

Ciência e política na produção das diferenças: entrevista com Peter Wade

Flavia Rios¹

Catalina González-Zambrano²

Universidade de São Paulo

Peter Wade é PhD em Antropologia Social pela University of Cambridge (1981-1985). Foi Research Fellowship de Queen's College em Cambridge entre 1985-1988. Em 1988, tornou-se *lecturer* em University of Liverpool. Já em 1995, assumiu o cargo de *lecturer* no departamento de Antropologia Social da University of Manchester, onde hoje é titular.

Nos anos 80, centrou sua pesquisa na Colômbia com o objetivo de explorar as relações étnicas e as ideias de raça numa região com população de maioria negra, especificamente no departamento do Chocó, no litoral Pacífico. Em seus primeiros estudos, o antropólogo britânico valeu-se da produção brasileira – especialmente da Escola Paulista – para estudar as relações raciais colombianas e latino-americanas, o que é flagrante nos usos de esquemas interpretativos tais como a crítica ao processo de embranquecimento e à ideia de democracia racial. Nessa linha de pesquisa focaliza seu interesse na posição social, política, econômica, cultural e identitária dos afro-colombianos. Wade dedicou-se também à formação do movimento negro e sua atuação no processo de reforma constitucional, 1990-1991, prestando especial atenção ao tema do multiculturalismo. Seus múltiplos trabalhos de campo na Colômbia, o levam a explorar a história social da música popular colombiana e

suas conexões com raça e a formação da nação, além de investigar as intersecções de gênero nas relações raciais. Atualmente, coordena um projeto internacional e interdisciplinar, que investiga o modo como são absorvidos e circulam conceitos de raça e nação nos projetos de genômica no Brasil, Colômbia e México.

Dentre seus trabalhos mais importantes, destacamos os livros *Blackness and race mixture* (1993) que foi traduzido para o espanhol como *Gente negra, nación mestiza: las dinámicas de las identidades raciales en Colombia* (1997a) com um novo prefácio e revisões; *Race and ethnicity in Latin America* (1997b); *Music, Race and Nation: Música Tropical in Colombia* (2000), disponível em língua espanhola desde 2002; e *Race and Sex in Latin America* (2009a). Ressaltamos seus artigos mais recentes: “Race and Skin Colour as Analytic Concepts” (2012); “Blackness, Indigeneity, Multiculturalism and Genomics in Brazil, Colombia and Mexico” (2013a); e “Articulations of Eroticism and Race: Domestic Service in Latin America” (2013b).

Esta entrevista foi realizada no dia 18 de setembro de 2013 em São Paulo, quando Peter Wade veio ao Brasil para o Congresso da Sociedade Brasileira de Sociologia, ocorrido em Salvador, e para uma conferência na Universidade de São Paulo, intitulada “Geneticizando a raça, racializando a Genética: dilemas éticos em um projeto etnográfico sobre laboratórios de genoma latino-americanos”.

Qual é o estatuto do conceito de raça nas Ciências Sociais contemporâneas?

Depende da área das Ciências Sociais e à qual tradição nacional se trata. Por exemplo, falar de raça na Sociologia e na Antropologia dos Estados Unidos não há nenhum problema. Sabe-se que é uma construção social. Sabe-se que é algo importante para a vida dos norte-americanos, e as Ciências Sociais aceitam o conceito de raça como uma categoria analítica. Se se observa a academia colombiana até uns vinte anos atrás, era difícil falar em

raça como conceito analítico. Quando fizeram a tradução de meu livro, que saiu em 1997, no prefácio tive que colocar uma explicação do porquê utilizar o conceito de raça. Isso porque raça não tinha muita aceitação nesse mundo acadêmico. Se você vê hoje a França, os cientistas sociais são bastante reativos a falar em termos de raça, embora isso esteja mudando um pouco. Se você vai à Alemanha, encontra o mesmo problema, é difícil usar esse conceito em círculos das Humanidades e Ciências. Na Inglaterra, pelo contrário, é relativamente fácil. É mais parecido com os EUA, onde se pode usar essa palavra mesmo em discurso político; é mais usual falar em etnicidade em nível político, mas é possível falar de relações raciais e há uma lei usando esse termo. Então, é comum falar politicamente e academicamente de raça na Inglaterra, em alguma extensão.

E na América Latina?

Hoje é mais fácil falar em raça como termo analítico na América Latina. No Brasil, é um pouco distinto porque se fala abertamente em cotas raciais e a categoria censitária, que antes era somente cor, agora é cor/raça. Então, o termo tem certa circulação política e pública. Mas, na Antropologia não se estuda muito. Por exemplo, o programa de congressos internacionais de Antropologia e de Etnologia³, a palavra raça e racial continuam ausentes dos debates. Parece, então, que os antropólogos ainda sentem algum incômodo com essa palavra ou esse conceito. Excetuando-se os Estados Unidos.

Poderia explicar porque isso acontece na Antropologia?

Por conta da história do conceito, porque os antropólogos eram parte dessa ciência racial e racista dos finais do século XIX e também porque houve a intervenção de Franz Boas, que separa a biologia da cultura, e

funda a Antropologia moderna. Por isso é difícil, para os antropólogos, voltar a esse conceito.

Por que estudar as identidades raciais e étnicas na América Latina? Explique um pouco seu interesse de pesquisa e o campo antropológico na década de 1980.

Meu interesse pela América Latina nasceu de uma viagem que fiz com meus amigos no segundo ano da graduação. Fomos ao Peru, como aventura de estudantes, e fomos à selva amazônica peruana ao encontro dos indígenas, com uma visão muito típica de encontrar o Outro e de tomar substâncias alucinógenas. O resultado disso foi um filme. Depois de graduado, decidi viajar para os Estados Unidos e de lá desci por todo o México, passei pela costa caribenha centroamericana, Nicarágua, Guatemala, Honduras, Panamá, e terminamos na Colômbia, em Cartagena. Lá se apresentava a história do colonialismo, da escravidão, da cultura negra e das relações entre negros e não negros, nós como brancos e eles como mestiços. Isso era muito palpável, sobretudo em Cartagena, onde se notava essa hierarquia tão forte, assim como o racismo de algumas pessoas das elites. Em Cartagena, se apresentou a possibilidade de fazer um doutorado em Cambridge e de concorrer a uma bolsa. Escrevi um projeto de doutorado, baseado em todas essas coisas que havia visto. Quando regressei à Inglaterra, comecei a estudar a literatura e me deparei com a noção de uma suposta democracia racial, que o racismo tinha uma característica diferente na América Latina, ou que não havia ou, ainda, que o racismo era muito suave. Havia também na literatura a informação de que a classe social era muito mais importante do que a raça. Tudo isso em nível acadêmico. A maioria dessa literatura era sobre o Brasil, havia muito pouco sobre a Colômbia nesse tempo. Com essa agenda teórica, elaborei meu projeto de doutorado sobre o racismo e a discriminação racial, basicamente.

Esse projeto foi bem recebido na academia inglesa?

Foi marginal porque em Cambridge, onde fiz meu trabalho, não sabiam quem poderia me orientar. Ao final me deram um professor africanista, porque ele tinha feito um trabalho sobre etnicidade no sudeste da Ásia. Os latino-americanistas trabalhavam com ritos e cosmologia das comunidades amazônicas. Assim, a solução foi buscar alguém que tinha ido para outra parte do mundo. Então, meu trabalho foi um pouco marginal na academia britânica, especialmente sendo este um tipo de trabalho que estudava raça em contextos mais urbanos.

Ao que parece, inicialmente, na Colômbia as pesquisas deram mais ênfase na perspectiva étnica, enquanto que no Brasil a raça ganhou mais centralidade desde os primeiros estudos sociológicos. Atualmente, parece que esses países têm trilhado caminhos inversos. Isso é verdade? Se sim, quais seriam as explicações?

Creio que na Colômbia o estudo sobre os afro-colombianos, a negritude, começou precisamente por Nina Friedemann, com sua investigação sobre a Costa Pacífica (embora ela tenha trabalhado também em Cauca, em Palenque). De fato, quando fui à Cartagena para elaborar o meu projeto, fui visitar Nina Friedemann. Meu interesse era estudar os povos rurais e não os urbanos. O enfoque sobre o urbano era muito reduzido na Colômbia. Havia um livro de dois norte-americanos que tinha enfoque sobre o racismo, as relações raciais, a hierarquia urbana, o mercado de trabalho em Cartagena, a segregação residencial e a chamada discriminação sem violência. É um texto que trata de como se mantém o sistema de discriminação sem reação violenta, como nos Estados Unidos. Mas esse era o único livro que tinha esse enfoque⁴. Enquanto no Brasil, nos anos 1950, até antes, mas sobretudo nos anos 1950, tinha

uma corrente conhecida como Escola de São Paulo – os estudos da Unesco e de Florestan Fernandes –, que tinha uma orientação muito urbana, observando o mercado de trabalho, a segregação, capitalismo. Já na Colômbia, os estudos se centravam mais sobre os povos negros rurais e seus vínculos com África. Esse último enfoque tratava mais de pensar em termos étnicos do que em termos de raça.

Na Colômbia, desde os anos de 1990 – começando em partes com o trabalho que eu fiz em Medellín, em seguida com os trabalhos de Fernando Urrea, Olivier Barbary e Michel Agier sobre Cali, Tumaco; e Elisabeth Cunin sobre Cartagena – abre-se um maior interesse sobre o aspecto urbano e sobre o racismo. Nesse sentido, a etnicidade não captura essa confrontação com o racismo.

O tema da territorialidade na Colômbia continua ainda muito presente desde os próprios movimentos sociais, que hoje são muito mais urbanos. Como é essa convergência entre o rural e o urbano na perspectiva dos movimentos?

O tema do território ainda se mantém na Colômbia. O interessante é que a Colômbia tem duas vertentes. O mesmo acontecesse no Brasil, com os quilombos, por um lado, e o movimento social, por outro. Na Colômbia é mais marcado porque tudo começou com a questão do território, nas comunidades negras da Costa Pacífica. Mas elas se deram conta de que a população que habita a zona rural do Pacífico, mesmo com Tumaco e Buenaventura, é mínima. Ou seja, a grande maioria dos negros colombianos não vive na Costa Pacífica, em Cali, Bogotá, Medellín, nas cidades. Então, o movimento negro teve que levar em conta que não podia reduzir todas as questões ao tema do território e da territorialidade. Porém, isso continua muito importante porque é a base de uma das maneiras mais concretas de relacionar-se com o Estado. Por parte do Estado, é um problema que está posto com clareza porque

tem, ademais, a experiência com os indígenas de saber manejar o território com mecanismos legais. Então, o território e a territorialidade são importantes para um diálogo com o Estado; enquanto que o tema do racismo é mais difícil de se apreender em termos de leis, como temos visto com as ações afirmativas no Brasil. Essa temática é controversa e é muito difícil de capturar. Já ao falar de território, se percebe imediatamente qual é a problemática.

Como se dão as relações raciais e a percepção do racismo no Caribe, especialmente em Cuba, que é o caso mais emblemático e a questão do racismo tem sido posta em cena atualmente?

O Caribe é muito interessante porque tem muita variedade: tem o caso de Cuba, o da República Dominicana, das ilhas francesas, das anglôfonas. Todos são casos *sui generis*. O confronto do racismo em Cuba, devido ao partido comunista e ao marxismo, se manteve muito reprimido durante muito tempo. No início do século xx, existia uma consciência do racismo e havia um partido político, o Partido Independente de Cor [*Partido Independiente de Color*], que era um partido afro-cubano duramente reprimido na guerra de 1912. Segundo algumas interpretações, essa experiência marcou muito fortemente a experiência dos afro-cubanos: essa repressão, essa matança, esse massacre. Depois do triunfo da revolução comunista, declarava-se a inexistência do racismo. Ao mesmo tempo, a revolução dava muitos benefícios sociais para a população em termos de educação, saúde etc. Mas nós sabemos pelos estudos que há sobre o tema que existe ainda uma hierarquia racial a nível político e isso se intensificou depois do “período especial” e com a crescente importância do turismo, que é um ramo de onde sai muito dinheiro. É ali onde os afro-cubanos entram, em certo sentido, no campo da música, do espetáculo. Todavia, as possibilidades econômicas reais com o ingresso do

turismo não parecem tão evidentes. Os afro-cubanos estão relegados ao lado mais informal dessa economia. Creio que, em Cuba, há uma consciência do racismo como em todos os países latino-americanos. Existe um movimento afro-cubano se expressando de alguma maneira e tem cada vez mais um perfil público.

Quando e como raça e etnicidade se sobrepõem?

Raça e etnicidade não são coisas apartadas. É muito simplista essa visão de que raça refere-se a questões biológicas e de aparência física, enquanto etnicidade refere-se à cultura. Pelo contrário, raça implica questões de cultura e etnicidade, muitas vezes implica questões sobre ascendência, ancestralidade e origens. Antes se usava etnicidade como sinônimo de raça; hoje se utiliza como eufemismo para raça. Quando alguém fala de raça, se está falando de uma história muito específica. Parece-me que falar em raça como conceito analítico é apreender uma história particular. Trata-se da história do colonialismo europeu que gerou certas categorias. Falar de raça capta essa história. Entretanto, falar de etnicidade pode captar muitas coisas distintas, que podem não estar relacionadas com essa história. Pode-se falar de etnicidade no Leste Europeu, dos conflitos com os sérvios, sem ter que fazer referência a essa matriz colonial. Então, é muito difícil separar raça de etnicidade, porque ambas se sobrepõem e não há uma linha divisória quanto às suas definições. É ainda mais complicado quando observamos o caso da China, por exemplo, antes da influência do mundo ocidental. Durante muitos séculos, os chineses tiveram conceitos de diferença humana muito parecidos com o pensamento racial do Ocidente nos séculos XVII, XVIII e XIX. Ou seja, falavam de diferenças entre eles e os outros em termos de cor, de pele, das feições faciais, da origem, de linhagem em termos de uma hierarquia muito marcada. Na China, falava-se dos outros como se fossem animais, va-

lendo-se de metáforas muito naturalizantes e biologizantes. Isso é muito parecido com a linguagem racial europeia e do mundo atlântico, sendo que a China estava muito separada desse mundo. Nesse caso, raça não tem nada a ver com o mundo colonial.

Como esses conceitos podem ser utilizados para pensar as construções identitárias?

Pode-se falar dos chocoanos em Colômbia como um grupo étnico, porque se identificam como chocoanos, que não são iguais aos do Valle ou aos do sul do Litoral Pacífico. Essa identidade étnica está no interior de uma identidade racial mais ampla, que inclui todas as pessoas do Litoral Pacífico, ou todos os afro-colombianos.

Como se dá a interseccionalidade entre raça, etnicidade, gênero e classe na América Latina?

Esses estudos são fundamentias, sobretudo na América Latina. Gênero e sexualidade são constitutivos do conceito de raça. Gênero está relacionado com o discurso e o pensamento racial e racista. Sempre se enfoca e se enfatiza a questão da linhagem, da ascendência e finalmente da reprodução sexual. É basicamente o que é o conceito de raça, a questão de como se passa de uma geração a outra certas qualidades, que podem ser de sangue, cultura, comportamento, moralidade etc. Não se pode pensar em raça sem pensar sexualidade e gênero. Não se pode simplesmente adicionar a questão de gênero às questões de raça. Sexualidade e gênero podem existir sem serem racializadas, mas o contrário não é possível. Muitas vezes, pode-se falar em raça não como um conceito, mas como uma categoria política que tem a ver com direitos. O conceito de raça é constituído por questões de parentesco, família, sexualidade e gênero.

E como classe social entra no caso latino-americano?

Classe social também está muito fortemente ligada ao gênero e à sexualidade, porque classe social não implica somente em demarcar materialmente um grupo sem que isso seja também uma questão de transmissão da propriedade e dos objetos materiais. Isso tem a ver especificamente com a herança, que pode ser tanto de bens como de parentesco, portanto, por sexualidade e gênero, que estão relacionados com classe social. Na América Latina, a relação entre raça e classe é muito complicada porque ainda não se admite completamente o racismo, se diz fundamentalmente que se está falando de uma sociedade estratificada por classe, e não tanto por raça. É difícil separar as duas coisas na América Latina. Muitos estudos etnográficos têm dificuldade em fazê-lo porque, ao falar da discriminação dos negros de uma favela, por exemplo, não se está certo de que se está falando de discriminação por raça ou por classe social. É aí que são muito importantes os trabalhos estatísticos que se têm feito sobre o Brasil, em menor proporção na Colômbia, a partir dos quais é possível separar a influência de classe da influência de raça como variáveis estatísticas. Assim, se mostra que raça e racismo têm um efeito independente de classe. Isso não quer dizer que é mais importante que classe. Nos Estados Unidos, classe tem uma articulação distinta do que a vista na América Latina.

Em Ciências Sociais, tradicionalmente o conceito de raça e etnicidade são utilizados mais frequentemente para analisar grupos que se encontram em desvantagem social ou os que sofrem discriminação (na América Latina seriam os negros e indígenas). Na tradição brasileira, muito se falou sobre branqueamento ou embranquecimento para se referir ao processo de ascensão cultural e econômica de negros, especialmente de mestiços. Pouco se fala do grupo dominante e seus mecanismos de autorrepresentação simbólica. Em sua opinião, a ideia de branquitude pode dar conta dessa ausência analítica?

Quando se fala de branqueamento, se pensa em um projeto nacional (como tratar de branquear a população nacional, por exemplo, com os procesos de imigração) ou de um projeto individual (tratar de “melhorar a raça” através do matrimônio ou estratégias matrimoniais ou simplesmente ter filhos com uma pessoa mais branca). Também se fala de um branqueamento cultural (adquirir certas características associadas com camadas mais altas e brancas da sociedade e que tem a ver também com o comportamento). Enquanto que a branquitude, a partir dos estudos que começaram nos Estados Unidos sobre o tema, é uma maneira de reorganizar o campo dos estudos raciais em geral, que estão centrados em analisar o negro. Nesse sentido, quando falamos da questão racial, estamos nos referindo aos “estudos sobre o negro urbano”. Essa tradição, que se manteve por décadas nos Estados Unidos, geralmente se dava por uma pessoa não negra estudando um negro. Assim, a questão era construir a pessoa negra como problema que se refere à pobreza, discriminação, organização social. A branquitude, então, é uma maneira de acabar com essa visão e se interessar pelos privilégios dos brancos com base nas seguintes perguntas: por que os brancos se mantêm numa posição privilegiada? De onde vem esse privilégio? Como se constitui e se mantém sua posição dominante na sociedade? Isso tem sido transmitido para a América Latina, onde muito pouco se tem investigado sobre as camadas de elite do ponto de vista racial. A Sociologia e a Ciência Política podem ter analisado a elite do ponto de vista político, econômico, porém não da perspectiva racial, isto é, como estratégia para manter a posição dominante. Portanto, analisar de outra perspectiva os estudos sobre raça é entender os mecanismos estruturais da desigualdade, ao invés de fixar a população negra como o *locus* do problema e da desigualdade, sem mirar a sociedade inteira e todas as suas estruturas que geram essa desigualdade racial e de classe. Assim, se alguém vai estudar a dimensão estrutural, temos que atentar para todos, e não unicamente

os discriminados. Então, se trata de entender como essas estruturas se mantêm, muitas vezes sem uma ideologia racista, sem falar de questões de raça abertamente. Trata-se de observar os pobres brancos, os de classe média ao buscar o melhor para os seus filhos, escolher a escola apropriada, escolher onde viver, onde terão melhores possibilidades de manter sua boa vida. Saber se estão reproduzindo essas desigualdades, porque nesses lugares escolhidos não há muitas pessoas negras. Pouco a pouco, se vai introduzindo uma segregação residencial, educacional sem falar em raça, sem pensar em termos raciais.

No caso latino-americano, falar de branco e negro gera uma tensão porque as pessoas evitam se representar por meio dessas categorias. Os negros se organizaram e tiveram que superar essa barreira cognitiva, e passaram a se expressar como negros na cena pública. Mas o branco não se representa como tal. É um problema, então, falar de branquitude em países em que o branco não existe desse ponto de vista? Quais são os impasses disso?

Na América Latina, as categorias raciais possuem uma ambiguidade. Isso se aplica tanto para os brancos como para os mestiços e para os negros. Isso depende muito do campo em que se fala. Do campo político, se pode falar de negros, porque se está falando de uma categoria específica. Mas desse campo mais popular, o termo “moreno” se utiliza muito mais e sua utilização é mais ambígua. Na Colômbia, por exemplo, as pessoas usam o termo “branco”. É uma palavra corrente que as pessoas utilizam, mas não define um grupo claramente delimitado. Fala-se de brancos e dos mestiços de forma muito geral. Uma das particularidades na América Latina é esta ambiguidade de classificação, que temos que lidar no trabalho etnográfico. Essa ambiguidade é também uma das coisas que permitem a reprodução do racismo e da discriminação racial de forma mascarada.

Um dos seus objetos de estudo são os movimentos negros. Você poderia comentar o processo de mobilização racial e étnica na América Latina, especialmente nas conjunturas das reformas constitucionais?

Isso tem sido muito interessante, porque é inegável que na Colômbia já havia algum tipo de movimento negro desde os finais da década de 1960, mas era algo muito reduzido. Tratava-se de grupos, de estudantes originários da Costa Pacífica, influenciados pelos movimentos dos Estados Unidos e da África do Sul, especialmente. Os grupos foram crescendo ao longo dos anos de 1970, mas de forma muito marginal, localizados especialmente nas universidades. Depois, surge uma organização mais a nível campesino, sobretudo na Costa Pacífica, muitas vezes iniciada pela Igreja. Tratava-se, assim, de movimentos campesinos, onde se abordava a questão étnica. Esse movimento campesino era muito diferente do movimiento afro-urbano universitário. Quando começa a reforma constitucional, essa reforma tinha em mente questões étnicas para indígenas, já para os negros o debate era reduzido. Sem dúvida, se logrou incluir essas problemáticas nos debates constitucionais de 1990-1991. Uma pergunta que fica, então, é se havia realmente tanta influência dos movimentos nessa conjuntura. Se eles não tivessem nenhuma influência, não teria nada agora, não teria saído a lei 70 (*“Ley de comunidades negras”*, proclamada em 1993 por decreto constitucional)⁵. O interessante aqui é que ainda havia certa resistência na Assembleia Nacional Constituinte sobre a questão étnica e de outorgar possíveis direitos às comunidades negras, e ao final já não havia tanta resistência. É um pouco discutível a influência que teve o movimento negro no contexto da promulgação da lei 70. É inegável sua influência, porque sem ela não haveria passado nada, mas, ao mesmo tempo, o Estado estava disposto a reconhecer os direitos dos indígenas, que era algo que estava nascendo no nível internacional. Há muito tempo se falava das minorias étnicas em muitas

partes do mundo, a noção de que a democracia moderna incluiria essas possibilidades multiculturais. Para o Estado, havia certos benefícios em abrir as portas à ideia do multiculturalismo manipulado e controlado. Para mim, era muito evidente o fato de que alguns dos documentos que se produziram durante as discussões da lei 70 – o Estado tinha listas de organizações negras que seriam reconhecidas em algum momento, onde se apontavam organizações que simplesmente não existiam – eram invenção do próprio Estado. Esse é um exemplo muito pequeno e específico, mas para mim muito expressivo do fato de que o Estado queria se beneficiar e controlar, dizendo que era uma democracia moderna e reconhecia seus limites. O fato é que, na Costa Pacífica, onde o Estado teve uma presença muito irregular, não muito forte e bastante débil, a lei de 1970 faz com que o Estado entre naquela região. As comunidades pequenas, as ribeirinhas, por exemplo, entram em relação direta com o Estado através do Incora [Instituto Colombiano da Reforma Agrária] e a titulação de terras. Essa é uma maneira de olhar o que está se passando nesses territórios, onde o Estado não tinha tanta influência ou era uma influência atravessada pela maquinaria política local, considerando que, ademais, a Costa Pacífica é um ponto geoestratégico ao Estado Central. Podemos ver uma conjuntura de interesses muito complicada que tem a ver com todo esse proceso de reforma constitucional. No Brasil, assim como em toda a América Latina, podemos ver o chamado multiculturalismo liberal, que é uma aparelhagem de governabilidade.

Por que você avalia que ideias como multiculturalismo e pluralismo étnico de Estado não dão conta de solucionar os problemas de desigualdades raciais?

O multiculturalismo oficial tem limites muito fortes porque é todo um proceso de controlar quem pode ser a minoria étnica e quem pode ter direitos. No caso colombiano, eles têm o poder de restringir a territoria-

lidade da Costa Pacífica e, no interior da costa, áreas específicas. O limite dessa abordagem é que ela não confronta as estruturas de desigualdades mais profundas. Na Colômbia, por exemplo, não é confrontada a questão do racismo no nível do mercado de trabalho. Eis outro passo difícil de dar desde o enfoque multiculturalista. Não se deve, então, reconhecer somente a existência de um grupo para outorgar-lhe certos direitos ou reconhecer sua história, mas tentar mudar as estruturas de desigualdade presentes na sociedade como um todo.

No caso das ações afirmativas no Brasil, a Antropologia brasileira criticou bastante esse processo, apresentando como limite a fixação de indidentidades a partir do Estado.

Isso também é um perigo e é inevitável no multiculturalismo e na mobilização política, sobretudo se se trata de ter leis. E, nesse caso, o objeto deve ser definido: quem somos, quem é parte desse grupo, a quem vamos nos dirigir com esta lei ou com esta política. Sempre se vai enfrentar esse dilema, mas ao mesmo tempo não é tão importante. Os cientistas sociais se preocupam muito em falar de um grupo com um todo homogêneo, mas isso é o preço que tem que se pagar ao tentar essas coisas no campo político. Não seria um perigo tão forte, sendo que isso é algo que se pode negociar, mas pode representar uma ameaça quando o Estado o controla para excluir, identificando um determinado grupo que vai se beneficiar. Na Colômbia, por exemplo, os negros “são” as comunidades negras da Costa Pacífica e isso se torna um grande problema politicamente e já se tem negociado no sentido de romper com essa definição. Estas são coisas negociáveis. O fato de definir um grupo é algo que é inevitável. Agora, o multiculturalismo têm limites, mas também abre possibilidades. Se alguém vai outorgar certo espaço no campo político, de terras, de vagas universitárias ou em certos espaços públicos (nos museus, na

arte, na literatura, etc.) de reconhecimento; uma vez aberto esse espaço, ele começa a ser ocupado por pessoas negras, indígenas, que têm certos projetos. Esse espaço torna-se difícil de se controlar. Porque os espaços começam a crescer e a interagir uns com outros. Assim foi com a lei 70, que abriu espaços de discussão sobre o racismo, o que não era previsto. Tal discussão veio diretamente da lei 70, do espaço político aberto com a nova Constituição. Isso está tomando seu próprio impulso e já tem assumido contornos que nem o Estado pensava no primeiro momento. O Estado, então, começa a tomar iniciativas com relação ao racismo, assim há uma série de campanhas da vice-presidência contra o racismo, como uma forma de reação frente a algo que não esperavam, que é o fato de que as pessoas passaram a levar a sério o racismo na Colômbia.

Gostaríamos de saber o que pensa sobre a fertilidade dos estudos de pós-colonialismo e decolonialismo para entender relações étnico-raciais na América Latina, principalmente no Brasil e na Colômbia.

Os estudos pós-coloniais abarcam muitas coisas distintas. Há uma parte do pós-colonialismo que é, sobretudo, um estudo literário. E, por outra parte, temos os estudos subalternos que saem da Ásia e da historiografia dos indianos. Há, por fim, a parte *decolonial*, que sai da América Latina com Quijano, Dussel, Mignolo, Escobar. São propostas distintas em cada caso, ainda que muito relacionadas de alguma maneira. Os estudos subalternos, especificamente, começaram captando a voz dos subalternos, dos invisibilizados. Logo surgiu o debate se o subalterno poderia ou não poder falar. Para a América Latina é importante essa proposta, porque há muito que fazer, partindo da historiografia, recuperando a história do ponto de vista dos afro-colombianos ou dos afro-brasileiros. Desse ponto de vista, há muitas coisas nos arquivos, observar a conformação dessa sociedade durante o século XIX e início do século XX. Esse

campo é muito pouco explorado. Na proposta *decolonial* é onde mais se figura o conceito de raça, como conceito. Nos estudos subalternos, o conceito de raça não é um organizador, mas sim nas aboradagens *decoloniais*. Raça, nesses últimos, organiza todo o mundo. Porém, é uma concepção de raça muito simplista. Restringe-se a raça somente ao mundo ocidental, não concebem que um pensamento racial pode existir nem fora nem antes dele. É um conceito muito binário, de brancos e não brancos, e algo que se aplica a tudo. A desigualdade é, assim, um reflexo da combinação dos brancos. Os brancos são os dominantes que racializam a todos os demais; e esse é um mecanismo para continuar a dominá-los. Trata-se de uma visão muito marxista, no final das contas. É muito poderoso ao abrir as portas e ver a América Latina dessa ótica racial. Por esse lado é bom, porque podemos ver e imaginar todo o social através da raça. Mas também, há que matizar muito mais a forma que opera raça no nível etnográfico.

Como raça e etnicidade aparecem no debate público e acadêmico na Europa atual? Existem diferenças conceituais expressivas entre a academia francesa e inglesa? Qual a relevância da imigração para a racialização de grupos?

Na Europa, falando em termos gerais, todo quadro racial e étnico é marcado pela imigração do pós-guerra, basicamente. Antes disso, toda a história racial está marcada pelo colonialismo e as experiências dos ingleses, franceses, alemães e escoceses com o mundo afora. Não somente uma elite, mas a classe média, a classe média baixa, teve a experiência de ir para as colônias e viver essa realidade. Todavia é uma parca minoria. A Índia, por exemplo, foi administrada por apenas 6 mil britânicos. Assim, tiveram que treinar uma classe administradora local para ajudar no controle colonial. Depois da segunda guerra mundial, as questões racial e étnica entram na nação. Desde então, torna-se mais importante pensar

a nação e a raça, sendo que a nação vira o principal marco para pensar a raça. Isso também aconteceu na América Latina. O problema, assim, está na definição da nação, como vamos protegê-la e como vamos organizar todas as pessoas que entram na nação. No começo foi um projeto muito defensivo, dizendo que essas pessoas não eram realmente britânicas (o caso dos indianos), mesmo que tenham nascido na Inglaterra. Então a pergunta era: de onde são realmente? Agora estamos com quase cinco gerações desde a segunda guerra mundial e é inegável, sobretudo para as pessoas vindas do Caribe, que agora são parte da cultura popular inglesa. Hoje a cultura urbana é uma mescla de todas essas coisas, com certa hegemonia. Formou-se uma cultura jovem urbana que não é como um inglês ou um britânico tradicional. Embora ainda haja a nação defensiva, do branco inglês; hoje a nação é mais multicultural. Mas continua existindo um projeto de controle e a noção de que a Europa como forte e o projeto de guardar as fronteiras da Europa, porque cada vez mais vem gente de fora, da África, da América Latina, da Ásia e do Oriente Médio. A imigração continua sendo um tema chave e continua muito racializado.

No caso europeu quais são os principais marcadores de racialização dos grupos? (Seria a cor da pele?)

Sem dúvidas, na Europa a cor e a aparência física vêm primeiro, depois como se fala (o sotaque ou acento linguístico) e a questão da religião. Porém, a religião vem marcada quase sempre com a aparência física. As questões religiosas e o direito religioso no campo político têm tomado um matiz racial, apesar de ser uma questão puramente de cidadania e de direitos. Outro marcador racial são os bairros, que marcam uma segregação racial e espacial.

Comente sobre a construção da raça nos projetos de genoma.

A noção de raça é rechaçada pelos geneticistas. Há campanhas específicas para destruir a noção de raça. Alguns falam abertamente em termos de raça, mas se valendo do uso popular de raça, sem tratar de defini-la geneticamente. Por exemplo, Emilio Yunis, geneticista colombiano da Universidade Nacional, fala da regionalização da raça. Os demais cientistas não utilizam a noção de raça em seus escritos científicos. Lê-se pouco a categoria branco ou negro. Ao invés, aparece a categoria mestiço. Algumas publicações brasileiras utilizam as categorias preto, branco e pardo, porque são categorias censitárias. Yunis fala de uma “Colômbia negra”. Falam de ameríndios, europeus, africanos, afrodescendentes. As publicações são em inglês, então se usa o termo “*African derived*”. Os geneticistas não falam abertamente de raça, mas a maneira como fazem sua ciência tem alguns efeitos. Falam constantemente de africanos, europeus e ameríndios como populações ancestrais, como as três populações que teriam se juntado para formar as nações colombiana, mexicana, brasileira, etc. Estão falando como se essas populações fossem distintas biologicamente e as representam em seus gráficos como populações distintas. Essa maneira de representar as populações ancestrais pode facilmente ser lida como três raças que são distintas – exagerando a diferença porque eles estão utilizando marcadores genéticos muito específicos. Por outro lado, eles utilizam uma classificação social ou racial para encontrar suas amostras. Se quiserem amostras indígenas, vão a um povo onde sabem que todo mundo é indígena porque falam línguas indígenas. Logo, produzem um perfil dessa população. Assim, vai se sobrepondo uma definição cultural com a genética. Dá-se a impressão de que essas populações têm um perfil específico. Mas não falam em termos de raça nem de etnicidade. Esse é um processo que chamamos de racialização, porém, para os geneticistas, isso é um problema, porque parece que voltam para os termos eugênicos do século XIX.

Notas

- ¹ Flavia Rios é doutoranda em Sociologia na Universidade de São Paulo e bolsista Fapesp, com projeto intitulado *Elite política negra no Brasil: relação entre movimento social, partidos políticos e Estado*.
- ² Catalina Gonzalez-Zambrano é doutoranda em Sociologia na Universidade de São Paulo e bolsista CNPq, com projeto chamado *A institucionalização dos movimentos de mulheres negras: O Brasil e a Colômbia em perspectiva comparada*.
- ³ Peter Wade se refere ao 17th World Congress of the International Union of Anthropological and Ethnological Sciences, que ocorreu em Manchester em agosto de 2013. Ver: <http://www.iuaes2013.org/index.html>.
- ⁴ Trata-se Solaun e Kronus (1973).
- ⁵ O desenvolvimento do artigo constitucional que faz menção às populações negras torna-se efetivo na Lei 70, de 1993. Nesta lei elaboram-se os mecanismos para a titulação coletiva dos territórios e define-se a obtenção de novos espaços de participação e de representação política para o conjunto da população afro-colombiana. A lei 70 vai além das orientações propostas no Artigo Transitório 55, ao incluir não só os direitos territoriais coletivos para “comunidades negras” em zonas onde se estabelecem “práticas tradicionais de produção”, mas inclui também mecanismos para a proteção da identidade cultural e de direitos às comunidades negras da Colômbia (Zambrano, 2012).

Referências bibliográficas

- SOLAUN, Mauricio & KRONUS, Sidney
1973 *Discrimination without violence. Miscegenation and racial conflict in Latin America*. New York/London/Sidney/Toronto, John Wiley and Son.
- WADE, Peter
1997a *Gente negra, nación mestiza: las dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogota, Ediciones Uniandes, Ediciones de la Universidad de Antioquia, Siglo del Hombre Editores, Instituto Colombiano de Antropología.
1997b *Race and ethnicity in Latin America*. London, Pluto Press.

- 2000 *Music, Race and Nation: Música Tropical in Colombia*. Chicago, University of Chicago Press.
- 2009a *Race and Sex in America Latina London*. New York, Pluto Press.
- 2009b “Defining Blackness in Colombia”. *Journal de la Société des Américanistes*, 95 (1).
- 2010 “The Presence and Absence of Race”. *Patterns of Prejudice*, 44 (1).
- 2011 “Multiculturalismo y racismo”. *Revista Colombiana de Antropología*, 47 (2).
- 2012 “Race and Skin Colour as Analytic Concepts”. *Ethnic and Racial Studies*, 35 (7).
- 2013a “Blackness, Indigeneity, Multiculturalism and Genomics in Brazil, Colombia and Mexico”. *Journal of Latin American Studies*, 45 (2).
- 2013b “Articulations of Eroticism and Race: Domestic Service in Latin America”. *Feminist Theory* 14 (2).

ZAMBRANO, Catalina González

- 2012 *De negros a afro-colombianos. Oportunidades políticas e dinâmicas de ação coletiva dos grupos negros na Colômbia*. São Paulo, dissertação, USP.