

NINA GLICK SCHILLER

University of New Hampshire

GEORGES FOURON

State University of New York, Stony Brook

## «Laços de sangue»: os fundamentos raciais do estado-nação transnacional\*

33

*Em diversos países exportadores de emigração, há políticos e dirigentes governamentais que estão a tentar revitalizar o nacionalismo e o conceito de estado-nação no contexto de uma economia global definindo os estados-nação como transnacionais. No presente artigo, defendemos, a partir do exemplo do Haiti, que esses esforços denunciam o facto de, subjacente ao conceito de identidade nacional, estar o conceito de raça. As identidades nacionais são identidades raciais no sentido em que assentam em con-*

*ceitos de descendência através de laços de sangue, o que leva a encará-las como tendo uma base biológica. Os estados exportadores de emigrantes estão actualmente a definir a sua nacionalidade através da ascendência, e não por uma língua, uma história política, uma cultura ou um território partilhados. A ligação entre nação e raça, profundamente enraizada na teoria do estado-nação, está a tornar-se o traço distintivo necessário e suficiente da identidade nacional perante a migração transnacional.*

**O**S dirigentes políticos de países como o México, a República Dominicana, a Colômbia, Portugal e o Haiti têm vindo a redefinir cada vez com mais frequência os respectivos estados-nação como transnacionais de forma a incluir as suas populações da diáspora. O estado-nação transnacional está a emergir na forma de novas políticas públicas, práticas políticas e ideologias que estendem a esfera do poder político para além das fronteiras territoriais. Em muitos países exportadores de emigrantes, são por vezes os políticos e os detentores de cargos oficiais os responsáveis pelo início desta nova modalidade de estado, embora frequentemente o façam como resposta aos esforços dos dirigentes políticos emer-

\* Foram apresentadas versões anteriores deste artigo no congresso da Associação Brasileira de Antropologia, em Abril de 1996, numa sessão organizada por Bela Feldman-Bianco e Mary Castro, e no congresso da Associação Americana de Antropologia, em Novembro de 1996, na sessão «Fight the Power», organizada por Antonio Lauria e Linda Basch em homenagem a Constance Sutton.

gentes dentro da comunidade emigrante para redefinir a sua relação com os estados-nação de que são oriundos (Graham, 1996). À medida que se dá este esforço de reconceptualização do estado-nação como transnacional, os dirigentes políticos, tanto nos países de origem como na diáspora, apoiam-se nas relações sociais transnacionais, dos emigrantes e dos seus descendentes e reforçam-nas (Feldman-Bianco, 1992; Schiller *et al.*, 1995; Rios, 1994; Smith, 1993).

Defenderemos, neste artigo, que, subjacente à construção de estados-nação transnacionais se encontram conceitos de identidade nacional marcados pela questão da raça. Estes conceitos pressupõem que essa identidade se baseia na linha de descendência e se constrói através de laços de sangue. A relação estreita entre racismo e nacionalismo tem sido discutida por investigadores como Balibar (1991: 59), tendo alguns autores defendido que o racismo é uma forma de nacionalismo<sup>1</sup>. Chuch, por exemplo, ao discutir o internamento de cidadãos americanos de ascendência japonesa nos Estados Unidos durante a Segunda Guerra Mundial, declara que o racismo é «um nacionalismo integral, que só tem significado (e hipóteses de êxito) se se basear na integridade da nação — integridade tanto em relação ao exterior como ao interior» (1996: 103). No presente artigo, nós sublinhamos o reverso deste postulado: o nacionalismo é uma forma de identidade racial. A identidade nacional é um conceito marcado pela raça no sentido em que se considera que as diferenças humanas têm por base uma variação biológica que se manifesta em aspectos físicos diferentes. De acordo com esta concepção, as pessoas que estão em posição de provar que descendem da população original de um estado-nação continuam a ter direitos e responsabilidades em relação ao governo da sua terra ancestral. Isto é, os estados exportadores de emigrantes definem a nacionalidade pela linha de descendência e não pela partilha de uma língua, de uma história política, de uma cultura ou de um território. O elo entre nação e raça, profundamente enraizado na teoria do estado-nação, está a tornar-se o atributo necessário e suficiente para definir a identidade nacional num contexto de migração transnacional.

Utilizando a experiência haitiana de migração transnacional como estudo de caso, exploraremos estas tentativas de redefinir a pertença ao estado-nação com base na concepção

---

<sup>1</sup> Ver também Miles, 1993, especialmente os capítulos 2 e 3, para uma análise da relação entre raça e nação próxima da de Balibar.

biológica de um povo com o mesmo sangue. A descrição do projecto político haitiano baseia-se em investigação em curso entre imigrantes haitianos na cidade de Nova Iorque, iniciada por Nina Glick Schiller, em 1969; em investigação feita no Haiti, ora por um de nós, ora por ambos, em 1969, 1989, 1991, 1995 e 1996; e ainda nas experiências e observações de Georges Fauron como imigrante haitiano residente em Nova Iorque. Neste artigo, reportar-nos-emos a entrevistas realizadas em 1989 e 1996. A investigação de 1989 foi efectuada antes de os dirigentes haitianos terem dado forma a um conceito de estado-nação transnacional. Em 1996, importantes dirigentes políticos haitianos já se referiam à diáspora haitiana como se fosse parte do Haiti, e a maioria dos entrevistados estava familiarizada com o uso do termo em referência aos haitianos residentes no estrangeiro ou de visita ao Haiti.

Nas ciências sociais, tem-se frequentemente discutido as identidades raciais e nacionais como se elas se referissem a aspectos muito diferentes da experiência humana e como se fossem categorias universais imutáveis. Contudo, o estudo da história da construção das identidades nacionais nos estados-nação de todo o mundo revela uma perspectiva diferente. A noção de linha de descendência está na base da concepção de nação, tal como se desenhou e popularizou na Europa e nas Américas, embora o uso dos termos *raça* e *nação* como sinónimos só se tenha tornado predominante no final do século XIX.

Em muitas línguas europeias, a filologia do termo «nação» tem uma origem comum no termo latino *natio*<sup>2</sup> e uma idêntica transformação histórica de significado e uso. Por exemplo, como *nation* em francês antigo, como *nacioum* em médio-inglês e como *natie* nas línguas germânicas, a palavra reteve o seu significado primeiro de «origem, nascimento, ou grupo originário, grupo originário local». Assim, em francês antigo falava-se do «*pays de ma nation en la conté de Haynnau*» (terra do meu nascimento/origem no condado

### Breve resenha histórica

<sup>2</sup> Segundo o Dicionário Cassell de Latim-Inglês, a palavra *natio* significa nascimento. Cícero utiliza a palavra para significar «aqueles que nasceram fora de Roma, como em *externæ nationes*». A palavra é muitas vezes traduzida em inglês como «tribo, raça, povo», uma tradução que não transmite o seu significado original e dá a falsa impressão de que o conceito de *raça* e a equação entre *raça* e *nação* datam da época romana.

de Hainault) (*Dictionnaire historique de l'ancien langage françois*, apud Hobsbawm, 1992:15)<sup>3</sup>. Não havia qualquer conotação de governo ou estado.

Utilizando o exemplo da evolução do termo «nação» em espanhol, podemos traçar transformações paralelas de significado em muitas línguas europeias. Em espanhol, este processo teve três etapas, nas quais o conceito de linha de descendência começou por ser menosprezado, tendo reaparecido mais tarde numa forma em que o grupo de origem adquire o sentido de corpo político organizado, tornando-se equivalente à esfera do estado moderno. Primeiro, a Academia Espanhola reconheceu oficialmente o significado da palavra *nación* como «o agregado dos habitantes de uma província ou de um reino; um estrangeiro». Em 1884, a Academia introduziu o elemento específico da governação, definindo nação como «o território constituído pelo estado e pelos seus membros individuais considerados como um todo» (Lluís Garcia i Sevilla, «Llengua, nació i estat al diccionari de la real academia espanyola», 1979, apud Hobsbawm, 1992: 14). Após 1925, a Academia conjugou o conceito de linha de descendência comum com o de governo, referindo que a palavra significava «a colectividade de pessoas que têm a mesma origem étnica e que falam geralmente a mesma língua e que possuem uma tradição comum» (Hobsbawm, 1992: 15)<sup>4</sup>.

A transformação dos significados de nação e as suas ligações ao conceito de raça podem ser relacionadas com as tentativas dos filósofos políticos da Europa e das Américas, a partir do princípio do século XVII, de legitimar governos com base em fundamentos diferentes dos dos privilégios monárquicos e do direito divino (Hannaford, 1996)<sup>5</sup>. Na sua busca

<sup>3</sup> Os dados sobre a filologia da palavra «nação» baseiam-se em Hobsbawm, 1992: 14-21.

<sup>4</sup> A edição de 1958 da *Enciclopédia Brasileira Mérito* define nação como a «comunidade de cidadãos de um estado, vivendo sob o mesmo regime ou governo e tendo uma comunhão de interesses; a colectividade dos habitantes de um território com tradições, aspirações e interesses comuns, e subordinados a um poder central a quem compete manter a unidade do grupo; o povo de um estado excluindo o poder governante» (Hobsbawm, 1992: 15).

<sup>5</sup> Horsman (1981) e Smedley (1993) argumentam que, embora já no século XVI os ingleses tivessem usado mitos de origem anglo-saxónica para justificar a sua herança distinta e estabelecer o seu corte com a Igreja Católica Romana, não era usada uma linguagem marcada pela raça. Isto é, a referência a uma igreja pré-normanda não constituía um argumento acerca da herança biológica dos ingleses. «A acentuação de características 'raciais' herdadas biologicamente como forma de explicar as instituições culturais anglo-saxónicas só se deu na última metade do século XVIII, uma época em que ... isto não foi fortuito» (Smedley, 1993: 62).



de novos fundamentos para a teoria política, estes homens basearam-se em tradições empiricistas que procuravam explicações para os processos políticos nas leis naturais. Nos séculos XVIII e XIX, as classes que, na Europa e nas Américas, tentavam manter ou disputar o poder do estado procuraram substituir os regimes monárquicos ou coloniais usando a justificação da soberania natural da «nação». Assim, em 1789, a Assembleia Nacional Francesa, ao enveredar pelo caminho da revolução, afirma na «Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão» que «O princípio de toda a soberania reside essencialmente na nação» (*apud Tierney et al.*, 1976). Mas o que era «a nação»?

No final do século XVIII, a nação ainda não se encontrava delimitada por uma língua, cultura ou ascendência comuns. Contudo, a maioria dos filósofos políticos europeus pressupunha que a nação era branca. A observação da natureza feita pelos filósofos iluministas foi moldada pelo contexto em que se inseriam: a expansão da Europa e o desenvolvimento do capitalismo através da conquista e colonização das Américas e da Ásia, e a escravatura de povos indígenas e africanos. É nesta conjuntura de exploração que Hume, entre outros autores, declara em 1748 que «nunca existiu uma nação civilizada que não fosse de cor branca». Hume popularizou o conceito da cor branca (*whiteness*) que supostamente diferenciava as nações civilizadas de «todas as outras espécies de homens (pois existem quatro ou cinco tipos diferentes)» (*apud Gates*, 1986: 10). Neste uso, o conceito de «espécie de homens» não é directamente equacionado com nação; a nação é antes equacionada com sociedade organizada e as nações são classificadas segundo a espécie dos seus habitantes, de acordo com os traços físicos herdados.

No início da expansão europeia, a palavra raça era geralmente usada para referir grupos de animais e não de pessoas (Smedley, 1993: 36-40). É só alguns séculos depois da conquista das Américas e da Ásia e do desenvolvimento do capitalismo com base no tráfico de escravos africanos que a palavra raça entra no discurso político como descrição de diferenças humanas baseadas na linha de descendência — e, quando isto acontece, a palavra é associada ao conceito de cor negra (*blackness*). Para Hume, tal como para Kant (que publica, em 1775, *Sobre as diferentes raças de homens*), a cor negra significava inferioridade física e mental e a relação entre o aspecto físico e o carácter nacional era objecto de estudo; não se considerava que a cada nação correspon-

desse um povo distinto. Contudo, durante o século XIX, à medida que os ensaístas políticos buscavam novos fundamentos de legitimação para a configuração estatal europeia emergente, as palavras *raça* e *nação* transformaram-se e fundiram-se.

No desenrolar do século XIX, as forças representativas das classes em luta pelo poder popularizaram determinadas narrativas históricas de forma a validar e legitimar o seu domínio sobre a população residente num determinado território. Pode chamar-se construção do estado-nação a este processo de formação de uma memória colectiva. Os mitos sobre a «essência» dos povos foram fundamentais para a construção de estados-nação. Segundo estes mitos, cada estado continha em si uma só nação ou povo, que se definia pela sua residência num território comum, pela sua total lealdade a um governo comum e pelas suas origens e destinos comuns. Hobsbawm e outros estudiosos do nacionalismo têm sublinhado o papel dos dirigentes políticos na criação de mitos de nacionalidade, citando em particular dois dirigentes nacionalistas do século XIX. Massimo d'Azeglio, por ocasião da primeira sessão do parlamento depois da reunificação da Itália, declarou: «Nós fizemos a Itália; agora temos de fazer italianos». De forma idêntica, o Coronel Pilsudski, o «libertador da Polónia», afirmou: «É o estado que faz a nação e não a nação o estado» (Hobsbawm, 1992: 44-45).

Nas nações europeias no final do século XIX, a história nacional passou a ser considerada de acordo com linhagens específicas — a ariana, a celta e a eslava, por exemplo (Horsman, 1981; Mosse, 1978). O conceito de um mesmo sangue, que durante o período da economia política feudal tinha sido usado para legitimar diferenças entre nobres e plebeus, transformou-se no contexto do capitalismo emergente. O conceito de comunidade de sangue passou a ser uma forma de conceber a unidade das pessoas dentro de uma sociedade organizada, por oposição aos que eram vistos como tendo sangue inferior, isto é, os que eram racialmente diferentes. A unidade conferida pelo mesmo sangue dentro de uma nação permitia encobrir as diferenças de interesses de capitalistas e trabalhadores na exploração estruturada que foi rotulada de economia nacional, unindo-os contra outros estados na luta pelo poder.

Esta concepção biologizada do estado-nação adquiriu proeminência mesmo no final do século XIX, no período da história mundial que tem sido identificado como a era do

imperialismo. Este foi o momento da história da globalização em que a expansão do capital substituiu a utilização de colonos como meio primordial de penetração, permitindo à Europa e aos Estados Unidos o domínio do mundo. A linguagem da raça justificava as aventuras imperiais além-fronteiras, contribuindo, simultaneamente, para a unidade política interclassista da população dos estados-nação que constituíam os centros do imperialismo (Horsman, 1981; Takaki, 1990). Por exemplo, as representações racializadas do «outro» colonizado contribuíram para a construção da «raça britânica» (Miles, 1993; Stoler, 1989)<sup>6</sup>.

Nos Estados Unidos, e em muitas das repúblicas da América Latina, a tarefa de legitimação do regime republicano começou, de facto, antes de os projectos europeus de construção do estado-nação estarem totalmente formulados (Anderson, 1993). Nas Américas, o problema de construir estados-nação a partir de comunidades formadas por processos de colonização e migração produziu uma equação mais precoce de raça e nação. Para além disto, os dirigentes políticos defrontavam-se com a necessidade de criar uma narrativa nacional que sancionasse o governo pelo «povo», num contexto em que sectores significativos da população eram escravos ou povos indígenas oprimidos (Takaki, 1990). Os *founding fathers* dos Estados Unidos desempenharam um papel primordial ao resolverem este dilema através da construção da nação segundo parâmetros raciais. Definiram a unidade dos Estados Unidos através da identificação entre «americanos» e brancos, diferenciando-os e opondo-os assim a pessoas definidas como racialmente diferentes. O *Alien and Sedition Act* de 1791, a primeira legislação sobre imigração dos Estados Unidos, só permitia a adopção da cidadania por brancos. Esta equação da cidadania com a cor branca, formulada na legislação e em casos judiciais de naturalização e imigração, perdurou até 1965, altura em que finalmente foram eliminadas as quotas distribuídas por origem nacional (López, 1996; Takaki, 1990)<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> As primeiras tentativas europeias de definição nacional por oposição a um 'outro' colonizado e racializado encontram-se talvez na colonização inglesa da Irlanda (Smedley, 1993; Allen, 1995). As diferenças raciais que vieram a ser consideradas como distinguindo irlandeses de ingleses legitimaram a opressão do povo na Irlanda; a dinâmica da opressão criou simultaneamente as concepções das raças irlandesa e inglesa e associou de modo fundamental as noções de raça e nacionalidade.

<sup>7</sup> Mais recentemente, a legislação sobre imigração reintroduziu um critério de cor branca através da criação de um sorteio internacional para obtenção de

O México e a República Dominicana oferecem outros exemplos da forma como as repúblicas das Américas utilizaram uma linguagem de sangue e raça nas suas narrativas da nação, da cultura nacional e da cidadania. No México, os construtores do estado-nação desenvolveram um discurso de mistura racial que concebia o povo mexicano como produto de uma linhagem que unia o índio e o espanhol. Os Dominicanos também fazem remontar as suas origens a linhagens indígenas e espanholas, mas os construtores do estado-nação dominicano têm, simultaneamente, negado a origem africana da sua população, classificando as pessoas de pele escura como «índios» ou como «haitianos» e recusando a cidadania a estes últimos, mesmo nos casos em que tenham nascido e vivido sempre na República Dominicana. Deve notar-se que, mesmo quando se exalta a mestiçagem, ela é muitas vezes implicitamente definida por oposição à cor negra, embora esta não seja mencionada e reconhecida na narrativa da mistura racial (Harrison, 1995; Page, 1997). Adota-se a linguagem da cor branca, mesmo quando a própria nação se define como produto de mestiçagem (Wade, 1993). Em muitos estados das Caraíbas, da América Central e da América do Sul, a equação entre raça e nação é recuperada através da dupla dimensão de uma hierarquia de classe/cor, que privilegia o branco, e de um discurso nacional de mestiçagem. O «simbolismo do sangue» reforça um discurso racializado que faz concentrar os esforços das famílias na obtenção ou legitimação de mobilidade social, utilizando uma estratégia de «embranquecimento» dos descendentes através da escolha de parceiros (Smith, 1997).

A história da evolução dos conceitos de raça e nação, no seio de um discurso intelectual que se desenrolou entre a Europa e as Américas, tem dois fios que, em muitos estados, estão frequentemente entretecidos num único discurso nacional. Há um discurso do branco e do negro, um discurso global através do qual se constrói a Europa e os Estados Unidos como brancos, sendo classificados como superiores devido à sua cor, de forma que o branco se torna assim emblemático de valor, poder e civilização. Estas construções raciais existem lado a lado com uma conceptualização do povo de cada nação como racialmente distinto. Para aqueles que acreditam

---

autorizações de residência permanente, disponibilizando um maior número de autorizações às nacionalidades definidas como brancas, tais como a irlandesa, e vedando, ao mesmo tempo, a participação de algumas áreas do mundo definidas como não-brancas.

na nação como uma realidade resultante de uma linha de descendência comum, o carácter nacional produz o carácter do estado e é-lhe inerente. O discurso da cor branca interpenetra-se com o princípio fundador e, de facto, torna-se no princípio fundador das narrativas da nação como raça.

Dada a teoria do estado-nação, com a sua visão naturalizada da relação entre estado e povo, as pessoas que emigravam da sua terra natal encontravam-se até há pouco tempo numa posição anómala. Ao viverem fora da sua terra, os emigrantes desestabilizam a equação entre território, cultura e povo. No início do século XX, nos Estados Unidos, os imigrantes eram vistos pelos dirigentes políticos e pelos cientistas sociais como «nacionalidades» racialmente diferentes do povo americano (Fairchild, 1947). Qualquer possibilidade de assimilação era enquadrada por proeminentes cientistas sociais, tais como Robert Park, num «ciclo de relações raciais» (1950).

Os debates sobre a possibilidade de assimilação de imigrantes da Europa de Leste e do Sul na sociedade dos Estados Unidos devem ser enquadrados no contexto da evolução da forma de construir a cor branca e a cor negra (Ignatiev, 1995; Roediger, 1991; Sachs, 1994; Takaki, 1990). Definidos de início, pela sociedade dominante, como racialmente diferentes dos brancos dos Estados Unidos, os imigrantes irlandeses, em primeiro lugar, e os europeus de Leste e do Sul, depois, esforçaram-se por fazer parte da nação americana diferenciando-se dos negros. Estes imigrantes vieram de facto a tornar-se brancos e «americanos» em duas etapas (Schiller, 1996). Primeiro, empenharam-se nos conflitos transnacionais para construir estados-nação na sua terra natal na Europa. Seguidamente, usaram a reivindicação da específica identidade nacional do seu país de origem para aumentar o seu prestígio social dentro dos Estados Unidos. Ou seja, começando com os irlandeses, os imigrantes europeus envolveram-se, dentro dos Estados Unidos, na política da construção transnacional de estados-nação como forma de não serem negros, transformando-se em americanos brancos nesse processo de luta por pátrias distantes. É importante lembrar, evidentemente, que a reivindicação da cor branca pelos imigrantes europeus, no século XIX e na primeira metade do século XX, foi legitimada na sociedade americana em geral num contexto de expansão do capitalismo, que trouxe alguma mobilidade social aos trabalhadores dos Estados Unidos, mantendo, ao mesmo tempo, os ameri-

canos africanos como um grupo subordinado por oposição ao qual se construía a unidade nacional.

## A situação actual

Em relação à situação descrita, que diferenças existem nas noções de identidade nacional no nosso mundo do final do século XX? Pensamos que muito poucas. A ideia da raça está ainda profundamente implicada nas concepções do estado-nação, embora surja de modos diferentes nas várias representações contemporâneas da nação (Dominguez, 1995). Nos Estados Unidos, apesar da retórica da necessidade de expandir a «cidadania cultural» e o «multiculturalismo», a diversidade de culturas mundiais é habitualmente reduzida a categorias construídas como populações definidas biologicamente, marcadas pela cor de pele: a asiática, a hispânica, a africana. Na Europa, tanto na França como na Alemanha, a nacionalidade é definida pela linha de descendência. E é por conceberem a nação a partir da raça que, tanto os emigrantes, como os que permanecem nos seus países, como os dirigentes políticos dos países exportadores de emigrantes, criam ideologias de um estado-nação transnacional.

O Haiti é um exemplo característico e um local interessante para estudar o papel dos conceitos de raça no processo da construção transnacional do estado-nação. Em primeiro lugar, os Haitianos sempre definiram a sua nação através de uma retórica racial. Para além disto, apesar de quase duzentos anos de independência nacional, o Haiti só agora está a emergir como estado-nação.

O Haiti tem dois discursos contraditórios sobre a cor negra, os quais, no entanto, estão interrelacionados e se reforçam reciprocamente. Por um lado, a cor negra é valorizada — todos os Haitianos são definidos como negros e o Haiti é definido como uma nação negra. Os vitoriosos dirigentes africanos e mulatos que expulsaram os franceses do Haiti definiram-no como uma nação negra, utilizando a palavra *blanc* (branco) para definir todos os estrangeiros e a palavra *neg* (negro) para definir todos os cidadãos do Haiti, qualquer que fosse o seu fenótipo ou a sua história genética (Nicholls, 1995; Trouillot, 1990). Independentemente da sua cor, os Haitianos sempre tiveram a percepção de que a Europa e os Estados Unidos os definem como negros. Mas se, por um lado, têm reagido afirmando o valor da cor negra, por outro lado, a maioria valoriza a cor branca como indicador de beleza física e de poder. Esta aceitação da superioridade da

cor branca está subjacente à forma como os intelectuais haitianos, desde a revolução de 1804, têm refutado a depreciação do povo haitiano e da sua nação. Têm defendido que a missão da nação haitiana é lutar até que os negros sejam reconhecidos como iguais pelos europeus (Nicholls, 1995). Ao contestarem a reivindicação da superioridade cultural europeia, os intelectuais haitianos passaram a falar como se o mundo estivesse dividido em populações biologicamente distintas e como se os africanos negros não fossem de facto civilizados. Esta posição intelectual legitimou os conceitos de uma superioridade das civilizações brancas, de uma raça branca e de divisões raciais intrínsecas, apesar de, ao mesmo tempo, resistir ao descrédito da cultura haitiana.

Desde a formação do Haiti, com uma vitoriosa revolta de escravos em 1804, que tanto os negros pobres dos campos como as elites urbanas mulatas se têm identificado com a nação haitiana. Contudo, os dirigentes políticos do país só esporadicamente têm tentado envolver sectores significativos da população na identificação com o estado, assim como só recentemente definiram os haitianos residentes no estrangeiro como parte da nação (Fouron e Schiller, 1997; Richman, 1992). Por outro lado, até há pouco tempo, a vasta maioria das pessoas no Haiti considerava o estado como instrumento de dominação por parte de uma pequena elite social, procurando evitar envolver-se com qualquer aspecto do processo político. O movimento popular de base virado para a conquista do poder, que se desenvolveu no Haiti nos anos oitenta, e a subida de Aristide ao poder, com a participação da maioria da população no processo eleitoral de 1990, assinalaram a tentativa do povo do Haiti de reivindicar para si o estado.

O movimento pela conquista do poder político tem um âmbito transnacional. Os emigrantes haitianos que têm saído do país em números significativos desde 1957, fixando-se principalmente nos Estados Unidos e no Canadá, bem como os dirigentes políticos que passaram anos na diáspora haitiana, têm tido um papel importante neste processo de construção do estado-nação<sup>8</sup>. O estado-nação que estes actores políticos têm tentado forjar não é, contudo, do tipo clássico,

---

<sup>8</sup> Entre 1959 e 1993, 302.458 haitianos entraram nos Estados Unidos com autorizações de residência permanente, enquanto 1.381.240 chegaram com autorizações de não-imigrantes, na sua maioria vistos turísticos. Até à década de oitenta, muitos imigrantes com vistos turísticos conseguiram regularizar o seu estatuto e tornar-se residentes permanentes.

baseado num território nacional. Pelo contrário, quer certos sectores da liderança política no Haiti, quer dirigentes das comunidades imigrantes, quer um sector da população residente no Haiti com família e amigos no exterior, quer os próprios emigrantes, têm participado na reconceptualização do Haiti como um estado-nação transnacional.

Em 1991, na sua tomada de posse como presidente, Aristide designou a diáspora haitiana como a 10<sup>a</sup> Província do Haiti (*Dizyem-na*) (o Haiti tem nove divisões territoriais chamadas «Department»). Em 1994, quando Aristide regressou ao Haiti no seguimento da ocupação americana, criou um novo ministério para tutelar os assuntos dos haitianos residentes no exterior. Ao incluir todos os Haitianos, independentemente do país de residência, no estado-nação do Haiti, Aristide não só contribuiu para uma nova construção do estado-nação, como também conferiu aos emigrantes haitianos uma identidade pública que reconhecia, validava e encorajava a continuidade da sua ligação ao Haiti. Nesta construção do Haiti como um estado sem fronteiras, o território haitiano torna-se num espaço social que pode existir dentro dos limites legais de muitos estados-nação. O governo de Preval, que está agora no poder, tem dado continuação a esta política transnacional, embora distanciando-se da metáfora da 10<sup>a</sup> Província. Em 1996, Paul Dejean, o Ministro dos Haitianos Residentes no Exterior, explicou numa entrevista que o seu ministério representava as comunidades haitianas em qualquer parte do mundo onde residissem haitianos. O pressuposto subjacente às publicações produzidas e aos encontros realizados por este ministério nos Estados Unidos é que aqueles que têm ascendência haitiana continuam a ser haitianos, sendo irrelevante o local de residência e a cidadania. Actualmente, no Haiti, sectores significativos de todas as classes e facções encontram-se profundamente envolvidos em processos e relações transnacionais, incluindo as famílias burguesas que há muito dominam o Haiti, ex-militares<sup>9</sup>, funcionários dos governos de Aristide e Preval, as classes profissionais (desde médicos, a mecânicos e alfaiates), trabalhadores e desempregados pobres das cidades e vilas e os *kultivata* (camponeses) das áreas rurais.

<sup>9</sup> O exército haitiano, que derrubou o governo de Aristide em 1991, foi oficialmente dissolvido por este último após o seu regresso ao poder com a ajuda militar dos Estados Unidos, em 1994. Contudo, os antigos membros do exército haitiano continuam a ser um perigoso grupo armado, participando na política transnacional.



Em trabalhos anteriores, elaborados em colaboração com as nossas colegas Linda Basch e Cristina Szanton-Blanc, afirmámos que as ideologias do estado-nação transnacional se constroem a partir das múltiplas interrelações da vida quotidiana dos emigrantes, que, inevitavelmente, cruza fronteiras (Basch *et al.*, 1994; Schiller *et al.*, 1995; Fournon e Schiller, 1997; Schiller e Fournon, 1990; 1997a). Muitos emigrantes são, de facto, «transmigrantes» que constroem campos sociais transnacionais (Schiller *et al.*, 1992: 1; Sutton e Mackiesky, 1992). São pessoas que fazem mais do que manter ligações sentimentais: tomam decisões quotidianas, mantêm relações familiares, praticam actividades religiosas, tratam de assuntos financeiros e organizam actividades políticas dentro de uma rede de relações sociais que se estende para além das fronteiras nacionais<sup>10</sup>. Um amplo sector da população do Haiti depende, para a subsistência diária, das remessas dos familiares emigrados; aqueles que não têm familiares na diáspora haitiana subsistem em resultado da disseminação das remessas por diferentes actividades económicas (tais como a construção de novas casas) ou através de redes de ajuda mútua. Em 1989, Edner, um pintor da construção civil que estava desempregado há onze anos e vivia das remessas enviadas dos Estados Unidos pela mulher, explicava a relação da seguinte forma: «Quando há alguém nos Estados Unidos, ele/ela é a riqueza das pessoas aqui»<sup>11</sup>.

Em entrevistas feitas em 1996, os haitianos que dependiam de ligações transnacionais para sobreviver usavam repetidamente a frase «yo oblige» (eles/elas vêem-se obrigados) para explicar a lógica das remessas. E se alguém não envia dinheiro, dizem: «Eu levava essa pessoa ao médico. Não é normal».

A obrigação dos que estão na diáspora de sustentar a família no Haiti é frequentemente explicada através da retórica da comunidade de sangue. Robert, de 21 anos, vive com o pai que tem um emprego estável, mas a família também é

<sup>10</sup> Entre os muitos estudos que documentam e teorizam as migrações transnacionais, ver Guarnizo, 1996; Goldring, 1996; Lessinger, 1995; Smith, 1996; Mahler, 1995; e Pessar, 1995.

<sup>11</sup> No crioulo haitiano, os pronomes pessoais não têm género. Edner fez esta afirmação antes de Aristide ter começado a falar da necessidade de a diáspora haitiana sustentar a reconstrução do país servindo como seu «banco» (Richman, 1992). O desenvolvimento da doutrina política da 10ª Província por Aristide tem paralelos estreitos com o discurso público sobre o estado-nação. O termo «10ª Província» foi tirado de um artigo de Georges Anglade, um intelectual haitiano transmigrante (Anglade, 1990).

apoiada pela irmã do pai, que vive em Brooklyn, Nova Iorque. Robert explica que sabe que, em caso de emergência, a sua tia ajudará, porque

é sua obrigação ajudar. Porque temos o mesmo sangue... Se uma pessoa tem a sorte de ir para longe de nós, então tem de dar um empurrão aos que ficaram.

Contudo, a ética da obrigação familiar não é sentida como uma esfera de valores diferenciada da da nação. Pelo contrário, no Haiti, a linguagem normativa das obrigações que definem directamente a relação de parentesco liga, assim, os indivíduos à nação através de metáforas baseadas na comunidade de sangue. Tanto os instruídos como os analfabetos, tanto os adolescentes urbanos pobres como os dirigentes políticos educados, usam metáforas de parentesco e sangue para explicar a unidade de todos os haitianos. Esta unidade prolonga-se transnacionalmente, englobando todos os que têm ascendência haitiana, independentemente do lugar onde vivem. O estado-nação transnacional é legitimado através da ideologia de uma linha de descendência que liga os indivíduos a um corpo comum haitiano. E esse corpo comum é negro.

O tema de uma identidade haitiana que transcende a cidadania legal reverberou em toda a série de entrevistas que efectuámos, em 1989, a um grupo de treze pessoas sustentadas por remessas enviadas do estrangeiro e que, embora desempregadas, se consideravam da classe média. Todas viviam na área de Port-au-Prince, a capital do Haiti. Thomas, um desempregado de 66 anos, explicou que

os/as haitianos/as podiam ir para o estrangeiro e ver que havia oportunidades e para conseguir essas oportunidades podiam tornar-se cidadãos/ãs [dos Estados Unidos]. Mas isso não quer dizer que tenham abandonado o seu país.

Como se estivesse a ler quase o mesmo texto, um segundo homem, cujos filhos mandam remessas dos Estados Unidos, disse:

Há os/as que vão para lá e se naturalizam e se tornam cidadãos/ãs do país em que vivem, mas nunca esquecem a sua terra... [Mesmo quando se é cidadão/ã americano/a], é-se sempre haitiano/a, o sangue continua haitiano.

Em 1996, após as tentativas dos dirigentes políticos haitianos, tanto nos Estados Unidos como no Haiti, de conceitualizarem o estado-nação transnacional haitiano, realizámos

outra série de entrevistas. Foram entrevistadas 109 pessoas, 32% das quais nunca tinham estado no estrangeiro, mas recebiam auxílio ou contactavam regularmente com a família no exterior; 30% nunca tinham estado no estrangeiro nem recebiam apoio ou tinham contacto com a família emigrada; e outras 33% tinham regressado do estrangeiro, mas continuavam a manter alguma forma de contacto com o exterior<sup>12</sup>. Os entrevistados viviam em Les Cayes, uma importante cidade de província no Sul do Haiti, e na área de Port-au-Prince, e foram escolhidos a partir de uma amostra que cresceu como uma bola de neve e cujo ponto de partida incluía pessoas com diferentes origens de classe e com ligações à diáspora haitiana. A amostra incluía 71 homens e 38 mulheres, com idades compreendidas entre os 14 e os 78 anos<sup>13</sup>.

Pedimos aos entrevistados para definirem o significado de identidade haitiana. Metade (51%) definiu haitiano de acordo com a linha de descendência. A maioria destes (63%) usou espontaneamente o conceito de sangue. Entre aqueles que usaram o conceito de linha de descendência para definir os haitianos, havia um maior número de pessoas (56%) com fortes relações transnacionais com a família emigrada, do que entre os que usaram outras definições, embora a diferença não fosse grande. Quase todas as pessoas que entrevistámos (94%) pensavam que os os haitianos continuavam de alguma forma a ser haitianos mesmo quando adoptavam a nacionalidade de outro país. Na opinião destas pessoas, não se pode deixar de ser haitiano.

Para explicar a continuidade da identidade haitiana, mesmo depois da emigração e da adopção legal de uma outra nacionalidade, as pessoas usaram voluntariamente conceitos baseados no sangue e falaram de uma essência racial haitiana que podia ser diferenciada do estatuto legal. Os laços familiares são baseados no sangue, mas não é só a família que o partilha — os laços de sangue unem todos os haitianos. Como em 1989, os entrevistados tornaram a responder às nossas perguntas sobre a continuidade da identidade haitiana como se estivessem a ler o mesmo texto. As respostas seguintes são de desempregados pobres de Port-au-Prince que não recebiam remessas do estrangeiro:

<sup>12</sup> Aos restantes 5% não se perguntou ou não responderam a uma das questões relevantes sobre as suas ligações ao exterior.

<sup>13</sup> A nossa análise preliminar não indica que as opiniões sobre a continuidade da identidade haitiana e sobre as ligações entre o Haiti e a diáspora variam segundo a idade, o sexo ou a classe.

(1) Mesmo se tomam outra nacionalidade, a americana, são sempre haitianos/as porque têm o mesmo sangue.

(2) Eles/as não mudam, mesmo se se naturalizarem, porque têm o sangue. Mesmo quando se naturalizam e se tornam cidadãos/ãs [de outro país], têm sangue haitiano dentro deles/as. Eles/as amam o Haiti.

(3) A razão por que os/as haitianos/as mudam de nacionalidade é que a vida se torna mais fácil para eles/as. Mas continuam a ter sangue haitiano. [Se eu emigrar] ... vou voltar, porque amo o meu país.

48

A maioria dos que defenderam a continuidade da identidade haitiana (56%) disseram-nos que os emigrantes continuavam a ser totalmente haitianos. 32% tomaram em consideração o estatuto legal, afirmando que pensavam que uma pessoa continuava a ser em parte haitiana, mesmo naturalizada. 6% dos que defenderam a continuidade afirmaram que, se uma pessoa naturalizada continuasse a participar na sociedade haitiana, permanecia haitiana.

Tanto em 1989 como em 1996, constatámos que o envio de remessas para os parentes era entendido como uma forma de cumprir obrigações para com a nação. As relações pessoais são, simultaneamente, um acto de desenvolvimento nacional e transnacional. O fluxo de ajuda material que serve de salva-vidas para as famílias, fornecendo-lhes bens e possibilidades educativas, é concebido, não como um assunto pessoal, mas como o sangue vital da nação. Por conseguinte, os emigrantes são definidos pelos residentes no Haiti com base numa linha de descendência que impõe responsabilidades para com o país. Mulheres e homens, velhos e jovens, todos se movem facilmente entre as noções de parentesco e sangue, por um lado, e as obrigações para com a nação que se estende transnacionalmente, por outro. Helen, uma estudante do ensino secundário com 19 anos, definiu o Haitiano da seguinte forma:

Um/a Haitiano/a é uma pessoa que luta pelo Haiti, que ama os seus irmãos e irmãs que vivem no Haiti, que ama a bandeira, que ama a cultura. [Ser haitiano/a é um] *modus vivendi, modus credendi, modus potendi* [um modo de viver, de crer, de poder]. Uma pessoa a viver no estrangeiro há muito tempo é um/a haitiano/a. Mesmo quando se é naturalizado/a [como americano/a] continua a ter-se sangue haitiano. A única maneira de impedir alguém de ser haitiano/a é se lhe cortarem a carne e tirarem todo o sangue.

A identidade haitiana prolonga-se por gerações, ligando o passado ao futuro. Muitos incluíram especificamente nas suas definições as gerações futuras, onde quer que estas possam vir a morar. Daniel, um jovem de 18 anos sustentado pelos pais emigrados, disse-nos que «as crianças nascidas noutros países podem ter certidões de nascimento americanas, mas o sangue que corre nas veias do pai e da mãe é sangue haitiano e, portanto, elas continuam a ser haitianas».

Os laços entre indivíduo e nação eram directos e evidentes para o jovem Daniel:

49

A minha mãe veio para Port-au-Prince [de uma área rural perto de Les Cayes] para me formar, para me mandar para a escola, para que eu pudesse aprender mais, e ela pensou que eu aprenderia a ajudar o meu país no futuro. Estou a tentar entrar para a universidade para criar uma visão para amanhã, para ajudar os meus irmãos e irmãs. Quando digo irmãos, não quero dizer aqueles que vivem na minha casa. Quando digo irmãos estou a falar de toda a população... Se Deus me der maturidade para alcançar os meus objectivos, então espero fazer muitas coisas pelo país.

A aspiração de Daniel era tirar um curso superior no Haiti ou no estrangeiro. Para ele, a migração é apenas um processo que prolonga os elos entre o «eu» e a nação num território mais alargado. Na sua narrativa, como em muitas das conversas que tivemos no Haiti sobre a continuidade da identidade haitiana, os comentários sobre a nação eram entremeados com uma linguagem que distinguia o Haiti de outras nações relativamente aos contrastes entre negro e branco. De acordo com esta distinção, os haitianos no estrangeiro podem tornar-se brancos na medida em que adoptem costumes e práticas brancos, os quais, no tribunal da opinião pública mundial, são julgados superiores aos do Haiti. Esta linguagem sanciona a dominação de países considerados brancos sobre os que são considerados negros, mesmo quando se manifesta a resistência a esta dominação através do argumento da continuidade da identidade haitiana e do fervoroso nacionalismo expresso nas afirmações sobre o amor ao país. Por exemplo, Daniel explicou que:

Mesmo se alguém passa muito tempo lá fora, continua a ser haitiano/a. Porque há alguma coisa, o sangue. Tem-se sempre sangue haitiano ... a personalidade haitiana. Há haitianos/as que vivem no estrangeiro ... e agem como se fossem estrangeiros/as porque odeiam a nação. Odeiam a cor. Mas se uma pessoa vive

assim, isso não quer dizer que se torne branca por essa razão. Não é um estrangeiro, é sempre haitiano ... Mesmo se uma pessoa se naturalizar ... dentro dela pensa sempre que é haitiana... Para mim, nesse momento ela tem duas personalidades. Tem o sangue que é haitiano e também está a viver numa terra estrangeira.

As reflexões de Daniel assemelharam-se muito às de Edline, uma jovem de 20 anos, que não recebia auxílio da família no estrangeiro. Edline era a mais velha dos quatro filhos de uma mulher que, depois da morte do marido, um ladrilhador, se tornou vendedeira no mercado para conseguir educar os filhos. A avó de Edline continuava a viver no campo e a cultivar a terra. Também Edline formulou as suas respostas de uma forma que associava metáforas baseadas no sangue às discussões sobre a continuidade da identidade nacional haitiana para além das fronteiras e das gerações. Para ela, «uma pessoa que vai para o estrangeiro é haitiana no sangue». Se regressar ao Haiti, poderá ter outros costumes e um modo de vida diferente, mas «no meu espírito, acho que essa pessoa é haitiana». Edline também utilizou a linguagem da raça para falar de poder:

Essa pessoa [que viveu no estrangeiro muito tempo] é duas pessoas ao mesmo tempo. Ele/ela é haitiano/a e branco/a. Essa pessoa está desligada dos nossos costumes e ligada a outros, por isso vejo-a mais como branca do que como haitiana.

Por conseguinte, para Edline, os filhos de emigrantes haitianos nascidos nos Estados Unidos são brancos «na sua verdadeira natureza ... porque não conhecem os costumes do Haiti e não nasceram no Haiti e não vivem no Haiti». No entanto, «há uma pequena parte deles/as que é haitiana».

Os haitianos que vivem no estrangeiro, uma população que os haitianos, tanto no Haiti como no exterior, cada vez com mais frequência têm vindo a designar por «diáspora» (Fouron e Schiller, 1997; Schiller e Fouron, 1997a), também afirmam a continuidade da identidade haitiana. Quer sejam pobres cortadores de cana-de-açúcar na República Dominicana, trabalhadores das indústrias turísticas nas Bahamas, ou operários e pequenos funcionários nos Estados Unidos, os haitianos têm sido apontados a dedo como a causa de doença e de instabilidade económica e considerados como um sorvedouro dos recursos nacionais. Para muitas destas pessoas, é o tratamento que recebem no estrangeiro como haitianos que mantém ou revitaliza a sua identificação com o

Haiti. Immacula, que chegou ilegalmente aos Estados Unidos fazendo a travessia num pequeno barco, mas que finalmente conseguiu legalizar o seu estatuto de imigrante, disse-nos: «Não interessa qual é a nossa cidadania, eles vêem-nos sempre como haitianos».

Nos Estados Unidos, à semelhança do que aconteceu a imigrantes europeus e asiáticos no passado e do que acontece aos actuais imigrantes da América Latina, Ásia, África e Caraíbas, os haitianos são racializados. Classificados como negros, são relegados para a base inferior da sociedade, parte do paradigmático «outro» racial, por oposição ao qual a unidade dos Estados Unidos como sociedade branca continua a ser afirmada. Os imigrantes haitianos aprendem isto por experiência própria; por outro lado, alguns dos que, no Haiti, vivem de remessas enviadas pela família emigrada também nos conseguiram explicar a relação entre a experiência de racialização nos Estados Unidos e a asserção de que a nacionalidade haitiana se baseia na linha de descendência. Ou seja, o discurso sobre os fundamentos da identidade haitiana tem lugar dentro de um espaço transnacional que é agora reivindicado pelo estado-nação. Edner, o pintor da construção civil desempregado que nunca deixara o Haiti e vivia de remessas, explicou:

Uma pessoa continua a ser haitiana [se se tornar cidadã de outro país]. O seu sangue continua a ser haitiano. É só o título e o nome da pessoa que mudam. A pele da pessoa continua a ser haitiana e para além disso a pessoa nasceu no Haiti e, mesmo que essa pessoa não se considere haitiana, os brancos do país onde ela vive continuam a considerá-la haitiana.

Para além disso, os haitianos constataam que, nos Estados Unidos, o facto de não serem aceites é explicado ou justificado com base na questão do sangue, e essa experiência entrou no diálogo que os habitantes do Haiti e os emigrantes haitianos mantêm sobre os fundamentos da identidade haitiana. Enquanto única nacionalidade classificada nos anos oitenta como grupo de risco em relação à SIDA, não lhes era permitido doar sangue ao público americano. Os haitianos reagiram a esta proibição imposta pela *Food and Drug Administration* (FDA), que regula os bancos de sangue do país, com uma manifestação de dezenas de milhar de pessoas que irromperam em Manhattan, atravessando a Ponte de Brooklyn, em 1990. Em 1996, em Les Cayes, rodeados de televisões, leitores de CDs e fotografias enviadas da diás-

pora, os entrevistados relataram que a manifestação em Nova Iorque tinha sido tão maciça que «a ponte tremeu». O acontecimento contribuiu para a ligação entre os residentes no Haiti e os emigrantes nos Estados Unidos, não só porque houvera uma manifestação paralela em Port-au-Prince, mas também porque a história da manifestação ecoou em todo o Haiti, confirmando a crença de muitos na natureza duradoura e essencial da identidade haitiana.

Em resposta a uma racialização que lhes recusa o estatuto de sujeito histórico e lhes retira a possibilidade de auto-estima, os haitianos, como gerações anteriores de emigrantes, reafirmam a sua afinidade com os projectos de construção da identidade da nação e do estado-nação na sua terra natal. Para os haitianos, a actual construção de um estado-nação transnacional, bem como o tratamento que recebem como imigrantes, revitalizam uma ideologia assente no sangue profundamente enraizada, que emergiu da experiência histórica haitiana e que é constantemente renovada pelas condições que os haitianos enfrentam no país ou no estrangeiro. A construção social da cor branca nos Estados Unidos reforça e reproduz conceitos haitianos de raça como nação; é ela que possibilita aos emigrantes haitianos autodefinirem-se como parte da diáspora haitiana e adoptarem a ideologia e prática do Haiti como um estado-nação transnacional. Esta nova conceptualização do Haiti tem vindo a ganhar força entre os imigrantes haitianos nos Estados Unidos e reflecte-se actualmente em conversas entre imigrantes de todas as classes.

Verificámos que há um significativo sector de filhos de imigrantes haitianos — uma «segunda geração» — que também se faz ouvir publicamente na defesa da continuidade da identidade haitiana e associa o sentido do seu próprio «eu» ao futuro da nação. Embora não usem publicamente metáforas baseadas no sangue, eles definem a nacionalidade com base na linha de descendência e não no estatuto legal.

Era um fim de tarde de sábado em Outubro de 1996. O grande e arrojado título «Rede de Acção da Comunidade Nacional dos Haitiano-Americanos» que adornava o palco parecia tão impressionante como na noite anterior, em que começara o congresso, mas as setenta pessoas congregadas numa grande sala de aulas da Universidade de Nova Iorque estavam a ficar cansadas. A maioria dos participantes eram jovens de vinte ou trinta anos, declarando a sua identidade haitiana, embora a maior parte tivesse crescido na área metropolitana de Nova Iorque e alguns



fossem cidadãos americanos por nascimento. De repente, reacendeu-se o interesse quando um jovem de treze anos subiu ao pódio. Desde as primeiras palavras, tornou-se evidente que Ayinde Shomari Couvil Jean-Baptiste se distinguia de todos no auditório pela sua linguagem corporal e estilo retórico, bem como pelo seu corte de cabelo afro. Tinha conquistado proeminência nacional ao falar durante a Marcha do Milhão de Homens para Washington no ano anterior. Esta «Marcha» fora de facto um enorme comício pela unidade e auto-estima africano-americana, organizado pelo pastor Farakan, o chefe dos Muçulmanos Negros (*Black Muslims*), uma organização nacionalista negra sediada nos Estados Unidos. Nessa ocasião, bem como agora em Nova Iorque, o estilo retórico de Ayinde reflectia o culto das igrejas negras, nas quais falava desde os quatro anos, e também a sua estreita associação a Farakan e aos Muçulmanos Negros. Simultaneamente, Ayinde, registado na publicação de 1996 do *Who's Who Among America's High School Students*, reflecte no conteúdo dos seus discursos os mitos americanos de mobilidade social através do trabalho árduo e do esforço individual. Contudo, neste sábado de Outubro, ele era também haitiano<sup>14</sup>, exprimindo a necessidade de os haitianos se organizarem como uma «comunidade nacional». Quando ele acabou o discurso levando o auditório a acompanhá-lo num cântico, tornou-se claro que essa comunidade nacional incluía não só Chicago e Nova Iorque, mas também o Haiti: «Uma comunidade haitiano-americana forte significa um Haiti forte; um Haiti forte significa uma comunidade haitiano-americana forte». (Diário de campo de Nina Glick Schiller e Georges Fourn, 1996)

Nesta ocasião, como em muitas outras, os imigrantes haitianos nos Estados Unidos e os residentes no Haiti começaram a falar como se o Haiti, existindo num espaço transnacional que se estende para além dos seus limites territoriais, englobasse todas as pessoas de ascendência haitiana onde quer que estejam e qualquer que seja a sua cidadania legal.

A continuação da ligação ao Haiti é constantemente discutida nas emissões de rádio e televisão em Nova Iorque. Encontram-se facilmente jovens haitianos de «segunda geração», nascidos nos Estados Unidos e cidadãos deste país, que acreditam que estão ligados ao Haiti. Os dez estudantes universitários haitianos entrevistados por Georges Fourn,

<sup>14</sup> Deve salientar-se que, embora tenha declarado que a mãe era de Trinidad e o pai do Haiti, Ayinde só sublinhou a sua identidade haitiana neste discurso. No Haiti, os laços com o pai desempenham um papel central na definição de linhas de descendência, casando-se as mulheres frequentemente com homens de mais elevada posição social e os filhos reivindicando estas ligações através da adopção do nome do pai.

em 1997, na Universidade Estadual de Nova Iorque em Stony Brook, onde é professor, antes querem ser identificados como «haitianos» do que como «americanos» ou «haitiano-americanos» (Schiller e Fouron, 1997a).

Georges: Classifica-se como haitiano-americano, africano-americano ou haitiano?

Toufi: Haitiano.

Georges: Haitiano sem hífen?

Toufi: Sim, sem hífen. Sou haitiano.

54

Estes jovens falam da sua identidade como algo que adoptaram conscientemente à medida que foram crescendo. A sua identidade haitiana é baseada no reconhecimento de «quem são», do que é a sua verdadeira identidade. Por exemplo, Toufi prosseguiu dizendo:

Quando entrei para a escola secundária, comecei a compreender um pouco melhor quem eu era e a tomar mais contacto com o meu lado haitiano e esse é o único lado que tenho visto desde então. E esse é o lado que quero ajudar.

À medida que cresciam, estes jovens aprenderam a encontrar nas suas origens haitianas uma fonte de energia que lhes permite viver as suas vidas nos Estados Unidos. Vários disseram claramente quase nas mesmas palavras «O Haiti sou eu, o Haiti é o meu orgulho». De facto, ser haitiano define-se como ter orgulho. Quando se perguntou a Claudia «O que significa ser haitiano?», ela respondeu «Muito orgulho, muita história, força».

Este orgulho no Haiti está ligado a uma lista de feitos históricos que foram recitados e referidos em cada uma das entrevistas. Entre os feitos mencionados estão o Haiti como o primeiro país que aboliu a escravatura, um país que manteve uma religião africana, um país com a sua própria língua, um país que lutou pela independência e «a primeira república negra a derrotar um exército branco».

A afirmação de que o Haiti «derrotou um exército branco» é bastante significativa. Os jovens de Nova Iorque enveredam pelo caminho da identificação com um Haiti transnacional porque têm experiências que lhes ensinam que os Estados Unidos «não são o vosso país», apesar da sua cidadania e fluência em inglês. Estes jovens, que trabalham e estudam ao mesmo tempo, falaram-nos da discriminação que enfrentam no emprego. Esta experiência convence-os de que devem «ir para algum lugar onde se espera algo de nós,

onde somos prezados, onde não somos discriminados». Para eles, esse lugar é o Haiti.

Para os estudantes de Stony Brook, a identidade haitiana que começaram agora a reivindicar é vista como uma questão de responsabilidade que deriva da sua «nacionalidade». Contudo, essa nacionalidade baseia-se na linha de descendência e não na letra da lei. Não usaram a metáfora do sangue, embora os que responderam que a conheciam não a tivessem repudiado. Quando Carline explicou a lógica que associa a sua capacidade de enfrentar o racismo nos Estados Unidos à reivindicação de uma identidade haitiana, falou da sua responsabilidade para com o Haiti: «A minha força deriva da minha nacionalidade haitiana. Sinto que tenho uma obrigação para com o Haiti». De facto, este sentido de obrigação, derivado de uma nacionalidade baseada na linha de descendência, impele os jovens nascidos nos Estados Unidos e cidadãos deste país para a esfera da política haitiana. Carline afirmou:

Bem, uma das minhas maiores ambições é envolver-me na política no Haiti. E mesmo um dia candidatar-me à presidência ... Embora tivesse nascido na América ... mesmo com ou sem uma cidadania, eu continuo a sentir patriotismo pelo país, pois então!

Por contraste com os estudantes de Stony Brook, muitos dos que participaram no congresso para formar a Rede de Acção da Comunidade Nacional de Haitiano-Americanos consideraram-se americanos com hífen. No seu entender, o hífen representa a sua lealdade aos dois países. Os crescentes esforços para empenhar os haitianos dos Estados Unidos nos processos políticos, incluindo o exercício do voto, a constituição de grupos de pressão e a candidatura a cargos políticos, são considerados positivos para os seus dois países, os Estados Unidos e o Haiti.

Num conjunto recente de importantes estudos, tem-se demonstrado a centralidade das construções de raça, diferença sexual e subalternidade na formação de identidades nacionais (Yuval-Davis e Anthias, 1989; Gilroy, 1991; Moss, 1985; Takaki, 1990). Na última década, começaram também a examinar-se os controversos processos que levam os membros de uma população a identificar-se com um estado particular e a reivindicá-lo como seu. Os antropólogos têm-se

## Conclusões

servido cada vez com mais frequência do conceito de hegemonia de Gramsci para descrever os processos através dos quais as classes dominantes num determinado estado exercem o poder (Brow, 1988; Comaroff e Comaroff, 1991; Lagos, 1993; Linger, 1993). Os intelectuais e as elites políticas têm sido identificados como os actores principais da construção e popularização de identidades nacionais (Verderay, 1991; Karakasidou, 1994; Chatterjee, 1994), mas, como em qualquer processo hegemónico, todos os sectores da sociedade estão envolvidos na política cultural que dá forma à fidelidade ao estado. Contudo, não temos um conhecimento suficientemente desenvolvido dos processos culturais e das práticas políticas que persuadem as pessoas a adoptar uma nova forma de estado e a fundir a sua identidade nacional com novas instituições políticas emergentes (Austin, 1984; Sahlin, 1989; Williams, 1991).

A ideia de que a globalização crescente está a fazer desaparecer o estado levou um certo grupo de investigadores a desviar-se da importante tarefa de estudar o insistente processo hegemónico que tende a ligar estado, raça e nação (Appadurai, 1991, 1993; Clifford, 1994; Featherstone, 1990; Knox, 1994). Alguns argumentam que a construção do estado-nação é um produto da modernidade que não conseguirá aguentar as pressões dos rápidos fluxos globais de capital, das comunicações mundiais e das migrações em grande escala. Contudo, o actual momento político e intelectual está cheio de aparentes contradições (Anderson, 1992, 1994; Gupta e Ferguson, 1992). Exactamente ao mesmo tempo que os antigos limites e fronteiras parecem dissolver-se perante o rápido fluxo de ideias, mercadorias e pessoas, instalou-se uma nova política de identidade que re-inscreve, limita e essencializa os elos entre terras e povos. É como se se estivesse a re-imaginar um estado-nação com novas linhas pós-modernas.

Neste artigo, abordámos este re-imaginar do estado-nação e analisámos as articulações entre a emigração, as negociações quotidianas dos laços de parentesco e o reforço de conceitos de nação como raça em países de exportação de emigrantes, como o Haiti, e em países de recepção de imigrantes, como os Estados Unidos. Demonstrámos que as relações entre os emigrantes e os familiares que permaneceram no país de origem proporcionam uma base material para os conceitos de raça, revelando que os próprios emigrantes, bem como os estados que deixaram e os estados em que se

estabeleceram, podem estar a reforçar e a reconstituir ideologias que definem as nações com base na linha de descendência.

Um grupo de etnógrafos, a maioria antropólogos, iniciaram a tarefa de documentar relações transnacionais. Estes especialistas têm estudado as relações sociais que unem as pessoas para além das fronteiras e que servem de apoio aos emigrantes que regressam ao seu país de origem. Tem-se dado ênfase às ligações que os emigrantes mantêm com o país de origem depois de terem emigrado e de se terem radicado num outro estado-nação (Georges, 1990; Goldring, 1996; Grasmuck e Pessar, 1991; Levitt, 1996; Pessar, 1988; Rouse, 1991, 1992; Smith, 1993). As redes transnacionais de migrantes proporcionam um contexto para uma política identitária transnacional que, no meio de processos económicos globais, mantém a vitalidade das identidades nacionais baseadas no estado. Neste artigo, começámos a especificar os modos como as negociações e comunicações sociais no seio da família podem servir de base a ideologias do estado-nação transnacional tal como está a ser articulado pelos dirigentes políticos.

Demonstrámos que no Haiti, por exemplo, um dos elos primordiais entre a vida das pessoas vulgares e a retórica política do estado-nação transnacional é o conceito de raça como nação. Neste país, a retórica do mesmo sangue e a noção da continuidade de uma identidade haitiana independente de mudanças de estatuto legal normalizam e legitimam uma conceptualização do estado que contraria o pressuposto de que aqueles que reivindicam a pertença a um estado partilham um território e um estatuto legal de cidadania. Nas últimas décadas, as pessoas de ambos os lados da corrente migratória, os residentes no Haiti que dependem da família no estrangeiro e os emigrantes que enfrentam a discriminação como haitianos e como negros, têm encontrado uma base de apoio na noção de que ser haitiano é um estatuto atribuído, um estatuto conferido pela linha de descendência. Em qualquer dos lugares, uma identidade haitiana naturalizada — isto é, uma identidade baseada na linha de descendência e não no estatuto legal — designa e consagra uma fonte de sustento para pessoas que lutam pela sobrevivência, conferindo às suas ligações transnacionais a aura sagrada da honra nacional.

O uso de uma identidade haitiana racializada serve para legitimar as estratégias transnacionais de sobrevivência das

redes familiares de indivíduos emigrantes e proporciona uma base de preservação da auto-estima individual e colectiva perante a racialização e a estigmatização dos imigrantes haitianos nos Estados Unidos. Contudo, a aceitação por parte dos migrantes pobres e suas famílias do conceito do Haiti como estado-nação transnacional, fundamentado na reafirmação do Haiti como simultaneamente raça e nação, tem graves implicações políticas. A associação entre raça e nação teve origem em anteriores períodos históricos do sistema económico mundial em que as conexões económicas coloniais produziram desigualdades globais. Estamos agora numa fase de reestruturação global marcada pelo ajustamento estrutural, pela privatização, pela desindustrialização no centro e pela exportação da produção para a periferia, sendo todos estes processos mediados por mercados financeiros globais. O conceito de nação como raça, à semelhança do passado, pode outra vez legitimar a expropriação da riqueza e encobrir as desigualdades crescentes entre um estrato global de ricos, por um lado, e a maioria da população da Terra, por outro.

O uso de conceitos raciais de nação pelos emigrantes como meio de lutar contra a sua crescente vulnerabilidade na economia global constitui uma forma problemática de resistência. Em termos históricos, os conceitos raciais têm sido um meio de legitimar a discriminação, a exclusão e o genocídio, estando actualmente a ser invocados pelas sociedades capitalistas do centro para justificar a exclusão de imigrantes de cor. Para os imigrantes nos Estados Unidos, participar na sua própria racialização, distanciando-se, ao fazê-lo, dos afro-americanos, corresponde a transformar aliados em inimigos e vem acrescentar vozes americanas africanas ao crescente fervor anti-imigrante neste país.

Através da sua participação na política identitária, os imigrantes que actualmente se estabelecem nos Estados Unidos estão a contribuir, à semelhança de gerações anteriores de imigrantes, para a construção de uma identidade nacional americana. Este processo passa pela definição desta em oposição à cor negra, que, como cada geração aprende, está no fundo da hierarquia social dos Estados Unidos (Smith, 1997). No passado, foi através desta dialéctica de oposição que os imigrantes, identificando-se com a sua nacionalidade de origem, se tornaram brancos e se incorporaram na sociedade americana. Ao usarem a sua nacionalidade original para se definirem como superiores aos negros, transforma-

ram-se em americanos brancos. Contudo, não é provável que o resultado das actuais identidades nacionais transnacionais seja a incorporação dos haitianos, ou de quaisquer outros imigrantes de cor, na população dominante dos Estados Unidos. Não por serem pessoas de cor — nos anos vinte, a opinião pública via os italianos, os judeus e os escravos como não-brancos. O que acontece é que a actual reestruturação do capitalismo global, que está a reduzir os salários e os benefícios dos trabalhadores dos Estados Unidos, proporciona uma menor possibilidade de mobilidade social. Dada a improbabilidade da sua incorporação na população dominante, os imigrantes, apoiados em estratégias transnacionais, estão a contribuir para a construção de categorias racializadas intermédias nos Estados Unidos. Estas distanciam os imigrantes de cor dos americanos africanos e mantêm-nos, simultaneamente, nos sectores subordinados da população, vítimas de designações discriminatórias.

Para além disso, o conceito emergente de estado-nação transnacional está a ajudar a encobrir a subordinação cada vez maior das sociedades exportadoras de emigrantes, tais como o Haiti, em relação aos Estados Unidos e instituições associadas, como o Banco Mundial. No Verão de 1995, no momento em que o embaixador americano ditou a reorganização da economia haitiana e os Estados Unidos treinaram a polícia haitiana, a maioria dos dirigentes políticos haitianos concentrou a sua atenção, não nas realidades da ocupação americana, mas na visão da «reconstrução do Haiti», discutindo a possibilidade de os Haitianos, tanto do Haiti como dos Estados Unidos, influenciarem o seu país natal através da influência exercida na política norte-americana por membros da diáspora haitiana constituídos em grupo de pressão. A emergente ideologia do estado-nação transnacional, legitimada pela linguagem dos laços de sangue, serve para esconder a dependência do Haiti, proporcionando alguns benefícios à elite política e às classes dominantes, mas perpetuando a miséria das massas. Os proveitos colhidos pelas diferentes classes da coligação hegemónica envolvida no actual projecto de construção do estado-nação são de ordens e graus muito diferentes. Enquanto a burguesia do Haiti continua a ver aumentados o seu poder e riqueza, com antenas parabólicas nos telhados, *jacuzzis* feitos dos melhores azulejos e veículos recreativos à porta, os emigrantes que se esforçam para pagar «as contas cá e lá», trabalhando como taxistas, pequenos funcionários ou ajudantes de enferma-

gem, bem como as famílias deles dependentes no Haiti, legitimam, através da ideologia do sangue, tanto as suas estratégias de sobrevivência como a estrutura mais lata que os domina.

É importante reconhecer as estruturas de dominação, mas também procurar ultrapassá-las. A estrutura geral de dominação que envolve os transmigrantes haitianos e as massas populares no Haiti pode ser reforçada por ideologias assentes no sangue, mas as conexões transnacionais também contribuem para a desestabilização de velhas formas de consciência e para a tentativa de pensar para além de ideologias redutoras. O movimento *Lavalas* de Aristide foi, simultaneamente, um movimento popular de base no Haiti e um movimento transnacional que tentou encontrar modos de «combater o poder» (Lauria e Basch, 1996). Existiu sempre um certo grau de tensão entre, por um lado, os esforços dos governos e das instituições dos estados-nação para promover o patriotismo entre os cidadãos e, por outro, os emigrantes cujas lealdades se constituíram noutros locais. Através da sua experiência, os transmigrantes fazem-nos ver a necessidade de pensar para além da identificação com o destino nacional de qualquer estado.

Contudo, de modo a enfrentar a reestruturação global da economia — que constitui o contexto das formas diversas como fronteiras e limites estão a ser transpostos e esbatidos —, temos que fazer perguntas que ultrapassem o âmbito de uma política baseada em identidades nacionais racializadas ou racializantes. Para que se compreenda esta potencialidade, é necessário que se desenvolva um sentido de colectividade — tem de se construir uma nova política de identificação, que, tal como todas as outras formas de identificação, tem que ter como base um sentido de comunidade, uma posição partilhada. Esse sentido de comunidade não deverá surgir a partir da localização dos indivíduos dentro das fronteiras dos territórios nacionais, nem tão-pouco de reivindicações de descendência de raízes comuns. Deve, antes, surgir do reconhecimento de que a maioria das pessoas em todo o mundo sente as injustiças e desigualdades derivadas de uma estrutura política e económica que enriquece uma classe de capitalistas globais. Defrontamo-nos com políticas de ajustamento estrutural, de privatização, de desindustrialização no centro e de exportação da produção para a periferia, políticas que produzem o «emagrecimento» (*down-sizing*) das empresas, o desemprego e o sub-emprego. Para podermos ver e



reagir colectivamente a esta «nova ordem mundial» temos de adoptar uma posição crítica em relação às tentativas de circunscrever a nossa imaginação a uma linguagem de sangue e nação. ■

*Tradução de Maria Teresa Tavares*

## Referências Bibliográficas

- Allen, Theodore 1995 *The Invention of the White Race: Racial Oppression of Social Control*, vol. I. London: Verso.
- Anderson, Benedict 1992 «The New World Disorder», *New Left Review* 193, 2-13.
- Anderson, Benedict 1993 *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London: Verso [2ª edição, revista].
- Anderson, Benedict 1994 «Exodus», *Critical Inquiry* 20, 314-327.
- Anglade, George 1990 *La Chance qui Passe*. 15 de Novembro. Documento inédito da «Operação Lavalas» (arquivo de Georges Fouron).
- Appadurai, Arjun 1991 «Global Ethnospaces: Notes and Queries for a Transnational Anthropology», in R. Fox (org.), *Recapturing Anthropology*. Santa Fé: School of American Research Press, 191-210.
- Appadurai, Arjun 1993 «Patriotism and its Futures», *Public Culture* 5 (3), 411-429.
- Austin, Diane J. 1984 *Urban Life in Kingston, Jamaica: The Cultural and Class Ideology of Two Neighborhoods*. New York: Gordon and Breach.
- Balibar, Etienne; Wallerstein, Immanuel 1991 *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. New York: Verso.
- Basch, Linda; Schiller, Nina Glick; Szanton-Blanc Cristina 1994 *Nations Unbound: Transnational Projects and the Deterritorialized Nation State*. New York: Gordon and Breach.
- Brow, James 1988 «In Pursuit of Hegemony», *American Ethnologist* 15, 311-327.
- Cassell's Latin Dictionary 1977 *Cassell's Latin Dictionary: Latin-English, English-Latin*. New York: MacMillan.
- Chatterjee, Partha 1994 *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press.
- Chuch, Kandice 1996 «Transnationalism and Its Pasts», *Public Culture* 9, 93-112.
- Clifford, James 1994 «Diasporas», *Cultural Anthropology* 9 (3), 302-338.
- Comaroff, Jean; Comaroff John L. 1991 *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dominguez, Virginia 1995 «Multiculturalism and the Baggage of Race», *Identities: Global Studies in Culture and Power* 1 (4).
- Fairchild, Henry Pratt 1947 *Race and Nationality as Factors in American Life*. New York: The Ronald Press.
- Featherstone, Michael (org.) 1990 *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage.
- Feldman-Bianco, Bela 1992 «Multiple Layers of Time and Space: The Construction of Class, Race, Ethnicity, and Nationalism among Portuguese Immigrants», in Nina Glick Schiller et al. (orgs.), *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*. New York: New York Academy of Sciences, 145-174.
- Feldman-Bianco, Bela 1994 «The State, Saudade and the Dialectics of Deterritorializa-

- tion and Reterritorialization», comunicação ao «Wenner Gren Symposium 117, Transnationalism, Nation-State Building, and Culture». (Mijas, Espanha).
- Fouron, Georges; 1997 «Haitian Identities at the Disjuncture Between Homeland and Diaspora», in Patricia Pessar (org.), *Caribbean Circuits: New Directions in the Study of Caribbean Migration*. Staten Island, New York: Center For Migration Studies, 127-159.
- Gates Jr., 1986 «Editor's Introduction: Writing 'Race' and the Difference it Makes», in H. L. Gates, Jr. (org.), «Race», *Writing, and Difference*. Chicago: University of Chicago Press, 1-20.
- Gellner, Ernest 1983 *Nations and Nationalism*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Georges, Eugenia 1990 *The Making of a Transnational Community: Migration, Development, and Cultural Change in the Dominican Republic*. New York: Columbia University Press.
- Gilroy, Paul 1991 *There Ain't No Black in the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation*. Chicago: University of Chicago Press.
- Goldring, Luin 1996 «Blurring Borders: Constructing Transnational Community in the Process of Mexico-U.S. Migration», *Research in Community Sociology* 6, 69-104.
- Graham, Pamela 1997 «Reimagining the Nation and Defining the District: Dominican Migration and Transnational Politics», in Patricia Pessar (org.), *Caribbean Circuits: New Directions in the Study of Caribbean Migration*. Staten Island, New York: Center for Migration Studies, 91-126.
- Grasmuck, Sherri; 1991 *Between Two Islands: Dominican International Migration*. Berkeley: University of California Press.
- Guarnizo, Luis 1996 «The Nation State and Grassroots Transnationalism: Comparing Mexican and Dominican Transmigration», comunicação ao Encontro Anual da American Ethnological Society (San Juan, Puerto Rico, Abril).
- Gupta, Akhil; 1992 «Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference», *Cultural Anthropology*, 7 (1), 6-23.
- Ferguson, James 1996 «Study Reveals Vicious Exploitation», *Haiti Info*, 4(6), 27 de Janeiro, 3.
- Haitian Information Bureau 1996
- Hannaford, Ivan 1996 *Race: The History of an Idea in the West*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Hannerz, Ulf 1989 «Notes on the Global Ecumene», *Public Culture* 1 (2), 66-75.
- Harrison, Faye V. 1995 «The Persistent Power of 'Race' in the Cultural and Political Economy of Racism», *Annual Reviews in Anthropology* 24, 47-74.
- Hobsbawm, Eric 1992 *Nations and Nationalism since 1780*. New York: Cambridge University Press.
- Horsman, Reginald 1981 *Race and Manifest Destiny: The Origins of American Racial Anglo-Saxonism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ignatiev, Noel 1995 *How the Irish Became White*. New York: Routledge.
- Karakasidou, 1994 «Sacred Scholars, Profane Advocates: Intellectuals Modeling National Consciousness in Greece», *Identities* 1 (1), 35-61.
- Anastasia

- |                         |      |  |
|-------------------------|------|--|
| Kearney, Michael        | 1991 | «Borders and Boundaries of the State and Self at the End of Empire», <i>Journal of Historical Sociology</i> 4 (1), 52-74.  |
| Knox, Paul              | 1994 | «World Cities and Organization of Global Space», comunicação à «New Hampshire International Seminar Series» (Universidade de New Hampshire Durham, NH, 7 de Outubro).  |
| Lagos, Maria L.         | 1993 | «We Have to Ask: Hegemony, Diverse Experiences, and Antagonistic Meanings in Bolivia», <i>American Ethnologist</i> 20 (1), 52-71.  |
| Lessinger, Johanna      | 1995 | «From the Ganges to the Hudson: Indian Immigrants in New York City», in Nancy Foner (org.), <i>The New Immigrants Series</i> . Boston: Allyn and Bacon.  |
| Levitt, Peggy           | 1996 | «Social Remittances: A Conceptual Tool for Understanding Migration and Development». Manuscrito inédito.   |
| Linger, Daniel T.       | 1993 | «The Hegemony of Discontent», <i>American Ethnologist</i> 20 (1), 3-24.  |
| Lopez, Ian Haney        | 1996 | <i>White By Law: The Legal Construction of Race</i> . New York: New York University Press.   |
| Mahler, Sarah J.        | 1995 | «Salvadorans in Suburbia: Symbiosis and Conflict», in Nancy Foner (org.), <i>The New Immigrants Series</i> . Boston: Allyn and Bacon.  |
| Miles, Robert           | 1993 | <i>RACISM after 'Race Relations'</i> . London: Routledge.  |
| Mosse, George L.        | 1978 | <i>Toward the Final Solution: A History of European Racism</i> . New York: Harper & Row.   |
| Mosse, George L.        | 1985 | <i>Nationalism and Sexuality: Middle-Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe</i> . Madison, WI: University of Wisconsin Press.  |
| Nicholls, David         | 1995 | <i>From Dessalines to Duvalier: Race, Color, and National Independence in Haiti</i> . New Brunswick, NJ: Rutgers (nova edição, revista).   |
| Page, Helán             | 1997 | «Introductory Remarks. Post-Boasian Studies in Whiteness and Blackness», New York Academy of Sciences Workshop, New York, 13-14 de Março.  |
| Park, Robert            | 1950 | <i>Race and Culture</i> . New York: The Free Press.  |
| Pessar, Patricia (org.) | 1988 | <i>When Borders Don't Divide: Labor Migration and Refugee Movements in the Americas</i> . Staten Island, NY: Center for Migration Studies.   |
| Pessar, Patricia        | 1995 | <i>A Visa for a Dream: Dominicans in the United States</i> . Boston: Allyn and Bacon.  |
| Richman, Karen          | 1992 | «'A Lavalas at Home / a Lavalas for Home': Inflections of Transnationalism in the Discourse of Haitian President Aristide», in Nina Glick Schiller et al. (orgs.), <i>Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered</i> . New York: New York Academy of Sciences, 189-200. |
| Rios, Palmira           | 1994 | «Dominican Transnational Citizenship», comunicação ao «Seminar on Transnational Migration» (Hunter College, Outubro).  |
| Roediger, David         | 1991 | <i>The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class</i> . London: Verso.  |

- |  |       |  |
|--|-------|--|
| Rouse, Roger   | 1991  | «Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism», <i>Diaspora</i> 1 (spring), 823.  |
| Rouse, Roger   | 1992  | «Making Sense of Settlement: Class Transformation, Cultural Struggle, and Transnationalism among Mexican Migrants in the United States», in Nina Glick Schiller <i>et al.</i> (orgs.), <i>Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered</i> . New York: New York Academy of Sciences, 25-52. |
| Sachs, Karen Brodtkin  | 1994  | <i>How Did Jews Become White Folks?</i> , in S. Gregory / R. Sanjeck (orgs.), <i>Race</i> . New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.   |
| Sahlins, Peter   | 1989  | <i>Boundaries: The Making of France and Spain in Pyrenees</i> . Berkeley: University of California.  |
| Sassen, Saskia   | 1991  | <i>The Global City: Princeton, Tokyo, Paris</i> . Princeton, N.J.: Princeton University Press.   |
| Schiller, Nina Glick   | 1996  | «'Who Are These Guys?': A Transnational Reading of the U.S. Immigrant Experience», comunicação à conferência «Americans Becoming, Becoming American: International Migration in the United States» (Social Science Research Council, Sanibel Island, Florida, Janeiro).  |
| Schiller, Nina Glick;<br>Fouron, George                          | 1990  | «'Everywhere We Go We Are in Danger': Ti Manno and the Emergence of a Haitian Transnational Identity», <i>American Ethnologist</i> 17 (2), 329-347.  |
| Schiller, Nina Glick;<br>Fouron, George                          | 1997a | «Transnational Lives and National Identities: The Identity Politics of Haitian Immigrants», <i>Community Sociology</i> , vol. 6 (número especial sobre <i>Transnationalism from Below</i> ).   |
| Schiller, Nina Glick;<br>Fouron, George                          | 1997b | «The Generation of Identity: Haitian Youth and the Transnational Nation State», comunicação à «Conference on Transnational Migration and New York City» (New School for Social Research, New York).  |
| Schiller, Nina Glick,<br>Basch Linda;<br>Szanton-Blanc, Cristina | 1992  | «Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration», in Nina Glick Schiller <i>et al.</i> (orgs.), <i>Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered</i> . New York: New York Academy of Sciences, 1-24.   |
| Schiller, Nina Glick;<br>Basch Linda;<br>Szanton-Blanc, Cristina | 1995  | «From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration», <i>Anthropology Quarterly</i> 68 (1), 48-63.   |
| Smedley, Audrey  | 1993  | <i>Race in North America: Origin and Evolution of a World View</i> . Boulder, CO: Westview.  |
| Smith, Carol   | 1997  | «The Symbolics of Blood: Mestizaje in the Americas», <i>Identities: Global Studies of Culture and Power</i> 4 (3), 495-522.  |
| Smith, Michael Peter   | 1996  | «Interrogating Conceptions of Diaspora, Nationalism and Migration in Transnational Studies», comunicação ao Encontro Anual da American Ethnological Society (San Juan, Puerto Rico, Abril).  |
| Smith, Robert  | 1993  | «De-Territorialized Nation Building: Transnational Migrants and the Re-Imagination of Political Community by Sending   |

- States», comunicação ao seminário «Migration and the State» (Center for Latin American and Caribbean Studies, New York University).
- Sutton, Constance; 1992  
Barrow, Susan Mackiesky «Migration and West Indian Racial and Ethnic Consciousness», in C. Sutton / E. Chaney (org.), *Caribbean Life in New York City: Sociocultural Dimensions*. Staten Island: Center for Migration Studies [1975].
- Stoler, Ann 1989 «Making Empire Respectable. The Politics of Race and Sexual Morality in the 20th Century Colonial Cultures», *American Ethnologist* 16 (4), 643-660.
- 66 Tierney, Brian; 1976  
Kagan, Donald; *Declaration of the Rights of Man and of the Citizen. Great Issues in Western Civilization*, vol. II. New York: Random House.  
Williams, L. Pearce (orgs.)  
Takaki, Ronald 1990 *Iron Cages. Race and Culture in 19th Century America*. New York: Oxford University Press.
- Trouillot, 1990  
Michel-Rolph *Haiti: State Against Nation*. New York: Monthly Review Press.
- Verderay, Katherine 1991 *National Ideology under Socialism: Identities and Cultural Politics in Ceausescu's Romania*. Berkeley: University of California Press.
- Wade, Peter 1993 *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Williams, Brackette 1991 *Stains on My Name, War in My Veins: Guyana and the Politics of Cultural Struggle*. Durham: Duke University Press.
- Yuval-Davis, Niva; 1989  
Anthias, Floyd *Woman, Nation, State*. Bessingstoke: MacMillan.