

OS USOS DA DIÁSPORA¹Brent Hayes Edwards²

RESUMO: O termo *diáspora* só começou a ser empregado nos estudos sobre história e cultura negras depois da Segunda Guerra Mundial. Neste artigo, o autor retrança os usos desse termo na produção acadêmica a partir daquele período, compara-os a outras expressões que tentam dar conta dos mesmos fenômenos, como *pan-africanismo* e *Atlântico negro*, recupera a noção de *articulação* empregada por Stuart Hall e propõe combiná-la com a noção de *décalage*, palavra francesa que significa “defasagem, discrepância, divergência”, para criar um modelo de análise da historiografia negra capaz de lidar com as diferenças e as semelhanças existentes nas diversas comunidades de origem africana dispersas pelo mundo.

PALAVRAS-CHAVE: diáspora; pan-africanismo; Atlântico negro; articulação; *décalage*.

ABSTRACT: The term *diaspora* has only appeared in the work on black history and culture after World War II. In this paper, the author tracks down the uses of the term in scholarship since that period, compares them to other expressions that attempt to account for the same phenomena, like *Pan-Africanism* and *Black Atlantic*, takes back the notion of *articulation* employed by Stuart Hall and proposes a combination of it with the notion of *décalage*, a French word that means “gap, discrepancy, unevenness”, in order to create a model of analysis of black historiography allowing to deal with differences and similarities that exist in the various communities of African descent scattered worldwide.

KEYWORDS: diaspora; Pan-Africanism; black Atlantic; articulation; *décalage*.

Introdução

Um dos problemas mais constrangedores nos trabalhos recentes sobre a cultura negra e a política em esfera internacional é que o termo *diáspora*, tão atraente para muitas

¹ Este artigo foi publicado originalmente na revista *Social Text* 66 V. 19, N. 1, Primavera - 2001. Tradução de D'Artagnhan Rodrigues e Marcos Bagno. Agradecemos ao autor por nos conceder os direitos de tradução.

² Brent Hayes Edwards é professor de Inglês e Literatura Comparada na Universidade Columbia. Suas áreas de interesse são a literatura diaspórica africana e afro-americana; a poesia do século XX; a literatura francófona; a teoria da tradução e o jazz. Publicou, entre outros, *The Practice of Diaspora: Literature, Translation, and the Rise of Black Internationalism* (2003), obra que recebeu diversos prêmios literários.

de nossas análises, surpreendentemente só aparece na literatura sob exame algum tempo depois da Segunda Guerra Mundial. É claro que artistas e intelectuais negros, de Edward Wilmot Blyden, Martin Delany e Pauline Hopkins, no século XIX, até W. E. B. Du Bois, Marcus Garvey e Tiemoko Garan Kouyaté no início do século XX, estiveram engajados por muito tempo em temas relacionados ao internacionalismo, mas o termo *diáspora* somente nos últimos quarenta anos tem sido escolhido para demonstrar as conexões e os pontos comuns entre os grupos de ascendência africana espalhados pelo mundo. Aqui, abordo esse problema citando o alerta de Khachin Tölölyan para “o retorno à diáspora”: sobre a multiplicidade confusa de termos que irrompem nos trabalhos recentes – incluindo “exílio”, “expatriação”, “pós-colonialidade”, “migração”, “globalidade” e “transnacionalidade” entre outros –, ele argumenta que se faz necessário o “retorno à diáspora”, a qual está em risco de se tornar uma categoria promiscuamente ampla usada para incluir todos os fenômenos adjacentes com os quais ela se relaciona, mas também dos quais ela difere em sua constituição, o que, na verdade, torna possível uma definição viável de diáspora³. Tölölyan e James Clifford escreveram uma valiosa visão geral comparativa do uso do termo “diáspora”⁴. Contudo, limitarei minhas considerações à política da “diáspora” no trabalho histórico e na crítica cultural negros, pois como o termo marca uma intervenção um tanto quanto específica nessa arena, não pode ser subsumido num quadro de investigação abrangente⁵. Focarei meus esforços particularmente em esmiuçar a função do termo no trabalho de Paul Gilroy, já que ele é um dos teóricos citados em quase todas as questões recentes relacionadas ao tema. A recepção de seu brilhante estudo de 1993, *The Black Atlantic*, ameaça continuamente (apesar das

³ Khacig Tölölyan, “Rethinking *Diaspora(s)*: Stateless Power in the Transnational Moment,” *Diaspora* 5 (primavera, 1996): 8.

⁴ James Clifford, “Diasporas”, in *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century* (Cambridge: Harvard University Press, 1997), 244-78.

⁵ Tölölyan comenta que os afro-americanos constituem uma comunidade que “permanece excepcional, sobretudo em sua formação como uma diáspora, e é um desserviço tanto intelectual quanto político ocultar essa excepcionalidade na crença de uma solidariedade que conjuga todos os povos de cor em algum discurso etnodiaspórico ou multiculturalista” (“Rethinking *Diaspora(s)*”, 23). Embora eu acompanhe Tölölyan aqui ao argumentar que a história intelectual de um discurso da “diáspora Africana” é singular, deve-se observar que minha abordagem rompe com a ênfase naquilo que se pode chamar de “diásporas comparativas” exemplificado pela política editorial de *Diaspora*, a revista que ele edita, bem como com outros trabalhos recentes (alguns bastante úteis) que interpretam a diáspora africana como apenas um exemplo numa tipologia. Outros exemplos são *Diaspora and Immigration*, um número especial do *South Atlantic Quarterly* (98 [inverno/primavera, 1999]), editorado por V. Y. Mudimbe e Sabine Engel; Kim Butler, “Defining Diaspora, Refining a Discourse”, *Diaspora* (no prelo); Robin Cohen, *Global Diásporas: An Introduction* (Seattle: University of Washington Press, 1997); William Safran, “Diásporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return”, *Diaspora* 1 (primavera, 1991): 83-99.

relativizações do próprio Paul Gilroy) confundir *diáspora*, sua história particular e seu uso na cultura e política negra, com a postulação deste campo que Gilroy chama de *Black Atlantic* (Atlântico Negro) – termo rapidamente canonizado e institucionalizado na academia nos Estado Unidos.

Não estou sugerindo que limitemos o objeto do estudo do termo a fenômenos mais contemporâneos. Ao contrário, para meu próprio trabalho, procuro explorar a cultura e política negras no período entre guerras, particularmente no circuito transnacional de intercâmbio entre a chamada “Renascença do Harlem” (*Harlem Renaissance*) e a atividade da pré-Negritude francófona na França e na África ocidental⁶. Procuro explorar, então, o sentido historicizado e politizado de *diáspora*. Repenso os usos de *diáspora* mais precisamente para instigar uma discussão da *política da nominalização*, em um momento de prolixidade e falta de cuidado retórico, quando tal questão é geralmente a primeira a sofrer baixas. Uma história intelectual do termo se faz necessária, em outras palavras, porque *diáspora* tem sido tomado numa conjuntura particular no discurso acadêmico negro para desenvolver um tipo particular de trabalho epistemológico⁷.

O uso do termo *diáspora* emerge diretamente do crescente interesse acadêmico pelo movimento pan-africano em particular, e pelo internacionalismo negro em geral, que começou a se desenvolver nos anos 1950. É importante lembrar que o pan-africanismo, referindo-se tanto à Conferência Pan-Africana de 1900 de Henry Sylvester William quanto aos congressos organizados por W. E. D. Du Bois e outros em 1919, 1921, 1923, 1927 e 1974, surge como discurso de internacionalismo objetivando, de modo geral, a coordenação dos interesses culturais e políticos dos povos africanos e de seus descendentes espalhados por todo o mundo. Como declarou Du Bois em 1993, em célebre artigo publicado na revista *Crisis*, “Pan-África significa compreensão intelectual e

⁶ Brent Hayes Edwards, “Three Ways to Translate the Harlem Renaissance”, in *The Harlem Renaissance: Temples for Tomorrow*, ed. Geneviève Fabre e Michel Feith (Bloomington: Indiana University Press, 2001), 359-96; e Edwards, *The Practice of Diaspora* (Cambridge: Harvard University Press, 2001).

⁷ Ao assumir uma política do uso de *diáspora*, trago para o primeiro plano a função analítica do termo, porque (embora alguns trabalhos históricos recentes confundam a questão) *diáspora* não tem sido um termo dominante de *organização* política. Quando os ativistas negros se uniram a movimentos transnacionais, eles se voltaram para uma ampla gama de termos (incluindo etiopianismo, pan-africanismo, antifascismo, comunismo, direitos civis, Black Power, afrocentrismo, anti-racismo, antiapartheid), mas raramente e apenas bem recentemente recorreram a *diáspora* como um denominador comum ou uma designação de grupo.

cooperação entre todos os grupos de ascendência negra para promover, o mais brevemente possível, a emancipação industrial e espiritual dos povos negros”⁸.

Considera-se em geral que essa ênfase numa colaboração de vanguarda em direção a uma articulação unificada dos “povos africanos” no nível da política internacional foi influenciada por diversas correntes populares; a mais importante dessas correntes incluía as diversas ideologias sobre o “retorno”, que foram um componente frequente da experiência africana no Novo Mundo. De fato, Du Bois chegaria mesmo a afirmar que as motivações do pan-africanismo são paradigmaticamente afro-americanas. Se as populações negras do Novo Mundo tiveram sua origem na fragmentação, na opressão racializada e na desapropriação sistemáticas do comércio escravagista, então o impulso pan-africanista origina-se da necessidade de confrontar ou curar esse legado por meio de uma organização ela mesma racial: por meio de ideologias de um retorno real ou simbólico à África. Mesmo no fim da vida, quando ficou mais diretamente envolvido – particularmente em Gana – no que foi denominado “pan-africanismo continental”, Du Bois fixou-se nessa orientação para o Novo Mundo. Em *The World and Africa*, ele escreveu:

A ideia de uma África para unir pensamentos e ideais de todos os povos nativos do continente negro pertence ao século XX e deriva naturalmente do Caribe e dos Estados Unidos. Aqui, vários grupos de africanos, bem separados em suas origens, ficaram tão unidos na experiência e tão expostos ao impacto de novas culturas que começam a pensar na África como uma ideia e uma terra⁹.

Na década de 1950, estudiosos começavam a considerar esse impulso paradigmaticamente vinculado ao Novo Mundo, que St. Claire Drake resumiu de forma memorável na expressão “interesse pela África” (“Africa interest”), como uma força ampla na formação da identidade afro-americana¹⁰. Por vezes, o “interesse pela África” se inflectia como um *retorno* ao próprio continente africano, como nos movimentos de colonização e missionários do século XIX, por exemplo. Mas, numa visão mais

⁸ W. E. B. Dubois, “Pan-Africa and the New Racial Philosophy”, *Crisis* 40 (novembro, 1933): 247.

⁹ Du Bois, *The World and Africa: An Inquiry into the Part Which Africa Has Played in World History* (1946; ed. ampliada, New York: International Publishers, 1965), 7. Para outra versão deste argumento, ver J. A. Langley, “New-World Origins of Pan-Negro Sentiment”, em *Pan-Africanism and Nationalism in West Africa, 1900-1945: A Study in Ideology and Social Classes* (Oxford: Oxford University Press, 1973), 17-40.

¹⁰ St. Clair Drake, “Negro Americans and the Africa Interest”, em *The American Negro Reference Book*, ed. John P. Davis (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1966), 662-705.

abrangente, os estudos sobre a história do “interesse pela África” foram uma maneira de dar conta de uma necessidade consistente de um “retorno” ideológico à questão da África, como um símbolo da questão das origens – um retorno para o que Edouard Glissant chamou de “ponto de emaranhamento” (*intrication*). A problemática do “retorno”, nesse sentido, animou de forma consistente ideologias negras tão diversas quanto o garveísmo, a Negritude e numerosos discursos negros de “etiopianismo” no Novo Mundo; também animou uma grande quantidade de pioneiros da história e da sociologia afro-americanas nas primeiras décadas do século XX (como Du Bois, Carter G. Woodson, Arturo Schomburg, entre outros)¹¹. No período entre guerras, essas raízes se estenderam à emergente disciplina da antropologia, especialmente pela influência de estudiosos como Jean-Price Mars e Melville Herskovits no trabalhos sobre “sobreviventes africanos” nas culturas negras do Mundo Novo¹². Essas questões de retenção cultural foram igualmente dominantes no trabalho histórico e arquivístico que se seguiu ao Congresso Pan-Africano de Manchester de 1945; nos trabalhos de estudiosos como St. Clair Drake, George Shepperson, Rayford Logan, Harold Isaacs, James Ivy, Dorothy Porter, Adelaide Cormwell Hill e E. U. Essien-Udom¹³.

¹¹ Edouard Glissant, *Caribbean Discourse*, trad. J. Michael Dash (Charlottesville: CARAF Books/University Press of Virginia, 1989), 26. O original é *Le Discours Antillais* (Paris: Seuil, 1981), 36. Argumentos desse período de que uma problemática do “retorno” molda tanto a Negritude quanto o etiopianismo aparecem em St. Clair Drake, “Hide My Face? – On Pan-Adricanism and Negritude”, em *Soon, One Morning: New Writing by American Negroes, 1940-1962*, ed. Herbert Hill (New York: Alfred A. Knopf, 1966), 77-105; e George Shepperson, “Ethiopianism and African Nationalism”, *Phylon* 14 (primeiro trimestre de 1953): 9-18. Drake comenta de modo mais geral sobre “The Return’ As a Pan-African Theme” em seu “Diaspora Studies and Pan-Africanism”, em *Global Dimensions of the African Diaspora*, ed. Joseph Harris (Washington: Howard University Press, 1982), 359-66.

¹² Uma excelente introdução é David Scott, “That Event, This Memory: Notes on the Anthropology of African Diasporas in the New World”, *Diaspora* 1 (inverno, 1991): 261-84.

¹³ Eis uma pequena amostra da abundância de trabalhos sobre o “interesse pela África” nesse período, dedicados particularmente aos projetos de retorno de negros do Novo Mundo e às influências ideológicas afro-americanas sobre a África: Harold R. Isaacs, “The American Negro and Africa: Some Notes”, *Phylon* 20 (outono, 1959): 219-33; George Shepperson, “Notes on Negro American Influences on the Emergence of African Nationalism”, *Journal of African History* 1, n. 2 (1960): 299-312; E. U. Essien-Udom, “The Relationship of Afro-Americans to African Nationalism”, *Freedomways* 2 (outono, 1962): 391-407; Richard B. Moore, “Africa Conscious Harlem”, *Freedomways* 3 (verão, 1963): 315-34; Adelaide Cromwell e Martin Kilson, *Apropos of Africa: Sentiments of Negro American Leaders on Africa from the 1800s to the 1950s* (Londres: Frank Cass, 1969); Essien-Udom, “Black Identity in the International Context”, em *Key Issues in the Afro-American Experience*, v. 2: *Since 1865*, ed. Nathan Huggins, Martin Kilson e Daniel Fox (New York: Harcourt Brance Jovanovich, 1971), 233-58; Shepperson, “The Afro-American Contribution to African Studies”, *Journal of American Studies* 8 (dezembro, 1974): 281-301. Ver também Sterling Stuckey, “Black Americans and African Consciousness: Du Bois, Woodson, and the Spell of Africa”, in *Going through the Storm: The Influence of African American Art in History* (New York: Oxford University Press, 1994), 120-37.

Retornarei abaixo às articulações francófonas de *diáspora*, mas quero mencionar aqui o papel específico da revista *Présence africaine*, frequentemente citada como um solo fértil para o trabalho diaspórico. Por outro lado, é preciso lembrar que, em seu início, a *Présence africaine* não foi concebida primordialmente como um projeto diaspórico, voltada que estava para questões de conexão e colaboração entre povos de ascendência africana. Foi concebida mais expressamente como uma incursão africana na modernidade. Na carta de princípios, ao falar sobre a missão da *Présence africaine*, Alioune Diop escreve:

Estendendo-se para além dos confins da colonização francesa, [*Présence africaine*] pretende levantar e estudar o problema geral das relações da Europa com o resto do mundo, tomando a África como exemplo, especialmente uma vez que sua humanidade negra se vê como a mais deserdada. [...]

O homem negro [*Le noir*], notável por sua ausência na construção da cidade moderna, poderá exprimir sua presença pouco a pouco, ao contribuir com a recriação de um humanismo que reflita a real medida do homem.[...]

Quanto a nós, africanos, esperamos resultados concretos dessas atividades culturais. Ao nos permitir fundirmo-nos à sociedade moderna e identificarmo-nos claramente nessa sociedade, *Présence africaine*, enquanto nos revela ao mundo, vai, mais do que tudo, nos persuadir a ter fé em ideias¹⁴.

Não surpreende que a revista tenha sido concebida na metrópole europeia por um grupo de estudantes “vindos de ultramar” (*étudiants d’outre mer* – mais precisamente, estudantes vindos das colônias francesas de ultramar ou *France d’outre mer*), que sentiram, depois das devastações da guerra, que constituíam “uma nova raça, mentalmente mestiça” [*mentalement métissée*] e que começaram a reconsiderar sua posição nos discursos europeus de humanismo “universal”¹⁵. A *Présence africaine*, como o título diz, inscreve uma presença africana na modernidade e inaugura a “re-criação” do projeto humanista através dessa intervenção¹⁶. Os objetivos de tal projeto são notavelmente diferentes dos anunciados por revistas francófonas do período entre guerras

¹⁴ Alioune Diop, “Niam N’Goura, or *Présence africaine’s raison d’être*”, trad. Richard Wright e Thomas Diop, *Présence africaine* 1 (outubro-novembro, 1947): 190-91. O original francês aparece no mesmo número, 7-14.

¹⁵ *Ibid.*, 186.

¹⁶ Bernard Mouralis, “*Présence Africaine: The Geography of an ‘Ideology’*”, em *The Surreptitious Speech: Présence Africaine and the Politics of Otherness, 1947-1987*, ed. V. Y. Mudimbe (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 6. Ver também o relato de Jacques Howlett, o filósofo francês que trabalhou intimamente com Diop na revista: “*Présence Africaine, 1947-1958*”, trad. Mercer Cook, *Journal of Negro History* 43 (abril, 1958): 140-50.

em Paris, como *La Dépêche africaine*, que se esforçou explicitamente por promover a “correspondência” entre negros ao redor do mundo, ou *La Revue du monde noir*, que pretendia “criar entre os negros [*les Noirs*] do mundo todo, independentemente de sua nacionalidade, um vínculo intelectual e moral, que lhes permitirá conhecer melhor uns aos outros [,] amar uns aos outros, defender mais efetivamente seus interesses e exaltar sua raça”¹⁷. Por outro lado, mesmo diante dos objetivos claros da *Présence africaine*, não se pode esquecer que a tradução do “Niam N’Goura” de Diop citada acima foi feita por Thomas Diop e Richard Wright, o escritor afro-americano, enquanto morava em Paris. Mesmo que a *Présence africaine* não tivesse inicialmente o objetivo de teorizar o internacionalismo negro, ela representou o internacionalismo negro na prática, particularmente por suas traduções¹⁸ e por congressos internacionais de artistas e intelectuais negros que ela organizou, em Paris em 1956 e em Roma em 1959. Além disso, especialmente em sua “nova série” após 1955, a *Présence africaine* adotou explicitamente uma posição anticolonialista e afirmou que “nossas aspirações nacionais comuns” ofereciam os fundamentos para a “solidariedade dos povos colonizados”¹⁹. No contexto das lutas por independência na África, a revista se mostraria receptiva ao trabalho sobre *diáspora* tal como surgiu nos anos 1960²⁰.

Rumo a uma genealogia do conceito de diáspora africana

¹⁷ *La Dépêche africaine*, sob a direção do guadalupense Maurice Satineau, começou a ser publicada em fevereiro de 1928. O cabeçalho do jornal o apresentava como um “grand organe républicain indépendant de correspondance entre les Noirs et d’Etudes des Questions Politiques et Economiques Coloniales”. A citação provém de um editorial de Paulette Nardal e Léo Sajous, “Our Aim” [Ce que nous voulons faire], trad. Nardal e Clara W. Shepard, *La Revue du monde noir / Review of the Black World* 1 (1931).

¹⁸ O primeiro número trazia o “Bright and Morning Star” de Wright, traduzido por Boris Vian, e o poema de Gwendolyn Brook “The Ballad of Pearl May Lee”. Wright, trabalhando com o conselho editorial da revista até 1950, também foi responsável por *Présence africaine* publicar Frank Marshall Davis, Samuel Allen, Horace Clayton e C. L. R. James. Tal como *La Revue du monde noir* no início dos anos 1930, *Présence africaine* também publicava uma versão em inglês.

¹⁹ “Foreword”, *Présence africaine*, nova série, ns. 1-2 (abril-julho, 1955): 8.

²⁰ Em certo sentido, os congressos internacionais marcam uma convergência entre as formações intelectuais em torno do “interesse pela África” nos Estados Unidos e a “presença africana” na França, culminando em publicações como *Africa Seen by American Negro Scholars*, o volume publicado em 1958, um esforço conjunto da Société africaine de culture de Diop e sua homóloga norte-americana, a American Society of African Culture, chefiada por John A. Davis. Ver também American Society of African Culture, *Pan-Africanism Reconsidered* (Berkeley: University of California Press, 1962).

A guinada rumo a *diáspora* no início dos anos 1960 representa, num grau nada modesto, uma ruptura com a orientação do “interesse pela África”, ruptura que, como mostrado por Penny Von Eschen, estava fortemente moldada pelas exigências da Guerra Fria. Mesmo quando em colaboração com a produção francófona, muito do trabalho proveniente dos Estados Unidos durante esse período estava condicionado por um inflexível excepcionalismo americano²¹. É claro que os elementos figurativos dessa guinada não eram de forma alguma novos: culturas escravas sincréticas afro-americanas tinham encontrado ressonância nos relatos do Êxodo no Antigo Testamento, e referências ao “espalhamento” dos africanos pelo Novo Mundo eram comuns, pelo menos desde o trabalho de Blyden no século XIX. Mas a cristalização dessas alusões figurativas num discurso teórico sobre *diáspora*, explicitamente em diálogo com as persistentes tradições judaicas por trás do termo, corresponde a uma série de necessidades historiográficas particulares no final dos anos 1950 e início dos 1960, especialmente nos trabalhos dos historiadores George Shepperson e Joseph Harris.

Embora frequentemente negligenciada, a necessidade dessa guinada conceitual se desenvolve primeiramente num trabalho feito no crescente campo da história africana e especificamente sobre a questão da resistência africana ao colonialismo. O livro *Independent African* (1958), de George Pearson e Thomas Price, é um famoso estudo sobre as revoltas que aconteceram na África Britânica Central em 1915, comumente consideradas como o primeiro de uma extensa série de movimentos de resistência africana no período moderno e que conduziram, em explosões intermitentes, às lutas pela independência nos anos 1950 e 1960²². Shepperson e Price, no esforço de explicar a trajetória de John Chilembwe, pastor religioso africano que conduziu a insurreição de sua missão nos planaltos de Shire, no que então se chamava Niassalândia, passaram um tempo considerável investigando sua viagem aos Estados Unidos em 1897, onde Chilembwe se

²¹ Von Eschen argumenta mais particularmente que o “interesse pela África” nem sempre se articulava com as reivindicações de descolonização e independência. Havia um silêncio eloquente em torno da abundância de trabalhos radicais que buscavam especificamente essa internacionalização no período (com destaque para os trabalhos de George Padmore, Kwame Nkrumah, Paul Robeson, Alphaeus Hunton e o Council on African Affairs). Penny Von Eschen, *Race against Empire: Black Americans and Anticolonialism, 1937-1957* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997), 176.

²² George Shepperson e Thomas Price, *Independent African: John Chilembwe and the Origins, Setting and Significance of the Nyasaland Native Rising of 1915* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1958) (doravante citado como *IA*). Para comentários sobre *Independent African*, ver particularmente Cedric Robinson, “Notes on a ‘Native’ Theory of History”, *Review* 4 (verão, 1980): 45-78.

tornou membro da Conveção Nacional Batista Negra (IA, 112), estudou no Seminário Teológico da Virgínia e ingressou no ministério. Os autores se empenham em dar conta da influência desse contexto de Novo Mundo, diante do grande fluxo de trabalhos intelectuais e culturais negros que surgiam na virada do século nos Estado Unidos, em particular: a luta contra o imperialismo estadunidense no Caribe e nas Filipinas, que em parte foi expresso no movimento Niágara em 1905 (IA, 103); as histórias culturais do “background africano” que emergiriam do trabalho de Du Bois e Woodson; as histórias da insurreição negra nos Estados Unidos e no Caribe (IA, 106-7); e o predomínio, no século XIX, de diversas ideologias do “retorno” e de projetos “de volta para a África” como os da American Colonization Society. Para Shepperson e Price, a explicação para o desenvolvimento intelectual de Chilembwe nesse meio social requer uma compreensão da influência transnacional negra que teria que divergir agudamente das considerações despolitizadas e vanguardistas do “interesse pela África”.

Num ensaio muito citado, publicado em *Phylon* em 1962²³, Shepperson ampliou esse trabalho teoricamente ao reconsiderar os usos e as limitações do termo *pan-africano*. Numa tentativa de limpar um terreno que se tornara cada vez mais deformado por referências indiscriminadas ao pan-africanismo no tocante a qualquer consideração de organização racial ou internacionalismo negro, Shepperson separou o termo em seus sentidos “próprio” e “comum”: “Pan-africanismo” (com P maiúsculo) indica a história do movimento transnacional em si mesmo, dos parâmetros limitados do Congresso Pan-africano de 1900 em diante. Mas outra derivação do termo era necessária: “Por outro lado, o pan-africanismo, com inicial minúscula, não é um movimento claramente reconhecível, com um núcleo único como o nonagenário Du Bois. [...] É bem mais um grupo de movimentos, muitos deles efêmeros” (P, 346). Para Shepperson, o “elemento cultural frequentemente predomina” nesse agrupamento diversificado de movimentos “pan-africanos”, mas essas formações não estão de modo algum limitadas a esse foco (não se trata de uma separação entre as versões “política” e “cultural” do pan-africanismo, como uma leitura equivocada às vezes faz crer). Shepperson considera que o termo com “p” minúsculo pode representar tanto evocações estéticas quanto instituições políticas como as organizações religiosas, conferências e associações acadêmicas, grupos de *lobby* e

²³ George Shepperson, “Pan-Africanism and ‘pan-Africanism’: Some Historical Notes”, *Phylon* 23 (inverno, 1962): 346-58 (doravante citado como P).

vários grupos de pressão radicais. Finalmente, Shepperson argumenta que a diversidade ideológica que existe sob essa ampla rubrica, que inclui Pan-africanismo e pan-africanismo, demonstra que a própria África emerge apenas historicamente como um conceito, sobretudo por evocações *externas* da “unidade continental” e pelas convocações ao retorno (*P*, 349).

Destacarei dois componentes dessa revisão ou separação do Pan-africanismo. Por um lado, Shepperson faz uma releitura do termo precisamente para dar espaço à diferença ideológica e à disjunção ao considerar políticas culturais negras numa esfera internacional. Ele invoca, especificamente, a necessidade de considerar os modos como os internacionalismos negros se refletiram através do Caribe, por exemplo, especialmente pelas contribuições desproporcionais dos migrantes caribenhos às ideologias de libertação nos Estados Unidos no início do século²⁴. Na visão de Shepperson, é imperativo explicar essas transformações que o pensamento pan-africano sofre num circuito transnacional. Um exemplo fundamental é o trabalho de Marcus Garvey, que é geralmente descrito como um “pan-negroísta” após a Primeira Guerra Mundial, mesmo que as iniciativas do Congresso Pan-Africano de Du Bois se articulassem diretamente contrárias à versão populista e racalista da “volta à África” de Garvey. Mais tarde, porém, aponta Shepperson, Garvey foi incluído na tradição pan-africana, especialmente por intelectuais africanos que dominaram o movimento depois do Congresso Pan-Africano de 1945 em Manchester, como Kwame Nkrumah, que citou expressamente *Philosophy and Opinions* de Garvey como uma das principais influências no desenvolvimento da consciência continental africana de raça e das ideologias de independência (*P*, 347-48). Ao mesmo tempo, Shepperson afirma que muitas dessas discontinuidades do “pan-africanismo” e do “Pan-africanismo” se originam não apenas em divergências ideológicas, mas também na diferença linguística que, necessariamente, tem consequências cruciais em quaisquer considerações do internacionalismo negro. Ele observa o papel da Liga Africana na Federação das Associações Africanas Portuguesas no Congresso Pan-africano em Lisboa em 1923 (*P*, 355), mas considera que a arena mais importante de diferenças linguísticas surgia em francês, particularmente devido à

²⁴ *Ibid.*, 356. Temos agora uma história definitiva desta dinâmica, o extraordinário livro de Winston James, *Holding Aloft the Banner of Ethiopia: Caribbean Radicalism in Early-Twentieth-Century America* (Londres: Verso, 1998).

participação francesa no primeiro e no segundo Congressos Pan-africanos e também pela influência da Negritude após a Segunda Guerra Mundial:

Acima de tudo, a história da participação de africanos falantes de francês no Pan-africanismo e no pan-africanismo ainda precisa ser contada. Blaise Diagne, deputado do Senegal, e Gratien Candace, deputado de Guadalupe, desempenharam papéis importantes nas Conferências Pan-africanas de 1919 e 1921. Mas seu afastamento final com respeito às forças de Du Bois seria percebido ao se auto-referirem como “nós, franceses”, enquanto a delegação de língua inglesa se autodesignava “nós, negros”. Em 1921, a diferença entre os dois grupos ficou clara quando Du Bois sentiu que precisava se opor à avalanche de declarações anti-Garvey vindas de Diagne e Candace e tomou uma atitude incomum de dizer em público que concordava com os mais importantes princípios jamaicanos (*P*, 355-56).

O fato é que Shepperson está tentando forçar um movimento em direção a uma noção revisada ou expandida do trabalho internacional negro que poderia explicar de modo claro a dinâmica da diferença, ao invés de assumir uma definição universal aplicável de “Pan-africano” ou pressupor uma versão excepcionalista da atividade “Pan-africana” no Novo Mundo. Ele chega ao ponto de sugerir o termo “*all-African*” como um “termo coletivo” (*P*, 346), para esse contexto mais amplo e mais variado do internacionalismo negro. Shepperson encerra seu ensaio convocando a considerar o “*All-Africanism* em seu contexto internacional: se for necessário estudar o Pan-africanismo e o pan-africanismo num contexto africano mais amplo do que o contexto da África Ocidental, é de igual importância contemplar sua plena perspectiva internacional, tanto no tempo quanto no espaço” (*P*, 358)

Em outubro de 1965, Shepperson formalizou essa intervenção com um estudo chamado “The African Abroad or The African Diaspora” (“O africano no exterior ou a diáspora africana”), apresentado num painel organizado por Joseph Harris no Congresso Internacional de Historiadores Africanos no University College, em Dar es Salaam²⁵. A

²⁵ Shepperson, “The African Abroad or the African Diaspora”, em *Emerging Themes of African History*, ed. T. O. Ranger (Nairobi: East African Publishing House, 1968), 152-76 (doravante citado como *D*). É fundamental mencionar que este ensaio foi publicado primeiramente em *Africa Forum*, a revista da American Society of African Culture (ver nota 11 acima); nesta arena, ele marca uma intervenção explícita nos pressupostos do “interesse pela África”. A citação (observe-se a inversão do título: o ensaio é idêntico, mas seu título enfatiza o conceito de “diáspora” mais que o de história africana) vem de Shepperson, “The African Diaspora — or the African Abroad”, *Africa Forum: A Quarterly Journal of African Affairs* 1, n. 2 (verão, 1966): 76-93. Para os comentários de Joseph Harris sobre a conferência de Dar es Salaam e sobre a introdução do conceito de “diáspora”, ver Joseph E. Harris, “Introduction to the African Diaspora”, em *Emerging Themes*, 146-51; e Harris, “The International Congress on African History, 1965”, *Africa Forum* 1, n. 3 (inverno, 1966): 80-84.

esse texto se credita a responsabilidade pela introdução da noção de “diáspora” no estudo da cultura, história e política negras. Shepperson começa invocando explicitamente a “A Dispersão ou Diáspora Judaica” com uma citação do capítulo 28 do Deuteronômio (“E eles serão dispersos por todos os reinos da terra”). Em seguida, estende a analogia:

Embora não se possa dizer que as pessoas de pele escura da África, os chamados negros, tenham sido dispersados por todos os reinos da terra, elas certamente migraram para um grande número destes. E as forças que as levaram para o exterior, a escravidão e o imperialismo, foram semelhantes àquelas que espalharam os judeus. Portanto, é fácil entender por que a expressão “diáspora africana” tem obtido aceitação como uma descrição do grande movimento que, de acordo com uma estimativa de 1946, foi responsável por criar mais de 41 milhões de descendentes de africanos no hemisfério ocidental. (*D*, 152)

O ensaio é uma elaboração um tanto esquemática dos usos de “diáspora”, numa revisão da historiografia africana; ele avança fazendo uma lista, enumerando os objetos de estudo que podem cair sob o rótulo de “o africano no exterior” (*the African Abroad*). De novo, Shepperson usa o termo precisamente para ultrapassar os limites que “Pan-africanismo” impõe ao escopo de análise: os estudos da “diáspora” chamariam não apenas a atenção para a “ideia e prática da unidade africana” (isto é, o “Pan-africanismo” e o “pan-africanismo”) (*D*, 168-69), mas também para um entendimento da escravidão influenciado em particular pelo trabalho de W. E. B. Du Bois e C. L. R. James, os quais consideram o tráfico de escravos como central para qualquer entendimento da modernidade ocidental ou “história universal” (*D*, 161); uma investigação dos efeitos do tráfico de escravos e o subsequente imperialismo na África mesma, e os padrões de dispersão interna no continente (*D*, 162, 170); uma análise dos “sobreviventes africanos” nas culturas negras do Novo Mundo (*D*, 162-66); e uma consideração da influência dos afro-americanos na emergência do nacionalismo africano (*D*, 166).

No uso feito por Shepperson, o termo é, em outras palavras, bastante flexível: ele sugere que o conceito de diáspora “pode ser consideravelmente estendido no tempo e no espaço”, e parte do uso do conceito está precisamente nessas extensões (*D*, 152). A “diáspora africana” aqui adere a muitos elementos considerados comuns às três diásporas “clássicas” (a dos judeus, a dos gregos e dos armênios): em particular, uma origem no espalhamento e no desenraizamento de comunidades, uma história “de partidas forçadas e traumáticas”, assim como um sentimento de relação, real ou imaginária, com a “terra

natal”, mediado por dinâmicas de memória coletiva e pela política do “retorno”²⁶. Como um quadro para a produção do conhecimento, a “diáspora africana”, da mesma forma, inaugura uma análise radicalmente descentralizada e ambiciosa de circuitos transnacionais de cultura e política que resistem aos padrões de nações e continentes ou os extrapolam.

A guinada rumo à diáspora surge, não em termos de culturas negras no Novo Mundo, mas no contexto de revisar o que Shepperson chama de tendências “isolacionistas” (D, 173) e restritivas na historiografia africana – daí o aposto enunciado pelo título do ensaio (“O africano no exterior ou a diáspora africana”). Além disso, a “diáspora africana” é formulada expressamente no intuito de dar conta das diversas e interinfluenciadas tradições negras de resistência e anticolonialismo. Num plano teórico, essa intervenção se concentra especialmente nas relações de diferença e disjunção nas variadas interações dos discursos do internacionalismo negro, tanto em termos ideológicos quanto em termos das próprias diferenças linguísticas²⁷.

Não se trata de sugerir que Shepperson tenha sido definitivamente o primeiro intelectual a usar a expressão “*diáspora africana*”. Shepperson insiste em que o uso da expressão estava “claramente estabelecido” no vocabulário acadêmico antes da Conferência de Dar es Salaam de 1965²⁸. Em seu ensaio de 1982, “African Diaspora: Concept and Context” (“Diáspora africana: conceito e contexto”), ele esboça a trajetória do termo:

Em algum momento entre meados dos anos 1950 e meados dos 1960, período no qual muitos Estados africanos estavam rompendo com os impérios europeus e alcançando a independência, a expressão “*diáspora africana*” começou a ser usada com mais frequência por escritores e pensadores que estavam preocupados com o *status* e as perspectivas das pessoas de ascendência africana tanto mundo afora

²⁶ Ver Tölölyan, “Rethinking *Diaspora(s)*”, 12-15.

²⁷ Nos artigos sobre “diáspora”, tanto Shepperson quanto Harris chamam novamente a atenção para a influência francesa sobre discursos de pan-africanismo e internacionalismo negro. Ver Shepperson, “The African Abroad”, 167; Harris, “Introduction”, 149-50. Entre os primeiros trabalhos a responder a essa chamada de atenção estão Immanuel Geiss, 1968, *The Pan-African Movement: A History of Pan-Africanism in America, Europe, and Africa*, trad. Ann Keep (New York: Holmes and Meier, 1974), especialmente o capítulo intitulado “Nationalist Groups in France: The Roots of Négritude”, 305-21; e J. A. Langley, “The Movement and Thought of Francophone Pan-Negroism: 1924-1936”, que foi publicado originalmente numa versão mais curta no *Journal of Modern African Studies* em 1969 e saiu mais tarde como o capítulo 7 de seu livro *Pan-Africanism and Nationalism in West Africa, 1900-1945*, 286-325.

²⁸ Shepperson, “Introduction”, em *The African Diaspora: Interpretive Essays*, ed. Martin L. Kilson e Robert I. Rotberg (Cambridge: Harvard University Press, 1976), 2. No entanto, ainda não encontrei um exemplo impresso anterior.

quanto em sua terra natal. Não sei quem foi o primeiro a usar a expressão, e me agradaria muito que alguém tentasse a difícil tarefa de rastrear o emprego da palavra grega para dispersão — palavra que, até o momento em que foi adicionado o adjetivo *africana* ou *negra*, era usada amplamente para referir-se à dispersão dos judeus²⁹.

Não estou preocupado aqui em desenterrar o “originador” ou o primeiro uso do que Shepperson chama de “conceito de diáspora africana”. As etimologias são em parte sedutoras por causa da astúcia da origem — a suposição de que alguém pode descobrir as raízes do uso e da transformação da língua. Elas são mais instrutivas, porém, na maneira como provêm uma sedimentação da construção social do significado linguístico ao longo do tempo: algo não diferente da noção de “*keyword*” (“palavra-chave”) de Raymond William, a qual Michael McKeon descreveu com felicidade como uma “estrutura antitética que expressa uma contradição histórica”³⁰. Ao invés do uso original, a questão é por que se fez necessário, numa determinada conjuntura histórica, empregar o termo *diáspora* nos trabalhos intelectuais negros. O próprio Shepperson começa a apontar para uma resposta ao conjecturar por que o intelectual negro do século XIX Edward Wilmot Blyden nunca usou o termo:

Considerando o conhecimento de hebraico de Blyden, seu interesse pela história judaica e simpatia pelas aspirações sionistas, é surpreendente que ele não empregue a expressão “diáspora africana”.

Se, no entanto, Blyden tivesse popularizado a expressão “diáspora africana” no século XIX e ela tivesse conseguido apoio em meio aos primeiros intelectuais nacionalistas africanos, o termo teria adquirido conotações políticas que o teriam tornado inútil para estudiosos de hoje, que consideram conveniente empregá-lo em seus estudos sobre o tema, desprezado por tão longo tempo, do africano no exterior. Sem conotações políticas, o termo serve de foco satisfatório, embora às vezes flutuante, para os vários aspectos dos africanos fora da África³¹.

A questão não é que *diáspora* seja apolítico, mas que não tenha nenhuma das “conotações” que fazem de um termo como *Pan-africanismo* um terreno já disputado. Nesse sentido, a opção por *diáspora* como um termo de análise permite explicações para as formações transnacionais negras que levam em conta suas diferenças constitutivas, os desafios políticos da organização do “africano no exterior”. O risco aceito é que o foco

²⁹ Shepperson, “African Diaspora: Concept and Context”, em Harris, *Global Dimensions of the African Diaspora*, 46.

³⁰ Michael McKeon, resenha de *Keywords*, *Studies in Romanticism* 16 (inverno, 1977): 133.

³¹ Shepperson, “Introduction”, 3.

analítico do termo é “flutuante”. Tal como *Pan-africano*, o termo está aberto à apropriação ideológica numa ampla variedade de projetos políticos, desde o ativismo anticolonialista até o que se tem chamado de “sionismo negro” — articulações de *diáspora* que fazem o termo cair em versões de nacionalismo ou de essencialismo racial. Infelizmente, alguns dos mais célebres trabalhos sobre *diáspora* nos últimos trinta anos têm servido para desfazer a complexa história da emergência do termo. É impossível assumir o “conceito africano de diáspora” sem reconhecer a dívida para com o trabalho do historiador St. Claire Drake, que talvez seja o único intelectual com o mais duradouro e impressionante compromisso em sua elaboração. Ainda assim, é difícil endossar as conclusões teóricas de Drake em “Diaspora Studies and Pan-Africanism”, um ensaio de 1982 que oferece um panorama historicamente rico mas teoricamente equivocado do desenvolvimento dos “estudos de diáspora”³². Sem concordar plenamente com o argumento de Shepperson sobre a grande diversidade dos movimentos Pan-africanista e pan-africanista, Drake simplesmente periodiza uma separação entre o que ele denomina “atividade Pan-africana tradicional” (que encapsula ambos os sentidos dados por Shepperson ao termo)³³ e um subsequente “Pan-africanismo continental”, que desenvolve um discurso de unidade política na África nas lutas pela independência após a Segunda Guerra Mundial³⁴. Em seguida, descarta o sentido preciso de diáspora como intervenção no trabalho de Shepperson, ao classificar “os estudos da diáspora como um aspecto da atividade Pan-africana tradicional”. Isso terminou desnecessariamente confundindo os dois termos:

Um conceito do mundo negro é necessário ao se definir a atividade Pan-africana. Ele incluiria todas aquelas áreas onde a população é realmente negra, em um sentido fenotípico, isto é, negroide, ou onde as pessoas se consideram negras apesar de uma notável miscigenação, ou onde elas também são definidas dessa forma pelos outros.

³² St. Clair Drake, “Diaspora Studies and Pan-Africanism”, em Harris, *Global Dimensions of the African Diaspora*, 358, 373. Mas ver também Drake, “The Black Diaspora in Pan-African Perspective”, *Black Studies* 7, n. 1 (setembro, 1975), que é mais experimental em suas afirmações: “A analogia da diáspora”, escreve ele, “como a analogia da colônia interna, precisa de uma constante análise crítica se quiser ser um guia útil de pesquisa assim como uma metáfora relevante” (2). Outros trabalhos também têm se distanciado do sentido de *diáspora* como um tipo particular de intervenção: alguns articularam o termo em torno de questões de política externa, enquanto outros continuaram a se preocupar com a questão da “unidade” histórica e cultural da diáspora, numa linha que poderia ser mais adequadamente chamada de pan-africanista (por exemplo, Ruth Simms Hamilton, “Conceptualizing the African Diaspora”, em *African Presence in the Americas*, ed. Carlos Moore et al. [Trenton, NJ: Africa World Press, 1995], 393-410).

³³ Drake, “Diaspora Studies and Pan-Africanism”, 353.

³⁴ *Ibid.*, 358-59.

Há quase um século um movimento consciente e deliberado tem se desenvolvido dentro de várias partes do mundo negro no intuito de aumentar o contato cultural entre seus diversos segmentos e unificá-los na busca de seus interesses comuns. Refiro-me a isso como uma atividade Pan-africana tradicional. *Para que os estudos da diáspora sejam considerados como um aspecto dessa atividade, um aspecto que opera em seu setor cultural, eles devem contribuir para a manutenção e o fortalecimento da consciência negra e se orientar para o objetivo de encorajar o entendimento, a solidariedade e a cooperação por todo o mundo negro* (ênfase de Drake)³⁵.

Mesmo que deixemos de lado o lamentável recurso de Drake a um entendimento genético (“fenotípico”) da identidade negra, deve estar claro que seu argumento em favor dos “parâmetros dos estudos da diáspora Africana” diverge da intervenção de Shepperson de modo significativo. Aqui, “diáspora” assinala uma simples continuidade com o “Pan-africanismo” — na verdade, uma redução a seu “setor cultural”, ao invés de um meio preciso de teorizar a cultura e a política no nível transnacional. Enquanto Shepperson usa “diáspora” para romper com uma ênfase despolitizadora na “unidade” e no retorno unidirecional nos estudos negros internacionalistas da metade do século, Drake reintroduz aqui a preocupação Pan-africana com “contatos culturais” vagamente definidos, com projetos de “encorajar o entendimento, a solidariedade e a cooperação por todo o mundo negro”. Isso resulta numa supressão com graves consequências para a política de *diáspora* como um termo de análise: em particular, abandona-se a percepção de que *diáspora* se torna necessário em parte devido à crescente disputa sobre o escopo político de *Pan-africanismo* no momento da independência³⁶.

Joseph Harris e Locksley Edmondson ofereceram uma historiografia mais convincente do termo. Sugerem que periodizemos a diáspora africana para distinguir entre uma história inicial de migração e a “diáspora involuntária” (tanto dentro da África

³⁵ Ibid., 343.

³⁶ Em outras palavras, parte do motivo para a guinada rumo a um discurso de diáspora nos anos 1960 e 1970 é precisamente a crescente divisão, no período da independência, entre visões “continentais” e “tradicionais” do pan-africanismo (para usar os termos de Drake). Embora alguns projetos explicitamente “culturais” continuassem a florescer (por exemplo, o Primeiro Festival de Artes Negras em Dacar, no Senegal, em 1966), o movimento pan-africano atingiu um impasse no sexto congresso de Dar es Salaam em 1974, quando delegados das Américas e delegados do próprio continente africano debateram sobre se o movimento deveria se concentrar nas preocupações do continente ou nas conexões internacionais entre povos de ascendência africana. Drake anota essas dificuldades (357-59) sem reconsiderar, porém, a fusão que faz de *diáspora* com *Pan-africanismo*. Ver também os artigos sobre o congresso de 1974 editados por Horace Campbell, *Pan-Africanism: Struggle against Neo-Colonialism and Imperialism* (Toronto: Afro-Carib Publications, 1975); e Joseph Harris e Slimane Zeghidour, “Africa and Its Diaspora since 1935”, em *General History of Africa*, v. 3: *Africa since 1935*, ed. Ali A. Mazrui (Berkeley: UNESCO/Heinemann, 1993), 716-17.

quanto por meio dos tráficos de escravos praticados por árabes e por europeus) e a subsequente formação transnacional de uma “diáspora mobilizada”, um fenômeno particular ao século XX. Harris define o segundo termo observando que, no início dos 1990,

as principais cidades das potências ocidentais [...] se tornaram lugares para a reunião de diversos grupos étnicos e políticos de origem africana, facilitando o desenvolvimento de uma rede internacional que liga a África à sua diáspora; essa rede pode ser chamada de diáspora mobilizada [...].

[...] até os anos 1960, a maioria dos africanos na África conservavam uma lealdade étnica primária, enquanto seus descendentes no exterior constituíam uma diáspora “sem Estado”, sem um país de origem comum, sem uma língua, religião ou cultura comuns. A força da conexão entre os africanos e a diáspora africana continuou a ser essencialmente suas origens comuns na África como um todo e uma condição social comum (marginalização social, econômica e política) mundo afora.

Foi essa combinação que preparou o caminho para o desenvolvimento de uma rede internacional efetiva da parte da diáspora africana mobilizada, a saber, descendentes de africanos com uma consciência da identidade de suas raízes, de suas habilidades ocupacionais e de comunicação, *status* social e econômico, e acesso a entidades de tomada de decisão em seu país anfitrião³⁷.

Minha intenção ao ressuscitar a história do próprio termo, no entanto, tem a ver com o fato de que um discurso da diáspora se torna necessário no mesmo período em que a “diáspora mobilizada” toma forma — de fato, a opção por “diáspora” faz parte precisamente daquilo que permite que essa mobilização ocorra.

Ao mesmo tempo, é preciso acrescentar que o texto “Diaspora Studies and Pan-Africanism” de Drake aparece numa coletânea organizada por Joseph Harris, *Global Dimensions of the African Diaspora*, decorrente da conferência de 1979 no First African Diaspora Studies Institute da Universidade Howard. Apesar dos problemas do uso que Drake faz de *diáspora*, a coletânea pode ser considerada como a culminância do uso intervencionista de *diáspora*: ela inclui ensaios de uma ampla gama de intelectuais de

³⁷ Joseph E. Harris, “The Dynamics of the Global African Diaspora”, em *The African Diaspora*, ed. Alusine Jalloh (College Station: University of Texas at Arlington, 1996), 14. Embora Harris não cite uma fonte para a expressão, a aplicação original de *mobilized diaspora* (“diáspora mobilizada”) à diáspora africana parece ser Locksley Edmondson, “Black America as a Mobilizing Diaspora: Some International Implications”, em *Modern Diasporas in International Politics*, ed. Gabriel Sheffer (Londres: Croon Helm, 1986), 164-211. Outros trabalhos nesta linha de política externa são Robert Chrisman, “History of Black Involvement in International Politics”, in *The Non-Aligned Movement in World Politics*, ed. A. W. Singham (Westport: Lawrence, Hill & Co., 1977); John A. Davis, “Black Americans and United States Policy toward Black Africa”, *Journal of International Affairs* 23, n. 2 (1969): 236-49; Yossi Shain, “Ethnic Diasporas and US Foreign Policy”, *Political Science Quarterly* 109 (inverno, 1994-95): 811-41.

procedência internacional, entre os quais Harris, Elliott Skinner, George Shepperson e Lawrence Levine, e se organiza precisamente para sinalizar um sentido politizado dos desafios dessas questões de definição e um espaço para divergência e discordância, apesar do uso do termo *diáspora* como um quadro para a conferência em geral. Além disso, *Global Dimensions* enfatiza mais uma vez não só a disjunção ideológica mas também a divergência linguística como uma questão central em qualquer abordagem do tema: quatro capítulos foram escritos originalmente em francês (os de Oruno D. Lara, Daniel Racine, Guerin C. Montilus e Ibrahima B. Kaké), e faz-se uma copiosa cobertura das políticas culturais do Pan-africanismo francófono e da Negritude dentro do quadro maior do “conceito de diáspora africana”.

Estudos culturais e diáspora

Uma genealogia mais completa dos usos de *diáspora* no trabalho negro crítico depois da Segunda Guerra Mundial teria de se voltar para a institucionalização dos estudos negros no meio acadêmico estadunidense nos anos 1960 e 1970³⁸. Essa intervenção no mundo acadêmico ocidental é um desafio epistemológico³⁹, explicitamente afirmado por meio de uma política da diáspora que rejeita os pressupostos ocidentais sobre um vínculo entre produção de conhecimento e nação. Apelos à diáspora foram cruciais e estratégicos em quase todas as declarações de intenção dos estudos negros e dos departamentos de estudos afro-americanos fundados no final dos anos 1960 e início dos 1970 — embora não necessariamente num modo condizente com o trabalho pioneiro de Harris e Shepperson. Por exemplo, a *Introduction to Black Studies*, de Maulana Karenga, como muito da literatura programática, oferece uma concepção dividida de diáspora que separa um passado africano de um presente estadunidense: baseia-se num “foco diaspórico que trata primeiro dos afro-americanos e depois de todo

³⁸ Este também é o período em que começa a emergir um discurso da diáspora na cultura popular negra. Não há espaço aqui, porém, para rastrear os usos do termo neste nível.

³⁹ Sobre estudos negros como intervenção epistemológica, ver particularmente Russell L. Adams, “Intellectual Questions and Imperatives in the Development of Afro-American Studies”, *Journal of Negro Education* 53 (verão, 1984): 204. Os ensaios de Sylvia Wynter oferecem a elaboração mais impressionante sobre o tema. Ver, por exemplo, Wynter, “Columbus, the Ocean Blue, and Fables That Stir the Mind: To Reinvent the Study of Letters”, em *Poetics of the Americas: Race, Founding, and Textuality*, ed. Bainard Cowan e Jefferson Humpries (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1997), 148-49.

os outros africanos dispersos pelo mundo”⁴⁰. Karenga explica essa divisão privilegiada em termos pragmáticos:

Apenas como ponto de partida e procedimento seguro, a lógica não exige um impulso que não é demasiado ambicioso, mas começa onde ele está, nos Estados Unidos, entre os afro-americanos, e em seguida, à medida que se torna mais forte, se expande para fora? Em outras palavras, o estudo dos americanos africanos não é o núcleo dos estudos negros nos Estados Unidos, o estudo de um povo africano desprezado mais que qualquer outro, sem dúvida mais do que o estudo dos continentais ou caribenhos?⁴¹

Isso impõe uma pergunta: quais as implicações de semelhante “núcleo” para o projeto dos estudos negros? Semelhante “impulso” não tenderia a cimentar um excepcionalismo estadunidense já predominante no meio acadêmico dos Estados Unidos, em vez de usar a diáspora precisamente para romper com essa orientação? Ou, como disse C. L. R. James numa entrevista em 1970:

Os estudantes negros acreditam que os estudos negros dizem respeito a eles e somente às pessoas negras. Mas isso é um equívoco. Os estudos negros significam a intervenção de uma área desprezada de estudos que são essenciais para se compreender a sociedade antiga e moderna [...]. Os estudos negros exigem uma completa reorganização da vida intelectual e da perspectiva histórica dos Estados Unidos e da civilização mundial como um todo⁴².

Em outras palavras, o discurso da diáspora é, ao mesmo tempo, possibilitador dos estudos negros, a serviço da mencionada “intervenção”, e inerentemente um risco, na medida em que pode cair no essencialismo racial ou no vanguardismo norte-americano. Mais recentemente, essa história complexa de intervenção institucional tem sido elidida pela “internacionalização” do discurso da diáspora nos estudos culturais britânicos. Estudiosas como Mae Henderson, Wahneema Lubiano e Sylvia Wynter têm expressado seus receios de que a recente “importação” dos estudos culturais nos Estados Unidos sirva com frequência para marginalizar ou mesmo apagar os ganhos arduamente conquistados

⁴⁰ Maulana Karenga, *Introduction to Black Studies* (Los Angeles: University of Sankore Press, 1993), 13.

⁴¹ *Ibid.*, 492.

⁴² James, “The *Black Scholar* Interviews C. L. R. James”, *Black Scholar* 2, n. 1 (setembro, 1970): 43. St. Clair Drakes frequentemente apontou o papel de *diáspora* na institucionalização de estudos negros: ver seu “Diaspora Studies and Pan-Africanism”, 380-84, e seu mais recente “Black Studies and Global Perspectives: An Essay”, *Journal of Negro Education* 53 (verão, 1984): 226-42.

pelos estudos negros e pelos programas de estudos afro-americanos⁴³. Os desafios não são apenas institucionais, mas também epistemológicos, já que a metodologia dos estudos culturais é frequentemente retratada nos Estados Unidos como oferecendo um foco “novo” sobre questões diaspóricas. Certamente, o que se chama com frequência de “guinada para a raça” na trajetória do trabalho associado ao Centro de Estudos Culturais Contemporâneos da Universidade de Birmingham precisa ser lido também como uma *guinada para a diáspora*. A produção acadêmica que começou a criticar o pressuposto de um enquadre nacional “inglês” (particularmente no desenvolvimento de um paradigma de estudos culturais da parte de Raymond Williams) se move para um registro diaspórico como um remédio para os vínculos constitutivos entre racismo e nacionalismo⁴⁴. Esse movimento estratégico surge, porém, como um discurso descontínuo com as invocações da diáspora no trabalho historiográfico e cultural afro-americano e africano⁴⁵. A questão da possível junta entre essas diferentes guinadas rumo a *diáspora* é, portanto, central ao problema dos usos de *diáspora* na produção acadêmica crítica contemporânea com um foco transnacional.

Tal como na obra de Shepperson, emerge um imperativo transnacional nos estudos culturais antes que ele se cristalice num discurso explícito da “diáspora africana” em meados dos anos 1980. Por exemplo, o extraordinário estudo *Policing the Crisis*, de 1978, escrito em conjunto por Stuart Hall, Chas Critcher, Tony Jefferson, John Clarke e Brian Roberts, aponta para um nascente registro diaspórico⁴⁶. O livro é geralmente celebrado por suas afirmações antecipatórias sobre a emergência do “populismo autoritário” na política britânica — uma previsão da ascensão do thatcherismo dos anos 1980 e de vários

⁴³ Ver Mae G. Henderson, “‘Where, By the Way, Is This Train Going?’ A Case for Black (Cultural) Studies”, *Callaloo* 19 (inverno, 1996): 60-67; Wahneema Lubiano, “Mapping the Interstices between Afro-American Cultural Discourse and Cultural Studies: A Prolegomenon”, *Callaloo* 19 (inverno, 1996): 68-77; Manthia Diawara, “Black Studies/Cultural Studies”, em *Borders, Boundaries, and Frames: Cultural Criticism and Cultural Studies*, ed. Mae G. Henderson (New York: Routledge, 1995), 202-12; Wynter, “Columbus, the Ocean Blue, and Fables That Stir the Mind”, 193-94, n. 34.

⁴⁴ As fontes mais evidentes dessa crítica são *The Empire Strikes Back: Race and Racism in '70s Britain* (Londres: Hutchinson/Centre for Contemporary Cultural Studies, University of Birmingham, 1982); capítulo 2 de Paul Gilroy, “*There Ain't No Black in the Union Jack*”: *The Cultural Politics of Race and Nation* (Chicago: University of Chicago Press, 1987); e o ensaio de Stuart Hall, “Culture, Community, Nation”, *Cultural Studies* 7 (outubro, 1993): 349-63.

⁴⁵ Em sua discussão sobre Blyden no último capítulo de *The Black Atlantic*, Paul Gilroy cita o ensaio de Shepperson “African Diaspora: Concept and Context”, mas sem levar em conta a introdução do próprio termo. Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (Cambridge: Harvard University Press, 1993), 211.

⁴⁶ Stuart Hall, Chas Critcher, Tony Jefferson, John Clarke e Brian Roberts, *Policing the Crisis: Mugging, the State, and Law and Order* (New York: Holmes and Meier, 1978)(doravante citado como *PC*).

de seus aspectos mais perniciosos — e por seu *insight* teórico de que a raça deveria ser entendida como a “modalidade em que a classe é vivida” (PC, 394). Mas, no último capítulo, “The Politics of ‘Mugging’” (“A política da ‘delinquência’”), os autores se desviam de sua investigação paciente e polêmica do significado social da conjuntura do “pânico moral” em torno de raça, crime e juventude num momento de particular crise ideológica na sociedade britânica no final da década de 1970 e oferecem uma análise pioneira das comunidades negras “assentadas” na Inglaterra no período pós-guerra. Num contexto de subemprego e racialização, alguns aspectos culturais da “colônia de assentados”, particularmente a gama de atividades compreendidas sob o termo popular *hustling* (“esquema, manobra ou prática para se obter algum benefício às custas de outrem”), são reconceitualizados como “modos de sobrevivência” e até como um terreno potencial para a consciência negra e a resistência comunitária, em vez de como a marca de uma patologia negra e de comportamentos retrógrados (PC, 352-53). “O fator dinâmico”, escrevem os autores,

é a mudança no modo como esse processo objetivo é coletivamente compreendido e enfrentado. Portanto, o conteúdo social e o significado político de “vagabundagem” [*worklessness*] está sendo completamente transformado de dentro para fora. Aqueles que não conseguem trabalhar estão descobrindo que não querem trabalhar em tais condições [...], esse setor negro da classe “em si” começou a passar por um processo de se tornar uma força política “para si”. [...] Essa mudança qualitativa não aconteceu espontaneamente. Tem uma história. Começou com a descoberta da identidade negra, mais especificamente com a *redescoberta*, dentro da experiência da emigração, das raízes africanas da vida da “colônia”. (PC, 381)

Policing the Crisis descreve essa volta às “raízes africanas” como inerentemente transnacional. A emergência da consciência negra britânica nunca é um fenômeno puramente nacional: é influenciada particularmente pelos movimentos de independência africanos do pós-guerra e pelas rebeliões negras dos anos 1960 nos Estados Unidos. De fato, tal como Shepperson, *Policing the Crisis* levanta expressamente a questão de como as ideologias negras internacionalistas e liberacionistas são *traduzidas* de um contexto “nacional” para outro. Os autores invocam especificamente “a adoção e a adaptação do fanonismo dentro do movimento negro nos Estados Unidos” (especialmente através do movimento *Black Power* e dos *Black Panthers*), e observam que esse “movimento” de trabalho ideológico negro teve um impacto formativo “sobre a consciência das pessoas

negras que se desenvolvia por toda parte, inclusive na Grã-Bretanha [...] porque sugeria que uma análise política, iniciada em termos de sociedade colonial e luta, *era* adaptável e transferível às condições das minorias negras em situações urbanas de capitalismo desenvolvido” (PC, 386).

Stuart Hall estendeu esse trabalho, de forma mais notável em seu conhecido artigo de 1980, “Race, Articulation, and Societies Structured in Dominance” (“Raça, articulação e sociedades estruturadas na dominação”)⁴⁷, o qual, como o último capítulo de *Policing the Crisis*, busca teorizar a função da diferença num modo de produção capitalista global. Aqui, Hall recorre mais diretamente a Marx para trazer à tona uma noção de *articulação* que é fundamental para qualquer consideração política da “diáspora”. “Para entender a produção capitalista numa ‘escala global’”, escreve Hall (valendo-se dos trabalhos de Althusser e Laclau), Marx começou a teorizar

uma articulação (*Gliederung*) entre dois modos de produção, um “capitalista” em sentido verdadeiro e outro, apenas “formalmente” capitalista: os dois se combinavam por meio de um princípio, mecanismo ou conjunto de relações articulatório porque, conforme observou Marx, “seus beneficiários participam de um mercado mundial em que os setores produtivos dominantes já são capitalistas”. Ou seja, o objeto de investigação deve ser tratado como uma estrutura articulada complexa que é, ela mesma, “estruturada na dominação”⁴⁸.

A articulação funciona aqui como um conceito-metáfora que nos permite pensar relações de “diferença dentro da unidade”, relações não-naturalizáveis de vínculo entre elementos sociais desconectados. A “unidade” funcional de estruturas específicas e estrategicamente conjugadas, então, é enfaticamente

não a de uma identidade, em que uma estrutura recapitula ou reproduz perfeitamente ou até “expressa” outra; ou em que cada uma é redutível à outra [...]. A unidade formada por essa combinação ou articulação é sempre, necessariamente, uma “estrutura complexa”, uma estrutura em que as coisas se relacionam, tanto por meio de suas diferenças quanto por meio de suas semelhanças. Isso exige que os mecanismos que conectam aspectos dessemelhantes sejam mostrados — já que nenhuma “correspondência necessária” ou homologia expressiva pode ser considerada como dada. Também significa — já que a combinação é uma estrutura

⁴⁷ Stuart Hall, “Race, Articulation, and Societies Structured in Dominance”, em *Sociological Theories: Race and Colonialism* (UNESCO, 1980), reimpresso em *Black British Cultural Studies: A Reader*, ed. Houston A. Baker, Manthia Diawara e Ruth H. Lindeborg (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 16-60.

⁴⁸ *Ibid.*, 33.

(uma combinação articulada) e não uma associação aleatória — que haverá relações estruturadas entre suas partes, isto é, relações de dominação e subordinação⁴⁹.

A noção de articulação é fundamental não somente porque combina o estrutural e o discursivo, mas também porque tem um outro lado: estas “sociedades estruturadas na dominação” também são o terreno da resistência cultural. Hall, na esteira de Gramsci, afirma que a ideologia deve ser considerada como o lugar principal da *luta* em torno de articulações concorrentes⁵⁰. Num circuito transnacional, então, a articulação oferece os meios para explicar a diversidade de “tomadas” negras sobre diáspora, a qual o próprio Hall começa explicitamente a teorizar no final dos anos 1980 como uma moldura da identidade cultural determinada, não pelo “retorno”, mas pela diferença: “não por essência ou pureza, mas pelo reconhecimento de uma necessária heterogeneidade e diversidade; por uma concepção de ‘identidade’ que vive com e através da diferença, não apesar dela”⁵¹.

A guinada rumo a um discurso explícito da diáspora nos estudos culturais se dá em 1987, no “*There Ain’t no Black in the Union Jack*” (“Não tem preto na bandeira britânica”), de Paul Gilroy, embora seu quinto capítulo, “Diaspora, Utopia and the Critique of Capitalism”, se afaste de um modo significativo do vocabulário da articulação de Hall, mais estritamente marxista. É fundamental reconhecer que *diáspora* funciona nesta obra, escrita no auge da dominação thatcherista na Grã-Bretanha, de um modo muito diferente do da historiografia africana de Shepperson. Enquanto para Shepperson *diáspora* era um meio de dar conta dos circuitos transnacionais de influência intelectual no desenvolvimento do internacionalismo negro e da resistência ao colonialismo, na obra de Gilroy o termo é invocado para explicar a posição peculiar das comunidades negras na

⁴⁹ Ibid., 38.

⁵⁰ Outros trabalhos que tratam da importância do termo nos estudos culturais de Birmingham são Jennifer Daryl Stack, “The Theory and Method of Articulation in Cultural Studies”, em *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, ed. David Morley e Kuan-Hsing Chen (New York: Routledge, 1996), 112-30, e a entrevista com Hall, “On Postmodernism and Articulation”, 131-50, no mesmo volume. Fredric Jameson oferece uma genealogia mais idiossincrática do termo (em seu ensaio-resenha “On ‘Cultural Studies’”, *Social Text* n. 34 [1993]: 30-33), mas observa, com elegância, os modos como o termo implica uma “poética” entre o estrutural e o discursivo (32).

⁵¹ Stuart Hall, “Cultural Identity and Diaspora”, em *Identity, Community, Culture, Difference*, ed. Jonathan Rutherford (Londres: Lawrence and Wishart, 1990), 235. Essa abordagem tem sido estendida por teóricos, como Kobena Mercer e Hazel Carby, que consideram os modos como a diáspora, enquanto estrutura articulada da diferença, se constitui não só de raça e colonização, mas também de representação, sexualidade, gênero e produção cultural.

Grã-Bretanha durante um período em que o nacionalismo estava sendo perniciosamente expresso por meio do recurso ao racismo populista. Gilroy escreve:

A Grã-Bretanha negra se define fundamentalmente como parte de uma diáspora. Suas culturas específicas se inspiram naquelas desenvolvidas por populações negras em outros lugares. Em particular, a cultura e a política da América e do Caribe negros têm se tornado matéria bruta para processos criativos que redefinem o que significa ser negro, adaptando-a à experiência e a significados distintivamente britânicos. A cultura negra se faz e se re-faz ativamente⁵².

Na leitura dessa citação, cabe perguntar o que ficou de fora no posicionamento das culturas negras estadunidense e caribenha como “matéria bruta” para a cultura expressiva “britânica negra” — semelhante percurso parece apagar a “feitura” igualmente sincrética (e as fontes igualmente transnacionais) da cultura negra naqueles contextos supostamente “brutos” do Novo Mundo. (Além disso a “adaptação”, na terminologia de Gilroy, é o mesmo processo que o “fazer e re-fazer” ativos?) Mas a desatenção de Gilroy para com a metáfora da “matéria bruta” não surpreende quando consideramos o grau com que seu projeto é moldado pela necessidade de teorizar a cultura negra britânica como extrapolando o Estado-nação. *Diáspora* é apenas um dos termos que Gilroy usa na tentativa de definir o que ele vê como uma “nova estrutura de intercâmbio cultural” que, no século XX, foi “construída ao longo das redes imperiais que outrora abrigavam o comércio triangular de açúcar, escravos e capital” (157). Também escreve sobre a cultura negra como “exportada” (157, 184), “transferida” (157), “traduzida” (194), como “sincrética” (155), como “articulada” num sentido algo próximo do de Hall (160, 187), e até divaga sobre a “ponte viva” entre performance e improvisação na música popular britânica negra e “tradições africanas de fazer música que dissolvem as distinções entre arte e vida” (164). Esse deslizamento entre termos, creio eu, se deve principalmente aos saudáveis esforços de Gilroy de identificar essa “nova estrutura de intercâmbio cultural”, sobretudo no tocante a formas de música popular como *hip hop*, *dub* e *soul* — formas que, naquele momento, estavam apenas começando a ser investigadas mais detalhadamente por críticos culturais como Gilroy e Dick Hebdige. No entanto, o capítulo

⁵² Gilroy, “*There Ain’t No Black in the Union Jack*”, 154. Na página seguinte, ele escreve que “este capítulo introduz o estudo das culturas negras dentro de um arcabouço de uma diáspora como uma alternativa às diferentes variedades de absolutismo que confinariam a cultura em essências ‘raciais’, étnicas ou nacionais”.

está, ao fim e ao cabo, menos interessado em teorizar a *diáspora* em si mesma do que em escapar dos limites confinantes da nação britânica. Gilroy se volta para “o arcabouço da diáspora”, não a fim de especificar esse espaço, mas “como uma alternativa às diferentes variedades de absolutismo que confinariam a cultura em essências ‘raciais’, étnicas ou nacionais” (155). Ele sustenta que “unidades nacionais não são a base mais apropriada para estudar essa história, pois a autoconsciência da diáspora africana tem sido definida dentro e contra fronteiras nacionais restritivas” (158). O resultado dessa insistência na extrapolação do nacional (muito embora, na citação acima, “diáspora” é confusamente definida ao menos em parte *dentro* de fronteiras nacionais) é que o uso que Gilroy faz do termo flutua, para usar uma expressão de Sheppard. Fica-se sem saber a que “a autoconsciência da diáspora africana” pode se referir — onde essa autoconsciência poderia estar localizada. “Diáspora” aqui acaba funcionando bem mais como uma das imagens para o obstinado antiabsolutismo e antiessencialismo de Gilroy do que como uma elaboração daquela “nova estrutura de intercâmbio cultural”.

Esse discurso da diáspora sofre uma mudança no livro de Gilroy de 1993, *The Black Atlantic*, a obra que frequentemente é chamada a representar toda essa complexa e descontínua tradição de intervenção — ou, de fato, que é às vezes vista como a própria “origem” desse foco transnacional na crítica cultural negra. A questão, é claro, são os problemas do emprego de “Atlântico negro” como um termo que (particularmente na adoção do trabalho de Gilroy nos Estados Unidos) frequentemente usurpa o espaço que deveria ser reservado para *diáspora*. O sucesso de *The Black Atlantic* abriu espaço para uma ampla gama de trabalho intelectual no meio acadêmico; no entanto, esse desdobramento torna ainda mais premente interrogar-se sobre os riscos de *Atlântico negro* como um termo de análise que não é necessariamente condizente com o sentido de *diáspora* como intervenção, tal como descrevi acima⁵³.

⁵³ De fato, pode-se medir a influência do livro pelo número de importantes estudiosos que sentiram a necessidade de contestar por escrito as propostas mais provocadoras de Gilroy. Algumas das críticas mais significativas de *The Black Atlantic* são Neil Lazarus, “Is a Counterculture of Modernity a Theory of Modernity?”, *Diaspora* 4 (inverno, 1995): 323-39; Ronald A. T. Judy, “Paul Gilroy’s *Black Atlantic* and the Place(s) of English in the Global”, *Critical Quarterly* 39 (primavera, 1997): 22-29; Laura Chrisman, “Journeying to Death: Gilroy’s *Black Atlantic*”, *Race and Class* 39 (outubro-dezembro, 1997): 51-64; as resenhas de Brackette F. Williams e George Lipsitz, *Social Identities* 1, n. 1 (1995): 175-92 e 192-220, respectivamente; e os ensaios reunidos em *Research in African Literatures* 27, n. 4 (inverno, 1996), particularmente Joan Dayan, “Paul Gilroy’s Slaves, Ships, and Routes: The Middle Passage as Metaphor”, 7-14.

Às vezes se desconsidera que o próprio Gilroy é cuidadoso ao propor *Atlântico negro* como um termo de análise provisório ou heurístico, visando bem mais a abrir um certo espaço teórico que descarte qualquer investigação formulada em moldes singulares — seja “raça”, “etnicidade” ou “nação” — do que a formalizar tal espaço. Por exemplo, numa eloquente passagem no início do livro, ele escreve sobre “as formas culturais estereofônicas, bilíngues ou bifocais originadas (porém não mais propriedade exclusiva) dos negros dispersos dentro das estruturas de sentimento, produção, comunicação e recordação que tenho chamado heurísticamente de o mundo do Atlântico negro”⁵⁴. (Interpreto o modo atabalhado dos adjetivos de Gilroy ao descrever o “Atlântico negro” como a performance da natureza heurística da categoria.) Ao mesmo tempo, Gilroy frequentemente se move rumo a algo como uma tipologia da política cultural no “Atlântico negro”, sobretudo em termos dos circuitos locais e globais de produção e recepção da música negra. Para tanto, ele convoca os historiadores culturais a pensar no “Atlântico como uma complexa e singular unidade de análise na discussão deles sobre o mundo moderno e a usá-la para produzir uma perspectiva explicitamente transnacional e intercultural” (*The Black Atlantic*, 15). Ou, como escreve pouco adiante,

a história do Atlântico negro desde [Colombo], continuamente atravessado pelos movimentos de pessoas negras — não somente como mercadorias, mas engajadas em várias lutas pela emancipação, autonomia e cidadania —, oferece um meio de se reexaminar os problemas de nacionalidade, localização, identidade e memória histórica. Todos eles emergem dali com especial clareza se contrastarmos os paradigmas nacionais, nacionalistas e etnicamente absolutos da crítica cultural que se encontram na Inglaterra e nos Estados Unidos com aquelas expressões ocultas, tanto residuais quanto emergentes, que tentam ser globais ou extranacionais por natureza. Essas tradições têm sustentado contraculturas da modernidade que atingiram o movimento dos trabalhadores, mas que não são redutíveis a ele. (16)

Gilroy simultaneamente assinala a importância do próprio termo *diáspora* como um meio igualmente “heurístico de focalizar a relação de identidade e não identidade na cultura política negra”, e o capítulo final de *The Black Atlantic* é uma sensível consideração das ressonâncias de *diáspora* tanto no pensamento judaico quanto no negro do Novo Mundo, elaborada através da leitura do *Beloved* de Toni Morrison e do trabalho do intelectual do século XIX Edward Blyden. Esse discurso contínuo sobre diáspora põe

⁵⁴ Gilroy, *The Black Atlantic*, 3.

em causa a noção do “Atlântico negro”, que parece impor uma suposição de especificidade geográfica (que poderíamos denominar limite *hemisférico*) e um contexto “racial” num campo que poderia ser muito mais amplo e mais variado.

Gilroy adota a unidade conceitual do Atlântico a partir sobretudo do trabalho recente e notável de Peter Linebaugh (12-13). Mas a investigação de Linebaugh e suas colaborações recentes com Marcus Rediker se concentram explicitamente na ascensão de uma classe trabalhadora em complexas histórias culturais de marinheiros e vagabundos em portos ao redor da bacia atlântica que, dos primórdios do tráfico de escravos em diante, resistiram com muita frequência a se deixar pressionar para servir à expansão de modos capitalistas de produção numa escala transnacional⁵⁵. Esse “internacionalismo proletário” antinomiano se vincula ao desenvolvimento da consciência negra e ao movimento antiescravagista, para Linebaugh, mas ao mesmo tempo ele não sugere que se possa deduzir um circuito “negro” transnacional singular ou autônomo de intercâmbios culturais e políticos⁵⁶. Gilroy, de todo modo, está mais interessado em relatos de viagem individuais (as temporadas de Du Bois na Alemanha, a vida de Richard Wright na França, a turnê dos Fisk Jubilee Singers pela Europa no final do século XIX) e em noções abstratas de circuitos transnacionais de cultura do que em histórias prosaicas da cultura em cidades portuárias e em navios mundo afora. O risco aqui é que *Atlântico negro* perde o amplo espectro do termo *diáspora* sem sequer substituí-lo por uma história contextualizada de culturas transnacionais no hemisfério ocidental. Embora essas questões não sejam trabalhadas diretamente em *The Black Atlantic*, Gilroy explicou essa estratégia numa entrevista de 1994:

Primeiramente, temos que lutar pelo conceito de diáspora e distanciá-lo da obsessão com origens, pureza e uniformidade invariante. Com muita frequência o conceito de diáspora tem sido usado para dizer: “Oba! Podemos rebobinar a fita da história, podemos voltar ao

⁵⁵ Ver Peter Linebaugh, “All the Atlantic Mountains Shook”, *Labour/Le Travailleur* 10 (outono, 1982): 87-121; Peter Linebaugh e Marcus Rediker, “The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, and the Atlantic Working Class in the Eighteenth Century”, *Journal of Historical Sociology* 3 (setembro, 1990): 225-52.

⁵⁶ Para cautelas nesta linha acerca da noção de “Atlântico negro”, ver a resenha de Colin Palmer em *Perspectives* 36, n. 6 (setembro, 1998): 24-25, e Alasdair Pettinger, “Enduring Fortresses — A Review of *The Black Atlantic*”, *Research in African Literatures* 29, n. 4 (inverno, 1998): 142-47. Philip D. Curtin, entre outros, tem argumentado que o Mediterrâneo tem que ser considerado coextensivo com o Atlântico em termos do desenvolvimento do tráfico de escravos. Chega mesmo a reivindicar as “origens mediterrâneas do sistema sul-atlântico”; ver Curtin, “The Slave Trade and the Atlantic Basin: Intercontinental Perspectives”, em *Key Issues in the Afro-American Experience*, v. 1, ed. Nathan Huggins, Martin Kilson e Daniel Fox (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1971), 75-77.

momento original da nossa dispersão!” Eu digo algo bem diferente. Por isso não chamei o livro de diáspora qualquer coisa. Chamei-o de *The Black Atlantic* porque queria dizer: “Se isso é uma diáspora, então é um tipo muito particular de diáspora. É uma diáspora que não pode ser revertida”⁵⁷.

Compartilho da preocupação de Gilroy, mas acho, ironicamente, que a terminologia em *The Black Atlantic* opera de uma maneira quase inversa: na obra mesma, é o fascínio pela moldura atlântica e seu foco no tráfico escravagista triangular que puxam Gilroy de volta para o atoleiro das origens, ao impor (como ele mesmo admite) “um tensão que se estabelece em torno da modernidade como uma categoria cronológica e temporal — quando começou a modernidade?”⁵⁸. Ao mesmo tempo, temos começado a ver um tipo redutor de “lógica serial” em marcha em estudos sobre circuitos transnacionais de cultura negra, na qual o “Atlântico negro” teria de ser posto ao lado da moldura oceânica paralela do “Mediterrâneo negro” ou do “Pacífico negro”. Continuo a não me convencer de que tais molduras oceânicas possam ser pensadas como separadas em qualquer modo coerente, e argumento que é precisamente o termo *diáspora*, no sentido intervencionista que esbocei aqui, que nos permitiria pensar para além dessas molduras geográficas limitadoras e sem o recurso a uma obsessão pelas origens⁵⁹.

Outro modo de defender essa tese é observar que um discurso da diáspora funciona simultaneamente como uma abstração e uma antiabstração. Em geral, temos sido levados a recorrer inquestionavelmente a seu nível de abstração, a seus postulados básicos sobre identidade e iniciativas transnacionais numa história do “espalhamento dos africanos” que supostamente oferece um princípio de unidade — nas palavras de Gilroy, “pureza e uniformidade invariante” — a essas populações dispersadas. Não estou argumentando aqui nem para invalidar essa história de dispersão nem para propor outra abstração (um

⁵⁷ Tommy Lott, “Black Cultural Politics: An Interview with Paul Gilroy”, *Found Object* 4 (outono, 1994), 56-57.

⁵⁸ *Ibid.*, 75. Gilroy comenta: “Se eu fosse escrever o livro de novo, não usaria a modernidade como uma moldura para ele”. Salienta que, no livro, está interessado numa “história particular da modernidade”, aquela “gerada através e a partir do tráfico sistêmico e hemisférico de escravos africanos”. Esse foco “hemisférico” — o Atlântico, em outras palavras — leva implicitamente à preocupação da obra com a modernidade e a questão das origens.

⁵⁹ De fato, existe um modelo prévio precisamente para esse tipo de trabalho através da lente “diaspórica” que tenho endossado: ver Joseph Harris, “A Comparative Approach to the Study of the African Diaspora”, em Harris, *Global Dimensions of the African Diaspora*, 112-24, que tenta abranger tanto a presença afro-americana em Serra Leoa e na Libéria quanto as histórias de comunidades africanas na Índia, Turquia, Oriente Médio e Ásia. A principal fonte dessa última parte da diáspora africana é, evidentemente, o trabalho sem precedentes de Harris, *The African Presence in Asia: Consequences of the East African Slave Trade* (Evanston: Northwestern University Press, 1971).

princípio alternativo de continuidade, como a moldura oceânica oferecida por *Atlântico*), mas, ao contrário, para enfatizar os usos antiabstratos de *diáspora*. Conforme aponte, um retorno à história intelectual do próprio termo é necessário porque nos recorda que *diáspora* foi introduzido em grande parte para dar conta da diferença entre populações de ascendência africana, de um modo que um termo como *Pan-africanismo* não conseguia. Além disso, *diáspora* aponta para diferenças não só internas (as maneiras como agrupamentos negros transnacionais são fraturados em nação, classe, gênero, sexualidade e língua) mas também externas: ao nos apropriarmos de um termo tão intimamente associado ao pensamento judaico, somos forçados a pensar, não em termos de algum sistema fechado autônomo de dispersão africana, mas explicitamente em termos de um passado complexo de migrações forçadas e de racialização — o que Earl Lewis tem chamado de uma história de “diásporas sobrepostas”⁶⁰. (Por exemplo, numa história do internacionalismo negro na França entre as duas guerras mundiais, *diáspora* aponta não só para o encontro em Marselha entre o radical senegalês Lamine Senghor e o romancista jamaicano Claude McKay, mas também para a colaboração no Partido Comunista Francês entre Senghor e o radical vietnamita Nguyen Ai Quoc, mais tarde conhecido como Ho Chi Minh.) Não estou sugerindo o uso do termo *diáspora* porque ele oferece o conforto da abstração, um recurso fácil às origens, mas porque ele nos obriga a considerar discursos de vinculação cultural e política somente por meio da diferença e em meio a ela.

Lendo o *décalage*

Ao concluir, retorno à noção de Stuart Hall de diáspora como *articulada*, como uma combinação estruturada de elementos “tanto por meio de suas diferenças quanto por meio de suas semelhanças”. Se um discurso da diáspora articula a diferença, então é preciso considerar o *status* dessa diferença — não só a diferença linguística, mas, de modo mais amplo, o vestígio ou o resíduo, talvez, daquilo que resiste à tradução ou que às vezes não tem como evitar a recusa da tradução entre as fronteiras da língua, da classe, do gênero,

⁶⁰ Earl Lewis, “To Turn As on a Pivot: Writing African Americans into a History of Overlapping Diasporas”, *American Historical Review* 100 (junho, 1995): 765-87.

da sexualidade, da religião, do Estado-nação. Sempre que a diáspora africana se articula (assim como quando os projetos negros transnacionais são adiados, abortados ou recusados), essas forças sociais deixam efeitos sutis, mas indeléveis. Essa desigualdade ou diferenciação marca um *décalage* constitutivo no próprio tecido da cultura, um *décalage* que não pode ser nem descartado nem arrancado. Léopold Senghor, num breve e importante ensaio chamado “Négro-Américains et Négro-Africains”, escreve sugestivamente sobre as diferenças e as influências entre negros estadunidenses e negros africanos, vendo-as como entretecidas através dessa lacuna:

Le différend entre Négro-Américains et Négro-Africains est plus léger malgré les apparences. Il s’agit, en réalité, d’un simple décalage — dans le temps et dans l’espace. [O diferendo entre negro-americanos e negro-africanos é mais leve do que parece. Trata-se, na realidade, de uma simples defasagem — no tempo e no espaço.]⁶¹

Décalage é uma dessas muitas palavras francesas que resistem à tradução em inglês; para marcar essa resistência e, além disso, endossar o modo como esse termo marca uma resistência à travessia, vou mantê-lo aqui em francês⁶². Pode ser traduzido por “lacuna”, “discrepância”, “adiamento” ou “intervalo”; também é o termo que os falantes de francês às vezes usam para traduzir *jet lag* (“diferença de fuso horário”). Em outras palavras, um *décalage* é ou uma diferença ou lacuna no tempo (avanço ou atraso de uma agenda) ou no espaço (mudar ou deslocar um objeto). Eu sugeriria, lendo de algum modo o texto de Senghor a contrapelo, que existe aqui uma possibilidade na locução “no tempo e no espaço” de um modo “leve” (*léger*) e sutilmente inovador de ler a estrutura daquela disparidade na diáspora africana.

O verbo *caler* significa “tornar estável, pôr um calço” (como quando a perna de uma mesa está fora do prumo). Assim, *décalage*, em seu sentido etimológico, se refere à remoção desse calço. *Décalage* indica o restabelecimento de uma disparidade ou

⁶¹ Senghor, “Problématique de la Négritude” (1971), em *Liberté III: Négritude et civilisation de l’universel* (Paris: Seuil, 1977), 274.

⁶² O historiador Ranajit Guha é um dos poucos estudiosos de língua inglesa a recorrer regularmente ao termo *décalage*, usando-o para indicar uma sobreposição ou discrepância estrutural, um período de “transformação social” em que uma classe, burocracia estatal ou formação social “desafia a autoridade de outra que é mais antiga e moribunda, porém ainda dominante”. Guha, *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India* (Cambridge: Harvard University Press, 1997), 13, 157. Ver também Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* (Durham: Duke University Press, 1999), 173, 330.

diversidade prévia; alude à retirada de alguma coisa que foi acrescentada de início, alguma coisa artificial, uma pedra ou um bloco de madeira que servia para preencher a lacuna ou retificar algum desequilíbrio. Assim, o *décalage* diaspórico negro entre afro-americanos e africanos não é simplesmente distância geográfica, nem é simplesmente diferença em evolução ou consciência; é, isto sim, um tipo diferente de interface que pode não ser suscetível de expressão na terminologia opositiva de “vanguarda” e “retaguarda”. Em outras palavras, *décalage* é o âmago daquilo que precisamente não pode ser transferido ou intercambiado, os vieses impregnados que se recusam a passar para o outro lado quando alguém atravessa a água. É um cerne mutante de diferença; é o trabalho das “diferenças dentro da unidade”⁶³, um ponto inidentificável que é incessantemente tocado, dedilhado, pressionado.

É possível repensar os mecanismos de “raça” na política cultural negra por meio de um modelo de *décalage*? Qualquer articulação da diáspora em tal modelo ficaria inerentemente *décalée* ou defasada por um conjunto de fatores. Assim como uma mesa com pernas de comprimentos diferentes ou uma estante bamba, a diáspora pode ser discursivamente calçada (*calée*) num estado artificialmente “regular” ou “equilibrado” de pertencimento “racial”. Mas esses calços de retórica, estratégia ou organização são sempre articulações de unidade ou globalismo, calços que podem ser “mobilizados” para uma variedade de propósitos, mas nunca podem ser definitivos: são sempre protéticos. Neste sentido, o *décalage* é próprio da estrutura de uma formação diaspórica “racial”, e seu retorno na forma de *desarticulação* — os pontos de mal-entendidos, má-fé, tradução infeliz — tem de ser considerado como uma necessária obsessão espectral. Isso vai na contramão de Senghor, se considerarmos sua Negritude como uma variedade influente desse calço diaspórico. Em vez de ler buscando a *eficácia* da prótese, esta orientação buscaria os *efeitos* de semelhante operação, os vestígios dessa obsessão espectral, interpretando-os como constitutivos da estrutura de qualquer articulação da diáspora⁶⁴.

Recorde-se que Hall aponta para dois significados da palavra *articulação*: “tanto ‘juntura’ (como os membros do corpo ou uma estrutura anatômica) quanto ‘dar expressão

⁶³ Ibid., 278.

⁶⁴ Minha ênfase na diáspora como uma tradição discursiva ecoa a sugestão de David Scott de que a diáspora africana seja interpretada menos como uma continuidade culturalmente unificada e mais como “disputas corporificadas” entre populações negras mundo afora acerca do próprio sentido de “África”, escravidão ou identidade negra. Scott, *Refashioning Futures: Criticism after Postcolonialism* (Princeton: Princeton University Press, 1999), 123-24.

a”⁶⁵. Ele sugere que o termo é mais útil no estudo dos mecanismos da raça em formações sociais quando se distancia do segundo sentido, de um “elo expressivo” (que implicaria uma hierarquia predeterminada, uma situação em que um fator faz outro “falar”), e se aproxima de sua etimologia como uma metáfora do corpo. Então, a relação entre fatores não é predeterminada; ela oferece um modelo mais ambivalente, mais elusivo. O que significa dizer, por exemplo, que alguém *articula uma junta*? A conexão fala. Essa “fala” é funcional, é claro: o braço se dobra no cotovelo para alcançar a mesa, a perna pivota da coxa para dar o próximo passo. Mas a junta é um lugar curioso, já que é tanto o ponto de separação (entre o antebraço e o braço, por exemplo) quanto o ponto de ligação. Mais do que um modelo de debilitação definitiva ou de retardação predeterminada, então, o *décalage*, ao fornecer um modelo para o que escapa ou resiste à tradução através da diáspora africana, alude a essa estranha dualidade da junta. Dirige nossa atenção para o que descrevi anteriormente como a “estrutura antitética” do termo *diáspora*, sua intervenção arriscada. Minha tese, finalmente, é a de que as articulações da diáspora têm que ser abordadas desse modo, por meio de seu *décalage*. Porque, paradoxalmente, é essa lacuna ou discrepância obsedante que permite exatamente à diáspora africana “dar passos” e “mover-se” em várias articulações. A articulação é sempre um gesto estranho e ambivalente porque, afinal, no corpo, é *somente* a diferença — a separação entre ossos ou membros — que permite o movimento.

⁶⁵ Hall, “Race, Articulation, and Societies Structured in Dominance”, 41.