

**Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
Mestrado**

**Pela persistência da diferença
Desvendando o discurso daqueles que querem nos transformar
em uma nação monocromática**

Mariana Lima

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília para obtenção do título de mestre.

Orientadora: Rita Laura Segato

Banca examinadora: José Jorge de Carvalho (PPGAS/UnB)

Mônica Thereza Soares Pechincha

**Brasília
2007**

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Agradecimentos

À Rita Laura Segato, pelo respeito ao meu trabalho, pela paciência e confiança. Por se rebelar e oferecer liberdade. De onde vem tanta sensibilidade? De onde vem sua inspiração inesgotável? Por ter se feito presente e atenta em momentos cruciais. Pela lucidez. Pelo senso de justiça e por acreditar.

José Jorge de Carvalho, pelos ensinamentos e por ter estado sempre aberto ao diálogo. Por acreditar e por sua inesgotável energia. Por não silenciar.

Aos dois porque esta dissertação não teria sido possível sem o longo trajeto de aprendizado e críticas que tive a chance de experimentar tendo sido aluna desde a graduação.

À Mônica Thereza Soares Pechincha, por aceitar compor a banca e por ter estado presente na concepção e desenvolvimento deste trabalho por meio de seu livro.

Ana Luiza Patrão, pela verdadeira amizade, pelos verdadeiros embates, por me colocar contra a parede e me obrigar a pensar quando a convicção já não me permitia ver. Mas, nada mais do que eu possa dizer se igualaria à estima que tenho pela sua amizade e, de alguma forma, sei que você sabe muito bem todo o amor que está incluído nisto.

Rodrigo Araújo Magalhães, por acreditar no meu potencial, mesmo quando tudo indicava que não passava de uma moça localizada. Por me obrigar a rever tudo, cada detalhe das minhas ações. Por ter esperado muito mais, por ter visto além e por cobrar responsabilidade pessoal minha e de toda humanidade. Pela sensibilidade única. Enfim, pela raridade de sua alma.

Mamãe, pelo apoio, pelas orientações políticas, pelo germe feminista em minha jovem alma, por me ter feito esta pessoa e por me ensinar independência. Por me ensinar a não me calar diante de injustiças (custe o que custar!).

Papai (*In memoriam*), por ter feito de mim uma pessoa crente na responsabilidade, por ter participado sempre que pôde (e muitas vezes, mesmo quando não pôde) de minhas atividades “científicas” ou, ainda na infância, escolares. Por ter dado um jeito de sair do plantão para participar de feiras científicas da filhinha. Pela participação em minha vida (hoje entendo).

Pedro pelas inúmeras e incansáveis discussões políticas, por estar atento às desigualdades do mundo e por se esforçar por mudá-lo sempre.

André, pelo sorriso, pelas perguntas, pela paciência, pela compreensão. Você é a verdadeira energia, pelo seu futuro neste mundo. Amo você.

Carlos, não saberia fazer justiça a você num simples agradecimento. Primeiramente, pelo imediato, pela disposição de fazer e participar, pelas leituras oportunas, pelo olhar atento e pelo carinho. Pela disposição de ler e reler sempre que

precisei. Por ter me permitido contar com você, com sua presença. Por tudo, absolutamente tudo, pela nossa vida.

Tiago Eli pelo sopro de vida no final da corrida, pelo último empurrão foi fundamental à minha lucidez e permanência no combate intelectual. Também, pelas ajudas formais. Pelos textos, filmes, discussões. Pelo suporte emocional na terça-feira santa!

Tauana Almeida Siqueira pela amizade e pelos apoios formais neste momento.

Bárbara Oliveira pelas várias conversas, pelos relatos, por me ter confiado tanto de sua experiência política no mundo como mulher negra.

Waldemir Rosa, pela força, pela amizade e pelo carinho.

Paulo Nascimento que, mesmo discordando, possibilitou-me exercer meu senso crítico e meu senso de responsabilidade sobre o trabalho desenvolvido.

Marilde Loyola Menezes que me apresentou com tão boa vontade e paciência o complexo pensamento de Arendt.

Adriana Sacramento pelo apoio e pela amizade.

Flora Sacramento pela suavidade de sua presença. Pelo seu futuro nesta Terra.

Gabriel Moura pela amizade, pela dedicação e disposição.

A todos os que participaram, me ajudaram e que estiveram envolvidos neste processo.

À CAPES, pelo apoio financeiro.

À Rosa, pela presteza, pelo apoio administrativo e pela gentileza do nosso convívio.

Resumo

Esta dissertação visa abordar dois discursos políticos e seus lugares de emissão. É uma análise crítica do poder de voz e, portanto, audibilidade pública iniquânime sobre racismo e ações afirmativas no Brasil. Nos últimos anos, a discussão em torno de cotas raciais tem se multiplicado e, ao mesmo tempo, dividido em posicionamentos. O debate se tornou público e intenso, ganhando atenção da mídia e de intelectuais. Faço uma análise crítica de dois autores contemporâneos que se posicionaram contras as ações afirmativas para negros. Para tanto, busco a trajetória intelectual sobre a qual esses argumentos foram construídos e se mantiveram, por décadas, apontando também uma interpretação crítica a dois autores que identifico como seus precursores.

Abstract

The essay deals with the presence of different voices about racisms in Brazil. It analyses two main speeches against affirmative policies and criticizes the sociological traditions over which they are maintained on the present. It focuses on the asymmetry among the narratives about nationalism and identities and its consequences on the distribution of representation as narrative on *the other*. On the past few years, the discussion over affirmative policies for black peoples has gained visibility on the media and intellectuals' surroundings; therefore, the essay has interpreted the arguments of an anthropologist and a journalist on the subject.

Sumário

Introdução

O sincretismo como aspecto identitário.....06

Capítulo I: Os precursores do Brasil harmônico

Raízes ideológicas do Brasil.....14

Mestiçagem como raiz do Brasil.....18

Capítulo II: Peter Fry e o racismo persistente

Introdução.....26

Raças, mitos e antropologia.....30

Raça na lei e na sociedade.....38

Últimas considerações sobre o argumento de Peter Fry.....44

Capítulo III: Ali Kamel e o racismo à brasileira

Introdução.....47

Kamel por si.....51

Conclusão

“Amnésia seletiva histórica¹”.....74

Bibliografia.....82

¹ Expressão do, então, Deputado Luís Alberto Silva dos Santos (PT-BA).

Introdução

O sincretismo como aspecto identitário

O processo de formação da identidade nacional contou, desde o final do século XIX, até as duas primeiras décadas do século XX, com o discurso nas ciências e campos artísticos de que uma mistura prejudicial entre os povos tornava o Brasil mais afastado do parâmetro de evolução das culturas, definido a partir do ocidente. Nesse momento, as teorias raciais (em grande medida importadas das metrópoles) apontavam que os elementos negros e indígenas eram causa ou, em outros termos, os elementos responsáveis pelo que era comumente interpretado como *atraso brasileiro*².

Posteriormente, e em conformidade com um discurso artístico e intelectual, as características propriamente *nacionais* ao invés de significarem motivo de vergonha ganharam novo sentido, como algo a ser recuperado pela nossa identidade e valorizado enquanto particularidade nacional.

Nesse âmbito pós Semana de Arte Moderna (1922), marco da brasilidade enquanto valor a ser positivado, surgem teorias sociológicas que promovem a interpretação do Brasil como um caso particular de convívio, afirmando que é um país constituído por uma população mestiça, cuja característica é precisamente essa mistura entre os povos, tanto nos níveis orgânicos (miscigenação), quanto nas formas culturais, artísticas e religiosas (sincretismo).

Forja-se, a partir de então e, pela primeira vez, um discurso sobre a brasilidade que buscará valorizar-se pela oposição em relação à Europa branca e, para tanto, buscou substituir os discursos racistas e autodepreciativos que definiam negritude e miscigenação como razão de atraso e vergonha, por mestiçagem e convívio harmônico enquanto ideais de conduta.

Evidentemente, nenhum desses discursos expressava a pluralidade de pontos de vista que circulavam simultaneamente na sociedade em seus momentos. Apenas apontavam para os aspectos mais característicos dos discursos da elite local e, como tal, passam a ser símbolo de nacionalidade a partir de onde são produzidos, pretendendo narrar a totalidade da experiência dos povos sob os limites simbólicos da nação.

² A respeito dessas teorias do embranquecimento, ver Munanga (2004) e Ortiz (1985).

Mônica Pechincha (2006) demonstra que na produção de uma identidade nacional, outras narrativas concorrentes e por vezes contrárias aos propósitos nacionalistas são colapsadas sob o signo da unidade (territorial e cultural).

Qualquer tentativa historiográfica em busca de uma aproximação factual, será inevitavelmente contrária ao projeto nacionalista porque este se funda sobre um erro histórico na construção de uma narrativa coesa que é, portanto, arbitrária ao suprimir as discontinuidades, fissuras existentes na nação.

Os povos que foram significados como *marcas* de brasilidade funcionaram sempre como aspectos referenciais dos discursos de elite, tanto no momento em que sua presença significava o principal atraso, quanto no discurso da elite modernista que pretendeu revalorizá-los enquanto elementos constituintes e, finalmente, motivo de orgulho nacional. Esse projeto de “revalorização” discursiva surge a partir da perspectiva de uma elite intelectualizada e branca, em detrimento dos grupos que, em termos de aquisição de poder, constituíram-se como minorias silenciadas sob essa espécie de favor inclusivo por parte dos agentes legitimados a produzir tais narrativas de nacionalidade.

Esse segundo momento (a partir da terceira década do século XX), vai se tornar o momento da deflagração da mônada simbólica, a constituição de uma identidade nacional simbolizada no que passa a ser considerado o “mito” ou “fábula” do convívio entre três raças que constituiriam a nação brasileira.

Alguém poderia se perguntar quais são os pressupostos dessa margem de valorização feita sempre a partir da perspectiva da elite, que jamais deixou de ser branca (ou, não-negra e não-indígena), mas que se atribui o poder de narrar e valorizar diferentemente os elementos que diz incluir.

Essa questão torna-se mais evidente à medida que, em um ponto histórico chave para a nação, a saber, a assumpção de um passado de injustiças contra seus povos, passa a ser alegado em favor de medidas afirmativas que privilegiam grupos identitários não hegemônicos. A partir de então, o discurso de “democracia racial” é retomado e fortalecido tanto nos meios acadêmicos e, mais especificamente na mídia e em espaços de decisões políticas sobre a nação (Câmaras Legislativas e o Congresso Nacional).

De repente, o problema central tornava-se manifesto e o “manifesto” da nação retoma um problema: A brasilidade vista pelas teorias hegemônicas de elite eram

produzidas sobre a constatação da mistura, narrando um Brasil inclusivo de suas alteridades, inclusivo a tal medida que se miscigenava num país mestiço, sincrético, sem espaço para outros.

Os intérpretes dessa brasilidade no mundo contemporâneo passavam a expressar forte medo e repulsa por qualquer outra abordagem que possibilitasse ressaltar a presença de alteridades raciais marcadas pela assimetria e mesmo oposição ao ideal de brasilidade.

Delineiam-se assim as preocupações que deram origem a esta dissertação, ou seja, as perguntas sobre as posturas intelectuais que optam por reforçar os ideais nacionais em detrimento de reivindicações de alteridades históricas. Como poderia um país tão inclusivo rejeitar tão enfaticamente conflitos e assimetrias entre grupos que reivindicam identidades próprias sob o signo da nação? Que narrativa nacional era essa que se pretendia ampla e inclusiva, mas que não poderia reconhecer diferenças internas?

A identificação negra fere o projeto hegemônico pós-abolição e os projetos racistas de embranquecimento do início do século XX porque expõe uma nação cujo convívio harmônico estava sustentado graças ao não-reconhecimento da existência de diferenças. Tolera-se a diferença, desde que essa não seja, de fato, diferente. Prega-se uma miscigenação genérica que caracterizaria certo bom convívio entre as raças desde que as pessoas não se reconheçam distanciadas desse projeto e não formem identidades paralelas a ele. Ou, desde que a suposta cordialidade jamais traga à tona seu projeto de silenciamento sobre um passado de intensa violência sobre o qual a elite jamais se responsabilizou, mas manteve-se branca e “cega a cores” (*colour blinded*).

Essa postura homogeneizadora ignora importantes diferenças sócio-políticas e econômicas, tais como os índices de distribuição de renda e escolaridade entre as populações negras e as não-negras, índices produzidos por diversas entidades, estatais ou não.

Por outro lado, e por oposição ao discurso cordialista, a identificação em relação a um grupo racial está formada a partir da experiência de assimetria e de preconceito. Essa relação gera, para o indivíduo que carrega o signo de exclusão, uma relação ambígua entre ser aquilo que é rejeitado e desejar se desfazer daquilo que é signo de rejeição. Essa ambigüidade é um problema importante para os movimentos negros e para os teóricos preocupados com as iniquidades vividas por essa parcela da população porque ela gera o

duplo aspecto de identificação via preconceito, ou pelo olhar que recai sobre o indivíduo (ou grupo) marcado pela diferença (esta com relação ao tipo ideal branco) e rejeição da identidade por parte daqueles que experienciam a rejeição através do signo de identidade. A constatação de pertencimento a uma identidade negra é concomitante à rejeição da negritude em sociedade.

Se ser negro é uma característica sub-valorizada, a constatação de pertencimento identitário é dolorida, porque significa assumir uma identidade minoritária, em termos valorativos. Essa ambigüidade fica ainda mais aguda num conjunto de valores que se sustenta pela denegação da diferenciação, ou seja, afirma ser inclusivo porém, negando-se a reconhecer existência de diferenças. Dessa forma, o sujeito é duplamente impelido a rejeitar-se como negro, primeiramente porque esse signo que carrega é socialmente desvalorizado e, em segundo lugar, porque a narrativa hegemônica, dizendo-se inclusiva, prefere fingir o não reconhecimento de esse signo diferenciado.

Dessa forma, o sujeito é duplamente impelido a rejeitar-se como negro, primeiramente porque esse signo que carrega é socialmente desvalorizado e, em segundo lugar, porque a narrativa hegemônica prefere fingir não ver esse signo para lidar com ele como se estivesse sendo cordial.

Em uma sociedade como a nossa, há discursos legítim(ad)os e falas interditas, narrativas que ao nomearem excluem outras narrativas concorrentes. Há uma economia própria da construção do que é *ser brasileiro* que dá valor a certos discursos, interditando outros, essa economia dentro da produção acadêmica é objeto de interesse sobre o qual esta dissertação foi desenvolvida.

A narrativa hegemônica da nação pressupõe uma interpretação sobre o convívio com alteridades históricas que participaram ativamente no que entendemos por Brasil. Essa narrativa não significa consenso algum, contemporaneamente. Grupos negros e pensadores brasileiros de uma forma geral têm questionado essa hegemonia colocando-na em xeque.

Tais mitos [nacionais] aludem à formação de uma idéia de povo e, esquecidas as contingências e traumas de sua constituição, querem conferir um caráter espontâneo à sua formação. Mas não se pode desconsiderar que a formação da nação necessariamente recorta diferenças internas, assim como a institucionalidade do Estado-nação interfere e orienta a relação dos sujeitos sociais com o projeto de

nação e a demanda dos sujeitos sociais dentro dela. (Pechincha, 2006:87)

O racismo no Brasil foi tratado com profunda hostilidade nesse curto período que nos separa da escravização dos negros, mas a partir de então, o convívio desarmônico passou a ser interdito como aspecto sobre o qual o código de cordialidade determina que não se deve falar.

É preciso, inicialmente, compreendermos que há uma fala legítima e hegemônica sobre o Brasil e a convivência brasileira entre as diferentes raças, fala que tem uma história e um *locus* narrativo - um grupo de intelectuais que, do início do século XX até o momento, constitui-se como uma elite majoritariamente senão quase-exclusivamente branca - que produziu tanto o discurso legítimo sobre esse convívio, quanto todo o aparato de legitimação que o sustenta. Contudo, a hegemonia implica a existência em si de incoerências, dissidências que não foram completamente silenciadas, que convocam, contemporaneamente (e no passado), outras narrativas para essa mesma história.

O discurso legitimado/autorizado sobre o convívio das raças na nação brasileira é formulado e proferido por alguns poucos que tentam capturar e narrar a totalidade das diferentes histórias que fazem parte da constituição de uma só nação. Podemos entender esse lugar de produção discursiva e audibilidade como um direito privilegiado a narrar, um discurso que adquiriu eloquência e respaldo público falando por todos, mas representando a poucos.

A partir de uma análise de uma população afro-brasileira, do Xangô do Recife, Rita Laura Segato identifica uma dificuldade própria à relação étnico-racial brasileira. No caso brasileiro, a identidade não se constrói em termos de etnicidade, resistindo à politização, nos moldes da possibilidade legal.

Ainda, e para orientar a sua leitura, anteciparei sinteticamente a mensagem contida neste texto. O que espero que o leitor seja levado a compreender é que categorias essencialistas e emanadas de um solo metafísico de pensamento como 'tribo', 'etnia' e até 'cultura', imbuídas da estrutura lógica da oposição 'e/ou' e conducentes a outras oposições do tipo 'nós/outros', são espúreas pelo menos para alguns povos não ocidentais. Contudo, ironicamente, para que esses povos possam fazer suas reivindicações e sejam compreendidos nos termos da lei e da sociedade dominante, ou seja, para que obtenham visibilidade na arena política, são obrigados a assimilar e expressar-

se nos termos dessas oposições categóricas que, na verdade, foram geradas como instrumentos de discriminação e opressão. (Segato, 2007)

Uma questão que permeia o pensamento da autora é, no reconhecimento de inúmeras investidas teóricas sobre uma vastíssima população, como poderia surgir algum interesse dos povos negros em instaurarem-se numa disputa política em uma arena na qual jamais legislaram, ou como parte de uma história em que jamais foram anteriormente incluídos?

...o problema da nação é, universalmente, o problema de sua unidade, e o agente encarregado de construí-la – mais ou menos artificialmente – é o estado. Mas, em cada país, a relação estado-sociedade tem uma articulação que lhe é própria e suas tensões se resolvem historicamente de maneira particular. O tamanho do hiato que permanece entre ambos os pólos dessa articulação é, nada mais nada menos, a própria dimensão relativa – mais ou menos plena – de sua cidadania. (Segato, 2007)

Alguns dos autores que se declaram contra as ações afirmativas para negros alegam ter receio de nomear um grupo subalterno e, subseqüentemente, aceitar sua constituição como outro beneficiário. Essa *ação* parece ser valorizada num campo diferente da negligência histórica. Negligenciar um passado e até um futuro de iniquidades não parece ser tão problemático para esses autores quanto agir pró-ativamente na direção da correção de um erro histórico sobre o qual nenhum indivíduo assume responsabilidade no presente, ou seja, um erro num processo histórico que permite não identificar responsáveis.

Há também – e este aspecto é importante – um elemento que deve ser avaliado em especial, qual seja, o processo que separa o momento precedente daquele republicano que instaura uma nação. Refiro-me não somente ao aspecto geral da construção da identidade nacional, que será abordado aqui, mas ao processo de identificação da elite com a história precedente. A costura que foi feita a fio de nylon: firme, apertada, mas quase invisível, que conferiu e continua conferindo-lhe privilégios em detrimento de um grupo subalternizado pós-abolição, emergindo de uma escravidão sobre a qual os vazios e omissões das mudanças estatutárias possibilitaram a completa irresponsabilidade por parte daqueles que controlaram o processo.

Assim, “nossa herança nos foi deixada sem testamento.”³ Não descendemos nem nos responsabilizamos pela descendência de um passado de escravidão que, como nos foi ensinado, deve causar vergonha. Mas é uma vergonha cindida do presente, considerada muito distante e superada, que deixou herdeiros isentos de uma responsabilidade que deveria causar vergonha e demandar reparação.

Esse descolamento entre o passado e o presente possibilita a negligência com relação a uma ação presente de correção. A ação de negar as desigualdades passa como uma simples omissão de reconhecimento. Analiso aqui essa omissão de e pelas teorias do convívio no Brasil.

Utilizarei a terminologia proposta por Kabengele Munanga ao me referir a “brancos” e “negros” ao longo desta dissertação, oferecendo a seguir seu argumento conceitual. Ocasionalmente, quando propuser uma leitura atenta de aspectos culturais da população, utilizarei a expressão “povo(s)”.

Em meus trabalhos, utilizo geralmente no lugar de conceitos de ‘raça negra’ e ‘raça branca’, os conceitos de ‘Negros’ e ‘Branco’ no sentido político-ideológico, ou os conceitos de ‘População Negra’ e ‘População Branca’, emprestados do biólogo e geneticista Jean Hiernaux, que entende por população um conjunto de indivíduos que participam de um mesmo círculo de união ou de casamento e que, *ipso facto*, conservam em comum alguns traços do patrimônio genético hereditário... Os povos que aqui se encontraram e construíram um país que podemos historicamente considerar como um encontro ou ‘*carrefour*’ de culturas e civilizações, não podem mais, em nome da Ciência biológica atual ou da Genética humana, serem considerados como raças, mas sim como populações, na medida em que eles continuam pelas regras culturais de endogamia, a participarem dos mesmos círculos de união ou casamento, embora esses círculos não estivessem totalmente fechados como ilustrado pelo crescimento da população mestiça. Por outro lado, todos esses povos foram oriundos de diversas etnias da Europa, da África, da Ásia, da Arábia, etc. Aqui encontraram outros mosaicos indígenas formados por milhões de indivíduos que foram dizimados pelo contato com a civilização ocidental e cujos sobreviventes formam as chamadas tribos indígenas de hoje. (Munanga, 2000:29)

³ Reconheço que esta frase foi utilizada anteriormente por Hannah Arendt, que cita passagem de René Char, contudo, neste momento faço uma apropriação para elucidar seu significado particular dentro da história nacional.

No primeiro capítulo serão abordadas duas teorias que marcam a década de 1930 do pensamento social brasileiro e a partir das quais são formuladas as interpretações de convivência harmônica, a teoria do Brasil cordial e a chamada “democracia racial”. Os discursos de Sérgio Buarque de Holanda e Gilberto Freyre forneceram a linha interpretativa sobre a qual se mantêm as argumentações de Ali Kamel e Peter Fry no presente.

O segundo capítulo será uma abordagem crítica do livro de Peter Fry e o que este autor entende por “Persistência da Raça”.

No terceiro procurarei demonstrar as bases sobre as quais se sustenta a manifestação política do livro de Ali Kamel. Para finalizar com uma conclusão sobre o que foi identificado nessa leitura crítica.

Capítulo I

Os precursores do Brasil harmônico

Raízes ideológicas do Brasil

Sérgio Buarque de Holanda em seu clássico e ainda sobrevalorizado⁴ *Raízes do Brasil*, oferece-nos uma interpretação tipológica do país, do território, da colonização e da herança nacional baseada nas origens ibéricas que se transformariam, a partir do contato com os povos nativos e negros, em características particulares e estruturantes da sociedade brasileira. Representante de um incipiente universo acadêmico brasileiro, esse autor trabalha fortemente com a escola em que foi formado, transpondo para o Brasil o aparato interpretativo weberiano.

Sérgio Buarque foi formado em um contexto com amplo reconhecimento científico. Adquirindo esse saber e tendo inculcado suas regras, contribuiu com a formação de uma das principais e distintas escolas de Ciências Humanas no Brasil, a Universidade de São Paulo (USP). Apreende a teoria de Weber para transformá-la em instrumento na compreensão do Brasil, reproduzindo a estrutura desse saber preenchido com as “particularidades brasileiras” cujas raízes estariam numa ética herdada dos colonizadores.

A partir da legitimidade adquirida na academia alemã, além do prestígio social herdado, Buarque de Holanda ganha capital simbólico para se transformar em um dos mais respeitados pensadores brasileiros. Consagrado como um dos fundadores da academia brasileira, estabeleceu também as regras por meio das quais os próximos discursos seriam legitimados.

Toda ação pedagógica define-se como um ato de imposição de um arbitrário cultural que se “dissimula dissimulando o arbitrário daquilo que inculca”, ou seja, transforma escolhas arbitrárias em objetivas, ao gerar as regras que as definem como objetivas⁵. Dessa forma, Sérgio Buarque apresenta um saber que fundará escola no Brasil, legitimando e deslegitimando discursos e legitimando também as formas de legitimá-los.

Sua compreensão sobre o cenário nacional foi transformada em uma das bases interpretativas por meio da qual o Brasil é pensado ainda hoje, e foi formulada a partir da

⁴ Ver reportagem “Cânone em Questão”, de Rafael Cariello e Sylvia Colombo da Folha de S. Paulo, sábado, 10 de junho de 2006 sobre edição comemorativa, 70 anos de *Raízes do Brasil*.

⁵ Ver: Bourdieu, 1999.

construção de uma tipologia do brasileiro baseada em características que teriam sido herdadas dos colonos ibéricos.

Segundo Buarque de Holanda, os espanhóis devem “muito de sua originalidade nacional” à “importância particular que atribuem ao valor próprio da pessoa humana, à autonomia de cada um dos homens em relação aos semelhantes no tempo e no espaço”. (Holanda, 2001:32). O “valor humano” nessas duas culturas ibéricas seria acrescido conforme o grau de independência dos indivíduos, diferentemente de povos protestantes cujo trabalho árduo e anônimo constituiria o sucesso produtivo e organizacional.

No capítulo *Fronteiras da Europa*, descreve a tentativa de implantação da cultura européia em território adverso, de forma a gerar uma herança ética, formas de convívio e hábitos, instituições e idéias ibéricas. (Ver: S.B.H. 2001: 31)

À frouxidão da estrutura social, à falta de hierarquia organizada devem-se alguns dos episódios mais singulares da história das nações hispânicas, incluindo-se nelas Portugal e Brasil. (Holanda, 2001:33)

Essa mesma frouxidão constituirá mais adiante em sua teoria o problema do progresso brasileiro, qual seja, o personalismo das relações.

No fundo, o próprio princípio de hierarquia nunca chegou a importar de modo cabal entre nós. Toda hierarquia funda-se necessariamente em privilégios. (Meus grifos. Holanda, 2001:35)

Reconhecer as hierarquias em terras brasileiras seria, sem dúvida alguma, reconhecer-se privilegiado por elas, desse modo, para sustentar sua idéia de convívio pacífico, harmônico e, acima de tudo, cordial, o autor prefere interpretar a brasilidade na mesma direção apontada por Gilberto Freyre, ou seja, como convívio harmonioso.

Se a hierarquia nunca chegou de fato a importar para esses autores foi necessariamente porque para sua manutenção na prática, os sujeitos nela implicados precisariam se enxergar como iguais. No entanto, diferentes na ocupação de lugares sociais, posições de classe, reconhecimento e visibilidade, os brasileiros estavam sendo formatados como uma totalidade por um autor incapaz de refletir sobre sua própria posição social. Se o autor reconhecesse privilégios na realidade nacional seria necessário apontar a assimetria, que prefere relegar à insignificância na elaboração de um todo coeso que se tornará modelo interpretativo.

Para Bourdieu (1999), uma das principais estratégias de manutenção da dominação é por meio da invisibilização da disputa, jogando seus agentes para um estado de *ataraxia*, ou indiferença com relação ao jogo que jogam, sem se perturbarem com as lutas presentes no mundo social que os envolve. Isso é particularmente válido para os grupos privilegiados, ou que tendem à manutenção do ganho, porque faz parte da dominação dissimulá-la para aquele que é dominado. A *ataraxia* implica no não reconhecimento de disputas dissimuladas na vida cotidiana, das quais os sujeitos não se conscientizam facilmente, ou com as quais mantêm um estado de indiferença, o que pode ser verdadeiramente eficaz para aquele que ganha com frequência nessas disputas.

Assim, Buarque de Holanda determina tipos. Os ibéricos e, em particular, os portugueses prezariam o livre-arbítrio, a responsabilidade individual e mérito, de forma a distanciá-los da solidariedade orgânica que teria o povo protestante.

Nas nações ibéricas, à falta dessa racionalização da vida, que tão cedo experimentaram algumas terras protestantes, o princípio unificador foi sempre representado pelos governos. Nelas predominou, incessantemente, o tipo de organização política artificialmente mantida por uma força exterior, que, nos tempos modernos, encontrou uma das suas formas características nas ditaduras militares.(Holanda, 2001:38).

Dessa forma, o autor conclui - sem uma profusão de fontes convincentes para a leitora - que a ética ibérica herdada pelo Brasil é uma ética, por oposição à aclamada ética protestante tipificada por Weber, da preguiça e da aversão ao trabalho. Valorizando também a lógica produtiva em relação à que verifica existir no Brasil, deixa de demonstrar que a compreende, apontando apenas que ela não é suficientemente orgânica e produtiva: “O que entre elas [nações ibéricas] predomina é a concepção antiga de que o ócio importa mais que o negócio e de que a atividade produtora é, em si, menos valiosa que a contemplação e o amor.” (Holanda, 2001:38)

Aponta, assim, a falta de organicidade e solidariedade característica dessa ordem que nunca teria demonstrado muito apreço por trabalho árduo ou, o que é ainda mais relevante para minha análise, por hierarquia explicitada. Um agente poderoso de solidariedade, para o autor, seria o trabalho desinteressado e anônimo, por parte de pessoas cumpridoras de ordens e respeitadoras da hierarquia organizacional da produção. Ou seja,

utiliza-se do contra-ponto weberiano que diz respeito a um grupo integrado por uma moral do esforço⁶, do cumprimento de ordens, para ressaltar na ordem hispano-portuguesa que define como seu oposto.

Sem fazer distinção explícita entre espanhóis e portugueses, o autor constrói seu argumento a partir de uma solidariedade artificial que caracterizaria esses povos, ou seja, aquela que existe a partir de sentimentos e não pelas relações de interesses racionais e constituiria-se, assim, o elemento base da formação nacional: “Podemos dizer que de lá veio a forma atual de nossa cultura; o resto foi matéria que se sujeitou mal ou bem a essa forma.” (Holanda, 2001:40)

Vemos que parte da principal preocupação do autor está na comparação de uma sociedade “orgânica” e “organizada”, com uma outra que não cumpre com a agenda de ordem e racionalidade, sendo por isso incapaz de atingir o modelo de um capitalismo bem sucedido europeu. A ética diferente daquela protestante se torna insuficiente para o tipo ideal do progresso. As relações afetivas são interpretadas como irracionais, ou menos racionais, sendo, portanto inadequadas ao projeto ideal de desenvolvimento social.

Em sociedades de origens tão nitidamente personalistas como a nossa, é compreensível que os simples vínculos de pessoa a pessoa, independentes e até exclusivos de qualquer tendência para a cooperação autêntica entre os indivíduos, tenham sido quase sempre os mais decisivos. As agregações e relações pessoais, embora por vezes precárias, e, de outro lado, as lutas entre facções, entre famílias, entre regionalismos, faziam dela um todo incoerente e amorfo. O peculiar da vida brasileira parece ter sido, por essa época, uma acentuação singularmente energética do afetivo, do irracional, do passional, e uma estagnação, ou antes, uma atrofia correspondente das qualidades ordenadoras, disciplinadoras, racionalizadoras. Quer dizer, exatamente o contrário do que parece convir a uma população em vias de organizar-se politicamente. (Holanda, 2001:61)

Interpelar uma alteridade é ser interpelado por ela, por sua existência diversa que aponta para um universo mais amplo. Conhecer um povo é entender as estruturas por meio das quais esse povo é e o modo pelo qual pensa a si e o resto. Nesse sentido, não há um campo explícito a partir do qual Sérgio Buarque tenha trabalhado e no qual identifique os elementos que aponta como característicos desta cultura. Tampouco avalia, como forma

⁶ Vale reforçar que essa é também uma constatação do autor.

distinta de reflexividade, a que seria, então, própria do sujeito brasileiro, porque opta em falar de um único tipo ideal. O autor constrói uma tipologia de forma distante, sem orientar suas leitoras e seus leitores a respeito de quais são as balizas de seu pensamento, ou sobre o quê sustenta suas constatações mais rigorosas a respeito da irracionalidade que daria forma ao modo de vida implantado na colônia portuguesa. Muito menos reconhece a pluralidade de identidades sob o signo da nação. Assim como Fry posteriormente irá sugerir que acontece com as ex-colônias portuguesas, simplesmente tenta sustentar um tipo ibérico.

Assim, como Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda vislumbra um único Brasil de população unificada, numa espécie de convívio harmônico ou, pelo menos, harmônico em aparência.

É preciso refletir, no entanto, sobre a complexidade que envolve as situações de contato, percebendo as estruturas simbólicas e políticas que as caracterizam, sem perder de vista os conflitos e disparidades de poder que fazem possível a consagração de uma narrativa que nega a existência do outro e sua entronização como narrativa hegemônica sobre a nação.

Passo agora a falar de Gilberto Freyre com uma última citação de Sérgio Buarque que se aplica bem à narrativa quase-poética de Casa Grande e Senzala e nos faz pensar em raízes e heranças. Assim:

O trabalho mental, que não suja as mãos e não fatiga o corpo, pode constituir, com efeito, ocupação em todos os sentidos digna de antigos senhores de escravos e dos seus herdeiros. Não significa forçosamente, neste caso, amor ao pensamento especulativo – a verdade é que, embora presumindo o contrário, dedicamos, de modo geral, pouca estima às especulações intelectuais – mas amor à frase sonora, ao verbo espontâneo e abundante, à erudição ostentosa, à expressão rara. É que para bem corresponder ao papel que, mesmo sem o saber, lhe conferimos, inteligência há de ser ornamento e prenda, não instrumento de conhecimento e de ação. (Holanda, 2001:83)

Mestiçagem como raiz do Brasil

Ao contrário de Buarque de Holanda, Gilberto Freyre nos apresenta uma interpretação sobre a colonização que não teria tido as “facilidades do ócio”. Ao contrário, apresenta uma mudança de rumo considerando que uma colonização mercantil “fácil” teria

sido a experimentada na Índia e África, contraposta à colonização agrícola na América Latina. Mais que isso, reinterpreta o problema social dos intelectuais que o precederam no Brasil do século XIX, desta vez com o *intuito* manifesto de revalorizar a junção das supostas ‘três raças’⁷. Contudo, permanecem latentes os preconceitos raciais e sexuais dos autores que o precederam. Eventualmente, embora procure reconhecer no colonizador alguém “adepto à mistura racial”, deixa escapar em seu texto passagens contraditórias:

Sociedade que se desenvolveria defendida menos pela consciência de raça, quase que nenhuma no português cosmopolita e plástico, do que pelo exclusivismo religioso desdobrado em sistema de *profilaxia* social e política. (Meu grifo. Freyre, 1963:69)

Esse autor faz uma leitura que desconsidera o racismo, ou que o considera secundário ou irrelevante para os colonizadores, que estariam mais preocupados com religião e política que com “cor da pele”, em seus termos.

Evidentemente, ao construir o argumento sobre o não racismo e o preconceito racial, escorrega pela confusão entre os dois preconceitos que procurou separar. Gilberto Freyre, no prefácio à sexta edição de *Sobrados e Mucambos*, nos diz parecendo indicar que o critério separador nos era precisamente a religião:

Embora, todos esses afro-negros, católicos devotos, de ouvirem missa ajoelhados e de se confessarem, sabiam restos de falas africanas e, *quando a sós*, com os iôiozinhos, gostavam de lhes falar de Iemanjás e Exus, por eles, afro-negros, assimilados às crenças católicas,... Sincretismo que foi trazido das casas-grandes para os sobrados e as mansões urbanas, quando ainda patriarcais. (Grifos meus. Freyre, 2000:732)

Para que fosse possível identificar no Brasil um panorama de harmonia e convívio racial, foi preciso acabar com as raças substituindo-nas por uma certa massa amorfa, um todo mestiço descaracterizado em suas diferenças, mas de convivência cordial, simpática, amável e, por que não dizer, brasileira. Descreve a aparição de falas culturais, marcas das diferenças, esquecendo-se de considerar o evento em que tais falas aparecem, em quais situações essas pessoas demonstram sua religiosidade e sem se questionar porque as

⁷ Diz Renato Ortiz (1985:41): “Gilberto Freyre reedita a temática racial, para constituí-la, como se fazia no passado, em objeto privilegiado de estudo, em chave para a compreensão do Brasil.”

religiões africanas precisaram utilizar-se de estratégias de convívio com o catolicismo para permanecerem vivas.

Não, Gilberto Freyre prefere pensar que existe um sincretismo. É incapaz de interpretar que essas manifestações estivessem acontecendo diante das crianças, sujeitos sociais com poder relativamente menor e que, evidentemente, não poderiam oprimir outras religiosidades impondo-lhes seus santos e dogmas católicos, como era costume e parte do principal preconceito dos portugueses, de acordo com Freyre, como apontado.

Esse autor procura dar sentido à miscigenação e às relações sexuais que geraram, em sua opinião, o povo brasileiro:

Quanto à miscibilidade, nenhum povo colonizador, dos modernos, excedeu ou sequer igualou nesse ponto aos portugueses. Foi misturando-se gostosamente com mulheres de côr ao longo do primeiro contato e multiplicando-se em filhos mestiços que uns milhares apenas de machos atrevidos conseguiram firmar-se na posse de terras vastíssimas e competir com povos grandes e numerosos na extensão de domínio colonial e na eficácia de ação colonizadora. (Freyre, 1963:74)

Se na década de 1930 sobram dúvidas a respeito da tese central de Gilberto Freyre, contemporaneamente parece estar relativamente nítido que a caracterização e a construção do brasileiro permeava suas preocupações.

Segundo Jessé Souza (2001), a distância objetiva entre as esferas da ação política (especialmente a política de Estado) e o domínio da reflexão científica é estreita no Brasil e, dessa forma, a construção teórico-literária do ser brasileiro apresentado pela perspectiva freyreana ganha proporções nacionais, prestígio e legitimidade. Além de uma escrita mole e acessível, Freyre parece ter dito o que o homem branco desejaria ouvir, atingindo a muitos e sendo tomado como um dos principais autores sobre o Brasil, de modo que não se poderia chamar sua narrativa de uma “sociologia do desencanto” mas, possivelmente, uma literatura da fantasia.

Inserido no sistema de produção e reprodução de obras eruditas, Casa Grande e Senzala conta com a relação de oposição e complementaridade entre o campo de erudição (que é o de produção intelectual) e as demais instâncias subjacentes, que são os campos de conservação e consagração, que garantem e fundamentam a produção e circulação dos bens simbólicos.

A estrutura das relações de força simbólica é dada pela hierarquia das obras e das competências legitimadas. As grandes ‘obras’ derivam sua raridade cultural e sua função de distinção social da distribuição desigual das condições de aquisição das disposições eruditas (formação em grandes escolas do exterior, capitais simbólicos e culturais), assim como, da distribuição desigual dos códigos necessários à sua decodificação e das disposições para adquirir tais códigos (origem familiar, de classe, cultura, raça, cor, gênero)⁸.

Pelo intercurso com mulher índia ou negra multiplicou-se o colonizador em vigorosa e dúctil população mestiça, ainda mais adaptável do que êle puro ao clima tropical. A falta de gente, que o afligia mais do que a qualquer outro colonizador, forçando-o à imediata miscigenação – contra o que não o indispunham, aliás, escrúpulos de raça, apenas preconceitos religiosos – foi para o português vantagem na sua obra de conquista e colonização dos trópicos. (Freyre, 1963:78)

Este parágrafo, muito ilustrativo, contém em si alguns dos pontos centrais da narrativa que critico. Gilberto Freyre é celebrado na contemporaneidade, ainda, porque teria ele proposto uma leitura onde a raça poderia ser deixada de lado, já que seria ele um representante do culturalismo no Brasil. Nada mais equivocado. A população mestiça é para o autor vigorosa e dúctil porque é mistura de raças, isto é, melhor adaptável ao meio ambiente. A segunda parte do parágrafo retoma os preconceitos religiosos que, como vimos acima, são relegados na pseudo-explicação do “sincretismo” religioso que faz dos negros “católicos devotos” e crentes em “Iemanjás e Exus”.

Detenho-me ainda sobre a passagem acima no que concerne às relações sexuais e afetivas e a direção dessa troca como descrita por Freyre. Creio que ela nos é ainda muito reveladora.

As relações sexuais entre os colonizadores portugueses e as mulheres indígenas e negras são quase que inevitáveis, na interpretação desse autor, porque os colonizadores estariam predispostos a elas graças à ‘falta’ de outras mulheres [‘gente’]. Não simplifiquemos ainda essa narrativa de Freyre, estou segura de que esse autor menciona outros aspectos ‘explicativos’ do porquê as ‘morenas-encantadas’ seduziam os portugueses

⁸ Ver: Bourdieu, 1999.

(p. 74), de forma que eles não se sentiam exatamente ‘forçados à miscigenação imediata’, mas a ela impelidos por um desejo que não lhes era totalmente estranho. De acordo com Freyre, os desejos de miscigenação encontravam-se já num imaginário sobre a “moura-encantada”. Por outro lado, as indígenas e negras, que constituem a *outra parcela* dessa relação, parecem, a mim como leitora, meros objetos por meio dos quais a miscigenação acontece. Objetos esses que simplesmente mantêm as relações reproduzindo o imaginário de sensualidade que os colonizadores teriam. Elas mesmas não esboçavam qualquer razão (na descrição freyreana) para se envolverem em tais relações. Suponho que os indígenas e os negros, já que trabalhavam com os braços, pernas e corpos, fossem, de fato, menos sensuais, em suas opiniões, que esses portugueses, muito afeitos que são ao trabalho braçal ou intelectual, como temos visto nas descrições de S.B.H e do mesmo Freyre. Ou, teríamos de encontrar alguma outra suposição, que pudesse dar sentido à relações sexuais entre negras, indígenas e colonizadores. Talvez uma interpretação que sugerisse que essas relações não eram equânimes e seus eventuais produtos, bastardos (que seja dito), nunca seriam verdadeiramente incorporados a essa “mistura gostosa” entre as raças, menos ainda às relações familiares legítimas dos colonizadores.

O processo de conhecimento pode ser pensado como parte de processos sociais. Essas disputas internas ao campo científico, particularmente às ciências sociais, se referem menos a questões lógico-científicas que a disputas por legitimação.

O campo de produção erudita amplia sua autonomia à medida que seus autores demandam autoridade, mas seu princípio de autoridade é gerado e mantido em grupos de pares, ou seja, por si mesma. Um dos papéis pedagógicos é a inculcação dos valores a serem capitalizados e reproduzidos. Assim, os autores valorizados pela academia ocidental existente eram os mesmos que geravam as condições de formação de uma intelectualidade brasileira. Essa intelectualidade, no topo da hierarquia social, define como e quais serão os critérios na definição do sujeito brasileiro. Dotada de uma das posições de destaque e autoridade de fala, produz o discurso que será fortemente reproduzido nas demais camadas, “menos esclarecidas”, ou com menos capital simbólico na defesa de sua voz/palavra/discurso.

A legitimação dos campos hegemônicos sustenta sua dominação precisamente na ocultação de seus princípios de dominação simbólica e nas funções sociais dos seus

produtos. Assim, ao fim de uma inculcação arbitrária, o arbitrário da inculcação tende a estar dissimulado, tende a ser vivido pelos seus agentes como se parte da natureza fossem, ou simplesmente, na esfera de ‘como as coisas são’.

Gilberto Freyre não parece preocupado em enfrentar o problema da assimetria de poder ao narrar seu imaginário a respeito das origens da miscigenação no evento de contato, que mais seria a meu ver um momento de fricção interétnica⁹. Este conceito implica no reconhecimento de iniquidade entre as culturas em contato e possibilitaria, também, perceber que as formas familiares, de parentesco, descendência e pertencimento étnico partem de maneiras diversas para brancos portugueses e indígenas, tal que os filhos, frutos dessas relações sexuais, ganham papéis diferentes para ambos os lados envolvidos na relação assimétrica.

A invisibilidade das rupturas serve à manutenção de uma ordem de privilégios ocultos sob a tênue camada da relação próxima, embora não dialógica.

Para que, na primeira metade do século vinte, cientistas sociais pudessem discorrer sobre democracia a-racista, foi preciso sumir com negros e indígenas do retrato brasileiro, não de forma absoluta, mas construindo a seu respeito imagens essencializadas como se fossem parte de uma mestiçagem e sincretismo constitutivos da nação.

“A influência africana fervendo *sob* a européia e dando um acre requieime à vida sexual, à alimentação, à religião...”(Meu grifo. Freyre, 1963:70)

O requieime é a essência que resta à incorporação simplista da diversidade. Gilberto Freyre pouco se interessa em descrever às leitoras e leitores a experiência a partir das perspectivas dos outros de seu discurso, deixando um único capítulo dentre outros cinco, que se refere à presença indígena na formação brasileira. Os capítulos destinados à presença negra levam o mesmo título significativo: “O escravo negro na vida sexual e de família do brasileiro” (capítulos quatro e cinco). Também é reveladora a posição em que a

⁹ O estudo de Roberto Cardoso de Oliveira (1964), enfoca sobre a situação relacional a partir da qual sociedade indígena é posta em contato com a modernidade mercantil nacional, condutas e representações são analisadas num sistema de relação interétnica entre sociedade envolvente, nacional e ‘branca’, e mundo indígena. O etnólogo identifica uma situação dialética, viva de oposições que faz relacionarem-se aspectos de dominação material, incorporação e ressignificações nas relações de fricção descritas. Atento à assimetria oriunda de um contato estabelecido a partir do esforço mercantil de exploração da mata e posterior mão-de-obra indígena, é possível, para esse autor, interpretar novos papéis desempenhados por sujeitos que ganham também novas posições dentro e fora da cultura nativa a partir do evento do contato.

“influência africana” é considerada em sua narrativa, ela ferve “sob” a européia, não em conjunto a ela, não sobre ela, mas “sob a prevalência” européia.

A partir dessas perspectivas a mestiçagem teria sido revalorizada entre os brasileiros e a identidade nacional brasileira teria se transformado num esforço positivo para resolver o problema do subdesenvolvimento mediante essa característica positiva da nação. Mas tendo em mente os aspectos que constroem Casa Grande e Senzala, parece-me insustentável a positividade sustentada, ela é evidentemente ofensiva contra mulheres, negras, indígenas e negros porcamente incorporados no fluxo de desejo do homem branco colonizador e autor da dita mistura fundadora da “identidade nacional”.

Concluo estas considerações sobre Gilberto Freyre com uma passagem que explicita a dificuldade gerada pelo discurso sobre a mestiçagem como característica central da identidade brasileira.

O mito das três raças, ao se difundir na sociedade, permite aos indivíduos, das diferentes classes e dos diversos grupos de cor, interpretar, dentro do padrão proposto, as relações raciais que eles próprios vivenciam. Isto coloca um problema interessante para os movimentos negros. Na medida em que a sociedade se apropria das manifestações de cor e as integra no discurso unívoco do nacional, tem-se que elas perdem sua especificidade. Tem-se insistido muito sobre a dificuldade de se definir o que é o negro no Brasil. O impasse não é a meu ver simplesmente teórico, ele reflete as ambigüidades da própria sociedade brasileira. A construção de uma identidade nacional mestiça deixa ainda mais difícil o discernimento entre as fronteiras de cor. Ao se provomer o samba ao título de nacional, o que efetivamente ele é hoje, esvazia-se sua especificidade de origem, que era ser uma música negra. Quando os movimentos negros recuperam o *soul* para afirmar a sua negritude, o que se está fazendo é uma importação de matéria simbólica que é ressignificada no contexto brasileiro. É bem verdade que o *soul* não supera as contradições de classe ou entre países centrais e periféricos, mas eu diria que de uma certa forma ele ‘serve’ melhor para exprimir a angústia e a opressão racial do que o samba, que se tornou nacional. O problema com que os movimentos negros se deparam é de como retomar as diversas manifestações culturais de cor, que já vêm muitas vezes marcadas com o signo da brasilidade. Uma vez que os próprios negros também se definem como brasileiros, tem-se que o processo de ressignificação cultural fica problemático. O mito das três raças é neste sentido exemplar, ele não somente encobre os conflitos raciais como possibilita a todos se reconhecerem como nacionais. (Ortiz, 1985: 43-44)

Note-se que Renato Ortiz aponta para o encobrimento dos conflitos raciais no Brasil e não a sua resolução. Esse conflito jamais foi resolvido pelo mito da miscigenação, foi apenas silenciado sob o signo da nacionalidade, que é, a meu ver, a condição de funcionamento dessa prática discursiva.

Capítulo II

Peter Fry e o racismo persistente

*Existe uma história do negro sem o Brasil;
o que não existe é uma história do Brasil sem o negro.*
Januario Garcia

Ao se interessar pela natureza simbólica de seu objeto, a antropologia se insere num esforço reflexivo por meio de uma postura duplamente filosófica possibilitada graças ao contato que o trabalho de campo oferece. O outro não é somente o objeto de reflexão, mas é, isto sim, o primeiro sujeito e principal interlocutor a partir do qual se estabelece uma relação dialógica e interpretativa.

Contudo, apesar dessa indução dialógica que o trabalho de campo sugere, a dimensão reflexiva da elaboração etnográfica aparece tardiamente, justamente nos meios anglo-saxões, onde o trabalho de campo é privilegiado como metodologia antropológica. Isso nos indica a limitação do contato. A dialogia não garante a compreensão porque o *outro* sempre nos escapa na medida em que é apreendido como um diferente.

A perspectiva hermenêutica pretende incorporar os sujeitos de pesquisa (não mais como objetos, que jamais poderiam ter sido, de fato, mas assim foram narrados infinitas vezes) de forma que a pesquisa mais empírica que se pretenda obriga a pesquisadora e o pesquisador à inserção ambivalente no universo da alteridade por um período idealmente longo, que implica, na pior das hipóteses, um compartilhamento mínimo da visão de mundo do outro, à medida que o contempla, o interpela e estabelece com ele um contato dialógico.

Esse contato dialógico jamais ofereceu ao fazer antropológico legitimidade para substituir a voz nativa. Porém, na construção de um Brasil como síntese, a alteridade foi sintetizada dentro dos limites discursivos da nação.

Para a Antropologia, o respeito à diversidade cultural, à pluralidade de vozes e à multiplicidade étnica são princípios caros que orientam nossa prática e, para tanto, a interpelação da alteridade, com a qual estabelecemos o esforço compreensivo, é a medida do razoável de nossa narrativa.

Carlos Alberto Medeiros descreve metaforicamente a dificuldade de compreender o mundo a partir da perspectiva de uma alteridade:

O lugar que o observador ocupa na sociedade condiciona fortemente, *não determina*, mas condiciona fortemente a visão que ele ou ela tem dessa mesma sociedade... Mas para que se possa olhar essa sociedade com os olhos do outro é preciso fazer um exercício, calçar os chinelos do outro. Eu, como homem, posso tentar enxergar a sociedade pelos olhos da mulher, mas, para isso, eu tenho que fazer um exercício, eu tenho que me dispor e isso é muito difícil. E, no limite, eu jamais conseguirei ter certas percepções que as mulheres têm porque eu não vivo essa situação. (Transcrição de fala pronunciada no Senado Federal, na tarde do dia 03 de agosto de 2006. Auditoria Pública sobre cotas raciais e o Estatuto da Igualdade Racial)

A relação que se estabelece com a alteridade em campo implica um empreendimento crítico e reflexivo que possibilitaria, pelo menos em potencial, à antropóloga e ao antropólogo colocarem suas perspectivas em risco no mútuo contato de percepções de mundo alternas. Em ideal, a pesquisa etnográfica ultrapassa um tratamento meramente empírico, já que pressupõe participação dialógica. No discurso hegemônico sobre o Brasil enquanto nação, suas alteridades internas ficam reduzidas como parte de uma textualidade que as silencia ao pretender representá-las.

A narrativa da nação brasileira tem optado por um caminho em que suas alteridades estão apenas implicadas na narrativa, indicadas como elemento de convívio, mas não enquanto diferenças.

Yvonne Maggie, antropóloga que se alinha tanto a Peter Fry quanto a Ali Kamel em suas posturas com relação às raças e ao racismo no Brasil, em discurso proferido a 28 de maio de 2004¹⁰, abre sua fala com o seguinte parágrafo:

Boa tarde. Em primeiro lugar, agradeço ao Luís o convite, sobretudo porque a palestra é nesta Casa, que inaugurou um sistema que hoje estamos discutindo nesta Mesa. Portanto, vou falar aqui sob o ponto de vista de uma *antropóloga* que tem dedicado sua vida ao estudo dessas questões e que tem feito um esforço na luta pelo combate ao racismo no Brasil e às desigualdades. Minha posição vai ser, obviamente, a de quem está observando tudo isso com os olhos de quem tem uma *experiência muito diferente*, por estar nessa posição de antropóloga, que gosta de ver problema em tudo, também. (Grifos meus. Maggie, 2004)

¹⁰ Palestra proferida no Ciclo de Vozes do Pensamento Político Contemporâneo, Câmaras Municipais do Rio de Janeiro. Reunião presidida por Luís Carlos Fridman.

A partir desta abertura os ouvintes e leitores ficam informados que ela, como autora, está privilegiada sobre sua perspectiva política por ter uma perspectiva antropológica nessa “área”, e deve ser levada em conta por isso. “Área” sobre a qual prefere não nomear. Mas sua fala opera em confronto direto com movimentos negros que requerem para si o direito a narrar suas próprias experiências com relação à raça, racismo e convívio no Brasil.

Interpelar uma alteridade é ser interpelado por ela, por sua existência diversa que aponta sempre para um universo mais amplo de significados e sensibilidades, ou seja, que se estabelece como universo e cosmovisão alterna à intérprete e ao intérprete. Yvonne Maggie se apropria da experiência em terreiros de Umbanda, sobre os quais escreveu ao longo de sua carreira como acadêmica, para neste momento político reivindicar para si *explicitamente* o papel de autoridade representativa com relação à raça, palavra que é incapaz de pronunciar sem reticências (o fez na Auditoria Pública de agosto de 2006, mas em seguida diz que é um “termo duvidoso”).

Para Dilthey (1984) , o que caracteriza nossa experiência com fenômenos culturais é a percepção de que esses não podem ser relegados à categoria de meros objetos, porque eles existem como fenômenos *para-nós* (ou, para aqueles interessados em compreendê-los), com conteúdos aos quais somos capazes de acessar. Qualquer tentativa de relegá-los a categoria de sistemas não-humanos esvazia-os de seus caracteres particulares e da sua real compreensão, uma vez que se constituem como linguagem e, portanto, como sistemas simbólicos auto-reflexivos. Mas a compreensão deles passa pelo eixo da sensibilidade sobre o que Carlos Alberto Medeiros havia chamado de “calçar os chinelos do outro”, que não é um exercício fácil, independentemente da pré-disposição do intérprete. A alteridade sempre nos escapa e ultrapassa.

A abordagem autorizada sobre uma alteridade que se constitui enquanto identidade política significa a tentativa ilícita de *representar* o *outro* quando este rejeita essa representação, de tomar seu lugar de fala e falar por ele ou ela.

Dilthey acredita que para lidar objetivamente com fenômenos culturais é preciso respeitar o caráter relacional dessa espécie de análise que não lida com um objeto cru, ou seja, morfológico. Podemos pensar, dessa forma, para referirmo-nos aos fenômenos culturais, no aspecto “vivido”, implicação da experiência subjetiva que oferece os

parâmetros significativos nos quais os eventos ganham sentido na experiência humana. A experiência em questão aqui é o racismo no Brasil.

As incursões em campo e as observações participantes, tais como as propostas pela metodologia malinowiskiana, trazem para o cerne das preocupações antropológicas essa relação diádica e o necessário implante de novos meios de conhecer o pensamento humano, implicando a expansão de horizontes pela própria configuração de seu modo de conhecer, de fazer seu olhar sobre a alteridade, mas também, fazer-se olhar pelo outro e, por si a partir da perspectiva do outro, a partir de “seus chinelos”, de suas sensibilidades. A utilização do aprendizado sobre a alteridade para sobre-valorizar uma voz antropológica em detrimento da voz do outro não se justifica, e muito menos justifica sua utilização política enquanto representação ilegítima da alteridade.

Nada, a meu ver, oferece suporte a tal apropriação. Não encontro qualquer justificativa para a apropriação representativa por parte do saber antropológico, no lugar de dar ouvido à voz do outro.

A ampliação de horizontes é favorecida pela experiência antropológica, mas não a ponto de suplantar algum dos lados do diálogo. Uma alteridade interpelada oferece o parâmetro do possível na interpretação e da troca de sentido estabelecida com a antropóloga ou antropólogo. O outro deve balizar a narrativa e não ser apropriado por ela em favor da narrativa antropológica, em particular, quando essa ousa tomar seu lugar em uma representação política negando-lhe o reconhecimento de sua dor, tal qual o racismo.

Voltando ao pronunciamento de Maggie, gostaria de tomar a expressão “com os olhos de quem tem uma experiência *muito diferente*, por estar nessa posição de antropóloga”. Nessa passagem, torna-se evidente que ela reivindica reconhecimento especial para *sua* experiência, embora jamais tenha vivido o racismo, sua “experiência” deve ser tomada em consideração e destaque por ocupar, isto sim, a posição de autoria¹¹, não de sujeito do convívio, ou da dor, mas de especialista sobre o outro que está objetificado por sua fala representativa.

Peter Fry utiliza-se da mesma estratégia retórica no subtítulo de seu livro político, bem como na apresentação comparativa de três experiências etnográficas distintas,

¹¹ Este aspecto também é reforçado por ela, ao alegar para Ali Kamel uma “quase-sociologia” ou “quase-cientista social”, mas essa menção fica aqui como apontamento a ser melhor abordado quando enfrentarmos a narrativa do jornalista, em seu capítulo.

Zimbábue, Moçambique e Brasil, contra as quais nenhuma dúvida é autorizada, já que parecem ser essas experiências como etnógrafo que determinaram a “constatação” política sobre raças e racismo. Mas, sobre essas “constatações” ele advertirá os brasileiros que se optarem por políticas afirmativas para negros, correm o risco de virar um país segregado. Utiliza-se de histórias particulares para predizer o futuro da nação.

Assim, suas práticas discursivas reclamam uma validade determinada pela posição ocupada no espaço acadêmico-social, requerendo para si legitimidade sobre a descrição de como as “coisas são” e como elas devem ser lidas, como um acesso mais autêntico a uma realidade adquirido pela posição de antropólogo.

Tanto a narrativa de Peter Fry quanto de Yvonne Maggie seriam não mais que pontos de vista prestigiosos, se não fosse essencial constatar a função e o papel que pretendem exercer num debate político que diz respeito à toda nação.

Raças, mitos e antropologia

Bernardo Lewgoy, ao resenhar *A persistência da raça: Ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África Austral*, de Peter Fry, nos interpela enquanto leitoras e leitores: “Poderia esse cordial inglês, radicado há mais de trinta anos no Brasil, representar algum tipo de ameaça?” (Lewgoy, 2006:519)

Disponibiliza-se assim, da referência tradicional à “cordialidade” para aproximar o “inglês” de um modo de agir que seria brasileiro e inofensivo, excepcional precisamente porque defende a harmonia racial e não o conflito.

Há aspectos importantes latentes nessa brasilidade cordial, bem como na produção discursiva de Peter Fry enquanto “inglês cordial”.

O próprio título do livro resenhado esconde dois aspectos importantes de sua eficácia. O primeiro deles, utiliza-se do lugar de destaque e legitimidade acadêmicos de que a antropologia dispõe como campo de saber autorizado para falar sobre a questão política presente, mas afirmando-se ainda enquanto antropologia. Dessa forma, é possível, a partir de tal posição “antropológica”, dizer sobre o mundo, oferecer ao mundo político “constatações” do mundo das idéias, quer dizer, fazer política objetiva a partir da ciência tentando negar que a política é o campo do embate de interesses e ideologias. Fry esboça, então, um posicionamento que se pretende “esclarecido” e imparcial, embora engajado

numa preocupação maior, qual seja a manutenção de um modo de vida sobre o qual é capaz, graças à sua posição, de diagnosticar adequadamente.

O papel de *autoria* é assim utilizado estrategicamente, em primeiro lugar porque apaga, ou faz desaparecer da textualidade aquele *sujeito* responsável pelo pronunciamento. Esse sumiço subjetivo fica nítido no subtítulo “Ensaaios antropológicos sobre o Brasil e a África Austral”, bem como no conteúdo comparado entre o Brasil e a África Austral. Conseqüentemente, passa como se fosse um discurso enunciado a partir de um lugar “neutro” da ciência antropológica, que observou em realidades distintas conseqüências de “modos de vida” diferentes, como se a perspectiva não tivesse sido fruto de uma escolha, de uma ação subjetiva em busca da comparação a ser enunciada.

O *sujeito* que se esconde por trás dos pronunciamentos antropológicos torna-se uma questão menor, pelo menos em aparência, por meio da ocupação do espaço legitimado de observador imparcial e distante sobre a realidade que “vislumbra” e descreve, como se a descrição não fosse ela mesma uma tomada de posição política no mundo.

Nessa indiferença, acredito que é preciso reconhecer um dos princípios éticos fundamentais da escrita contemporânea. Digo ‘ético’, porque essa indiferença não é tanto um traço caracterizando a maneira como se fala ou como se escreve; ela é antes uma espécie de regra imanente, retomada incessantemente, jamais efetivamente aplicada, um princípio que não marca a escrita como resultado, mas a domina como prática... Pode-se dizer, inicialmente, que a escrita de hoje se libertou do tema da expressão: ela se basta a si mesma, e, por conseqüência, não está obrigada à forma de interioridade; ela se identifica com sua própria exterioridade desdobrada. (Foucault, 2001[1969]: 268)

O sujeito que fala torna-se o enunciador da verdade que o ultrapassaria. Mas e se essa “verdade” corresponder à insensibilidade subjetiva e completa incapacidade de “calçar outros chinelos”? De perceber a história por meio de outros olhos, valorizando outros aspectos subsumidos à narrativa hegemônica de *nação brasileira*?

O segundo aspecto importante da fala de Lewgoy, em sua resenha, é o silenciamento que este impõe sobre uma suposta (e, também, narrada hegemonicamente) “cordialidade”, que implica nela mesma a invisibilização das conflitualidades, tornando as dissonâncias (discordâncias e lutas históricas) ilegítimas e deselegantes. Concomitantemente, descaracteriza o momento específico do qual o livro se originou e ao

qual responde - a partir do engajamento em uma posição também dissimulada pela *função autor* - ou seja, do embate a respeito de dois eventos da política nacional: a legislação sobre o Estatuto da Igualdade Racial e a aprovação da política de cotas para negros¹².

Com essas considerações, devolvo a Lewgoy sua pergunta, desta vez questionando-o a respeito de sua interpretação crítica: *Podéria uma narrativa que esconde seus pressupostos e intenções políticas sob um fazer legitimado* isentar-se de responsabilidades políticas no embate de que participa sem representar algum tipo de ameaça pública? Não estaria sendo conveniente à persuasão que se propõe dissimular seu engajamento ao tornar menos explícitas suas motivações? O fato dessa direção política não estar apontada não significaria mais uma tentativa de dissimular-se enquanto discurso “científico” adquirindo com isso todo o capital simbólico que a torna ainda mais potente em sua enunciação enquanto politicamente engajada?

Jamais alguém pôs em dúvida que verdade e política não se dão muito bem uma com a outra, e até hoje ninguém, que eu saiba, incluiu entre as virtudes políticas a sinceridade. Sempre se consideraram as mentiras como ferramentas necessárias e justificáveis ao ofício não só do político ou do demagogo, como também do estadista. (Arendt, 2005:283)

Com essas questões, alinho-me momentaneamente à reflexão arendtiana na medida em que esta autora identifica a permanência do mundo acima das ações do presente porque, segundo ela, nenhuma perseverança da existência de um mundo público (que nos precede e ultrapassa sempre) seria possível sem sujeitos decididos a testemunhar o que é, porque lhes aparece porque é.

No caso antropológico, temos a chance quase que única de um parâmetro do que se pode tolerar como verdade porque podemos contar ativamente com a perspectiva muitas vezes dissonante dos sujeitos a quem interpelamos e que nos interpelam. Para a perspectiva de Fry, esses sujeitos são toda a humanidade, pelo menos toda a que estiver sob o signo da nação e, dessa, todos os negros que vivem a herança de um passado que se pretende apagar

¹² As proposições políticas dizem respeito à reparação aos povos indígenas também, mas a discussão dos autores que tomo constroem suas problemáticas sobre a identidade racial negra, não outras. Não deixo de problematizar esse aspecto, pelo contrário, ele é central, mas espero abordá-lo aos poucos demonstrando que é por meio de uma completa descaracterização desses discursos que eles se tornam eficazes e poderosos na ação política que sustentam.

sobre um ideal de nação que só corresponde a meia-estória. Passado que guarda consigo a verdade de uma história injusta de exploração e preconceitos que não pode ser facilmente apagada sem um custo humano altíssimo, com o qual quem arca não somos somente Fry e eu, mas os negros e, com eles, toda a humanidade que testemunhar silenciosamente o que foi apropriadamente chamado de uma “amnésia histórica seletiva”¹³.

A invocação de outrem é uma dupla abertura ao diálogo. Ela ultrapassa a noção de compreensão objetiva porque implica um sujeito de pesquisa também reflexivo, que devolve o olhar. A relação com outrem é uma relação com alguém que *é*¹⁴, alguém que detém sensibilidades próprias à sua experiência e está sensibilizado sempre a partir dela.

Importa-me, então, não o conteúdo objetivo no discurso de Peter Fry, mas o que ele guarda em si, sobre quais lacunas ele se constrói ao narrar uma representação de nação. Ele pode, sem dúvida alguma, enxergar (ou dizer enxergar, há coisas que a ação de denegar simplesmente não resolve) o convívio como descreve, ou seja, harmônico, isento de preconceitos raciais, pelo menos em termos estruturais. Mas interessa-me como essa narrativa opera no campo sócio-político em que se inscreve, quais são as estratégias articuladas para sua eficácia e sobre o quê seu êxito se constrói. Importa-me chamá-lo para a antropologia de onde diz sair, para questioná-lo a respeito dos pressupostos que diz cumprir.

Assim, uma ideologia não é necessariamente ‘falsa’: quanto a seu conteúdo positivo, ela pode ser ‘verdadeira’, muito precisa, pois o que realmente importa não é o conteúdo afirmado como tal, mas o *modo como esse conteúdo se relaciona com a postura subjetiva envolvida em seu próprio processo de enunciação*. Estamos dentro do espaço ideológico propriamente dito no momento em que esse conteúdo – ‘verdadeiro’ ou ‘falso’ (se verdadeiro, tanto melhor para o efeito ideológico) – é funcional com respeito a alguma relação de dominação social (‘poder’, ‘exploração’) de maneira intrinsecamente não transparente: *para ser eficaz, a lógica de legitimação da relação de dominação tem que permanecer oculta*. Em outras palavras, o

¹³ Frase utilizada pelo, então, Deputado Luís Alberto (PT-BA), na Auditoria Pública ocorrida no Senado Federal a 03 de agosto de 2006.

¹⁴ “A existência histórica, que interessa ao filósofo à medida que ela é ontologia, interessa aos homens [à humanidade] e à literatura, porque é dramática. Quando filosofia e vida se confundem, não se sabe mais se alguém debruça sobre a filosofia, porque ela é vida, ou se preza a vida, porque ela é filosofia. A contribuição essencial da nova ontologia pode aparecer na sua oposição ao intelectualismo clássico. Compreender o instrumento não consiste em vê-lo, mas em saber manejá-lo; compreender nossa situação no real não é defini-la, mas encontrar-se numa disposição afetiva; compreender o ser é existir.” Ver: Lévinas, 2005:23.

ponto de partida da crítica da ideologia tem que ser o pleno reconhecimento de que é muito fácil *mentir sob o disfarce da verdade*. (Grifos meus e de Zizek, 1999:14)

Se raça é um corte na classificação das pessoas no Brasil, esse corte só aparece no trabalho de Fry como menção secundária e desimportante frente a um ideal de mestiçagem que compartilharíamos em oposição, como o autor pretende, ao ideal de segregação racial, que ele aponta como aquele desejado pelo que chama genericamente de movimento negro.

Como aponta Peter Winch (1958), um antropólogo, estudando um fenômeno entre populações que não são a sua, desejaria, antes de qualquer coisa, tornar seus fenômenos inteligíveis para sua forma de pensamento, para si e para seus leitores que precisariam ser sensibilizados também para os problemas e as linguagens em questão.

Esse dito “movimento negro¹⁵” ao longo da escrita de Peter Fry não apresenta uma história própria, não é um movimento localizável. Ao contrário, sua única localização na perspectiva de Fry é em consonância com o que chama de “prescrição” dos movimentos negros imperialistas (que seriam aqueles estadunidenses).

Suas etnografias da África Austral são utilizadas como anteparos comparativos e referenciais, cujo objetivo seria antecipar possíveis conseqüências negativas extraídas de realidades políticas, étnicas e relações raciais completamente distintas entre si e diferentes do caso brasileiro, em particular. Mas Fry apontará, a partir dessa “experiência adquirida etnograficamente” em outras realidades, outras ex-colônias, uma conseqüência que poderia (num esforço estranho às ciências sociais pós-marxistas, é preciso dizer) previsivelmente transformar o Brasil num universo semelhante àqueles onde o convívio racial tornou-se beligerante ou, em seus termos, “ressentido”.

A partir do desejo de erradicar a raça da experiência social, Peter Fry busca uma leitura que distinga ‘mito social’ de ‘fato biológico’, apresentando raça como *crença* que “não sucumbiu aos argumentos científicos”, como se fosse possível alegar para o termo “raça” conteúdo universal, como se sua única história e significado estivesse determinada pelo desenvolvimento científico ocidental.

É necessário considerar com seriedade a argumentação do autor, especificamente porque se ele defende que em antropologia “costuma-se ser mais benevolente” com relação

¹⁵ Para compreender uma história particular do Movimento Negro Unificado no Brasil, consultar Garcia, 2006.

aos mitos, por que não dá à “crença” a mesma “benevolência”? Seria possível, para desautorizar raça, ignorar a antropologia, mas quando for para defender sua posição com relação à “democracia racial” pode-se retornar à antropologia e validá-la? Vejamos o que nos diz Fry:

Uma outra maneira de interpretar o problema é olhá-lo por um ângulo mais ‘antropológico’. Quando Hanchard e outros descrevem a democracia racial como mito, fazem-no porque entendem os mitos como falsos... Os antropólogos, porém, costumam ser mais benevolentes em relação aos mitos. Admitem que não são inverdades, produtos de equívocos que devem ser desmascarados e denunciados pela superioridade do saber ocidental, mas antes sistemas ordenados de pensamento social que consagram e exprimem percepções fundamentais sobre a vida social. (Fry, 2005:175)

Vejamos, a “superioridade do saber ocidental” está dada no momento em que Fry distancia sua percepção “antropológica” daquela de Hanchard, que estaria “alienado” pelo “mito da raça”. Contudo, (e não podemos deixar o conteúdo de sua pregação passar batido) precisamente por dizer respeito não à sociedade brasileira como uma totalidade, mas ter se constituído como uma narrativa autorizada a partir do *locus* de onde provém - ou seja, de uma elite branca, intelectualizada *interessada* nesse discurso - a “democracia racial” pode ser mais apropriadamente chamada de um discurso, que prova suas limitações de compreensão a respeito dos fatos porque não é capaz de englobar as raças enquanto *diferenças*, o que daria alguma legitimidade à suposta “democracia”.

Um mito, em geral, diz algo sobre a cosmologia de onde é produto, por isso, a “democracia racial” não chegou a ser um mito e é preciso compreendê-la a partir do que se propõe. Ela foi elaborada como narrativa de uma elite no intuito de gerar unidade e identidade a uma população rasgada por sua história.

Para que fosse capaz de exercer as benesses “democráticas” que se propõe, esse discurso precisaria, em primeiro momento não solapar as alteridades históricas sob o signo genérico e falso de mestiçagem. Como aponta Kabengele Munanga sobre a leitura de Abdias do Nascimento:

Remontando às origens do mulato brasileiro, Abdias diz que o Brasil escravocrata herdou de Portugal a sua estrutura patriarcal de família, cujo preço foi pago pela mulher negra. O desequilíbrio demográfico

entre os sexos durante a escravidão, na proporção de uma mulher para cinco homens, conjugado com a relação assimétrica entre escravos e senhores, levou os últimos a um monopólio sexual das poucas mulheres existentes. Nesse contexto, as escravas negras, vítimas fáceis, vulneráveis a qualquer agressão sexual do senhor branco, foram, em sua maioria, transformadas em prostitutas como meios de renda e impedidas de estabelecer qualquer estrutura familiar estável. Abdias considera absurdo apresentar o mulato que, na sua origem, é fruto desse covarde cruzamento de sangue, como prova de abertura e saúde das relações raciais no Brasil. (Munanga, 2004:98)

Como bem aponta Mônica Pechincha, “sabe-se que na antropologia o ‘mítico’ não é o sucedâneo do ‘ideológico’ como ‘falsa consciência’”. (Pechincha, 2006:22). Bem como, não há fato qualquer que supere a relação fictícia com o real, ou seja, não há qualquer acesso ao real que não tenha sido mediado pelo simbólico, nem mesmo raça. Por isso, é absolutamente incongruente com a perspectiva antropológica negar a existência da categoria “raça” entre humanos por via biológica, ou natural. Quando muito, Fry poderia tentar sustentar que essa é uma categoria inoperante no meio social brasileiro, se o fosse, mas ainda assim, isso inviabilizaria completamente seu texto que por vezes utiliza exemplos de pessoas *negras* cujas experiências estão dadas pela raça em que são reconhecidas e essa existência como negros lhe confere autoridade etnográfica. (Ver Fry, capítulo 06: *O que a Cinderela negra tem a dizer sobre a ‘política’ racial no Brasil*)

Fry relega, assim, a último plano uma análise propriamente etnográfica do que raça detém enquanto conteúdo local. Que conceito seria esse que “não sucumbe aos argumentos científicos”? Mas não esboça reflexão a respeito da pergunta que faz, ou seja, não busca dar sentido ao problema que identifica. Opta por pregar a desconsideração de raça como fenômeno biológico que ele teria aprendido enquanto aluno da antropologia.

Pretendo, porém, esboçar uma interpretação sobre a pergunta que Fry postula. Penso que “raça” não sucumbe porque no convívio brasileiro faz sentido, ora como índice por meio do qual a discriminação sobre os indivíduos é realizada, ora acionada por grupos identitários, movimentos sociais, ora como fator a partir do qual se pode agir afirmativamente sobre a história.

“Raça é signo” – significante produzido no seio de uma estrutura onde o estado e os grupos que com ele se identificam produzem e

reproduzem seus processos de instalação em detrimento de e a expensas dos outros que este mesmo processo de emergência justamente secreta e simultaneamente segrega. (Segato, 2005:13)

Fry não faz essas constatações porque seu principal objetivo é apresentar uma descrição autorizada – sobre etnografias distintas comparadas entre si e com o Brasil, fenômenos urbanos retirados de matérias de jornais e alguns que o autor diz ter vivido como *indivíduo* nos três países em questão (Zimbábue, Moçambique e Brasil) – diagnosticando um “risco” para o qual os brasileiros “deveriam tornar-se atentos” a partir da leitura de sua *experiência*.

Uma das características que Fry apresenta como semelhanças entre Moçambique e Brasil é que em nenhum desses países ele é visto como branco “e ponto”. Mas ao abrir sua fala na Audiência Pública no Senado¹⁶ - na qual se manifesta contra as ações afirmativas para negros - sua imediata localização é: “Sou inglês.” Também, em seu texto sobre a “Cinderela Negra”, ele verifica em momentos distintos sua branquitude e os efeitos da negritude na vida cotidiana brasileira, que opta por descrever ao final, quando aponta ter sido perseguido por policiais por estar acompanhado, em seu carro, de um amigo negro. Dirá: “Continuamos associando especificidades morais e intelectuais a pessoas consideradas de uma ‘raça’ ou de outra, como se a cultura se transmitisse geneticamente.” (Fry, 2005: 15)

As raças estão, para o autor, simplesmente localizadas a partir da ciência e de sua utilização política na história de fins do século XIX e início do XX, como se seu único e genuíno sentido no Brasil fosse o genético. E por conseqüência, interpreta o racismo como se fosse decorrente do reconhecimento de diferenças entre as raças apenas. O problema do racismo não seria então a hierarquização de pessoas pelo crivo da cor, etnia ou raça, mas a verificação da diferença em si mesma.

Fry observa então que mesmo com declarações científicas e de entidades internacionais autorizadas, “raça” continua existindo como um “mito social poderoso” (Fry, 2005:15). Vemos, assim, que a “benevolência antropológica” com relação à mitologia está em suspensão, neste momento, para Fry, porque ao se referir à “raça”, a expressão “mito” é usada para conotar falsidade. Neste momento já não interessa a Peter Fry a defesa da

¹⁶Audiência Pública de 03 de agosto de 2006, Senado Federal.

antropologia como plataforma que sustenta uma objetividade científica, nem lembrar sua argumentação que diz: “mitos” para a antropologia são “antes sistemas ordenados de pensamento social que consagram e exprimem percepções fundamentais sobre a vida social” (idem: 175). Esta é uma contradição que perpassa toda a obra analisada.

Raça na lei e na sociedade

O argumento que atravessa o livro diz respeito à legislação sobre raça e a dificuldade de erradicá-la da letra da lei, embora não ofereça qualquer resolução a respeito do racismo enquanto fenômeno social no Brasil. Sugere que ações reparativas que diferenciem as pessoas acabariam com um “patrimônio” da nação, que seria a “democracia racial”. Dirá: “Em vez de declarar a democracia racial uma farsa, comecei a entender que seria mais interessante pensá-la como um ideal a ser alcançado”. (Fry, 2005:33)

Peter Fry descreve a reação negativa dos movimentos negros em relação à sua perspectiva como uma reação por ele “ser branco” e divergir do que chama de “autoritarismo” e até, da “ortodoxia” que ele atribui à totalidade do “movimento negro”. Assim, alega para si a ambígua imparcialidade de alguém que não se classifica e não classifica aos outros por meio de raça ou cor da pele, apontando sem citar fontes um movimento *negro* que se opõe a ele como branco, por não se conformar ao linguajar “científico” – que teria decretado o fim das raças - e seria, portanto, legítimo. Dessa forma, sugere que o racismo está sendo forjado pelo “movimento” contra ele.

Mas Peter Fry não aborda suficientemente em sua crítica qual é, até o presente, a utilização que as ciências sociais fazem da expressão “raça”. Vejamos por exemplo uma explicação oferecida pelo antropólogo Kabengele Munanga na compreensão conceitual que reclamo inexistir em Fry:

A maioria dos pesquisadores brasileiros que atuam na área das relações raciais e interétnicas recorrem com mais frequência ao conceito de raça. Eles empregam ainda este conceito, não mais para afirmar sua realidade biológica, mas sim para explicar o racismo, na medida em que este fenômeno continua a se basear em crença na existência das raças hierarquizadas, raças fictícias ainda resistentes nas representações mentais e no imaginário coletivo de todos os povos e sociedades contemporâneas. Alguns fogem do conceito de raça e o substituem pelo conceito de etnia considerado como um lexical mais cômodo que o de raça, em termos de ‘fala politicamente

correta'. Essa substituição não muda nada a realidade do racismo, pois não destrói a relação hierarquizada entre culturas diferentes que é um dos componentes do racismo. (Munanga, 2000:28)

Em continuidade à argumentação de Munanga é possível refletir a respeito da necessidade de um uso reflexivo do conceito “raça”, já que esse conceito é ainda significativo na realidade social estudada.

Raça e cor são critérios utilizados por infindáveis análises de instituições nacionais e internacionais, estatais ou não, tais como Instituto Datafolha, Instituto Ethos, Organização das Nações Unidas - ONU, Organização Internacional do Trabalho - OIT, Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada - IPEA, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE, entre outros. Fry postula a inutilização do conceito sem sugerir uma substituição ou qualquer estratégia para abordar adequadamente as questões de assimetria que, por vezes, não nega existir no Brasil.

A única sugestão é a permanência num *ideal* de uma sociologia tradicional que poderia ser funcional enquanto ideal de nação, mas que desde sua criação na década de 1930 não apresentou qualquer eficácia em termos de justiça social, aspecto que também não é abordado por Peter Fry.

Num país como o Brasil, quando as pessoas ingressam a um espaço publicamente compartilhado, classificam primeiro – imediatamente depois da leitura de gênero-binariamente, os excluídos e os incluídos, lançando mão de um conjunto de vários indicadores, entre os quais *a cor*, isto é, *o indicador baseado na visibilidade* do traço de origem africana, é o mais forte. Portanto, é o contexto histórico da leitura e não uma determinação do sujeito o que leva ao enquadramento, ao processo de outrificação. (Grifos da autora, Segato, 2005:04)

Como muito bem aponta Carlos Alberto Medeiros na referida audiência pública, “raça” jamais foi uma construção biológica, senão a resposta de um campo de saber cultural a uma noção que é fruto de construções sócio-históricas. Essas experiências oferecem a direção vivida das categorias.

O que significaria ser ‘branco’, ser ‘negro’, ser ‘amarelo’ e ser ‘mestiço’ ou ‘homem de cor’? Para o senso comum, essas denominações parecem resultar da evidência e recobrir realidades biológicas que se impõem por si mesmas. No entanto, trata-se, de fato, de categorias cognitivas largamente herdadas da história da

colonização, apesar da nossa percepção da diferença situar-se no campo do visível. É através dessas categorias cognitivas, cujo conteúdo é mais ideológico do que biológico, que adquirimos o hábito de pensar nossas identidades sem nos darmos conta da manipulação do biológico pelo ideológico. (Munanga, 2004:18)

A declaração de sua inoperância em biologia está longe de resolver as questões econômicas, antropológicas, sociológicas, geopolíticas e históricas que a categoria raça ajuda a pensar. E para nomear a mais importante delas: o racismo. Mas Fry, não está simplesmente iludido, ou tampouco é ingênuo de acreditar nessa junção. Ainda assim, opta por declarar o racismo brasileiro como evento secundário.

Munanga nos mostra ainda que o uso da noção de mestiçagem está saturado de ideologia porque se ele implica apenas numa mistura genética, todo ser humano é miscigenado, mas como esse conceito é apropriado em casos particulares, como no brasileiro, a apropriação tem que ver com classificações simbólicas que operam e dão sentido à expressão.

Uma tal tendência considera certas diferenças e oculta outras, a partir de uma divisão que ela opera no *continuum* da variabilidade biológica humana. A noção de mestiçagem parece mais ligada à percepção de senso comum do que ao substrato genético. Essa percepção é a de uma distância que pode ser biológica, mas que pode também corresponder a uma distância cultural biologizada. (Munanga, 2004:19)

Peter Fry desautoriza os argumentos que criticam as conseqüências do ideal de nação harmônica, sugerindo que seguem apenas “as palavras de ordem do movimento negro” e, por fazê-lo, age de forma racista. Seu argumento é construído sobre a tradição histórica de um discurso branco fortalecido a partir do movimento brasilianista do início do século XX, que sem se preocupar com dissonâncias procurou se impor como verdade para os meios acadêmicos e midiáticos. Contudo, foi, ainda que hegemônico, incapaz de silenciar a voz dos negros nem dos movimentos sociais que se identificam com a negritude. Além e, talvez, ainda mais importante, Peter Fry se recusa a enfrentar a pertinente história de embranquecimento que Gilberto Freyre teria pretendido superar com seus trabalhos.

Assim, ainda que Peter Fry ousasse propor a continuidade política do discurso freyreano, ele não poderia deixar de fazer uma interpretação do papel desse discurso em

nossa cultura desde que foi lançado e seus reais resultados até o presente. O que não poderia fazer é rejeitar de forma acrítica, para propósitos políticos mal dissimulados em discurso “científico”¹⁷, todos os indicativos sócio-econômicos dos quais dispomos.

Verificamos assim que, negar assimetrias e dificuldades reais parece razoável para um grupo político que se submete a uma outra palavra de ordem: “Democracia Racial!”, e que o faz ideologicamente sem explicar como uma tal democracia que não vislumbra a “raça” dos indivíduos pode ser ainda “racial”, falácia que também já foi apontada por Carlos Alberto Medeiros, mas que não obteve resposta na discussão em que Fry estava presente¹⁸.

Em defesa de carta contra o projeto de lei 73.99, que institui a reserva de cotas a universitários negros e indígenas, Peter Fry dirá, numa postura de reconhecimento e auto-absolvição:

“Temos racismo sim, mas ainda não temos um país dividido, cindido pelo critério racial.” (Fry, 03.08.2006)

A antropologia traçou um longo caminho na visualização de que a compreensão de categorias nativas é central para uma análise bem sucedida do campo. Peter Fry resolveu que, ao contrário, aquilo que afeta a sociedade brasileira em seu conjunto deve ser paulatinamente negado e suprimido em favor de um discurso “científico”, este sim, “distante das crendices e mitos sociais” que, além de não se adequar à evidência, não apresenta solução razoável para os problemas que tenta dissimular.

O fato de não existir respaldo jurídico para a categoria *raça* no Brasil é um dado cuja interpretação não pode ser absoluta. Para Peter Fry, esse fato é o indício de um Estado a-racista, um Estado que ao não reconhecer raças, não as diferenciaria na letra da lei.

Cada história nacional constrói formas particulares de exclusão e, no Brasil, uma das formas de excluir na pós-abolição foi o simples não-nomear: privar do nome e/ou categoria, censurar o discurso.

¹⁷ Não estou sugerindo que as ciências tenham caráter a-político, apenas procuro desmontar sua utilização como se assim fosse.

¹⁸ Audiência pública no Senado Federal. Comissão de Educação e Comissão de Direitos Humanos em 03 de agosto de 2006.

Um dos primeiros parágrafos da carta enviada por intelectuais e movimentos negros ao Congresso Nacional a favor da aprovação da Lei de Cotas (PL 73/99) descreve o problema:

A desigualdade racial no Brasil tem fortes raízes históricas e esta realidade não será alterada significativamente sem a aplicação de políticas públicas específicas. A Constituição de 1891 facilitou a reprodução do racismo ao decretar uma igualdade puramente formal entre todos os cidadãos. A população negra acabava de ser colocada em uma situação de completa exclusão em termos de acesso à terra, à instrução e ao mercado de trabalho para competir com os brancos diante de uma nova realidade econômica que se instalava no país. Enquanto se dizia que todos eram iguais na letra da lei, várias políticas de incentivo e apoio diferenciado, que hoje podem ser lidas como ações afirmativas, foram aplicadas para estimular a imigração de europeus para o Brasil.

Uma possibilidade interpretativa interessada numa compreensão holística do problema racial brasileiro poderia sugerir que os aspectos formais sejam lidos não meramente sobre a menção jurídica da *raça*, mas que sua ausência seja significativa num contexto de convívio racial pautado sobre denegações históricas jamais superadas, menos ainda corrigidas. Essa inexistência aponta para a falta de compromisso entre o Estado brasileiro e a resolução de um convívio inequânime desde a abolição da escravidão, não o contrário como pode querer Peter Fry.

A não menção deve ser lida como uma falha grave no item constitucional que garante tratamento igual, porque os desiguais que são tratados igualmente estão sofrendo as injustiças da não visualização das particularidades e conseqüências de sua coexistência assimétrica.

Denegar o problema não significa erradicá-lo, talvez signifique não se manifestar sobre ele, o que equivale ao seu silenciamento público. Contudo, também pode interpretar-se que esse silêncio obedeça a um interesse em não repará-lo. A assimetria aguda entre brancos e negros no Brasil pode ser um caminho na compreensão do completo silenciamento formal dos negros na lei. Basta lembrar que eles são parte ínfima do judiciário brasileiro cujos cargos demandam capitais simbólicos e econômicos aos quais pouquíssimos negros tiveram e têm acesso no Brasil.

Se o racismo continua sendo exercido “informalmente pela sociedade em conjunto”, como afirma Peter Fry¹⁹, a informalidade de sua prática cotidiana *real* implica em prejuízos formais sobre os indivíduos identificados sob o signo da cor.

Temos então conseqüências formais de prejuízos históricos, mas não temos o reconhecimento formal que possibilitaria lidar adequadamente com o problema ao invés de simplesmente denegá-lo. O Estado brasileiro convive com assimetrias cuja negação promove um estado de ataraxia, ou desinteresse sobre suas conseqüências.

Então, quando Fry declara que “as relações raciais afetam todos nós independentemente da nossa aparência”, deixa escapar, como num lapso, que nos afeta a todos de formas distintas. Isto é óbvio, porque a valência é dada em função da aparência. Fry diz que nos afeta a todos como se pudesse sentir a dor que não sente e como se pudesse desfazer-se da posição privilegiada com que vive no Brasil, ou seja, de inglês branco fortemente validado por uma distribuição injusta de valores entre as raças, entre os estratos sociais e entre outras nacionalidades.

Peter Fry dirá em um de seus capítulos centrais:

Um negro velho veio me pedir ‘um real para o ônibus’. Espontaneamente começou a me contar sua vida de capoeirista com a navalha escondida entre os dedos do pé. Ato contínuo, referiu-se à sua cor, dizendo que não tolera que as pessoas ‘me desfaçam’. Partiu, então, para um longo discurso, sem pieguice, sobre a igualdade de todos nós perante Deus.

Percebi, então, que meu artigo tinha algum sentido.

Os dois fatos, a brutalidade da polícia racista [que o havia perseguido de carro por estar acompanhado por um amigo negro] e a civilidade da ‘mistureba’ do botequim [onde ele estava terminando sua noite e o ‘negro velho’ lhe pedindo dinheiro], aconteceram na mesma cidade, num intervalo de poucos minutos. (Fry, 2005:201)

Não seria possível negar que afeta a uns positivamente e a outros negativamente, então, para não mencionar o grupo prejudicado declara “nos afeta a todos”, com a diferença que ele como branco, inglês e distinto se opõe às restaurações historicamente devidas e não se localiza com relação aos que são *diferentemente afetados*. A única forma que o racismo afeta a todos é em sua existência real, ou seja, em sua factualidade, mas mesmo essa sofre o risco da desonestidade no testemunho dos que a presenciam. Hannah Arendt (2005) aponta

¹⁹ Ver: Fry, 2005:16.

a vulnerabilidade das verdades factuais no campo político moderno, porque por definição, elas dependem do testemunho de seres humanos, mas nem todos serão honestos ao narrar uma experiência.

Dessa forma, para Peter Fry:

[A ação afirmativa para negros] Significa, penso, cindir a sociedade desde as instituições do estado até as vizinhanças e as famílias, aquelas famílias que todos nós conhecemos, de todas as cores orgulhosamente. E sabemos que as famílias mais policromáticas são *justamente* as famílias da *classe média baixa para baixo*. São os mais pobres, são eles que mais sentirão surgir os efeitos das cotas raciais. (Meus grifos, Fry, agosto de 2006)

Últimas considerações sobre o argumento de Peter Fry

Se o Brasil é uma nação que não reconhece a fragmentação racial, Fry logra nos informar como, no entanto, ele acredita ter encontrado no Brasil outro tipo de racismo, “um racismo que grassava debaixo dos panos lindos da democracia racial.” (Fry, 2005:26)

A oposição está, para Fry, entre “mito racial” e “mito da democracia”, sendo que só o segundo detém uma narrativa válida da situação nacional. Embora a identidade nacional reivindique para si a representação sobre a totalidade da sua população, precisou equalizar sob seus limites todas as incongruências, as alteridades, os conflitos. E no caso brasileiro, a harmonia era ressaltada enquanto valor, primeiramente porque seria a única forma de construirmos uma nação enfrentando as conseqüências de uma colonização escravista.

“Por um lado, e sobretudo em contraste com a África que eu conhecia, as relações sociais entre pessoas de cores distintas *pareciam ser muito próximas e harmoniosas*. Por outro lado, as gradações de cor acompanhavam as gradações de riqueza e pobreza.” (Meus Grifos. Fry, 2005:26-7)

Nos momentos iniciais de sua presença no Brasil, ficavam nítidas, para o autor, as assimetrias. No entanto, seria interessante observar em que momento histórico específico essa guinada em seu pensamento se dá e o induz a produzir textos políticos e intervenções midiáticas na defesa de um ideal parcial de nação. Esse momento não é qualquer momento,

mas aquele em que eclodem no meio político questões com relação à reparação de direitos para os negros.

Com o passar dos anos conservei o meu interesse pelas relações raciais no Brasil e pelas diferenças entre o que observava no Brasil e em terras colonizadas pelos britânicos. Esta comparação tornou-se ainda mais obsessiva quando, em 1989, fui morar por quatro anos no Zimbábue. Cada vez que ia a Moçambique, chegava ao aeroporto de Maputo como se estivesse chegando ao Rio de Janeiro. No Zimbábue, a linha entre as ‘raças’ era muito clara. (Fry, 2005:159-160)

O crivo de análise comparativa de Peter Fry é a colonização e sua direção, ou seja, o colonizador inglês divide e racializa enquanto o português traz consigo uma democracia na forma de convívio e, também, no intercâmbio sexual entre as raças. Que se torne mais nítido:

Se a ênfase nas colônias britânicas recaía na *segregação racial*, a ênfase formal nas colônias portuguesas recaía na *assimilação*. Desta forma, eu me aproximava da minha antiga Nêmesis, Gilberto Freyre. (Fry, 2005:160)

A proclamada “tolerância da diferença” que Fry identifica no Brasil é, ao contrário, a celebração de uma mistura/mestiçagem que descaracteriza diferenças em favor de uma identidade maior e mais ampla, na qual os interesses divergentes dos “diferentes” devem sucumbir a um valor mais importante, a brasilidade.

Qualquer identidade negra seria, para esse autor, uma submissão “às palavras de ordem dos movimentos negros”, sendo estes apenas um reflexo de uma agenda estrangeira. O exercício é feito com tanta veemência que, no capítulo 6 (mesmo capítulo onde no final descreve o homem negro pedindo dinheiro para o ônibus), descreve racismos no Brasil e concorda com que, “talvez”, pudessem ter sido, de fato, racismos, mas opta por finalizar com uma menção onde, num boteco, todos convivem, o negro descrito lhe pede dinheiro, mas parece passar como um detalhe irrelevante em sua análise.

Pensei que, mesmo se o não-racismo nunca tivesse sido realizado na prática, era um patrimônio singular e precioso num mundo cada vez mais dilacerado pelo nacionalismo, pelo fundamentalismo e pelo racismo. (Fry, 2005:33)

Fry opta por um valor, que mesmo jamais tendo existido na prática entre os sujeitos e sendo duramente enfrentado por aqueles prejudicados pela sua inexistência real, deve ser mantido enquanto ideal, porque, como tal, seria um valor precioso, ainda que inexistente. Proclama-se em favor da manutenção de um valor sobre o qual não garante eficácia, mas cujas conseqüências não devem ser levadas à crítica porque o valor em si seria “precioso”.

Peter Fry faz incursões de ângulos variados na argumentação que favorece por fim a manutenção do “ideal de democracia racial” no Brasil, porque seu valor no mundo contemporâneo. Não nega a existência de racismo, mas atribui sua existência à inevitabilidade das relações sociais e, principalmente aos movimentos negros que pretenderiam recuperar “raça” enquanto divisor no seio da nação. Identifica a estratificação sócio-econômica concomitante à cor das pessoas no Brasil, mas acredita, mesmo assim, que essa estratificação não tem que ver com “racismo”, porque raça, enquanto conceito biológico, já não existe.

Mas a interpretação do mito da democracia racial como engodo apresenta problemas. Em primeiro lugar, mostra profundo desrespeito por todos aqueles (a maioria da população) que dizem acreditar nele. (Fry, 2005:224)

Espero ter conseguido revelar que Fry verifica racismo, embora procure descaracterizá-lo; identifica assimetria entre as raças no Brasil; verifica que a pobreza é, em sua vasta maioria, negra; reconhece que, embora sempre tenham existido no Brasil políticas específicas para lidar com pobreza e desenvolvimento, a assimetria entre os negros e brancos jamais mudou, que a elite jamais deixou de ser branca e a pobreza jamais deixou de ser negra. Por fim, ele se pergunta: “Para quê políticas para negros?” E conclui ironicamente: “elas servem para racializar o país da democracia racial”.

Capítulo III

Ali Kamel e o racismo à brasileira

A produção do texto de Ali Kamel sobre o ‘não racismo’ está inserida num jogo social de disputa por audibilidade e autoridade de fala. O jornalista escreve de um *locus* de poder a partir do qual narra um retrato do que deve ser compreendido como as relações raciais no Brasil, angariando para si visibilidade e a autoridade de informar e formar opinião pública a respeito de políticas nacionais das quais discorda.

Para tanto, Kamel busca uma especialização do discurso, ou uma valorização do seu lugar de fala, no intuito de adquirir legitimidade para suas interpretações, que são expostas como se fossem constatações objetivas de como são as relações humanas no Brasil.

Primeiramente, encontramos em seu livro um prefácio da antropóloga Yvonne Maggie que descreve de forma sucinta os argumentos de Kamel, apontando critérios de validação de sua narrativa que variam desde seu pertencimento à intelectualidade do país, até valores morais, tal como a “ousadia” e a “coragem” de explicitar um ponto de vista.

Procurarei aqui demonstrar uma linha de aquisição de distinção e validação de discursos expressa com nitidez ao longo do texto, desde o prefácio, até a construção de Fernando Henrique Cardoso como modelo de político razoável frente ao racismo.

No primeiro parágrafo do prefácio, Maggie dirá:

“Estava descendo as escadarias do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS) da UFRJ, *onde sou professora há mais de trinta anos...*” (Grifos meus, Kamel, 2006:09). Mais uma vez somos informados que a posição de autoridade e o prestígio da prologuista e do autor têm um valor maior ou que precede o valor do argumento. A precedência da posição do narrador sobre o valor da narrativa é uma característica do prólogo e, logo, do próprio texto. A autora expõe sua interpretação a respeito do livro de Ali Kamel a partir da cátedra por ela ocupada “há mais de trinta anos”, ou seja, do lugar consagrado dentro do espaço social a partir do qual pensará e defenderá sua opinião, por definição autorizada, sobre o livro.

A partir de então, a antropóloga nos apresenta o argumento central com o qual concorda e sobre o qual o livro foi desenvolvido.

Ali Kamel foi o primeiro a falar²⁰ criticando vivamente a política de cotas. O jornalista, que é *também cientista social e ex-aluno do IFCS*, expôs o seu ponto de vista de um modo muito singular. Não negava o racismo que, em suas palavras, é um mal que atinge a humanidade, mas sustentava que aqui o racismo não é estrutural e o ‘classismo’ é o mal maior. (Meus grifos. Idem.)

Maggie garante ao seu parceiro ideológico dupla inserção no debate, a partir de ambas as posições, cientista social e jornalista, Ali Kamel se destaca na possibilidade de sustentar sua *opinião*, em oposição àquela de um grupo que Maggie chama de ‘ruidoso’ e que ‘acusa de racista os que criticam a política’. (Kamel, 2006:10)

Assim, a antropóloga calça sua posição e de seu colega, inserindo-no no embate propriamente acadêmico, garantindo-lhe audibilidade pela posição que ocupa no espaço social e a partir do *locus* autoral. Desestabiliza também seus opositores, esquivando-se de argumentos e apontado-os como ‘intolerantes à discordância’, representada por Kamel e por ela, que estariam sendo acusados de racismo *meramente* por *defender uma posição contrária às cotas*. Esconde-se, portanto, na acusação que faz, porque se defende denunciando. Maggie dirá: “Acusados de defender os privilégios de uma elite branca que se beneficia com o racismo, o que na nossa sociedade é crime que envergonha, os críticos da política de cotas raciais ficam acuados.” (Idem.)

Nesse jogo com posições e oposições, procura acuar aqueles aos que se opõe, reduzindo a discordância a uma oposição simples entre “coragem de se posicionar” por um lado (Kamel e prologuista) e ‘intolerância’ e ‘violência’ pelo outro, porque seus críticos tentariam causar ‘vergonha’ em quem se manifesta de outra forma (forma essa que seria a sua e de Kamel). Fortalecerá, a partir de então, a posição de Kamel apontando:

Se isso [sentir-se acuado] ocorre com *aqueles* que estão *no meio acadêmico* ou em ambientes menos formais, mais ainda com Ali Kamel que, além de *cientista social* e jornalista, é também um *importante executivo* de jornalismo das Organizações Globo. Executivos de grandes redes, usualmente, *não manifestam* suas posições pessoais sobre temas nacionais. Por isso, sua participação no debate público é tão importante para demonstrar que as empresas da mídia são instituições formadas por alguns indivíduos que têm opiniões próprias. (2006:10)

²⁰ Refere-se a um debate ocorrido na Universidade Federal do Rio de Janeiro sobre cotas e reforma universitária, em 2004.

Vemos que como antropóloga, Yvonne Maggie se satisfaz em reproduzir a mística do jornalismo no espaço social como isento e “objetivo”. O jogo é tão simples e tão manifesto que desestabiliza a oposição por sua obviedade e cinismo. Ora, a partir de agora, o chefe de jornalismo da mais poderosa rede de jornalismo do país é apontado como um sujeito isento, incapaz de trabalhar em benefício de interesses de grupo e posições políticas por trás da máscara óbvia de produção jornalística.

A falsidade deliberada, a mentira cabal, somente entra em cena no domínio das afirmações factuais; e parece significativo, e um tanto estranho, que, no longo debate acerca de antagonismo de verdade e política, desde Platão até Hobbes, ninguém, aparentemente, tenha jamais acreditado em que a mentira organizada, tal como a conhecemos hoje em dia, pudesse ser uma arma adequada contra a verdade. (Arendt, 2005:288)

Chegamos no limite absurdo de que a verdade é tão violenta e ao mesmo tempo tão manifesta, que apontá-la torna-se agressivo porque implica denunciar tergiversações desonestas.

Uma antropóloga, ao utilizar-se de sua posição intelectual para esse embate, precisaria perguntar-se porque razões um livro – que Maggie considera ‘raro’ - propõe-se a fazer uma objeção frontal à primeira manifestação do Estado brasileiro com relação a um fenômeno que todos reconhecem como real, ou seja, o racismo.

Segundo Hannah Arendt, as verdades factuais são caracterizadas por pertencerem ao domínio das aparências, elas *são* e, porque são, estão diante de todos para que sejam testemunhadas porque aparecem. Mas por esse mesmo caráter ontológico, as verdades dependem, para seu próprio propósito de existir apenas, de mentes e sujeitos dispostos a delatarem-nas. Portanto, as verdades factuais dependem - nos termos de Arendt - de ‘homens dispostos a narrar’ o que presenciaram, o que testemunharam.

Dessa forma, a verdade no campo político se torna absolutamente vulnerável porque a política mesma, no mundo ocidental moderno passou a ser caracterizada por suas finalidades, mesmo que para tanto, precisasse utilizar os mais nefastos meios, inclusive *mentir* abertamente e em público.

Procurou mostrar aqui como a confusão entre a narrativa acadêmica e jornalística, ambas valorizadas por terem adquirido perante o amplo público reconhecimento e

autoridade de fala ao se caracterizarem como meios isentos, adquiriram legitimidade para relatarmos sua versão das verdades factuais. Mas, ao isentar-se inclusive de critérios objetivos para sua validação, passaram a valer mais que os fatos e sobre eles. A mídia no mundo contemporâneo é especialista não em relatar verdades, mas em produzi-las.

Poderíamos, portanto, sugerir outra interpretação, à da antropóloga. As Organizações Globo são, de todas as mídias brasileiras, as mais capitalizadas, as que atingem o maior número de pessoas e, por isso, detém o maior empoderamento discursivo. Sua fala a partir desse *locus* hiper-autorizado e potente não pode, com tanta facilidade, despir-se das funções que exerce. Kamel não é qualquer *indivíduo* como Maggie quer fazer crer. Ele é, ao contrário, o indivíduo cuja voz advém de um dos lugares mais audíveis do Brasil.

A interpretação, que sugere ser o livro uma espécie de desabafo posicionado de um sujeito que não costuma se manifestar politicamente, é desmentida na própria orelha do livro, por Victor Burton, que diz: “o livro de Ali Kamel começou a se desenhar em 2003, quando ele passou a publicar, quinzenalmente, uma série de artigos sobre as cotas no jornal *O Globo*.” (Kamel, 2006) Muitas das passagens do livro, contam com a argumentação já esboçada em artigos anteriores expostos pela mídia da qual é chefe.

Kamel diz não acreditar na pertinência da questão racial enquanto problema nacional e busca gerar dados, em oposição a todos os dados de que dispomos nacionalmente, para sustentar sua hipótese de que o problema do racismo esconderia, em verdade, a questão de classe.

A abertura feita por Yvonne Maggie não realiza a leitura crítica antropológica sobre seu “objeto”, fugindo completamente das questões por ela mesma levantadas, ou seja, qual a necessidade de um livro propositivo sobre a desigualdade social? Se é assim, e se Kamel se comporta *usualmente* de outra forma, sendo “um executivo de grande rede”, é de se estranhar a não problematização desse fato pela antropóloga. O que o tirou de seu comportamento “usual” para levá-lo à publicação de uma postura tão firme quanto mal apoiada numa tentativa de validação como “quase-cientista-social”? Quais questões estão por trás dessa tomada de posição *inusual* e, especialmente, tão enfática, contrariando todas as evidências com as quais a própria imprensa trabalha?

Como vimos até aqui, a construção da identidade nacional contou, ao longo do último século, com o esforço de construção discursiva de intelectuais e artistas de uma elite produtora de narrativas que detém o poder de nomear em lugar de todos. O lugar de onde se produz a fala hegemônica representativa da nação precisa ser vislumbrado. Ali kamel, em 2006, reforçará essa mesma narrativa tradicional, mas desta vez, a partir do *locus* de chefe de jornalismo da Rede Globo.

Kamel por si

Kamel diz ter levado ‘um susto’ e ‘ter medo’ das iniciativas que estão sendo tomadas:

“Mais uma vez tive a prova de que os *grandes estragos* começam assim: no início, não se dá atenção, acreditando-se que as convicções em contrário são tão grandes e arraigadas que o *mal* não progredirá... E, imagino, muitos brasileiros devem também ter se assustado: quer dizer então que somos um povo racista?” (Grifos meus. Kamel, 2006:17)

Quer dizer então que *não* somos? “Um perigo”: a sociedade brasileira está se transformando em uma sociedade racista ou racializada? Vemos que as duas coisas se confundem no discurso de Kamel, logo nas primeiras páginas de seu livro.

Ali Kamel busca autorização para seu discurso em dois níveis distintos. Primeiramente, utiliza o *locus* de intelectual autorizado para se posicionar com relação às cotas, ou seja, por ser *quase* um sociólogo. Depois, busca subterfúgio e autorização na opinião pública, da qual faz parte, e que legitima sua perspectiva a respeito do racismo, já que as pessoas seriam a testemunha da verdade que os “outros” estão querendo desinventar. Assim, Kamel se localiza duas vezes: por um lado, adquire credibilidade em suas constatações, sendo um *quase-cientista* social e, de outro, vê a verdade por ser quase-cidadão-comum (que é da direção da empresa midiática mais poderosa do país). “Na perspectiva de jornalista, de alguém mais próximo do cidadão comum, espantei-me...” (Kamel, 2006:18)

Um dos “espantos” que descreve seria o conceito de “negro”, ou seja, o fato das estatísticas oficiais somarem a variedade de pardos e pretos sob esse signo: “Cafuzo, mulato, mameluco, caboclo, escurinho, moreno, marrom-bombom? Nada disso, agora ou eram brancos ou eram negros.” (Kamel, 2006:18)

Kamel, muito ousado, não ousa fazer uma interpretação crítica de todos esses termos, eles simplesmente são, para ele, a realidade nacional. Não há nenhuma genealogia a ser feita, nenhuma questão sobre o papel e o sentido dos termos na prática. Kamel não se espanta com os significados dos termos, ele opta apenas por achá-los belos em sua pluralidade. Sua função eufemística passa ao largo de seu argumento. Ora, qual o sentido de tantas expressões macias, ou diminutivas, para se referir a uma cor de pele se essa cor não carrega consigo em seu universo cultural valores pejorativos? O que justificaria uma terminologia tão vasta? Não seria essa questão pertinente para uma análise do racismo? Esse “gradiente tão variado de cores” não tem uma história própria que vai bem com um país que o autor diz que “não gosta de ser racista”? Não seria importante pensá-las como atribuições que amenizam a conotação intersubjetivamente compartilhada, de que negritude é ruim e, portanto, menções à cor são melhores quanto mais eufemísticas, mais descaracterizadas?

Mais adiante o desconforto vai assolar o texto do próprio autor, que se esconde por trás da obrigação de observador neutro para enfrentar algo que lhe causa desconforto, ou seja, a verificação da “cor” das pessoas. Dirá ele: “O problema é definir o que é pardo. Para mim, é *constrangedor* ter de discutir nesses termos, eu que não tenho a cor de ninguém como critério de nada.” (Meu grifo. Kamel, 2006:51)

O que nos aponta elementos muito fecundos, porque se não houvesse critério vinculado à cor das pessoas na realidade brasileira, por que estaria ele tão “constrangido” de falar a respeito disso? Afinal, se seguirmos a direção de seu argumento e acatarmos que não há valor social atribuído às cores em si, então, por que pudor de falar deles?

De repente, nós que éramos orgulhosos da nossa miscigenação, do nosso gradiente tão variado de cores, fomos reduzidos a uma nação de brancos e negros. (Kamel, 2006:18)

O texto trata como se fosse absolutamente externa ao cenário nacional a idéia de raça e sua valorização hierárquica. Vislumbra com ‘susto’ o Estatuto de Igualdade Racial e os projetos de ações afirmativas para negros, de uma forma geral, como se esses fossem *macular* uma realidade ‘harmônica’ de convívio, mas ao mesmo tempo menciona que, uma vez sugeridos, esses projetos ganharam dinâmicas próprias, gerando dados, narrativas e espaço público para os movimentos identitários negros. Sobre esses fatos, Kamel lida

apenas com ‘medo’ e ‘susto’, não se propondo uma reflexão mais incisiva sobre a nomeação e seu eco na população.

O que aconteceu nesse meio termo [período que se segue à apresentação pública do projeto de cotas para reserva de vagas universitárias para estudantes negros e indígenas] é de domínio público: o tema se instalou no país; a mídia não cessou de dar ampla cobertura ao tema... Parece hoje evidente que a sociedade brasileira se encontrava disponível para este tema; caso contrário seria impossível explicar o impacto da proposta e a velocidade com que este se propagou. (Segato, 2005:02)

Importa-me, assim, compreender o discurso desse jornalista que ‘foge ao usual’ de sua atividade para clamar contra qualquer política redistributiva de recursos ou vagas para os negros, e que, ao mesmo tempo, nega o racismo no Brasil. É safo o suficiente para ocasionalmente, ao longo do texto, fazer alguma menção ao racismo genérico que inevitavelmente assolaria o país, mas rapidamente se desfaz da responsabilidade nacional sobre ele já que “toda humanidade traz em si esse sentimento”. Dessa forma, Kamel essencializa um sentimento depreciativo num contexto particular para justificá-lo no universo do convívio humano como inevitável.

O racismo para Ali Kamel é um mal presente em qualquer grupo humano, por isso, não pretende resolvê-lo no Brasil. Afirma que há racismo, mas descaracteriza os dados produzidos a esse respeito, no Brasil.

Procurou abordar essa narrativa em sua falsa celebração da mestiçagem, levando a leitora e o leitor a compreenderem que o discurso de “valorização” da mestiçagem surgiu numa tentativa de suplantando (superficialmente) uma onda também racista que a antecede, marcada pelas teorias do embranquecimento, que vieram no imediato momento pós-abolição, numa sociedade completamente dividida entre negros e brancos, onde os negros, a negritude e a mestiçagem constituíam o bode expiatório no qual o suposto ‘mal da nação’, seu ‘atraso’ precisavam ser eliminados.

A miscigenação como proposta política nasce desse contexto, embora nunca mencionado por Kamel, Fry ou Maggie. A história da ideologia da mestiçagem no Brasil parece não ter qualquer importância para esses autores que a celebram em detrimento às ações afirmativas.

As manifestações racistas que, para Kamel, não passam de uma eventualidade em nosso convívio, são, ao contrário, os espaços onde ainda aparecem os significados vivos e hegemonicamente compartilhados, tornando-se nítidos porque não foram absolutamente silenciados pela narrativa amplamente valorizada nos meios capitalizados. O discurso da “democracia racial”, não foi capaz de mudar as relações raciais no Brasil, tampouco misturou a elite brasileira que o produziu como narrativa da nação. A elite está hoje ainda mais branca que na década de 1930²¹, pregando, ainda, a mesma solução cômoda de 80 anos atrás, cujo aspecto mais grave foi o de preservação das relações raciais assimétricas no Brasil mediante o silenciamento de qualquer discurso a seu respeito. Por tratar-se da elite, sua narrativa tomou conta dos espaços acadêmicos determinando sua reprodução pelos mecanismos de validação que lhes são próprios.

Para Pierre Bourdieu (1999) o campo de produção erudita gera suas próprias lógicas de funcionamento passando, assim, a se regular e legitimar por critérios que ele mesmo produz. Assim, verifica-se a sincronia entre a instituição de valores e a gestação mesma dos critérios de validação dos discursos que produz. Penso que no Brasil, essa elite se instituiu enquanto produtora de um discurso autorizado gerando por si mesma os métodos de legitimação desses discursos.

Para que esse debate seja levado a sério seria necessário interpretá-lo em seu contexto, na história do Brasil, dentro dos meios acadêmicos onde se produz. Ultrapassando um passado escravista, substituído por um passado político e científico de estratégias de branqueamento, com importação de raças brancas como política de Estado, já que o “mal” fora naquele final de século XIX e início do XX a tal miscigenação com a raça significada como “inferior” e “atrasada”, sentido que está tão absolutamente disseminado entre os brasileiros que Ali Kamel se constrange em pronunciar o nome de uma cor, ou caracterizá-la.

Essa contextualização não é feita por qualquer um desses autores Maggie, Fry ou Kamel. Apesar de seu alegado treinamento em ciências sociais, esforçam-se por descaracterizar essa história de opressão e discriminação raciais, procurando desacreditar

²¹ Ver metáfora da “equalização” em Carvalho, 2005. Essa noção, originalmente, diz respeito à sensibilidade musical no mundo contemporâneo, mas acredito que facilite pensar as dissonâncias e pluralidade de vozes identitárias sob o signo “equalizador” da nação.

todas as instituições que produzem os dados que sustentam a execução de qualquer política nacional. Cada um desses aspectos será, no momento apropriado, retomado por esta análise.

Na década de 1930, eis que encontramos um estudante branco, representante de uma elite brasileira nordestina, estudando nos Estados Unidos e orientado por um famoso antropólogo judeu, que lá estava por não suportar o seu ambiente doméstico - qual seja uma Alemanha fortemente anti-semita que eclodiria no Holocausto dentro de alguns anos mais. Gilberto Freyre, lá se encontrava por um motivo muito diverso daquele que levava Franz Boas a se exilar nos Estados Unidos. Freyre procurava se educar e adquirir distinção enquanto cientista num meio apropriado, mas em conformidade com uma onda que já havia se tornado um movimento bem-sucedido entre os intelectuais brasileiros, o movimento modernista.

Caracterizado pela tentativa de revalorizar as particularidades entendidas como brasileiras, o movimento modernista serviu de cenário para o pensamento nascente que coincidia com a estruturação de uma identidade brasileira:

A obra de Gilberto Freyre é o marco de uma discussão mais antiga, que vem do século XIX, sobre a identidade nacional brasileira. E ela precisa, enfim, naquele momento, dar um toque final, concluir o processo de construção da identidade nacional brasileira. E é disso que trata. Gilberto Freyre, não está absolutamente preocupado com a sorte, com o destino dos negros ou dos índios, das variadas mestiçagens da sociedade brasileira. Ele está preocupado em concluir o processo de construção da identidade nacional brasileira, incorporando aqueles elementos que, enfim, constituem um problema para a construção dessa identidade, que eram os não-brancos. (Carlos Alberto Medeiros, parte de fala pronunciada em 28.05.2004).

As posições teóricas estão inseridas, sempre, num campo de disputas que validam discursos distribuindo prestígio e valor de verdade às narrativas diferentemente²². Essas disputas pelo controle da verdade tomaram formas específicas no estabelecimento do discurso hegemônico sobre a identidade nacional e o “ser brasileiro” na medida em que

²² A respeito das disputas por validação e dominação, ver: Bourdieu, 1999, capítulo 3, *O mercado de bens simbólicos*.

solapou as suas alteridades e fissuras (ou as descaracterizou) em favor da constituição de uma totalidade coesa e relativamente hegemônica²³.

Desconstruir cânones é uma tarefa árdua porque esbarra em problemas epistemológicos da antropologia e sociologia. Implica identificar que as opções teóricas não são escolhas imparciais, ao contrário, existem afinidades e lógicas implícitas na confecção dos saberes e nas trajetórias das narrativas, o que os autores tendem sempre a negar, em favor de parte da validação da objetividade de suas interpretações/narrativas.

O conhecimento é subjetivo²⁴, e a subjetividade autoral, sagrada. Procuo, assim, algumas das regras e disposições por meio das quais esses autores brasileiros legitimaram um discurso autorizado sobre a identidade nacional legitimando e autorizando também os princípios sociológicos e antropológicos por meio dos quais o Brasil deveria ser - e ainda é, porque suas práticas foram eficazes - pensado.

O discurso da mestiçagem como aspecto positivo nasce da “democracia racial” freyreana e prosequirá como postura interpretativa do Brasil nas narrativas tanto de Peter Fry como de Ali Kamel e Yvonne Maggie.

As vozes dissonantes na narrativa histórica sobre a formação nacional foram equalizadas ao padrão geral da miscibilidade brasileira que passava, na década de 1930, por um esforço de ressignificação, ou revalorização ideológica, já que no século anterior a presença de “raças” era o princípio explicativo para o suposto “atraso” do caso brasileiro, como apontado. Essa equalização²⁵ não diz respeito à existência dos grupos, mas à forma como esses foram incorporados ao discurso preeminente, que objetivava constituir um sujeito-representante-brasileiro sem, contudo, implicar nesse tipo a totalidade e

²³ Para a metáfora da “equalização”, ver: Carvalho, 1999b: 15. Em seu contexto original, a expressão “equalização” diz respeito à sensibilidade musical contemporânea, mas dou a ela outro sentido, talvez mais amplo, referindo-me à “equalização” das diferenças sob um signo “homogeneizador” de identidade nacional. Para maiores detalhes seguir nota 25.

²⁴ “Uma outra noção, acredito, bloqueia a certeza da desapareção do autor. É a noção de escrita... a escrita se desenrola como um jogo que vai infalivelmente além de suas regras, e passa assim para fora...; trata-se da abertura de um espaço onde o sujeito que escreve não pára de desaparecer.” (Foucault, 2001: 270)

²⁵ Faço um paralelo com a noção de “homogeneidade estética” de J. J. de Carvalho: “A equalização sai então de sua esfera específica do gosto musical ocidental para tornar-se uma metáfora da homogeneização, da redução dos pontos de resistência estética dos milhares de estilos musicais do mundo a um princípio único. Enfim, uma espécie de colonização, por parte do estilo de equilíbrio entre os parâmetros musicais de alguns gêneros, sobre a imensa maioria de combinações possíveis de massas sonoras praticadas dentro e fora do âmbito ocidental.” (1999b: 59).

multidimensionalidade das alteridades fagocitadas pela formulação da identidade nacional²⁶.

Assim, o discurso sobre a mestiçagem ganha importância nos meios científicos e políticos a partir do final do século XIX, como base problemática da nação brasileira, permanecendo no eixo das teorias sociais do Brasil até meados do século XX e sendo aceito pela opinião pública de forma geral até o presente momento. A narrativa jogou a ideia da mestiçagem no ciclo da permanência e adquiriu estabilidade. Os autores, consagrados pela academia que construíram, lançaram-se à solidez da permanência. Ao contrário do intuito moderno de fazer sumir o autor, ou melhor, o sujeito que escreve, a narrativa dotou-o de dupla permanência porque esconde o sujeito que é o responsável imediato pelo ato de escrever/discursar²⁷ e atribuiu valor de objetividade ao discurso da mestiçagem.

Apesar de o processo de branqueamento físico da sociedade ter fracassado, seu ideal inculcado através de mecanismos psicológicos ficou intacto no inconsciente coletivo brasileiro, rodando sempre nas cabeças dos negros e mestiços. Esse ideal prejudica qualquer busca de identidade baseada na ‘negritude e na mestiçagem’, já que todos sonham ingressar um dia na identidade branca, por julgarem superior. (Munanga, 2004:16)

A importação de ideais científicos, políticos e tecnológicos é uma marca distintiva da modernização do país cuja identidade foi artificial e tardiamente construída sobre bases evolucionistas. A regulação própria do saber e dos conhecimentos legitimados passou, e ainda passa, pela validação das ‘grandes escolas’ internacionais. A ciência que importávamos naquele período (séc. XIX) pautava-se pela identificação do que constituía o elo entre todos os humanos e que os classificava em escala, no topo da qual se encontrava aquele grupo de onde essas teorias nasciam, o Ocidente.

A primeira leva de intelectuais brasileiros, que se propuseram a estudar as particularidades e a formação de um Estado nacional, partem do princípio do ‘atraso comparativo’ e o ‘problema da nossa formação miscigenada’.

A escravidão colocava limites epistemológicos para o desenvolvimento pleno da atividade intelectual. Somente com o

²⁶ Sobre essas alteridades descaracterizadas na nação, em particular, os negros e as negras, ver: Munanga, 2004.

²⁷ Ver: Foucault, 2001 (1969).

movimento abolicionista e as transformações profundas por que passa a sociedade é que o negro é integrado às preocupações nacionais... É, portanto, na virada do século que se engendra uma ‘fábula das três raças’, como a considera Roberto da Matta. A idéia de fábula é sugestiva, mas talvez fosse mais preciso falarmos em mito das três raças. O conceito de mito sugere um ponto de origem, um centro a partir do qual se erradia a história mítica... Como nas sociedades primitivas, ela [ideologia da mestiçagem] é um mito cosmológico que conta a origem do Estado brasileiro, ponto de partida de toda uma cosmogonia que antecede a própria realidade. Sabemos em Antropologia que os mitos tendem a se apresentar como eternos, imutáveis...O antropólogo clássico opera sempre *a posteriori* e tem poucos elementos para fixar a origem histórica dos universos simbólicos. Numa sociedade como a nossa, o problema se coloca de maneira diferente; pode-se datar o momento da emergência da história mítica, e não é difícil constatar que essa fábula é engendrada no momento em que a sociedade brasileira sofre transformações profundas, passando de uma economia escravista para outra de tipo capitalista (Ortiz, 1984:38)

Vemos que os autores desse período projetam o início do discurso dotado de legitimidade sobre a mestiçagem brasileira, incluindo os negros, mas a partir de uma perspectiva evolucionista e raciológica que atribui o suposto atraso brasileiro à miscigenação. Mas essa historicidade dos conceitos parece não fazer sentido algum para os textos de Kamel ou Fry.

A questão racial tal como foi colocada pelos precursores das Ciências Sociais no Brasil adquire um contorno claramente racista, mas aponta, para além desta constatação, um elemento que me parece significativo e constante na história da cultura brasileira: a problemática da identidade nacional brasileira. (Ortiz, 1985:14)

Se Ali Kamel é ciente dessa mesma história do pensamento racial brasileiro, ele certamente mantém com ela uma outra relação de sentido:

Nas primeiras décadas do século passado, o pensamento majoritário nas ciências sociais era racista. Mas até ele reconhecia que o Brasil era fruto da miscigenação. O racismo era decorrente justamente dessa constatação: para que o país progredisse, diziam os sociólogos, era preciso que se embranquecesse, diminuindo a porção negra de nosso povo. Foi Gilberto Freyre quem mais se destacou em se contrapor a um pensamento tão abjeto como este. (Kamel, 2006:18)

Para Kamel, o racismo brasileiro pertence ao passado e morre com o nascimento do pensamento de Freyre que se oporia àquele que identificava na miscigenação a explicação do insucesso brasileiro. Claro que ele, que clama ser o problema do Brasil a distinção entre as classes, não nos explica como em um país majoritariamente analfabeto as teorias raciais de um sociólogo puderam ter tamanho impacto e subverter todos os valores de longa duração construídos durante cinco séculos e meio sobre relações assimétricas e exploratórias sustentados sob a crença em raças naturalmente hierarquizadas. Apenas diz que o Brasil de 80 anos de ideais de democracia transformou completamente todos os valores que formaram esta nação.

O jornalista opta por interpretar o pensamento racista das teorias do embranquecimento como via de progresso nacional do início do século XX como um pensamento *abjeto*, num esforço nítido de distanciá-lo do presente, de si e do seu país. Mas *abjeção* é um conceito ambíguo que pode nos ajudar a compreender as disposições que se escondem por trás dessa rejeição. Relegar algo ao caráter de abjeção é duplamente reivindicar para esse algo sua inexistência no mesmo movimento de reificar o reconhecimento de sua existência enquanto desagrado. E ainda, é desvalorizar para o presente e futuro uma hipótese que se concretizou num passado tornado longínquo discursivamente e sobre o qual não é necessário se responsabilizar, porque para tanto seria necessário uma aproximação com um passado que não seria nosso.

Esse é o esforço de bestializar o racismo, para não ter que compreendê-lo. Por que a existência mesma de algo necessita do esforço de seu expurgo do real, ou mesmo do possível, do nomeável? Seria a constatação de um racismo presente uma aproximação intensa demais, dolorida demais para algo que está porcosamente silenciado por um pacto de irresponsabilidade e silenciamento presente sobre uma herança desgraçada? Mas uma herança que nos foi relegada sem testamento e, dessa forma, não há responsáveis no presente. Essa parece ser a fórmula mágica por meio da qual os autores que analiso se esquivam de dar uma resposta ao problema do racismo no Brasil de hoje.

A alegação de que aquele modo de pensar é *abjeto* coloca em questão sua legitimidade no presente enquanto discurso, mas não abala sua duração enquanto significado, não muda a estrutura de desigualdade gerada antes mesmo de sua formulação discursiva que legitimava “cientificamente” a hierarquização dos humanos.

Alocar no passado a produção de um discurso científico e político abjeto é, no momento presente, não se sentir responsável por seus efeitos. É condenar com o silenciamento de hoje os que sofrem os prejuízos de longa duração gerados por ações políticas das camadas com poder do passado. Cancelar os nomes da assimetria de hoje para não evocar as administrações do passado é uma tática cujos resultados são a conservação do sistema originado nesse passado e nos seus valores inomináveis.

Kamel procura ao longo de seu texto demonstrar que se há racismo no Brasil, esse racismo não é um evento dominante, sua presença não é significativa. Para tanto, ele apaga toda e qualquer responsabilidade sua enquanto indivíduo e agente das políticas do presente sobre uma *abjeção* passada, como se essa se esgotasse naquele momento em que existiu, como se não houvesse duração, permanência e conseqüências para seus descendentes. Como se a história de racismo sumisse do imaginário social uma vez declarado um ideal de democracia e de nação mestiça.

O que Ali Kamel ousa (agora sim!) é tirar nossos corpos fora das responsabilidades que jamais assumidas diante de toda uma população brasileira que foi e é valorizada negativamente tanto por seu pertencimento “racial” (esta entendida como uma categoria culturalmente operante, uma categoria social de dominação e exclusão²⁸), quanto por seu pertencimento étnico (já que existe uma profusão enorme de estudos que mostram a existência de preconceitos contra os saberes e religiões de origem africana com relação àqueles que detém uma valorização superior, ou seja, de origens brancas). Digo que a responsabilidade deve ser assumida diante de toda a população brasileira porque estou pensando nos limites territoriais, mas logicamente o crime de racismo é um crime contra toda a humanidade, porque toda a multiplicidade humana, a pluralidade e sua dignidade, estão sendo postas em risco por esses discursos que tentam descaracterizar o racismo.

Dessa forma, se é possível a Kamel dizer que o racismo não é estrutural, ele o faz negando-se a reconhecer todos os indicativos, todos os números produzidos pelas pesquisas sobre o tema. De fato, Kamel se recusa a olhar com responsabilidade a nossa história, tanto enquanto colônia no passado, quanto enquanto República (como alega em seu texto) responsável por *todos* os assuntos que dizem respeito ao convívio humano no presente.

²⁸ Sobre uma abordagem conceitual para as ciências sociais de “raça”, “racismo”, “identidade” e “etnia”, ver: Munanga, Kabengele (2000).

A igualdade, princípio constitucional, é negada por uma estrutura que, na sua recusa em assumir o racismo pelo qual foi historicamente negligente, garantiu seu descumprimento social. Mas, o que é nitidamente mais preocupante é que Kamel desacredita publicamente a narrativa daqueles que desejam nomear sua dor e solocar sua queixa. O autor alega que a população negra de uma forma geral, juntamente com os movimentos negros e com intelectuais das mais variadas escolas, juntamente ainda com todo o aparato estatal mentem sobre os efeitos e conseqüências sociais, culturais e psicológicas do racismo.

Bauman, recuperando o argumento arendtiano diria sobre o Holocausto que sua interpretação mais adequada não pode ser relegá-lo à forma de um passado distante cometido por uma germanidade doentia num passado intocável, mas que, ao contrário, é preciso validar essa fato no curso de uma modernidade cujos valores foram diluídos. Proponho o mesmo exercício com relação ao racismo no Brasil. Kamel nos oferece o caminho contrário, rejeita o problema para um passado longínquo, como doença ou ferida do passado, evitando compreendê-lo na sua reprodução histórica até o presente de uma sociedade dividida em raças valorizadas assimetricamente. Essa postura implica o não reconhecimento pela continuidade e até o aprofundamento da ordem racista, mas também um conforto moral de não se reconhecer como parte de um grupo privilegiado em detrimento de uma enorme população em situação de exclusão histórica.

Quanto mais culpáveis forem ‘eles’²⁹, mais seguros estaremos ‘nós’ e menos teremos que fazer para defender essa segurança. Uma vez que a atribuição de culpa for considerada equivalente à identificação das causas, a inocência e sanidade do modo de vida de que tanto nos orgulhamos não precisam ser colocadas em dúvida. (Bauman, 1998:14)

Kamel busca em Gilberto Freyre a origem de sua interpretação das relações raciais no Brasil sem, contudo, usar a expressão “racial”, mas implicando uma mistura onde os “elementos branco e negro” se conglomeraçam.

Ele [Freyre] enalteceu a figura do negro, dando a ela sua real dimensão, sua *real* importância. A nossa miscigenação, concluímos

²⁹ Sugiro que o pronome seja interpretado como “os racistas do passado”, embora, no contexto original, “ele” se refira àqueles agentes envolvidos diretamente com o holocausto na Alemanha nazista.

depois de ler Freyre, não é a nossa chaga, mas a nossa principal virtude. (Meu grifo. Kamel, 2006:19)

Vemos que a *real importância* do negro (no singular) seria a miscigenação gerada com o branco, não há importância do negro em si, particular, mas na totalidade e enquanto elemento da mistura. O branco, representado na narrativa como o português, apresenta características peculiares que favorecem o processo da “mistura”: “É claro que [Gilberto Freyre] também reconhece no branco português uma elasticidade, sem o que não poderia ter havido mistura.” (Kamel, 2006: 19)

Na abordagem que não reconhece racismo no Brasil, os negros entram como coadjuvantes das cenas cujas ações estão invariavelmente nas mãos dos brancos, os negros e as negras não passam de personagens planos numa história que os explorou, profissionalmente e sexualmente, os incluiu. Não há resistência, não há quilombos, não há vida humana para os agentes negros dessa mesma história, talvez porque o reconhecimento de humanidade poderia implicar em não glamourizar e espetacularizar a “beleza da inclusão do negro” e sim reconhecer uma existência propriamente humana àqueles que nessa narrativa são objetos.

Gostávamos de nos ver assim, miscigenados. Gostávamos de não nos reconhecer como racistas... Isso jamais implicou deixar de admitir que aqui no Brasil existia racismo. É evidente que ele existia e existe, porque onde há homens reunidos há também todos os sentimentos, os piores inclusive. Mas a nação não somente se queria assim como sempre condenou o racismo. (2006:19)

O autor se nega a perceber o francamente óbvio: que somente nomeando, apontando o racismo é possível combatê-lo. A denúncia do racismo o incomoda mais que a prática racista. Sem qualquer pudor, Kamel se diz mais incomodado pela denúncia que pela existência da discriminação racial.

A passagem entre o pensamento que Kamel chama de *abjeto* e a descrição *pseudoromântica* de Freyre sobre a convivência racial é a explicação fantástica que ousa suprir o desaparecimento da subvalorização dos negros do cenário brasileiro. Ou seja, se, num momento anterior, o jornalista reconhece que havia, inclusive nos meios de produção científica, uma desvalorização dos negros na construção da nação, de alguma forma, a interpretação de Freyre na década de 1930 fez ela simplesmente desaparecer. Não faz

qualquer esforço em explicar essa suposta dinâmica histórica de uma mudança tão brusca nos valores culturais hegemônicos e, dessa forma, fica inexplicada tal reviravolta na tradição, como se ela simplesmente tivesse acontecido.

Há um aspecto muito importante que não pode passar despercebido na escrita de Kamel, por isso, transcreverei uma passagem para destrinchá-la em um sentido que identifico como problemático porque não enfrenta sua principal questão. Acho que a passagem demonstra com nitidez o joguete que se mantém inalterado por trás da narrativa romantizada que vê um Brasil monocromático (mestiço/miscigenado):

Isso [a democracia racial] jamais implicou deixar de admitir que aqui no Brasil existia o racismo. É evidente que ele existia e existe, porque onde há homens reunidos há também todos os sentimentos, os piores inclusive. Aqui, após a Abolição, nunca houve barreiras institucionais a negros ou a qualquer outra etnia. (Kamel, 2006:20)

Para autorizar suas considerações a respeito das barreiras institucionais, Kamel diz reconhecer alguma existência de racismo, mas clamando sua “inevitabilidade” sobre toda a humanidade.

Ao longo do argumento, o jornalista opta pela posição:

“Gostávamos de nos ver assim, miscigenados. Gostávamos de não nos reconhecer como racistas.” (2006:19), argumentando que uma posição que reconhece o Brasil racista o divide entre brancos e negros:

Esse raciocínio levava, porém, ao paroxismo de permitir a suposição de que um racismo explícito é melhor do que um racismo envergonhado, esquecendo-se de que o primeiro oprime sem pudor, enquanto o segundo, muitas vezes deixa de oprimir pelo pudor. (2006:20)

O discurso de Kamel é tão apelativo quanto inconsistente, baseado num desejo não mais do que pessoal.

O que está dito explicitamente neste espaço de uma página é que é normal ser racista porque, afinal, a convivência humana é assim. Ter vergonha é, para Kamel, a postura razoável e suficiente, já que a única barreira institucional reconhecida pós-abolição tardia é o próprio Estado brasileiro jamais ter se responsabilizado por um histórico de assimetria violenta entre seus povos constituintes, sendo o único custo dessa

irresponsabilidade, o pudor e o acobertamento do racismo, arcando com o ônus aqueles prejudicados por isso. Ou, nos termos de Kabengele Munanga:

Depois da supressão das lei do *apartheid* na África do Sul, não existe mais, em nenhuma parte do mundo, um racismo institucionalizado e explícito. O que significa que os Estados Unidos, a África do Sul e os países da Europa ocidental se encontram todos hoje no mesmo pé de igualdade com o Brasil, caracterizado por um racismo de fato e implícito, as vezes sutil (salvo a violência policial que nunca foi sutil)... No Brasil, o mito de democracia racial bloqueou durante muitos anos o debate nacional sobre as políticas de ‘ação afirmativa’ e paralelamente o mito do sincretismo cultural ou da cultura mestiça (nacional) atrasou também o debate nacional sobre a implantação do multiculturalismo no sistema educacional brasileiro. (Munanga, 2000:27)

Para Ali Kamel, o racismo no Brasil é insignificante na totalidade e preterir um negro em favor de um branco é algo secundário à nação. Referindo-se à Oracy Nogueira (que por algum motivo – que não pode passar batido – Ali Kamel chama sempre pelo primeiro nome, Oracy), diz:

Mas ele [Nogueira] prefere se apegar às manifestações concretas de racismo que aqui existem – xingar o negro disso e daquilo, preterir o negro em favor do branco, etc. – e dizer que elas são a regra, quando na verdade são, se não a exceção, manifestações minoritárias em nosso modo de viver. (Kamel, 2006:22)

Não podemos tampouco deixar de perceber que Ali Kamel é diretor de jornalismo de uma emissora cuja figura absoluta e exclusivamente sexualizada da “globeleza” foi sempre e é até o momento presente, é negra.

O interessante é que a nítida cor e pertencimento identitário da globeleza é real e eficaz na conformidade com o imaginário sexual masculino no Brasil, mas não para o diretor de jornalismo da mesma emissora, cuja novela “racial” levava como título “Da cor do pecado”. Kamel e sua empresa parecem aqui firmemente ancorados na frase freyreana, com sua distribuição de papéis diferentes para a mulher negra, mulata e branca:

Com relação ao Brasil, que o diga o ditado: ‘Branca para casar, mulata para f..., negra para trabalhar’; ditado em que se sente, ao lado do convencionalismo social da superioridade da mulher branca

e da inferioridade da preta, a preferência sexual pela mulata. (Freyre, 1963:75)

O texto de Freyre³⁰, é bom lembramos, é de um dos livros de maior prestígio acadêmico no Brasil ainda hoje, como constatam Renato Ortiz (1985), Kabengele Munanga (2004), Jessé Souza e Guerreiro Ramos (1995). Concluo que ou nossos critérios de distinção e de validação científica são, de fato, muito insignificantes, ou escondem uma orientação ideológica subjacente em forma de *illusio*, ou seja, os sujeitos que a validam estão presos ao jogo e levam-no a sério.

Os jogos sociais são jogos que se fazem esquecer como jogos e a *illusio* é essa relação encantada com um jogo que é o produto de uma relação de cumplicidade ontológica entre as estruturas mentais e as estruturas objetivas do espaço social. (Bourdieu, 2003:139-40)

Mas voltaremos ao aspecto de validação dos discursos no momento adequado, porque é preciso continuar enfrentando a mensagem de Kamel em “Não somos racistas”. Ele nos diz em comparação com a experiência estadunidense:

O racismo, lá e aqui, é sempre de origem. Lá, um sujeito de pele e olhos claros será considerado negro APENAS e SE sua ascendência for conhecida, já que os americanos ainda não têm o dom da vidência: se ESCONDER a sua origem, passará incólume... Um homem branco aqui, mas de família negra, não sofrerá as agruras do racismo apenas se as suas origens não forem descobertas por um racista. Se forem, sofrerá. (Meus grifos. Kamel, 2006:22)

Com uma fórmula simples Kamel resolve o problema de ambos os racismos, o brasileiro e o estadunidense. Ele vai dizer ao mundo, enquanto brasileiro: “Negros de todos os países, escondam suas origens!” E o racismo estará de uma vez por todas resolvido.

Mas como saber se o xingamento aberto dói mais ou menos do que o desprezo velado? Não tenho dúvidas de que um arranhão dói menos do que uma amputação, mas quem poderá dizer se o sofrimento na alma que o racismo impõe é maior ou menor dependendo do ato racista? (Kamel, 2006:22)

³⁰ Freyre, a propósito, é referido sempre pelo último nome, por Ali Kamel.

Kamel não procura calçar os chinelos dessa alteridade, mas aponta uma relação apaixonada com seus opositores: “A nossa diferença é que aqui, não há como negar, há um menor número dessa gente *odiosa*, os racistas.” (Grifo meu. Kamel, 2006:22)

Passaremos, no momento apropriado, àqueles que compõem o contingente dessa “gente odiosa”, os também chamados de “neo-racistas” ou “racistas às avessas”, e veremos que ainda que se queira descaracterizar, eles têm *algo em comum*, além de serem “odiosos” para os autores analisados.

Uma semelhança marcante entre os trabalhos de Kamel e Fry é o tratamento dado ao que ambos chamam de “o Movimento Negro”, como se “isso” fosse um todo coeso e como se não houvesse necessidade de citar fontes, datas, discursos, autores, representantes políticos, entidades, ongs:

E o Movimento Negro deu o salto: ‘Ora, se lá e cá, apesar das diferenças, somos igualmente racistas, por que não aplicar aqui o remédio de lá, como cotas raciais?’ E deu-se a importação de uma solução americana para um problema americano. (Kamel, 2006:23)

Portanto, “o Movimento Negro” brasileiro não tem uma história própria, não há resistência, ou não houve, em sua opinião. Dessa forma, só se pode concluir que “são uns deslumbrados” com os movimentos dominantes [imperialistas] estadunidenses. Sem sequer citar qualquer pesquisa, dados históricos, nuances desse mesmo movimento, que certamente revelariam, no mínimo, uma pluralidade de posições com relação a estratégias políticas e visão da nação, para citar um exemplo da complexidade que é evitada na análise. Ali Kamel opta por simplificar os adversários aos quais se opõe. É preciso simplificar de fato o inimigo numa disputa cuja persuasão está caracterizada pelo esvaziamento político, onde a política é apenas a disputa desonesta pela manutenção de uma ordem que se quer imaginar ser igualitária. O exercício que nem Fry, nem Kamel fazem é o de se perguntar se talvez não devesse partir dos próprios interessados (ou seja, do “Movimento Negro”) a avaliação do racismo brasileiro. Isso evitaria, pelo menos, a acusação mais óbvia que ambos os autores sofrem ao sustentarem suas posições, ou seja, de estarem denegando seus próprios privilégios na alegação de que vivemos num país “a-racista” (Fry) ou onde “não somos racistas” (Kamel). Os negros brasileiros lidam, assim, com a ambígua tarefa de lutar por equidade num universo de valores que prega ser essa luta o verdadeiro racismo.

Segundo Kamel:

O que a sociologia que dividiu o Brasil entre negros e brancos não percebe é que, ao fazer isso, chancelou a construção racista americana segundo a qual todo mundo que não é branco é negro. É usar de uma metodologia racista para analisar o racismo. (Kamel, 2006:24)

Por que o reconhecimento de que há negros significa, para Kamel, e para tantos, ser racista? Será que, ao contrário, o reconhecimento de diferenças não poderia nos fazer “racialmente democráticos”, porque não precisaríamos esconder marcas negras para conseguirmos conviver com alteridades? Não seria a dificuldade em lidar com a negritude a evidência do racismo sob o pacto de silêncio a seu respeito? A sub-valorização do diferente em oposição ao grupo hegemônico (se não numericamente, na distribuição de poderes, *status*, reconhecimento, renda, vítima de violência policial, inclusive), branco, não é uma questão relevante? Mas se para Kamel reconhecer que alguém é negro é, por si só, um reconhecimento ruim, podemos deduzir qual valor a negritude, ou “ser negro” tem para ele. E se essa suposta visão do autor representasse mais que uma perspectiva individual? E se ela nos apontasse para um convívio no qual a identificação com a negritude é pejorativa, tem valência negativa?

Kamel cita uma passagem de um artigo de Décio Vital (1893 – jornal *O Exemplo*), usada por Fernando Henrique Cardoso. Kamel sugere que nessa passagem FHC não teria visto o problema de classe subjacente. Antes de entrarmos diretamente na passagem, tomemos um tempinho para analisar o que já foi dito seguindo o raciocínio proposto por Ali Kamel:

No Brasil não gostamos de ser racistas, misturamo-nos deliciosamente com todas as cores a ponto de sermos todos miscigenados. Há uma dita sociologia que prega a divisão em duas cores: brancos, por um lado, negros, por outro. Divisão estranha ao convívio racial brasileiro, onde as pessoas não se vêem como tal, nos vem de fora, imposta pelo movimento negro estadunidense. (Meus termos, síntese sobre Kamel)

De repente, ao capitalizar seu argumento, saca da manga algo que ele, assim como o resto do Brasil, não veria (em sua opinião), ou seja, *um negro*. Agora, Kamel nos diz: FH

analisa com atenção as edições do jornal *O Exemplo*, editado **por negros**... Ele cita, com o objetivo de refutá-lo.

Seguiremos com o testemunho para sua análise mais detalhada a seguir. Antes, detenho-me sobre um aspecto central, ou seja, a utilização de uma classificação supostamente estranha aos brasileiros de uma forma geral para capitalizar ou tornar legítimo o argumento que seguirá. O texto testemunho sobre o qual Kamel apoiará seu argumento foi editado por *negros* – os mesmos, na opinião de Kamel, que não são visíveis no Brasil porque nesse país não se diferencia os indivíduos pela cor. A alegação de Kamel é que o autor *negro* rejeita a interpretação do Brasil como um país racista e o identifica como um país preconceituoso contra os pobres. De fato, lemos as informações diferentemente já que o testemunho não nega um preconceito em detrimento do outro, ele relaciona os dois, tornando a experiência descrita mais aguda, mais sofrida e ainda mais importante para esta análise. Vejamos:

Na verdade, o único meio de um pobre-diabo pôr-se a salvo dessa fera, desse monstro que faz um pacato burguês um herói (o recrutamento) é andar enfronhado numa sobrecasaca, seja ela preta ou esverdeada, azul ou cor de burro quando foge, a questão é ser ou parecer o fato de gala. [...] E não há dúvida que tem produzido efeito o meu estratagemas: a minha pessoinha ainda não foi violada, até pelo contrário tem sido alvo de interessantes equívocos: as patrulhas me deixam passar livremente e muitas vezes tenho ouvido um dos soldados dizer para o outro: ‘Deixa esse moço passar porque parece ser gente decente, é algum bacharel baiano ou dentista carioca.’ E eu acolho essa opinião com soberba, porque, em suma, é uma felicidade ser tratado por moço para quem costumavam apelidar de *briguet*, gente ordinária, vagabundos e quejandos pelo fato de ter a cor bronzeada. (Supracitado por Kamel, 2006:31)

Adiante, Ali Kamel expõe com maior precisão sua compreensão do problema brasileiro, a pobreza que, sem dúvida alguma, é um aspecto central da realidade brasileira, mas nada tem a dizer sobre o racismo senão tornar suas conseqüências mais graves porque, além de sofrer os efeitos do racismo em sua totalidade, os negros brasileiros estão em sua enorme maioria entre os mais pobres e excluídos.

Além de separar dois aspectos que caminham juntos em nossa realidade, Kamel não se propõe refletir a respeito da historicidade que casou esses aspectos, permitindo-se

não se responsabilizar pelas iniquidades do presente e sequer compreender com seriedade o que tudo isso envolve.

Uma das maiores falácias dessa parte do livro está no fechamento ao primeiro capítulo, quando Kamel, dá o salto para o que acredita ser uma solução razoável para o “problema”. Ou seja, ao invés de investir em políticas públicas no combate à desigualdade racial, “o país deveria investir na educação de qualidade para todos os pobres”, dando oportunidade para que *todos* enfrentem a pobreza por meio do *mérito*.

A falácia está precisamente no fato de Kamel negar a existência de um problema particular que é, não somente o racismo, mas a relegação completa de responsabilidade por parte do Estado sobre a história de um grupo, cuja sobrevivência no pós-abolição dependeu exclusivamente de sua sorte. Ele, mais uma vez, não enfrenta por nenhum ângulo o problema proposto. Esquiva-se do racismo optando pela postura hipócrita e cômoda de resolução genérica de uma pobreza sem cor. E sugere a não utilização do próprio termo “cor”, porque isso sim seria construir uma nação bicolor e, portanto, racista. Assim, para o autor, o racismo é simplesmente o reconhecimento de diferenças.

Quanto à noção de mérito, que o diga José Jorge de Carvalho a respeito de um convívio que tende a silenciar, sob a imagem do todo coeso, as diversas vozes e contribuições que se escondem sob uma ação, que à medida que alcança seu objetivo, retorna silenciando todo apoio e co-autoria que o levou até a meta:

Antes de tudo, a meritocracia é uma ideologia que esconde a produção social do conhecimento e a hierarquia dos saberes acadêmicos legitimada previamente à concorrência entre os candidatos ao exame de ingresso. Assim, o mérito pressupõe um avaliador que já decidiu a priori os parâmetros de aferição, que serão sempre contingentes e parciais com relação ao contingente de candidatos, dada a variedade de formações e de interesses cognitivos vigentes em todas as sociedades humanas.

A idéia de mérito que circula em nosso meio é fruto de uma ideologia individualista, alienada da dimensão coletiva da produção de conhecimento. O mérito isola parte do trabalho feita pelo indivíduo da colaboração que recebeu de inúmeras pessoas. (Carvalho, 2005:184)

Carvalho se refere primordialmente ao exame vestibular, mas esta apropriação pretende pensar a existência em sociedade e a elegibilidade de representantes e de reconhecimento de alguns em detrimento de todos envolvidos na produção daquele sujeito.

Numa sexta-feira do início de 2005, estive no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília para assistir a defesa de dissertação de uma amiga³¹, uma aluna negra que escreveu sobre parteiras numa comunidade quilombola³² do centro-oeste. Antes da banca estar presente, um senhor negro que entrou na sala, perguntou para um professor que estava presente (convidado a assistir a defesa, mas que pertencia ao departamento): “O senhor é professor aqui?”, ao que ele respondeu, de forma acanhada, que sim. Em seguida, o homem continuou, desta vez, apontando para a aluna: “E essa negrinha faz o quê por aqui? Ela varre, serve café? Ou lava pratos?”. Neste ponto, o professor, mais que constrangido e perturbado com as palavras respondeu: “Não. Ela é uma excelente aluna aqui.”, numa nítida tentativa de apaziguar os ânimos e tornar a interpelação menos constrangedora. A sala já estava com algumas pessoas preparadas para ouvir a defesa e o silêncio absoluto de todos tornou tudo ainda mais significativo. O professor não sabia quem era aquele homem negro, insistente e, até mesmo, inconveniente. A aluna, então, manifestou-se num tom um pouco tímido: “Pai!”

O pai da aluna, insatisfeito com as respostas, retrucou: “É, mas para ter chegado a ser uma excelente aluna aqui foi preciso lavar muito prato, varrer muito chão antes!”. Essa cena aconteceu dentro do departamento de antropologia da Universidade de Brasília, nacionalmente reconhecido por suas atividades acadêmicas e seus méritos.

Será que se um dos presentes naquele dia fosse Ali Kamel, ele repetiria: “A nação que sempre se orgulhou de sua miscigenação não merece isso.” (Kamel, 2006:40)?

Kamel fecha com uma frase retórica cuja função fática supera qualquer possibilidade de diálogo. Desde quando esse país se “orgulha” de ser miscigenado? Segundo a própria interpretação superficial que nos é oferecida sobre a construção dessa narrativa, Kamel nos mostra que esse suposto “orgulho da miscigenação” aparece num momento recente de nossa história. Ou seja, a partir de meados do século XX, na tentativa de subverter valores de longa duração implantados ao longo de meio milênio de história.

³¹ Ver: Souza, B. (2005).

³² Kalunga.

Kamel no diz: “Estamos todos do mesmo lado. Mas temos soluções diferentes para o problema que aflige a todos.” (Kamel, 2006:41)

Espero ter conseguido demonstrar que discordamos tanto sobre “o problema” que aflige a todos, quanto sobre as soluções possíveis. O esforço de Ali Kamel foi dissimular o racismo transformando-no em sub-aspecto irrelevante diante do problema que para ele seria a pobreza no Brasil. Acreditamos que o problema do racismo é, isso sim, agravado pela pobreza e péssima distribuição de renda desta nação, mas de forma alguma é possível denegar uma história de silenciamento do negro na construção de um discurso falsamente inclusivo que é esse de nação. Mas Ali Kamel não pára por aí sua “reflexão” sobre o racismo. Depois de páginas de desconsiderações sobre o “Movimento Negro” Kamel nos mostra onde está sua preocupação com o racismo no Brasil:

Quando pobres brancos, que sempre viveram ao lado de negros pobres, experimentando os mesmos dissabores, virem-se preteridos *apenas porque não têm a pele escura*, estará dada a cisão racial da pobreza... (Meus grifos. Kamel, 2006:40)

Numa proporcionalmente longa passagem, Ali Kamel levanta os hipotéticos problemas do Estatuto de Igualdade Racial (como sua não manifesta inclusão dos brancos), sugerindo com isso que sua aplicação será um estímulo para rancores dos grupos e pessoas que se sentirem preteridos, ou seja, os brancos. Os rancores que deveriam estar sendo, neste momento, e pela primeira vez efetiva em nossa história, combatidos, passam a ser legitimados por sua narrativa (ver: Kamel, 2006:99).

Kamel diz se alinhar com os brasileiros que preferem sonhar com o ideal de uma nação orgulhosa de sua miscigenação, em que raça e cor não importam. Sobre esse argumento faço duas questões principais. Primeiramente é preciso refletir se um ideal não realizado na prática tem algum valor para uma população que vive na posição de assimetria, preterida ao longo de toda nossa história. Segundo, se raça e cor factualmente não importassem, qual seria o sentido da valorização da miscigenação? Ou seja, como valorizamos um resultado de uma mistura por seu caráter de mistura se é uma mistura de iguais?

E por que os brancos, mesmo pobres, serão condenados a ficar fora da universidade? Os defensores de cotas raciais dizem que os

brancos são ‘apenas’ 34,2% dos pobres. Apenas? Estes 34,2% significam 19 milhões de brasileiros, um enorme contingente que será abandonado à própria sorte. (Kamel, 2006:52)

É impressionante ler uma banalização de nossa história sair de forma tão manifesta de alguém que ocupa um cargo de central importância política no país. Suponho que a leitora e o leitor que acompanharam esta crítica até aqui verificaram que se há um grupo racial no Brasil que pode com justiça demandar um tratamento afirmativo no presente porque foi, efetivamente, largado à própria sorte, esse grupo é composto por negros. Como é possível denegar publicamente todos os privilégios que brancos adquiriram história brasileira? E como pode sugerir que esses mesmos brancos estão legitimados a desenvolverem “rancores” e “ódios raciais” contra os negros por uma política de reparação a danos sobre os quais esses brancos foram os únicos beneficiários ao longo de séculos?

Isso [composição familiar brasileira] seria a prova de que somos uma nação livre de ódio racial (repito que, sim, sei que o racismo existe aqui e onde mais houver seres humanos reunidos, mas, certamente, ele não é o traço marcante de nossa identidade nacional). (Kamel, 2006:53)

Interessaria-me, contudo, compreender como é possível que tal discurso encontre tamanho respaldo em nossa sociedade. Pareceria-me que esse é, antes, um caso de manifestação pública de racismo. Então, a minha última consideração é sobre a possibilidade de tal discurso e a impunidade sobre o racismo que se mantém tolerado em nosso convívio.

Como a identidade cultural se constrói com base na tomada de consciência das diferenças provindo das particularidades históricas, culturais, religiosas, sociais, regionais, etc. se delineiam assim no Brasil diversos processos de identidade cultural, revelando um certo pluralismo tanto entre negros, quanto entre brancos e entre amarelos, todos tomados como sujeitos históricos e culturais e não como sujeitos biológicos ou raciais. [Parágrafo] Mas no plano político, pode-se, a partir da tomada de consciência da exclusão fundamentada na discriminação racial (raça aqui entendida no sentido sociológico e político-ideológico), construir uma única identidade negra mobilizadora, pelo fato de todos serem, apesar de oferecerem identidades regionais diferentes, coletivamente submetidos à dominação do segmento branco e constituírem o segmento social mais subalternizado da sociedade. Uma tal identidade, embora passe

pela aceitação da negritude e das particularidades culturais negras, tem um conteúdo político e não cultural, pois alguns negros não vivem as peculiaridades culturais e religiosas do seu grupo histórico e não deixam de participar das identidades religiosas dominantes como o catolicismo, o protestantismo, etc. É dentro desta perspectiva política ou ideológica que devemos entender o discurso militante referente à ‘identidade racial negra’, ‘identidade étnica negra’ ou ‘identidade étnico-racial negra’. A questão é saber se todos têm consciência do conteúdo político dessas expressões e evitam cair no biologismo, pensando que os negros produzem cultura e identidade negras como as laranjeiras produzem laranjas e as mangueiras as mangas. Esta identidade política é uma identidade unificadora em busca de propostas transformadoras da realidade do negro no Brasil. Ela se opõe a uma outra identidade unificadora proposta pela ideologia dominante, ou seja, a identidade mestiça, que além de buscar a unidade nacional visa também a legitimação da chamada democracia racial brasileira e a conservação do status quo. (Munanga, 2000:31)

Conclusão

“Amnésia seletiva histórica³³”

Ao longo das páginas desta dissertação, procurei tornar nítida a transformação problemática das relações raciais no Brasil não mais em facticidade do mundo, mas em mera questão de opinião, ponto de vista. Vimos que dois autores que ocupam posições de destaque no mundo público, ao se posicionarem contra as ações afirmativas para negros, utilizaram artimanhas para desconstruir e descaracterizar o racismo no Brasil, e usaram estratégias de autorização retórica de suas posições políticas.

Por um lado, porque envolvidos com o âmbito político, Peter Fry e Ali Kamel, procuraram usar a persuasão até seu limite, e foram além, utilizaram suas respectivas profissões, e o reconhecimento que delas advém, para sobrevalorizar suas opiniões políticas como se essas fossem fundamentadas pelas formações e informações que detém. Deturpam dados históricos e estatísticos e procuraram desacreditar todas as pesquisas feitas sobre as questões raciais no Brasil.

Os dois autores recuperam um discurso hegemônico da identidade nacional como se essa nacionalidade fosse construída e, principalmente, caracterizada pela harmonia do convívio racial, mas ambos rejeitam, por meio desse mesmo discurso, o reconhecimento de grupos diferentes dentro desse imaginário de nação. Esse discurso ficou conhecido como a “democracia racial”, e se sustentaria no presente somente se não houvesse reconhecimento da diferença e valorização assimétrica entre os diferentes grupos raciais. Por isso, Kamel e Fry usam estratégias diferentes para desconstruir discursivamente a existência de raças, mas em particular, a existência de uma identidade negra que ocupa uma posição assimétrica, na hierarquia das cores no Brasil contemporâneo e passado.

Para minha análise, poder e capital simbólico se confundem nos lugares privilegiados de fala, proporcionando audibilidades diferenciadas. Analiso dois autores que advém de posições-chaves e, cujas falas detém amplo poder persuasivo. A eficácia persuasiva está diretamente relacionada à posição ocupada por esses autores que usam desse saber para melhor manipularem os lugares de onde falam e a audibilidade para suas falas.

³³ Expressão pronunciada em Audiência Pública no Congresso pelo Deputado Luís Alberto Silva dos Santos (PT-BA), referindo-se ao esquecimento de nossa história de injustiças e violências contra os negros brasileiros.

A noção de *espaço social* direcionou minha reflexão sobre os agentes e os lugares sociais ocupados por eles, ou seja, suas funções e reconhecimentos relacionais. O lugar de poder ocupado por Ali Kamel e aquele ocupado por Peter Fry foram constitutivos do conteúdo de suas falas bem como dos poderes que elas angariam em favor de suas posições políticas. Ali Kamel se esquia do direcionamento político de sua fala por trás de uma suposta imparcialidade jornalística, enquanto Peter Fry usa a antropologia para narrar a experiência de onde afirma “observar” as relações raciais.

A interpretação das ações não poderia se reduzir às posições sociais ocupadas pelos autores, mas não poderia deixar de contemplá-las, já que estavam de fortemente atreladas às estruturas de poder e validação discursiva – estruturas por meio das quais os indivíduos agem e dão significado e valor diferenciados às suas ações e pronunciamentos.

O fato de um agente pertencer a um grupo profissional, por exemplo, exerce efeitos de censura que estão além das coações institucionais e pessoais, que orientam sua prática e sua função enunciativa. Peter Fry usa a autoridade antropológica para decretar o fim do “mito racial” e proclamar a sobrevida do “mito democracia racial”. Ali Kamel reivindica para si visibilidade por ter uma perspectiva supostamente “objetiva da realidade”, que de objetiva tem apenas o distanciamento do julgamento moral sobre a ação de mentir publicamente, dissimular fatos e dados históricos em favor de sua posição política.

Com a ajuda de Hannah Arendt, pude perceber a vulnerabilidade das verdades factuais na esfera pública, porque elas dependem necessariamente da disposição e engajamento ético daqueles que as testemunharam. Qualquer “testemunha” que tem por objeto uma verdade que se opõe ao gozo ou ao lucro de um grupo, coloca em risco sua própria função. A vulnerabilidade da verdade factual se torna ainda mais perturbadora à medida que as verdades factuais inoportunas são toleradas e transformadas em opiniões. Assim, penso os dados sobre racismo, escravidão, que são tomados pelos autores analisados como se não fossem registro histórico, mas meras questões de opinião. Ela dirá: “Os fatos que tenho em mente são conhecidos publicamente³⁴, e, não obstante, o mesmo público que os conhece pode, com êxito e, amiúde, espontaneamente, transformar em tabu sua

³⁴ Gostaria de conduzir os leitores comigo ao longo percurso de injustiças e explorações que os negros brasileiros viveram em nossa História.

discussão pública, tratando-os como se fossem aquilo que não são – isto é, segredos.” (Arendt, 2005:293)

A pertinência da análise de Arendt sobre a verdade factual e a utilização política do embuste foi fundamental na interpretação crítica de autores que utilizam a aquisição de distinção para narrar *em detrimento* de nossa história, mesmo que essa seja publicamente conhecida. A irresponsabilidade do historiador/cientista social e jornalista sobre sua atividade de testemunhar deixa ao espaço público seu maior risco, o esfacelamento de sua existência enquanto espaço compartilhado pela pluralidade humana.

A marca distintiva da verdade factual consiste em que seu contrário não é o erro, nem a ilusão, nem a opinião, nenhum dos quais se reflete sobre a veracidade pessoal, e sim a falsidade deliberada, a mentira. (Arendt, 2005:308)

O problema surge para Kamel e Fry quando a “democracia racial”, ou a idéia de miscigenação já não denomina mais um país como se esse “convivesse bem” com os negros. Esses ideais significam tão somente a dissimulação dos conflitos no silenciamento das diferenças constituintes da totalidade que buscam representar. Assim, a narrativa da nação abre espaço para a crítica da omissão ou silenciamento dos grupos que delatam com sua existência identitária uma nacionalidade mal-compartilhada, forjada a partir de uma elite detentora de poder.

A cultura da nação é engendrada por um conjunto de instituições estatais que regem as relações sociais em profundidade. Todavia, isto não quer dizer que o Estado-nação sobredetermina as identidades internas. As reivindicações da diferença, embora tenham o discurso dominante como referente, contestam, obviamente, a supremacia cultural que reduz a diferença à minoria. Assim, não se trata somente de pensar que as pautas de identidade estão alinhadas dentro de um projeto único no qual elas estão impressadas e ao qual elas viriam fatalmente aderir ideologicamente, mas de ter em conta a perturbação que elas representam à enunciação da autoridade do discurso dominante. (Pechincha, 2006:96)

A identidade nacional funciona como o fio que costura uma unidade social como se fosse uma totalidade coesa e, dessa forma, narrativas da elite intelectual brasileira das décadas de 1920-30 procuraram fiar a nação por meio de uma história mal-contada de um

povo miscigenado em convívio harmônico, declarado “democracia racial”³⁵. Mas, pelos princípios de autonomização e geração de legitimidade do campo intelectual, esse discurso homogeneizador da nação, adquiriu poder diante da elite que o produziu e reproduziu enquanto representante de si e das alteridades, desde que essas não aparecessem como diferentes, ou como portadoras de narrativas identitárias próprias.

Um melhor detalhamento das histórias que constituem essa narrativa nacional podem ser buscadas em Kabengele Munanga (2004), *Identidade nacional versus Identidade negra* e, também, em Mônica Pechincha (2006), *O Brasil no discurso da antropologia nacional*. A versão de um Brasil cuja mestiçagem é a prova de um convívio harmônico entre as raças, embora objetivasse formatar uma identidade nacional capaz de abarcar a totalidade, deixou de lado um princípio fundamental para que sua autoridade reinasse: sua inclusão foi irreal e esteve pautada sobre o silenciamento a respeito das injustiças sobre as quais se sustentou. Não tardou para que dissonâncias tornassem-se o centro de disputas, por uma narrativa plural que implodia a base simbólica dessa organicidade: a dita “democracia racial” enquanto valor de convivência.

A produção de poder por meio do direito à voz, ou o poder de representar no lugar de outros traz à tona a má distribuição de espaços de fala e representatividade na esfera pública.

O momento presente coloca em xeque a coesão sob o signo da nação. As identidades negras ao se colocarem diante da nação demandando dela reparos históricos desestabilizam a base falsa da dita “democracia racial” sobre a qual o Estado se criou enquanto nação e gerou as estratégias de legitimidade por meio das quais sustentou seus discursos e práticas. Assim, as reivindicações políticas de grupos que não se sentem representados sob a narrativa nacional expõe as fissuras que são a não-coesão das identidades sob o rótulo da nação brasileira.

A nacionalidade passa a ter dois sentidos no Brasil contemporâneo, uma alegada como ‘tradição’ nacional, uma identidade genérica, forjada na década de 1930 e que diz respeito à restrição do âmbito político ao convívio de poucos (elite branca) e, uma segunda, que surge de uma demanda de reconhecimento, por parte dos negros, das assimetrias historicamente construídas e sustentadas sob a falsa cordialidade do convívio.

³⁵ Para verificar a periodização precisa da expressão, ver: Siqueira, *Uma genealogia da democracia racial*.

Dessa forma, a legitimidade da demanda política, que reforça uma identidade negra paralela à narrativa hegemônica da nação - onde os negros foram inseridos desde que não fossem negros – coloca em xeque a legitimidade representativa da narrativa da nação, esta última construída a partir de uma perspectiva de elite branca que jamais reparou as assimetrias entre seus povos constituintes, mas se auto-declarou legítima enquanto representante da totalidade dos povos que convivem sob os limites simbólicos da nação.

Levantar as questões nacionais por meio da reparação coloca para uma elite o problema de um discurso singular que se proclamou plural, mas que jamais exerceu sua pluralidade na prática, já que não ofereceu condições simétricas para que os diferentes se reconhecessem como parte equânime da nação.

O reconhecimento de uma autoridade discursiva que narra em nome da totalidade implica pertencimento ao grupo, fundado politicamente pela concordância em submeter-se ao ideal. O mito fundador da nação brasileira estaria narrado a partir do que chamamos de “democracia racial”, que ao ser posta em xeque coloca com isso em suspensão a autoridade da elite que se auto-promoveu representante, ou seja, enquanto narradora de uma história compartilhada.

Peter Fry cita, em determinado momento de seu livro (2005:224), uma constatação de Mariza Peirano de que entre os cientistas sociais brasileiros, o posicionamento político e alinhamento são recorrentes e inclusive marcam suas práticas como particularidade nacional. Dessa forma, vemos a mentira, o embuste e a manipulação de todos os dados de que dispomos em favor de uma postura política que deve parte de sua eficácia na sua dissimulação enquanto ‘compreensão objetiva’ a respeito da ‘realidade brasileira’.

A verdade, posto que impotente e sempre perdedora em um choque frontal com o poder, possui uma força que lhe é própria: o que quer que possam idear aqueles que detêm o poder, eles são incapazes de descobrir ou excogitar um substituto viável para ela. A persuasão e a violência podem destruir a verdade, não substituí-la. (Arendt, 2005:320)

A memória de um passado iniquânime, ou o que seria mais importante, a memória de uma não equalização histórica impossibilita tratarmos grupos diferentemente tratados no passado e presente como grupos iguais perante uma lei que se fez cega à sua desigualdade

histórica. Assim, quando tomamos passagens antropológicas que cogitam a “igualdade entre os homens” como princípio fundamental de uma constituição também datada, também portadora de um histórico, esquecemos precisamente de fazer o exercício antropológico, a compreensão do conteúdo simbólico mantido sob falsos termos tais quais “igualdade entre os homens”, que pode ser interpretada como ideal de equalização de assimetrias, mas jamais como colapsamento das diferenças em nome de um homem-brasileiro-mestiço que supostamente gozaria de toda essa igualdade, mas que é levantado como um fantasma de brasilidade a cada vez que se fala em justiça social.

A profundidade do presente, da coexistência entre as pessoas sob os limites da nação, está guardada precisamente em sua história, mas não na história amplamente narrada pelas narrativas hegemônicas e, conseqüentemente, ideológicas, mas naquela história factual.

Agir no presente desvinculado do passado é proceder sob a implícita suposição de que o passado não diferenciou, que no presente somos “iguais perante a lei”, como se não houvesse no passado distinções importantes entre as pessoas que se estenderam até o momento presente por não ter enfrentado jamais políticas corretivas.

A legitimidade do discurso sociológico sobre o convívio racial é um aspecto central na compreensão de um estado brasileiro que ao se modernizar deixou intocado aspectos de sua responsabilidade histórica, a inserção e reparação histórica dos negros devida pelo processo de escravização e posterior abolição desamparada. A ação política de inclusão racial jamais existiu a não ser numa hipocrisia discursiva sobre o convívio “cordial”.

A dissonância advinda das narrativas não vencedoras do processo foram paulatinamente silenciadas em favor de uma outra que tem clara³⁶ não somente sua origem, mas seu estatuto, sua lógica e a elite social produtora e reguladora dos discursos que produz.

A liberdade individual e, conseqüente, igualdade no mundo moderno brasileiro, pós-abolição, ignora o vínculo fundamental desses conceitos com a completude e concretude da existência social, existência compartilhada no mundo. A garantia à igualdade entre os indivíduos como argumento central dos textos analisados funda-se numa das

³⁶ Clara tampouco é uma expressão ingênua, utilizo como referencial ao duplo sentido que oferece.

principais falácias da liberdade moderna, ou seja, sua pressuposta, mas inexistente, equidade.

Para esta conclusão, bastará perceber o sentido de uma memória seletiva sobre o passado, ou melhor expresso pelo Deputado Luís Alberto (PT-BA), uma “amnésia histórica seletiva” a respeito do nosso passado colonial, da forma de nossa abolição, dos privilégios e concessões à formação de uma elite branca em detrimento dos povos negros.

Fazer política é uma tentativa de produzir consenso sobre uma experiência comum. Nas ciências humanas, se não narramos o mundo como o vemos tentando encontrar ouvidos acolhedores para nossa perspectiva, a finalidade do que fazemos me escapa por completo. Por isso, encontrar uma narrativa compartilhada nos é importante porque é o que nos garante a única aproximação possível com o real, ou seja, a coerência lógica que dá sentido ao universo compartilhado. Por isso, a alegação de uma narrativa compartilhada não pode pressupor o silenciamento de alteridades para ser completa.

Por quê? Porque a idéia de democracia racial é uma idéia muito cara aos brasileiros. Por ela, se nós acreditamos nela, acreditamos que somos especiais também, que nós, brasileiros, criamos algo que não foi criado em lugar nenhum do mundo. Ora, se nós somos campeões de desigualdade social, de todo o tipo de iniquidade e violência, temos uma coisa, um setor da vida em que podemos nos apegar, a área de relações sociais. (Carlos Alberto Medeiros, fala proferida em 28.05.2004)

Fui interpelada na elaboração dessa dissertação: “Por que se insiste em tratar a democracia racial como um mito?” No momento, hesitei, de fato um mito é uma forma da cultura fazer reverência a si, é uma forma de dizer algo a respeito de si. Mas neste momento, por uma avaliação mais atenta de seu papel simbólico, acho que devemos dizer algo sobre o papel da ficção na mente humana e opto fazê-lo por uma lição de Slavoj Žižek (é uma tradução livre a partir de uma fala em inglês):

Se algo se torna muito traumático, muito violento ou mesmo muito completo de gozo, ela afeta as coordenadas de nossa realidade. É preciso ficcionalizá-la. (Žižek, interpretação sobre “Os pássaros” de Hitchcock em *The pervert’s guide to cinema*)

Assim, a democracia racial se torna a ficcionalização do excesso sobre uma população que se pretende cordial, mas na impossibilidade de confrontar sua violência duradoura, ficcionaliza.

Chego ao final desta leitura com questões a sugerir àquelas e àqueles que tiverem interesse em dar continuidade ao estudo dessas narrativas que pretendem vislumbrar um Brasil a-racista. “Sentimentos repulsivos”, “repulsa”, “rancor”, “privilégios odiosos”, “ódio racial” são algumas das expressões que mais se repetiram ao longo dos textos analisados sobre as narrativas que se opõem ao Estatuto de Igualdade Racial e às ações afirmativas para negros de uma forma geral. Aparecem em cada um dos capítulos analisados em Ali Kamel pelo menos uma vez. No texto de Peter Fry, aparecem mais frequentemente como “privilégios odiosos” e “racismo às avessas”. Certamente, para os propósitos desta dissertação será impossível fazer uma análise apropriada dessas expressões, por isso, fica aqui como menção e sugestão de iniciativa por meio da qual se podem abordar esses textos. Sem dúvida, alguém que se importe em desvendar os aspectos simbólicos e violentos do convívio humano e, mais especificamente, objetiva fazer um estudo sobre as relações raciais no Brasil antes de determiná-las “racialmente democráticas” pode começar por compreender um discurso tão explícito em suas terminologias e tão violento em seus “não-ditos”, ou seja, nos sentidos subjacentes.

Bibliografia

- ARENDR, Hannah. 2005 (1954-68). *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva.
- AVRITZER, Leonardo. 2006. *Ação, Fundação e Autoridade em Hannah Arendt*. São Paulo: Lua Nova, 68: 147-167.
- AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. 2005 *A Recusa da "Raça": Anti-Racismo e Cidadania no Brasil dos anos 1830*. In: Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 11, n. 24, p. 297-320, jul./dez.
- BAUMAN, Zygmunt. 2004 (2003). *Amor Líquido: Sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. 1998 (1989). *Modernidade e Holocausto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BOAS, Franz Uri. (1896) *As limitações do método comparativo em antropologia*. In: CASTRO, Celso. 2004. *Antropologia Cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (1931). *Raça e Progresso*. Idem.
- BOURDIEU, Pierre. 1999. *O mercado de bens simbólicos*. In: A economia das trocas simbólicas. São Paulo: Perspectiva.
- _____. 2002. e WACQUANT, Loïc. *Sobre as Artimanhas da Razão Imperialista*. Revista Estudos Afro-Asiáticos, Ano 24, n.1, p. 15-33.
- _____. 2003. *Razões Práticas*. São Paulo: Papyrus.
- BUENO, Natália Salgado. 2005. *Resenha sobre Responsabilidade e Julgamento*. In: Revista Três Pontos do Centro Acadêmico de Ciências Sociais. UFMG. Ano 2 - n. 1. Março.
- BUTLER, Judith. 2002. *Como os corpos se tornam matéria: Entrevista feita por Baukje Prins e Irene Costera Meijer*. In: Revista Estudos Feministas. Ano 10, 1º semestre de 2002. Florianópolis: UFSC.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. 1993. *A Vocação Crítica da Antropologia*. Anuário Antropológico/90. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1972 (1964). *O Índio e o Mundo dos Brancos: Uma interpretação sociológica da situação dos Tükúna*. São Paulo: Pioneira.
- CARVALHO, Ernesto Inacio de. E ROMÃO DE SIQUEIRA, Carlos Henrique. 2005. Vídeo: *Sob o signo da justiça: A luta pelas cotas na Universidade de Brasília*. Start Filmes. Brasília: Fundação Cultural Palmares.

CARVALHO, José Jorge de. 1999. *O olhar etnográfico*. Série Antropologia, 261. Departamento de Antropologia. Brasília.

_____. 1999b. *Transformações da sensibilidade musical contemporânea*. In: Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 5, n.11, 53-91, outubro.

_____. 2005. *Inclusão étnica e racial no Brasil: a questão das cotas no ensino superior*. São Paulo: Attar.

CASTORIADIS, Cornelius. 2004. *As raízes psíquicas e sociais do ódio*. In: *Figuras do pensável: As encruzilhadas do Labirinto*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

DILTHEY, 1984. *Origens da Hermenêutica* In: MAGALHÃES (org.). *Textos de Hermenêutica*. Porto Alegre: Rés.

DUARTE, André. 2000. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra.

FOUCAULT, Michel. 2001 (1969). *O que é um autor?* In: MOTTA, Manoel de Barros. *Ditos e Escritos III*. Forense Universitária.

_____. 2002 (1970). *A ordem do discurso: Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. São Paulo: Loyola.

_____. 2003. *Os intelectuais e o poder: Conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze*. In: FOUCAULT. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal.

FREYRE, Gilberto. 2000. *Sobrados e Mucambos*. In: In: Santiago (org.), *Intérpretes do Brasil*. Vol. II. Nova Aguilar. Rio de Janeiro.

_____. 1963 (1933). *Casa Grande e Senzala*. Brasília: EdUnB.

GARCIA, Januario (Org.). 2006. *25 anos Movimento Negro no Brasil*. Brasília: Fundação Cultural Palmares.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. 2001 (1936). *Raízes do Brasil*. São Paulo: Cia das Letras.

LAFER, Celso. 2003. *Hannah Arendt: Pensamento, Persuasão e Poder*. São Paulo: Paz e Terra.

LANDES, Ruth. 2002 (1947) *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

LANNA, Marcos. 1999. *Sobre a Comunicação entre Diferentes Antropologias*. In: Rev. Antropol. Vol. 42 n.1-2. São Paulo.

LEWGOY, Bernardo. 2006. *Do racismo clássico ao neo-racismo politicamente correto: a persistência de um erro*. In: *História, Ciências e Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro. V. 13, n.2, p. 519-22, abr.-jun.

FREUD, Sigmunt. 2002 (1931). *O mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago.

MACHADO, Elielma Ayres. 2005. *Resenha sobre “A persistência da raça”*. In: *Campos* 6 (1-2): 213-216. Curitiba: UFPR.

MARTINS, Carlos B. 2002. *Notas sobre a noção de prática na obra de Pierre Bourdieu*. In: *Novos Estudos CEBRAP*, nº62.

MUNANGA, Kabengele. 2004. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade nacional versus Identidade negra*. São Paulo: Autêntica.

_____. 2000. *Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia*. In: Brandão, André Augusto P. (org). *Cadernos PENESB – Programa de Educação sobre o Negro na Sociedade Brasileira*. Niterói: EdUFF, p. 17-33.

ORTIZ, Renato. 1985. *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. Editora Brasiliense.

PECHINCHA, Mônica Thereza Soares. 2006. *O Brasil no discurso da antropologia nacional*. Goiânia: Cãnone.

PERISSINOTTO, Renato 2004. *Hannah Arendt, Poder e a Crítica da “Tradição”*. *Lua Nova*. nº 61.

RAMOS, Guerreiro. 1995. *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira*. Rio de Janeiro: UFRJ.

REINHARDT, Bruno. 2006. *Espelho ante espelho: A troca e a guerra entre o neopentecostalismo e os cultos afro-brasileiros em Salvador*. Dissertação de mestrado defendida no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Brasília.

RODRIGUES, Carla. 2005. *Butler e a desconstrução do gênero*. In: *Revista Estudos Feministas*, 13 (1): 216, janeiro – abril/2005. Florianópolis: UFSC.

ROSA, Waldemir. 2006. *Homem preto do gueto: Um estudo sobre a masculinidade no rap brasileiro*. Dissertação de mestrado defendida no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Brasília.

SAHLINS, Marshall. 2003a (1976). *Cultura e Razão Prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____. 2003 (1985). *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

SEGATO, Rita Laura. 1988. *A vida privada de Iemanjá e seus filhos: Fragmentos de um discurso político para compreender o Brasil*. Brasília: Série Antropologia n° 73.

_____. 1991. *A Tradição Afro-brasileira frente à Televisão ou Duas Mortes entre a Ficção e a realidade*. Brasília: Série Antropologia n°113.

_____. 1998. *Alteridades históricas/identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global*. Série Antropologia, n. 234. Brasília: Universidade de Brasília.

_____. 2004. *Antropología y Derechos Humanos: Alteridad y Ética en el movimiento de los Derechos Universales*. Brasília: Série Antropologia n° 356.

_____. 2005a. *Em memória de tempos melhores: Os Antropólogos e a luta pelo direito*. Brasília: Série Antropologia n°374.

_____. 2005b. *Raça é signo*. Brasília: Série Antropologia n° 372. e In: AMARAL, Aécio Jr. e JOANILDO, A. Burity (orgs.). 2006. *Inclusão Social. Identidade e Diferença. Perspectivas pós-estruturalistas de análise social*. São Paulo: Anna Blume.

_____. 2006. *O Édipo brasileiro: A dupla negação de gênero e raça*. Brasília: Série Antropologia n° 400.

_____. 2007 (1992). *Ciudadanía: ¿Por qué no? Estado y sociedad en el Brasil a la luz de un discurso religioso afro-brasileiro*. In: SEGATO, R. L. *Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.

SIQUEIRA, Carlos Henrique Romão de. *Uma genealogia da “democracia racial”*. Texto a ser publicado. Doutorado. CEPPAC.

SOUZA, Bárbara Oliveira. 2005. *Parteiras Kalunga: Saberes Tradicionais e Processos de Medicalização do Parto*. Dissertação de graduação defendida no Departamento de Antropologia. Brasília: UnB.

SOUZA, Jessé. 2001. *Gilberto Freyre e a singularidade cultural brasileira*. In: Souza, Jessé (org.) *Democracia hoje: Novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: UnB.

STOLCKE, Verena. 2002. *Pluralizar o universal: guerra e paz na obra de Hannah Arendt*. *Mana*, Abr 2002, vol.8, n.1, p.93-112.

STOCKING Jr., G. 2004. *Franz Boas: A formação da Antropologia Americana 1883-1911*. Rio de Janeiro: UFRJ.

_____. *Franz Boas and the cultural concept* In: *Race, Culture and Evolution*. Chicago: University of Chicago Press.

ZIZEK, Slavoj. 1999. *O espectro da ideologia*. In: Zizek, *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto.

_____ 2003. *Bemvindo ao deserto do real*. São Paulo: Boitempo.

_____ 2003b. *Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional*. In: GRÜNER, Eduardo: *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós.

_____ 2006. Vídeo: *The pervert's guide to cinema*.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)