



MICHAEL HANCHARD

“AMERICANOS”

e a Cor da Espécie

BRASILEIROS



Humana

Uma resposta a Peter Fry

Na edição de número 28 da *Revista USP* (dez.-fev./1995-96), Peter Fry discorda do meu entendimento das relações raciais brasileiras. Ele me acusa, entre outras coisas, de ser um essencialista (*essentialist*) e um estrangeiro intrometido, que tenta aplicar conceitos e vocabulário estranhos a uma situação que existe além do meu domínio ou capacidade de entendimento. A perspectiva apresentada no artigo da *Revista USP* é uma extensão mais crítica das visões por ele já apresentadas numa resenha de meu livro *Orpheus and Power: the Movimento Negro of Rio de Janeiro and Sao Paulo, Brazil* no *Times Literary Supplement* de Londres. Aí, Fry escreve que, como a maioria dos “americanos”, meu livro *Orpheus and Power* “tende a subestimar a especificidade das relações raciais no Brasil”. Como prova dessa subestima, Fry cita o meu uso de conceitos como “opressão racial”, o que seria uma demonstração do meu uso de instrumentos inadequados para as desafiantes questões raciais do Brasil.

No espírito de compromisso e intercâmbio intelectual, eu gostaria de visitar o artigo de Fry da *Revista USP*, graças à maneira pela qual seus argumentos reproduzem a real apologia da desigualdade racial no Brasil, que eu analisei em meu trabalho acadêmico. Eu redigi esta resposta porque eu acredito que a análise de Fry das categorias brasileiras de “cor” é sintomática de uma tendência predominante entre brasilianistas, nascidos no Brasil ou não, que é a de excluir o Brasil de perspectivas mais comparativas sobre as relações raciais. Tais exclusões empobrecem nosso entendimento não só da política racial brasileira, um termo que Fry rejeita utilizar, mas também das similaridades de uma tal política com a dinâmica de conflito, identidade e desigualdades em outras partes do Novo Continente. Como outras críticas a acadêmicos norte-americanos, o artigo de Fry da *Revista USP* contém muitos pressupostos não apenas acerca das limitações dos estudiosos norte-americanos para interpretar as vivências da sociedade brasileira consciente das questões de cor, mas também acerca da inabilidade de afro-americanos dos Estados Unidos para interpretar

o racismo além de sua própria experiência.

Esses pressupostos, que analisarei a seguir, são o que eu chamarei “americanismo” (*americanism*). Essas acusações de “americanismo”, vociferadas contra acadêmicos norte-americanos como eu, revelam tanto quanto, se não mais, acerca de alguns pressupostos de brasilianistas sobre os Estados Unidos, acerca da dinâmica racial desse país e do conhecimento sobre ela que nele se produz, do que elas revelam sobre análises específicas da dinâmica racial no Brasil feitas por acadêmicos norte-americanos. “Americanismo” dissimula e reduz uma variedade de abordagens acadêmicas sobre o tópico das relações raciais a um simples, monolítico, modo de investigação. “Americanismo”, em poucas palavras, é na América Latina uma construção tão normativa quanto “brasilianismo” ou “latino-americanismo” o é nos Estados Unidos.

Fry, ele mesmo, proporciona a melhor demonstração disso. Em seu artigo, ele relata um incidente ocorrido logo após a redação do mesmo, no qual ele se queixa de que ele e um amigo negro foram parados pela polícia no caminho que faziam de volta à casa dele em Santa Teresa, no Rio de Janeiro. Fry escreve que, apesar de seu amigo também ter percebido o racismo inerente ao incidente, este lhe disse que preferia não falar sobre o ocorrido. Frustrado, ele consolou-se numa conversa de bar, muitas horas depois, onde Fry encontrou um velho capoeirista que estava propenso a gracejar e, inconscientemente, a compadecer-se com ele. Para Fry, esse momento compensou o anterior:

“De volta à cidade, entramos num botequim, um botequim cheio de gente de todas as ‘aparências’ possíveis, velhos e moços, mulheres e homens, de todas as cores possíveis. O ambiente de convivência bem-humorada foi o mais perfeito antídoto à batida policial. Aos poucos fui relaxando. Um negro velho veio me pedir um real ‘para o ônibus’. Espontaneamente, começou a me contar da sua vida de capoeirista com a navalha escondida entre os dedos do pé. Ato contínuo, se referiu à sua cor, dizendo que não tolera quem o ‘desfaz’. Partiu, então, para um longo discurso, sem

MICHAEL HANCHARD é professor de Ciência Política e Estudos Afro-Americanos da Northwestern University (EUA).

Tradução de Rogério Hafez

pieguice, sobre a igualdade de todos nós perante Deus. Dei-me conta, então, de que meu artigo tinha algum sentido” (1).

Há muitos pressupostos e silêncios aqui que eu acho interessantes, não só graças ao que eles nos dizem sobre a discriminação racial no Brasil, mas graças ao que revelam sobre Fry, que, a despeito de sua presente condição de cidadão brasileiro, parece esquecido do fato de que sua condição de “estrangeiro” poderia ter algo a ver com a sua perspectiva das relações raciais no Brasil. Essa falta de consciência de si mesmo o leva a fazer asserções acerca das lições que o leitor deveria tirar a partir desse incidente. A primeira é um certo positivismo na sua crença implícita de que ele pode distinguir os “fatos” desse incidente das lições ou “valores” normativos que ele coloca sobre o incidente. A confusão positivista é aparente na estrutura analítica do seu argumento; ele é uma testemunha objetiva da discriminação racial, mas ele também é testemunha de momentos como os do bar, que diferenciam o Brasil de outras nações multirraciais, notadamente dos Estados Unidos.

Ele acredita que o fato de seu carro ter sido parado foi um ato de preconceito racial, mas ele precisa fiar-se na resposta de seus amigos negros para a confirmação de suas suspeitas. Como na maior parte dos atos de discriminação por motivos raciais, Fry ficou justificadamente frustrado pelo conflito, mas foi compensado por uma subsequente interação amigável com um homem negro. Sua conclusão afirmativa, novamente, reproduz um ponto desenvolvido em *Orpheus and Power*, o de que frequentemente em ocasiões de discriminação racial os afro-brasileiros evitam uma confrontação, com base em anos de rejeição social e, reversamente, em represálias contra aqueles que proclamam a existência de discriminação racial.

Quando observado comparativamente, Fry fia-se no símbolo do negro consolador, que lhe diz, simbolicamente, ainda que não literalmente, que tudo está bem. Tais símbolos da amabilidade negra persistem na literatura brasileira, colombiana, nicaragüense

e noutras mais do Novo Continente. Tais símbolos são enganosos política e culturalmente, porque eles são abstraídos das relações de poder em que os chamados brancos cometem atos de discriminação racial contra os chamados negros. A auto-satisfação de Fry condiz com a auto-satisfação nacional pelo mito da democracia racial, sem que ele reconheça que o seu real *status* o protegeu (assim como, possivelmente, a seu amigo) dos perigos inerentes ao incidente que ele descreve. E o que dizer da diferença entre a resposta de Fry e aquela dos seus amigos? Fry não faz nenhuma menção desse fato.

Muitas questões se põem a partir da leitura que Fry faz desse incidente. Em sua crença na especificidade das relações de raça no Brasil, por que Fry sentir-se-ia justificado por dois homens negros, quando nem o capoeirista nem o seu amigo no carro cometeram o ato racista (se acreditamos que o ato seja racista) em primeiro lugar? Um momento amigável num bar faz compensar uma vida inteira de degradação? Por que eles foram para um bar, e não para o Ministério da Justiça? Fry não parece reconhecer que em nenhum dos dois momentos, seja no ato da parada do carro, seja na sua subsequente bebida no bar, era ele o sujeito primeiro de uma lógica de base racial. Ele nem gerou ele mesmo o racismo, nem sequer era ele o objeto primeiro de racismo. Com base nas alternativas do primeiro cenário, os policiais, que Fry identifica como de pele escura (*brown-skinned*), não teriam parado o carro, se se tratasse de dois homens brancos. O raciocínio de Fry implicitamente descarta a possibilidade de fazer parar dois homens brancos no carro sob o pretexto de uma tal suspeição. Fossem dois homens negros e nenhum branco no carro, e poder-se-ia adivinhar o resultado, talvez pior do que uma simples parada de veículo. Em ambos os momentos, Fry descobre a verdade no “outro”, embora reivindicando a verdade para si mesmo e para as relações raciais brasileiras em geral. A posição de Fry é contraditória.

A falta de auto-reconhecimento de Fry, no que diz respeito ao seu privilégio próprio enquanto homem branco e instruído numa sociedade multirracial, não está, todavia, li-

1 Peter Fry, “O que a Cinderela Negra Tem a Dizer sobre a ‘Política Racial’ no Brasil”, in *Revista USP*, nº28, dez.-fev. 1995-96. São Paulo, Universidade de São Paulo, pp. 122-35.

mitada ao Brasil. Ele fez observações similares acerca de suas experiências em Moçambique e no Zimbábue, na condição de uma pessoa branca em duas sociedades racialmente divididas, comentando, numa passagem, sobre o fato de ele ter sido uma minoria étnica em sua própria casa — isso porque ele viveu com dois negros zimbabuenses: um jardineiro e um faxineiro (2).

Isso me recorda um momento de verdade similar na vida de Ludwig Wittgenstein, o filósofo existencialista alemão, cuja abastada família renunciou ao judaísmo e converteu-se ao cristianismo. Quando jovem, ele e seu irmão Paul certa vez buscavam ingressar num clube esportivo que usava a categoria racial de “ariano” como um requisito para a admissão. Embora Ludwig estivesse disposto a mentir a fim de conseguir a admissão, seu irmão Paul não estava. O incidente levou o jovem Ludwig a considerar as noções de ética, integridade e mentira (3).

Embora nem Wittgenstein nem o seu biógrafo tenham desnudado as implicações racistas desse incidente, há certos paralelos entre os dilemas de Wittgenstein e os de Fry. O que liga aqui Fry e Wittgenstein é o relativo anonimato e a não-caracterização racial que lhes foram decisivos em ambientes que exigiam particularidades “raciais”. As ambigüidades de sua identidade racial lhes proporcionaram um certo “caráter liminar” (*liminality*), que eu, por exemplo, um homem negro, não tenho, seja no Brasil, nos Estados Unidos ou na Grã-Bretanha. Fry, em suma, pode se apresentar a si mesmo fora da dinâmica racial de um país, ou de uma localidade em particular, porque ele não poderia ser posto dentro dos padrões de desigualdade que marcam outros homens em condições locais. A real “ausência de marca” (*unmarkedness*), tanto de Wittgenstein quanto de Fry, era um exercício de privilégio, em acordo com as categorias raciais das suas épocas. Tivesse Wittgenstein já sido forçado a usar a estrela amarela prescrita aos judeus anos mais tarde, sob o regime do Terceiro Reich, e qualquer questão acerca de sua identidade religiosa teria sido retórica e redundante. Ele não teria tido a opção

de mentir ou de afligir-se com as implicações existenciais da mentira. O que liga as duas anedotas de Fry é a sua evasão das implicações coletivas de diferença, seja em termos nacionais, raciais ou culturais. Acho irônico que eu, um cientista político, tenha de recordar ao antropólogo Fry a dualidade de identidade e diferença.

O que isso sugere sobre a antropologia de Fry, tanto em termos pessoais quanto sociais, é que, enquanto ele é bastante competente ao discutir as permutações da mistura cultural, da mestiçagem e da interação sob circunstâncias politicamente remotas, por outro lado ele silencia sobre as questões de poder e privilégio na dinâmica racial, tanto na sua própria vida quanto nas vidas de brasileiros negros e de pele escura, aqueles cuja natureza “outra” (*otherness*) impede o seu acesso aos empregos, à educação e à autoestima. Portanto, isso não é nenhuma surpresa para mim, e sim para Fry, que ultimamente defende a democracia racial no Brasil, já que ele não possui quaisquer meios conceituais ou teóricos para analisar a dominância e a subordinação, a repressão e a resistência dentro dos parâmetros das interações culturais.

Isso está ausente da sua perspectiva, creio eu, por causa de uma recusa em tratar questões de identidade racial e cultural a não ser como uma questão de opção individual e de identificação. Ele enaltece, por exemplo, os escritos do filósofo ganês e afro-americano Anthony Appiah, graças às suas críticas aos essencialismos (*essentialisms*) que se poderiam encontrar entre certos afro-americanos dos Estados Unidos. Appiah, entretanto, reconhece que a criação da identidade humana é um processo *dialógico*, uma combinação de aspectos pessoais e coletivos que se entrelaçam em indivíduos e na sociedade. Ambos são componentes da identidade humana, sempre em diálogo um com o outro. Para Appiah, a chamada identidade “racial” é uma manifestação sociológica da afiliação coletiva entre grupos de pessoas. Em outras palavras, a identidade não é meramente uma questão de opção individual ou de identificação, mas é algo socialmente estruturado. Embora Appiah seguramente rejeite (como

2 Ver “P. O. Box 6780 Harare-Zimbabwe”, in *Comunicações do ISER*, nº 33, ano 8, Rio de Janeiro, Instituto de Estudos da Religião, 1989, p. 10.

3 Ver Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*, Nova York, Penguin Books, 1990, p. 14.

ele deveria) a idéia de que noções coletivas de identidade são “autênticas” ou “naturais”, ele reconhece, diferentemente de Fry, as tensões entre componentes pessoais e coletivos da identidade (Appiah, 1994), citando o escritor francês Joseph de Maistre para enfatizar essa tensão: “No decorrer da minha vida eu vi franceses, italianos, russos; eu até sei, graças a Montesquieu, que se pode ser um persa; mas um *homem* eu nunca encontrei” (4).

O uso que Appiah faz de De Maistre é útil, aqui, porque ele enquadra as tensões e contradições da identidade individual e coletiva que está no cerne das noções de identidade e diferença às quais Fry parece cego. Nunca tendo encontrado um homem, ou, nesse dia e nessa idade, um homem e uma mulher, eu considero seus protestos muito ingênuos, tanto em relação à sua própria experiência quanto à da Cinderela Negra. Como alguns antropólogos da sua geração, Fry se contenta em separar o significado antropológico de interações de grupo das implicações políticas que elas têm. Nesse sentido, Fry busca separar o nexos poder/conhecimento convincentemente explicado por Foucault (1980), sem qualquer reflexão aparente sobre a possibilidade de que seu próprio privilégio racial e de classe não apenas o proteja de certas indignidades cotidianas, mas também influencie sua perspectiva da sociedade brasileira.

Dentro da própria disciplina da antropologia, houve um decidido abandono da postura metodologicamente individualista da argumentação de Fry. Como Geertz, Fry encontra a essência multirracial (*multicolored essence*) do Brasil em situações de “profunda diversão”, momentos de lazer simbolicamente ricos que são pretensamente indicativos de toda uma sociedade e de seus grupos humanos representativos. Contrariamente, antropólogos como Roberto Kant de Lima, George Marcus, Renato Rosado e outros ofereceram críticas extensas da noção de “espaço livre” (*free space*) proposta no exemplo de Fry. Fry empreende aquilo que Marcus (1986) chamaria um “modo redentor” (*redemptive mode*) de antropologia. Segundo Marcus, uma característica funda-

mental desse modo é a tentativa do etnógrafo de redimir a “autenticidade cultural” de um local, através da demonstração “de sistemas culturais característicos e autênticos, a despeito de mudanças inegáveis”; “em meio à transformação, uma reserva espacial (*spatial preserve*), mais do que temporal, é encontrada para a autenticidade cultural”, na busca do substrato (*subject*) etnográfico puro (5). O que é o bar de Fry, senão uma reserva espacial?

Para Marcus, o problema dessa abordagem é o seu não-historicismo, sua fixação num momento, num incidente ou num local particular, enquanto tentativa de decifrar a sociedade ou as pessoas em ampla escala. Isso é empreendido não a despeito do que ocorreu fora do domínio da reserva espacial, mas *por causa* disso. Essa procura do autêntico é a busca do essencialista cultural (*cultural essentialist*), mas mesmo essa forma de essencialismo (*essentialism*) impõe um processo de seleção, uma decisão de valorizar uma determinada reserva espacial e não outra. Eu levanto essas questões e exemplos comparativos para sublinhar a pobreza analítica da argumentação de Fry, que tão ansiosamente busca retratar a especificidade do Brasil no panteão das nações multirraciais que ela abdica da investigação etnográfica comparativa e de todos os testemunhos das similaridades do Brasil com outras sociedades plurais. As asserções genéricas de Fry sobre as relações comparativas raciais ignoram formas de discriminação *no interior* de sociedades multiculturais, assim como entre sociedades multiculturais distintas. Agindo assim, nós perdemos de vista o fato de que a discriminação é, afinal de contas, um ato discricionário (*an act of discretion*).

Minhas próprias experiências no Brasil, baseadas em encontros similares aos de Fry, conduzem-me a conclusões inteiramente diferentes. Durante meu segundo período de pesquisa de campo no Brasil, em 1989, eu encontrei-me com um velho amigo brasileiro, para tomarmos uma bebida num bar próximo à sua casa em São Paulo. Meu amigo é um advogado que conheci e de quem me tornei próximo muitos anos antes, nos Estados Unidos. Entrando no bar, nós encontramos

4 Ver a citação que Appiah faz de Joseph de Maistre (*Considerations sur la France*, 2ª ed., Londres, Bale, 1797, p. 102), em: “Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction”, in Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 150.

5 George Marcus, “Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World System”, in James Clifford e George Marcus (eds.), *Writing Culture*, Chicago, University of Chicago Press, 1986, p. 165.

um homem negro que aparentava ter quarenta anos, pouco mais ou pouco menos, que trabalhou como zelador no edifício residencial de meu amigo. Eles se saudaram calorosamente, cada um se oferecendo para pagar uma bebida ao outro. O zelador retirou do seu bolso uns poucos cruzados novos. Para não ficar para trás, meu amigo fez o mesmo, mas com um maço de notas muito maior do que o do zelador. Eles ficaram então num vai-e-vem, cada qual prometendo pagar uma bebida ao outro, até que o zelador cedeu ao maço maior do meu amigo. “Está vendo, Mike”, virou-se e disse a mim, triunfantemente, meu amigo paulistano, “apenas no Brasil poderiam um homem branco e um negro discutir sobre quem iria pagar a bebida. Isso não aconteceria nos Estados Unidos”. Ele, então, pagou-me uma bebida também.

Eu interpretei esse encontro de duas maneiras. Em primeiro lugar, meu amigo contrastou sua “brasilidade” com minha “americanidade”, a fim de justapor a relativa amicalidade das relações raciais brasileiras em contraste ao modelo dos Estados Unidos. Pondo-se de acordo com o “jeitinho” brasileiro, tanto o meu amigo quanto o zelador conheciam os seus papéis socioculturais, a sua “incumbência”, para usar a conceptualização de Dahrendorf do posicionamento de classe. Tratava-se, apenas, de uma variação da lógica cultural do “jeitinho”. Ambos conheciam o *script* antes de entrar no bar. Era uma maneira de reduzir distâncias evidentes entre eles. Meu amigo pagou a bebida porque ele estava numa posição econômica superior para agir desse modo, e porque ele é uma pessoa generosa.

Portanto, mesmo uma interação social aparentemente menor, como essa entre um “branco” e um “negro”, estava carregada de questões acerca de poder e *status* social, classe, cor e identidade. Não se trata, contrariamente à narrativa de Fry, de um momento ou ato de objetiva liberdade dos antagonismos do mundo, que ficariam à espera logo à volta do bar. Ironicamente, a própria conclusão de Fry evidencia essas implicações, pelo próprio fato de que ele usa o negro generoso como um símbolo de compensação. Não nos

esqueçamos, também, de que o velho capoeirista pediu um real. Por que o velho capoeirista admitiu que Fry tinha dinheiro? Em termos de *status* econômico e social, Fry e o capoeirista não estão no mesmo plano. Se as peculiaridades do racismo brasileiro estão exemplificadas na existência de impulsos sociais contraditórios, como o próprio Fry atesta ao final do artigo, então tais impulsos não podem ser vistos como compensatórios; a coexistência deles é uma característica da sociedade, em constante tensão e contradição. O ambiente do bar e a “batida policial” não se anulam um ao outro.

Aqueles que questionam meu argumento contrário às análises de Fry sobre esse ponto não precisam olhar além da análise de Fry, no seu artigo “Cinderela Negra”, acerca das referências lingüísticas do movimento negro. A exemplo da crítica que me dirigiu, Fry critica o movimento negro por usar termos e categorias de bipolaridade racial, de preferência aos termos multipolares que se podem encontrar mais habitualmente na linguagem cotidiana brasileira. A análise de Fry é condizente com o argumento-estereótipo americanista. Previsivelmente, ele critica o movimento negro por rejeitar categorias multifenotípicas, exclamando contra o seu propósito de “mudar as regras do jogo” (6), afirmando que, ao contrário de situações racialmente bipolares, situações múltiplas – como as do Brasil – “permitem que indivíduos possam ser classificados de distintas maneiras de situação a situação” (7).

Quando se considera o fato de que discursos acadêmicos, especialmente hoje, são constantemente abastardados ou degenerados através das interações e dos encontros de acadêmicos e de disciplinas de diferentes partes do mundo, quando as linguagens brasileiras acadêmica e coloquial estão fundidas com palavras como *overnight* para descrever um tipo de fenômeno de mercado durante um dos aparentemente intermináveis períodos de estagnação brasileira, ou como “Xangô”, uma outra palavra “não-brasileira” que está em correlação com uma divindade religiosa que muitos brasileiros reivindicam como deles próprios, torna-se claro que os limites das fronteiras culturais

6 Peter Fry, “O que a Cinderela Negra Tem a Dizer sobre a ‘Política Racial’ no Brasil”, op. cit., p. 122.

7 Idem, ibidem, p. 132.

e lingüísticas são altamente permeáveis. Assim sendo, pode aceitar o protesto de Fry – o de que minhas palavras são “estrangeiras” em relação ao discurso cultural brasileiro – apenas aquele que aceita alguma noção inteiramente estática de cultura e de diferença cultural, as próprias formas de diferença que Fry reivindica estar preservando como a celebrada especificidade da cultura brasileira, especialmente com respeito à “raça”.

Até hoje, intelectuais europeus tiveram um impacto muito maior sobre as ciências sociais brasileiras do que os norte-americanos ou outros intelectuais estrangeiros. Na antropologia e na sociologia, as influências de Pierre Verger, Lévi-Strauss e Roger Bastide sobre o trabalho acadêmico brasileiro são inelutáveis. A antropologia brasileira tem de longe a história mais longa de desenvolvimento disciplinar e intelectual, em relação aos discursos acadêmicos norte-americanos, britânicos ou franceses. Franz Boas, Richard Morse, Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Derrida e Bourdieu deixaram todos suas marcas nos acadêmicos brasileiros e em seus debates. Conceitos como “bricolage”, “antropofagia” e “estruturalismo” estão profundamente enraizados na imaginação antropológica do mundo acadêmico brasileiro, assim como o estão nos domínios acadêmicos da Ásia e da África, em acréscimo ao chamado Primeiro Mundo. Então, por que é que acadêmicos brasileiros, assim como acadêmicos estrangeiros que têm base no Brasil, como Fry, podem introduzir, empregar e incorporar conceitos e linguagem a partir de outros discursos em outras partes do mundo sem serem acusados, como eu implicitamente o fui, de irrelevância estrangeira?

A despeito de seus protestos de intervenção estrangeira, Fry parece mais preocupado não com a penetração *per se* de idéias estrangeiras no interior do discurso intelectual brasileiro, mas com a *particular* penetração de idéias que iriam depor as suas – e de outros – noções do Brasil enquanto uma sociedade desprovida das formas de conflito racial e étnico encontradas em outras sociedades com modos “bipolares” de relações

de raça. Noções de bipolaridade e multipolaridade, como os conceitos de “americanismo” ou “iberismo”, nos proporcionam modelos de sociedades em abstração. Fry, porém, leva esses modelos um passo adiante ao reificá-los, tratando-os como “coisas” despojadas de variação interna ou de similaridade com outros modelos de referência. Acadêmicos brasileiros e outros, latino-americanos, destacaram os perigos de reificar categorias, que então se tornam explicações em si mesmas, mais do que coisas que devem ser explicadas. Como consequência, falsas dicotomias devem ser conservadas a fim de marcar posições em extremos opostos de um espectro. Analisando debates sobre o “americanismo” e o “iberismo”, o acadêmico brasileiro Luiz Werneck Vianna observa que ambos, americanistas e iberistas, negligenciam o fenômeno da independência e do republicanismo da América Latina dos séculos XVIII e XIX, que rejeitaram o ideal ibérico e utilizaram conceitos liberais de cidadania e Estado para desafiar velhas ordens monárquicas (8). Portanto, mesmo dentro do construído imaginário de iberismo e pan-americanismo, certos ideais liberais floresceram (9).

Ao contrário dos protestos de Fry, há uma complexidade e diferenciação interna entre acadêmicos “americanos” (para não mencionar a sociedade “americana”), que reflete a complexidade e diferenciação da sociedade que os produziu. Reconhecer uma tal complexidade interna, todavia, iria retirar a habilidade de Fry e de outros para compor os Estados Unidos como um “bode expiatório”, com as suas imutáveis, inteiramente brutas e bipolares relações raciais, de modo que o Brasil possa continuar a aparecer infinitamente fluido e destacado de qualquer paradigma de relações raciais. Melhor do que discutir com a especificidade e peculiaridade das relações raciais e da política dos Estados Unidos, com o fato de que a miscigenação e a mistura cultural são partes integrantes igualmente da história dos Estados Unidos, muitos se contentam mais com hipostasiar e produzir uma “essência” das relações raciais norte-americanas; toda pes-

8 Luiz Werneck Vianna, “Americanistas e Iberistas: a Polêmica entre Oliveira Vianna e Tavares Bastos”, in *Dados*, vol. 34, nº 2, Rio de Janeiro, IUPERJ, 1991, p. 148.

9 *Idem*, *ibidem*.

soa branca é um membro da *Klu Klux Klan*, toda pessoa negra um membro da *Nation of Islam*. Desse modo, em minha avaliação, nós temos a versão, feita por um brasileiro, da tendência dos Estados Unidos a tratar a América Latina como um Estado e não como uma região amplamente heterogênea do hemisfério, onde todo ser humano masculino é um ditador em potencial (o machismo é apanágio da América Latina, você não sabia?) e todo ser humano feminino uma Carmen Miranda quente ou “caliente”.

Dadas as complexidades de diferenciação étnica e de classe entre as comunidades afro-americanas dos Estados Unidos, com jamaicanos, haitianos, senegambianos, pessoas da classe média e operária, e outras mais, tudo enganosamente comprimido no interior do termo “negro” ou “afro-americano”, e a crescente literatura acadêmica que documenta como essas pessoas se referem umas às outras, do mesmo modo que documenta como brancos na sociedade norte-americana os percebem e interagem com eles, a asserção de Fry, de que casos “bipolares” como os Estados Unidos são desprovidos de interações contextuais entre e no interior de grupos sociais, é estupefaciente em sua ignorância a respeito da dinâmica e transformação interna da interação de grupos étnicos e raciais, não apenas no país onde sou um cidadão, mas em sociedades multiculturais mais genericamente.

Conduzidos em 1993 por Mary Waters, e em 1994 por Philip Kasinitz e Jan Rosenberg, estudos da política racial envolvendo afro-americanos e antilhanos dos Estados Unidos no Brooklyn, na cidade de Nova York, demonstraram que, embora os antilhanos sofram experiências de racismo, eles são freqüentemente preferidos pelos empregadores aos negros nascidos nos Estados Unidos, porque se presume que os negros norte-americanos não são diligentes no trabalho (Waters, 1993, no prelo; Kasinitz e Rosenberg, 1994, no prelo). Empregadores trouxeram novos imigrantes para trabalhar em cercanias com altas taxas de desemprego, onde negros nativos estão vivamente procurando emprego, por causa da suposição de que os imigrantes seriam melhores

empregados. Que ambos os grupos possam sofrer discriminações contrárias, mas de modo diferente em diferentes lugares e tempos, sugere que, mesmo nos Estados Unidos, o contexto é importante, “situação a situação”, incluindo padrões de identificação racial, diferença e desigualdade. Tanto o trabalho anterior de Waters (1990) quanto o de Kasinitz (1992) atestam padrões há muito estabelecidos de diferenciação cultural e étnica no interior de comunidades afro-americanas dos Estados Unidos. Nesse sentido, não apenas o racismo é contextualizado, mas igualmente a identidade e a diferença, uma vez que ambos estão ligados a questões políticas e econômicas.

Como um afro-americano de pais jamaicanos, que divide seu tempo entre a universidade, sua família, militância política local e um ginásio de boxe no sul de Chicago, onde eu trabalho com jovens negros – entre outros lugares –, eu estou vivendo a prova de que mesmo em sociedades onde há menos ambigüidade sobre a classificação racial, tal como nos Estados Unidos, é preciso ter cautela ao fazer asserções genéricas acerca de correlações fixas entre posição racial ou de cor e situação ou *status* social.

A literatura sobre política étnica na África está cheia de considerações sobre a identidade étnica contextual. Quanto ao Caribe, até mesmo Orlando Patterson, um acadêmico que em geral não é simpático a análises baseadas em raças, acentuou o caráter altamente contingente e situacional da afiliação étnica entre jamaicanos e chineses das Guianas, em sociedades que se colocam em algum lugar entre os modelos “bipolar” e “multipolar”.

Se acadêmicos do Brasil ou de qualquer outra sociedade multirracial estão empenhados em sondar mais profundamente as desigualdades de raça, classe e cultura, é simplesmente insuficiente analisar sociedades em termos de “multipolaridade” ou “bipolaridade”. Investigações mais profundas, eu creio, iniciam-se com questões sobre a real natureza e estrutura das pretensas polaridades e bipolaridades. Por essa razão, eu acredito que é altamente problemático con-

fiar na clássica distinção de Nogueira entre marca de cor e marca de origem para distinguir o papel da raça no Brasil daquele que ela tem em outros Estados-nação (*nation-states*) do Novo Mundo. Tanto as categorias de “cor” quanto de “raça” se fiam em noções de identidade e diferença, e por essa razão em polaridades humanas de alguma forma. Negar isso, como Fry parece querer, faria, então, até das preocupações de cor no Brasil uma aberração. Como eu sugeri acima, entretanto, elas não o são.

A posição de Fry – via Nogueira – esquece de mencionar que ambas as categorias de “cor” e “raça” operam como formas de distinção *fenotípica*. Embora “cor”, seguramente, tenha maior ressonância popular no Brasil do que nos Estados Unidos, a importância valorativa da preocupação com a cor é diferente no Brasil apenas em grau, não em espécie, quando comparado o país com o restante do Novo Mundo. Esse é um ponto comparativo estabelecido vigorosamente há trinta anos por H. Hoetink em seu clássico estudo *Caribbean Race Relations: A Study of Two Variants* (1967), que comparou os modelos de escravidão e de relações raciais ibérico, norte-americano e da Europa do noroeste. Em outras palavras, cor e raça importam no Brasil, assim como importam nos Estados Unidos ou em outros Estados-nação do Novo Mundo, porque eles são ramos da mesma árvore genealógica.

Ana Flávia foi atacada porque era um ser humano? Certamente não. “Cor” ou “raça” importavam para os Stange? Seguramente. Aqueles que gostam de distinguir a força da cor da força da raça, ao comparar as relações raciais no Brasil à dinâmica racial em outros países, parecem esquecer que tanto cor quanto raça são formas de distinção *fenotípica*. Além disso, nem a cor nem a raça, por si mesmos, determinaram o ataque à filha do governador, mas sim as associações negativas que os Stange acreditaram acompanhar a pele dela, mais escura.

O que distingue o Brasil, talvez (e mesmo essa distinção precisa ser qualificada historicamente), é a *específica* conexão entre cor e raça na sociedade brasileira, que é diferente da importância social e do significa-

do cultural de cor e raça em outras sociedades. As conclusões do historiador Leslie Rout acerca da depreciação da negritude salientam os significados discriminatórios associados à pele escura muito tempo depois da abolição da escravidão: “[...] pele escura e trabalho degradante seguiram juntos. Através dos séculos, esse pode ter sido o maior crime cometido contra os povos negróides do Novo Mundo” (10). Em termos ideológicos, Althusser chamaria essa associação entre fenótipo e significado de “o que está dito há tempos” (Althusser, 1971).

De modo muito semelhante à elite negra do Brasil, de que certos segmentos tiveram preocupações com a gradação de cor dentro de sua própria comunidade, assim também a têm negros de classe média nos Estados Unidos, Jamaica, Haiti, Colômbia e alhures no Novo Mundo. Ignorar isso é ignorar os exemplos comuns de diferentes sociedades com respeito ao que Fanon referiu como “o fato da negritude”, ou o que eu chamei em meu próprio artigo sobre a Cinderela Negra “a depreciação da negritude”. Como ainda, por exemplo, nós poderíamos apontar o sentido de uma classe mulata em Nova Orleans, nem negra nem branca, mas em algum ponto intermediário entre os dois? Sinto muito em dizê-lo, mas nem mesmo o Brasil está isento das preocupações com as gradações de cor, porque tanto cor quanto raça portam consigo noções não apenas de diferença, mas também de valor.

A questão, aqui, é a de que a consciência coletiva de cor do Brasil é uma parte de uma história muito maior. Sem esse reconhecimento contextual, histórico e comparativo, investigações, sejam sobre cor ou raça, tornam-se a “situação a situação” de Fry, oportunidades acadêmicas para o individualismo metodológico, mais do que análises de padrões e dinâmicas mais amplas. O que de fato distingue as chamadas sociedades bipolares e plurais é a organização das polaridades. Nem todas as sociedades racialmente plurais são plurais do mesmo modo. Sendo assim, é simplesmente insuficiente afirmar, à maneira de Boas, que “a raça é uma construção social e cultural”. A questão mais específica analiticamente é: “que espécie de

10 Leslie Rout, *The African Experience in Latin America*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, pp. 79-80.

construção social e cultural é essa?”.

Analicamente, nós precisamos, portanto, distinguir entre duas espécies de fenômenos; a interação entre grupos, e o sentido e a importância de suas interações. Fry nos levaria a acreditar que o racismo contextual e a identificação racial são o terreno exclusivo de sociedades como o Brasil. Novamente, o exemplo de Wittgenstein sugere que o racismo contextual existe mesmo sob as circunstâncias mais “racialmente” polarizadas que se possam imaginar – o anti-semitismo da Alemanha. Se nós estamos empenhados em entender o efetivo preconceito racial no Brasil ou em qualquer outra parte, é o efetivo processo de *discriminação*, e não de diferença, que precisa ser estudado. No Brasil, por que é que negros, pessoas de pele escura (*browns*) e mulatos sofrem discriminações contrárias em alguns contextos e não em outros, assim como nos Estados Unidos as sofrem os negros de origem antilhana e afro-americana?

Como eu sugeri em *Orpheus and Power* e no artigo “Cinderela Negra: Raça e Esfera Pública no Brasil”, o racismo brasileiro contra povos negros e pardos é apenas uma variação sobre um tema que persistiu não apenas no Novo Mundo, mas, através de numerosos encontros entre povos de ascendência africana e povos da Europa, em muitos tempos e lugares depois do século XV. Fry deseja que discutamos as especificidades do racismo brasileiro fora desse contexto temático e, em conseqüência, priva o debate de ressonâncias comparativas, diaspóricas. Eu acredito que as análises das relações raciais brasileiras precisam ser colocadas dentro de um contexto regional e mais amplamente comparativo, algo a que Anani Dzidzienyo, Michael Mitchell, Edward Telles, e outros mais, clamaram. Os brasileiros adoram discutir o “caráter especial” que têm em relação aos Estados Unidos, raramente admitindo que aqueles que foram repelidos de restaurantes, ou agredidos por responder a epítetos raciais, têm os seus correlários nos Estados Unidos, Canadá, Grã-Bretanha, e em outros lugares mais, não porque eles partilhem uma cultura comum, nem porque o Brasil seja idêntico a esses

Estados-nação, nem mesmo sequer porque eles são não-brancos (*non-white*), mas graças ao fato de que *eles são não-brancos em sociedades racistas que, com sucesso, fazem discriminações contrárias a eles*.

Apesar de nossos modos de trabalho acadêmico serem bastante distintos, eu acredito que a principal importância da sociologia de pessoas como Carlos Hasenbalg, Clóvis Moura, Nelson do Valle Silva e outros, é o fato de eles inserirem uma discussão sobre o poder e a representação no interior dos debates sobre as relações raciais brasileiras. Quando o trabalho acadêmico em demografia de Nelson do Valle Silva, Charles Wood, Peggy Lovell, Carlos Hasenbalg e Edward Telles (entre outros) demonstra claras desigualdades em alcance de poder, educação e opções residenciais, a questão de decidir entre o meu uso do termo “racial” ou o uso de Fry do termo “cor” se torna irrelevante; sejam pardos, mulatos, pretos ou mestiços, aqueles definidos como não-brancos no Brasil têm menos oportunidades de qualidade de vida do que aqueles definidos como brancos nesse país. Tanto em termos culturais quanto econômicos, o branco é um ideal. Por essas razões, meu uso de conceitos como “opressão racial” apenas é estrangeiro no mundo acadêmico brasileiro porque poucas pessoas gostam de reconhecê-la e discuti-la. Assim como na questão da extirpação do clitóris, da violência contra mulheres, e em outras questões transculturais de desigualdade entre os sexos, os acadêmicos devem ver com suspeição as reivindicações de distinção cultural no que tange às relações raciais, a idéia de que uma dada sociedade é tão atípica e hermeticamente vedada à história, à ideologia e à linguagem que lhe são exteriores, que padrões de dominância e subordinação não são discerníveis ao olho humano (isso inclui tanto os olhos de “outsiders” quanto de “insiders”).

Finalmente, eu espero que este debate assinale aos leitores a necessidade de que acadêmicos mais autoconscientes racialmente examinem as questões de “raça” e “cor” no Brasil. Isso é cada vez mais importante numa sociedade que alega abrigar menos animosidade ética e racial do que os Estados

Unidos, e, contudo, a maioria das conferências a que eu assisti no Brasil contava com poucos acadêmicos não-brancos presentes que não fossem “estrangeiros”.

Com todos os problemas que tem o país, pode-se testemunhar a herança multicultural dos Estados Unidos em bares, estádios, cinemas, e mesmo em conferências acadêmicas. Eu creio que é especialmente importante para Fry, e para outros especialistas sobre o Brasil que não acreditam que tais espaços existam, reconhecer esse fato, e talvez experimentar por si mesmos esses espaços. Eles reconhecerão então, talvez, que embora o

“americanismo” seja em parte uma realidade histórica, ele também é uma construção da imaginação deles. Embora eu seja negro, eu ficaria mais do que feliz em levar Fry a muitos bares e restaurantes de Chicago que terão a diversidade de clientela com que Fry se sente tão à vontade no Brasil. Antes de entrar nesses locais, eu iria prevenir Fry de que “brancos”, “negros”, porto-riquenhos, mexicanos e talvez mesmo alguns brasileiros, vão estar habitando os corpos de seres humanos, compartilhando bebidas, comida e histórias das suas vidas. Eu espero que isso não vá lhe causar desconforto. Um brinde!

BIBLIOGRAFIA

- ALTHUSSER, Louis. “Ideology and the Ideological State Apparatuses: Notes Towards an Investigation”, in *Lenin and Philosophy and Other Essays*. Nova York, Monthly Review Press, 1971, pp. 127-86.
- APPIAH, Anthony. “Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction”, in Amy Gutmann (ed.). *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton, Princeton University Press, 1994, pp. 149-63.
- DAHRENDORF, Ralf. *Class and Class Conflict in Industrial Society*. Stanford, Stanford University Press, 1959.
- FOUCAULT, Michel. *Power/Knowledge*. Nova York, Pantheon Books, 1980.
- FRY, Peter. “P. O. Box 6780 Harare-Zimbabwe”, in *Comunicações do ISER*, nº 33, ano 8. Rio de Janeiro, Instituto de Estudos da Religião, 1989, pp. 5-12.
- . “Why Brazil is Different”, in *Times Literary Supplement*. Londres, *The London Times*, 8 de dezembro de 1995, pp. 6-7.
- . “O que a Cinderela Negra Tem a Dizer sobre a ‘Política Racial’ no Brasil”, in *Revista USP*, nº 28, dez.-fev. de 1995-96. São Paulo, Universidade de São Paulo, pp. 122-35.
- HANCHARD, Michael. *Orpheus and Power: the Movimento Negro of Rio de Janeiro and Sao Paulo, Brazil, 1945-1988*. Princeton, Princeton University Press, 1994.
- . “Black Cinderella? Race and the Public Sphere in Brazil”, in *Public Culture* nº 7. Chicago, University of Chicago Press, outono de 1994, pp. 165-85.
- HOETINK, Harold. *Caribbean Race Relations: a Study of Two Variants*. Londres, Oxford University Press, 1967.
- KANT DE LIMA, Roberto. “Ordem Pública e Pública Desordem: Modelos Processuais de Controle Social em uma Perspectiva Comparada”, in *Anuário Antropológico/88*. Brasília, Editora da UNB, 1991, pp. 21-44.
- KASINITZ, Philip. *Caribbean New York: Black Immigrants and the Politics of Race*. Ithaca, Cornell University Press, 1992.
- MARCUS, George. “Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World System”, in Clifford e George Marcus (ed.). *Writing Culture*. Chicago, University of Chicago Press, 1986, pp. 165-93.
- MONK, Ray. *Ludwig Wittgenstein: the Duty of Genius*. Nova York, Penguin Books, 1990.
- ROUT, Leslie. *The African Experience in Latin America*. Cambridge, Cambridge University Press, 1976.
- VIANNA, Luiz Werneck. “Americanistas e Iberistas: a Polêmica entre Oliveira Vianna e Tavares Bastos”, in *Dados*, vol. 34, nº 2. Rio de Janeiro, IUPERJ, 1991, pp. 145-90.
- WATERS, Mary. *Ethnic Options*. Berkeley, University of California Press, 1990.