

**A LEGITIMAÇÃO DO INTELLECTUAL NEGRO
NO MEIO ACADÊMICO BRASILEIRO:
NEGAÇÃO DE INFERIORIDADE,
CONFRONTO OU
ASSIMILAÇÃO INTELLECTUAL?***

*Ari Lima***

Para Lande e Nelson Maca.
Dois intelectuais subalternos.

*One day I learnt
a secret art,
Invisible-Ness, it was called.
I think it worked
as even now you look
but never see me...
Only my eyes will remain to watch and to haunt,
and to turn your dreams to chaos
Meiling Jin*

Qual o homem negro mais conhecido e admirado no Brasil? Parece óbvia a resposta. Este homem é Edson Arantes do Nascimento, o Pelé, “o maior jogador de futebol do planeta”, também eleito o atleta do século. Qual mulher negra é tão conhecida e unanimemente admirada no Brasil quanto Pelé? Esta resposta não é nada óbvia, aliás desconfio que

* Este texto foi originalmente apresentado no GT Desigualdades Étnicas e Sociais ocorrido no XI Congresso Nacional de Sociólogos, em Salvador, maio de 1999, coordenado pelos professores Livio Sansone (UERJ/CEAA) e Jeferson Bacelar (UFBA) e no Fórum Simpática Antropologia ocorrido na 22ª Reunião Brasileira de Antropologia, em Brasília, julho de 2000, coordenado pelos professores Livio Sansone (UERJ/CEAA), Maria do Rosário (UFBA) e Michel Agier (ORSTOM/CNRS). Agradeço aos coordenadores citados pela acolhida e estímulo e aos participantes destes fóruns. Agradeço ao parecerista anônimo desta revista pelas críticas e sugestões. Também agradeço aos colegas do grupo de Estudos de Relações Raciais no Brasil e no Mundo da Unicamp e, por fim, em especial, a Nelson Maca, Lande, Osmundo de Araújo Pinho e Sales A. dos Santos pela atenção, comentários e sugestões.

** Doutorando em Antropologia Social na Universidade de Brasília - UnB.

não seja possível alcançá-la. Desconheço qualquer mulher negra brasileira, viva ou morta, cujo nome esteja associado a ímpar intervenção cultural, talento memorável nas artes, universalmente celebrada no mundo acadêmico ou em qualquer outra esfera social. Conhecida e unanimemente alentada e admirada, acredito que temos não uma mulher negra, mas uma sua representação naturalizada ainda que submetida ao arbítrio da história, uma sua versão biossocial “melhorada”, pivô de uma complexa problemática racial, germe de uma inusitada questão de gênero genuinamente nacional. É claro que estou aludindo àquela que categorizamos como mulata, símbolo do país do samba assim como Pelé o é do país do futebol. Vitoriosos subalternos, sem nada a declarar uma vez que seus corpos são uma verdade visceral de ensimesmada eloqüência. Se masculino e sujeito, é uma potência individualizada, encerrada em um só homem negro. Se feminino, é uma representação coletiva, politicamente estéril, descompromissada com o gênero tanto quanto com a raça.¹ Mas existe um outro Brasil possível para os negros além do samba e do futebol?

Acredito que um outro país possível para o negro é aquele esboçado no meio acadêmico brasileiro. Entretanto, quando ciente da sua subalternidade, o intelectual negro saberá dos limites da sua fala uma vez que antes de ser agente reflexivo é “objeto científico”. Saberá que se sua consciência subalterna lhe autoriza a falar sobre a diferença negra no Brasil, por outro lado, espreita seu grau de incorporação de uma “objetividade” científica universal, de ajuste a tropos e apelos disciplinares. Ela é seu senhor, é a autoridade que o protege, como intelectual, do descontrole do sentimento de diferença e da insurgência que isto pode representar visto que se é possível registrar a diferença, há que se silen-

¹ Trabalharei aqui com categorias como “raça”, “negro” e “cultura negra”. Esclareço desde já que evitarei usá-las em um sentido essencialista. Deste modo, absorvo a discussão de Mireya Suárez, “Desconstrução das categorias ‘Mulher’ e ‘Negro’”, *Série Antropologia*, 133 (Brasília, Depto. de Antropologia/UnB, 1991) pp. 1-25, onde a autora afirma que “enquanto os homens brancos são classificados como seres culturais, as mulheres de todas as cores e os homens negros têm sido situados, em alguma medida, no campo da natureza que é o campo do ‘dado ao homem’, do subordinável, do essencialmente imutável e, portanto, impermeável ao arbítrio da história. (...) A dominação exercida sobre mulheres e negros é causada por interesses práticos e configura relações sociais substantivas. Entretanto, essas relações de dominação somente podem acontecer quando existe um imaginário inteligível e persuasivo o suficiente para as pessoas poderem encontrar nele sentidos para as relações sociais das quais participam, seja enquanto dominadoras, dominadas ou, como é mais freqüente, dos dois modos”, pp. 7;13.

ciar sobre as mais profundas compreensões, os mais profundos desejos de reversão da desigualdade racial e injustiça social.²

A condição de subalternidade é a condição do silêncio. (...) O subalterno carece necessariamente de um representante por sua própria condição de silenciado. No momento em que o subalterno se entrega, tão somente, às mediações da representação de sua condição, torna-se um objeto nas mãos de seu procurador no circuito econômico e de poder e com isso não se subjetiva plenamente. (...) Paradoxalmente, sua legitimidade passa a ser dada por outra pessoa, que assume o seu lugar no espaço público, essencializando-o como o lugar genérico do outro no poder. Daí a busca constante por capturar o momento em que a representação se funde à a-presentação, pois ele é especialmente propício para o surgimento de processos de insurreição e de movimentos sociais não cooptados e revolucionários, na medida em que as classes subalternas tentarão controlar o modo como serão representadas.³

Deste modo, embora saiba, como quer uma teoria crítica, que constrói verdades resultado do fluxo de enunciados compartilhados com seus *nativos*, de que ao invés de os fazer falar, traduz experiências vivenciadas num encontro etnográfico, como quer uma teoria clássica, o intelectual negro subalterno acaba por invisibilizar-se, apassivar e emudecer sua autoconsciência, seu próprio corpo negro imiscuído no contexto de pesquisa. Assim, como objeto de estudo, representado por uma grande maioria de pesquisadores brancos locais e estrangeiros — vários, aliás, autores sérios e fundamentais —, o negro tem sido constituído como “excesso etnográfico”⁴, “resíduo de África” e deslocamento so-

² Gayatri Spivak, “Can the subaltern speak?”, in Patrick William & Laura Chrisman (eds). *Colonial discourse and post-colonial theory. A reader* (New York, Columbia University Press, 1994), pp. 66-111.

³ José Jorge de Carvalho, “O olhar etnográfico e a voz subalterna”, *Série Antropologia*, 167 (Brasília, Depto. de Antropologia/UnB, 1999), pp. 1-30.

⁴ Michel de Certeau, “Etno-grafia. A oralidade ou o espaço do outro: Léry”, in Michel de Certeau, *A escrita da História* (Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1989), pp.211-242, aponta o papel e o poder da escrita etnográfica em pôr os objetos e identidades em seu devido lugar, *fazendo história* daquilo que se evanesce num corte cultural de alteridade, na oralidade, na inconsciência, na espacialidade ou quadro sincrônico de sistemas sociais sem história. Neste caso, Certeau opõe a

cial em relação às “branquitudes”, que estes mesmos pesquisadores representam em seus campos de investigação. Como agente reflexivo, o lugar do negro na academia brasileira é quase o da absoluta ausência e negação. Este trabalho inicia então um esforço de reflexão sobre a ausência e negação do negro no meio acadêmico, um esforço de entender e explicar porque as relações são como são e assumem uma devida forma.⁵ Minha voz subalterna fala então não apenas de uma opressão econômica e racial, mas também de um passado histórico de inacessibilidade a campos de saber e poder legitimados, da contenção de símbolos e valores negro-africanos, da restrição à palavra e da dificuldade do uso de categorias e conceitos que traduzam a minha experiência como intelectual negro na academia brasileira.

Reelaborando então a questão título deste trabalho, pergunto: qual o lugar do negro como objeto e como agente reflexivo na academia brasileira? Qual papel tem desempenhado? Como tem sido instaurada a sua legitimação? O que é ser negro nos corredores e departamentos mais prestigiados da universidade brasileira? Para responder rigorosamente estas questões precisaria de muitas páginas, teria que coletar e analisar depoimentos de raros estudantes universitários negros, teria que empreender uma árdua revisão bibliográfica dos estudos sobre o negro no Brasil. Distante aqui de uma coisa e outra, recortarei a minha fala discutindo trabalhos importantes de quatro clássicos da Antropologia sobre o Negro no Brasil – Nina Rodrigues, Ruth Landes, Édison Carneiro e Thales de Azevedo.

Estes autores foram escolhidos, primeiro, pela importante contribuição que deram ao desenvolvimento do pensamento sobre o negro no Brasil. Segundo, pelo esforço de deslocamento que cada um deles, ao meu ver, prometeram fazer, seja Nina Rodrigues, branco, racista, aristo-

escrita “que invade o espaço e capitaliza o tempo” à palavra “que não vai longe e que não retém”. Dito de outra maneira, se “a escrita isola o significante da presença, a palavra é o corpo que significa, enunciado que não se separa do ato social de enunciação nem de uma presença que se dá, se gasta ou se perde na nomenclatura” (Certeau, “Etno-grafia”, p. 217). Neste procedimento, a escrita produz um “resto”, um excesso etnográfico ouvido, visto, mas não compreendido, que não se escreve, mas também define aquele etnografado.

⁵ Joan W Scott, “Experience”, in Judith Butler e Joan W Scott (eds). *Feminists Theorize the Political* (NY, Routledge, 1992), pp. 22-40.

crata, logo após o fim da escravidão, nos primórdios das ciências sociais, defendendo a necessidade de se transformar o “negro” em objeto de ciência; seja Ruth Landes lapidando um olhar estrangeiro sobre a questão racial brasileira; seja Edison Carneiro, negro de classe média, realizando, nos anos 30, bastante inconsciente, uma socioantropologia auto-reflexiva; seja Thales de Azevedo, minando a reificação que ele próprio fez da democracia racial brasileira emblematicamente presentificada no cotidiano, nas relações sociais de uma Bahia hierárquica, estamental e clientelista da década de 50.

Além do trabalho destes autores, vou considerar o “drama social”⁶ que tenho vivido como doutorando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social-PPGAS — da Universidade de Brasília (UnB), depois de uma injusta e mal versada reprovação numa disciplina obrigatória ministrada pelo professor Dr. Klaas Woortmann, eminente nome da Antropologia do Parentesco, no Brasil. Acomodado ao *status* de “excelente” que adquiriu ao longo dos seus quase 30 anos de existência, este programa é um consistente resíduo conservador no Brasil. Resiste a discutir uma questão tabu na sociedade e na academia brasileira como a questão racial. Não possui sequer um professor negro ou que se apresente como tal. Apesar de ser um dos seus raros alunos negros, numa universidade visivelmente branca⁷, o corpo de docentes que controla as instâncias de poder e decisão do PPGAS vem tentando sufocar as tensões e os conflitos gerados pela minha presença negra através de um discurso universalista e meritocrático. Discurso este, contraditório uma vez que referenda o humanismo parcial que, no Brasil, favorece o segmento social branco. Ou seja, é a condição, a fala e presença branca que se reatualiza como universal, positiva, neutra e contínua. Enquanto a negra parece só poder se inscrever como tal pela afirmação de um conflito de caráter histórico e político do qual sou personagem.

⁶ Victor Turner, *Schism and Continuity in an African Society. A Study of Ndembu Village Life*, Lusaka/New York, Institute for African Studies/University of Manchester, 1972.

⁷ A propósito do alto grau de embranquecimento da UnB, evidente para nós estudantes negros autoconscientes, recentemente a inédita pesquisa “Desigualdades Raciais no Ensino Superior”, realizada pela Profa. Delcele M. Queiroz, do Programa A Cor da Bahia, da UFBA, apontou dados impactantes.

Construindo o negro como objeto de ciência

Para o Negro só há um destino. E este destino é branco. A questão não é ser Negro, mas sê-lo para o Branco.

Frantz Fanon

Nos quatro autores citados é possível nomear alguns tropos e apelos que os norteiam. Nos dois primeiros, por exemplo, o negro é um objeto científico enfaticamente distanciando do pesquisador. Em Nina Rodrigues, isto se dá pela nomeação, aferição da homogeneidade e degeneração do outro, através da afirmação de uma força exterior, um saber médico e socioantropológico, que em sua certeza e superioridade “naturalmente” explicita uma subjetividade branca obscurecida. Ruth Landes, fragilizada pelo fato de ser mulher e estrangeira, num contexto dominado pelos homens, revaloriza-se enfatizando todo o tempo sua fala de mulher branca. Nos outros dois autores, um compromisso subliminar com a reversão das desigualdades de classe e cor, a rejeição da tese da inferioridade atávica dos negros não esvanece a ambigüidade e nebulosidade de suas identidades raciais refugiadas na assepsia de suas categorias analíticas. Além disso, a propalação da Bahia como uma região racialmente mestiça, a tese da nossa radical diferença em relação aos EUA, do nosso mínimo de tensão racial, da assimilação doce e firme das manifestações dos negros é um acordo tácito que ratifica uma enunciação branca sobre os negros.

O esforço intelectual desta Antropologia é similar àquele que Claude Lévi-Strauss atribuiu ao “pensamento selvagem” na sua relação com a natureza. Ou seja, os negros, expostos a níveis variados de interação e reciprocidade, são subjugados mediante observação metódica, posterior classificação, taxonomização e representação da sua diferença, procedimentos científicos que conduzem ao conhecimento.⁸ Estes procedimentos se ordenam a mente do “selvagem”, o fazem também em relação àquela do antropólogo, ao discriminar, registrar, colocar tudo aquilo que a mente tem consciência em um lugar seguro e fácil de achar, dando assim

⁸ Claude Lévi-Strauss, “A Ciência do Concreto”, in Claude Lévi-Strauss, *O Pensamento Selvagem* (Campinas, Papirus. 1997), pp. 15-50.

aos negros algum papel a cumprir na economia de objetos e identidades que formam um ambiente. Porém, se estes procedimentos têm uma lógica, suas regras não são previsivelmente nem racionais nem universais; são acompanhadas por valores históricos e em certa medida puramente arbitrários.⁹

O pioneiro Nina Rodrigues afirmava que não se deve confundir o valor de certas pessoas — homens negros ou de cor de merecimento, estima e respeito, civilizados e domesticados — com o fato de que os negros, como grupo racial, nunca puderam se constituir como povos civilizados. Nina Rodrigues não via saída para esta raça compensar a sua inferioridade e bestialização que não fosse a tutela moral, a condução intelectual, a vigilância e o controle de padrões culturais e comportamentais. A despeito do valor intelectual de Nina Rodrigues, da sua relevância para a construção de um campo de reflexão, é este substrato evolucionista e racista que informa a Antropologia sobre o negro no Brasil.¹⁰

Nina Rodrigues, apesar de toda sua empáfia, não deixou de ser um intelectual lutando contra uma posição subalterna. Ao mesmo tempo em que acreditava e defendia o cosmopolitismo, a impessoalidade e universalidade do saber científico gestado na Europa, exibia a crescente abrangência de seu saber médico e teórico social, atestava a incompatibilidade e insuficiência deste saber para a análise e solução dos problemas nacionais “num vaivém constante, que não se encerrou nele, entre a afirmação de nossa especificidade e a confirmação da ciência europeia como parâmetro teórico que permitia (ou não) validá-la”.¹¹ Assim é que ao mesmo tempo que considerava científicos os critérios de inferiorização da raça negra, uma vez que para “a ciência não é esta inferioridade mais do que um fenômeno de ordem perfeitamente natural, produto da marcha desigual do desenvolvimento filogenético da humanidade na suas diversas divisões ou seções”¹², considerava anti-ci-

⁹ Edward W. Said, “O âmbito do orientalismo”, in Edward W. Said, *Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente* (São Paulo, Companhia das Letras, 1990), p.64.

¹⁰ Mariza Corrêa, *As Ilusões da Liberdade: A Escola Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil* Bragança Paulista, Edusp, 1998.

¹¹ Corrêa, *As Ilusões da Liberdade*, p. 101

¹² Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*, São Paulo/Brasília, Coleção Temas Brasileiros v. 40/Brasília v. 9, Editora Nacional/Editora Universidade de Brasília, 1988, p. 5

entífica e revoltante a exploração que desta raça fizeram os interesses escravistas.

Estava em questão para Nina Rodrigues, o futuro e a definição do brasileiro como povo, a proteção de imagens ideais de uma nação brasileira, a assegurar seu lugar no concerto das nações modernas, promissoras, pujantes. Logo, a presença massiva de negros livres nos centros urbanos, especialmente na Bahia, “onde todas as classes estão aptas a se tornarem negras”, era um tema de magnitude. Acompanhando Silvio Romero, Nina acreditava que, mais do que “peça econômica”, se tornava dever da intelectualidade no Brasil atentar para o valor do negro como “objeto de ciência”. Conhecê-lo cientificamente, e de imediato moral e mentalmente, era reconhecer “nossos limites inferiores mais baixos”, dominar a possibilidade de compensação diante das nações e povos brancos.

Os negros que de certa forma entraram na sociedade civil com a abolição, se tornam o grande horror que Nina Rodrigues denunciaria sem tréguas: a possibilidade da alteração, da transformação do branco em outro. As pesquisas de Nina são empreendidas então na tentativa de demonstrar essa alteração, já realizada, fosse no catolicismo pelas religiões negras, fosse nas descendências mestiças, ‘degeneradas’ pela presença do sangue negro. Ele concentrou então na figura do mestiço todas as possibilidades negativas desta invasão interior. Essa preocupação, não se esgotou na enumeração de falhas biológicas vistas como o resultado inevitável de cruzamentos desiguais, mas se expressou também na denúncia do perigo virtual do sangue negro contaminar culturalmente as outras categorias sociais.¹³

Indiretamente, ao estabelecer dois mundos incompatíveis, um africano bárbaro, outro branco europeu civilizado e um terceiro mestiço manipulável e degenerado, Nina Rodrigues ofereceu a pista para a legitimação ideológica do Brasil culturalmente sincrético, racialmente miscigenado e segregacionista. Em *Africanos no Brasil*, por exemplo, o negro não existe em si mesmo, ele é um objeto de transparência supostamente científica cujos valores, moral e visão de mundo, estão lá

¹³ Corrêa, *As Ilusões da Liberdade*, pp. 168-169.

porque o próprio pesquisador os colocou. Negros específicos, eram, em seu gabinete de trabalho, fontes cooptadas, anônimas e passivas.

Um outro caso notável da presença negra ainda como objeto, é o livro *A Cidade das mulheres*, de Ruth Landes, antropóloga norte-americana que chegou à Bahia em 1938, enviada pelo Departamento de Antropologia da Universidade de Columbia para estudar “a gente do candomblé” e o modelo racial brasileiro. Normalmente, os autores usam o trabalho de Ruth Landes para referendar suas críticas contra “o idealismo de África”, “a pureza nagô” ou o tabu “da presença destacada do homossexualismo no Candomblé”.¹⁴ Assim é que Peter Fry, ao mesmo tempo em que enfatiza o desgosto da autora pela presença dos homossexuais masculinos, ou a sua corroboração da opinião de que os homossexuais masculinos traem a “tradição” e a seriedade do culto das grandes mães de santo, destaca a ousadia de Landes em tocar num tema tabu, levantar uma polêmica sobre a regularidade da presença de homossexuais nos cultos afro-brasileiros e suscitar um debate sobre os recortes e contradições da “pureza nagô”.¹⁵ Patrícia Birman, por sua vez, afirma que, na polêmica levantada por Landes, chamava a atenção o fato de que a crítica à autora ter se apresentado como uma “defesa” do culto, como se o mesmo sofresse um ataque à sua legitimidade pela presença de homossexuais ou como se houvesse uma tentativa de estigmatização dos já tão sofridos negros. Afirma Patrícia Birman que Arthur Ramos, Roger Bastide ou Melville Herskovits reagiram, certos de que Landes pecava ao questionar a correspondência entre gênero e sexo biológico. Isto porque Ruth Landes afirmava a presença no Candomblé de um papel feminino disponível, que poderia ser assumido por homens desde que estes, homens no plano biológico, socialmente, fossem identificados como mulheres.¹⁶ Deste modo, Ruth Landes não só

¹⁴ Peter Fry, “Homossexualidade e Cultos Afro-Brasileiros”, in Peter Fry, *Para Inglês Ver. Identidade e Política na Cultura Brasileira* (Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1982), pp. 54-85; Beatriz Góis Dantas, *Vovó Nagô e Papai Branco. Usos e Abusos da África no Brasil*, Rio de Janeiro, Graal, 1982; Patrícia Birman, *Fazer Estilo Criando Gêneros. Possessão e Diferenças de Gênero em Terreiros de Umbanda e Candomblé no Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará/EdUERJ, 1995; Jocélio Teles dos Santos, *O Dono da Terra. O Caboclo nos Candomblés da Bahia*, Salvador, Sarah Letras, 1995.

¹⁵ Fry, “Homossexualidade e Cultos Afro-Brasileiros”, p. 61.

¹⁶ Birman, *Fazer Estilo Criando Gêneros*, pp. 65-66.

acordou todos, para a presença de uma identidade masculina repugnada, mas evidenciou que o matriarcado independia do sexo biológico daqueles que o exerciam, era, portanto, um princípio religioso historicamente construído e legitimado, inclusive, através dos arquétipos de determinadas entidades místicas associadas aos sacerdotes.

Há, entretanto, outro aspecto de *A Cidade das mulheres* e da posição no campo de Ruth Landes, negligenciado pelos intérpretes citados acima, que gostaria de enfatizar. Este aspecto diz respeito à questão racial na Bahia e no Brasil.¹⁷ Landes afirma ter chegado à Bahia já impressionada com prévias informações de que, ao contrário do seu país, negros e brancos, conviviam juntamente de maneira civil e proveitosa. Na introdução do seu livro, adianta que não discute problemas de relações raciais na Bahia por que não havia nenhum, descreverá, simplesmente, “a vida de brasileiros de raça negra, gente graciosa e equilibrada, cujo encanto é proverbial na sua própria terra e imorredouro na minha memória”.¹⁸ Por fim conclui, dizendo que

em retrospecto, a vida de lá parece remota e fora do tempo. Fui enviada à Bahia para saber como as pessoas se comportam quando os negros com quem convivem não são oprimidos. Verifiquei que eram oprimidos por tiranias políticas e econômicas, mas não por tiranias raciais. Nesse sentido os negros eram livres e podiam livremente cultivar a sua herança africana. Mas estavam doentes, subnutridos, analfabetos e desinformados, exatamente como a gente pobre de origens raciais diferentes. Era a sua absoluta pobreza que os isolava do pensamento moderno e os obrigava a construir o seu próprio e seguro universo. Viviam no único mundo que lhes era permitido e o tornavam íntimo e amistoso através da instituição do candomblé, cujo vigor, fausto e promessas de segurança seduziam outras pessoas na Bahia e eram motivo de exaltação e orgulho para o resto do Brasil.¹⁹

¹⁷ Entre os intérpretes da obra de Landes citados é preciso lembrar que Dantas, *Vovó Nagô e Papai Branco*, p. 206, embora não se detenha sobre esta questão em Ruth Landes, constitui uma exceção quando afirma que a autora percebeu, no seu contexto de pesquisa, a utilização do negro baiano como símbolo de identidade nacional, mas termina por proclamar a nossa democracia racial e cultural.

¹⁸ Ruth Landes, *A Cidade das Mulheres*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira 1967, p. 2

¹⁹ Landes, *A Cidade das Mulheres*, p. 278.

Neste sentido, Melville Herskovits observa, numa resenha que escreveu sobre a edição em inglês de *A cidade das mulheres*, que, apesar das várias qualidades do trabalho de Landes, a autora estava pouco familiarizada e pouco habilitada para lidar com aspectos delicados do seu campo de pesquisa:

Há várias passagens em *A Cidades das Mulheres* que demonstram a má preparação da Senhorita Landes. A autora conhecia muito pouco o background africano e perspectivas do seu material etnográfico. Isto pode ser constatado tanto em detalhes quanto na orientação geral da obra. Explica-se, assim, a má interpretação ou erros no entendimento do significado de dados sutis. (...) o fato é que a autora revela pouco treino no manejo do que poderia ser chamado de aspectos diplomáticos do trabalho de campo, perde-se, em muitos casos, por causa da não familiaridade com o background histórico do campo sem corresponder às mais amplas demandas da pesquisa etnográfica.²⁰

Em sua perspectiva malinowskiana, Landes acreditava “estar vivendo entre os negros baianos”, “participando de suas vidas”, “entendendo-os de fato”. A autora percebeu as ambigüidades nas relações entre negros e brancos, entre intelectuais e o povo, entre cor, classe e *status*, distâncias estruturais entre mulheres e homens negros no Candomblé, desigualdades sociais e econômicas entre um mundo branco e outro negro, anotou a perseguição policial e moral às manifestações culturais e religiosas dos negros, mas termina sua pesquisa confirmando o que já sabia, ou seja, a suposta harmonia e inexistência de conflitos entre um mundo negro bárbaro e outro branco civilizado. Isto porque, contraditória como Bronislaw Malinowski²¹, a autora confessa ter vivido entre os negros baianos hospedada num dos melhores hotéis da época, pagou praticamente a todos os seus cordiais informantes, não explorou mais detidamente suas contradições ou sobre o contexto racial no qual estavam inseridos, poucas vezes investiu ou aproveitou fontes que

²⁰ Melville J. Herskovits, “The City of Women. Ruth Landes”, *American Anthropology*, v. 50, n. 1, Part 1 (January-march, 1948), Menasha/Wisconsin/U.S.A., p. 125. Tradução do autor.

²¹ Bronislaw Malinowski, *Argonautas do Pacífico Ocidental: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*, SP, Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, 1978.

não fossem aquelas intermediadas por Édison Carneiro, intelectual *nativo*, estudioso das religiões afro-baianas.

Acomodada às facilidades de acesso que obteve, à “doçura do povo baiano”²², incapaz de compreender a posição dos seus informantes num sistema racial onde a desigualdade e a discriminação estavam instituídas, onde a perseguição policial era norma e a sociedade sempre hostil, como comprovam suas anotações de campo, Ruth Landes os trata como personagens maliciosos, dissimulados, interesseiros e submissos ao dinheiro que a pesquisadora usava para obter informações. De fato, a malícia, a dissimulação, o interesse e a submissão ao dinheiro e prestígio do branco, neste caso representados por uma antropóloga estrangeira branca, foi um articulado estilo de negociação da “gente do candomblé”. Este estilo, infelizmente ainda vigente na Bahia, está “marcado basicamente por uma interlocução assentada nas relações de prestígio e interpenetração de interesses”²³, na aproximação e distanciamento calculado do outro, rotinizado como superior e poderoso. Ao que parece, a autora não participou realmente da vida da gente que pesquisou, mediu exageradamente seu encontro etnográfico com os *nativos* baianos, através da figura “sempre companheira” de Édison Carneiro.

O estudo e registro da cultura e religião dos negros da Bahia foi trabalho de toda a vida de Édison Carneiro. Ele escreveu sobre o candomblé Ketu, mas também sobre o Angola e o Caboclo, sobre capoeira e samba.²⁴ Desde de muito jovem se empenhou pela liberdade de expressão dos cultos afro-brasileiros, num momento de aberta e violenta perseguição policial aos terreiros de candomblé, articulando com outros

²² A propósito de uma discussão sobre a construção ideológica e racializada de uma “idéia de Bahia” e dos baianos na literatura, no pensamento social e no senso comum, ver o excelente artigo de Osmundo de Araújo Pinho “‘A Bahia no fundamental’: notas para uma interpretação do discurso ideológico da baianidade”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, V.13, n. 36, São Paulo, Anpocs (1998), pp.109-120.

²³ Júlio Braga, *Na Gamela do Feitiço. Repressão e Resistência nos Candomblés da Bahia*, Salvador, CEA/EdUfba, 1995, p. 70.

²⁴ Édison Carneiro, *Candomblés da Bahia*, s/l, Edições de Ouro, s/d; Édison Carneiro, *Ursa Maior*, Salvador, CEA/Conselho Editorial da UFBA, 1980; Édison Carneiro, *Folguedos Tradicionais*, Rio de Janeiro, Edições Funarte/INF, 1982; Édison Carneiro, *Religiões Negras. Negros Bantos*, Rio de Janeiro, 3ª edição, Civilização Brasileira, 1991.

²⁵ Dantas, *Vovó Nagô e Papai Branco*, p. 203.

intelectuais e o “povo de santo” a União das Seitas Afro-Brasileiras. Reconhecia, ainda que de certa forma monitorando-os²⁵, a dignidade e autoridade intelectual de lideranças negras do mundo do Candomblé baiano, sendo uma demonstração disso, o convite que fez ao Babalaô Martiniano Eliseu do Bonfim para que exercesse a Presidência de Honra do 2º Congresso Afro-Brasileiro e à Ialorixá Eugênia Ana dos Santos, conhecida como Mãe Aninha, do terreiro Axé Opô Afonjá, para que escrevesse o que se chamou “Notas sobre comestíveis africanos”, apresentado aos participantes deste congresso, organizado por Carneiro, Aydano do Couto Ferraz e Reginaldo Guimarães, em Salvador, em 1937.²⁶ Além disso, sua projeção como intelectual descontente com a injustiça social e racial, num momento em que o Brasil vivia sob a ditadura do Estado Novo, lhe obrigou a viver, durante os anos de 37/38, fugindo da polícia política caçadora de “comunistas”.²⁷

Em *Candomblés da Bahia*, Carneiro cita nomes de famosos sacerdotes e sacerdotisas de poderosos terreiros da Bahia, com a intimidade e naturalidade de quem conviveu muito perto e em muitas circunstâncias com todos eles. Bastante influenciado por Nina Rodrigues, absorveu do “mestre” o método genético de procurar a África na Bahia, mas criticou o exclusivismo sudanês deste que, em sua opinião, o teria impedido de conhecer os negros bantos, a capoeira, o batuque, uma série de festas populares de origem banto e os candomblés Congo/Angola.²⁸ Obcecado pela preservação das raízes africanas na Bahia, define o tronco genealógico formado pelos terreiros Jeje-nagô/Ketu Casa Branca, Axé Opô Afonjá e Gantois como a inspiração institucional, física, ritual e mítica de todos os candomblés, inclusive os Congo/Angola. Neste sentido, observa Dantas que, em relação aos cultos afro-brasileiros e manifestações culturais populares, Édison Carneiro, tenha muda-

²⁶ Em relação aos termos iorubanos “babalaô” e “ialorixá”, Carneiro, *Candomblés da Bahia* (s/d), pp. 128; 149, explica que o primeiro teria sido uma espécie de advinho, conselheiro e sacerdote antigo que fora do candomblé se dedicava ao culto do deus da adivinhação Ifá (Nagô) ou Fá (JeJe), representado pelo fruto do dendezeiro. O segundo ainda é termo com o qual se chama a mulher cuja autoridade espiritual num terreiro de candomblé só se curva a dos Orixás.

²⁷ Waldir Freitas Oliveira e Vivaldo da Costa Lima, *Cartas de Édison Carneiro a Artur Ramos*, São Paulo, Corrupio, 1987, p. 46.

²⁸ Carneiro, *Ursa Maior*, p.56.

do, no decorrer do tempo, de uma postura de busca da origem e do culturalismo para uma perspectiva mais sociológica

Pelo menos enquanto residiu na Bahia (até 1940), sua obra e atuação, em relação aos cultos afro-brasileiros, são muito marcadas pela influência de Nina Rodrigues e Artur Ramos. É dando continuidade às preocupações destes autores que Édison Carneiro tentará conseguir para os candomblés não só legitimidade, mas também legalização e, neste processo, faz-se um recorte em que se privilegia a África. (...) a linha básica da argumentação para o pedido de legalização do Candomblé é o fato de ser ele religião, idéia que vinha sendo trabalhada, desde Nina Rodrigues, restritivamente em relação ao nagô, e que Édison Carneiro alarga para abranger as outras formas religiosas trazidas da África. A busca pelo reconhecimento legal era circunscrita, pelos limites da herança africana, sobretudo da tradição mais pura. Como a feitiçaria, o charlatanismo e a exploração que – segundo ele – campeavam entre os candomblés de caboclo eram obstáculos ao reconhecimento legal do Candomblé como religião, era necessário fiscalizar e controlar a ortodoxia dos cultos.²⁹

Enfim, a obsessão por uma África idealizada, a recusa da magia e ênfase nos aspectos religiosos do Candomblé, a defesa dos terreiros mais “tradicionalistas”, como suportes do “verdadeiro candomblé”, a recusa da reinterpretação da África e a desestruturação simbólica que os afro-brasileiros não filiados aos terreiros Jeje-nagô realizavam, são limites do trabalho de Édison Carneiro, criticados por vários autores.³⁰ Além disso, Dantas observa que a perspectiva teórico-metodológica de um autor como Édison Carneiro contribuiu para a exotização dos cultos afro-brasileiros e transformação do Candomblé em símbolo de uma suposta democracia racial e cultural, desejado pelos brancos porque domesticado.

²⁹ Dantas, *Vovó Nagô e Papai Branco*, p. 190-191.

³⁰ Fry, “Homossexualidade Masculina”; Dantas, *Vovó Nagô e Papai Branco*; Birman, *Fazer Estilo Criando Gêneros*; Santos, *O Dono da Terra*; José Jorge de Carvalho, “Violência e Caos na Experiência Religiosa”, *Religião e Sociedade*, 15/1, Rio de Janeiro, Campus, 1990, pp. 9-67; Clóvis Moura, *Sociologia do Negro Brasileiro*, São Paulo, Ática, 1988; entre outros.

Ainda em relação a Édison Carneiro gostaria de enfatizar novamente um mesmo aspecto negligenciado por todos os autores citados, qual seja as implicações da condição racial do autor, num contexto em que tinha como interlocutores referenciais dois autores brancos, Nina Rodrigues e Arthur Ramos, e um autor negro, Manoel Querino.³¹ Talvez seja exigir demais que, no final dos anos 30, Édison Carneiro, negro intelectualizado, de classe média, problematizasse seu *status* de cor e classe, por outro lado, é possível conjecturar que estas suas especificidades interferiram ou determinaram suas relações de campo e a construção teórica do seu objeto. Este aspecto me parece relevante, considerando o fato de que, embora desconheça qualquer menção do próprio Édison Carneiro a este fato, sua condição racial é, vez por outra, denunciada por outros autores.³² Ademais, nesta época, a sociologia do negro no Brasil se consolidava como uma sociologia branca e

Quando escrevemos *branca* não queremos dizer que o autor é negro, branco, mulato, mas queremos expressar que há subjacente um conjunto conceitual *branco* que é aplicado sobre a realidade do negro brasileiro, como se ele fosse apenas objeto de estudo e não sujeito dinâmico de um problema dos mais importantes para o reajustamento estrutural da sociedade brasileira. Como podemos ver, o pensamento social brasileiro, a nossa literatura, finalmente o nosso *ethos* cultural, em quase todos os seus níveis, está impregnado dessa visão alienada, muitas vezes paternalista, outras vezes pretensamente imparcial.³³

Édison Carneiro, em várias oportunidades, põe no extremo da ciência objetiva, inteligente e imparcial, Nina Rodrigues e, por extensão

³¹ Manuel Querino, *Costumes Africanos no Brasil*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1938.

³² Vivaldo da Costa Lima in Oliveira e Lima, *Cartas de Édison Carneiro*, p. 40, neste sentido, sugere uma conotação curiosa quando afirma que para Édison Carneiro “as religiões africanas” de Nina Rodrigues já eram “religiões negras” e que Édison Carneiro, “ele próprio um negro – embora um ‘negro doutor’ – viveu intensamente este tempo e participou (como negro ou como cientista?) da vida de muitas das comunidades religiosas da época”. Ruth Landes, guiada por Édison Carneiro durante quase todo o tempo que esteve na Bahia, o define em *A Cidade das Mulheres* (1967) como *um mulato aristocrata*, que “encarava a gente do candomblé como se o fizesse por cima de um abismo, espécimes, embora naturalmente seres humanos com o direito inalienável de viver como quisessem” (Landes, *A Cidade das Mulheres*, p. 69).

³³ Moura, *Sociologia do Negro Brasileiro*, p. 9.

³⁴ Corrêa, *As Ilusões da Liberdade*, pp. 207-313.

Arthur Ramos, um dos principais articuladores da “Escola de Nina Rodrigues”³⁴, e no extremo do empirismo, do erro e falta de inteligência, Manuel Querino. Reivindica, deste modo, para si, uma linhagem teórica que passa pela incorporação de argumentos e estabelecimento da continuidade da obra de Nina Rodrigues, além da cumplicidade com o médico e pesquisador Arthur Ramos. Como fez Nina Rodrigues e Arthur Ramos, Édison Carneiro apostou durante longo tempo na superioridade dos negros sudaneses e na verdade da tradição do Candomblé Jeje-nagô das “tradicionais” casas citadas acima. Seus informantes principais e seu campo preferencial de observação, foram os *nativos* destas casas, em que ele e outros intelectuais da época, eram amigos e protegidos. Casas que, necessitadas de proteção política e legitimação cultural, estiveram prontas a criar espaços institucionais para brancos, abastados e personalidades influentes.³⁵

Ao meu ver, é, portanto, o anseio pela filiação a uma ciência *branca, objetiva, paternalista e pretensamente imparcial* que explica “a extrema severidade, às vezes no limite mesmo da injustiça crítica”³⁶ com que Édison Carneiro se refere ao “pequeno funcionário público”, Manoel Querino, pesquisador orgânico dos cultos afro-brasileiros, contemporâneo do “mestre e cientista” racista e evolucionista, Nina Rodrigues, com o qual Édison Carneiro é tão complacente:

Antes de tudo, Nina Rodrigues foi muito unilateral. Para ele, o problema do negro na América Portuguesa se resumia no problema dos negros nagôs e jejes, no problema dos negros sudaneses. (...) Culpa de Nina Rodrigues? Talvez não. Foi o governo provisório da República que mandou queimar os arquivos da escravidão... Outro grande erro de Nina Rodrigues — que foi, aliás, como o acentua bem Artur Ramos, um erro do seu tempo, — foi a *escola* antropológica de Lombroso e Ferri, que endeusou a raça branca, reduzindo o problema da cultura a uma questão de simples pigmentação de pele e de medidas craniométricas. Esta *escola* reacionária (...) muito atrapalhou o curso claro e certo do raciocínio de Nina Rodrigues. (...) Nem mesmo Manuel Querino,

³⁵ Dantas, *Vovó Nagô e Papai Branco*, p.202.

³⁶ Oliveira e Lima, *Cartas de Édison*, p. 97.

que nasceu do ventre de uma negra, que tinha a cor a ajudá-lo, que viveu num ambiente fetichista toda a sua vida de pequeno burocrata da Secretaria da Agricultura, nem mesmo Manuel Querino põe a disposição dos estudiosos tão grande documentário, tanto material a estudar. (...) Nina Rodrigues, se estivesse vivo, estaria conosco na trincheira, como um camarada, (...) ele era um dos nossos.³⁷

Pior do que Nina foi Manuel Querino, que nem sabia dessas divisões dos negros da África. Ele foi noticiando o que via em torno de si, com a falta de inteligência que sempre o caracterizou, sem indagar nada, mas tentando explicações pueris para os casos observados. De maneira que a gente, hoje, apenas pôde utilizar o material *eterno* por ele trazido à etnografia e à psicologia social do afro-brasileiro, reinterpretando tudo, à luz dos novos conhecimentos, atuais, sobre o continente africano.³⁸

Deste modo, temos um Édison Carneiro, embranquecido, que recusa a influência e o controle do místico sobre os estudos de Querino, e quiçá dele próprio, que intelectualmente subordinado, superdimensiona o distanciamento, aparentemente crítico e científico, de Nina Rodrigues sobre *nativos* vistos sempre como dissimulados.³⁹ Insisto em problematizar, deslocado no tempo e no espaço, o que no passado talvez fosse impossível ao próprio Édison Carneiro fazê-lo, porque considero fundamental ratificar as contradições de tão importante intelectual negro, “comunista”, defensor de políticas públicas para os negros, mas nada crítico em relação a sua posição enunciadora afinada aos argumentos racistas e evolucionistas de Nina Rodrigues. Se Nina Rodrigues, salvaguardado no saber científico, pretendeu determinar o atavismo inferior do negro, o dano moral, a degenerescência e a falta de integridade do mestiço, apesar de apelar para o embranquecimento como salvação, Édison Carneiro, aliado a Nina Rodrigues, escreve que os cultos negros, “seja qual for o modo em que se apresentam, são um mundo, todo um estilo de comportamento, uma subcultura, que pode ser *vencida* (grifo

³⁷ Carneiro, *Ursa Maior*, pp. 55-56-57. Editado por mim.

³⁸ Carneiro, *Religiões Negras*, p.128.

³⁹ Corrêa, *As Ilusões da Liberdade*; Landes, *A Cidade das Mulheres*.

⁴⁰ Carneiro, *Candomblés da Bahia*, p. 36.

meu) somente através de alterações profundas e substanciais das condições objetivas e subjetivas arcaicas de que são certamente o reflexo”.⁴⁰

Ao contrário destes três primeiros autores, Thales de Azevedo não se concentra no estudo da religião. Como fez Édison Carneiro, Thales de Azevedo não defende a inferioridade atávica do negro. Porém, assimilado como este último autor, Azevedo é menos crítico do que poderia ser em seu trabalho de maior impacto, mais repercutido e discutido, sobre o qual farei, finalmente, algumas considerações.⁴¹ A edição que consultei é apresentada e prefaciada por Maria Azevedo Brandão, traz em anexo um outro trabalho de Thales de Azevedo, “Classes sociais e grupos de prestígio”, ausente da primeira edição patrocinada pela Unesco, em 1953.

No Prefácio, Maria Brandão contextualiza a obra, uma solicitação da Secretaria Geral da Organização das Nações Unidas, encaminhada pelo Departamento de Ciências Sociais da Unesco, que sob os traumas do ódio racial e étnico vividos na Segunda Guerra, interessou-se por uma análise da questão racial no Brasil, “país modelar no que dizia respeito a positiva convivência entre brancos e negros”. No início, o projeto da Unesco contemplava apenas a Bahia, concorrendo para esta decisão, a tradição de estudos sobre o negro na cidade de Salvador desde o final do século XIX, e a atração que este lugar e seu modelo de relações raciais “harmoniosas” exerceu sobre vários autores estrangeiros, nos anos 30 e 40.⁴² A partir de 1951, Alfred Metraux foi encarregado de orientar pesquisas e publicações sobre o tema realizadas em São Paulo, Rio, Bahia e Recife. Na Bahia, Anísio Teixeira, então Secretário de Educação e Saúde, coordenou este projeto da Unesco, através de um convênio entre o Programa de Pesquisas Sociais do Estado da Bahia e a Columbia University (1949-53). Thales de Azevedo, amigo desde a infância de Anísio Teixeira, foi o intelectual escolhido para desenvolver e aplicar o projeto.

⁴¹ Thales Azevedo, *As elites de cor numa Cidade Brasileira. Um estudo de Ascensão Social & Classes sociais e grupos de prestígio*, Salvador, EdUfba/EGBA, 1996.

⁴² Marcos Chor Maio, “O Projeto Unesco e a agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, V. 14, n° 41, São Paulo (Outubro de 1999), pp.141-158.

Sobre *As elites de cor numa cidade brasileira*, Antônio Sérgio Guimarães, citado por Maria Brandão, afirma que “do ponto de vista teórico, o estudo pouco inova em relação a Pierson, a quem, de fato, toma emprestado a tese de que o Brasil é uma *sociedade multirracial de classes*. Do ponto de vista etnográfico, entretanto, o ensaio inova muito ao constatar e documentar a importância do status atribuído, principalmente a origem familiar e a cor, sobre o status adquirido, como aquele proveniente da riqueza e da ocupação”.⁴³

Concordo que a originalidade de *As elites de cor* contribuiu muito para os estudos das relações raciais no Brasil. Ao anotar e definir categorias *nativas* de cor — branco, preto, mulato, pardo, moreno e caboclo —, Thales de Azevedo explicita os imbricamentos entre classe, cor e *status* já sugeridos em Ruth Landes e até mesmo em Nina Rodrigues, quando distingue o negro digno de respeito, do negro como grupo racial. Enfatizando estas categorias, instituí nos estudos das relações raciais um novo “*background* etno-racial” que revela o “gosto étnico” e racial dos seus *nativos*. Este “gosto étnico” e racial manifestado sempre de forma ambígua, relacional, num contexto racializado, no qual ainda é constrangedor falar sobre discriminação racial e preconceito, vai conduzir Thales de Azevedo a desenvolver, em “Classes sociais e grupos de prestígio”, a fundamental distinção entre “*status* atribuído” e “*status* adquirido”.

Porém, assim como Édison Carneiro, Thales de Azevedo não discute nem explicita o seu *insiderism* no campo de pesquisa, ou seja, a tendência em se acreditar que as melhores ou as únicas interpretações possíveis de um fenômeno sociocultural são aquelas dos *nativos*, dos *insiders*.⁴⁴ Tanto é assim que dados e depoimentos ambíguos, durante todo o livro, são apenas descritos, as falas dos informantes se tornam a confirmação de uma sociedade multirracial de classes, no qual o mundo branco tende à integridade racial e cultural e o negro é descontínuo e contraditório em tantas categorias de cor, atribuídas e adquiridas. Neste

⁴³ Azevedo, *As elites de cor*, p. 16.

⁴⁴ Livio Sansone, “O Olhar Forasteiro: Seduções e Ambigüidades das Relações Raciais no Brasil”, in Jeferson Bacelar e Carlos Caroso, *Brasil: um país de negros?* (Rio de Janeiro/Salvador, Pallas/CEAO, 1999), pp.15-33.

sentido, escreve Thales de Azevedo que

Branços são, de modo geral, os indivíduos de fenótipo caucasóide; as pessoas mais alvas, de olhos claros, de cabelos igualmente claros e finos são, muitas vezes, chamadas de brancos finos por não apresentarem indícios de mistura com tipos de cor. Podem ser chamados de brancos também os ricos ou pessoas de status elevado, seja qual for o seu aspecto: quem ouvisse uma pessoa humilde qualquer, uma empregada doméstica ou um trabalhador rural, branco ou preto, referir-se a “meu branco”, dificilmente poderia convencer-se de que o termo estaria sendo aplicado a um mestiço bastante escuro.⁴⁵

Enfim, é o negro protegido, escolarizado, economicamente privilegiado, mas vigiado e embranquecido, que se insere ou é inserido no mundo branco que — sob o risco de enegrecer-se, como já afirmava Nina Rodrigues diante de tamanha presença física e cultural dos negros — controla a economia, a política, determina os valores do religioso, da cultura e do saber científico. Enquadrada, a discussão do autor em torno da integração social das “pessoas de cor”, e da inexistência de conflito racial, é tão ambígua quanto a fala de seus informantes. Ao mesmo tempo em que promove este modelo de acomodação, aponta, originalmente, sutis fontes de conflitos estruturais que não explora. Em *As elites de cor*, as relações interpessoais legitimam a idéia da harmonia e do mínimo de tensões raciais, ratificam as posições hierárquicas e desiguais entre brancos e negros. Mas, por outro lado, sugerem a constante suspeita e ameaça de que o negro assimilado, por seu *status* adquirido, pode reviver seus defeitos de temperamento, posturas corporais, caráter ou mentalidade desequilibrada.⁴⁶

Tal como Édison Carneiro, que mesmo ao reconhecer os erros metodológicos e o racismo de Nina Rodrigues, continuou tendo-o como “um dos nossos”, um lutador “contra a escravidão intelectual do negro na América Portuguesa”⁴⁷, Thales de Azevedo entrevê algo mais, porém se

⁴⁵ Azevedo, *As elites de cor*, pp. 34-35.

⁴⁶ Azevedo, *As elites de cor*, pp. 57-58.

⁴⁷ Carneiro, *Ursa Maior*, pp. 56-57.

⁴⁸ Donald Pierson, *Branços e Pretos na Bahia*, São Paulo, Companhia Editora Nacional. 1967.

acomoda no argumento de Donald Pierson⁴⁸, sobre a assimilação e aculturação do negro ao mundo branco, e na idéia de que a Bahia é uma sociedade multirracial de classes. De fato, naquele contexto, em que um autor branco, norte-americano, numa obra de repercussão internacional, já havia corroborado a desigualdade racial, *As elites de cor*, contrariando as notas etnográficas do seu autor, foi “uma monografia engajada com uma certa política racial e com um programa anti-racista bem definido, encampado pela Unesco. Tratava-se de demonstrar a possibilidade empírica de convivência de raças e etnias diversas, com o mínimo de tensão e conflito raciais”.⁴⁹ Este engajamento é curioso se lembramos que, em 1953, Alfred Métraux, o coordenador das pesquisas da Unesco no Brasil, solicitou de Thales de Azevedo a exclusão de dois outros artigos da edição em francês de *As elites de cor* e, apenas três anos depois, o autor publicou “Classes sociais e grupos de prestígio”, nos *Arquivos da Universidade da Bahia; Faculdade de Filosofia*, permitindo a criação da controvérsia sobre se, de fato, teria sido este o segundo artigo excluído.⁵⁰

Como leva a crer Guimarães⁵¹, Thales de Azevedo, já em *As elites de cor*, tinha consciência do forte ideário assimilacionista da épo-

⁴⁹ Antonio Sérgio Alfredo Guimarães, *Racismo e Anti-racismo no Brasil*, São Paulo, Ed. 34. 1999, p. 130.

⁵⁰ Na edição de 1996, sobre “Classes sociais e grupos de prestígio”, anexado a *As elites de cor numa Cidade Brasileira*, Maria Azevedo Brandão escreveu a seguinte nota: “Este ensaio foi publicado pela primeira vez em 1956, nos *Arquivos da Universidade da Bahia; Faculdade de Filosofia*, Salvador, vol.5, p.81-91,1956, porém fora originalmente esboçado para integrar, juntamente com Índios, brancos e pretos no Brasil Colonial, 1953, o trabalho que viria a ser *As elites de cor*. No prefácio a *Ensaio de Antropologia*, Salvador, Universidade da Bahia, 1959, que inclui esses dois textos, o autor informa que a exclusão dos mesmos de *Les élites* não teria ocorrido ‘...não houvesse desejado Métraux o tipo de apresentação indicado...’ (isto é) um livro sobre uma situação, a das relações raciais e a da ascensão social das pessoas de cor em uma cidade brasileira, que servisse para mostrar a outros povos uma solução para o problema do convívio entre tipos étnicos diferentes’. Mas a importância deste ensaio não poderia dispensá-lo desta edição” (Azevedo Brandão, in Azevedo, *As elites de cor*, p.167). Para Guimarães, *Racismo e Anti-racismo no Brasil*, p. 130, se parece óbvio que Thales de Azevedo se refere a “Índios, brancos e pretos no Brasil colonial: as relações interraciais na cidade da Bahia” como um dos artigos excluídos por sugestão de Métraux, de fato, é mais difícil aceitar que o outro fosse “Classes sociais e grupos de prestígio”. Publicado apenas em 1956, traz cinco referências, do total de nove, a obras publicadas depois de 1954. De qualquer modo, Guimarães não descarta a possibilidade do segundo artigo excluído ter sido realmente “Classes sociais e grupos de prestígio”. Além disso, tanto Guimarães quanto Brandão parecem concordar que “Índios, brancos e pretos no Brasil colonial” já significava uma ênfase no preconceito e discriminação racial.

⁵¹ Guimarães, *Racismo e Anti-racismo*, p. 131.

ca, da expectativa que até mesmo intelectuais reforçassem a interpretação oficial e dogmática sobre o problema racial no Brasil. Minha questão, portanto, é que Thales de Azevedo não acreditava realmente que a Bahia pudesse ser um exemplo para outras sociedades de como resolver o problema do convívio entre tipos étnicos/raciais diferentes. Permitiu que sua obra servisse a esse ideário porque não foi capaz de romper com uma agenda política do Estado nacional, da opinião pública, dos centros acadêmicos hegemônicos e da Unesco.

A crítica que Thales de Azevedo reprimiu em *As elites de cor*, desenvolveu sofisticadamente em “Classes sociais e grupos de prestígio”. Como afirma Antônio Sérgio Guimarães, neste caso

(Thales rompe com) a tese piersoniana da democracia racial de um modo que foi a um tempo simples e sólido. A inovação de Thales consistiu justamente em teorizar a transição do Brasil colonial para um Brasil moderno em termos da passagem de uma sociedade de status para um sociedade de classes, indicando como a associação entre status e cor permanecia incólume nessa transição. Fiel ao texto weberiano, emprega a categoria de status como categoria de estrutura social (com o mesmo estatuto de classe e casta), e não apenas como simples categoria de interação social. (...) ao empregá-la dessa maneira, Thales de Azevedo encontrou terreno teórico onde se poderia propriamente teorizar a dureza, a rigidez e a importância das distinções de cor no Brasil. Só, portanto, a percepção do status como fenômeno de estrutura permite a formulação radical de que: (segundo Thales) da observação da sociedade da Bahia parece que se pode induzir que o status resulta de uma combinação de fatores como nascimento e tipo físico, que se deixam modificar, até certo ponto, pela fortuna, pela ocupação e pela educação. O status de nascimento e a cor limitam a distância social de mobilidade vertical, quaisquer que sejam os demais elementos condicionantes. Essa foi sem dúvida a contribuição mais duradoura do mestre baiano para os estudos de relações raciais e para luta anti-racista no Brasil.⁵²

⁵² Guimarães, *As elites de cor*, p. 19.

⁵³ Thales Azevedo, *Democracia Racial*, Petrópolis, Vozes. 1975.

Mais tarde, em outro trabalho⁵³, Thales de Azevedo afirma que no Brasil não faltam evidências de que a interação entre brancos e negros são excepcionalmente tranquilas, de que o preconceito, a discriminação, as preterições por motivo de “raça” são repelidos como antagônicos aos valores abertamente aceitos e de que a democracia racial, para as elites e o senso comum, mais do que a expressão de uma realidade histórica, seria uma virtude própria, inata, exclusiva e espontânea do povo brasileiro. Observa, entretanto, que é preciso ver até onde isso é inteiramente verdadeiro, até onde na “prática a teoria é outra” e tal discussão se torna “um tema proibido, ao menos eticamente vedado à análise porque nada importa, nada realmente significa ou, ainda porque desperta a atenção para um fenômeno que não deve ser ressaltado por negar a evidência ou poder excitar supostas vítimas”.⁵⁴

Para Guimarães, Thales de Azevedo acompanhou, como poucos, as mudanças do científico ao politicamente correto: “Oriundo do berço mais nobre do racismo científico brasileiro, ajudou, com seus primeiros trabalhos, a feri-lo de morte, estabelecendo o novo consenso culturalista de negação das raças, de afirmação das cores e de louvação dos ideais de democracia racial. Não durou muito, todavia, para passar a militar contra a ideologização desse novo consenso, desmascarando as racionalizações e revelando as discriminações e preconceitos raciais e de cor”.⁵⁵

Deste modo, submetido as pressões sociais de seu tempo, mas comprometido com “uma sociologia branca sobre o negro”, realmente contribuiu duradouramente para os estudos das relações raciais no Brasil, porém, no que diz respeito à luta anti-racista, antes que duradoura, sua contribuição foi politicamente comprometedora. Ao publicar *As eli-*

⁵⁴ Azevedo, *Democracia Racial*, p. 5.

⁵⁵ Guimarães, *Racismo e Anti-racismo*, p. 145.

tes de cor isoladamente, em francês e pela Unesco, Thales de Azevedo perdeu a chance de desmitificar para o mundo, num momento estratégico, um tema proibido no Brasil. Perdeu a chance de vincular, eticamente, pensamento científico e ação política para o benefício de vítimas do crime de racismo, que não são supostas, mas reais.

Construindo uma experiência negra no meio acadêmico brasileiro

Então, converto o ‘branco’ brasileiro, sôfrego de identificação com o padrão estético europeu, num caso de patologia social. Então, passo a considerar o preto brasileiro, ávido de embranquecer se embarçando com a sua própria pele, também como ser psicologicamente dividido. Então descobre-se-me a legitimidade de elaborar uma estética social de que seja um ingrediente positivo a cor negra. Então, afigura-se-me possível uma sociologia científica das relações étnicas. Então, compreendo que a solução do que, na sociologia brasileira se chama o ‘problema do negro’, seria uma sociedade em que todos fossem brancos. Então, capacito-me para negar validade a esta solução.

Guerreiro Ramos

No Brasil, 102 anos após a Abolição da Escravidão, dados do Dieese (Departamento Intersindical de Estatísticas e Estudos Socioeconômicos) comprovam que mais de 60% da população é formada por negros que recebem os menores salários, têm mais baixo nível de escolaridade, ocupam os postos de trabalho mais precários, convivem mais com o desemprego, têm menor estabilidade em suas vagas e estão mais distantes dos cargos de chefia, independentemente do nível de escolaridade e atributo pessoal considerado.⁵⁶ No que diz respeito às relações entre professores e alunos negros nas salas de aula, as conclusões da dissertação de

⁵⁶ Fátima Prates, “Salário de negro é menor, diz pesquisa”, *Folha de São Paulo, Caderno 2 Dinheiro*, São Paulo, (20 de outubro de 1999), p. 04.

⁵⁷ Eliane dos Santos Cavaleiro, “Discursos e práticas racistas na educação infantil: a produção da submissão social e do fracasso escolar”, in *Educação, racismo e anti-racismo* (Salvador, Novos Toques/Programa A Cor da Bahia/Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA, 2000), pp.193-219.

mestrado *Do silêncio do lar ao silêncio escolar: racismo, preconceito e discriminação na educação infantil*, defendida na FE/USP, pela professora Eliane Cavalleiro, são estarrecedoras. A autora constatou, em uma pré-escola municipal, num bairro de classe média de São Paulo, que professoras tratam com enorme diferença alunos negros. São mais impacientes, menos carinhosas, chegam a humilhar as crianças negras com expressões impensáveis para quem é responsável por educar.⁵⁷ Na Bahia, a “região mais negra do país”, o quadro é mais grave. Cerca de 80% da população é formada por negros. Se 73,2% dos jovens brancos, entre 15 e 17 anos, só estudam, este índice cai para 53,2%, entre os jovens negros. Se, por um lado, tem aumentado a proporção de estudantes universitários negros, estes ingressam nos cursos de menor prestígio.⁵⁸

Sou aluno regular do PPGAS (Programa de Pós-graduação em Antropologia e Sociologia) da UnB, considerado de excelência, pela CAPES. Entretanto, neste programa tenho vivenciado experiências que exatamente não me inscrevem pelo meu mérito intelectual, mas, como sujeito constituído, sobretudo, através da experiência histórica discursiva da minha condição racial. Pensar sobre esta experiência na UnB, portanto, é tentar historicizar a identidade daquilo ou daqueles que a produziram, é ordenar e interpretar os domínios e ações sociais que me revelaram como negro inferior, suspeito, estrangeiro, fora de lugar, desestabilizador.⁵⁹

Porém, como pode um intelectual negro articular o confronto na academia sem confundir sua fala com o discurso militante? Como pode incorporar em sua fala a ousadia, a criatividade, a acuidade que muitas vezes os movimentos negros organizados demonstram ter, uma vez que sua subalternidade a categorias de gênero, de raça, étnicas e de pertencimento, requer do antropólogo negro, no campo, a categorização ante-

⁵⁸ Estes dados estão disponíveis no *site* do Programa A Cor da Bahia, da UFBA. A propósito ver também, Delcele Mascarenhas Queiroz, “Desigualdades raciais no ensino superior: a cor da UFBA” in *Educação, racismo e anti-racismo* (Salvador, Novos Toques/Programa A Cor da Bahia/Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA, 2000), pp. 11-44.

⁵⁹ Scott, “Experience”.

⁶⁰ Sansone, “O Olhar Forasteiro”.

cipada de si mesmo? Ele provém de um contexto sociocultural, defende uma agenda político-cultural, observa os seus *nativos*, informado por um *background* etno-racial. Sua consciência étnica lançada tantas vezes de fora para dentro, visibiliza, tanto quanto pode obscurecer, a realidade do seu campo de pesquisa e enunciação.⁶⁰

O mito da democracia racial, que como mito fundador da sociedade brasileira não é verdade nem mentira, seduz também o intelectual negro em sua vontade de comungar valores, construir solidariedade social, fazer ciência e se legitimar.⁶¹ Entretanto, as verdades tácitas e os silêncios desse mito, são um sintoma de sua fragilidade e risco de reversão da realidade intelectual e empírica que inventa. Vivemos numa democracia racial em que, segundo dados do instituto de pesquisas Datafolha, 89% dos brasileiros concordam que a sociedade é racista, mas apenas 10% se vêem como tal, e, “pardos” e “pretos”, experimentam a discriminação e desigualdade racial. Lamentavelmente, dados estatísticos da década de 1990 ainda são congruentes com as observações empíricas de Thales de Azevedo, da década de 50. O mito da democracia racial, ao tempo em que promete a anulação da cor/raça, no plano biológico e cultural, “dissimula a discriminação racial no plano sociológico. Como discriminar alguém que não existe? (...). Aqui se manifesta outra característica do mito da democracia racial brasileira: a invisibilidade da ‘massa dos negro-mestiços’. Essa invisibilidade nega a existência dos negros, o que em última instância retira deles a humanidade e radicaliza a discriminação contra os mesmos, porque é da essência do racismo a desumanização do oprimido racialmente”.⁶²

Mas, se o racismo desumaniza o oprimido racialmente, por outro lado, o humaniza parcialmente, ao reconhecer sua dignidade circunstancial, ambígua, ao vê-lo como sujeito suspeito, inferior ao seu senhor, sempre fora de lugar. Lembro de uma passagem de *A Cidade das mulheres* quando Ruth Landes alerta Édison Carneiro a evitar o sul dos

⁶¹ Jessé Souza, “Multiculturalismo, Racismo e Democracia. Por que Comparar Brasil e Estados Unidos”, in Jessé Souza (org.), *Multiculturalismo e Racismo* (Brasília, Ed. Paralelo XV, 1997), pp.23-35.

⁶² Dijaci Oliveira, Ricardo B. Lima e Sales A. dos Santos, “A cor do medo: o medo da cor”, in Dijaci Oliveira, Ricardo B. Lima e Sales A. dos Santos (orgs.). *A cor do medo* (Brasília/Goiania, Editora da UnB/Editora da UFG, 1998), pp. 37-60.

⁶³ Landes, *A Cidade das Mulheres*, p. 18.

Estados Unidos por causa de sua cor. Segundo Landes, o rosto de Édison Carneiro se contorceu como se ela o tivesse chicoteado sobre os olhos. “Agoniada”, Ruth Landes pensou que um americano — branco, acrescento — não devia fazer tais coisas a um *mulato aristocrata*, erudito.⁶³ Para mim, a contorção do rosto de Édison é o receio do intelectual fora de lugar de transformar uma “cicatriz (contorção) psicológica” em autovitimização. E por que evitamos a discussão sobre a “cicatriz psicológica” da identidade negra?

Um intelectual deve evitar a vitimização, sob o risco de não sair de si mesmo e fragilizar sua argumentação científica. Para o intelectual negro, evitar, o que é de fato um risco, torna-se muitas vezes esquecer que pertence a um segmento social que nunca foi alcançado por políticas públicas que atendessem e reparassem a histórica discriminação que esse grupo racial sofre no Brasil. Esquecer que este segmento, expressivo na constituição do país, parece acreditar que só tem a perder com o enfrentamento político e científico da questão racial, uma vez que a evocação da harmonia racial, do mínimo de tensão, o desprezo à problematização coletiva de uma situação dramática, é uma solução que atende tanto aos interesses pessoais e imediatos dos brancos, racistas e não racistas, beneficiados por uma determinada ordem racial, política, social e econômica que naturaliza, ou racializa, seus poderes e privilégios, quanto dos negros, convencidos de que o melhor é a busca por satisfação individual ou da pequena coletividade que pertence.

No PPGAS da Universidade de Brasília, no ano de 1998, eu era o único doutorando negro e, segundo informações extra-oficiais, o primeiro em toda a história do curso de doutorado e o primeiro também a ser reprovado numa disciplina obrigatória. Decidi ir para a UnB, apostando na positividade do deslocamento espacial, temporal e de hierarquia social⁶⁴, no enriquecimento intelectual e humano que um programa tido como de excelência, instalado numa cidade atípica e inóspita, poderia me oferecer. Negro, homossexual, baiano, egresso de outra área disciplinar, num meio conservador, tornei-me potencial vítima e agente destabilizador de uma estrutura social cujo curso regular das normas, desconhecia.

⁶⁴ Claude Lévi-Strauss, *Tristes Trópicos*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

Minha reprovação gerou uma crise que transcendeu a sala de aula, o Departamento de Antropologia e a UnB.

Meu “drama” começou no primeiro semestre letivo de 1998 quando, recém-aprovado no PPGAS da UnB, cursei uma disciplina chamada “Organização Social e Parentesco”, ministrada pelo professor Dr. Klaas Woortmann. Trabalhei arduamente neste curso. No final do semestre, entretanto, fui sumariamente reprovado. Encaminhei pedidos para a revisão de menção final, a três instâncias administrativas da UnB, todas elas indeferiram meu recurso. Finalmente, em 19 de maio de 2000, uma quarta instância, o CEPE-Conselho de Ensino Pesquisa e Extensão — discutiui, pela segunda vez, o processo e reconheceu (22 votos a favor x 4 contra) que fui injustamente reprovado e me concedeu o crédito devido.

É fato que o professor Klaas Woortmann ditou sua disciplina com seriedade professoral. Mas é fato também que neste primeiro semestre letivo fui aprovado nas demais disciplinas que cursei com menções SS, equivalente a 10 (dez) numa escala de 0(zero) a 10 (dez). Ainda assim, fui reprovado em Organização Social e Parentesco sem ter recebido nenhuma indicação prévia de que meu rendimento durante o curso fosse insatisfatório. Um outro aluno reprovado não realizou todos os trabalhos parciais durante o semestre, se ausentou de muitas aulas e já tinha uma reprovação em uma disciplina que cursou em semestre anterior. Como se pode constatar foi muito estranho o comportamento do professor e obviamente excessivo o rigor que utilizou para julgar um trabalho resultado de um semestre letivo inteiro de árduo trabalho. Quais motivos o levaram a se comportar assim?

O professor Klaas Woortmann não aceitou negociar uma solução para o caso, como por exemplo, melhorar ou refazer o trabalho. Ao contrário, na conversa que tive com ele em sua sala, bastante agressivo, disse-me, na presença de vários colegas, que era “uma nulidade”, que meu trabalho “era muito ruim mesmo”. Além disso, ao questioná-lo, no primeiro pedido de revisão, por que não deu a devida atenção aos meus trabalhos parciais afirmou por escrito que: ”sobre trabalhos medíocres não há o que comentar”. Por que o professor, numa atitude antiética e antipedagógica, me negou como aluno e interlocutor, independentemente da qualidade dos meus trabalhos? O professor demonstrou, todo o

tempo, sua incoerência e iníqua avaliação. Por exemplo, a uma aluna também prejudicada com baixa menção, afirmou que só não a reprovou com MI (dois) porque seus outros trabalhos, apresentados durante o curso, possuíam nível satisfatório. Ao mesmo tempo, afirmou que apenas o trabalho final definia a menção do curso. Esta mesma aluna impetrou recurso em primeira instância e obteve uma média mais alta. Por que um tratamento diferenciado para uma outra aluna cujo trabalho o professor considerou também, a princípio, de nível MI?

Ao iniciar o processo do segundo pedido de revisão, a então Coordenadora do PPGAS pediu ao então Diretor do Instituto de Ciências Sociais (ICS), responsável pela constituição da comissão que julgaria o segundo pedido, que garantisse a isenção do processo, nomeando professores de departamentos diferentes e distantes do professor questionado. Ao contrário disso, o Diretor do ICS constituiu uma comissão de três professores do PPGAS, bastante próximos ao professor Klaas Woortmann. Com um deles, inclusive, o referido professor dividia sala. Além disso, o Diretor do ICS pré-julgou o parecer da comissão, afirmando, em conversa que tive com ele, que considerava “muito difícil, quase impossível que a comissão nomeada revertesse o quadro”. Por que tanto desinteresse pela isenção e lisura no processo? Por que um evidente interesse em proteger o professor e me prejudicar? A comissão nomeada pelo Diretor do ICS produziu um parecer lastimável, burocrático e comprometedor de sua isenção: não considerou o contexto da disciplina, não avaliou ou fez quaisquer comentários aos procedimentos antiéticos e antipedagógicos do professor Klaas Woortmann. Que espécie de futuros pesquisadores e professores este programa pretende formar? Por que tanto descaso à subjetividade de alunos?

Desde quando todo este processo estourou, boa parte dos alunos e uma grande maioria dos professores do Departamento de Antropologia, foi omissa ou se manifestou no sentido de proteger a si mesmos e à corporação a que pertencem. Estes professores perderam a chance de

⁶⁵ A propósito, mais uma vez Guimarães, *Racismo e Anti-racismo*, p.123 observa que na configuração do racismo ao modo brasileiro, “baiano”, é mais um epíteto que evidencia a naturalização da hierarquia social entre brancos e negros.

discutir métodos de avaliação, de estabelecer alguma coerência entre o debate antropológico de sala de aula, no que diz respeito à dignidade, ao reconhecimento da capacidade intelectual e dialógica de sujeitos marginais, de admitir o fato de que o professor também pode errar; desprezaram uma carta de solidariedade assinada por um grupo de alunos do PPGAS, encaminhada à chefia do departamento, assim como os protestos e a indignação de colegas e figuras emergentes do meio acadêmico brasileiro; desconsideraram a fala perversa do então Coordenador do PPGAS, que afirmou que eu “só podia ser baiano”⁶⁵, que estava criando muito problema, que tinha mesmo é que ser expulso, pois ninguém estava pedindo para que ficasse no PPGAS”; ratificaram o imaginário nacional sobre a questão racial no Brasil, ao transformarem uma suspeita de racismo, em questão inimaginável, inominável, tabu.

No departamento, os dois únicos professores que se manifestaram abertamente contra a corrente e me defenderam, pagaram um alto preço pelo gesto. Um deles, antiga Coordenadora do PPGAS, foi destituído de maneira, no mínimo, confusa, da coordenação, num momento estratégico. Juntos, estes dois professores, estiveram temporariamente sob voto de censura para que não manifestassem suas divergências éticas e políticas em relação ao grupo hegemônico do departamento, nem comentassem o meu caso fora e dentro da UnB.

Acredito que se pode ver neste “drama social”, forte indício de crime de racismo. Entretanto, como prová-lo? Quais dados, palavras, idéias, representações ou categorias podem sustentar esta suspeita? O que posso realmente falar sobre isso? Ao contrário, recebi fortes pressões para que me calasse, inclusive de professores do PPGAS. Confesso que nunca me senti tão bloqueado ou repercutindo o abandono histórico ao qual o segmento social a que pertença foi relegado. Deuses afro-baianos, se existem, nenhum amparo objetivo puderam me assegurar. Também a nenhuma voz negra coletiva, institucionalizada, legitima-

⁶⁶ No que diz respeito ao apoio de vozes negras institucionalizadas é preciso notar que, no início do processo, fiz contatos em Brasília que, pouco a pouco, se mostraram inconsistentes e se dispersaram. Muito próximo à decisão do CEPE da UnB, que me concedeu o crédito devido, a organização não-governamental ENZP-Escritório Nacional Zumbi dos Palmares - aproximou-se do caso, conversou com meu advogado, teve acesso aos documentos produzidos, mas não interferiu no caso, preferindo observar o andamento do processo.

da pude recorrer em meu favor.⁶⁶ Qual é de fato a minha autonomia, para representar esta experiência, se estou aprendendo a falar sobre raça e racismo no Brasil, justamente com aqueles sobre os quais levanto uma suspeita? Esta é uma condição de subalternidade que me silencia. Tenho experimentado a inferiorização, o isolamento, a comprovação de quão perversa é qualquer tentativa de inserção social de um negro no meio acadêmico brasileiro. Estou comprovando também que a legitimação de Pelé, da mulata ou a minha própria, assim como a de outros jovens intelectuais afro-brasileiros, tende a ser no mínimo tortuosa. E é no meio acadêmico, onde a presença negra não é nada “natural” ou ainda não foi naturalizada como a presença branca, que o sujeito negro se debate mais violentamente contra a negação da inferioridade atávica, a assimilação embranquecedora ou o estabelecimento do confronto intelectual.

Assim é que, ao contrário de outros contra-discursos importantes, como o feminino e o homossexual, no meio acadêmico brasileiro, o contra-discurso dos negros não gera o mesmo circuito de adesão e solidariedade, uma vez que incide diretamente sobre a questão da nacionalidade⁶⁷ e a ordenação do poder. No meu caso, a cor da pele, mais “natural” que o gênero ou a sexualidade, gerou uma certa expectativa em torno da minha intelectualidade, formando um vazio de sentido para todos e para mim mesmo que acreditei na universalidade do conhecimento. Meu deslocamento não foi apenas espacial, temporal e de hierarquia social, mas foi também intelectual e político. Instaurou na UnB uma identidade negra que não é mais confortável do que aquela de Pelé ou da mulata. Fui confundido, mais de uma vez, com africanos nos corredores da universidade. Estranhei o olhar inquisidor, a cumplicidade incômoda que um ou outro funcionário de serviços gerais procurou estabelecer comigo. Sou um exemplo de como a origem étnica e racial bloqueia a interlocução, determina relações substantivas e tende a naturalizar posições, identidades que deveriam ser relacionais: “Assim é o racismo brasileiro: sem cara. Travestido em roupas ilustradas, universalistas, tratando-se a si mesmo como anti-

⁶⁷ Fernando Rosa Ribeiro, “Ideologia nacional, antropologia e ‘questão racial’”, *Estudos Afro-Asiáticos*, 31, Rio de Janeiro, CEEA (outubro de 1997), pp. 79-89.

⁶⁸ Guimaraes, *Racismo e Anti-racismo*, p. 57.

racismo, e negando, como anti-nacional, a presença integral do afro-brasileiro ou do índio-brasileiro. Para este racismo, o racismo é aquele que separa, não o que nega a humanidade de outrem; desse modo, racismo, para ele, é o racismo do vizinho (o racismo americano)”.⁶⁸

Acredito que à suposta inferioridade intelectual que me foi atribuída por um professor doutor, de um Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, classificado como de excelência, esteve amalgamada a uma disputa por verdades científicas sobre a diferença não civilizada, *incompreensível*, *impensável*, *imponderável*, representada em meu corpo, em meu texto ainda amadurecendo. Para o outro branco, senhor de si, intocável em sua experiência e prestígio acadêmico, era preciso me deter com seu desprezo, com seu conhecimento científico não questionado. Submisso, eu deveria, primeiro, ter apreendido e assimilado o que este outro enunciou sobre a minha diferença que nunca foi aceita, muito menos considerada discutível, mas neutralizável. Ao contrário, ciente da minha subalternidade, me apoiando neste outro, quis apontar falsidades ou equívocos, trair idéias alheias sobre esta diferença que certamente são compartilhadas pelo meu adversário. Assim, antes que tocasse na questão, todos pareceram esquecer minha condição racial, minha posição surpreendentemente superior, uma vez que estou num mundo onde o negro é escassez, depois frisaram-na explícita e implicitamente, sem “demérito desta mesma condição”, agora inferior, diante de um atestado de fracasso.

Acredito, então, que se o intelectual negro, um subalterno, não consegue fugir de um sistema simbólico dominante, não pode esquecer que sua fala não é mais acadêmica do que política. Uma vez imerso num sistema simbólico onde não tem plena autonomia para representar a si mesmo, deve buscar não apenas sua constituição como cientista superior, mas o compromisso e a afirmação de verdades que nunca deixam de ser parciais.