casa mesmo neste tempo frágil e inativo de transição; quanto às ‘realidades’, não acreditamos que elas durarão. O gelo que ainda hoje suporta as pessoas se tornou muito fino; o vento que traz o degelo está soprando; nós mesmos, os sem-lar, constituímos uma força que rompe o gelo e outras ‘realidades’ demasiado finas.”

Friedrich Nietzsche

“Sobre a noção de *modernidade*. É uma questão desconcertante. Toda era não seria ‘moderna’ em relação à precedente? Parece que pelo menos um dos componentes de ‘nossa’ modernidade é a expansão da consciência que temos dela. A consciência de nossa consciência (a dupla, o segundo grau) é nossa fonte de força e nosso tormento.”

Edouard Glissant

Esforçar-se por ser ao mesmo tempo europeu e negro requer algumas formas específicas de dupla consciência. Ao dizer isto não pretendo sugerir que assumir uma ou ambas identidades inacademáticas esvazie necessariamente os recursos subjetivos de um determinado indivíduo. Entretanto, onde os discursos racista, nacionalista ou etnicamente absolutista orquestram relações políticas

de modo que essas identidades pareçam ser mutuamente exclusivas, ocupar o espaço entre elas ou tentar demonstrar sua continuidade tem sido encarado como um ato provocador e mesmo opositor de insubordinação política.

Os negros ingleses contemporâneos, como os anglo-africanos de gerações anteriores e, talvez, como todos os negros no Ocidente, permanecem entre (pelo menos) dois grandes grupos culturais, que têm se transformado ao longo da marcha do mundo moderno que os formou e assumiu novas configurações. No momento, eles permanecem simbioticamente fechados em uma relação antagonica demarcada pelo simbolismo de cores que se soma ao poder cultural explícito de sua dinâmica maniqueísta central — preto e branco. Essas cores sustentam uma retórica especial que passou a ser associada a um jargão de nacionalidade e filiação nacional, bem como aos jargões de “raça” e identidade étnica.

Embora em grande parte ignoradas pelos recentes debates sobre a modernidade e seus descontentes, essas idéias sobre nacionalidade, etnia, autenticidade e integridade cultural são fenômenos tipicamente modernos com implicações profundas para a crítica cultural e a história cultural. Eles se materializaram com as transformações revolucionárias do Ocidente ao final do século XVIII e início do XIX e envolveram tipologias e modos de identificação inéditos. Qualquer desvio para uma condição pós-moderna não deve, porém, significar que o poder manifesto dessas subjetividades modernas e os movimentos que elas articularam tenham sido deixados para trás. Na verdade, o seu poder cresceu e sua ubiquidade, como meio de dar sentido político ao mundo, atualmente não encontra paralelos nos jargões de classe e de socialismo pelos quais outrora pareciam ter sido sobrepujados. Minha preocupação aqui é menos com a explicação de sua longevidade e atração duradoura do que com a exploração de alguns problemas políticos específicos oriundos da junção fatal do conceito de nacionalidade com o conceito de cultura e as afinidades e parentescos que unem os negros do Ocidente a uma de suas culturas

adotivas e originais: a herança intelectual do Ocidente a partir do Iluminismo. Passei a ficar fascinado pelo modo como gerações sucessivas de intelectuais negros entenderam esta ligação e como a projetaram em sua escrita e sua fala na busca de liberdade, cidadania e autonomia social e política.

Se isso parece ser pouco mais do que um modo indireto de dizer que as culturas reflexivas e a consciência dos colonos europeus e aquelas dos africanos que eles escravizaram, dos “índios” que eles assassinaram e dos asiáticos que eles subjugaram, não eram, mesmo em situações da mais extrema brutalidade, hermeticamente isoladas umas das outras, então, assim seja. Parece que essa deveria ser uma observação óbvia e auto-evidente, mas seu caráter inflexível foi sistematicamente obscurecido por comentários de todas as tendências de opinião política. Seja qual for sua filiação à direita, esquerda ou centro, os grupos têm regressado à idéia de nacionalismo cultural, a concepções superintegradas de cultura que apresentam as diferenças étnicas como uma ruptura absoluta nas histórias e experiências do povo “negro” e do povo “branco”. Contra essa escolha se impõe outra opção mais difícil: a teorização sobre criouliização, *métissage*, *metizaje* e hibridéz. Do ponto de vista do absolutismo étnico, essa seria uma ladainha de poluição e impureza. Esses termos são maneiras um tanto insatisfatórias de nomear os processos de mutação cultural e inquietação (des)continuidade que ultrapassam o discurso racial e evitam a captura por seus agentes.

Este livro aborda uma pequena área dentro da consequência maior desta conjunção histórica: as formas culturais estereofônicas, bilingües ou bifocais originadas pelos — mas não mais propriedade exclusiva dos — negros dispersos nas estruturas de sentimento, produção, comunicação e memória, a que tenho chamado heurísticamente mundo atlântico negro. Este capítulo, portanto, tem como raiz e como rota o esforço envolvido em tentar olhar para (pelo menos) duas direções simultaneamente.

Minhas preocupações nesta etapa são basicamente conceituais: tentei abordar o constante engodo dos absolutismos étni-

cos na crítica cultural produzida tanto pelos negros como pelos brancos. Em particular, este capítulo busca explorar as relações especiais entre "raça", cultura, nacionalidade e etnia que possuem relevância nas histórias e culturas políticas dos cidadãos negros do Reino Unido. Em outro trabalho, argumentei que as culturas desse grupo foram produzidas em um padrão sincrético no qual os estilos e as formas do Caribe, dos Estados Unidos e da África foram reelaborados e reinscritos no contexto moderno do próprio conjunto desordenado de conflitos regionais e classicistas do Reino Unido moderno. Em vez de fazer do fluxo revigorado dessas formas culturais mescladas o foco de minha preocupação aqui, desejo considerar questões mais amplas de identidade étnica que contríbua para o conhecimento acadêmico e as estratégias políticas que os colonos negros da Inglaterra geraram e para o sentido subjacente da Inglaterra como uma comunidade cultural coesa em relação à qual sua autoconcepção tantas vezes tem sido definida. Aqui, as idéias de nação, nacionalidade, filiação nacional e nacionalismo são supremas. Elas são extensamente apoiadas por um agregado de estratégias retóricas que podem ser denominadas "inclusivismo cultural".¹ A marca registrada essencial do inclusivismo cultural, que também fornece o fundamento para a sua popularidade, é um sentido absoluto de diferença étnica. Esse sentido é maximizado de forma a distinguir as pessoas entre si e, ao mesmo tempo, assumir uma prioridade incontestável sobre todas as outras dimensões de sua experiência social e histórica, culturas e identidades. De modo característico, essas afirmações são associadas à idéia de filiação nacional ou aspiração à nacionalidade e outras formas mais locais, porém equivalentes, de parentesco cultural. A gama e a complexidade dessas idéias na vida cultural inglesa escapam ao mero resumo ou à mera exposição. Entretanto, as formas de inclusivismo cultural que elas sancionam

¹ Werner Sollors, *Beyond Ethnicity*. Nova York e Oxford: Oxford University Press, 1986.

normalmente constroem a nação como um objeto etnicamente homogêneo e invocam a etnia uma segunda vez nos procedimentos hermenêuticos acionados para dar sentido ao seu conteúdo cultural distinto.

A junção intelectual na qual os estudos culturais ingleses têm se posicionado — por meio de um trabalho inovador nos campos da história social e da crítica literária — pode ser detectada neste ponto. As modalidades estatísticas de análise marxista que concebem os modos de produção material e de dominação política como entidades exclusivamente *nacionais* são apenas uma das fontes desse problema. Outro fator, mais evasivo, embora potente por sua ubiquidade intangível, é um nacionalismo cultural silencioso que perpassa o trabalho de alguns pensadores radicais. Este criptonacionalismo significa que eles frequentemente declinam de considerar a dinâmica intercatalítica ou transversal da política racial como elemento significativo na formação e reprodução das identidades nacionais inglesas. Essas formações são tratadas como se brotassem, completamente formadas, de suas próprias entranhas.

Minha busca por recursos para compreender a duplicidade e a mistura cultural que distinguem a experiência dos negros bretons na Europa contemporânea obrigou-me a buscar inspiração em outras fontes e, com efeito, fazer uma viagem intelectual pelo Atlântico. Nas histórias de debate e organização culturais e políticos da América negra, encontrei uma segunda perspectiva com a qual orientar minha própria posição. Aqui, também, o engodo do particularismo étnico e do nacionalismo tem constituído um perigo sempre presente. Mas essa estreiteza de visão que se tenta com o meramente nacional também foi contestada de dentro dessa comunidade negra por pensadores que estavam dispostos a renunciar às afirmações fáceis do excepcionalismo africano-americano em favor de uma política global e de coalizão na qual antiimperialismo e anti-racismo poderiam ser vistos em interação, se não em fusão. O trabalho de alguns desses pensadores será examinado em capítulos subsequentes.

Este capítulo também propõe alguns novos cronótopos² que poderiam se adequar a uma teoria que fosse menos intimidada pelos — e respeitosa dos — limites e integridade dos estados-nações modernos do que têm sido até agora os estudos culturais ingleses ou africano-americanos. Decidi-me pela imagem de navios em movimento pelos espaços entre a Europa, América, África e o Caribe como um símbolo organizador central para este empreendimento e como meu ponto de partida. A imagem do navio — um sistema vivo, microcultural e micropolítico em movimento — é particularmente importante por razões históricas e teóricas que espero se tornem mais claras a seguir. Os navios imediatamente concentram a atenção na *Middle Passage* [passagem do meio]³, nos vários projetos de retorno redentor para uma terra natal africana, na circulação de idéias e ativistas, bem como no movimento de artefatos culturais e políticos chaves: panfletos, livros, registros fonográficos e coros.

O restante deste capítulo se enquadra em três seções. A primeira parte aborda alguns problemas conceituais comuns às versões inglesas e africano-americanas de estudos culturais que, conforme argumentarei, compartilham um foco nacionalista antitético à estrutura rizomórfica e fractal da formação transcultural e internacional a que chamo o Atlântico negro. A segunda seção utiliza a vida e os escritos de Martin Robison Delany — um dos primeiros idealizadores do nacionalismo negro cuja influência ainda é registrada em movimentos políticos contemporâneos — para concre-

² “Uma unidade de análise para estudar textos de acordo com a frequência e a natureza das categorias temporais e espaciais representadas... O cronótopo é uma ótica para ler textos como raios X das forças em atuação no sistema de cultura da qual elas emanam.” M. M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination*, organizado e traduzido por Michael Holquist. Austin: University of Texas Press, 1981, p. 426.

³ A expressão *Middle Passage* tem uso consagrado na historiografia de língua inglesa e designa o trecho mais longo — e de maior sofrimento — da travessia do Atlântico realizada pelos navios negreiros. (N. do R.)

tizar a idéia do Atlântico negro e ampliar os argumentos gerais mediante a introdução de vários temas fundamentais que serão usados para mapear as respostas às promessas e aos fracassos da modernidade produzidos por pensadores posteriores. A seção final explora a contracultura específica da modernidade produzida por intelectuais negros e faz algumas observações preliminares sobre o caráter intrínseco dos negros para o Ocidente. Ela dá início a uma polémica, que perpassa o resto do livro, contra o abso-lutismo étnico que atualmente domina a cultura política negra.

ESTUDOS CULTURAIS EM PRETO-E-BRANCO

Qualquer satisfação a ser experimentada com o recente crescimento espetacular dos estudos culturais como projeto acadêmico não deve obscurecer seus problemas evidentes com o etnocentrismo e o nacionalismo. A compreensão dessas dificuldades poderia começar por uma avaliação crítica das formas em que foram mobilizadas as noções de etnia, muitas vezes mais por negligência do que por determinação, como parte da hermenêutica distintiva dos estudos culturais ou com a suposição irrefletida de que as culturas sempre fluem em padrões correspondentes às fronteiras de estados-nações essencialmente homogêneos. O marketing e a inevitável reificação dos estudos culturais como tema acadêmico distinto também possuem o que poderia ser chamado aspecto étnico secundário. O projeto de estudos culturais é um candidato mais ou menos atraente à institucionalização dependendo da roupagem étnica na qual ele é apresentado. A pergunta a respeito de quem são as culturas que estão sendo estudadas, portanto, é uma pergunta importante, tal como o é a questão sobre de onde virão os instrumentos que possibilitarão esse estudo. Nessas circunstâncias, é difícil não querer saber até que ponto o recente entusiasmo internacional pelos estudos culturais é gerado por suas associações profundas com a Inglaterra e as idéias de anglicidade [*Englishness*]. Esta possibilidade pode ser utilizada como ponto

de partida na consideração da especificidade etno-histórica do próprio discurso dos estudos culturais.

O exame dos estudos culturais sob uma perspectiva etno-histórica requer mais do que apenas notar sua associação com a literatura e a história inglesas e a política da Nova Esquerda. É necessário construir uma explicação sobre o que essas iniciativas inglesas tomaram de empréstimo de tradições européias mais amplas e modernas de pensar a cultura, e a cada etapa examinar o lugar que essas perspectivas culturais destinam para as imagens de seus outros racionalizados³ como objetos de conhecimento, po-der e crítica cultural. É imperativo, embora muito difícil, combi-nar a reflexão sobre essas questões com a consideração da neces-sidade urgente de se fazer com que as expressões culturais, as análises e histórias negras sejam levadas a sério nos círculos acadê-micos, em lugar de serem atribuídas, via a idéia de relações ra-ciais, à sociologia e, daí, abandonadas ao cemitério dos elefantes no qual as questões políticas intratáveis vão aguardar seu faleci-mento. Esses dois discursos importantes apontam para direções diferentes e às vezes ameaçam eliminar-se entre si, mas é a luta para afirmar os negros percebidos como agentes, como pessoas com capacidades cognitivas e mesmo com uma história intelectual — atributos negados pelo racismo moderno —, que é para mim a razão primordial para escrever este livro. Ela fornece uma justifi-cativa válida para questionar alguns dos modos de utilização do conceito de etnia pelos jargões ingleses da teoria e história cultu-rais e nas produções acadêmicas da América negra. A compre-ensão da cultura política dos negros no Reino Unido exige atenção estreita a ambas tradições. Este livro se situa em sua cúspide.

³ O conceito de racialização é desenvolvido por Franz Fanon em seu ensaio "On National Culture", em *The Wretched of the Earth* (Harmondsworth: Penguin, 1967, pp. 170-1) [Ed. brasileira: *Condenados da terra*, Coleção Perspectivas do Homem. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979]. Ver também Robert Miles, *Racism*. Nova York e Londres: Routledge, 1989, pp. 73-7.

As histórias dos estudos culturais raramente reconhecem como as aspirações politicamente radicais e francamente interven-cionistas, encontradas no melhor de sua erudição, já estão articula-das à história e à teoria culturais negras. Raramente se percebem esses elos ou a eles se atribui algum significado. Na Inglaterra, o trabalho de personalidades como C. L. R. James e Stuart Hall ofere-ce uma riqueza de símbolos e evidência concreta para as ligações práticas entre estes projetos políticos críticos. Nos Estados Unidos, a obra de estudiosos intervencionistas como bell hooks e Cornel West, além da de acadêmicos mais ortodoxos como Henry Louis Gates Jr., Houston A. Baker Jr., Anthony Appiah e Hazel Carby, aponta para convergências semelhantes. A posição desses pensado-res nas contestadas "zonas de contato"⁴ entre culturas e histórias não é, porém, tão excepcional quanto poderia a princípio parecer. Mais adiante veremos que gerações sucessivas de intelectuais ne-gros (particularmente aqueles cujas vidas, como a de James, zigue-zaguearam pelo Oceano Atlântico) notaram esse posicionamento intercultural e lhe atribuíram uma importância especial antes de lançarem seus estilos distintos de crítica e política culturais. Muitas vezes, eles eram pressionados em sua labuta pelo absurdo brutal da classificação racial que deriva de — e também celebra — con-cepções racialmente exclusivas de identidade nacional, da qual os negros foram excluídos, ora como não-humanos, ora como não-cidadãos. Tentarei mostrar que seus esforços marginais apontam para algumas novas possibilidades analíticas com uma importância geral que ultrapassa em muito as fronteiras bem guardadas da par-ticularidade negra. Este conjunto de obras, por exemplo, oferece conceitos intermediários, situados entre o local e o global, que pos-suem aplicação mais ampla na história e na política culturais por-que oferecem uma alternativa ao foco nacionalista que domina a crítica cultural. Esses conceitos intermediários, particularmente a

⁴ Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes*. Londres e Nova York: Routledge, 1992.

idéia subteorizada de diáspora examinada no capítulo 6, são exemplos precisamente porque rompem o foco dogmático sobre a dinâmica nacional distinta que caracterizou tão grande fração do pensamento cultural euro-americano.

Ultrapassar essas perspectivas nacionais e nacionalistas tornou-se essencial por duas razões adicionais. A primeira origem da obrigação urgente de reavaliar o significado do estado-nação moderno como unidade política, econômica e cultural. Nem as estruturas políticas nem as estruturas econômicas de dominação coincidem mais com as fronteiras nacionais. Isso tem um significado especial na Europa contemporânea, onde novas relações políticas e econômicas estão sendo criadas aparentemente a cada política, mas é um fenômeno mundial com conseqüências importantes para a relação entre a política da informação e as práticas de acumulação do capital. Seus efeitos corroboram mudanças de caráter mais reconhecidamente político, como a crescente centralidade de movimentos ecológicos transnacionais que, por sua insistência na associação entre sustentabilidade e justiça, fazem muito para alterar os preceitos morais e científicos sobre os quais foi erigida a moderna separação entre política e ética. A segunda razão diz respeito à popularidade trágica de idéias sobre a integridade e a pureza das culturas. Em particular, ela diz respeito à relação entre nacionalidade e etnia. Esta possui atualmente uma força especial na Europa, mas também se reflete diretamente nas histórias pós-coloniais e nas trajetórias complexas, transculturais e políticas dos colonos negros do Reino Unido.

O que poderia ser chamado de peculiaridade do negro inglês requer atenção à mistura entre várias formas culturais distintas. Tradições políticas e intelectuais anteriormente separadas convergiram e, em sua junção, sobredeterminaram o processo de formação social e histórica do Reino Unido negro. Essa mistura é mal entendida quando concebida em termos étnicos simples, mas a direita e a esquerda, racistas e anti-racistas, negros e brancos compartilham tacitamente uma visão dela como sendo pouco mais do que uma colisão entre comunidades culturais completamente for-

madadas e mutuamente excludentes. Esta se tornou a perspectiva dominante a partir da qual a história e a cultura negras são percebidas, assim como os próprios colonos negros, como uma intrusão ilegítima em uma visão da vida nacional britânica autêntica que, antes de sua chegada, era tão estável e tranqüila quanto etnicamente indiferenciada. A análise específica dessa história aponta para questões de poder e conhecimento que ultrapassam os objetivos deste livro. Entretanto, embora derive mais de condições presentes do que passadas, o racismo britânico contemporâneo em muitos sentidos traz a marca do passado. As noções particularmente cruas e redutoras de cultura que formam a substância da política racial hoje estão claramente associadas a um discurso antigo de diferença racial e étnica, que em toda parte está emaranhado na história da idéia de cultura no Ocidente moderno. Esta história passou a ser ardorosamente contestada em si mesma depois que os debates sobre multiculturalismo, pluralismo cultural e as respostas aos mesmos, que às vezes são desdenhosamente chamadas "politicamente corretas", passaram a investigar a facilidade e a velocidade com que os particularismos europeus ainda estão sendo traduzidos em padrões universais absolutos, para a realização, as normas e as aspirações humanas.

É significativo que, antes da consolidação do racismo científico no século XIX⁵, o termo "raça" fosse empregado quase no mesmo sentido em que a palavra "cultura" é empregada hoje. Mas, nas tentativas de diferenciar o verdadeiro, o bom e o belo que caracterizam o ponto de junção entre capitalismo, industrialização e democracia política e dão substância ao discurso da modernidade ocidental, é importante considerar que os cientistas não monopolizaram a imagem do negro ou o conceito emergente de diferença racial biologicamente fundada. No que diz respeito ao

⁵ Nancy Stepan, *The Idea of Race in Science: Great Britain, 1800-1960*. Basingstoke, Hampshire e Londres: Macmillan, 1982. Michael Banton, *Racial Theories*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

futuro dos estudos culturais, deve ser igualmente importante que ambos sejam empregados de forma central nas tentativas européias de refletir sobre a beleza, o gosto e o juízo estético que são as precursoras da crítica cultural contemporânea.

Rastrear as origens dos sinais raciais a partir dos quais se construiu o discurso do valor cultural e suas condições de existência em relação à estética e à filosofia européias, bem como à ciência européia, pode contribuir muito para uma leitura etno-histórica das aspirações da modernidade ocidental como um todo e para a crítica das premissas do Iluminismo em particular. É certamente o caso das idéias sobre "raça", etnia e nacionalidade, que formam uma importante linha de continuidade vinculando os estudos culturais ingleses a uma de suas fontes de inspiração — as doutrinas estéticas européias modernas que são constantemente configuradas pelo apelo à particularidade nacional e, muitas vezes, à particularidade racial.⁶

Este não é o lugar para aprofundar as dimensões mais amplas desta herança intelectual. Trabalhos valiosos já foram realizados por Sander Gilman⁷, Henry Louis Gates Jr.⁸ e outros sobre a

história e o papel da imagem do negro nas discussões que fundaram a axiologia cultural moderna. Gilman mostra muito bem que a figura do negro aparece de formas diferentes nas estéticas de Hegel, Schopenhauer e Nietzsche (entre outros) como sinalizador para momentos de relativismo cultural e para apoiar a produção de juízos estéticos de caráter supostamente universal para diferenciar, por exemplo, entre música autêntica e, como diz Hegel, "o barulho mais detestável". Gates enfatiza uma genealogia complexa na qual as ambigüidades na discussão de Montesquieu sobre a escravidão suscitam respostas de Hume que, por sua vez, podem ser relacionadas aos debates filosóficos sobre a natureza da beleza e do sublime encontrados na obra de Burke e Kant. A avaliação crítica dessas representações da negritude [*blackness*] também poderia ser associada às controvérsias sobre o lugar do racismo e anti-semitismo na obra de personalidades do Iluminismo como Kant e Voltaire⁹. Essas questões merecem um tratamento extenso que não pode ser feito aqui. O essencial para os fins deste capítulo de abertura é que debates desse tipo não deveriam ser encerrados simplesmente pela denúncia daqueles que levantam questões canhestras ou embaraçosas como forças totalitárias que trabalham para legitimar sua própria linha política. Tampouco indagações importantes sobre a contigüidade entre razão racializada e racismo irracional devem ser desqualificadas como questões triviais. Essas questões tocam o cerne dos debates contem-

⁶ George Mosse, *Nationalism and Sexuality: Middle-Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe*. Madison e Londres: University of Wisconsin Press, 1985. Reinhold Grimm e Jost Hermand (orgs.), *Blacks and German Culture*. Madison e Londres: University of Wisconsin Press, 1986.

⁷ Sander Gilman, *On Blackness without Blacks*. Boston: G. K. Hall, 1982.

⁸ Ver Henry Louis Gates Jr., "The History and Theory of Afro-American Literary Criticism, 1773-1831: The Arts, Aesthetic Theory and the Nature of the African" (Clare College, Cambridge University, 1978, tese de doutorado); David Brion Davis, *The Problem of Slavery in Western Culture* (Ithaca, Nova York: Cornell University Press, 1970); e *The Problem of Slavery in the Age of Revolution* (Ithaca, Nova York: Cornell University Press, 1975); e Eva Beatrice Dykes, *The Negro in English Romantic Thought; or, A Study of Sympathy for the Oppressed* (Washington, D.C.: Associated Publishers, 1942).

⁹ Leon Poliakov, *The Aryan Myth* (Londres: Sussex University Press, 1974), cap. 8; e "Racism from the Enlightenment to the Age of Imperialism", em Robert Ross (org.), *Racism and Colonialism: Essays on Ideology and Social Structure* (Haia: Martinus Nijhoff, 1982); Richard Popkin, "The Philosophical Basis of Eighteenth Century Racism", em *Studies in Eighteenth Century Culture*, vol. 3: *Racism in the Eighteenth Century* (Cleveland e Londres: Case Western Reserve University Press, 1973); Harry Bracken, "Philosophy and Racism", *Philosophia* 8, n.ºs 2 e 3, novembro de 1978. Em alguns aspectos, este trabalho pioneiro antecipa os debates sobre o fascismo de Heidegger.

porâneos sobre o que constitui o cânone da civilização ocidental e como este legado precioso deve ser ensinado.

Nessas circunstâncias de combate, é lamentável que perguntas sobre “raça” e representação tenham sido tão regularmente banidas das histórias ortodoxas do juízo estético, gosto e valor cultural do Ocidente¹⁰. Existe aqui um argumento de que investigações adicionais deveriam ser feitas sobre precisamente como as discussões de “raça”, beleza, etnia e cultura contribuíram para o pensamento crítico que acabou dando origem aos estudos culturais. O uso do conceito de fetichismo no marxismo e nos estudos psicanalíticos é um meio óbvio para introduzir este problema¹¹. O caráter enfaticamente nacional atribuído ao conceito de modos de produção (cultural e outros) é outra questão fundamental que demonstra a especificidade etno-histórica das abordagens dominantes sobre política cultural, movimentos sociais e consciências opositoras.

Essas questões gerais aparecem de forma específica nas expressões inglesas que dizem respeito à reflexão cultural. Nesse caso, também o problema moral e político da escravidão revelou-se enorme, principalmente porque era outrora reconhecido como *interno* à estrutura da civilização ocidental e surgiu como conceito político e filosófico central ao discurso emergente da singularidade cultural inglesa moderna¹². Noções de primitivo e civilizado, que haviam sido essenciais ao entendimento pré-moderno das diferenças “étnicas”, tornaram-se sinalizadores cognitivos e estéticos fundamentais nos processos que geraram uma cons-

¹⁰ A contribuição de Hugh Honour a DeMenil Foundation Project, *The Representation of the Black in Western Art* (Londres e Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989), é uma exceção bem-vinda a esta anamnese.

¹¹ W. Pietz, “The Problem of the Fetish, I”, *Res* 9, primavera de 1985.

¹² Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848*. Londres e Nova York: Verso, 1988.

relação de posições temáticas nas quais anglicidade, cristandade e outros atributos étnicos e racializados dariam finalmente lugar ao fascínio desalojador de “brancura” [*whiteness*]¹³. Um *insight* breve mas revelador pode ser encontrado na discussão do sublime, feita por Edmund Burke, que esteve em voga recentemente. Ele faz um uso refinado da associação entre escuridão [*darkness*] e negritude [*blackness*], vinculando os termos à pele de uma mulher negra, real e viva. Vê-la produz um sentimento de terror sublime em um menino cuja visão havia sido restabelecida por uma operação cirúrgica.

A pesquisa talvez possa revelar que negritude e escuridão são, em certa medida, dolorosas por sua operação natural, independente de quaisquer associações que possam existir. Devo observar que as idéias de negritude e escuridão são quase iguais; e elas só diferem no fato de que a negritude é uma idéia mais limitada.

O sr. Cheselden nos contou uma história muito curiosa de um menino que havia nascido cego e assim continuou até a idade de 13 ou 14 anos; seu mal foi então diagnosticado como catarata, por meio de cuja operação ele recebeu a visão... Cheselden nos conta que a primeira vez que o menino viu um objeto negro, sentiu uma grande intranquilidade; e que, algum tempo depois, ao ver acidentalmente uma mulher negra, foi atingido por grande horror diante da visão.¹⁴

Burke, que se opunha à escravidão e argumentava em favor de sua abolição gradual, fica no limiar da tradição de pesquisa

¹³ Winthrop D. Jordan, *White over Black*. Nova York: W. W. Norton, 1977.

¹⁴ Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and the Beautiful*, organização de James I. Boulton. Oxford: Basil Blackwell, 1987.

mapeada por Raymond Williams, que é também a infra-estrutura na qual grande parte dos estudos culturais ingleses passou a se basear. Essa origem é parte da explicação de como algumas das manifestações contemporâneas dessa tradição deslizam para o que só pode ser chamado de uma celebração mórbida da Inglaterra e da anglicidade. Estes estilos de subjetividade e identificação adquirem uma renovada carga política na história pós-imperial, que assistiu aos negros vindos das colônias britânicas assumirem seus direitos de cidadania como súditos do Reino Unido. O ingresso dos negros na vida nacional foi, em si mesmo, um fator poderoso que contribuiu para as circunstâncias nas quais se tornou possível a formação tanto dos estudos culturais como da política da Nova Esquerda. Este fator sinaliza as transformações profundas da vida social e cultural britânica nos anos 50 e permanece, em geral de forma ainda não reconhecida explicitamente, no cerne das queixas por um nível mais humano de vida social que parecia não ser mais viável depois da guerra de 1939-45.

A história conturbada da colonização negra não precisa ser aqui recapitulada. Um de seus fragmentos recentes, a contenda em torno do livro de Salman Rushdie, *Os versos satânicos*, é suficiente para demonstrar que o conflito racializado sobre o significado da cultura inglesa ainda está muito vivo e para mostrar que estes antagonismos se emaranharam em uma segunda série de batalhas, nas quais as premissas iluministas sobre cultura, valor cultural e estética continuam a ser testadas por aqueles que não as aceitam como padrões morais universais. De certo modo, esses conflitos são o resultado de um período histórico distinto no qual foi produzido um novo racismo, etnicamente absoluto e culturalista. Isso explicaria a queima de livros nas ruas inglesas como manifestações de diferenças culturais irreduzíveis que sinalizavam o caminho para a catástrofe racial interna. Este novo racismo foi gerado em parte pelo movimento rumo a um discurso político que alinhava estreitamente "raça" à idéia de filiação nacional e que acentuava mais a diferença cultural complexa do que a simples hierarquia biológica. Esses estranhos conflitos emergiram em circunstâncias

em que negritude e anglicidade de repente pareciam ser atributos mutuamente excludentes e onde o antagonismo explícito entre eles prosseguia no terreno da cultura, não no da política. Qualquer que seja a opinião que se tenha sobre Rushdie, seu destino oferece outro pequeno, mas significativo, presságio da medida na qual os valores quase metafísicos da Inglaterra e da anglicidade estão sendo atualmente contestados por sua conexão com a "raça" e a etnia. Suas experiências também são um lembrete das dificuldades envolvidas nas tentativas de construir um sentido mais pluralista, pós-colonial, da cultura e da identidade nacional britânicas. Nesse contexto, situar e responder ao nacionalismo — se não ao racismo e etnocentrismo — dos estudos culturais ingleses tornou-se uma questão diretamente política em si mesma.

É instrutivo retornar às personalidades imperiais que forneceram a Raymond Williams a matéria-prima para sua brilhante reconstrução crítica da vida intelectual inglesa. Além de Burke, Thomas Carlyle, John Ruskin, Charles Kingsley e o restante do elenco de personagens dignos de Williams podem tornar-se valiosos, não simplesmente nas tentativas de purgar os estudos culturais de seu foco tenazmente etnocêntrico, mas na tarefa mais ambiciosa e mais útil de reformar ativamente a Inglaterra contemporânea por meio da reinterpretção do cerne cultural de sua vida nacional supostamente autêntica. No trabalho de reinterpretção e reconstrução, reinscrição e relocação necessárias para transformar a Inglaterra e a anglicidade, a discussão sobre a clivagem na intelectualidade vitoriana em torno da resposta ao tratamento dado pelo governador Eyre à rebelião da baía de Morant na Jamaica*, em 1865, tende a ser proeminente¹⁵. Assim como as reações

* A rebelião da baía de Morant foi uma insurreição de colonos negros da Jamaica, que ocuparam terras antes abandonadas e foram cruelmente reprimidos pelas autoridades britânicas. (N. do R.)

¹⁵ Catherine Hall, *White, Male and Middle Class*. Cambridge: Polity Press, 1992.

inglesas ao levante de 1857 na Índia, estudadas por Jenny Sharpe¹⁶, este momento pode bem se mostrar muito mais formador do que até agora tem sido considerado. A rebelião da baía de Morant é duplamente significativa porque representa um caso de conflito metropolitano, interno, que emana diretamente de uma experiência colonial externa. Essas crises no poder imperial demonstram sua continuidade. Parte de meu argumento consiste em que esta relação interior/exterior deve ser reconhecida como um elemento mais poderoso, mais complexo e mais contestado na memória histórica, social e cultural de nossa nação gloriosa do que anteriormente se supunha.

Estou sugerindo que mesmo as variedades louváveis e radicais da sensibilidade cultural inglesa examinadas por Williams e celebradas por Edward Thompson e outros não foram produzidas espontaneamente por sua própria dinâmica interna e intrínseca. O fato de que algumas das concepções mais convincentes da anglicidade foram construídas por estrangeiros como Carlyle, Swift, Scott ou Eliot deveria aumentar a nota de precaução aqui emitida. Os mais heróicos e subalternos nacionalismos e patriotismos contraculturais ingleses talvez sejam mais bem entendidos como tendo sido gerados em um padrão complexo de relações antigônicas com o mundo supra-nacional e imperial, para o qual as idéias de "raça", nacionalidade e cultura nacional fornecem os indicadores principais (embora não os únicos). Esta abordagem obviamente traria a obra de William Blake para um foco bastante diferente do fornecido pela história cultural ortodoxa e, como sugeriu Peter Linebaugh, esta reavaliação mais que tardia pode ser prontamente complementada pelo mapeamento do envolvimento, durante muito tempo negligenciado, dos escravos negros e seus

¹⁶ Jenny Sharpe, "The Unspeakable Limits of Rape: Colonial Violence and Counter-Insurgency", *Gender*, n° 10, primavera de 1991, pp. 25-46, e "Figures of Colonial Resistance", *Modern Fiction Studies* 35, n° 1, primavera de 1989.

descendentes na história radical de nosso país em geral e os movimentos de sua classe trabalhadora em particular¹⁷. Oluadah Equiano, cujo envolvimento nos primórdios da política da classe trabalhadora organizada está sendo agora amplamente reconhecido; o anarquista, jacobino e ultra-radical herege metodista Robert Wedderburn; William Davidson, filho do promotor-geral da Jamaica, enforcado por sua participação na conspiração de Cato Street para explodir o gabinete britânico em 1819¹⁸; e o militante sufragista William Cuffay são apenas os candidatos mais urgentes e óbvios à reabilitação. Suas biografias oferecem meios inestimáveis de verificar como o pensar e refletir por meio dos discursos e imagens de "raça" aparecem mais no centro do que na margem da vida política inglesa. O discurso de Davidson no parágrafo, antes de ser submetido à última decapitação pública na Inglaterra, por exemplo, é uma comovente apropriação dos direitos dos ingleses dissidentes nascidos livres, que ainda hoje não é amplamente lida.

Desse trio mal-afamado, Wedderburn é talvez o mais conhecido, graças aos esforços de Peter Linebaugh e Iain McCalman¹⁹. Filho de um traficante de escravos, James Wedderburn, e de uma escrava, Robert foi criado por uma praticante de vodu de Kingstons, que atuava como agente de contrabandistas. Ele migrou para Londres em 1778, aos 17 anos. Ali, tendo publicado vários panfletos ultra-radicais e difamadores como parte de seus trabalhos políticos subversivos, ele se apresentou como encarnação viva dos horrores da escravidão em uma capela que abrigava debates políticos na Hopkins Street perto do Haymarket, onde ele pregava

¹⁷ Peter Linebaugh, "All the Atlantic Mountains Shook", *Labour/Le Travailleur* 10, outono de 1982, pp. 87-121.

¹⁸ Peter Fryer, *Staying Power*. Londres: Pluto Press, 1980, p. 219.

¹⁹ *The Horrors of Slavery and Other Writings by Robert Wedderburn*, organização de Iain McCalman. Edimburgo: Edinburgh University Press, 1992.

uma versão de anarquismo milenarista cristão, baseado nos ensinamentos de Thomas Spence e infundida de deliberada blasfêmia. Em um dos debates realizados nesse “palheiro em ruínas com duzentas pessoas da mais baixa condição”, Wedderburn defendeu os direitos inerentes ao escravo caribenho de assassinar seu senhor, prometendo escrever para sua casa e “dizer-lhes que assassinem seus senhores tão logo o desejarem”. Depois dessa ocasião, ele foi processado e absolvido de uma acusação de blasfêmia depois de vencer o júri de que ele não estivera clamando por uma sublevação mas somente praticando o “verdadeiro e infalível gênio da habilidade profética”²⁰.

É particularmente significativo para o sentido de minha argumentação global que Wedderburn e seu eventual parceiro Davidson tenham sido ambos marinheiros, circulando para lá e para cá entre nações, cruzando fronteiras em máquinas modernas que eram em si mesmas micro-sistemas de hibridiz. lingüística e política. Sua relação com o mar pode mostrar-se particularmente importante tanto para a política como para a poética do mundo atlântico negro, que desejo contrapor ao nacionalismo estreito de grande parte da historiografia inglesa. Wedderburn serviu na Marinha Real e como corsário, enquanto Davidson, que fugiu para o mar em vez de estudar direito, foi obrigado ao serviço naval em duas ocasiões subsequentes. Davidson habitava a mesma subcultura ultra-radical que Wedderburn e era participante ativo da Marylebone Reading Society, um grupo radical formado em 1819 depois do massacre de Peterloo. Ele é conhecido por ter atuado como guardião de sua bandeira negra, que significativamente trazia um crânio e ossos cruzados com a legenda “Que possamos morrer como homens e não sermos vendidos como escravos”, em uma assembléia ao ar livre em Smithfield, mais tarde, naquele

²⁰ Iain McCalman, “Anti-slavery and Ultra Radicalism in Early Nineteenth-Century England: The Case of Robert Wedderburn”, *Slavery and Abolition* 7, 1986.

ano²¹. Os detalhes precisos de como as ideologias radicais articularam, antes da instituição do sistema fabril, a cultura dos pobres de Londres com a cultura marítima insubordinada dos piratas e outros trabalhadores pré-industriais do mundo terão de esperar os trabalhos inovadores de Peter Linebaugh e Marcus Rediker²². Entretanto, calcula-se que ao final do século XVIII um quarto da marinha britânica era composto de africanos para os quais a experiência da escravidão fora uma poderosa orientação rumo às ideologias de liberdade e justiça. Procurando padrões similares no outro lado da rede atlântica, podemos localizar Crispus Attucks na liderança de sua “população variegada de meninos insolentes, crioulos, mulatos, *teagues*”, irlandeses e marujos bizarros”²³, e podemos acompanhar Denmark Vesey singrando pelo Caribe e colhendo histórias inspiradoras da revolução haitiana (um de seus colegas conspiradores testemunhou que ele havia dito que eles “não deixariam um pele-branca vivo pois este era o plano que eles adotaram em São Domingos”)²⁴. Também há o exemplo brilhante de Frederick Douglass, cujas autobiografias revelam que aprendera sobre liberdade no norte, com marinheiros irlandeses, enquanto trabalhava como calafate de um navio em Baltimore. Ele tinha menos a dizer sobre o fato embaraçoso de que as embarcações que ele preparava para o oceano — veleiros de Baltimore — eram navios negreiros, os mais rápidos do mundo e os únicos

²¹ Peter Fryer, *Staying Power*, p. 216. Public Records Office, Londres: PRO Ho 44/5/202, PRO Ho 42/199.

²² Seu artigo “The Many Headed Hydra”, *Journal of Historical Sociology* 3, n.º 3, setembro de 1990, pp. 225-53, apresenta uma amostra desses argumentos.

* Na Irlanda do Norte, nome pejorativo dado pelos protestantes aos católicos. (N. do T.)

²³ John Adams, citado por Linebaugh em “Atlantic Mountains”, p. 112.

²⁴ Alfred N. Hunt, *Haiti's Influence on Antebellum America*. Baton Rouge e Londres: Louisiana State University Press, 1988, p. 119.

artefatos capazes de correr mais do que o bloqueio britânico. Douglass, que desempenhou um papel negligenciado na atividade de antiescravista inglesa, escapou da escravidão disfarçado de marinheiro e atribuiu este sucesso a sua habilidade de “conversar como um velho lobo do mar”²⁵. Estes são apenas alguns poucos exemplos do século XIX. O envolvimento de Marcus Garvey, George Padmore, Claude McKay e Langston Hughes com navios e marinheiros dão apoio adicional à sugestão premonitória de Linebaugh de que “o navio continuava a ser talvez o mais importante canal de comunicação pan-africana antes do aparecimento do disco long-play”²⁶.

Navios e outros cenas marítimas ocupam um lugar especial na obra de J. M. W. Turner, um artista cujos quadros representam, na visão de muitos críticos contemporâneos, o apogeu da escola inglesa de pintura. Qualquer turista em Londres testemunhará a importância da Clore Gallery enquanto instituição nacional e do lugar de Turner como expressão duradoura da própria essência da civilização inglesa. Turner foi colocado no topo da avaliação crítica por John Ruskin que, como vimos, ocupa um lugar de destaque na constelação de grandes ingleses de Williams. O célebre quadro de Turner de um navio negro²⁷ lançando seu

²⁵ O melhor relato feito por Douglass a respeito é encontrado em Frederick Douglass, *Life and Times of Frederick Douglass* (Nova York: Macmillan, 1962), p. 199. Ver também Philip M. Hamer, “Great Britain, the United States and the Negro Seamen’s Acts” e “British Consuls and the Negro Seamen’s Acts, 1850-1860” (*Journal of Southern History* 1, 1935, pp. 3-28, 138-68). Introduzidas depois da rebelião do Denmark Vesey, essas importantes peças legislativas exigiam que os marinheiros negros livres fossem encarcerados enquanto seus navios estivessem atracados, como uma maneira de minimizar o contágio político que sua presença nos portos fatalmente transmitiria.

²⁶ Linebaugh, “Atlantic Mountains”, p. 119.

²⁷ Paul Gilroy, “Art of Darkness, Black Art and the Problem of Belonging to England”, *Third Text* 10, 1990. Uma interpretação muito dife-

mortos e moribundos ao mar enquanto uma tempestade se aproxima foi exposto na Royal Academy para coincidir com a convenção mundial antiescravista realizada em Londres, em 1840. O quadro, de propriedade de Ruskin durante cerca de 28 anos, era bem mais do que uma resposta aos ausentes proprietários caribenhos, que haviam encomendado ao seu criador o registro do esplendor maculado de suas casas de campo, as quais, como demonstrou eloquentemente Patrick Wright, se tornavam um importante sinalizador da essência contemporânea rural da vida nacional²⁸. O quadro apresentava um protesto poderoso contra o rumo e o tom moral da política inglesa. Isso ficou explícito em uma epígrafe que Turner extraiu de sua própria poesia e que retinha em si mesma uma inflexão política: “Esperança, esperança, traizoira esperança, onde está agora o teu mercado?”. Três anos depois de seu longo envolvimento na campanha para defender o governador Eyre²⁹, Ruskin pôs à venda na Christie’s o quadro do navio negro. Conta-se que ele passara a achar muito doloroso conviver com o quadro. Nenhum comprador foi encontrado naquele momento e, três anos mais tarde, ele vendeu o quadro para um americano. Desde então, a pintura permanece nos Estados Unidos. O exílio do quadro em Boston é mais um indicador da configuração do Atlântico como um sistema de trocas culturais. É mais importante, porém, chamar a atenção para a incapacidade de Ruskin para discutir o quadro, exceto em termos daquilo que ele

rente da pintura de Turner é dada em Albert Boime, *The Art of Exclusion: Representing Blacks in the Nineteenth Century* (Londres: Thames and Hudson, 1990).

²⁸ Patrick Wright, *On Living in an Old Country*. Londres: Verso, 1985.

²⁹ Bernard Semmel, *Jamaican Blood and the Victorian Conscience*. Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1976. Ver também Gillian Workman, “Thomas Carlyle and the Governor Eyre Controversy”, *Victorian Studies* 18, n.º 1, 1974, pp. 77-102.

revelava sobre a estética de pintar a água. A informação de que a embarcação era um navio negro foi relegada por ele a uma nota de rodapé no primeiro volume de *Modern Painters*³⁰.

Apesar de lapsos como este, os membros da Nova Esquerda, herdeiros da tradição estética e cultural à qual pertencem Turner e Ruskin, combinaram e reproduziram seu nacionalismo e etnocentrismo negando à anglicidade imaginária e inventada absolutamente quaisquer referentes externos. A Inglaterra dá à luz incessantemente a si mesma, aparentemente a partir da cabeça de *Britânia*³¹. As filiações políticas e preferências culturais desse grupo da Nova Esquerda amplificaram esses problemas. Eles são mais visíveis e mais intensos na historiografia radical que forneceu uma contrapartida às sutis reflexões literárias de Williams. Apesar de todo o seu entusiasmo pela obra de C. L. R. James, o influente grupo de historiadores do Partido Comunista Britânico³² é o culpado neste caso. Suas predileções pela imagem do inglês nascido livre e o sonho do socialismo em um só país que orientavam suas obras estarão ambos ausentes quando se trata de nacionalismo. Esta incômoda correspondência pode ser encontrada ao longo da obra de Edward Thompson e Eric Hobsbawm, escritores visionários que tanto contribuíram para as sólidas fundações dos estudos culturais ingleses e que compartilham uma abordagem marxista não redutora da história econômica, social e cultural, na qual a nação — compreendida como receptáculo estável para a luta de classes contra-hegemônica — é o foco pri-

³⁰ Volume 1, seção 5, capítulo 3, seção 39. W. E. B. Du Bois reeditou este comentário quando era editor de *The Crisis*; ver vol. 15, 1918, p. 239.

* Além de antigo nome romano da ilha da Grã-Bretanha, *Britânia* designa a figura de mulher sentada, com um tridente e capacete, empregada como representação simbólica da Grã-Bretanha e o Império Britânico. (N. do R.)

³¹ Eric Hobsbawm, "The Historians' Group of the Communist Party", em M. Cornforth (org.), *Essays in Honour of A. L. Morton*. Atlantic Highlands, Nova Jersey: Humanities Press, 1979.

mário. Esses problemas no interior dos estudos culturais ingleses se alinham, em seu ponto de junção, com a prática política prática e exemplificam dificuldades mais amplas com o nacionalismo e com o deslizamento discursivo ou a ressonância conotativa entre "raça", etnia e nação.

Problemas semelhantes se manifestam de forma um tanto diferente nas literaturas africano-americanas onde um nacionalismo cultural popular igualmente populista transparece na obra de várias gerações de estudiosos radicais e igual número de outros não tão radicais. Mais adiante veremos que concepções abolutistas da diferença cultural aliadas a um entendimento culturalista de "raça" e etnia podem ser encontradas também neste posicionamento.

Em oposição às abordagens nacionalistas ou etnicamente absolutas, quero desenvolver a sugestão de que os historiadores culturais poderiam assumir o Atlântico como uma unidade de análise única e complexa em suas discussões do mundo moderno e utilizá-la para produzir uma perspectiva explicitamente transnacional e intercultural³². Além do confronto com a historiografia e a história literária inglesa, isso acarreta um desafio aos modos como as histórias culturais e políticas dos negros americanos têm sido até agora concebidas. Quero sugerir que grande parte do precioso legado intelectual reivindicado por intelectuais africano-americanos como substância de sua particularidade é, na realidade, apenas parcialmente sua propriedade étnica absoluta. Não menos do que no caso da Nova Esquerda inglesa, a idéia do Atlântico negro pode ser usada para mostrar que existem outras reivindicações a este legado que podem ser baseadas na estrutura da diáspora africana no hemisfério ocidental. Uma preocupação com o Atlântico como sistema cultural e político tem sido imposta à

³² Linebaugh, "Atlantic Mountains". É esta também a estratégia adotada por Marcus Rediker em seu brilhante livro *Between the Devil and the Deep Blue Sea* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

historiografia e à história intelectual negra pela matriz histórica e econômica na qual a escravidão da *plantation* — “o capitalismo sem suas roupas” — foi um momento especial. Os padrões fractais de troca e transformação cultural e política, que procuramos especificar por termos teóricos manifestamente inadequados como criouliização e sincretismo, indicam como as etnias e ao mesmo tempo as culturas políticas têm sido renovadas de maneiras que são significativas não só para os povos do Caribe mas, também, para a Europa, para a África, especialmente Libéria e Serra Leoa, e, naturalmente, para a América negra.

Vale repetir que as comunidades de colonos negros do Reino Unido forjaram uma cultura complexa a partir de fontes discrepantes. Elementos de expressão cultural e sensibilidade política transmitidos da América negra durante um longo período de tempo foram reacentuados no Reino Unido. Eles são centrais, conquanto não mais dominantes, nas configurações cada vez mais recentes que caracterizam uma outra cultura vernacular negra mais nova. Esta não se contenta em ser dependente nem simplesmente imitadora das culturas da diáspora africana da América e do Caribe. A ascensão cada vez maior de Jazzie B e Soul II Soul na virada da última década constituiu um indicador válido deste novo clima afirmativo. O Funki Dreds do norte de Londres, cujo próprio nome se baseia numa identidade recentemente miscigenada*, tem projetado para o mundo a cultura e ritmo de vida distintos do Reino Unido negro. Sua canção “Keep On Moving” [“Continue em Movimento”] foi notável por ter sido produzida na Inglaterra por filhos de colonos caribenhos e depois remixada em formato (jamaicano) *dub* nos Estados Unidos por Teddy Riley, um afro-canô-americano. Ela incluiu segmentos ou *samples* de música tiradas de gravações americanas e jamaicanas de JB's e Mikey Dread,

* O termo “funk” designa um ramo da música negra norte-americana e *dread* associa-se à cultura rastafári. O autor refere-se à combinação, num único nome, de estilos do Caribe e dos Estados Unidos. (N. do T.)

respectivamente. Esta unidade formal de elementos culturais diversos era mais do que apenas um símbolo poderoso. Concentrava a intimidade diaspórica lúdica que tem sido característica marcante da criatividade transnacional do Atlântico negro. O disco e sua extraordinária popularidade proclamavam os laços de filiação e afeto que articulavam as histórias descontinuas de colonos negros no Novo Mundo. A injeção fundamental de “Keep On Moving” também expressava a inquietude de espírito que torna vital essa diáspora cultural. O movimento contemporâneo das artes negras no cinema, nas artes visuais e no teatro, bem como na música, que fornecia o pano de fundo para esta liberação musical, criou uma nova topografia de lealdade e identidade na qual as estruturas e pressupostos do estado-nação têm sido deixados para trás por aqueles que são vistos como ultrapassados. É importante lembrar que esses fenômenos recentes do Atlântico negro podem não constituir tanta novidade quanto sugere sua codificação digital pela força transnacional do Soul II Soul do norte de Londres. O piloto de Colombo, Pedro Nino, também era africano. Desde então, a história do Atlântico negro, constantemente zigzagueado pelos movimentos de povos negros — não só como mercadorias mas engajados em várias lutas de emancipação, autonomia e cidadania —, propicia um meio para reexaminar os problemas de nacionalidade, posicionamento [*location*], identidade e memória histórica. Todos esses problemas emergem com especial clareza se compararmos os paradigmas nacionais, nacionalistas e etnicamente absolutos da crítica cultural encontrados na Inglaterra e na América com essas expressões ocultas, residuais ou emergentes, que tentam ser de caráter global ou extranacional. Essas tradições apoiaram contraculturas da modernidade que afetaram o movimento dos trabalhadores, mas que não se reduzem a isto. Elas forneceram fundações importantes sobre as quais se poderia construir.

A extraordinária pintura de Turner do navio negroire continua a ser uma imagem útil não só por seu poder moral autoconsciente e o modo notável pelo qual ela aponta diretamente para o sublime em sua invocação do terror racial, comércio e degene-

ração érico-política da Inglaterra. Deve-se enfatizar que os navios eram os meios vivos pelos quais se uniam os pontos naquele mundo do atlântico. Eles eram elementos móveis que representavam os espaços de mudança entre os lugares fixos que eles conectavam³³. Conseqüentemente, precisam ser pensados como unidades culturais e políticas em lugar de incorporações abstratas do comércio triangular. Eles eram algo mais — um meio para conduzir a dimensão política e, talvez, um modo de produção cultural distinto. O navio oferece a oportunidade de se explorar as articulações entre as histórias descontínuas dos portos da Inglaterra, suas interfaces com o mundo mais amplo³⁴. Os navios também nos reportam à

³³ “Existe espaço quando alguém leva em conta vetores de direção, velocidades e variáveis de tempo. Dessa forma, o espaço é composto de interseções de elementos móveis. Em certo sentido, ele é articulado pelo conjunto de movimentos dispostos dentro dele”. Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*. Berkeley e Londres: University of California Press, 1984, p. 117.

³⁴ Ver Michael Cohn e Michael K. Platzer, *Black Men of the Sea* (Nova York: Dodd, Mead, 1978). Recorra muito à antologia de George Francis Dow, *Slave, Ships and Slaving*, publicação da Marine Research Society, n° 15 (1927; reimpr. Cambridge, Md.: Cornell Maritime Press, 1968), que inclui excertos de material valioso dos séculos XVIII e XIX. Sobre a Inglaterra, achei muito útil o estudo publicado anonimamente, *Liverpool and Slavery* (Liverpool: A. Bowker and Sons, 1884). Memórias produzidas por capitães negros também apontam para uma série de problemas de pesquisas intercultural e trans-cultural. O livro do capitão Harry Dean, *The Pedro Gorino: The Adventures of a Negro Sea Captain in Africa and on the Seven Seas in His attempts to Found an Ethiopian Empire* (Boston e Nova York: Houghton Mifflin, 1929) contém material interessante sobre a política concreta do pan-africanismo que não são registradas em outros trabalhos. A autobiografia do capitão Hugh Mulzac, *A Star to Steer By* (Nova York: International Publishers, 1963), inclui observações valiosas sobre o papel dos navios no movimento Garvey. Algumas indicações sobre o que poderia envolver uma releitura da história dos Rastafaris com base no Atlântico negro são encontradas no importante ensaio de Robert A. Hill, que acentua as complexas relações pós-escravidão entre a Jamaica e a África: “Dread History: Leonard P. Howell and Millenarian Visions in Early Rastafari Religions in Jamaica”, *Epoché: Journal of the History of Religions at UCLA* 9, 1981, pp. 30-71.

Middle Passage, à micropolítica semilembada do tráfico de escravos e sua relação tanto com a industrialização quanto com a modernização. Subir a bordo, por assim dizer, oferece um meio para reconceituar a relação ortodoxa entre a modernidade e o que é tomado como sua pré-história. Fornece um sentido diferente de onde se poderia pensar o início da modernidade em si mesma nas relações constitutivas com estrangeiros, que fundam e, ao mesmo tempo, moderam um sentido autoconsciente de civilização ocidental³⁵. Por todas essas razões, o navio é o primeiro dos cronótopos modernos pressupostos por minhas tentativas de repensar a modernidade por meio da história do Atlântico negro e da diáspora africana no hemisfério ocidental.

No espírito aventureiro proposto por James Clifford em sua influente obra sobre a cultura viajante³⁶, quero considerar o pacto que esta reconceituação extranacional, transcultural, poderia produzir na história política e cultural dos negros americanos e na dos negros na Europa. Na história recente, isso certamente significará reavaliar Garvey e o garveyismo, o pan-africanismo e o Poder Negro como fenômenos hemisféricos, se não globais. Na periodização da política negra moderna, será necessária uma nova reflexão sobre a importância do Haiti e sua revolução para o desenvolvimento do pensamento político africano-americano e os movimentos de resistência. Do lado europeu, será indubitavelmente necessário reconsiderar a relação de Frederick Douglass com os radicalismos ingleses e escoceses e meditar sobre o significado dos cinco anos de William Wells Brown na Europa como escravo fugitivo, na permanência e nos estudos de Alexander Crummell em Cambridge e nas experiências de Martin Delany em Londres

³⁵ Stephen Greenblatt, *Murvelous Possessions* (Oxford: Oxford University Press, 1992). Ver também Pratt, *Imperial Eyes*.

³⁶ James T. Clifford, “Travelling Cultures”, em Lawrence Grossberg et al., *Cultural Studies*, Nova York e Londres: Routledge, 1992; e “Notes on Theory and Travel”, *Inscriptions* 5, 1989.

no Congresso Estatístico Internacional de 1860³⁷. Exigirá compreensão de questões difíceis e complexas como o interesse de W. E. B. Du Bois, desde sua infância, por Bismarck, seu esforço para que suas roupas e bigode seguissem o modelo do Kaiser Wilhelm II, seus prováveis pensamentos ao assistir aos seminários de Heinrich von Treitschke³⁸, e o uso que seus heróis trágicos fazem da cultura europeia.

Noráveis viajantes negros americanos, da poeta Phyllis Wheatley em diante, iam para a Europa e ali suas percepções da América e da dominação racial eram alteradas em decorrência de suas experiências. Isto trouxe consequências importantes para sua compreensão das identidades raciais. A jornalista e organizadora política radical Ida B. Wells é típica, descrevendo seus períodos produtivos na Inglaterra como “estar nascendo de novo em uma nova condição”³⁹. Lucy Parsons é uma personalidade mais problemática na história política da América negra⁴⁰, mas qual teria sido o efeito de seus encontros com William Morris, Annie Besant e Peter Kropotkin em uma nova escrita da história do radicalismo inglês? E quanto à relação de Nella Larsen com a Dinamarca, onde George Padmore foi mantido na prisão durante o início dos anos de 1930 e que também era a base de seu jornal banido, o *Negro Worker*, que circulou pelo mundo por meio de seus partidários

³⁷ *Manchester Weekly Advertiser*, 21 de julho de 1860; *Punch*, 28 de julho de 1860; *The Morning Star*, 18 de julho de 1860; e F. A. Rollin, *Life and Public Services of Martin R. Delany* (Lee and Shepard: Boston, 1868), p. 102.

³⁸ Peter Winzen, “Treitschke’s Influence on the Rise of Imperialist and Anti-British Nationalism in Germany”, em P. Kennedy e A. Nicholls (orgs.), *Nationalist and Racialist Movements in Britain and Germany before 1914*. Basingstoke: Macmillan, 1981.

³⁹ Ida B. Wells, citada em Vron Ware, *Beyond the Pale: White Women, Racism, and History*. Londres e Nova York: Verso, 1992, p. 177.

⁴⁰ Carolyn Ashbaugh, *Lucy Parsons: American Revolutionary*. Chicago: Charles H. Kerr, 1976. Devo agradecer Tommy Lott por esta referência.

na Colonial Seamen’s Association [Associação dos Marinheiros Coloniais]⁴¹? E quanto à obra de Sarah Parker Remond como médica na Itália e à vida de Edmonia Lewis⁴², escultora que ficou residente em Roma? Que efeitos produziram morar em Paris para Anna Cooper, Jessie Fauset, Gwendolyn Bennett⁴³ e Lois Maillou Jones?

Parece haver grandes questões quanto a direção e o caráter da cultura e da arte negras se levarmos em conta os poderosos efeitos mesmo de experiências temporárias de exílio, transferência e deslocamento. Como foi alterado, por exemplo, o curso da arte vernacular negra do jazz pelo que aconteceu a Quincy Jones na Suécia e a Donald Byrd em Paris? Isso é particularmente interessante porque ambos desempenharam papéis influentes na reformulação do jazz como forma popular no início dos anos de 1970. Byrd descreve sua sensação de atração pela Europa como algo que nasceu da visão do Canadá, que ele desenvolveu quando jovem criado em Detroit:

Era por isso que a Europa era tão importante para mim. Morando em criança defronte ao Canadá do outro lado do rio, eu costumava me sentar e olhar para Windsor, em Ontário. Windsor representava a Europa para mim. Aquele era o resto do mundo, o estrangeiro para mim. Por isso, eu sempre tive uma percepção do estrangeiro, da coisa europeia, porque o Canadá estava logo ali. Costumávamos ir até o Canadá. Para os negros, o Canadá era um lugar que nos tra-

⁴¹ Frank Hooker, *Black Revolutionary: George Padmore’s Path from Communism to Pan-Africanism*. Londres: Pall Mall Library of African Affairs, 1967.

⁴² William S. McFeely, *Frederick Douglass*. Nova York: W. W. Norton, 1991, p. 329.

⁴³ Michel Fabre, *Black American Writers in France, 1840-1980*. Urbana e Chicago: University of Illinois Press, 1991.

tava melhor do que a América, o norte. Para meu pai, Detroit era melhor do que o sul; para mim, nascido no norte, o Canadá era melhor. Pelo menos era isso o que eu achava. Mais tarde descobri que não era assim mas, de qualquer maneira, o Canadá representava para mim alguma coisa estranha, exótica, que não era os Estados Unidos.⁴⁴

A vida de Richard Wright no exílio, que foi descrita como uma traição de sua autenticidade e como um processo de sedução pelas tradições filosóficas supostamente fora de sua estreita extensão étnica⁴⁵, será explorada mais adiante como um caso exemplar de como a política do posicionamento e a política de identidade são inscritas nas análises da cultura negra. Muitas das personalidades aqui arroladas serão abordadas em capítulos posteriores. São todas candidatas potenciais a inclusão no mais recente cânone cultural africano-americano, um cânone que é condicionado e talvez exigido pela formatação acadêmica dos estudos culturais negros.⁴⁶ O capítulo 4 discutirá qual versão da política e filosofia de W. E. B. Du Bois será construída para esse cânone a partir das ricas tessituras transnacionais de sua vida longa e nômade. As experiências de viagem de Du Bois levantam da forma mais aguda possível uma questão comum às vidas de quase todas essas personalidades que começam como africano-americanos ou caribenhos e depois são transformadas em alguma outra coisa que escapa a esses rótulos específicos e, com eles, a todas as noções fixas de nacionalidade e identidade nacional. Quer sua experiência de exílio seja forçada ou escolhida, temporária ou per-

⁴⁴ Ursula Broschke Davis, *Paris without Regret*. Iowa City: University of Iowa Press, 1986, p. 102.

⁴⁵ Contesto esta visão no capítulo 5.

⁴⁶ Alguns problemas associados a esta estratégia foram discutidos por Cornel West em "Minority Discourse and the Pitfalls of Canon Formation", *Yale Journal of Criticism* 1, n° 1, outono de 1987, pp. 193-201.

manente, esses intelectuais e ativistas, escritores, oradores, poetas e artistas articulam um desejo de escapar aos laços restritivos de etnia, identificação nacional e, às vezes, até da própria "raça". Alguns falam, como Wells e Wright, em termos do renascimento que a Europa lhes proporcionava. Quer dissolvessem sua sensibilidade africano-americana em um discurso explicitamente pan-africanista ou no engajamento político, sua relação com a terra natal e sua base etno-política foram absolutamente transformadas. A especificidade da formação política e cultural moderna a que pretendo chamar Atlântico negro pode ser definida, em um nível, por este desejo de transcender tanto as estruturas do estado-nação como os limites da etnia e da particularidade nacional. Estes desejos são pertinentes ao entendimento da organização política e da crítica cultural. Eles sempre se sentiram pouco à vontade com as escolhas estratégicas impostas aos movimentos negros e com indivíduos imbricados em culturas políticas nacionais e estados-nações na América, no Caribe e na Europa.

MARTIN DELANY E A INSTITUIÇÃO DA PÁTRIA

A personalidade influente e importante de Martin Robison Delany — jornalista, editor, médico, cientista, juiz, soldado, inventor, fiscal de alfândega, orador, político e romancista — fornece uma oportunidade para examinar os efeitos distintos produzidos onde a política do posicionamento do Atlântico negro compõe o limiar da dupla consciência. Sua vida também oferece uma oportunidade ímpar para considerar algumas das questões suscitadas no âmbito das histórias da cultura e da política negra, por meio da viagem ou da transferência voluntária. Marcada por suas origens européias, a cultura política negra moderna sempre esteve mais interessada na relação de identidade com as raízes e o enraizamento do que em ver a identidade como um processo de movimento e mediação, que é mais convenientemente abordado

por via das rotas homônimas*. A consideração de uma personalidade como Delany exige atenção cuidadosa à interação entre essas duas dimensões da ontologia racial. Sua vida revela um confronto entre seu nacionalismo e as experiências de viagem que têm sido geralmente ignoradas pelos historiadores, exceto onde elas podem ser lidas como gestos etiopianistas ou emigracionistas contra o racismo americano. Isto não é mais suficiente.

Delany é crucial para os interesses deste livro por inúmeras outras razões. Ele ainda é regularmente saudado como o principal progenitor do nacionalismo negro na América. Embora lançasse em 1879 os seus *Principia of Ethnology* [Princípios de Etnologia] com uma dedicatória bajuladora ao Duque de Shafesbury, o que não encontraria simpatia entre os africanistas de hoje, seus argumentos nessa publicação final antecipam de um modo desconcertante o tom e o conteúdo do pensamento africológico [Africológico]. Delany foi identificado por Molefi Kete Asante como pioneiro neste campo⁴⁷ e constitui um ancestral atraente para os africanistas graças a traços apreciados como sua disposição em vestir seu *dashiki** ao proferir palestras sobre a África na presença, igreja Batista e “escola de cor” em Chatham, no Ontário, onde, no exílio, fixou sua residência. Além de suas propensões marinheiras e ideológicas, a proximidade com a África na história familiar de Delany produz o efeito de fazer suas opções políticas parecerem austeras e nítidas. Elas são bem menos ambíguas, por exemplo, do que as de seu ocasional colega Frederick Douglass, que havia sido criado por um homem branco, alfabetizado por

* O autor se vale da homofonia, em inglês, de *roots*, raízes, e *routes*, rotas, estradas, mapas. (N. do R.)

⁴⁷ Molefi Kete Asante, *Kemet, Afrocentricity and Knowledge*. Trenton, Nova Jersey: Africa World Press, 1990, p. 112.

** *Dashiki* é uma vestimenta da África Ocidental que se tornaria extremamente popular entre os negros norte-americanos na década de 1960. Delany vestia-se desse modo cem anos antes. (N. do R.)

uma mulher branca e tivera sua liberdade comprada por outros dois. Isso fica muito claro a partir da passagem que encerra o primeiro livro de Delany, *The Condition, Elevation, Emigration and Destiny of the Colored People of the United States Politically Considered* [A Condição, Elevação, Emigração e Destino do Povo de Cor dos Estados Unidos Politicamente Considerados], de 1852. Embora seu cristianismo assertivo possuía uma nota um tanto destoante, a obra termina de modo comovente com um floreio claramente pan-africano que coloca as forças da ciência, o Iluminismo e o progresso em harmonia com o projeto de regeneração racial no período pós-escravidão:

“Do Egito virão os grandes; a Etiópia estenderá as mãos para Deus” (Ps, LXXVIII, 31). Com fé nesta promessa abençoada, graças a Deus; neste nosso grande advento para dentro da África, não queremos “Nenhum timbale nem flajolés, gaitas de fole, trombones ou baionetas” mas com uma confiança perseverante em Deus, nosso rei celestial, corajosamente avançaremos, cantando doces canções de redenção, na regeneração de nossa raça e na restauração de nossa pátria, da melancolia e das trevas de nossa superstição e ignorância para a gloriosa luz de um brilho mais cristalino — a luz da mais alta civilização divina.⁴⁸

Delany é uma figura de extraordinária complexidade cuja trajetória política pelos abolicionismos e emigracionismos, dos republicanos aos democratas⁴⁹, dilui quaisquer tentativas sim-

⁴⁸ Martin R. Delany, *Principia of Ethnology: The Races and Color, with an Archeological Compendium of Ethiopian and Egyptian Civilisation from Years of Careful Examination and Enquiry*. Filadélfia: Harper and Brother, 1879, p. 95.

⁴⁹ Ver a oposição de Delany à proposta para indicar um candidato negro à vice-presidência (*New York Tribune*, 6 de agosto de 1867, p. 1).

pistas de defini-lo como conservador ou radical coerente. Em terceiro lugar, a vida de Delany é valiosa por causa de sua temporada de sete meses na Inglaterra⁵⁰, seu exílio em Chatham, suas viagens para o sul e pela África, bem como seus sonhos de colonização negra autônoma nas Américas Central e do Sul. Ele é justamente afamado por ter organizado e liderado a primeira expedição científica à África a partir do hemisfério ocidental: o Grupo de Exploração do Vale do Niger de 1859 [*Niger Valley Exploring Party*], comandado por Delany em conjunto com Robert Campbell, um naturalista jamaicano que havia sido chefe do departamento de ciências no Instituto para Crianças de Cor [*Institute for Colored Youth*] na Filadélfia. Essas peregrinações estão recodificadas nas digressões de Henrico Blacus/Henry Holland, o herói do romance de Delany, *Blake; or, the Huts of America* [Blake; ou as Cabanas da América], sua única incursão pela ficção, publicado em partes na revista *Anglo-African Magazine*, durante 1859, e na *Weekly Anglo-African* em 1861. Delany é interessante também por considerar a si mesmo como homem de ciência⁵¹. Sua idéia de competência interdisciplinar que o distingue como excepcional intelecto. Ele modelou sua carreira de acordo com metas caracteristicamente masculinas, definidas no século XVIII por sábios e filósofos cujo legado, como veremos, foi imediatamente apropriado para suas teorias de integridade e cidadania raciais. Como William Wells Brown, Sarah Parker Remond e outros, ele foi um negro que estudou e praticou a medicina em um período em que o desejo dos escravos de fugir da escravidão ainda era por vezes racional-

⁵⁰ R. Blackett, "In Search of International Support for African Colonisation: Martin R. Delany's Visit to England, 1860", *Canadian Journal of History* 10, n.º 3, 1975.

⁵¹ Uma amostra de Delany nesse estilo é fornecida por seu "Comets", *Anglo-African Magazine* 1, n.º 2, fevereiro de 1859, pp. 59-60.

zado pela opinião médica como uma doença — drapetomania ou *dysaesthesia Aethiopis*⁵² — e em que J. Marion Sims estava aperfeiçoando os procedimentos de cirurgia ginecológica nas mulheres que ele mantinha em servidão⁵³. Totalmente à parte de seus estudos médicos de orientação mais prática, Delany é conhecido por ter estudado a frenologia em busca de respostas aos argumentos da etnologia racista. Sua obra nesta área poderia ser utilizada para iniciar algumas interessantes pesquisas sobre a relação entre razão científica e dominação racial. Mais adiante veremos que suas aspirações como homem culto das ciências se entrelaçavam de diversas maneiras com sua radicalização política. Ambas receberam um ímpeto adicional pela amarga reação de Delany ao lher ser negado em 1852 o direito de patente por sua invenção para transportar locomotivas por terreno montanhoso porque, embora livre, ele não era formalmente cidadão dos Estados Unidos⁵⁴.

Delany nasceu em Charlestown, Virgínia, em maio de 1812, filho de pai escravo e mãe liberta que haviam aparentemente desfrutado dos benefícios do sangue africano, que não era apenas puro mas também real. O avô mandingo de Delany havia regressado para a África após ser emancipado, e seu pai, Samuel, havia comprado sua própria liberdade no início dos anos de 1820. A família fixara residência em Chambersburg, Pensilvânia. Atuante nos círculos abolicionistas como orador, jornalista e escritor, Delany publicou *The Mystery* [O Mistério] em 1843 e, com Douglass, tornou-se co-editor do *North Star* (1847). Passou a se encantar com

⁵² Thomas Szasz, "The Sane Slave: An Historical Note on the Use of Medical Diagnosis as Justificatory Rhetoric", *American Journal of Psychotherapy* 25 (1971): 228-239; J. D. Guillory, "The Pro-slavery Arguments of S. A. Cartwright", *Louisiana History* 9, 1968, pp. 209-27.

⁵³ Ann Dally, *Women under the Knife*. Londres: Radius, 1991.

⁵⁴ Dorothy Sterling, *The Making of an Afro-American: Martin Robinson Delany, 1812-1885*. Nova York: Doubleday, 1971, p. 139.

o abolicionismo garrisoniano⁵⁵ em uma idade precoce e complementou sua obra na causa antiescravista com suas atividades médicas como aplicador de ventosas, sanguessugas e sangrias⁵⁶. Em 1850, tendo estudado medicina com uma série de diferentes médicos, matriculou-se em Harvard para formar-se em medicina e foi aceito juntamente com mais dois estudantes negros, Isaac Snowden e Daniel Hunt, sob a condição de que fossem patrocinados pela American Colonisation Society e apenas exercessem suas habilidades médicas fora dos Estados Unidos, na Libéria, depois da graduação⁵⁷. Uma estudante branca, Harriot K. Hunt, que havia sido aprovada na mesma época em que os três negros, foi persuadida a desistir depois de reuniões privadas com membros do corpo docente. Delany, Snowden e David Hunt começaram a assistir às aulas em novembro daquele ano mas foram solicitados a deixar a faculdade pelo decano — Oliver Wendell Holmes, um célebre admirador de *Crania Americana* de Samuel Morton — ao final do curso de inverno, depois de protestos de estudantes brancos furiosos que achavam que sua presença rebaixaria os padrões educacionais. A amargura e a justificada raiva que

⁵⁵ Nell Irvin Painter, "Martin R. Delany", em L. Litwak e A. Meier (orgs.), *Black Leaders of the Nineteenth Century*. Urbana e Londres: University of Illinois Press, 1988.

⁵⁶ W. Montague Cobb, "Martin Robison Delany", *Journal of the National Medical Association* 44, maio de 1952.

⁵⁷ Ver o material sobre Delany na Countway Library da Escola de Medicina de Harvard. Registros da Medical Faculty of Harvard University, vol. 2, minutas das reuniões de 4 e 23 de novembro de 1850. Os alunos encaminham abaixo-assinados contra a presença de estudantes negros em 10 e 11 de dezembro. As experiências de Delany em Harvard são muito desfavoráveis quando comparadas com a situação agradável dos três jovens de cor observada por William Wells Brown durante sua visita em 1851 à Escola de Medicina em Edimburgo. Ver sua *Places and People Abroad*. Nova York: Sheldon, Lamport and Blakeman, 1855, p. 265.

havam se combinado em Delany com uma batalha legal infrutífera para reclamar a herança de sua esposa foram mais tarde elaboradas em decorrência dessa humilhação adicional trazida por Harvard. Ele regressou à Filadélfia ansioso para lutar em favor da cidadania americana e em favor de um plano para a emigração negra para a América Central ou do Sul, que seria anunciado por seu primeiro livro.

Publicado no quadragésimo aniversário de Delany, *The Condition* temperava suas propostas emigracionistas com uma política contra a American Colonisation Society e seus planos de colonização liberiana. O livro é notável pelas elaboradas teorias da nacionalidade e da cidadania derivadas de uma leitura da história europeia e talvez, acima de tudo, por sua defesa explícita de um estado forte que poderia concentrar as aspirações sionistas dos negros americanos e ajudar na construção de seu contrapoder político em oposição ao estado de supremacia branca. O livro começava comparando o destino dos negros na América e o dos negros das nações de minorias destituídas de direitos civis encontradas na Europa.

O fato de que tem [sic] em todas as eras, em quase toda a nação, existido uma nação dentro de uma nação — um povo que, embora constituindo parte e parcela da população, ainda era, pela força das circunstâncias, conhecido pela posição peculiar que ocupava, sem formar de fato, pela privação da igualdade política com os demais, nenhuma parte e, quando muito, nada além de uma parte restrita do corpo político de tais nações, também é verdade. São assim os poloneses na Rússia, os húngaros na Áustria, os escoceses, irlandeses e galeses no Reino Unido, e como tais também os judeus espalhados por toda parte, não só por toda a extensão da Europa mas em quase todo o globo habitável, mantendo suas características nacionais, e olhando adiante com elevadas esperanças de ver o dia em que poderão regressar a sua posição nacional anterior de autogoverno e independência

seja em que parte do mundo habitável for... Tal é então a condição de várias classes na Europa; sim, nações, durante séculos no interior de nações, mesmo sem a esperança de redenção entre aquelas que as oprimem. E por mais desfavorável que seja sua condição, não há nada que se compare à das pessoas de cor dos Estados Unidos.⁵⁸ [itálicos adicionados]

Do ponto de vista da história do conceito de diáspora explorado no capítulo 6, é particularmente interessante que, embora não empregue esse termo crucial, Delany toma de imediato as experiências judaicas de dispersão como modelo para compreender a história dos negros americanos e, mais significativamente ainda, apresenta essa história como meio de concentrar suas próprias propostas sionistas de colonização negra americana da Nicarágua⁵⁹ e outras áreas. A aquisição de uma pátria poderosa que poderia garantir e defender os direitos dos escravos era, para Delany, bem mais importante do que pequenos detalhes como uma localização geográfica dentro daquilo que seu colaborador Robert Campbell chamava, em seu próprio relatório da Expedição à Nigéria, a terra *mãe* africana. A primeira preocupação de Delany não era com a África como tal, mas sim com as formas de cidadania e filiação originadas da geração (e regeneração) da nacionalidade moderna, na forma de um estado-nação negro e autônomo. A Líbéria era rejeitada neste papel porque não era um veículo adequado ou suficientemente sério para as esperanças e os sonhos dos cidadãos soldados negros e suas famílias. Sua geografia era um fator desfavorável, mas sua centralidade ao “esquema profundamente arraigado” dos donos de escravos americanos evidenciava uma

⁵⁸ *The Condition, Elevation, Emigration and Destiny of the Colored People of the United States Politically Considered*. Filadélfia, edição do autor, 1852, pp. 12-3.

⁵⁹ “A América Central e do Sul são, evidentemente, o destino final e futuro lar da raça de cor neste continente”, *ibid.*, cap. 21 e 22 *passim*.

desvantagem mais substancial⁶⁰. Com seus apelos em favor da conquista de cidadania americana parecendo cada vez mais infrutíferos, Delany deixou a América em 1856. Entretanto, seguiu para o norte e não para leste, não para a África, mas para o Canadá⁶¹. Foi a partir desta nova posição que planejou sua viagem para a África e a Europa. Ele trocou o Novo pelo Velho Mundo em 1859, chegando a Monróvia, capital liberiana, no dia 12 de julho. Lá encontrou-se com Alexander Crummell e outros dignitários.

O relatório de Delany de 1859 sobre sua viagem, o *Official Report of the Niger Valley Exploring Party*⁶², é um documento interessante que define sua visão de uma aliança dinâmica, tanto comercial como civilizatória, entre o capital inglês, o intelecto negro americano e a força de trabalho africana. Essas forças díspares deveriam colaborar em benefício mútuo na exportação do algodão africano a ser beneficiado na Inglaterra. O *Report* é mais interessante no contexto deste capítulo pelos *insights* que fornece sobre as estruturas de sentimento que podem ser denominadas a dialética interna da identificação da diáspora. Delany, sempre o médico e racionalista, descrevia em detalhes a seqüência de sintomas clínicos que ele experimentava à medida que seu entusiasmo inicial ao chegar à África dava lugar a uma forma especial e característica de melancolia:

A primeira visão e impressões da costa da África são sempre inspiradoras, produzindo as emoções mais agradáveis.

Essas sensações agradáveis continuam durante vários dias, mais ou menos até que se fundem em sentimentos de entusias-

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 168-9.

⁶¹ C. Peter Ripley (org.), *The Black Abolitionist Papers*, vol. 2: *Canada, 1830-1865*. Chapel Hill e Londres: University of North Carolina Press, 1986.

⁶² *Official Report of the Niger Valley Exploring Party*, republicado como *Search for a Place: Black Separatism and Africa, 1860*, introdução de Howard H. Bell. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1969.

mo quase intenso... uma hilaridade de sentimento quase análoga ao começo da embriaguez... como a sensação produzida pela ingestão de champagne... Os primeiros sintomas são seguidos por um relaxamento dos sentidos no qual há uma disposição de se estirar, abrir a boca e bocejar de fadiga. Os segundões podem ou não ser sucedidos por verdadeiros acessos febris... mas quer esses sintomas se sigam ou não, existe um mais notável... Um sentimento de remorso por se ter trocado o país nativo por um país estranho; um desejo quase frenético de ver amigos e conterrâneos; um desânimo e perda da esperança de tornar a ver aqueles que se ama. A esses sentimentos, naturalmente, deve-se resistir e encará-los como uma mera afecção mórbida da mente... Quando uma total recuperação acontece, o amor pelo país é mais ardente e duradouro.⁶³

A ambivalência quanto ao exílio e a volta para casa contida nesses comentários possui uma história que provavelmente é tão antiga quanto a presença de escravos africanos no Ocidente. Aqui, é necessário considerar que o desconforto diante da perspectiva de fissuras e falhas na topografia da filiação, que fez do pan-africanismo um discurso tão poderoso, não era diminuído por referências a alguma essência africana que pudesse magicamente conectar entre si todos os negros. Atualmente, esta idéia poderosa é frequentemente acionada quando é necessário considerar as coisas que (potencialmente) conectam pessoas negras entre si em lugar de pensar seriamente sobre divisões na comunidade imaginária da raça e nos meios de compreendê-las ou superá-las, se é que isto é, de fato, possível. O período de Delany na África confirmava as diferenças entre os ideólogos africano-americanos e os africanos com quem eles tratavam. Dessa forma, não é surpreendente que, apesar de ao final de seu relato sobre suas aventuras africanas Delany prometer retornar à África com sua família, ele jamais o tenha feito.

⁶³ *Ibid.*, p. 64.

Mais do que qualquer página de Edward Wilmot Blyden, Alexander Crummell e seus outros pares protonacionalistas, os escritos de Delany registravam reações contraditórias à África. O lar arcaico, ancestral, simplesmente não funcionaria como era. Ele possuía uma consciência aguda de que este lar teria de ser amplamente refeito. Em parte, por meio de esquemas grandiosos de modernização, como a ligação ferroviária comercial transafricana que ele havia proposto inicialmente em um extraordinário apêndice a *The Condition*. A superstição e cultura pagã africanas deviam ser eliminadas. Esses planos revelavam que a missão proposta de elevar o eu racial negro americano era inseparável de uma segunda missão de elevar e esclarecer os africanos incultos, oferecendo-lhes os benefícios da vida civilizada: esgotos, mobília, cutelaria, missionários e

algum tipo de roupa para cobrir toda a pessoa acima dos joelhos, seja uma única blusa ou camisa, em vez de um pano nativo solto lançado em volta do corpo, para cair ao acaso, a qualquer momento expondo toda a parte superior da pessoa, como na Libéria, onde essa parte da pessoa é inteiramente descoberta — estou certo de que isto faria muito para imprimir-lhes alguns dos hábitos da vida civilizada.⁶⁴

Se esta declaração pode ser lida como um pequeno sinal do compromisso prático de Delany com os frutos da modernidade euroamericana, é menos surpreendente que suas posições políticas pudessem mais tarde mudar outra vez e novamente fundir seu nacionalismo com uma variedade de patriotismo Americocêntrico. A guerra civil foi o catalisador desse processo. Ela reativou seu entusiasmo por um futuro americano para os negros da América. Delany foi incorporado como major no exército da União, orgulhosamente assumindo o uniforme do primeiro negro oficial de

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 101-6.

campo na história dos Estados Unidos. O periódico que havia publicado *Blake* agora oferecia a seus leitores, por 25 centavos, gloriosos cartões postais fotográficos de Delany em seu uniforme azul escuro.

Sua decisão de permanecer dentro da concha desse patriotismo depois que a guerra terminou foi facilitada pela mesma versão decididamente elitista do nacionalismo negro que havia animado seus projetos anteriores. Ela sublinhava a obrigação dos negros de se aprimorarem por meio dos valores universais de sobriedade, moderação e trabalho duro. Essa variedade de nacionalismo negro também havia se mostrado extremamente popular entre as platóias antiescravistas cujo movimento a visita de Delany havia ajudado a revitalizar. Durante a primavera de 1860, ele chegou a Londres vindo da África em busca de respaldo para os projetos de empreendimento colonial: “destemidos, corajosos e aventureiros feitos de audácia”⁶⁵, que eram essenciais à realização do respeito todo especial que decorria da um posse de *status* nacional.

Já destaquei que os relatos contrastantes fornecidos por Delany e Campbell sobre as experiências do Vale do Níger divergem em torno do gênero de sua terra natal africana. Campbell via a África como sua terra-mãe [*motherland*], ao passo que Delany, mesmo quando se referia à África com o pronome feminino, persistia em chamar o continente de pátria [*fatherland*]. Desejo sugerir que essa obstinação expressa algo profundo e característico sobre a percepção de Delany da relação necessária entre nacionalidade, cidadania e masculinidade. Provavelmente ele tenha sido o primeiro pensador negro a produzir o argumento de que a integridade da raça é, primeiramente, a integridade de seus chefes masculinos de domicílios e, secundariamente, a integridade das famílias sobre as quais eles presidem. O modelo que ele propunha alinhava o poder do cabeça masculino do domicílio na esfera privada com o *status* nobre do soldado-cidadão que o comple-

⁶⁵ Delany, *The Condition*, p. 215.

mentava na esfera pública. O discurso de Delany hoje é o de um supremo patriarca. Ele buscava uma variedade de poder para o homem negro no mundo branco, que apenas poderia ser erigida nas fundações fornecidas pelos papéis de marido e pai. Parte dessa mesma atitude é transmitida no modo como ele batizou seus sete filhos com os nomes de figuras famosas de linhagem africana: Alexandre Dumas, Toussaint L'Ouverture, Rameses Placido, São Cipriano, Faustin Soulouque, Charles Lenox Remond, Ethiofia Halle. Em uma seção sobre a educação das meninas em *The Condition*, Delany deixou ainda mais claras suas concepções sobre o relacionamento adequado entre os sexos.

Que nossas jovens mulheres tenham uma educação; que suas mentes sejam bem-informadas; bem-supridas de informações úteis e proficiência prática, em lugar das aquisições leves e superficiais, popular e elegantemente chamadas de realizações. Desejamos realizações, mas estas precisam ser úteis.

Nossas mulheres devem ser qualificadas porque serão as mães de nossos filhos. Como mães, são as primeiras amas e instrutoras das crianças; é delas que as crianças, conseqüentemente, obtêm suas primeiras impressões, que por serem sempre as mais duradouras, devem ser as mais corretas.⁶⁶

As mulheres deveriam ser educadas, mas apenas para a maternidade. A esfera pública seria domínio exclusivo de uma cidadania masculina esclarecida, que parece ter se orientado pela concepção de Rousseau da vida civil em Esparta. Delany pode hoje ser reconhecido como progenitor do patriarcado do Atlântico negro.

Tendo em vista ainda a questão fundamental dos papéis e das relações de gênero, desejo examinar sucintamente seu romance *Blake; or, The Huts of America* como uma narrativa de reconstrução

⁶⁶ *Ibid.*, p. 196.

familiar. O ponto culminante do livro é fornecido pelo zelo com que seu herói se empenha em reconstruir e regenerar sua vida familiar. Essa luta é apresentada como absolutamente análoga tanto à libertação dos escravos como à regeneração da África, que Delany havia descrito da seguinte forma no relatório do Vale do Níger:

A África é nosso solo paterno [*fatherland*] e, nós, os seus legítimos descendentes... Há muito cresci para além dos limites da América do Norte e, com eles, também cresci para além dos limites de seus domínios... A África, para ser regenerada, precisa ter um caráter nacional e sua posição entre as nações existentes do mundo dependerá principalmente do alto padrão que ela possa conquistar comparado com elas em todas as suas relações, moral, religiosa, social, política e comercialmente.

Decidi deixar para meus filhos a herança de um país, a posse do domínio territorial, as bênçãos de uma educação nacional e o direito inquestionável de autogoverno; para que não cedam ao servilismo e à degradação a nós legados por nossos pais. Se nós não nascemos para as fortunas, devemos repartir as sementes que germinarão e gerarão fortunas para eles.⁶⁷

Blake foi o quarto romance escrito por um negro americano e certamente uma obra mais radical do que as outras tentativas iniciais comparáveis na ficção. O livro tirava sua epígrafe de *A cabana do Pai Tomás*, de Harriet Beecher Stowe, e era, como sugere a alusão domiciliar no título de Delany, uma resposta explícita e intertextual a esta obra. Tanto a estrutura do livro como seu âmbito geográfico atestam a afirmação de Delany de haver crescido para além dos limites da América do Norte. *Blake* foi escrito no Canadá e se refere a um cubano que, após viajar para

⁶⁷ Delany, *Report of the Niger Valley Exploring Party*, pp. 110-1.

a África como marinheiro em um navio de escravos, é escravizado nos Estados Unidos. Ele foge para o Canadá, para depois retornar aos Estados Unidos a fim de encontrar a esposa — que havia sido injustamente afastada dele por um maligno senhor de escravos — e para liderar ali a resistência dos escravos. Ele a encontra em Cuba e compra sua liberdade. Em seguida, visita a África novamente, dessa vez como tripulante veterano de um segundo navio de escravos. Essa viagem, atravessando o Atlântico de oeste a leste — o reverso da *Middle Passage* —, é entendida como parte de um grande plano para liderar uma revolucionária revolta escrava em Cuba, que naquele momento está em risco de ser anexada pelos estados americanos do sul. A topografia do mundo do Atlântico negro é diretamente incorporada ao relato de Delany. Seu herói viajante, Blake, assume vários nomes nos diferentes locais que visita, mas seu nome inglês certamente é significativo por oferecer um eco de um radicalismo mais antigo, explicitamente atlânticista.

Os navios ocupam um lugar simbólico e político primordial na obra. Um capítulo é chamado “Transatlântico” e outro, o capítulo 52, é intitulado “The Middle Passage” e inclui uma cena angustiante de um escravo lançando ao mar os mortos e moribundos, tal como Turner havia retratado: em meio à fúria da própria natureza. O uso que Delany faz da música é complexo e audacioso e tem sido entendido como evidência adicional de sua relação profundamente contraditória com a América e sua cultura. As paródias claras de canções patrióticas e o material popular de Stephen Foster que seus personagens cantam podem ser interpretados como ilustrações dos densos sincretismos culturais que a dupla consciência pode gerar⁶⁸.

Blake inclui alguns retratos extremamente compassivos de mulheres negras e oferece uma das poucas apresentações da *Middle*

⁶⁸ William W. Austin, “Susanna”, “Jeanie” and “The Old Folks at Home”: *The Songs of Stephen C. Foster from His Time to Ours*. Urbana e Chicago: University of Illinois Press, 1987.

Passage e da vida nas senzalas encontradas na literatura negra do século XIX. O livro torna visível a experiência africano-americana na ordem hemisférica da dominação racial. A versão de solidariedade negra proposta por *Blake* é explicitamente antiétnica e opõe-se ao estreito excepcionalismo africano-americano em nome de uma verdadeira sensibilidade pan-africana da diáspora. Isto torna a negritude uma questão mais política do que cultural. O terror da escravidão é invocado com vigor, apenas parcialmente a partir das convenções de um gênero literário abolicionista que expressa um intenso fascínio pela imagem de famílias divididas. A escravidão é vista à uma luz ética mas é basicamente apresentada como um sistema de exploração econômica de caráter internacional. Delany era membro da Igreja Africana Metodista Episcopal, mas utilizou-se de seu herói Blake para transmitir críticas à religião em geral e ao cristianismo em particular. É essa representação da crença religiosa que fornece a chave para a postura antiétnica e pan-africana do livro. Blake se recusava a “ficar parado e ver a salvação”, onde quer que ela lhe fosse oferecida: por meio dos rituais da igreja branca da *plantation*, na Igreja Católica ou nas superstições dos feiticeiros com quem ele interage durante uma visita a Dismal Swamp. Seu ceticismo e sua orientação estritamente instrumental em relação à religião, que ele encarava como uma ferramenta válida para o projeto político que procurava avançar, são importantes porque a religião afro-americana é, com muita frequência, o sinal central para a definição cultural-popular, estreitamente étnica da autenticidade racial que está sendo aqui contestada em nome de culturas rizomórficas⁶⁹ e deterradas da diáspora.

Tanto Delany como seu herói gabam-se de seus princípios racionais. Roubar do senhor era racionalizado em termos deri-

⁶⁹ Gilles Deleuze e Félix Guattari, “Rhizome”, *Ideology and Consciousness* 8, 1980, e *A Thousand Plateaus* (Londres: Athlone Press, 1988), pp. 3-25 [Ed. brasileira: *Mil platôs*, 5 vols. São Paulo: Editora 34, 1995-97].

vados de uma teoria trabalhista do valor e, a partir dessa postura racionalista, os negros eram compreendidos por confundirem meios espirituais e fins morais. Os negros americanos não eram os únicos oprimidos e, se quisessem ser livres, deveriam contribuir para o estabelecimento do estado-nação supra-étnico forte e completamente sintético, que Delany via como indispensável ao embate constante para derrotar a opressão racial em todos os lugares no Novo Mundo e ao projeto de mais longo prazo de regeneração africana. Esse racionalismo racial antimístico exigia que os negros de todos os matizes, classes e grupos étnicos renunciassem às diferenças meramente acidentais — que serviam apenas para mascarar a unidade mais profunda que aguardava ser construída —, não tanto a partir de sua herança africana quanto da orientação comum para o futuro produzido por suas lutas militantes contra a escravidão. Diferenças étnicas e religiosas simbolizam no livro divisões intra-raciais. A sobrevivência negra depende da invenção de novos meios para formar alianças acima e além de questões menores como língua, religião, cor da pele e, em menor extensão, gênero. A melhor maneira de criar a nova identidade metacultural demandada pela nova cidadania negra era fornecida pela condição abjeta dos escravos e ironicamente facilitada pela estrutura transnacional do tráfico de escravos em si mesmo. Abyssa, um escravo sudanês e ex-mercador de tecidos, trazido da África na segunda viagem transatlântica de Blake; Plácido, um poeta revolucionário cubano que também é primo de Blake; Gofe Gondolier, um cozinheiro das Índias Ocidentais que servia a um nobre espanhol em Gênova; os abastados quadrarões e oitavões de Cuba; o próprio Blake; e, na verdade, seus apoiadores revolucionários brancos constituem algo como um exército multifário para a emancipação de homens e mulheres oprimidos do Novo Mundo. Uma vez que a religião marca com particular clareza essas insignificantes diferenças étnicas, sua superação significa o passo utópico para além da etnia e o estabelecimento de uma nova base para a comunidade, mutualidade e reciprocidade:

A POLÍTICA NEGRA E A MODERNIDADE

Reler *Blake* desta maneira e considerar as trajetórias de seu autor nacionalista nos remete de volta à questão de saber se as perspectivas nacionalistas são um meio adequado para compreender as formas de resistência e acomodação intrínsecas à cultura política negra moderna. A história recente dos negros, como povo no mundo ocidental moderno, mas não necessariamente deste mundo — história que envolve processos de organização política de natureza explicitamente transnacional e internacional —, demanda que se considere muito atentamente a questão seguinte. Afinal de contas, a que estão se opondo os movimentos de escravos e seus descendentes: à escravidão? ao capitalismo? à industrialização forçada? ao terror racial? ou ao etnocentrismo e ao solipsismo europeu que esses processos ajudam a reproduzir? Como devem ser *pensadas* as histórias descontínuas da resistência da diáspora levantadas em forma ficcional por *Blake* e vividas por figuras como o seu criador? Como essas histórias têm sido teorizadas por aqueles que experimentaram as consequências da dominação racial?

Na parte final deste capítulo, desejo considerar mais especificamente as posições do estado-nação e a idéia de nacionalidade nos relatos da oposição negra e da cultura expressiva, particularmente a música. Farei uso também de uma breve discussão da música negra que antecipa um tratamento mais extenso desses temas no capítulo 3 para levantar questões implícitas sobre as tendências rumo ao etnocentrismo e ao absolutismo étnico da teoria cultural negra.

O problema de ponderar as afirmações de identidade nacional contra as variedades contrastantes de subjetividade e identificação ocupa um lugar especial na história intelectual dos negros no Ocidente. O conceito de dupla consciência de Du Bois já foi mencionado e será explorado em maiores detalhes no capítulo 4. Trata-se apenas da mais famosa resolução de um conhecido problema que aponta para a dinâmica central da opressão racial, bem

Eu, a princípio católico, e minha mulher, criada como tal, somos ambos batistas; Abyssa Soudan, outrora pagão, foi convertido em sua terra natal à fé metodista ou wesleyana; Madame Sabastina e família são episcopais; Camina, de longa residência na colônia, presbiteriana, e Plácido é um crente das doutrinas de Swedenborg. Todos concordamos em não reconhecer nenhuma seita, nenhuma denominação que não uma religião em favor de nossa redenção da escravidão e da degradação... Nenhuma religião senão aquela que nos trazer a liberdade será reconhecida; a nenhum Deus serviremos além daquele que nos considera como filhos. Os brancos não aceitam nada além daquilo que promove seus interesses e felicidade, social, política e religiosamente. Eles descartariam uma religião, destruiriam uma igreja, derrubariam um governo ou abandonariam um país que não fortalecesse sua liberdade. Pelo grande e virtuoso nome de Deus não estaremos dispostos a fazer o mesmo?⁷⁰

Blake é útil à argumentação deste capítulo contra os absolutismos étnicos pois sua afirmação do intercultural e do transnacional é mais do que suficiente para avançar a discussão da cultura política negra para além da oposição binária entre perspectivas nacional e a da diáspora. O modo sugestivo pelo qual o livro situa o mundo do Atlântico negro em uma rede entrelaçada, entre o local e o global, desafia a coerência de todas as perspectivas nacionalistas estreitas e aponta para a invocação espúria da particularidade étnica para reforçá-las e garantir o fluxo uniforme dos produtos culturais em unidades nítidas e simétricas. Devo acrescentar que isso é válido, quer este impulso venha dos opressores ou dos oprimidos.

⁷⁰ Martin Delany, *Blake; or, The Hunts of America*, parte II, cap. 61. Boston: Beacon Press, 1970.

como para a antinomia fundamental dos negros da diáspora. Como esta duplicidade, aquilo que Richard Wright chama de objetividade aterradorante⁷¹, decorrente da situação de ser interno e ao mesmo tempo externo ao Ocidente, afetava a conduta dos movimentos políticos contra a opressão racial e rumo à autonomia negra? As inevitáveis pluralidades envolvidas nos movimentos dos povos negros, na África e no exílio, algum dia serão sincronizadas? Como seriam essas batalhas periodizadas em relação à modernidade: a partir da intermediação fatal de capitalismo, da industrialização e de uma nova concepção de democracia política? Colocar estas perguntas dessa maneira significa algo mais do que a hesitante filiação intelectual dos negros da diáspora a uma abordagem que equivocadamente procura uma totalização prematura de batalhas infinitas, uma abordagem que em si mesma possui raízes profundas e problemáticas nas ambíguas tradições intelectuais do Iluminismo europeu que, em diferentes momentos, foi tanto um salva-vidas como um grilhão?

A obra de Delany tem fornecido fortes indicações de que a herança intelectual da modernidade euroamericana determinou e talvez ainda determine a maneira pela qual a nacionalidade é entendida no interior do discurso político negro. Em particular, esse legado condiciona a aspiração contínua de adquirir uma identidade “enraizada” supostamente autêntica, natural e estável. Esta identidade invariante é, por sua vez, a premissa de um eu “racial” [“racial” self] pensante, socializado e unificado por sua conexão com outras almas aparentadas normalmente encontradas, embora nem sempre, dentro das fronteiras fortificadas das culturas étnicas distintas que também podem coincidir com os contornos de um estado-nação soberano que garante sua continuidade.

⁷¹ Esta expressão é tirada do romance de Wright, *The Outsider* (Nova York: Harper and Row, 1953), p. 129. Em seu livro de ensaios, *White Man Listen!* (Garden City, Nova York: Anchor Books, 1964), ele emprega a expressão “existência dual” para mapear o mesmo terreno. Ver capítulo 5.

Considere-se por um momento a imprecisão com que o termo “nacionalismo negro” é empregado tanto por seus adeptos como pelos céticos. Por que uma linguagem política mais refinada para lidar com essas questões cruciais de identidade, parentesco, geração, afeto e filiação está sendo tão adiada? Um exemplo modesto mas revelador pode ser tirado do caso de Edouard Glissant, que contribuiu tanto para o surgimento de um contra-discurso que pode responder à alquimia dos nacionalismos. A discussão desses problemas é prejudicada quando seu tradutor extrai as referências de Glissant à obra de Deleuze e Guattari da edição inglesa de seu livro de 1981, *Le discours antillais*⁷², presumivelmente porque reconhecer esse intercâmbio de algum modo violaria a aura da autenticidade caribenha que é uma moldura desejada em torno da obra. Esta recusa típica em aceitar a cumplicidade e interdependência sincrética de pensadores negros e brancos recentemente passou a ser associada a uma segunda dificuldade: as concepções superintegradas de uma cultura pura e homogênea que significam que as batalhas políticas negras são explicadas como sendo, até certo ponto, automaticamente *expresivas* das diferenças nacionais ou étnicas com as quais são associadas.

O sentido superintegrado da particularidade cultural e étnica é muito popular hoje, e os negros não o monopolizam. Ele mascara a arbitrariedade de suas próprias opções políticas na linguagem moralmente carregada do absolutismo étnico e isto coloca perigos adicionais porque desconsidera o desenvolvimento e a mudança das ideologias políticas negras e ignora as qualidades inquietas e recombinantes das culturas políticas afirmativas do Atlântico negro. O projeto político forjado por pensadores como Delany na difícil viagem do navio negro até a cidadania corre o risco de ser destruído pelo conflito aparentemente insolúvel

⁷² Edouard Glissant, *Le discours antillais*. Paris: Editions du Seuil, 1981.

entre duas perspectivas distintas mas atualmente simbióticas. Elas podem ser livremente identificadas como os pontos de vista essencialista e pluralista, embora sejam de fato duas variedades diferentes de essencialismo: uma ontológica, a outra estratégica. A relação antagonica entre essas duas perspectivas tem sido particularmente intensa nas discussões da arte negra e da crítica cultural. A visão essencialista ontológica tem sido geralmente caracterizada por um pan-africanismo bruto. Ela tem se mostrado incapaz de especificar com precisão onde se situa atualmente a essência muitíssimo apreciada mas tenazmente evasiva da sensibilidade artística e política negra, mas isso não é obstáculo à sua circulação popular. Essa perspectiva encara o intelectual e artista negro como um líder. Onde ela se pronuncia sobre questões culturais, está frequentemente aliada a uma abordagem realista do valor estético que minimiza as questões políticas e filosóficas substantivas envolvidas nos processos de representação artística. Sua concepção absolutista das culturas étnicas pode ser identificada pelo modo como ela registra o incompreensivo desapontamento com as opções e os padrões culturais efetivos da massa do povo negro. Ela tem pouco a dizer sobre o mundo profano e contaminado da cultura popular negra e, em vez disso, procura uma prática artística que possa retirar da massa do povo negro as ilusões pelas quais ele tem sido seduzido por sua condição de exílio e consumo impensado de objetos culturais impróprios, tais como os produtos errados para tratamento de cabelo, música pop e roupas ocidentais. A comunidade é percebida como estando no caminho errado, e a tarefa do intelectual é lhe dar uma nova direção, primeiramente pelo resgate e, depois, pela doação da consciência racial de que as massas parecem carecer.

Essa perspectiva atualmente enfrenta uma posição pluralista que afirma a negritude como um significante aberto e busca celebrar representações complexas de uma particularidade negra *internamente* dividida: por classe, sexo, gênero, idade, etnia, economia e consciência política. Não há aqui nenhuma idéia unitária de comunidade negra, e as tendências autoritárias dos que

policiriam a expressão cultural negra em nome de sua própria história ou prioridades particulares são corretamente repudiadas. O essencialismo de base ontológica é substituído por uma alter-nativa libertária, estratégica: a saturnal cultural que aguarda o fim de noções inocentes do tema negro essencial⁷³. Aqui, as qualidades polifônicas da expressão cultural negra constituem a principal consideração estética, e muitas vezes há uma fusão incômoda mas estimulante de técnicas e estilos modernistas e populistas. Dessa perspectiva, as realizações das formas culturais negras populares, como a música, são uma constante fonte de inspiração. São apreciadas por sua advertência implícita contra as arapucas do capricho artístico. A dificuldade com esta segunda tendência é que, ao deixar para trás o essencialismo racial por ver a "raça" em si mesma como uma construção social e cultural, ela tem sido insuficientemente consciente do poder de resistência de formas especificamente racializadas de poder e subordinação.

Cada perspectiva compensa as fraquezas óbvias no outro campo, mas até agora houve pouco debate franco e explícito entre elas. Seu conflito, inicialmente formulado em debates sobre a estética negra e a produção cultural⁷⁴, é valioso como orientação preliminar para alguns dilemas enfrentados pelos *historiadores* culturais e intelectuais da diáspora africana moderna e ocidental. Os problemas que ela levanta se tornam agudos, particularmente para aqueles que procuram compreender acontecimentos culturais e resistências políticas que têm tido pouco respeito tanto pelas fronteiras modernas como pelas pré-modernas. Na pior das hipóteses, a invocação negligente e casual do inclusivismo cultural [*cultural insiderism*], que frequentemente caracteriza a visão essencialista ontológica, não é mais que um sintoma das crescentes clivagens *dentro* das comunidades negras. Nestas, porta-vo-

⁷³ Stuart Hall, "New Ethnicities", em K. Mercer (org.), *Black Film: British Cinema*. Londres: ICA Documents 7, 1988, p. 28.

⁷⁴ Ver Ten 82, n° 3, 1992, edição intitulada *The Critical Decade*.

zes incômodos da elite negra — alguns deles comentaristas culturais profissionais, artistas, escritores, pintores e cineastas, bem como líderes políticos — têm fabricado uma perspectiva populista como expressão de sua própria posição contraditória. Esse neoneo-nacionalismo parece fora de sintonia com o espírito da nova roupagem africêntrica na qual ela se apresenta hoje diante de nós. Ele incorpora comentários sobre as necessidades e os desejos especiais das castas relativamente privilegiadas no interior das comunidades negras, mas sua marca registrada mais comum é a persistente mistificação das problemáticas relações desse grupo com os negros pobres que, afinal de contas, fornecem à elite o direito dubio de falar em nome da clientela-fantasma do povo negro em geral. A idéia dos negros como um grupo nacional ou protonacional, com sua própria cultura hermeticamente enclausurada, desempenha um papel-chave nesta mistificação e, embora raras vezes nomeada explicitamente, a idéia deslocada de um interesse nacional é invocada como meio de silenciar a dissensão e censurar o debate político quando são expostas as incoerências e inconsistências do discurso africológico.

Esses problemas assumem um traço específico no Reino Unido, que atualmente carece de algo que possa ser convincentemente chamado de burguesia negra. Entretanto, não estão confinados a esse país e não podem ser desconsiderados. A idéia de nacionalidade e as premissas do absolutismo cultural se juntam de outras maneiras⁷⁵. Deve-se enfatizar que onde a arqueologia dos conhecimentos críticos negros entra na academia, ela geralmente envolve a construção de cânones aparentemente feita em bases exclusivamente *nacionais* — afro-americanos, caribenhos anglófonos e assim por diante. Não se trata de um apelo oblíquo em favor da legitimidade de um inventário cultural negro inglês ou britânico igualmente distintivo. Se parece indelicado pergun-

⁷⁵ Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class*. Londres e Nova York: Verso, 1991.

tar a quem pode servir a formação de tais cânones, então a questão correlata sobre de onde vem o impulso para formalizar e codificar elementos de nossa herança cultural neste padrão particular pode ser uma questão melhor a ser investigada. Será esse impulso em direção ao protecionismo cultural o truque mais cruel que o Ocidente pode praticar sobre seus filiados dissidentes? O mesmo problema do *status* desfrutado pelas fronteiras nacionais na elaboração da história cultural é evidente em debates recentes sobre a cultura *hip-hop*, o poderoso meio expressivo dos negros urbanos pobres da América, que criaram um movimento jovem global de considerável importância. Os componentes musicais do *hip-hop* são uma forma híbrida nutrida pelas relações sociais no South Bronx, onde a cultura jamaicana do *sound-system* foi transplantada durante os anos de 1970 e criou novas raízes. Em conjunto com inovações tecnológicas específicas, essa cultura caribenha expulsa e reenraizada acionou um processo que iria transformar a autopercepção da América negra e igualmente uma grande parcela da indústria da música popular. Neste ponto, devemos perguntar como uma forma que se gaba e exulta em sua própria maleabilidade, bem como de seu caráter transnacional, passa a ser interpretada como expressão de alguma essência africano-americana autêntica? Como discutir o rap como se ele brotasse intacto das entranhas do blues⁷⁶? Outra maneira de abordar isto seria perguntar por que a elite literária da América negra precisa afirmar essa forma cultural diaspórica de maneira tão agressivamente nacionalista⁷⁷?

⁷⁶ Nelson George, *The Death of Rhythm and Blues*. Londres: Omnibus, 1988.

⁷⁷ Devo enfatizar que é a assimilação dessas formas culturais a uma noção impensada de nacionalidade que constitui o objeto de minha crítica aqui. É claro que determinadas formas culturais se tornam articuladas com conjuntos de fatores sociais e políticos ao longo de períodos prolongados. Pode-se considerar e conviver com essas formas como se elas fossem em-

Uma área adicional, e talvez mais profunda, de dificuldade política passa a ser considerada quando o jargão em voga da diferença cultural absoluta, associado ao ponto de vista essencialista ontológico, fornece um elo embaraçoso entre a prática dos negros — que compreendem a política racial por meio deste ponto de vista — e as atividades de seus oponentes repudiados — os abolicionistas étnicos da direita racista —, que abordam a dinâmica complexa de raça, nacionalidade e etnia por meio de um conjunto similar de equações culturalistas pseudo-exatas. Essa convergência improvável é parte da história do *hip-hop*, pois a música negra é, com muita frequência, o principal símbolo da autenticidade racial. Analisá-la nos leva, rápida e diretamente, de volta ao *status* da nacionalidade e das culturas nacionais em um mundo pós-moderno, onde os estados-nações estão sendo eclipsados por uma nova economia do poder que atribui à cidadania nacional e às fronteiras nacionais um novo significado. Na busca de explicar a controvérsia sobre as origens do *hip-hop*, também temos de investigar o modo como a abordagem absolutista e excludente da relação entre “raça”, etnia e cultura coloca no comando dos recursos culturais de seu próprio grupo como um todo aqueles que afirmam ser capazes de resolver a relação entre os discursos subsequentemente incommensuráveis, característicos de diferentes grupos raciais. Os intelectuais podem reivindicar esta posição de vanguarda em virtude de uma capacidade para traduzir de uma cultura para outra, conciliando oposições decisivas ao longo do percurso. Faz pouca diferença que as comunidades negras envolvidas sejam concebidas como nações inteiras e auto-sustentáveis ou como coletividades protonacionais.

blemas naturais da particularidade racial e étnica. Isto pode até ser um atributo defensivo essencial das comunidades interpretativas envolvidas. Entretanto, a noção de nacionalidade não pode ser tomada de empréstimo como um meio pré-fabricado para entender a dinâmica específica desse processo.

Não menos do que seu predecessor Martin Delany, os intelectuais negros de hoje têm constantemente sucumbido ao engodo dessas concepções românticas de “raça”, “povo” e “nação”, encarregando a si mesmos, em lugar do povo que supostamente representam, das estratégias de construção da nação, formação do estado e elevação racial. Este ponto sublinha o fato de que o *status* da nacionalidade e o peso preciso que devemos atribuir às diferenças evidentes de língua, cultura e identidade que dividem entre si os negros da diáspora, para não falar dos africanos, não encontram solução no âmbito da cultura política, que promete um dia congregar os povos díspares do mundo do Atlântico negro. Além disso, entre os intelectuais negros que tentaram lidar com essas questões, é certamente manifesta sua dependência das reflexões teóricas derivadas do cânone da modernidade ocidental — de Herder a Von Treitschke e outros posteriores. A obra de W. E. B. Du Bois será explorada mais adiante como um terreno dessa filiação. O caso de seu discurso de formatura em Fisk em 1888 sobre Bismarck fornece um exemplo preliminar. Refletindo sobre isto alguns anos depois em *Dusk of Dawn*, ele escreveu:

Bismarck era meu herói. Ele construiu uma nação a partir de uma massa de povos em conflito. Ele havia controlado todo o desenvolvimento do processo com sua força, até que corou um imperador em Versalhes. Isto antecipava em minha mente o tipo de coisa que os negros americanos deveriam fazer, marchando em frente com força e determinação sob liderança treinada.⁷⁸

Este modelo de desenvolvimento nacional exerce uma atração especial sobre os povos em disputa da diáspora do Atlântico negro. É um componente essencial de suas reações ao racismo mo-

⁷⁸ W. E. B. Du Bois, *Dusk of Dawn*, em *Dubois Writings*. Nova York: Library of America, 1986, p. 577.

dermo e inspirou diretamente seus esforços de construir estações em solo africano e em outros lugares. A idéia de nacionalidade ocupa um lugar central, ainda que mutável, na obra de Alexander Crummell, Edward Blyden, Martin Delany e Frederick Douglass. Este importante grupo de pós-iluministas, cujas vidas e sensibilidades políticas podem ser ironicamente definidas por um persistente ziguezague entre fronteiras nacionais, muitas vezes parece compartilhar a crença decididamente hegeliana de que a combinação entre cristianismo e estado-nação representa a superação de todas as antinomias.

Os temas da nacionalidade, do exílio e da filiação cultural acentuam a inevitável fragmentação e diferenciação da questão negra. Esta fragmentação recentemente se tornou mais complexa pelas questões de gênero, sexo e dominação masculina, que têm se tornado inevitáveis devido às lutas das mulheres negras e manifestações de gays e lésbicas negros. Não posso tentar resolver essas tensões aqui, mas a dimensão da diferenciação social e política à qual se referem fornece um referencial para o que segue. Como indicadores de diferenciação, elas são particularmente importantes, porque os antagonismos intracomunais que se manifestam entre os níveis locais e imediatos de nossas lutas e sua dinâmica hemisférica e global só podem aumentar. As vozes negras de dentro dos países superdesenvolvidos podem ser capazes de continuar a ecoar em harmonia com aquelas produzidas de dentro da África ou podem, com graus variáveis de relutância, desviar-se do projeto global de avanço negro, uma vez concluída a liberação simbólica e política, se não a material e econômica, da África meridional.

Pretendo tornar esses pontos abstratos e complexos mais concretos e acessíveis por meio da elaboração de uma conclusão para este capítulo a partir de algumas das lições que aguardam ser aprendidas da consideração de elementos da produção musical dos negros no Ocidente, o que será explorado mais detalhadamente no capítulo 3. A história e a importância dessas músicas são constantemente desconsideradas pelos escritores negros

por dois motivos: porque ultrapassam os referenciais da análise nacional ou etnocêntrica, com os quais temos muito facilmente nos contentado, e porque falar a sério sobre a política e a estética das culturas vernaculares negras exige um confronto embaraçoso com diferenças intra-raciais substantivas, que tornam simplesmente insustentável o essencialismo cômodo a partir do qual a maioria das apreciações críticas são construídas. À medida que crescem essas divisões internas, o preço desse embaraço tem sido um doloroso silêncio.

Para quebrar esse silêncio, pretendo argumentar que a expressão musical negra tem desempenhado um papel na reprodução daquilo que Zygmunt Bauman chamou de contracultura distintiva da modernidade⁷⁹. Utilizarei uma breve consideração do desenvolvimento musical negro para dar um passo adiante no entendimento dos processos culturais que, conforme já sugeri, estão atualmente dilacerados entre sua percepção ora como expressão de um eu racial essencial, imutável e soberano, ora como efluente de uma subjetividade constituída que emerge casualmente do jogo interminável da significação racial. Esta costuma ser concebida exclusivamente em termos do modelo inadequado fornecido pela *textualidade*. A vitalidade e complexidade dessa cultura musical oferece um meio de ir além das oposições correlatas entre essencialistas e pseudopluralistas, de um lado, e entre concepções totalizantes de tradição, modernidade e pós-modernidade, do outro. Ela também fornece um modelo de performance que pode complementar e parcialmente deslocar o interesse pela textualidade.

A impossibilidade da alfabetização para os escravos e seu refinamento compensatório na arte musical não explica o compromisso obstinado e consistente da música negra com a idéia de um futuro melhor. O poder da música no desenvolvimento das lutas negras pela comunicação de informações, organização da cons-

⁷⁹ Zygmunt Bauman, "The Left As the Counterculture of Modernity", *Telos* 70, inverno de 1986-87, pp. 81-93.

ciência e teste ou articulação das formas de subjetividade exigidas pela atuação política, seja individual ou coletiva, defensiva ou transformadora, exige atenção tanto aos atributos formais dessa cultura expressiva como à sua base *moral* distintiva. As qualidades formais desta música estão se tornando mais bem conhecidas⁸⁰ e, por isso, desejo me concentrar nos aspectos morais e em participar na disjunção entre o valor ético da música e seu *status* como sinal étnico.

Nos termos mais simples possíveis, colocando o mundo tal como ele é contra o mundo tal como os racialmente subordinados gostariam que ele fosse, essa cultura musical fornece uma grande dose da coragem necessária para prosseguir vivendo no presente. Ela é, ao mesmo tempo, produção e expressão dessa “transvalorização de todos os valores”, precipitada pela história do terror racial no Novo Mundo. Ela contém uma teodicéia mas a ultrapassa porque as dimensões profanas desse terror racial tornam impossível a teodicéia⁸¹. Em outro trabalho, considere

⁸⁰ A admirável exposição de Anthony Jackson sobre o estilo de baixo de James Jamerson é, em minha opinião, sugestiva do tipo de trabalho crítico minucioso que precisa ser realizado sobre a forma e a dinâmica da criatividade musical negra. Seus comentários sobre o uso de Jamerson da ambiguidade harmônica e rítmica e do emprego seletivo da dissonância foram particularmente úteis. Dizer que o livro a partir do qual isto é tirado foi concebido mais para as necessidades do músico intérprete do que para o historiador cultural é acusar antes o estado atual da história cultural do que a obra de Jackson e seu colaborador o Dr. Licks. Ver “An Appreciation of the Style”, em Dr. Licks (org.), *Standing in the Shadows of Motown*. Detroit: Hal Leonard, 1989.

⁸¹ Estou pensando aqui tanto na discussão perturbadora de Wright sobre as *Dozens* no ensaio sobre a “Literary Tradition of the Negro in the United States” em *White Man Listen!*, como nos comentários de Levinas sobre o sofrimento inútil em um outro contexto: “sofrimentos inúteis e injustificáveis [são] expostos e manifestados... sem nenhuma sombra de uma teodicéia consoladora”. Ver “Useless Suffering”, em R. Bernasconi e D. Wood (orgs.), *The Provocation of Levinas* (Londres: Routledge, 1988). A discussão criteriosa, porém ardorosamente cristã, daquilo que ele chama de Teodicéia do Blues

sua crítica distintiva das relações sociais capitalistas⁸². Aqui, por que desejo mostrar que sua acuidade crítica inclui mas também supera o anticapitalismo, é necessário traçar parte da dinâmica filosófica interna dessa contracultura e explorar a conexão entre seu caráter normativo e suas aspirações utópicas. São aspectos inter-relacionados e até inseparáveis um do outro e da crítica do capitalismo racial⁸³ que essas culturas expressivas constroem mas também ultrapassam. Para compreendê-las é necessário realizar uma análise do conteúdo das letras e das formas de expressão musical, bem como das relações sociais ocultas nas quais essas práticas de oposição profundamente codificadas são criadas e consumidas. A questão do conteúdo normativo concentra a atenção no que se poderia chamar de política de realização [*politics of fulfillment*]⁸⁴: a noção de que uma sociedade futura será capaz de realizar a promessa social e política que a sociedade presente tem deixado irrealizada. Refletindo a posição semântica fundante da *Bíblia*, este é um modo discursivo de comunicação. Embora nada literal, ele pode ser captado por meio do que é dito, berrado, gritado ou cantado. A política de realização praticada pelos descendentes dos escravos exige, como fez Delany, que a sociedade civil burguesa cumpra as promessas de sua própria retórica. Ela cria um meio no qual possam ser expressas as demandas por metas como a justiça não racializada e a organização racional

também é relevante aqui. Ver *The Theology of American Popular Music*, uma edição especial de *Black Sacred Music* 3, n.º 2 (Durham, N.C.: Duke University Press, outono de 1989). Não disponho de espaço aqui para desenvolver minha crítica de Spencer.

⁸² *There Ain't No Black in the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation*. Londres: Hutchinson, 1987, cap. 5.

⁸³ Cedric Robinson, *Black Marxism*. Londres: Zed Press, 1982.

⁸⁴ Este conceito e sua junção com a política da transfiguração foram adaptados de seu emprego no livro inspirador de Seyla Benhabib, *Critique, Norm and Utopia* (Nova York: Columbia University Press, 1987).

dos processos produtivos. Ela é imanente à modernidade e um elemento de seu contradiscurso valioso demais para ser sistematicamente ignorado.

A questão de como as utopias são concebidas é mais complexa, principalmente porque elas insistem continuamente em fugir ao alcance do meramente lingüístico, textual e discursivo. A invocação da utopia referencia aquilo que, conforme a sugestiva indicação de Seyla Benhabib, proponho chamar de política da transfiguração. Esta política enfatiza o surgimento de desejos, relações sociais e modos de associação qualitativamente novos no âmbito da comunidade racial de interpretação e resistência e *também* entre esse grupo e seus opressores do passado. Ela aponta especificamente para a formação de uma comunidade de necessidades e solidariedade, que é magicamente tornada audível na música em si e palpável nas relações sociais de sua utilidade e reprodução culturais. Criada debaixo do nariz dos capatazes, os desejos utópicos que alimentam a política complementar da transfiguração devem ser invocados por outros meios mais deliberadamente opacos. Esta política existe em uma frequência mais baixa, onde é executada, dançada e encenada, além de cantada e decantada, pois as palavras, mesmo as palavras prolongadas por melisma e complementadas ou transformadas pelos gritos que ainda indicam o poder conspícuo do sublime escravo [*slave sublime*], jamais serão suficientes para comunicar seus direitos indizíveis à verdade. Os sinais voluntariamente adulterados que traem a política decididamente utópica da transfiguração, portanto, transcendem parcialmente a modernidade, construindo tanto um passado imaginário antimoderno como um vir-a-ser pós-moderno. Não se trata de um contradiscurso mas de uma cultura que reconstrói desafiadoramente sua própria genealogia crítica, intelectual e moral em uma esfera pública parcialmente oculta e inteiramente sua. A política da transfiguração, portanto, revela as fissuras internas ocultas no conceito de modernidade. Os confins da política são entendidos precisamente porque esta tradição de expressão recusa-se a aceitar que a política seja um

domínio prontamente separável. Seu desejo básico é conjurar e instituir os novos modos de amizade, felicidade e solidariedade consequentes com a superação da opressão racial sobre a qual se assentava a modernidade e sua antinomia do progresso racional, ocidental, como barbaridade excessiva. Dessa forma, as artes vernaculares dos filhos dos escravos dão origem a um veredito sobre o papel da arte, surpreendentemente em harmonia com as reflexões de Adorno sobre a dinâmica da expressão artística europeia logo depois de Auschwitz:

A Utopia da arte, o porvir contrafactual, está drapejado em negro. Ela continua a ser uma lembrança do possível com acuidade crítica contra o real; é uma espécie de restituição imaginária dessa catástrofe que é a história do mundo; é uma liberdade que não se submeteu ao feitiço da necessidade e que bem pode jamais se submeter.⁸⁵

Essas dimensões irmãs da sensibilidade negra, a política da realização e a política da transfiguração, não são co-extensivas. Existem tensões significativas entre elas, porém, estão estreitamente associadas nas culturas vernaculares da diáspora do Atlântico negro. Elas também podem ser usadas para refletir a idéia de duplicidade com que este capítulo foi iniciado e que muitas vezes se afirma como a força constitutiva que dá origem à experiência negra no mundo moderno. A política da realização em geral se contenta em jogar a racionalidade ocidental em seu próprio campo. Ela necessita de uma orientação hermenêutica que possa assimilar o semiótico, o verbal e o textual. A política da transfiguração empilha-se na busca do sublime, esforçando-se para repetir o irrepresentável, apresentar o inapresentável. Seu foco hermenêutico um tanto diferente avança para o mimético, o dramático e o performativo.

⁸⁵ T. W. Adorno, *Aesthetic Theory*. Londres: Routledge, 1984, p. 196 [ed. brasileira: *A teoria estética*. São Paulo: Martins Fontes, 1982].

Parece particularmente significativo que as expressões culturais que essas músicas nos permitem mapear não procuram excluir a desigualdade ou fazer da justiça racial uma questão exclusivamente abstrata. Sua ética bastante fundamentada oferece, entre outras coisas, um comentário contínuo sobre as relações sistêmicas e generalizadas de dominação que condicionam sua existência. Sua estética, também bastante fundamentada, nunca se isola num domínio autônomo onde regras políticas familiares não possam ser aplicadas e onde, como muito bem diz Salman Rushdie, “a salinidade da literatura”⁸⁶ pode continuar a desfrutar de seus privilégios especiais como um recurso heróico para os abastados adversários do capitalismo liberal.

Estou propondo, dessa forma, que façamos uma releitura e repensemos essa contracultura expressiva não só como uma sucessão de *tropos* e gêneros literários, mas como um discurso filosófico que rejeita a separação moderna, ocidental, de ética e estética, cultura e política. O ensinamento tradicional da ética e da política — filosofia prática — chegou ao fim algum tempo atrás, ainda que suas agonias de morte sejam prolongadas. Esta tradição havia mantido a idéia de que a vida boa para o indivíduo e o problema de uma ordem social e política melhor para a coletividade poderiam ser alcançadas por meios racionais. Embora realmente seja reconhecida ainda hoje, essa tradição perdeu seu direito exclusivo à racionalidade, em parte pelo modo como a escravidão se tornou interna à civilização ocidental e pela complexidade óbvia que tanto a escravidão da *plantation* como os regimes coloniais revelaram existir entre a racionalidade e a prática do terror racial. Sem perceber a condição residual dessa escravidão, os negros no Ocidente secretamente escutaram e depois assumiram uma pergunta fundamental a partir das obsessões intelectuais de seus governantes esclarecidos. Seu avanço do *status*

de escravos para o *status* de cidadãos os levou a indagar quais seriam as melhores formas possíveis de existência social e política. A memória da escravidão, ativamente preservada como recurso intelectual vivo em sua cultura política expressiva, ajudou-os a gerar um novo conjunto de respostas para essa indagação. Eles tiveram de lutar — muitas vezes por meio de sua espiritualidade — para manterem a unidade entre a ética e a política, dicotomizadas pela insistência da modernidade em afirmar que o verdadeiro, o bom e o belo possuíam origens distintas e pertenciam a domínios diferentes do conhecimento. Primeiro, a escravidão em si mesma e, depois, sua memória induziram muitos deles a indagarem sobre as bases da fundação da filosofia e do pensamento social modernos, quer viessem eles dos teóricos dos direitos naturais que procuravam distinguir entre as esferas da moralidade e da legalidade, dos idealistas que desejavam emancipar a política da moral de sorte que aquela se tornaria uma esfera de ação estratégica, ou dos economistas políticos da burguesia que primeiro formularam a separação da atividade econômica tanto da ética como da política. Os excessos brutais da *plantation* escravista forneciam um conjunto de respostas morais e políticas para cada uma dessas tentativas. A história e a utilidade da música negra, discutidas no capítulo 3, permitem que acompanemos parte dos meios pelos quais a unidade entre ética e política tem sido reproduzida como uma forma de conhecimento popular. Esta subcultura muitas vezes se mostra como a expressão intuitiva de alguma essência racial mas é, na verdade, uma aquisição histórica elementar produzida das vísceras de um corpo alternativo de expressão cultural e política que considera o mundo criticamente do ponto de vista de sua transformação emancipadora. No futuro, ela se tornará um lugar capaz de satisfazer as necessidades (redefinidas) de seres humanos que emergirão quando a violência — epistêmica e concreta — da tipologia racial chegar ao fim. A razão é assim reunificada com a felicidade e a liberdade dos indivíduos e o reino da justiça no âmbito da coletividade.

⁸⁶ Salman Rushdie, *Is Nothing Sacred?* The Herbert Read Memorial Lecture 1990. Cambridge: Granta, 1990, p. 16.

Já sugeri que há aqui um grau de convergência com outros projetos rumo a uma teoria crítica da sociedade, particularmente o marxismo. Entretanto, onde a crise vivida e a crise sistêmica se juntam, o marxismo atribui prioridade à última, ao passo que a memória da escravidão insiste na prioridade da primeira. Sua convergência também é solapada pelo simples fato de que, no pensamento crítico dos negros no Ocidente, a autocriação social por meio do trabalho não é a peça central das esperanças de emancipação. Para os descendentes de escravos, o trabalho significa apenas servidão, miséria e subordinação. A expressão artística, expandida para além do reconhecimento oriundo dos rancorosos presentes oferecidos pelos senhores como substituto simbólico para a liberdade da sujeição torna-se, dessa forma, o meio tanto para a automodelagem individual como para a libertação comunal. *Poésis* e poética começam a coexistir em formas inéditas — literatura autobiográfica, maneiras criativas especiais e exclusivas de manipular a linguagem falada e, acima de tudo, a música. As três transbordaram os vasilhames que o estado-nação moderno forneceu a elas.

2. SENHORES, SENHORAS, ESCRAVOS E AS ANTIINOMIAS DA MODERNIDADE

“Toda idéia lançada na mente do negro é entendida e percebida com toda a força de sua vontade; mas esta percepção envolve uma ampla destruição... é evidente que a necessidade de autocontrole distingue o caráter dos negros. Essa condição não é capaz de nenhum desenvolvimento ou cultura, e tal como nós os vemos hoje em dia, assim sempre foram. A única conexão essencial entre os negros e os europeus é a escravidão... podemos concluir que a escravidão foi a ocasião do aumento do sentimento humano entre os negros.”

G. W. F. Hegel

“O modo como o homem lida com o homem é visto, por exemplo, na escravidão dos negros, cujo objeto último é o açúcar e o café.”

Arthur Schopenhauer

“Seria melhor que todos vocês morressem — morressem imediatamente, do que viverem escravos e atrair sua desgraça sobre sua prosperidade. Se quiserem ser livres nesta geração, esta é sua única esperança.”

Henry Highland Garnet

“... as colinas livres da velha Escócia, onde o anti-go ‘Negro Douglass’ outrora encontrou seus inimigos... quase toda colina, rio, montanha e lago que foram tornados clássicos pelos feitos heróicos de seus nobres filhos. Raro o riacho que não esteja vertido em canto, ou a colina que não esteja associada a um conflito feroz e sangrento entre liberdade e escravidão.”

Frederick Douglass