ROBERTO DAMATTA

RELATIVIZANDO

UMA INTRODUÇÃO À ANTROPOLOGIA SOCIAL

Rio de Janeiro — 1987

grupo num certo período de tempo, tendem a minimizar o papel dos objetos materiais que o grupo cristaliza em sua trajetória, objetos que concretizam sua história e o modo pelo qual ele pode se perpetuar enquanto coletividade. Daí, como estamos vendo, a importância dos dois conceitos que, tudo indica, exprimem aspectos fundamentais da vida social das coletividades humanas e nos ajudam a perceber sua especificidade.

7. Digressão: A Fábula das Três Raças, ou o Problema do Racismo à Brasileira

Termino esta parte com uma digressão para revelar ao leitor como a perspectiva sociológica encontra resistências no cenário social brasileiro. De fato, ela tem sido sistematicamente relegada a um plano secundário, dado que são as doutrinas deterministas que sempre lhe tomam a frente. Destas, vale destacar o nosso racismo contido na «fábula das três raças» que, do final do século passado até os nossos dias, floresceu tanto no campo erudito (das chamadas teorias científicas), quanto no campo popular. Mas o nosso pendor para determinismos não se esgota nisso, pois logo depois do «racismo» abraçamos o determinismo dado pelas teorias positivistas de Augusto Comte, teorias básicas para muitos movimentos sociais abraçados por nossas elites, enquanto que modernamente assistimos ao surgimento do marxismo vulgar como a moldura pela qual se pode orientar muito da vida social, política e cultural do país. Estamos, pois, novamente às voltas com um outro determinismo, agora fundado numa definição abrangente do «econômico» e das «forças produtivas», e temos outra vez a possibilidade de totalizar o mundo e a vida social num tempo que não é o da vontade e consciência dos agentes históricos, mas em forças e energias que se nutrem em outras esferas, incontroladas pela vontade e desejos humanos. Num certo sentido, retornamos a um começo, recusando a discussão aberta e generosa de nossa realidade enquanto um fato social e histórico específico.

Nesta digressão, pois, apresento o caso do «racismo à brasileira» como prova desta dificuldade de pensar socialmente o Brasil e ainda como uma tentativa de especular

sobre as razões que motivam as relações profundas entre credos científicos supostamente eruditos e divorciados da realidade social e as ideologias vasadas na experiência concreta do dia-a-dia. Observo, então, nesta parte, como o nosso sistema hierarquizado está plenamente de acordo com os determinismos que acabam por apresentar o todo como algo concreto, fornecendo um lugar para cada coisa e colocando, complementarmente, cada coisa em seu lugar. Mas é preciso começar do começo.

E o começo aqui é a perspectiva de senso comum relativamente à Antropologia. Tomando tal posição como ponto de partida, assinalo minha convicção segundo a qual é sempre menor do que supomos a famosa distância que deve separar as teorias eruditas (ou científicas) da ideologia e valores difundidos pelo corpo social, idéias que, como sabemos, formam o que podemos denominar de «ideologia abrangente» porque estão disseminadas por todas as camadas, permeando os seus espaços sociais. Por tudo isso, gostaria de começar rememorando uma experiência social corriqueira para o profissional de Antropologia.

Quando alguém descobre que somos «antropólogos» — e os amigos, observo, dizem isso pronunciando a palavra como se ela fosse uma fórmula, posto que é, na maioria das vezes, desconhecida, supondo uma atividade misteriosa — a primeira pergunta é sempre dirigida ao nosso trabalho com ossos, crânios, túmulos e esqueletos fósseis. Outra indagação freqüente pode igualmente surgir no conjunto de perguntas sobre as «raças formadoras do Brasil», com todas aquelas indagações já conhecidas desde o tempo da escola primária, mas que misteriosamente persistem no nosso cenário ideológico, perguntas que dizem respeito a uma confirmação científica da «preguiça do índio», «melancolia do negro» e a «cupidez» e estupidez do branco lusitano, degredado e degradado. Tais seriam ainda hoje os fatores responsáveis, nesta visão tão errônea quanto popular, pelo nosso atraso econômico-social, por nossa indigência cultural e da nossa necessidade de autoritarismo político, fator corretivo básico neste universo social que, entregue a si mesmo, só poderia degenerar-se. Ouvindo tais opiniões tantas vezes, eu sempre me pergunto se o racismo do famoso Conde de Gobineau está realmente morto!

A resposta de que somos antropólogos sociais (ou culturais) e que estamos interessados no estudo da vida social dos grupos humanos ou, como é o meu caso, em índios de verdade, faz o interlocutor calar-se ou então provoca o enterro do assunto com o comentário de que os índios estão sendo destruídos e perdendo suas terras. Mas a essa altura temos uma conversa séria, aproximando o leigo de certos problemas políticos e econômicos atuais, questões das quais ele deseja ardentemente fugir, o que conduz à decepção final de que o antropólogo social é mais um desses especialistas em problemas contemporâneos. Não é aquele senhor grisalho e de roupas cáqui que com seus óculos finos e capacete de explorador, descobre esqueletos datados de três mil anos antes de Cristo em algum lugar do mundo, provavelmente no Antigo Egito. Do mesmo modo, ele não é também o sagaz contador de casos, capaz de alinhavar historietas de negros escravos, lendas de índios idealizados ou episódios históricos de damas, duques e príncipes portugueses, na nossa graciosa fábula das três raças.

Disto tudo, fica a imagem do antropólogo social como um medidor de crânios, um confirmador de teorias sobre as raças humanas ou um arqueólogo clássico, romanticamente perdido nas misteriosas discussões das crenças iniciáticas egípcias, arena privilegiada onde se encontram todas as nossas crenças na reencarnação, no Carma indiano e nas curas mágicas. Traços que se ligam às nossas mesas do alto espiritismo kardecista, aos terreiros poeirentos de Umbanda e às teorias «científicas» da Parapsicologia. E tudo isso, como sabemos bem, faz parte do mundo ideológico brasileiro dominante, generalizado e abrangente.

Ou seja, nos nossos valores, o lugar do antropólogo é sempre junto à Biologia (medindo caveiras ou discutindo raças) ou com a Arqueologia Pré-Histórica, perdido na madrugada dos tempos. Ora estamos na História do Brasil vista, a meu ver, pelo seu prisma mais reacionário: como uma «história de raças» e não de homens; ora estamos fora do mundo conhecido: no Antigo Egito, na velha Grécia ou junto com os homens das cavernas. Em todo o caso, observo novamente, sempre com o conhecimento social sendo reduzido a algo natural como «raças», «miscigenação» e traços biologicamente dados que tais «raças» seriam portadoras. Na

melhor das hipóteses, estaríamos tratando da pré-história, ou seja: de um tempo situado antes do mundo social, no seu limiar. Um tempo que marca justamente o surgimento da sociedade, da cultura e da história. Essa é, numa penada, a posição onde somos sempre colocados.

O fato social (e ideológico) fundamental, que precisa ser discutido e denunciado, é que, na consciência social brasileira, o antropólogo surge na sua versão acabada de *cientista natural*. Como tal, tem suas unidades de estudo bem determinadas: são as raças. E o fio que deve conduzir o seu pensamento: é o plano de evolução destas raças. Tem também o domínio no qual se faz o drama brasileiro: é o modo pelo qual tais «raças» entram em relação para criar um povo ambíguo no seu caráter. Nesta visão de mundo e de ciência nada há que os homens e os grupos aos quais pertençam possam realizar concretamente. Tudo é uma questão de «tempo biológico», nunca de tempo social e historicamente determinado. Assim, o «tempo biológico» tem suas razões que o tempo dos homens concretos e históricos desconhece, de nada valendo qualquer rebelião contra ele. Como um cientista natural desumanizado o antropólogo social fica, nesta postura, preso e sujeito ao estudo das coisas dadas, jamais daquilo que é realizado pelo homem em sociedade. Sua «estória», assim, sempre corre o risco de ser ordenadamente pessimista e indisfarçadamente elitista, embora surja mascarada em tantos livros como um grito de libertação. De fato, não é uma narrativa de possibilidades e alternativas, atitude que sempre faz nascer o otimismo, mas de derrotas e fechamentos, num universo onde a vontade e o espaço para a esperança é muito reduzido.

Mas nem sempre o antropólogo surge na consciência popular como cientista natural preocupado com medidas de ossos e com a biologia do homem como espécie animal. Ele também surge como uma espécie de economista, produzindo um discurso onde conceitos básicos como «modo de produção», «sobre-trabalho», «unidade produtiva», etc. são relevantes, num conjunto quase sempre mais preocupado com a forma do que com a substância mesma destas relações que os conceitos implicam diretamente. Questões tais como: de que modo se desenvolve o capitalismo no Brasil; como se dão concretamente as relações de produção e trabalho entre

nós; como todo esse edifício é percebido pelos que nele estão envolvidos e muitas outras são raramente realizadas. Responder a essas questões seria fundamental para perceber aquilo que Marx denominou de «éter» das relações sociais; ou seja: os valores e as motivações que — como *cultura* e ideologia — emolduram e dão sentido às próprias relações sociais e de produção. Deste modo, quando deixamos de perceber quando as idéias passam a ser atores em certas situações sociais, seja porque atuam para desencadear a ação, seja para impedir certas condutas, deixamos de penetrar no mundo social propriamente dito e, assim fazendo, corremos o risco de cair na postura teórico-formal e, com ela, no plano abstrato das determinações. Sejam as de caráter biológico, sejam as de caráter econômico que hoje tendem a substituir essas determinações mais antigas, fornecendo o quadro que permite encontrar novamente uma totalidade abrangente e superior que tudo submete e explica, enquanto esconde as possibilidades de resgatar o humano dentro do social, já que ele jamais pode ser contido em «leis», «fórmulas», «regras» ou determinações, a menos que o jogo das forças sociais assim o deseje. O ponto destas reflexões é fundamental e terei que retomá-lo mais adiante, sob pena de ser acusado de superficialidade ou ignorância. Agora, porém, é preciso prosseguir na especulação do sentido psicológico da nossa fábula das três raças e de suas implicações para uma antropologia brasileira que se deseja realmente libertadora.

Tomemos esse plano como ponto focal de nossas indagações. Essa fábula é importante porque, entre outras coisas, ela permite juntar as pontas do popular e do elaborado (ou erudito), essas duas pontas de nossa cultura. Ela também permite especular, por outro lado, sobre as relações entre o vivido (que é freqüentemente o que chamamos de popular e o que nele está contido) e o concebido (o erudito ou o científico — aquilo que impõe a distância e as intermediações).

É impressionante também observar a profundidade histórica desta fábula das três raças. Que os três elementos sociais — branco, negro e indígena — tenham sido importantes entre nós é óbvio, constituindo-se sua afirmativa ou descoberta quase que numa banalidade empírica. É claro que foram! Mas há uma distância significativa entre a presença empírica dos elementos e seu uso como recursos ideológicos na construção

da identidade social, como foi o caso brasileiro. Mas, devo lembrar, não foi o caso norte-americano, mexicano e de muitos outros países da América do Sul e Central, onde — sabemos bem — branco colonizador, índio e negro formavam elementos visíveis empiricamente. Mas em muitas outras sociedades, como, por exemplo, nos Estados Unidos, o recorte social da realidade empiricamente dada foi inteiramente diverso, com negros e índios sendo situados nos pólos inferiores de uma espécie de linha social perpendicular, a qual sempre situava os brancos acima. Naquele país, como tem demonstrado sistematicamente muitos especialistas, não há escalas entre elementos étnicos: ou você é índio ou negro ou não é! O sistema não admite gradações que possam pôr em risco aqueles que têm o pleno direito à igualdade. Em outras palavras, nos Estados Unidos não temos um «triângulo de raças» e me parece sumamente importante considerar como esse triângulo foi mantido como um dado fundamental na compreensão do Brasil pelos brasileiros. E mais, como essa triangulação étnica, pela qual se arma geometricamente a fábula das três raças, tornou-se uma ideologia dominante, abrangente, capaz de permear a visão do povo, dos intelectuais, dos políticos e dos acadêmicos de esquerda e de direita, uns e outros gritando pela mestiçagem e se utilizando do «branco», do «negro» e do «índio» como as unidades básicas através das quais se realiza a exploração ou a redenção das massas.

O que parece ter ocorrido no caso brasileiro foi uma junção ideológica básica entre um sistema hierarquizado real, concreto e historicamente dado e a sua legitimação ideológica num plano muito profundo. Observo que as hierarquias sociais do «antigo regime», isto é, o regime anterior à Revolução Francesa, eram ideologicamente fundadas nas leis de Deus e da Igreja. Era o fato de Deus ter armado uma pirâmide social com os nobres lá em cima e com o Imperador e o Papa legitimando seus poderes no plano temporal e espiritual que respondia às questões neste sistema. No caso brasileiro, a justificativa fundada na Igreja e num Catolicismo formalista, que chegou aqui com a colonização portuguesa, foi o que deu direito à exploração da terra e à escravização de índios e negros. No nosso caso, tal legitimação estava fundada numa poderosa junção de interesses religio-

sos, políticos e comerciais, numa ligadura que era ao mesmo tempo moral, econômica, política e social e que tendia a mexer-se como uma totalidade. Não temos companhias particulares explorando a terra com o olho apenas na atividade produtiva e com leis individualizadas, semi-independentes da Coroa, como aconteceu nos Estados Unidos. Mas, ao contrário, era a Coroa portuguesa que, legitimada pela religião, pela política e pelos seus interesses econômicos, explorava soberanamente o nosso território com sua gente, fauna e flora. O jogo político estava submetido ao comercial — mas até um certo ponto, pois no fundo era básico que o Rei tivesse todo o controle moral sobre os empreendimentos coloniais e tal «controle moral» era o motor que impulsionava a consciência da colonização portuguesa, estando motivado pela religião e pela política civilizatória. Em outras palavras, as atividades comerciais logo dominavam o mundo colonial português e estavam por trás de sua arrancada colonizadora, mas o suporte consciente deste empreendimento era a fé e o império. Era na religião que Portugal encontrava a moldura através da qual podia justificar o seu movimento expansionista.

Tais favores, que podem ser lidos com o vagar que merecem na obra de Raymundo Faoro (1975) e de Vitorino Magalhães Godinho (1971), entre outros, fortaleceram aqui o sistema vigente em Portugal, realizando um perfeito transplante de ideologias de classificação social, técnicas jurídicas e administrativas de modo a tornar a colônia exatamente igual em estrutura à Metrópole. Deste modo, em que pese as especulações sobre nossa formação social (tingida, como desejam os nossos ideólogos, pelo sangue negro e indígena), o fato social crítico e socialmente significativo é que era Portugal quem nos dominava, abrangia e totalizava. Em outras palavras, a Colônia brasileira nunca foi um campo para experiências sociais ou políticas inovadoras, onde se pudessem implementar a fundo diferenças radicais e individualidades. Muito pelo contrário, apesar das diferenças regionais, de clima, de desenvolvimento econômico e experiência política, todo o nosso território foi sempre fortemente centralizado e governado por meio de decretos e leis universalizantes, ditadas na sede do Governo. Nosso modo de expressão como sociedade, como uma totalidade socialmente

significativa e diferenciada, sempre foi por meio de leis altamente generalizadoras, dentro do formalismo jurídico que é a pedra de toque das sociedades hierarquizadas modernas. Em outras palavras, o nosso sistema colonial estava fundado numa «hierarquia moderna», sistema cujos pés eram o comércio mundial, os braços eram as leis e uma administração colonial baseada numa larga experiência mundial, o corpo era uma sociedade ideologicamente muito bem estruturada internamente, com seus «estados sociais», e a cabeça era o Rei. Aliás, vale a pena abrir um parêntesis para mostrar como as hierarquias sociais se davam em Portugal, sobretudo porque temos uma imagem de Portugal como um país imaginário, atrasado, onde não existe uma sociedade. Na realidade, porém, a sociedade portuguesa à época da colonização do Brasil é um todo social altamente hierarquizado, com muitas camadas ou «estados» sociais diferenciados e complementares. Tão hierarquizada que até as formas nominais de tratamento, isto é, o modo de uma pessoa se dirigir a outra, estavam reguladas em lei desde 1597 e foram reguladas novamente em lei de 1739. Como nos diz Magalhães Godinho, «proibia-se não só dar o tratamento, como mesmo aceitá-lo, às pessoas a que não era devido». Ou seja, a igualdade está rigorosamente proibida. E continua Godinho: «o alvará de 29 de janeiro de 1739 reserva a Excelência aos Grandes, tanto eclesiásticos como seculares, ao Senado de Lisboa e às damas do Paço; a Senhoria pertence aos bispos e cônegos, aos viscondes e barões, aos gentis-homens de Câmara e moços fidalgos do Paço, abaixo, há só direito a Vossa Mercê» (Godinho, 1971: 73). Tais formas de tratamento altamente reguladas dão-nos uma idéia dos «estados» sociais de um corpo social altamente complexo, sociedade onde «as pessoas inscrevem-se imediatamente em categorias que as distinguem pelo nome, pela forma de tratamento, pelo traje e pelas penas a que estão sujeitas» (cf. Godinho, 1971: 74). E continua nosso Autor, agora especificando as divisões internas de Portugal: «na Crônica de D. João I enumeram-se quatro estados do reino: prelados, fidalgos, letrados, cidadãos — abaixo dos cidadãos, ou povo no sentido político (homens bons), há a grande massa, sem representação em cortes. O Rei, quando se dirige às categorias sociais-jurídicas, escreve por ordem: juízes e oficiais (é a categoria dos letrados), fidalgos, cava-

leiros, escudeiros, homens bons e, por derradeiro, o povo» (Godinho, 1971: 74-75). Do mesmo modo, há uma ordem rígida de aparecimento nos rituais ou cerimoniais, onde em primeiro lugar surgem os prelados (que emolduram e totalizam a festividade ligitimando a ocasião perante a ordem Divina), depois os «grandes senhores de título» que são seguidos de outros fidalgos que, por sua vez, antecedem os cidadãos e o povo em último lugar. A cada uma dessas categorias sociais correspondem direitos e deveres bem marcados, inclusive direitos de terem punição diferenciada para seus crimes. Nesta sociedade, cujo modelo nos é familiar, ninguém é mesmo igual perante a lei! [3]

Temos em Portugal uma sociedade complexa, ou melhor, complicada. Sua economia é mercantilista e portanto moderna. Estava fundada num mercado e em trocas comerciais. Mas toda ela era controlada por leis e decretos que rigidamente impediam que o «econômico» se estabelecesse como atividade dominante. No dizer de Godinho, tínhamos em Portugal um Estado mercantil — com uma economia moderna operando em escala mundial, mas sem as suas instituições concomitantes: uma burguesia comercial com individualidade e interesses próprios (cf. Godinho, 1971: 93). Ao contrário, em Portugal havia um sistema onde imperava o mercantilismo, mas sem uma mentalidade burguesa, isto é, sem uma classe comercial com idéias igualitárias, individualistas e acreditando no poder definidor total do mercado e do dinheiro. Temos, pois, uma sociedade singular neste Portugal moderno. Um sistema onde as hierarquias tradicionais são mantidas, o todo sempre prevalece (na forma da Coroa, do Catolicismo, da Igreja e do Rei) sobre as partes, e é o próprio Rei que é o principal capitalista. Se o Rei não controla totalmente o comércio, ele — por outro lado — também não deixa que o grupo que tem nesta atividade sua principal meta desenvolva um plano de valores a ela adequado. Deste modo, o comerciante português em vez de operar numa classe social horizontalizada, com forte consciência de sua individualidade (consciência de classe, no sentido clássico que Marx empresta a este termo) e interesses *vis-à-vis* o Rei e a nobreza dona da terra e de outros privilégios tradicionais, funciona como uma categoria social. Como uma camada complementar aos nobres e ao Rei, integrada nas hierarquias sociais do sistema. Temos, pois, em Portugal (e, diríamos, também no Brasil), a figura ímpar do aristocrata-comerciante ou fidalgo-burguês, personagem de um drama social e político ambíguo, cujo sistema de vida sempre esteve fundado nos ideais da hierarquia e da igualdade, na espada e no dinheiro.

Nesta sociedade dominada pelas hierarquias sociais abrangentes tudo tem um lugar. A categorização social é geral, incluindo obviamente grupos étnicos diferenciados, sobretudo mouros e judeus. Não se sustenta a tese de Gilberto Freyre (apresentada sistematicamente em *Casa Grande & Senzala*), segundo a qual o contato com o mouro (e com a mulher moura) havia predisposto o «caráter nacional» do lusitano a uma interação aberta e igualitária com índios e negros. Muito ao contrário, o que se sabe de comunidades mouras e judias em Portugal, permite dizer que o controle social e político de etnias alienígenas era agudo, senão brutal, como foi o caso dos judeus. Temos aqui uma sociedade já familiarizada com formas de segregação social, cuja legitimidade seria marcada, na expressão de Godinho, pela origem «rácica» e religiosa. Fica, assim, demonstrado que o português colonizador não chegou ao Brasil como um indivíduo degredado e degradado. Como um elo solto de uma corrente que ele próprio era incapaz de reconstruir. Muito ao contrário, as engrenagens do Império Colonial Português eram muito complexas e se mexiam com extrema eficiência, considerando sua extensão, diversidade e dificuldades de transporte. Reconstruiu-se aqui, obedecendo-se naturalmente às características históricas dos povos indígenas que habitavam nossas praias, a sociedade portuguesa original. E tal reconstrução foi tanto mais fácil, quanto maior e mais abrangente foi o comando dos colonizadores relativamente aos nativos. Assim, a colonização do Brasil não foi uma empresa realizada por meros criminosos, indivíduos sem eira, beira ou ideologia social. Se ela não foi obra de grupos altamen-

3. Elaborei este mesmo ponto, embora partindo de outros domínios sociais quando analisei a expressão brasileira, "Você sabe com quem está falando?", no meu *Carnavais, Malandros e Heróis*, Rio: Zahar, 1979. Neste contexto, vale recordar que Portugal conhecia muito bem a instituição da escravidão negra e moura, como o prova uma citação de Clenardo, referida por Wilson Martins na sua monumental *História da Inteligência Brasileira*. É conveniente citar o texto em pauta: "Os escravos pululam, diz Clenardo, por toda a parte. Todo o serviço é feito por negros e mouros cativos. Portugal está a abarrotar com essa raça de gente. Estou quase a crer que só em Lisboa há mais escravos e escravas do que portugueses livres de condição..." (cf. Martins, 1976: 1º vol.: 81).

te religiosos, coesos e determinados, como foi o caso da América do Norte, ela também não se constituiu numa empresa algo sem alvo, ou método.[4]

É impossível demarcar com precisão as origens do credo racial brasileiro, mas é possível assinalar seu caráter profundamente hierarquizado, como uma ideologia destinada a substituir a rigidez hierárquica que aqui se mantinha desde o descobrimento, quando nossas estruturas sociais começaram a se abalar a partir das guerras de Independência. O movimento de Independência provocou toda uma reorientação dos sistemas de hierarquia vigentes no Brasil, fazendo com que a estrutura de poder tivesse como ponto final a Corte do Rio de Janeiro, em vez de se prolongar para o além-mar, na direção de Lisboa, ponto do qual, anteriormente, partiam todas as ordens e todos os favores. Mesmo considerando que nossa Independência foi obra dos estratos dominantes e não um movimento de baixo para cima, não tendo por isso mesmo o mérito de ser uma alavanca para transformações sociais mais profundas, ela foi básica na medida em que apresentou à elite nacional e local a necessidade de criar suas próprias ideologias e mecanismos de racionalização para as diferenças internas do país. De fato, é impossível separar e tornar-se independente, sem a conseqüente busca de uma identidade — vale dizer, de uma busca no sentido de justificar, racionalizar e legitimar diferenças internas. Se antes a elite podia colocar todo o peso dos erros e das injustiças sobre o Rei e a Coroa Portuguesa em Lisboa, a partir da Independência, esse peso tinha que ser carregado aqui mesmo, pela camada superior das hierarquias sociais. Onde foi nossa elite buscar tal ideologia?

Creio que ela veio na forma da fábula das três raças e no «racismo à brasileira», uma ideologia que permite conciliar uma série de impulsos contraditórios de nossa sociedade, sem que se crie um plano para sua transformação profunda. Neste sentido, vale a pena observar, com Thomas Skidmore (1976), que o marco histórico das doutrinas raciais brasileiras é o período que antecede a Proclamação da República e a Abolição da Escravatura, momento de crise nacional profunda, quando se abalam as hierarquias sociais.

4. Neste sentido, recomendo fortemente a leitura de Boxer, 1969, e de Schwartz, 1979.

A crise que deveria ter chegado com a Independência que, de fato, ela acabou adiando, mas que se realizou afinal no Movimento Abolicionista e da Proclamação da República, esses dois momentos críticos, parte e parcela de um só drama social altamente contraditório já que a Abolição é progressiva e aberta — propugnando pela igualdade e transformação das hierarquias; ao passo que a República é um desfecho fechado e reacionário, destinado a manter o poder dos donos de terra, conforme revela, entre outros, Richard Graham (1979).

O fato de a Abolição se constituir num movimento concreto é uma terrível ameaça ao edifício econômico e social do país. Deste modo, se a ideologia católica e o formalismo jurídico que veio com Portugal não eram mais suficientes para sustentar o sistema hierárquico, era preciso uma nova ideologia. Essa ideologia, ao lado das cadeias de relações sociais dadas pela patronagem e que se mantiveram aparentemente intactas, foi dada com o racismo. Mas é preciso notar como essa ideologia surgiu de modo complexo, no bojo de dois impulsos contraditórios típicos aliás das grandes crises de abertura social. Um deles, caracterizado pelo projeto reacionário de manter o *status quo*, libertando o escravo juridicamente, mas deixando-o sem condições de libertar-se social e cientificamente; o outro é muito diferente: trata-se de perceber como o racismo foi uma motivação poderosa para investigar a realidade brasileira. Pode-se, pois, dizer que a «fábula das três raças» se constitui na mais poderosa força cultural do Brasil, permitindo pensar o país, integrar idealmente sua sociedade e individualizar sua cultura. Essa fábula hoje tem a força e o estatuto de uma *ideologia dominante:* um sistema totalizado de idéias que interpenetra a maioria dos domínios explicativos da cultura. Durante muitos anos forneceu e ainda hoje fornece, o mito das três raças, as bases de um projeto político e social para o brasileiro (através da tese do «branqueamento» como alvo a ser buscado); permite ao homem comum, ao sábio e ao ideólogo conceber uma sociedade altamente dividida por hierarquizações como uma totalidade integrada por laços humanos dados com o sexo e os atributos «raciais» complementares; e, finalmente, é essa fábula que possibilita visualizar nossa sociedade como algo singular — especificidade que nos é

presenteada pelo encontro harmonioso das três «raças». Se no plano social e político o Brasil é rasgado por hierarquizações e motivações conflituosas, o mito das três «raças» une a sociedade num plano «biológico» e «natural», domínio unitário, prolongado nos ritos de Umbanda, na cordialidade, no carnaval, na comida, na beleza da mulher (e da mulata) e na música...

Mas é preciso falar um pouco sobre as fontes eruditas deste racismo brasileiro. Sabemos que ele nasceu na Europa no século XVIII, na crise da Revolução Francesa, mas só veio dominar o cenário intelectual europeu no século seguinte, na forma das teorias evolucionistas cientificamente respeitadas. No século XVIII, sua apresentação carecia de força ideológica, pois era apenas — de acordo com Hannah Arendt (1976: cap. 2) — uma doutrina que trabalhava uma história heróica do povo francês, numa concepção segundo a qual os nobres formavam uma parcela alienígena forte e, assim, destinada pelo nascimento e origem ao poder. No século XIX, entretanto, o racismo aparece na sua forma acabada, como um instrumento do imperialismo e como uma justificativa «natural» para a supremacia dos povos da Europa Ocidental sobre o resto do mundo. Foi esse tipo de «racismo» que a elite intelectual brasileira bebeu sofregamente, tomando-o como doutrina explicativa acabada para a realidade que existia no país. Do mesmo modo que ocorre ainda hoje, as teorias racistas produzidas por norte-americanos como Agassiz; ou por europeus como Buckle, Gobineau e Couty, para ficarmos com os que foram os mais influentes no Brasil, são amplamente adotadas, tendo-se grande preocupação — como revela Skidmore (1976: cap. 2) — com as idéias daqueles estudiosos, como Buckle, Gobineau e Agassiz que fizeram referências expressas ao Brasil. Nelas, obviamente, nosso futuro surgia como altamente duvidoso, já que a sociedade brasileira se caracterizava por se constituir numa arena de conjunções raciais entre negros, brancos e índios, uniões que eram totalmente condenadas. Assim dizia, por exemplo, o Conde de Gobineau que levaria «menos de duzentos anos... o fim dos descendentes de Costa-Cabral (Brasil) e dos emigrantes que os seguiram» (cf. Skidmore, 1976: 46). Ou seja, Gobineau colocava a tese de que a sociedade brasileira era inviável porque possuía enorme população «mestiça», produto indesejado e híbrido do «cruzamento» de brancos, negros e índios, tomados por esses «cientistas» como espécies diferenciadas. Apesar da diversidade das teorias «racistas» esposadas pelos vários especialistas, eles partiam de pressupostos simples; simplicidade, aliás, que se constituía, como já chamei atenção, numa da mais poderosas razões de seu atrativo intelectual e político. Mas quais eram esses pressupostos?

Um deles é o de que cada raça ocupa um certo lugar na história da humanidade. Não importa aqui considerar se a proposição tinha um ponto de partida segundo o qual todas as raças saíram de um mesmo tronco comum ou de Adão e Eva (como foi de fato teorizado nos séculos XVI e XVII) ou se elas haviam sido criadas de modo diferenciado desde o começo, o fato é que, tanto na hipótese monogenista quanto na poligenista, elas eram tomadas como espécies altamente diferenciadas, seja no tempo, seja no espaço, ou em ambas as dimensões. Daí a ilação de que as diferenças entre as sociedades e nações expressavam as posições biológicas diferenciadas de cada uma numa escala evolutiva. Louis Agassiz, por exemplo, que foi provavelmente o maior dos poligenistas dos Estados Unidos, não hesitava em situar a «raça branca» como superior e, após sua famosa visita ao Brasil, escrever em seu livro o que seria uma opinião discutidíssima sobre a nossa sociedade. Dizia o célebre zoólogo de Harvard: «Que qualquer um que duvida dos males desta mistura de raças, e se inclina, por mal entendida filantropia, a botar abaixo todas as barreiras que as separam, venha ao Brasil. Não poderá negar a deterioração decorrente do amálgama de raças, mais geral aqui do que em qualquer outro país do mundo, e que vai apagando rapidamente as melhores qualidades do branco, do negro e do índio, deixando um tipo indefinido, híbrido, deficiente em energia física e mental» (citado por Skidmore, 1976: 47-48). Como se observa, o diagnóstico não é muito diferente do de Gobineau.

Um outro ponto também essencial nas doutrinas racistas é o determinismo. Isso significa que as diferenciações biológicas são vistas como tipos acabados e que cada tipo está determinado em seu comportamento e mentalidade pelos fatores intrínsecos ao seu componente biológico. Gobineau elaborou bem esse ponto, valendo a pena reproduzir aqui o seu esquema das «raças humanas», pois para esse autor há

uma perfeita equação entre traços biológicos, psicológicos e posição histórica. Uma espécie de totemismo às avessas. Eis o esquema racial de Gobineau, tirado do seu *A Diversidade Moral e Intelectual das Raças:*

RAÇAS HUMANAS

	Negra	**Amarela**	**Branca**
Intelecto	Débil	Medíocre	Vigoroso
Propensões animais	Muito fortes	Moderadas	Fortes
Manifestações morais	Parcialmente latentes	Comparativamente desenvolvidas	Altamente cultivadas

(*De acordo com Gobineau,* 1856: 95, 96)

O esquema põe a nu não só a questão da diversidade, como também a concepção da superioridade das chamadas «raças brancas», traço que a história confirmava amplamente na teoria de Gobineau. Além disso, cada «raça» tem uma determinada tendência, havendo na base uma equação entre RAÇA = CULTURA = NAÇÃO = TRIBO. Deste modo, os fenícios eram mercadores; os gregos, «professores das futuras gerações» e os romanos, modeladores de governo e leis. Acrescenta ainda Gobineau, explicitando um pouco mais sua visão determinista: «Estes poderes e os instintos ou aspirações que surgem deles nunca mudam enquanto a raça permanece pura. Eles progridem e se desenvolvem, mas nunca alteram sua natureza» (1856: 76). Estamos diante de um verdadeiro código natural e diante de realidades que jamais podem mudar pelo ato puro e simples da vontade. Ao contrário, nesta perspectiva, as qualidades positivas e negativas são dadas de uma vez por todas — sendo depois o destino da «raça» atualizado numa mera questão de combinações. Se as «propensões animais» são fortes e não contrabalançadas por «manifestações morais», a «raça» estaria condenada a ter uma vida coletiva deficiente e desorganizada.

Do mesmo modo e pela mesma lógica, quando as «propensidades animais» são fortes e o «intelecto» é vigoroso, como ocorre com as «raças brancas», o resultado é uma «grande expansão do sentido moral, com uma complexa e variada organização política emergindo» (cf. Gobineau, 1856: 96).

Neste modelo, cuja simplicidade, determinismo e pobreza nos faz hoje imaginar como foi possível levá-lo a sério há menos de cem anos atrás, as civilizações decaíam, arruinavam-se, eram conquistadas, não se desenvolviam ou simplesmente desapareciam porque sua «história racial» conduzia a misturas infelizes dos traços contidos em cada unidade racial. Daí, certamente, a fantástica preocupação do Conde de Gobineau com o Brasil, onde ele serviu como Embaixador. Diante de uma realidade física de mulatos, cafusos e mamelucos, diante de uma sociedade altamente variada em termos de cor, Gobineau não teve outra alternativa senão expressar seu pessimismo diante do futuro do país já que, pelas suas teorias, aqui o branco estava perdendo suas qualidades para o índio e, sobretudo, para a «raça negra».

Com o imenso prestígio que circunda tudo o que vem de fora, sobretudo da Europa e dos Estados Unidos, esta teoria que gerou o «arianismo» e permitiu relacionar a Biologia e a História com a moralidade foi logo aceita no Brasil. De fato, nada mais fácil para servir de «modelo científico» a nossa realidade, dando-lhe uma forma totalizada e acabada, do que essa síntese arianista, nascida das idéias de Gobineau. Mas isso não ocorreu ao acaso, ou por uma percepção empírica da experiência histórica brasileira. É claro, como indica Skidmore (1976), que a experiência histórica é básica para a adoção das teses «racistas», mas a meu ver essa experiência não é tudo.

Existem, como estou procurando mostrar, fatores mais profundos relacionados à formação social, cultural e histórica do Brasil que permitem especular sobre a adoção e a permanência do «racismo» como ideologia e como tema de reflexão científica, de Sílvio Romero até os nossos dias. Consideremos sumariamente tais fatores:

O primeiro ponto a ser considerado é que nem todas as formas de determinismo foram aceitas para discussão no meio social, político e cultural brasileiro. Em outras palavras, a discussão das teses do «determinismo geográfico» são cer-

tamente menos estudadas e debatidas do que as oferecidas pelos «determinismos raciais», segundo os quais a unidade determinativa dos fatos sociais e políticos, o agente de causalidade não é o solo, a chuva, o clima, a temperatura ou o regime dos rios, mas fatores biológicos internos. A preferência indica claramente a relação profunda existente entre o meio social brasileiro e as doutrinas racistas de gente como Gobineau, Lapouge, Inginieros, Couty e outros. Existe, pois, uma relação profunda, socialmente determinada, entre as doutrinas racistas de tipo histórico (chamadas de «arianistas»), em seu apelo explicativo para uma sociedade *concretamente* dividida em segmentos, cujo poder e prestígio diferencial e hierarquizado correspondia, grosso modo, a diferenças de tipos físicos e origens sociais.

O segundo é que o racismo *à la* Gobineau tinha o mérito de inaugurar uma reflexão sobre a dinâmica das «raças», abrindo a discussão das dinâmicas sociais. Podia-se, com isso, deixar de louvar os tipos puros (sobretudo o «branco ariano»), passando para a especulação dos resultados dos «cruzamentos» entre as «raças». Isso correspondia à situação histórica e social do Brasil, onde a escravidão estava contida num sistema político antiindividualista e antiigualitário; um sistema totalizante e abrangente, dominado por uma modalidade muito bem articulada e antiga de formalismo jurídico — legado da colonização portuguesa. O fato de termos constituído até o final do século passado uma sociedade de nobres, com uma ideologia aristocrática e antiigualitária; dominada pela ética do familismo, da patronagem e das relações pessoais, tudo isso emoldurado por um sistema jurídico formalista e totalizante, que sempre privilegia o todo e não as partes (os indivíduos e os casos concretos), deu às nossas relações sociais um caráter especial. Fez, por exemplo, que o regime de escravidão fosse aceito como algo normal pela maior parte dos membros de nossas elites, tornando-se um sistema universal pelo fim do século XIX. Em outras palavras, a escravidão brasileira não foi um fenômeno social regional, altamente localizado, como ocorreu com os Estados Unidos, mas — pelo contrário — tornou-se uma forma dominante de exploração do trabalho. Como diz Skidmore, «por volta do século XIX, toda região de maior importância geográfica tinha percentagem significativa de es-

cravos em sua população. Em 1819, segundo uma estimativa oficial, nenhuma região tinha menos de 27% de escravos na população total» (cf. Skidmore, 1976: 59). E isso não poderia ser de outro modo, dado que o sistema era governado por meio de uma estrutura política autoritária, centralizante, onde o político e a moralidade sempre controlavam e demarcavam de cima os impulsos econômicos.

Em outras palavras, numa sociedade fortemente hierarquizada, onde as pessoas se ligam entre si e essas ligações são consideradas como fundamentais (valendo mais, na verdade, do que as leis universalizantes que governam as instituições e as coisas), as relações entre senhores e escravos podiam se realizar com muito mais *intimidade, confiança* e *consideração*. Aqui, o senhor não se sente ameaçado ou culpado por estar submetendo um outro homem ao trabalho escravo, mas, muito pelo contrário, ele vê o negro como seu *complemento natural*, como um *outro* que se dedica ao trabalho duro, mas complementar as suas próprias atividades que são as do espírito. Assim a lógica do sistema de relações sociais no Brasil é a de que pode haver intimidade entre senhores e escravos, superiores e inferiores, porque o mundo está realmente hierarquizado, tal e qual o céu da Igreja Católica, também repartido e totalizado em esferas, círculos, planos, todos povoados por anjos, arcanjos, querubins, santos de vários méritos etc., sendo tudo consolidado na Santíssima Trindade, todo e parte ao mesmo tempo; igualdade e hierarquia dados simultaneamente. O ponto crítico de todo o nosso sistema é a sua profunda desigualdade. Ninguém é igual entre si ou perante a lei; nem senhores (diferenciados pelo sangue, nome, dinheiro, títulos, propriedades, educação, relações pessoais passíveis de manipulação etc.), nem os escravos, criados ou subalternos, igualmente diferenciados entre si por meio de vários critérios. Esse é, parece-me, um ponto-chave em sistemas hierarquizantes, pois, quando se estabelecem distinções para baixo, admite-se, pela mesma lógica, uma diferenciação para cima. Todo o universo social, então, acaba pagando o preço da sua extremada desigualdade, colocando tudo em gradações.

Neste sistema, não há necessidade de segregar o mestiço, o mulato, o índio e o negro, porque as hierarquias asseguram a superioridade do branco como grupo dominante. A

intimidade, a consideração, o favor e a confiança, podem se desenvolver como traços e valores associados à hierarquia indiscutível que emoldura a sociedade e nunca — como supôs Freyre — como um elemento do caráter nacional português. Tal e qual na Índia, as camadas diferenciadas da sociedade — as castas — são vistas como rigorosamente complementares. Aqui no Brasil, o nosso racismo forneceu os elementos de uma visão semelhante, colocado no triângulo das raças quando situa o branco, o negro e o índio como formadores de um novo padrão racial. Branco, porém, diferente dos «arianos» europeus ou americanos do norte: algo tipicamente brasileiro, singular e forte como o samba e o carnaval. A falta de segregação parece ser, pois, um elemento relacionado de perto à presença de patronagem, intimidade e consideração. Numa palavra, *a ausência de valores igualitários.* Num meio social como o nosso, onde «cada coisa tem um lugar demarcado e, como corolário, — cada lugar tem sua coisa», índios e negros têm uma posição demarcada num sistema de relações sociais concretas, sistema que é orientado de modo vertical: para cima e para baixo, nunca para os lados. É um sistema assim que engendra os laços de patronagem, permitindo conciliar num plano profundo posições individuais e pessoais, com uma totalidade francamente dirigida e fortemente hierarquizada. Em sociedades assim constituídas, situações de discriminação (ou de segregação) só tendem a ocorrer quando o elemento não é conhecido socialmente; isto é, quando a pessoa em consideração não tem e não mantém relações sociais com pessoa alguma naquele meio. A discriminação não é algo que se dirige apenas ao diferente, mas ao estranho, ao indivíduo desgarrado, desconhecido e solitário: ao estrangeiro — o que, numa palavra, não está integrado na rede de relações pessoais altamente estruturadas que, por definição, não pode deixar nada de fora: nem propriedade nem emoção nem relação. É claro que, nos sistemas hierarquizados, pessoas de cor sofrem discriminação com mais freqüência, mas não se pode esquecer que pessoas pobres e até mesmo visitantes ilustres podem ser discriminados pela simples razão de não terem nenhuma associação firme com alguém da sociedade local. O maior crime entre nós, ou melhor: no seio de um sistema hierarquizado, não está em ter alguma característica que permita diferenciar

e assim inferiorizar, mas em não ter relações sociais. Uma vez que tais relações são estabelecidas, todos ficam dentro de um sistema totalizante e é sempre por meio dele que as diferenças entre os grupos são resolvidas.

Mas o que ocorre em sistemas igualitários e individualizados, onde as hierarquias que sustentam o poder do todo sobre as partes foram rompidas?

Ao responder a essa questão, chegamos ao centro da diferença entre o «racismo» brasileiro e norte-americano, bem como ao cerne das diferenciações raciais doutrinárias. Sabemos que nos Estados Unidos e na Europa o «mestiço» era visto como peça indesejável do sistema de relações raciais. De fato, o foco das teorias era a especulação sobre a inferioridade básica do «mestiço», elemento híbrido, e dotado de todas as qualidades negativas daquilo que se chamava de «sub-raças». Numa palavra, todo o problema era que, muito embora se pudesse tomar as «raças» como tendo qualidades positivas, colocando a «raça branca» como inquestionavelmente superior, o que não se podia realizar era a «mistura» ou o «cruzamento» entre elas. Aqui, a doutrina racista deixa transparecer dois pontos muito importantes que a análise sociológica não deve deixar passar: um deles é que as «raças humanas», embora situadas em escalas de atraso e progresso, tinham qualidades. Seriam até mesmo dignas de admiração, caso não fossem jamais colocadas lado a lado. O outro, é a condenação fundamental de suas relações. *O mal não está nas diferenças entre as raças, diz o «racismo arianista», mas nas suas relações.* Aqui temos, obviamente, o ponto-chave dos racismos «arianistas», sobretudo na sua modalidade americana. E o que isso nos diz do ponto de vista sociológico? Diz-nos claramente que o problema é considerar cada «raça» em si, mas nunca estudar suas relações. E nós sabemos que as relações denunciam estruturas de poder diferenciadas e hierarquizadas em sistemas fundados num credo igualitário explícito. A elaboração do «racismo científico» norte-americano correspondia muito de perto à realidade social daquele país, onde o credo igualitário, o individualismo e o ideal da igualdade perante a lei criavam obstáculos insuperáveis para uniões entre pretos e brancos em outros planos que não fosse o do trabalho. O fato, então, de o «mulato» ser tão desprezível no credo racial americano, a ponto

dele não ter ali uma posição socialmente reconhecida, posto que é classificado como «negro», tem suas raízes, como demonstrou Myrdal (1944), na existência concreta de um credo igualitário e individualista e no peso social deste credo dentro do meio social norte-americano.[5]

Realmente, após o movimento abolicionista, a massa de negros livres tornou-se um problema social seríssimo nos Estados Unidos. Diferentemente do Brasil, onde havia várias categorias de negros com posições sociais diferenciadas no sistema (negros escravos recentes, negros escravos antigos, negros escravos mais longe ou mais perto das casas-grandes, negros livres há muito tempo, negros livres recentemente, crianças livres filhas de escravos etc.), naquele país, a combinação do homem livre com o negro era muito mais rara e foi conseqüência de uma sangrenta guerra civil. Como, então, manter o credo segundo o qual todos são iguais perante a lei, se existem ex-escravos competindo com brancos pobres, sobretudo num Sul derrotado? Em outras palavras, como encontrar um lugar para negros, ex-escravos, num sistema que situava (e ainda situa) o indivíduo e a igualdade como a principal razão de sua existência social? Aqui, a única resposta possível é a discriminação violenta, na forma de segregação que, diferentemente do caso brasileiro (e de outros países com contingente negro e predominância de estruturas sociais hierarquizantes), assumiu caracteristicamente a forma clara e inequívoca de *segregação legal, fundada em leis*. Assumida portanto com todas as letras e em toda a sua integridade, a segregação racial deixa de ser um paradoxo historicamente dado no sistema norte-americano. Ela de fato pode ser explicada como um modo concreto e coerente de uma sociedade individualista resolver o problema da desigualdade e de sua manutenção num sistema onde um credo igualitário tem importância social determinativa.

A expressão deste fato sociológico concreto no plano erudito das doutrinações científicas foi a doutrina racial que desencorajava o «mulato» como tipo físico e categoria social legitimamente reconhecida, tornando assim impossível solidificar as redes de relações pessoais efetivamente existentes

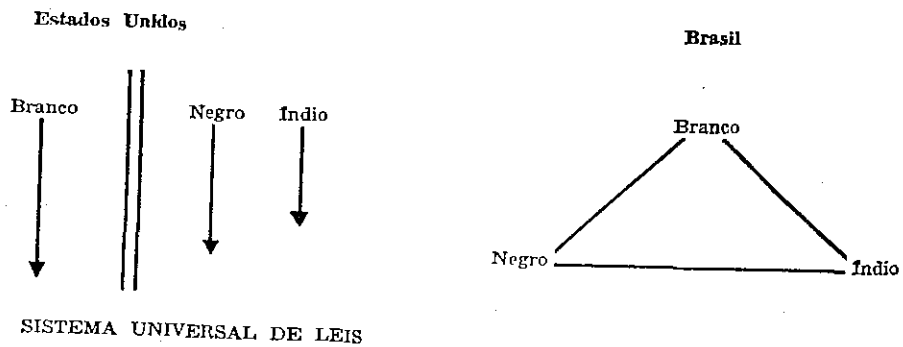
5. Para este problema, veja-se também Dumont, 1974, e Da Matta, 1979. Para a melhor análise comparativa dos sistemas "raciais" brasileiro e americano, veja-se Carl Degler, 1971.

entre brancos e negros no Sul, o que certamente poderia dar seqüência às estruturas hierarquizadas ali existentes, mas que foram destruídas à força pela Guerra Civil que veio estabelecer a hegemonia do credo igualitário e individualista por todo o sistema americano como um plano jurídico e político socialmente básico. Esta forma de racismo que nega ou coloca o tipo mestiço como indesejável surge também como uma «solução científica» para um paradoxo social que situava brancos e negros em posições realmente diferenciadas, e um credo nacional fortemente igualitário no plano político-jurídico.

Creio que são tais fatores que explicam, no caso norte-americano, o horror dos teóricos de tais doutrinas diante da realidade brasileira, repleta de gradações e de «tipos raciais intermediários». Sociologicamente falando, a reação que surge revestida pelo idioma biológico, dizendo que o Brasil não tinha futuro porque era um país de «mestiços» e de «mulatos», de «sub-raças híbridas e fracas», pode ser interpretada como um modo de rejeitar a hierarquia que permite, sem ameaçar as elites dominantes, todo o tipo de encontro e de intimidades entre pretos, índios e brancos. Tal traço não é, como gostaria que fosse gente como Freyre e outros, uma característica cultural portuguesa, senão um modo de enfrentar os dilemas do trabalho escravo num sistema altamente hierarquizado, onde cada homem tem um lugar determinado e onde a igualdade não existe. Se o negro e o branco podiam interagir livremente no Brasil, na casa-grande e na senzala, não era porque o nosso modo de colonizar foi essencialmente mais aberto ou humanitário, mas simplesmente porque aqui o branco e o negro tinham um lugar certo e sem ambigüidades dentro de uma totalidade hierarquizada muito bem estabelecida.

Tal fato, entre outros, deu ao «racismo» brasileiro uma forma especial, com o foco no centro do sistema. Deste modo, enquanto a leitura americana condenava a «mistura de raças», optando por uma solução radical, contida na divisão entre brancos e negros, aqui no Brasil a preocupação e a conseqüente teorização foi realizada em cima do «mestiço» e do mulato, ou seja: nos espaços intermediários e interstícios do que percebíamos como sendo o nosso «sistema racial». Nos pontos onde cada «tipo racial puro» encontrava o outro e

criava um elemento ambíguo, com supostas características dos dois. Foi com tal preocupação, correspondente à nossa maneira de resolver os problemas colocados concretamente por nossa sociedade, que nasceram os racismos de Sílvio Romero e Nina Rodrigues, doutrinadores fundamentais e paradigmáticos do nosso mundo intelectual. Pois se eles consideravam que o «branco ariano» era indiscutivelmente superior ao negro e ao índio, nem por causa disso deixaram de considerar o caso brasileiro como constituído de um *triângulo racial*. Enquanto, pois, o credo racista norte-americano situa as «raças» como sendo realidades individuais, isoladas e que correm de modo paralelo, jamais devendo se encontrar, no Brasil elas estão frente a frente, de modo complementar, como os pontos de um triângulo. Num esquema:



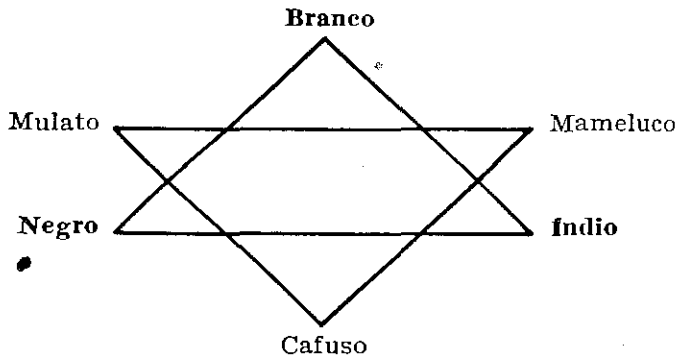
O diagrama deixa ver claramente como o sistema americano concebe a posição dos grupos diferenciados como mais próximos ou mais distantes de uma linha de leis igualitárias, que teoricamente estão distantes de todos, não se confundindo com nenhum grupo. É a ideologia do «todos são iguais perante a lei» que, como coloquei anteriormente, irá determinar o racismo na forma dualista, direta, legal como forma pervertida (como diz Myrdal) de superação do credo igualitário abrangente. No caso do Brasil, é a interação entre as peças do triângulo que irá criar as leis e o todo nacional. A ideologia é abrangente e hierarquizada em sua própria formulação.

O esquema também torna clara aquela outra distinção essencial, já indicada por Oracy Nogueira (1954), num trabalho clássico. Enquanto o esquema do preconceito racial americano é de «origem», o brasileiro é de «marca». Ou seja: o sistema americano não admite gradações e tem uma forma de aplicação axiomática: uma vez que se tenha algum «sangue negro» (e isso é determinado culturalmente), não se pode mudar jamais de posição. Pode-se ser tratado idealmente como um «igual perante a lei», mas a diferença do «sangue» permanecerá para sempre. Já no nosso sistema, o ponto-chave é a admissão de gradações e nuanças. A «raça» (ou a cor da pele, o tipo de cabelos, de lábios, do próprio corpo como um todo etc.) não é o elemento exclusivo na classificação social da pessoa. Existem outros critérios que podem nuançar e modificar essa classificação pelas características físicas (que são definidas culturalmente). Assim, por exemplo, o dinheiro ou o poder político permitem classificar um preto como mulato ou até mesmo como branco. Como se o peso de um elemento (como o poder econômico) pudesse apagar o outro fator. Temos, pois, no Brasil, sistemas múltiplos de classificação social (cf. também Da Matta, 1979: cap. IV); ao passo que nos Estados Unidos há uma tendência nítida para a classificação única, tipo «ou tudo ou nada», direta e dualista, tendência que me parece estar em clara correlação com o individualismo, o igualitarismo e, obviamente — como mostrou Weber — com a ética protestante (cf. Weber, 1967).

Mas o ponto importante que desejo enfatizar aqui é que esses «tipos de preconceito racial» são inteiramente coerentes com as ideologias dominantes de cada uma dessas sociedades, estando diretamente correlacionados com as formas escolhidas historicamente de recorte da realidade social. Deste modo, os racismos americano e europeu, que partem de uma realidade social mais igualitária, temem a miscigenação porque com ela podem colocar em dúvida sua homogeneidade social e política, segundo a antiga noção de que a idéia de um povo contém em si o postulado básico da identidade e homogeneidade física. Já entre nós, o racismo europeu e americano penetra a cena intelectual, mas é transformado por meio de um cenário hierarquizado e antiigualitário. Aqui ele se orienta para os interstícios do sistema,

local onde vivem e convivem muitas categorias sociais intermediárias, perfazendo uma totalidade triangulada. É precisamente isso, a meu ver, que permite integrar as «raças» num esquema altamente coerente e abrangente, formando de suas diferenças e hierarquias uma totalidade integrada. Por outro lado, essa integração permite até hoje discutir e perceber a acentuada miséria dos «negros» e «índios», sem perceber suas diferenciações específicas e, sobretudo, sem colocar em risco a posição de superioridade política e social dos «brancos».

No nosso esquema, portanto, o *branco* está sempre unido e em cima, enquanto que o *negro* e o *índio* formam as duas pernas da nossa sociedade, estando sempre embaixo e sendo sistematicamente abrangidos (ou emoldurados) pelo branco. O próprio triângulo sugere suas interações, nesta teoria brasileira que reduz as diferenças concretas (sociais, políticas e econômicas) em descontinuidades abstratas em «raças» com uma definição semibiológica. Por isso sabemos que o triângulo inicial pode gerar outros, agora constituído de tipos intermediários, os «resultados» das misturas «raciais» dos tipos puros. Assim:



Sempre temos, como se observa no esquema, a possibilidade de formar triângulos. Vale dizer: de sempre *intermediar*, *conciliar* e tornar *sincréticas* as posições polares do sistema, pela criação de tipos intersticiais, mediadores destas posições. Num meio social hierarquizado, tais intermediações

triangulares (ou seja: em três e nunca em dois, o que conduziria ao dualismo exclusivista) são parte de sua própria lógica social, pois é por meio da mediação que se pode efetivamente propor o adiamento do conflito e do confronto. Assim, o uso, ou melhor: a invenção do mulato como uma «válvula de escape» (cf. Degler, 1976), o sistema de preconceito racial de marca (em oposição ao de origem), como colocou Nogueira; e as intimidades e redes de relações pessoais entre negros e brancos (como coloca Gilberto Freyre), são todas funções de um sistema abrangente de classificação social fundado na hierarquia. Um sistema de fato profundamente antiigualitário, baseado na lógica do «um lugar para cada coisa, cada coisa em seu lugar», que faz parte de nossa herança portuguesa, mas que nunca foi realmente sacudido por nossas transformações sociais. De fato, um sistema tão internalizado que, entre nós, passa despercebido.

Nesta sociedade há em todos os níveis essa recorrente preocupação com a intermediação e com o sincretismo, na síntese que vem — cedo ou tarde — impedir a luta aberta ou o conflito pela percepção nua e crua dos mecanismos de exploração social e política. O nosso racismo, então, especulou sobre o «mestiço», impedindo o confronto do negro (ou do índio) com o branco colonizador ou explorador de modo direto. Com ele, deslocamos a ênfase e a realidade: situamos, na biologia e na raça, relações que eram puramente políticas e econômicas. Essa é, a meu ver, a mistificação que permitiu o nosso racismo, o que explica a sua reprodução até hoje como uma ideologia científica ou popular. Do mesmo modo, no campo político e social, também sintetizamos (ou conciliamos) sistematicamente as posições polares e antagônicas. Deste modo tivemos uma monarquia absolutista quando deveríamos proclamar a república, fomos governados por um monarca liberal diante de uma elite reacionária e conservadora, temos uma burguesia que deseja se aliar com o Estado, desde que este defenda seus lucros. E, no campo religioso, conseguimos criar religiões intersticiais, como a Umbanda, religiões «sincréticas», isto é, fundadas em elementos compostos e tirados de outros credos, tudo isso neste jogo de ideologias que se nutrem do ambíguo e da conciliação abrangente que evita a todo o custo o conflito e o confronto.

Vemos, assim, que, entre nós, o «racismo» não foi só uma doutrina racionalizadora da supremacia política e econômica do branco europeu, e nem poderia ter sido deste modo. Aqui, o «racismo», como outras ideologias importadas foram modificadas, e nesta modificação obedeceram ao poder das forças que constituíam nossa totalidade social. Como a sociedade era hierarquizada, foi relativamente fácil refletir sobre as categorias intermediárias, intersticiais, ponto básico em sistemas onde existem gradações e se está sempre buscando um «lugar para cada coisa», de modo que «cada coisa fique em seu lugar». Foi isso que efetivamente ocorreu e, neste quadro ideológico-político geral, permitiu utilizar a noção de raça de modo intensivo e extensivo.

A noção de «raça» e o «racismo à brasileira» tem um valor socialmente significativo até hoje — sobretudo entre as camadas médias de nossa população — porque o nosso tipo de doutrinação racial é uma variante da européia. Entre nós, o conceito passou a ser, como o sistema que o abriga, totalizante. De modo que para nós *raça* é igual a etnia e cultura. É claro que essa é uma elaboração cultural, ideológica, não tendo valor científico. Do ponto de vista biológico, a raça é uma variação genética e adaptativa de uma mesma espécie. Mas na conceituação social elaborada no Brasil, «raça» é algo que se confunde com etnia e assim tem uma dada «natureza». Essa colocação, por seu turno, permite escapulir ainda hoje de problemas muito mais complicados, como o de ter que discutir o nosso «racismo» como uma ideologia racial às avessas, antiideológica, que se nega a si própria, mas que é uma imagem de espelho do racismo europeu e americano. Só que aqui situamos questões relativas aos pontos intermediários do sistema triangulado pelas três raças, ao mesmo tempo em que fazemos um elogio claro e aberto da mulataria (sobretudo no seu ângulo feminino) e ao mestiço. Não é por outra razão que continuamos a ver o estudo da Antropologia Social como dentro de um plano traçado no século XIX, no estudo das raças; e o antropólogo como o grande eugenista que irá, pela «mistura» apropriada do branco, do negro, do índio e de todos os tipos intermediários, criar finalmente um «tipo brasileiro». Tipo que será exoticamente moreno, mas obviamente abrangido pela «raça humana»; ou então será uma «meta-raça branca», como coloca delirantemente Gilberto Freyre nas suas modernas formulações do problema.[6]

Não é preciso dizer novamente — pois esse foi o ponto desta longa digressão — que tudo isso é socialmente significativo e que toda essa discussão de «raças» é uma questão de ideologias e valores. Em outras palavras, dos modos pelos quais nós recortamos nossa realidade interna para nós mesmos. Foi neste recorte que recriamos a hierarquia que forma o nosso esqueleto social e foi nele que abrimos mão de estudar as *relações entre* as «raças», preferindo sempre o estudo das «raças» em *si mesmas*. Isso tem atrasado nossa percepção de nós mesmos como uma sociedade definitivamente dotada de estrutura social singular e cultura específica. Porque, colocando tudo em termos de «raças» e nunca discutindo suas relações, reificamos um esquema onde o biológico se confunde com o social e o cultural, permitindo assim realizar uma permanente miopia em relação à nossa possibilidade de autoconhecimento. Num mundo social determinado por motivações biológicas, desconhecidas de nossas consciências, pouco ou quase nada há para se fazer em termos de libertação e esperança de dias melhores. Mas, como vimos, toda essa doutrina é ideologia social. Agora que a conhecemos, podemos retomar o caminho do estudo antropológico como devotado ao entendimento do social e o social é o histórico. Por isso mesmo, pode ser modificado e aberto ao sol do futuro e da esperança.

6. E a seu lado Darcy Ribeiro, cuja concepção de sociedade no fundo padece desta mesma visão. Assim, para ele, as configurações sócio-culturais se reduzem a "povos" e esses "povos" a "matrizes étnicas". Tais "matrizes étnicas", porém, nada mais são do que um nome novo para o velho e batido conceito de "raça", na melhor tradição de Gobineau, Sílvio Romero e Nina Rodrigues. Conforme coloca Ribeiro, numa passagem crítica, onde procura expor a tese dos "povos testemunhos", "povos transplantados", "povos emergentes" e "povos novos": "Os povos-novos, oriundos da conjunção, deculturação e caldeamento de matrizes étnicas muito díspares, como a indígena, a africana e a européia" (cf. Ribeiro, 1972: 12). Observe o uso das expressões biológicas, "matrizes", "caldeamento" e o termo "díspares", a trair a idéia — muito clara no ensaio citado — de que o "branco" é de fato superior ao índio e ao negro. Note também a outra noção básica (e evidentemente errada, mas muito velha entre nós) de que se pode realmente falar em "raças" européias, africanas ou indígenas como categorias explanatórias.