

Movimento Negro und die (Re)Interpretation des brasilianischen Dilemmas

Valter Roberto Silverio

Die Dynamik der „ethnisch-rassischen“ Beziehungen in Brasilien kann nur verstanden werden, wenn entscheidende historische Vorgänge beachtet werden, durch die uns eine komplexe soziale Realität hinterlassen wurde. Diese unterscheidet sich durch ihre Pluralität und Vielfalt von jener Idealisierung, nach der wir Brasilianer eine Nation bilden würden, in der die biologische Durchmischung (*miscigenação biológica*) alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens durchdringt. Auch wenn heute die dominierenden Sektoren der brasilianischen Gesellschaft weiterhin diese – letztere – Art der Betrachtung Brasiliens betonen, so läßt sich doch beobachten, dass in der Alltagspraxis vergangener Zeiten dieser Vorstellung grundsätzlich widersprochen wurde – durch Praktiken, die Kritik an jener rassistisch-hierarchisierenden Betrachtungsweise übten, die – zuerst auf Religion, später auf Wissenschaft gestützt – den „Nicht-Weißen“ einen Rang der Inferiorität zugewiesen hatte.

Koloniale Mythen und Praktiken – und der Ausweg der Freiheit

Während der Kolonialzeit herrschte eine deutlich erkennbare Tendenz vor, Menschen von anderer als weisser Hautfarbe mit der Vorstellung des „Unzivilisierten“ gleichzusetzen, wodurch sie in ihrer Menschlichkeit maßgeblich beschnitten und gewissermaßen von ihr ausgeschlossen wurden: Die Neigung, „unzivilisiert“ mit „nicht-menschlich“ zu assoziieren, lag nahe und äußerte sich auch praktisch. So betrachtete man jene „andershäutigen“ Bevölkerungsteile zum Beispiel als „Wilde“, die einen langen Zivilisationsprozeß nötig hatten, und sah die Sklaverei als notwendige Erfahrung an, um dunkelhäutige Menschen an zivilisierte Zustände heranzuführen. Die koloniale Rechtfertigung von Ausbeutung

und Unterdrückung ging demnach mit einer spezifisch rassi(sti)schen Mißdeutung der Verhältnisse einher. Doch wurde das nicht einfach passiv hingenommen, es gab auch Widerstand.

Die überzeugendste Reaktion gegen die Kolonialherrschaft in Brasilien stellten zweifellos die Erfahrungen der *Quilombolas*⁸ dar. Von der offiziellen brasilianischen Geschichtsschreibung lange Zeit entweder gar nicht wahrgenommen oder aber in ihrer Bedeutung herabgesetzt, hatten sie dennoch eine wichtige Widerstandsform dargestellt. Der langlebigste und einflussreichste *Quilombo* war die „*República de Palmares*“⁹. Die Zerstörung von Palmares bedeutete jedoch keineswegs das Ende der Idee der *Quilombos*. Diese Idee – und Praxis – hatte sich über weite Gebiete Brasiliens ausgedehnt, sodass sich heute bereits mehr als siebenhundertzwanzig *Comunidades* identifizieren lassen, die sich aus früheren *Quilombos* entwickelt haben¹⁰.

In der Neuen Welt war der Status des „Sklaven“ während der vergangenen Jahrhunderte zunehmend mit der Vorstellung von biologischer Inferiorität assoziiert worden. Die distinkte Hautfarbe als Indikator für unterschiedliche Rassezugehörigkeit wurde als Manifestation einer „natürlichen Minderwertigkeit“ gelesen und in dieser Weise wahrgenommen. Die vermeintlich „angeborene Inferiorität“, welche die „Herren“ ihren „Sklaven“ unterstellten, ließ den letzteren nur die eine Möglichkeit, um ein halbwegs menschenwürdiges Leben führen zu können: die Flucht. Die Alternativen hießen, entweder ein Leben in Gefangenschaft zu führen und einen – aufgrund der harten Arbeitsbedingungen und der „Praxis der Peitsche“ – frühzeitigen Tod zu fürchten oder aber ihr Leben im Fluchtversuch zu riskieren, um Freiheit zu erlangen. Die Entscheidung für die „Freiheit“ erlaubte die Entstehung eines alternativen Weges, den jene Männer und Frauen beschritten, die weder die Versklavung akzeptieren konnten noch in Erwartung einer vielleicht möglichen Freilassung (*Alforria*) leben mochten.

⁸ A.d.Ü.: *Quilombos*: Gründungen entflohener Sklaven, d.h. die *Quilombolas*, die eigene, autonome Siedlungsgemeinschaften bildeten.

⁹ A.d.Ü.: Der *Quilombo* von Palmares entstand Ende des 16. Jahrhunderts im heutigen Bundesstaat Alagoas. Erst 1695, nach mehreren militärischen Fehlschlägen konnte Palmares zerstört werden.

¹⁰ Erhebung der *Ministério da Cultura* in Zusammenarbeit mit der *Fundação Cultural Palmares* (September 2000). Diese *comunidades* dehnten sich auf ein Gebiet von 30.581.787 Hektar aus, mit einer Bevölkerung von ca. 2.000.000 Einwohner.

Ein nationsbildender rassischer Mythos

Zu Anfang des 19. Jahrhunderts setzte die ideologische Konstruktion einer *Nação Mestiça* ein. Der gängigen Erzählung nach ging seither in Brasilien eine angeblich „harmonische“ Fusion zwischen Rassen und Kulturen vonstatten, die später „*Democracia Racial*“ genannt wurde.¹¹ Doch stellt das im wesentlichen eine unzulässige Idealisierung dar, die offensichtlich mit phänotypischen Merkmalen des brasilianischen Volkes – dem verbreiteten „*mestiço*“-Aussehen – eng verbunden ist. Allerdings verdeckt sie, dass die besagte „rassische Harmonie“ die Beibehaltung der in Brasilien gegebenen „rassischen“ – und das heißt: gesamtgesellschaftlichen – Hierarchien zur Voraussetzung hatte: Hierarchien, für die das Weiß-Sein seit langem als anzustrebendes und angestrebtes Ideal galt – zumindest in Bezug auf Verhalten und Moral.

Die *Mestiçagem* wurde im Kontext der Kolonisation zuerst als eine Kategorie gesehen, die das bislang etablierte manichäisch-dichotomisierende Schwarz-Weiss/Herr-Sklave-Schema herausforderte. Der *Mulato* (oder *Mestiço*) war darin ein störendes Element der rassistisch-sozialen Ordnung gewesen (Munanga 1999: 29). Vom Beginn der republikanischen Phase (1889) an bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts wandelte sich die *Mestiçagem* jedoch von jenem das Land heimsuchenden „Unheil“, das man vormals in ihr sehen wollte, zum „rettenden“ Konzept, durch das die Konstruktion der brasilianischen „Nation“ vorangetrieben wurde. Dem *Mestiço* kam nun die Rolle eines nationalen Sinnbildes zu: Stellvertretend hatte er nunmehr sowohl für eine „rassischen Harmonie“ zu stehen als auch die Möglichkeit eines fortschreitenden *Branqueamento* („weiß-machen/ weiß werden“) der Nation praktisch zu symbolisieren.

Der Spannung zwischen „rassischer Harmonie“ und *Branqueamento* lag eine Unfähigkeit zugrunde, innerhalb einer hierarchisch strukturierten Vielfalt von „Rassen“ – respektive von Hautfarben – die Gleichheit Aller anzuerkennen. Aus dieser Perspektive war es nicht möglich, Menschenrechte und Bürgerrechte universell zu verstehen.

Solche Unfähigkeit zeichnete lange die Diskurse über schwarze Brasilianer aus. Mit der Entstehung einer von Schwarzen für Schwarzen

¹¹ Gilberto Freyre (1933: „*Casa Grande e Senzala*“) stellte „inter-rassistische“ Beziehungen, vor allem im familiären Bereich, als Ausdruck der Abwesenheit von Konflikten sowie als harmonische Lösung der Behandlung von „rassischen“ Unterschieden dar.

herausgegebenen Presse (*imprensa negra*) in den ersten Dekaden des 20. Jahrhunderts wurde die ungerechte und ungleiche Lage der Schwarzen Bevölkerung thematisiert¹²; behandelt wurde sie auch in den Aktivitäten der *Frente Negra Brasileira* (FNB)¹³ in den 1930er Jahren und des *Teatro Experimental do Negro* (TEN)¹⁴ in den 1940er und 1950er Jahren. Das TEN machte sich auch darum verdient, jene Tendenzen deutlich zu kritisieren, die den Schwarzen jegliche eigenständige Rolle als kulturschaffende und handelnde Subjekte der Geschichte abzusprechen versuchten.

Während der sogenannten Phase der Redemokratisierung (ab Mitte der 1970er Jahren) tauchte das *Movimento Negro* schliesslich in seiner gegenwärtigen Form auf¹⁵ – mit einer tiefgreifenden Kritik an der Übertragung des Konzepts der *Mestiçagem* auf soziale, juridische und politische Ebenen, wodurch es ideologisch-rassistische Komponenten von Diskriminierungen denunziert, um diese entsprechend der Verfassung anklagen zu können. Diese Praxis führte zum Vorwurf an das *Movimento Negro*, mimetisch zu sein und die Dynamik der brasilianischen („rassischen“) Genese nicht zu kennen. Insbesondere betonen sie dabei die vermeintliche Eigenheit Brasiliens, die Abwesenheit (offener) rassistischer Konflikte sowie das harmonische Zusammenleben der Rassen in einer Hierarchie integrierender Ebenen. Für das *Movimento Negro* kann die Problematik als eine Transformation in der Vorstellung einer *Nação Mestiça* in die Vorstellung einer multirassischen Nation Brasilien gesehen werden. Für die praktisch-ideellen Ziele des *Movimento Negro* bedeutet dieser Konzeptwandel einerseits die Forderung nach Anerkennung ethnisch-rassistischer Differenzen als wesentlich und fortwährend für die Bildung der brasilianischen Nation; andererseits auch die ökonomische, rechtliche und politische Gleichstellung – das heißt: eine spezifische „Universalisierung“ der Bürgerrechte, basierend auf jenen Differenzen, die – angeboren oder sozial konstruiert – weiterhin negative Diskriminierungen erzeugen und wiederum ökonomische und symbolische Ungerechtigkeiten hervorrufen.

¹² A.d.Ü.: Die erste Zeitung trug den Namen "Menelick" und erschien im Jahr 1915. Dann folgten unter anderen "A Liberdade" (1918), "Getulino" (1919), "Elite" (1924). Siehe dazu Andreas Hofbauer (1995: "Afro-Brasilien." Wien: Promedia.).

¹³ Die *Frente Negra Brasileira* wird als die wichtigste Organisation des Landes in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts angesehen. Ihr deklariertes Ziel war der Kampf gegen die Segregation, räumlich und sozial, der Schwarzen Bevölkerung sowie gegen rassistische Diskriminierung.

¹⁴ Das *Teatro Experimental do Negro* wirkte hauptsächlich im Bereich der Bewußtseinsbildung und Selbstachtung der Schwarzen Bevölkerung, in Absetzung zur *Branqueamento*-Weltansicht.

¹⁵ Das "*Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial*" (MNUCDR), später "*Movimento Negro Unificado*" (MNU), wurde am 18. Juni 1978 in São Paulo gegründet.

Die aktuelle brasilianische Debatte

Gegenwärtig existiert unter Aktivisten und Schwarzen Intellektuellen ein gewisser Konsens, dass die brasilianische „Rassenproblematik“ aufgearbeitet werden muss. Durch die Analyse unterschiedlicher historischer Kontexte soll aufgezeigt werden, welcher Art von ideologischen Konstrukten die Schwarze Bevölkerung unterworfen ist. Dabei ist zu beachten, dass es Konstrukte sind, die sowohl materielle Nachteile bedingen, wie sie sich in ökonomischen Ungleichheiten manifestierten, als auch psychologisch problematische Befindlichkeiten erzeugen – wie, zum Beispiel, die systemische Herausbildung mangelhafter Selbstachtung infolge einer allgegenwärtigen negativen Diskriminierung.

Das 21. Jahrhundert setzt somit eine Debatte kontinuierlich fort, die W.E.B. DuBois im Jahr 1903 als Zentralproblematik des 20. Jahrhunderts vorgestellt hatte:

„the problem of the twentieth century is the problem of the colour line - the relation of the darker to the lighter races of men in Asia and Africa, in America and the islands of the sea.“ (DuBois 1997 [1903]: 45)

In Brasilien manifestiert sich die aktuelle Bedeutung der Debatte unter anderem in der thematischen Vielfalt und im Umfang der Texte über Rassebeziehungen, die in den letzten Jahren erschienen sind. Das macht eine Auswahl und die Beschränkung auf einige Autoren nötig, die meines Erachtens für die brasilianische Diskussion über ethnisch-rassische Beziehungen repräsentativ sind.

Die Aneignung der Geschichte

Nach Clovis Moura (1990: 12) kann die Geschichte Brasiliens, wie sie von einer langen historischen Tradition vorgetragen wurde – von Frei Vicente de Salvador (*História do Brasil. 1637*, veröffentlicht 1888) bis Oliveira Viana (*Raça e Assimilação. 1932*) –, als eine Geschichte der Mythenbildung gelesen werden. Denn jene Historiker folgten einer historisch-anthropologischen Symbolisierungstaktik und konstruierten ein Geschichtsmodell, in der den Afro-Brasilianern (den Negros) jeglicher positive Beitrag abgesprochen und nur ihre Rolle als Sklaven hervorgehoben wurde – als „Schöpfer“ bestenfalls

von Reichtümern, an denen sie keinen Anteil haben; als bloss „passives Element der Geschichte“ in aller Regel.

Diese Historiker sahen in den Negros nie – oder nur sehr selten – eine dynamische Kraft in der politischen, sozialen, kulturellen und psychologischen Formierung Brasiliens. Anstatt eine Analyse der Verhältnisse der Schwarzen Bevölkerung zu leisten, erschöpfte sich ihr Beitrag in der Äußerung biblisch verbrämter und/oder pseudowissenschaftlich-rassistischer Vorurteile. Für Moura (1990: 31) sind diese Autoren daher als Intellektuelle der Sklavengesellschaft diskreditiert, und ihre Historiographie reduziert sich auf die Rechtfertigung der Sklaverei.

Bei seiner Analyse der Darstellungen der Rolle von Nichtweißen in der Formierung der brasilianischen Gesellschaft, die sich vor allem auf Negros konzentriert, kommt Moura zu folgenden Schlußfolgerungen: (a) Es existiert ein ideologisches Kontinuum, das versucht, den Beitrag von Nichtweißen zur sozialen Dynamik zu minimieren oder überhaupt in Abrede zu stellen. (b) Damit verbinden sich die Vorstellungen von Negros, Índios und Mestiços als „Barbaren“ oder „Heiden“ – von Menschen mit mangelhafter oder ohne jegliche „zivilisatorische“ Fähigkeit. (c) Eine christlich-religiöse Ideologie diente zur Rechtfertigung der Versklavung der Schwarzen, der angeblichen Nachkommen von „Ham“. (d) Alle – von Moura analysierten – Historiker hielten die Negros für unfähig, eine führende Rolle in der Gesellschaft zu übernehmen. (e) Für die Zeit vor dem 19. Jahrhundert ist die Inexistenz eines systematischen Rassismus zuzugeben, aber man erkennt, so Moura, schon damals deutlich einen latenten Rassismus – nämlich dort, wo die Ungleichheit der Zustände

„durch die [- unterstellte -] Barbarei dieser Bevölkerungen gerechtfertigt wurde, was ihre Versklavung, Unterordnung und Diskriminierung erkläre.“ (Moura 1990: 213)

Das Zusammentreffen unterschiedlicher Kulturen im Rahmen der Kolonisierungsprozesse in Asien, Amerika und Afrika war von der Asymmetrie der Beziehungen geprägt. Ethnisch-rassische Differenzen wurden zum konstruierten Indikator der Superiorität Westeuropas – „Völker mit Geschichte“ – bzw. der Inferiorität aller Außereuropäer – „Völker ohne Geschichte“. Selbst wenn die Wissenschaft die Inexistenz

bedeutender genetischer Unterschiede zwischen „Gruppen“ und „Populationen“ betont, spielt das Konstrukt „Rasse“ weiterhin eine wesentliche Rolle für die unterschiedlichen (ethnisch-rassischen) Gruppen; insbesondere dort, wo die Kolonisation ein – von Gewalt gekennzeichnetes – Zusammenleben zwischen Völkern mit unterschiedlichen kulturellen Erfahrungen erzwang.

Auf eine gewisse Weise kann man sagen, dass die wissenschaftliche Dekonstruktion der biologischen Rasse kaum die Wahrnehmung von und über „Rasse“, wie sie von der Mehrheit der Bevölkerung verstanden wird, beeinflusst hat. „Rasse“ bleibt ein wesentliches und bestimmendes Element des gesellschaftlichen Handelns, wodurch kollektive Formen der Unterscheidung in Bezug auf Klassifikation und Hierarchisierung diskriminierendes Verhalten generieren können.

„Rassialisierungs“-Tendenzen nach der (Re)Demokratisierung

Die Debatte über Rassebeziehungen in Brasilien nach der politischen Öffnung ab Mitte der 1970er Jahre vollzog sich in einem neuen Klima der Redemokratisierung. Ein kritisches Bewußtsein darüber, dass Brasilien – nahezu 100 Jahre nach Abschaffung der Sklaverei (1888) und angesichts des nahenden Endes einer Militärdiktatur (1964–1985), die den Schwerpunkt auf Industrialisierung und Modernisierung gesetzt hatte – nach wie vor ein Land mit schwerwiegenden sozialen Ungleichheiten zwischen Reich und Arm, Weiss und Schwarz war und zudem große Schwierigkeiten hatte, seine ethnisch-rassische Diversität anzuerkennen, vermochte nun seine Basis zu erweitern und fand zunehmend Anklang. Die Neubelebung des Movimento Negro resultierte daraus. Gleichzeitig führte diese Sozialbewegung in der neuen Demokratischen Agenda die Debatte über die ethnisch-rassische Diversität als Bedingung für die effektive Demokratisierung des Landes wieder ein. Ihre Versuche, Rassismus und rassische Diskriminierung in allen Dimensionen des sozialen Lebens systematisch aufzuzeigen, ist seit den 1970er Jahren von grundlegender Bedeutung, um das strukturbedingte Fortbestehen sozialer Nachteile der „Afro-Nachkommen“ (‘pretos’ und ‘pardos’¹⁶) gegenüber den Weißen in der brasilianischen Gesellschaft nachzuweisen und um Änderungen dieser

¹⁶ A.d.Ü.: Diese beiden gebräuchlichen Begriffe beziehen sich auf Kategorien der Hautfarbe: *Preto* (Schwarz) und *Pardo* (eine „Mestize“- Kategorie).

Situation einfordern zu können. Daneben war es auch gerade diese Bewegung, welche die Debatte über die ethnisch-rassische Diversität als eine der Vorbedingungen einer effektiven Demokratisierung des Landes wieder in die politische Sphäre einbrachte und als demokratische Agenda thematisierte. Eine der bislang bedeutsamsten Folgen der Aktivitäten des Movimento Negro ist, dass der Glaube an Brasilien als Land der 'Democracia Racial' einigermaßen erschüttert werden konnte und dass infolgedessen der Umstand, dass wir in einem multiethnischen, multirassischen Land leben, gegenwärtig eine grössere Akzeptanz findet als vormals.

Das Movimento Negro interpretiert die Struktur der sozioökonomischen Ungleichheiten, die sich an Benachteiligungen im Wohnungswesen (in allen Regionen des Landes leben Schwarze unter den schlechtesten Bedingungen), im Arbeitswesen (Schwarze haben die schlechtesten Chancen am Arbeitsmarkt) sowie im Schulwesen (Schwarze weisen im Durchschnitt 2,5 Jahre weniger Schulbildung auf als Weiße) zeigen, als eine unmittelbare Folge rassischer Diskriminierung. Sie nehmen ihre Ursache in einem spezifischen „brasilianischen“ Rassismus an. Auf der Konstruktion einer kollektiven, „rassialisierten“ Identität der Schwarzen Brasiliens wird bestanden, um den „finsternen“ Aspekt der vermeintlichen „rassischen Harmonie“ sichtbar zu machen: die auf (Haut)Farben basierenden sozialen Hierarchien, von denen Land und Leute beherrscht werden.

Die Frage des Umgangs mit dem Begriff „Rasse“ ist demnach ein Thema, das von den brasilianischen Debattanden beständig aufgegriffen und diskutiert wird.

Edward Telles (2004) erkennt, dass die Vorstellungen über eine weiße Vorherrschaft in Brasilien zwei unterschiedliche Rasseideologien hervorgebracht haben. Die eine beruht auf Vorstellungen von Rassendurchmischung, die zweite auf solchen von Rassentrennung. Im ersten Fall liegt der Schwerpunkt auf den (horizontalen) Formen sozialer Interaktion zwischen Rassengruppen. Im zweiten Fall liegt die Betonung auf der sozialen Ungleichheit zwischen Weißen und Schwarzen. Beide Ideologien stehen in Zusammenhang mit der Rezeption der Werke von Gilberto Freyre und den Arbeiten von Florestan Fernandes – und ihren jeweiligen Nachfolgern.¹⁷ Telles zufolge vermag jedoch keine dieser Ideologien, für sich alleine genommen, die Komplexität der brasilianischen

¹⁷ Vgl. Gilberto Freyre (1933); Florestan Fernandes (1971).

Verhältnisse zu enthüllen, sondern die kreative Zusammenführung von Elementen beider Perspektiven. Worum es zu tun ist, das ist aufzuzeigen, wie bei Schwarzen und Weißen in verschiedenen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens unterschiedliche Maßstäbe angelegt werden.

Andreas Hofbauer (1999) unterscheidet bei den Autoren, die sich mit der „questão do negro“¹⁸ auseinandersetzen, zwischen jenen, die „politische Ansätze“ bevorzugen, und jenen, die „kulturellen Ansätzen“ folgen. Für ihn entstehen beide Perspektiven im Prozess der „Überwindung“ des Rasse-Paradigmas. Innerhalb der „politischen Ansätze“ lassen sich zwei unterschiedliche Ausgangspunkte ausmachen. Zum einen gibt es Untersuchungen zum brasilianischen Denken, die den Rassendiskurs bzw. ethnische Fragen in den Mittelpunkt der Analysen stellen. Zum anderen existieren quantitative Studien, die sich darum bemühen, die Auswirkungen der (rassischen) Diskriminierung auf die Schwarzen nachzuweisen – häufig unter Bezugnahme auf Daten und Untersuchungen der UNESCO aus den 1950er Jahren.

Die „kulturellen Ansätze“ besitzen eine lange Tradition, was Untersuchungen der afro-brasilianischen Glaubensvorstellungen betrifft; und viele wissenschaftliche Arbeiten wurden darüber veröffentlicht. Hofbauer (1999: 6-7) weist auf die Bedeutung hin, die der „Religion“ als eine Art „Prototyp“ oder bevorzugtes „Subsystem“ von „Kultur“ in diesen Studien zukommt – etwas, was zur Präferenz dieser Thematik beigetragen haben dürfte. Hofbauer zufolge waren es anfangs jene Untersuchungen, die auf stärker essentialisierten Konzepten von Hautfarbe/Rasse basierten, die eine deutliche Infragestellung der sogenannte *'Democracia Racial'* ermöglichten:

„es ist unvermeidlich, dass – um soziale Unterschiede meßbar zu machen – essentialisierte Kategorien miteinbezogen werden. Jedoch, selbst wenn quantitative Daten Tendenzen bezüglich „rassischer Diskriminierung“ aufdecken, so erklären sie doch das Phänomen selbst nicht. – Nicht nur, weil statistische Daten nicht für sich selbst sprechen, sondern auch aus dem Grund, dass einfach jeder Versuch, *a priori* Hautfarbenkategorien für die quantitative Forschung zu etablieren, von Prämissen ausgeht, die sich substantiell von den in der

¹⁸ A.d.Ü.: „questão do negro“: Fragestellungen zu den verschiedensten Thematiken, die die schwarze Bevölkerung betreffen.

„empirischen Realität“ beobachtbaren Inklusions- und Exklusionsprozessen unterscheiden.“ (Hofbauer 1999: 7)

Zwei Fragestellungen sind es im wesentlichen, die Hofbauer und andere Autoren beschäftigen: Wie funktionieren Hautfarbe-begründete Inklusions- und Exklusionsprozesse in Brasilien? Und wie kann man das Phänomen der auf rassistischer Diskriminierung beruhenden sozioökonomischen Ungleichheiten erklären? Um nach brauchbaren Antworten auf diese Fragen innergesellschaftlicher Beziehungen suchen zu können, bedarf es zu allererst einer Begriffsklärung. Hofbauer untersucht zu diesem Zweck die Bedeutungen verschiedener Begriffe – Schwarz, *Mulato*, Mestize, Weiß, (Haut)Farbe, Rasse, *Branqueamento*, etc. – und ihren Gebrauch in ideologischen Inklusions- und Exklusionsdiskursen. Dabei bezieht er sich sowohl auf die Zeit vor dem Auftreten biologisierter Rassekonzepte als auch auf die Folgezeiten; er wählt also einen historischen Zugang und stellt die „Geschichte des *Branqueamento*“ mit einem Fokus auf zwei aufeinander bezogene Hypothesen dar:

„Erstens: ‘Branqueamento’ ist nicht, wie oft in Fachkreisen dargestellt, eine ‘genuine’ brasilianische Theorie, die Ende des 19. Jahrhunderts als eine Art Derivat oder Readaptierung der „orthodoxen Rassentheorien“ entwickelt wurde.

Zweitens: die von der Unesco ab den 1950er Jahren geförderten „racial studies“ brachten nicht nur einen neuen thematischen Schwerpunkt hervor, sondern leiteten auch eine theoretisch-konzeptuelle Veränderung ein. Um Ungleichheiten und Diskriminierung zu „messen“, nutzten die Forscher Konzepte von Schwarz und Weiß, die von der Unesco eingeführt wurden (Statement on race 1950). Diese ‘essentialisierten’ Konzepte ermöglichten die “Demaskierung” des Mythos der ‘*democracia racial*’, erschwerten aber gleichzeitig das dynamische Verständnis der den brasilianischen Alltag prägenden Inklusions- und Exklusionsprozesse.

Durch die Vorstellung typologisierter Hautfarbengruppen in der brasilianischen Geschichte begriffen die Autoren das ‘antigo regime’ als eine ‘Kastengesellschaft’ bzw. als eine zwischen ‘Weiß’ und ‘Schwarz’ dichotomisierte Gesellschaft, eine Perspektive, die die Initialzündung

für das Branqueamento anlässlich der 'Abschaffung der Sklaverei' (*abolição*) gegeben sah." (Hofbauer 1999: 13)

Für Hofbauer liegt die Schwierigkeit darin, dass sich die 'Vorstellungen einer Farb-Transformation' über einen langen historischen Zeitraum hielten, allerdings gekennzeichnet durch unterschiedliche Paradigmen über die Welt und die Menschheit, und ausgedrückt in verschiedenen Kriterien der Inklusion und Exklusion, die sich ihrerseits im Lauf der Zeit wandelten: So herrschten einmal religiöse Kriterien vor, dann naturalisierende, biologisierende, dann kulturalistische, usf. Hofbauer begründet mit dieser Bestandsaufnahme seine eigene Position, die sich gegenüber essentialistischen Ansätzen skeptisch gibt und sich hinsichtlich der wichtigsten Positionen der gegenwärtigen Debatte kritisch äußert. Er tut das, indem er die Grenzen ihrer Interpretationen aufzeigt und gleichzeitig auf die Grenzen der gesellschaftlichen Wirkung des *Movimento Negro* hinweist, welches dazu tendiert, die Kategorien Weiss und Schwarz zu essentialisieren.

Bezüglich der „politisch“ ausgerichteten Autoren richtet sich seine Kritik demnach gegen die vorgenommene Naturalisierung der Kategorien Rasse/Hautfarbe. Im Fall der „Kulturalisten“, für die Hofbauer eine gewisse Sympathie zeigt, kritisiert er eine „Vision“, deren Tendenz es ist, bestehende Ungleichheiten zu verschleiern, indem sie die Fluidität der Formen der (Rassen)Klassifizierung in Brasilien hervorhebt, während die Funktion der alltäglichen Handlungen, welche die Stratifikation nach „Hautfarben“ fortgesetzt bekräftigen, nicht oder kaum beachtet werden.

Anders gesagt, im ersten Fall würde die Essentialisierung der Kategorie Rasse die Visualisierung der (Rassen)Hierarchien ermöglichen, sie aber auch zu sehr in den Mittelpunkt stellen. Im Gegensatz dazu würde im zweiten Fall die Fokussierung auf die Fluidität der Klassifizierungsformen den Unsinn jeglicher Form von Rassialisierung von Identitäten sowie von auf die Schwarze Bevölkerung ausgerichteten „Policies“ (*políticas públicas*) denunzieren.

Autoren wie Hofbauer versuchen das Dilemma Essentialisierung/ Fluidität durch die Entwicklung analytischer Alternativen zu überwinden. So ist er der Meinung, dass die zahlreichen „Rassen- und Hautfarbenbezeichnungen“, die in Brasilien im Alltag verwendet werden, sowohl das Produkt einer bestimmten Diskriminierungsgeschichte sind als

auch eine Widerspiegelung der Besonderheit des brasilianischen Rassismus, welcher sich wesentlich von den Gesellschafts- und Machtverhältnissen unterscheidet, aus denen sich die europäischen und auch die nordamerikanischen Modelle entwickelten. Der wesentlichste Unterschied zwischen den beiden Modellen wäre, dass sich im europäischen und nordamerikanischen Fall eine Art von „kollektiver Darstellung“ der „gesellschaftlichen Realität“ entwickelte, in der die Idee einer „biologischen Rasse“ im Mittelpunkt stand. Im brasilianischen Fall dagegen ermöglichte die Idee der „biologischen Rasse“ (Haut)farbenvorstellungen, welche wertend in die unterschiedlichen Inklusions- und Exklusionsdiskurse des Alltages einfließen. Aufgrund der vorhandenen zahlreichen Farbvariationen und Kontexte kann angenommen werden, dass die wertende Relevanz dieser Vorstellungen in unterschiedlichen sozialen Kontexten Änderungen unterworfen sind (Hofbauer 2003: 66).

In seiner Analyse der Art, wie das MNU (*Movimento Negro Unificado*)¹⁹ mit den Begriffen Rasse, Kultur und Identität umgeht, beobachtet Hofbauer, dass

„im Unterschied zu früheren Schwarzen Bewegungen die „neuen“ Bewegungen der 1970er, 1980er und 1990er Jahre nicht eine „Assimilierung“ und „Akkulturalisierung“ vertreten. (...). Inspiriert von afrikanischen und nordamerikanischen Modellen werden neue Bekleidungsmoden und vor allem neue Haarschnitte eingeführt.“ (Hofbauer 1999: 317)

Hofbauers Analyse der Thesen, die vom ‘*Movimento Negro Unificado*’ in seinem Grundlagenpapier (*Carta de Principios*) postuliert wurden, zeigt, wie hier Rasse, Kultur und Identität aufgefasst werden: Rasse wird weiterhin als ein „biologisches Substrat“ interpretiert, das die Manifestation der „Schwarzen Kultur“ ermöglicht und deren Grundlage bildet. Die Auffassung der *Cultura Negra* entspräche

„jenen theoretischen Konzepten einer ethnischen Gruppe und Kultur, die im Gegensatz zum alten Rasseparadigma entwickelt wurden und die den anthropologischen Diskurs seit dem Zweiten Weltkrieg dominierten.“ (Hofbauer 1999: 317)

¹⁹ Siehe Fußnote 9.

Schwarze Identität erscheint so als Ausdruck einer organischen Verbindung zwischen „den Werten Schwarze Rasse, Schwarze Kultur und Schwarze Identität“, wobei „eine Art Schwarz-Sein“ postuliert wird. Hofbauer weist zusammenfassend darauf hin, dass der politische Diskurs des MNU auch bezweckt, „die drei grossen historisch-paradigmatischen Inklusions- und Exklusionskonzepte – Rasse, Kultur und Identität – in eine einzige Kategorie zu integrieren: das Schwarz-Sein“ (Hofbauer 1999: 317-321). Die problematische Essentialisierung von Differenz dient als Werkzeug solchen Integrationsbemühens.

Der Widerspruch des Schwarzen Aktivismus ist in Hofbauers Lesart offensichtlich. Während sein vorrangiges Ziel der Kampf für Gleichheit und gegen Diskriminierung Schwarzer Bürger ist, bekräftigt er, wenn er sich essentialisierter Kategorien bedient, die Existenz eines distinkten Menschentyps, der sich grundlegend in den Kategorien Rasse, Kultur und Identität unterscheidet. Das Postulat grundsätzlicher Differenz bleibt bestehen – und damit auch die Schwierigkeit, einen klaren und widerspruchsfreien Begriff von grundsätzlicher Gleichheit zu entwickeln.

Ein zweites Dilemma bezieht sich auf die Symbole des zeitgenössischen kulturellen Schwarzen Widerstandes *par excellence*: auf die Quilombo-Nachkommen und Candomblé²⁰. Im Bezug auf Candomblé weist Hofbauer auf ein bedeutsames Paradox hin. Es besteht darin, dass das *Movimento Negro* einerseits die Übernahme westlicher Werte – wie Freiheit, Gleichheit und soziale Gerechtigkeit – predigt, andererseits aber einem dieser Forderung widerstrebenden Erbe verpflichtet ist, nämlich einem

„extrem „flexiblen“ und „formbaren“ theologisch-ideologischen System, dessen Inklusions- und Exklusionsmechanismen auf eine „afrikanische Tradition“ zurückzuführen sind, die sich abstrakten und kontextlosen Definitionen widersetzt.“ (Hofbauer 1999: 323-324)

An der Debatte nimmt auch Livio Sansone teil. Seine These besagt, dass in Lateinamerika interethnische Beziehungen und „Rassialisierung“ gesellschaftlicher Gruppen einem gemeinsamen Muster folgen würden. Er geht davon aus, dass dieses geprägt wurde: durch eine Tradition zwischen-ethnischer Ehen (*casamentos mistos*); durch ein Rassen-/Hautfarben-Kontinuum; durch eine rassenübergreifende Aufgeschlossenheit im

²⁰ A.d.Ü.: *Candomblé*: eine „afro-brasilianische“ Religion.

informellen Bereich; durch eine lange Geschichte von Synkretismus im Bereich der Religion und der populären Kultur; sowie durch eine politische Ordnung, die verhältnismäßig schwach in Bezug auf „Rasse“ und „Ethnizität“ geprägt sei.

Für Sansone manifestiert sich die lange Geschichte der Rassendiskriminierung in der Existenz „einer dem Rassen-Kontinuum zugrundeliegenden somatischen Norm“, die „Menschen, die aufgrund phänotypischer bzw. kultureller Merkmale als Schwarze bzw. Indigene gelten, am unteren Ende der Privilegienskala situiert.“ (Sansone 2004: 19)

Sansone, der das Verhalten Schwarzer Jugendlicher in zwei brasilianischen Städten untersucht hat, zeigt sich pessimistisch, was die Schaffung einer Schwarzen Identität in Lateinamerika und insbesondere in Brasilien betrifft. Denn die Wirkung somatischer Normen reicht tief; ausserdem stehen dem, wie Sansone am Beispiel Salvador (Bahia) ausführt, auch Generations- und Klassenbeschränkungen entgegen:

„Sich selbst als *negro*, *preto*, *pardo* oder *escuro* [A.d.Ü.: dunkelhäutig] zu bezeichnen, hängt nicht ausschließlich von der (Haut)Farbe ab, sondern auch vom Alter und bis zu einem gewissen Grad vom Bildungsniveau. Generationsunterschiede tragen zur Schaffung bestimmter 'Typen' unter den Schwarzen Informanten bei. (Sansone 2004: 87)

Was unter solchen „Typen“ verstanden wird, hängt Sansone zufolge wesentlich von den Kontexten ab, in denen sie wirksam werden. Als methodische Vorbedingung leitet er darum ab, dass das:

„was sich für meine Untersuchung wie auch für andere als notwendig erwies, war die Bereitschaft, die fließende und komplexe Terminologie zu interpretieren, die für die Beschreibung von „Rasse“ angewendet wird; sowie die Bereitschaft, die Bedeutung der vielfachen Kontexte der Entscheidung für die Anwendung der Begriffe und Klassifikationsformen anzuerkennen.“ (Sansone 2004: 76)

Diese „Typen“ unterscheiden sich also, wie oben angeführt, hinsichtlich des Alters, des Bildungsniveaus und der Stellung im Arbeitsmarkt, gar nicht unbedingt so sehr aber im Hinblick auf ethnisch-rassische Merkmale im eigentlichen Sinn. Denn:

„ethnische Identität kann relativ unabhängig von ethnischer Kultur sein, und es gibt Ausprägungen Schwarzer Kultur, die – aufgrund der Tatsache, dass ihr auffälligstes kulturelles Kapital die Ausübung der ethnischen Identität ist – als ‘Identitätskulturen’ bezeichnet werden können. Durch diese Unterscheidung können wir leicht akzeptieren, dass soziale, ökonomische und kulturelle Integration nicht äquivalent sind. Ethnische Identität und ethnische Kultur können relativ unabhängig von Überlebensstrategien und sozialer Mobilität sein. Wir können von sektorieller Partizipation, Integration oder Exklusion sprechen.“ (Sansone 2004: 291)

Indem Sansone dann gerade jene Ausprägung der Schwarzen Jugendkultur hervorhebt, bei der Konsum und Körperkult als ethnisch gedeutete kulturelle Kennzeichnungen dienen, betont er den sogenannten „Schwarzen Hedonismus“, unterschätzt jedoch – oder vergißt auf – die soziohistorischen und psychologischen Umstände, die afrobrasilianischen Jugendlichen kaum andere Möglichkeiten lassen. Denn die brasilianische Gesellschaft – und insbesondere ihre beispielgebende Elite – beruht auf einer „Kultur“ der Selbstdarstellung und des demonstrativen Konsums.

Vorschläge wie jener des Kulturanthropologen Peter Fry (1995/1996), die „farbliche“ Vielfalt nach bestimmten „Klassifikationsarten“ zu unterscheiden, bezwecken eine Verfeinerung der traditionellen vergleichenden Analysen; Ähnliches bezweckte auch der konzeptionelle Unterscheidungsvorschlag von Oracy Nogueira (1955) zwischen „Herkunfts- und Kennzeichnungsvorurteilen“. Allerdings trägt eine typologische Gegenüberstellung von „bipolaren“ und „multiplen“ Modi (*modo bipolar* und *modo múltiplo*), wie Hofbauer (1999) aufzeigt, nichts zur historischen Interpretation solcher Termini wie Rasse und Hautfarbe bei.

Dieser Meinung schließt sich Sergio Costa (2002: 51) im Prinzip an; und er versucht die in der zeitgenössischen Debatte verwendeten Begriffe dadurch zu revidieren, dass er eine konstruktivistische Perspektive einbringt. Er nähert sich insbesondere der Verwendung der Kategorie Rasse als allgemeine Analysekategorie, wie sie von Sergio Guimarães (2002) verwendet wird, überaus kritisch. Stattdessen schlägt Costa die Verwendung der Kategorie „Segregation“ vor, durch die sowohl die Beschreibung „des moralischen Verhältnisses der Reproduktion von Hierarchien“ ermöglicht

werde als auch die Deskription „der unterschiedlichen Formen, in denen sich soziale Asymmetrie materiell ausdrückt“, wie sie im „ungleichen Zugang zu sozialen Gütern (wie Schulen, urbane Infrastruktur, Einkommen)“ augenscheinlich werden.

Obwohl Costa der Verwendung der Kategorie Rasse im Rahmen der Untersuchung von Ungleichheiten zustimmt, hält er ihren Gebrauch als allgemeingültige Analysekategorie, mit normativem Anspruch, für unzulässig. Denn „Rasse“ in diesem Sinn aufzufassen und in der Art des kritisierten Guimarães zu verwenden, kann Costa zufolge bestenfalls zum *unvollständigen* Verständnis der Formierung der brasilianischen Gesellschaft führen, sicher jedoch zu einer objektivistischen Wahrnehmung der sozialen Beziehungen und zur Reduktion der sozialen Identitäten auf ihre politisch-instrumentelle Dimension.

Der von Costa entwickelte kritische Ansatz erlaubt die Schaffung eines über den Rahmen üblicher „racial studies“ hinausgehenden Forschungsfeldes, das sich mit der Formierung der brasilianischen Gesellschaft auseinandersetzt und in das sich seine Untersuchungen problemlos einfügen lassen. Während die „racial studies“ sich in einer Ausprägung mit der Diagnose rassistischer Ungleichheiten beschäftigen, trachten sie in einer anderen Fassung danach, „Rasse“ im Sinne einer allgemeinen Analysekategorie der brasilianischen Gesellschaft anzuwenden. Costas Schwerpunktsetzung bezieht sich gerade gegenteilig auf Aspekte der Modernität, die in der brasilianischen Gesellschaft und in der brasilianischen Geschichte auszumachen sind. Die von Costa angerissenen Themen sind darum das Modell der nationalen Konstituierung und die Konzeptualisierung einer spezifischen Identität. Bei der Nationsbildung Brasiliens spielte laut Costa ein Element eine Rolle, das auf Entwürfe der philosophischen „Aufklärung“ verweist. Ihm zufolge wurde Brasiliens Entscheidung zwischen den beiden vorgegebenen Formen der Integration nämlich stark vom französischen Modell beeinflusst, das der ethnisch-rassistischen Herkunft keine Bedeutung zuwies, weil es vom Bild einer transnationalen kosmopolitischen Gemeinschaft geprägt war, in dem unterschiedliche Völker, ungeachtet ihrer Unterschiede, als Teile einer Menschheit verbunden sind und auf eine gemeinsame Zukunft hinarbeiten (Costa 2002: 43).

Demgegenüber hätte das deutsche Modell die Voraussetzungen des Verhältnisses zwischen Menschheit und Natur modifiziert, indem es gleichermaßen die Authentizität jedes einzelnen Menschen als Individuum

sowie die Künstlichkeit der bürgerlichen Welt betonte und dieses Dilemma ins Zentrum seiner Aufmerksamkeit rückte. Entstanden wäre

„daraus der romantische Zug (...), der die Bildung der deutschen Nation kennzeichnete. Die Nation, die von dem durch Kultur und gemeinsame Herkunft verbundenen Volk repräsentiert wird, wird zum idealisierten Terrain, auf dem sich die individualisierte Natur und die Aussenwelt versöhnen.“ (Costa 2002: 43)

Diese beiden unterschiedlichen Auffassungen von „Nation“ schaffen eine Differenz zwischen Nationen, die ihre Verankerung entweder in der Vergangenheit voraussetzen (das „deutsche“ Modell) oder in die Zukunft projizieren (das „französische“ Modell). Im ersten Fall enthält der „Gesellschaftsvertrag“ das Versprechen der Befreiung der Menschen von ihren engen gemeinschaftlichen Bindungen – und zwar dadurch, dass er sie in einen Prozess einbindet, in dem die vorwiegenden „Akteure“ der Sozialisierung der Markt und der Staat sind. Im zweiten Fall bildet die Betonung der Abstammungsgemeinschaft die eigentliche Grundlage der Schaffung des Nationalstaates. Hier stellt die Bewahrung einer fiktiven – auf einer für die Vergangenheit angenommenen und in die Gegenwart hinein wirksamen ethnisch-rassischen „Reinheit“ gegründeten – Gemeinschaft das grundlegende Versprechen dar.

Schlußbemerkungen

Vor dem skizzierten Hintergrund findet die Debatte über Negro, Rasse, Schwarze Identität und affirmative action in Brasilien statt. Zwei Positionen lassen sich aus der beschriebenen Literatur abstrahieren. Einerseits findet man jene, die die brasilianischen Probleme ausschliesslich auf die Armut zurückführen und dabei vollständig oder teilweise die Zusammenhänge zwischen „Arm-Sein“ und „Schwarz-Sein“ übersehen. Andererseits gibt es jene, die bemerken, dass Armut in Brasilien eine Farbe hat. Der ersten Gruppe gilt „Armut“ als Auswirkung der segmentierten, stratifizierten Aufnahme und Aneignung moderner Werte. Diese sind, obwohl in der brasilianischen Gesellschaft durchaus vorhanden, uneinheitlich angenommen worden – ein Prozess, der sich offenbar nicht von selbst versteht, wie jene, die sich so positionieren, häufig unterstellen, sondern

vielmehr historisch erklärt werden muss; nicht zuletzt durch das Fehlen einer typischen, brasilianischen liberal-bürgerlichen Gesellschaft und eines normierten Bürgerrechts. Die zweite Position versteht die Armut, in ihrem realen Ausmaß und in ihrer Dauerhaftigkeit, vorwiegend als Auswirkung von Hautfarbe und Rasse einer Person, als eine Geschichte der rassis(tis)chen Diskriminierung.

Beide Positionen stehen sich häufig diametral gegenüber. Sergio Guimarães sieht eine Reihe von Mißverständnissen, die in unserem Alltag bestehen, und als Erklärung für ihr Bestehen herangezogen werden können:

„Die Vorstellung, dass es in Brasilien keine Rassen, sondern nur Hautfarben gibt. Der Konsens darüber, dass es in Brasilien das Aussehen und nicht die Abstammung sei, die jemandes Hautfarbe bestimmen. Der falsche Eindruck, dass man in Brasilien nicht jemanden aufgrund seiner Rasse oder Hautfarbe diskriminieren könne, weil es keine eindeutigen Klassifikationskriterien gebe. Die Vorstellung, dass Mulatos und Negros hellerer Hautfarbe und höherer Bildung vom weißen Establishment stets wirtschaftlich einbezogen, kulturell und sozial integriert sowie mit politischer Mitbestimmung versehen würden. Der Konsens darüber, dass die in Brasilien immer noch beobachtbare Rassenhierarchie lediglich ein aussterbender Überrest der Sklavengesellschaft sei.“ (Guimarães 2001: 391)

Wie Guimarães analysiert, veränderte das *Movimento Negro* ab den 1970er Jahren radikal die Grundlage seiner Politik. Es bezog seither eine „rassialisierte“ Haltung und begann damit, die Entwicklung eines Schwarzen Bewußtseins oder Identität an zwei Fronten zu fördern: (1) durch die Bekämpfung der Rassendiskriminierung; (2) durch die explizite Betonung der Schwarzen Identität und durch Affirmation eines Schwarzen Bewußtseins. Konkret bedeutet das: (a) einen Frontalangriff gegen den Mythos der *Democracia Racial*, d.h. gegen einen der Grundpfeiler der nationalen Identität, wie sie ab den 1930er Jahren konstruiert wurde; (b) die Ausweitung der Definition des *Negro*, die sich einer Bipolarität annähert; (c) die Wiedergewinnung des afrikanischen Erbes in Brasilien, neu definiert als „*negra*“; (d) die Einnahme einer afrozentrischen, „diasporischen“ Haltung, sowohl in Politik als auch in Bereichen der Kultur; (e) die Forderung nach

einer spezifischen Legislatur gegen Rassendiskriminierung und gegen rassische Ungleichheit (Guimarães 2001: 391).

Guimarães stellt sich sodann die Frage danach, warum diese plötzliche Abwendung vom „*Negro* als dem brasilianischen Volk“, wie es von Guerreiro Ramos (1957) und dem *Teatro Experimental do Negro* (TEN) in den 1950er und 1960er Jahren definiert worden war, stattfand und warum stattdessen die Forderung nach Anerkennung des „*Negro* als Rasse“ erhoben wurde. Diesbezüglich erkennt Guimarães die Antwort in externen Veränderungen; nämlich in der Art und Weise, wie Europäer, Amerikaner und Kanadier ihre eigenen Nationen neuerdings zu verstehen versuchten. Im Falle Nordamerikas wurde eine Re-Interpretation der „nationalen Frage“ vor allem durch die Bürgerrechtsbewegung ausgelöst, die zur Emanzipation der Schwarzen führte. In Westeuropa und in Kanada wurden analoge Änderungen mit der wachsenden Präsenz von aus Afrika, aus der Karibik oder aus Asien stammenden Populationen, infolge zunehmender Immigration, in Zusammenhang gebracht.

Im Mittelpunkt dieser Veränderungen verankerte sich die Vorstellung von Nationen, die viele „Rassen“ und vielfältige „Kulturen“ vereinen, als Gegensatz und als politische Alternative zum assimilationistischen Modell der französischen Revolution. Auf den Gebieten der Demokratie und des Antirassismus bekam die *Mestiçagem* nun Multirassialismus und Multikulturalismus als konzeptionelle Konkurrenten.

Für Guimarães (2001: 393) stellt Brasiliens Multikulturalismus eine eigene, spezifische Variante dar: Auf kultureller Ebene bedeutet er nämlich das Recht, nicht als „brasilianisch“ vereinnahmt, sondern als „*africano*“ oder „*afro-descendente*“ anerkannt zu werden; auf politischer Ebene bezweckt er, als „Rechts-Subjekt“ und nicht lediglich als „Gesetzes-Objekt“ behandelt zu werden.

Vielleicht ist gerade das die entscheidende Neuerung im Prozess der (Re-)Demokratisierung Brasiliens, dass die *Negros* in organisierter Weise versuchen, jene Grundlagen der gewachsenen gesellschaftlichen Verhältnisse zu hinterfragen, die ihnen, trotz ihres fortgesetzten Widerstandes, eine Behandlung als vollwertige Menschen mit gleichen Rechten beständig versagten. Dass eine solche rechtliche Gleichstellung nach wie vor nicht gegeben ist, erklärt auch den gegenwärtigen Kampf des *Movimento Negro* im Sinne von *affirmative actions*, wie sie augenblicklich

gerade in der Diskussion um Zugangsquoten an staatlichen Universitäten an der Tagesordnung stehen.

Wie Frantz Fanon treffend bemerkte, brauchen die heutigen Nachkommen der Sklavenhändler, der „Herren von Gestern“, nicht die Schuld an den von ihren Vorfahren begangenen Unmenschlichkeiten auf sich zu nehmen. Jedoch haben sie die moralische und politische Verantwortung, den Rassismus und die Diskriminierung zu bekämpfen und gemeinsam mit jenen, die marginalisiert sind, den *Negros* insbesondere, an der Etablierung sozialer Beziehungen zu arbeiten, in denen sich alle als Menschen und Bürger entfalten können. Es liegt also an uns, Schwarzen und Weissen, durch Theorie und Praxis den Aufbau einer Gesellschaft zu befördern, in der niemand seine ethnisch-rassistische Identität negieren oder unterdrücken muss und in der Hedonismus eine Option für alle ist, die sich danach orientieren wollen. Voraussetzung dafür ist jedoch jedenfalls, jenes lang tradierte, falsche Bewußtsein aufzubrechen, demzufolge die brasilianischen Institutionen multirassistisch zusammengesetzt und in ihrem Denken grundsätzlich antirassistisch wären.

Aus dem Portugiesischen von Bea Gomes

Bibliographie

- Costa, Sergio. 2002. *As cores de Ercília: esfera pública, democracia, configurações pós-nacionais*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Costa, Sergio. 2002. Formas e dilemas do anti-racismo no Brasil. In: *Silva, J.P. et.al. (org.) Crítica contemporânea*. São Paulo: AnnaBlume, pp.107-127.
- Costa, Sergio. 2002. A construção sociológica da raça no Brasil. *Estudos Afro-Asiáticos, Ano 24, Número Especial 01*: 35-61.
- Dubois, William E.B. 1997 (1903). *The souls of black folk*. Boston: Bedford Books.
- Fanon, Frantz. 1961. *Les Damnés de la Terre*. Paris: Maspéro.
- Florestan Fernandes. 1971. *Do escravo ao cidadão* In: Bastide, Roger & Fernandes, Florestan 1971: *Branços e Negros em São Paulo: ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana*. pp.21-81
- Freyre, Gilberto. 1992 (1933). *Casa Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Record.

- Fry, Peter. 1995/1996. O que a Cinderela negra tem a dizer sobre a „política racial” no Brasil. *Revista USP*, 28 (Dossiê povo negro – 300 anos): 122-135.
- Fry, Peter. 2000. Politics, nationality, and the meanings of „race” in Brazil. *Daedalus*, vol. 129, nº 2, Spring.
- Guimarães, Sergio. 1996. A desigualdade que anula a desigualdade: notas sobre a ação afirmativa no Brasil. In: *Multiculturalismo e racismo: o papel da ação afirmativa nos Estados democráticos contemporâneos*. Brasília: Ministério da Justiça.
- Guimarães, Sergio. 1999. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Editora 34.
- Guimarães, Sergio. 2002. *Classes, raças e democracia*. São Paulo: Editora 34.
- Hofbauer, Andreas. 1999 (unveröffentlicht). *Uma história de branqueamento ou o negro em questão*. Tese de doutorado, FFLCU / Universidade de São Paulo.
- Hofbauer, Andreas. 2003. Raça, cultura e identidade e o „racismo à brasileira”. In: *Silvério, V. et al. De preto a afro-descendente: trajetos de pesquisa sobre relações étnico-raciais no Brasil*. São Carlos: Editora da UFSCar, pp.51-68.
- Moura, Clovis. 1990. *As injustiças de Clio: o negro na historiografia brasileira*. Belo Horizonte: Oficina de Livros.
- Movimento Negro Unificado. 1988. *1978-1988: 10 anos de luta contra o racismo*. Salvador: Movimento Negro Unificado, Seção Bahia.
- Munanga, Kabengele. 1999. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*. Petrópolis: Editora vozes.
- Nogueira, Oracy. 1955. Preconceito de marca e preconceito de origem – sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. In: *Bastide, Roger e Fernandes, Florestan. Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo*. São Paulo: Editora Anhembi Limitada.
- Ramos, A. Guerreiro. 1957. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Andes.
- Sansone, Livio. 1998. Racismo sem etnicidade. Políticas públicas e discriminação racial em perspectiva comparada. *Dados*, vol. 41, n. 4: 751-783.
- Sansone, Livio. 2004. *Negritude sem etnicidade*. Salvador/ Rio de Janeiro: Edufba/Pallas.
- Silverio, Valter R. 2003. Ação afirmativa: percepções da „casa grande” e da „senzala”. In: *Silvério, V. et al. De preto a afro-descendente: trajetos de pesquisa sobre relações étnico-raciais no Brasil*. São Carlos: Editora da UFSCar, 2003, pp.321-341.
- Telles, Edward. 2003. *Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.