

## TRÊS VISÕES SOBRE COR E RAÇA NO BRASIL

Jonathan W. Warren, *Racial Revolutions: Antiracism and Indian Resurgence in Brazil*, Durham, Duke University Press, 2001. 363 p.

Robin E. Sheriff, *Dreaming Equality: Color, Race, and Racism in Urban Brazil*, East Brunswick, Rutgers University Press, 2001. 264 p.

Sandra Lauderdale Graham, *Caetana Says No: Women's Stories from a Brazilian Slave Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002. 183 p.

Estes são três livros não apenas muito diferentes como também desiguais: uma narrativa histórica extremamente detalhada e originalmente concebida; um ensaio panfletário orientado politicamente; e uma etnografia cuidadosa e bem escrita, centrada no conflito entre discurso e prática. Os três livros efetivamente compartilham uma mesma preocupação com as relações raciais no Brasil e, mais especificamente, com os mecanismos de dominação racial. Distinguem-se, entretanto, no que concerne à perspectiva adotada em relação à agência e à negociação, bem como no quanto de esperança ou desespero os autores projetam sobre o futuro das relações raciais no Brasil. O livro de Robin Sheriff, *Dreaming Equality*, merece ser recomendado quando menos pelo tempo que a autora passou em campo e pelo envolvimento emocional que demonstra. Por cerca de dezoito meses, ela viveu e estudou em meio à

mistura desconcertante de sofrimento e alegria, cordialidade e racismo que constitui os limites das vidas de pessoas pobres nas favelas do Rio de Janeiro. As intuições da autora sobre a favela nos oferecem uma maravilhosa perspectiva tanto sobre a baía de Guanabara quanto sobre a cidade do Rio, com seus mais de oito milhões de habitantes. Uma etnografia detalhada como esta era necessária já há muito tempo.

No Brasil, ao longo dos últimos vinte anos, aproximadamente, nós sofremos com divisões acadêmicas e políticas que afetam o estudo das relações raciais e, em particular, a forma de encarar o racismo de estilo brasileiro. Os sociólogos têm sido os que mais francamente vêm denunciando os limites absurdos à mobilidade social impostos à grande população negra e mestiça; entretanto, eles também têm de modo geral se recusado a pesquisar a forma como opera o complexo que eu cha-

mo de “cultura da cor” brasileira – o modo classificatório e hierárquico como as pessoas de diferentes cores e posições sociais falam sobre cor e diferença. Os antropólogos têm ou ignorado a questão racial ou defendido a excepcionalidade do Brasil. Há um número de razões complexas para isso, incluindo o ressentimento pela forma como os estudiosos baseados nos Estados Unidos lidam com o assunto e com os antropólogos brasileiros (em geral simplesmente os ignorando). Sheriff consegue evitar a armadilha de transformar a inegável diferença do Brasil em relação aos Estados Unidos em um diferencial anti-racista desse tipo.

Ela trabalha com estudiosos baseados localmente, cita-os cuidadosamente, e desenvolve proposições originais, em vez de dar, uma vez mais, a irritante impressão de que ela já sabia de tudo antes de ir a campo. Seu livro é construído em cinco capítulos e está centrado nas visões dos habitantes da favela do Morro do Sangue Bom. O estudo lança luz sobre as perspectivas da classe baixa sobre “raça”, as visões das famílias de classe média quase sempre brancas que vivem “lá embaixo”, ou, como as pessoas dizem, “no asfalto”, e as dos ativistas mais escolarizados de classe média do pequeno, mas politicamente relevante, movimento negro.

Sheriff e outros têm indicado que há diferentes domínios nas relações raciais, uns mais árduos que outros. Um domínio interessante é o quadro complexo e em transformação do casamento, ou melhor, do mercado do namoro e da construção da noção de uma rede de possíveis maridos. Surpreendentemente, a autora não encontra pessoas falando livremente sobre sexualidade e suas conexões com “raça”. Em minha experiência esse sempre foi um “gatilho êmico”. Ao realizar pesquisas com as classes econômicas mais baixas no Brasil, falar de sexo, prazer, parceiro ideal e beleza sempre foi uma forma de tornar mais fácil para as pessoas falar de “raça” e racismo, um tema de outra forma tenso e com frequência inibidor.

A autora explora a linha entre “cultura de cor” e práticas racistas, e a forma pela qual as pessoas de classe baixa criam seus próprios discursos, subvertendo os discursos oficiais sobre o Brasil como uma nação intrinsecamente e distintivamente mestiça. Uma coisa é prezar a mestiçagem de cima para baixo – por exemplo, quando a elite declara que “afinal somos todos mestiços”. Outra coisa é quando o discurso da mistura é feito de baixo para cima – quando os despossuídos proclamam que só há uma única raça humana, porque todos os brasileiros têm sangue negro (ou algo do comportamento e

da cultura negras em seu sangue). O reconhecimento da mistura racial que parte do grupo de elite é usado para apoiar o *status quo*. Para o grupo dos mais pobres, a declaração é mais como um credo, corporificando o sonho de uma sociedade racialmente justa ainda por se realizar. Um pequeno detalhe: Sheriff insiste em que a elite política e cultural no Brasil fala de “democracia racial”. Na realidade o termo não está (mais) em uso, mesmo em construções acadêmicas ou elitistas de “raça”. O termo usado agora é “mistura” nas classes baixas e “miscigenação” em narrativas pretensamente intelectuais. Podem-se ouvir críticos da desigualdade racial brasileira vergastarem o “mito da democracia racial”, mas já ninguém postula que o Brasil seja uma democracia desse tipo. Esse mito, apesar de vivo e gozando de boa saúde no âmbito da cultura popular, foi deixado sem porta-voz oficial.

Talvez o contraste mais radical entre as relações raciais no Brasil e nos Estados Unidos seja o de que no primeiro tanto brancos quanto negros, com diferentes agendas, insistem obstinadamente, como diz Sheriff, que fazem parte de uma mesma família. Afro-brasileiros não se contentam com o *status* de minoria étnica e racial. Como resultado, ações e narrativas de “compartilhamento” têm de ser desempenhadas reitera-

damente. Na maior parte das vezes o estilo de Sheriff é sedutoramente agudo: “é parte da natureza da democracia racial, combinada como está com narrativas de amor interracial e hierarquias racializadas de poder e exclusão, que torna o mundo branco simultaneamente sedutor e excludente para pessoas como Dona Beatriz” (p. 148).

Infelizmente sua tentativa de investigar “para cima” – um esforço oportuno especialmente no Brasil, onde o estudo das relações raciais vem com frequência ignorando as classes altas – não chega a ser bem sucedida. De certa maneira Sheriff confirma que os antropólogos tendem a ser mais perspicazes no estudo das classes baixas. Em sua pesquisa entre a classe média, a seleção de entrevistados é bastante aleatória. Ademais, a autora ignora os mestiços e a importante subcultura boêmia, predominantemente branca, que está bem estabelecida no grande e famoso bairro de Santa Tereza, perto da comunidade onde ela viveu. Ambos os grupos negligenciados constituem um segmento razoavelmente intermediário da população. Sua participação teria adendado uma interessante dimensão à representação afinal polar do Rio de Janeiro proposta por Sheriff. A cidade tem sofrido muito com representações etnográficas excessivamente simplistas, usualmente em termos de

extremos: as favelas e o asfalto, os bandidos e a polícia.

Em um ponto, Sheriff cai novamente no que parece ser uma abordagem do Brasil tipicamente centrada nos Estados Unidos. Ela descreve a ênfase na classe em vez de na “raça” adotada pelo discurso popular sobre relações raciais como resultado de um *script* público que gira em torno de apagar a tensão racial (p. 179). Talvez o que já foi descrito na década de 1940 por Franklin Frazier como um “compromisso não expresso” de não discutir o racismo também corresponda à opinião popular de que o racismo não tem solução. Uma vez que se desperte o fantasma do racismo, a “raça” se torna algo que não se pode resolver ou fingir ignorar por mais tempo. De uma etnógrafa cuidadosa e intuitiva como Robin Sheriff poderíamos esperar uma discussão mais sutil. Felizmente, na conclusão ela se supera novamente, contando-nos como sente saudades da beleza do sonho coletivo dos brasileiros negros e pobres de uma igualdade social e racial. No epílogo Sheriff aponta as mudanças dramáticas resultantes do aumento tanto do uso quanto da venda de cocaína nos bairros pobres cariocas, e a inacreditável violência intercomunitária, familiar, da polícia e das gangues que os acompanha. Este livro é um convite à etnografia. Faz-nos pensar sobre a maneira pela

qual o silêncio e as vozes se combinam nas narrativas sobre relações raciais no Brasil. Deveria ser incluído nos cursos de relações raciais comparadas. *Dreaming Equality* é um livro a ser lido.

*Racial Revolutions* é um livro com outro objetivo e animado por um motor bem diferente. Jonathan Warren tem um envolvimento completamente diverso com a “causa racial” – ele é menos emocional e é movido por uma agenda política explícita. Menos que uma etnografia, este livro vai mais na linha das acusações panfletárias contra o tratamento bárbaro dos índios no Brasil. No que me concerne, não é a causa pela qual ele se levanta o que incomoda, mas a forma descuidada com a qual ele parte para a batalha. Passado e presente, fontes de primeira e de segunda mão são combinados em uma maneira muito pouco usual, e frequentemente com uma terminologia que não deixa as coisas claras para o leitor, apesar de um oportuno glossário anexado ao livro. O autor emprega uma pletora de novos termos e lemas “raciais”: “exorcismo indígena”, “estoques raciais”, e “índios pós-tradicionais”. Com relação ao último termo, pode-se argumentar que a palavra “índio” sempre refletiu um conjunto de tradições inventadas. Estudos desenvolvidos no Brasil (o de John Monteiro entre outros) têm demons-

trado que os “velhos” índios já eram “pós-tradicionais” nos séculos XVII e XVIII. No campo dos estudos étnicos e raciais, parcimônia na utilização de novos termos analíticos é, em minha opinião, um requisito imperativo.

Entretanto efetivamente o livro tem mérito: insiste na comparação das relações entre negros e brancos com as relações entre índios e brancos. Warren combina a longa tradição de pesquisa das condições de vida e da produção cultural dos índios do Nordeste com uma defesa ativa dos direitos civis e étnicos destes brasileiros nativos. O governo e mesmo antropólogos negam o *status* dos índios por conta de sua suposta falta de “autenticidade”. Warren argutamente pleiteia o que se poderia chamar de uma descrição branda da identidade indígena, em vez de uma descrição dura. À identidade étnica com frequência tem sido negado o direito de evoluir e se transformar – como se ser índio fosse uma condição estática.

A debilidade deste livro reside no fato de que Warren habita a despreocupada fronteira entre o “racial” e o “étnico”. Parece haver uma incapacidade de perceber que é exatamente nesse terreno, no qual os usos analíticos e narrativos de termos como “raça” e “identidade” colidem, que temos que ser muito cuidadosos e precisos, sempre lembrando que

“raça” e “identidade” são categorias discursivas as quais se deve sempre e a todo o momento explicar em seu contexto – e não usá-las como lemas na narrativa do etnógrafo. A força do livro está em seu foco sobre o que observadores externos percebem como formas fracas de indianidade: o índio de Minas Gerais e do sul da Bahia. Ambos os grupos estão lutando pelo reconhecimento de sua cultura e pelo direito a suas terras. Para eles, o direito à terra, bem como a defesa contra a violência, estão mais bem assegurados quando se reconhece oficialmente a identidade étnica indígena.

O que significa ser índio em um país que preza a mistura, tanto na cultura popular como na de elite? Qual o lugar do fenótipo e, de forma mais geral, da aparência física para um índio, ou para o processo de se tornar um (novo) índio? Quais as diferenças e similaridades entre os processos de formação identitária da população afro-brasileira e as estratégias dos índios do Nordeste e de Minas Gerais – regiões tradicionalmente vistas como não-indígenas e onde as relações étnicas e raciais estão centradas na polaridade “negro” versus “branco”? De que forma não-índios imaginam a indianidade, e como isso se reflete na formação da identidade e na auto-imagem dos grupos analisados no livro? De que maneira novas formas de indianida-

de podem ser construídas em regiões do Brasil onde populações de ascendência parcialmente indígena não podem ou não querem organizar sua vida coletiva em torno da economia primitiva? Estas são questões-chave centrais, e muito oportunas, levantadas pelo livro de Warren. Ser reconhecido como índio no Brasil pode mesmo trazer certas vantagens em comparação ao *status* da população rural pobre (majoritariamente não-branca). Mas é uma tarefa difícil, especialmente quando um grupo pode ser facilmente visto como a versão local dos índios Lumbee ou Mashpee dos Estados Unidos. É difícil vislumbrar o reconhecimento da “autenticidade” indígena pelas agências oficiais no Brasil, ainda mais do que na maior parte dos outros países da América – os Estados Unidos sendo precisamente a extremidade oposta do espectro. De maneira interessante, o autor postula que os índios que estudou por um período razoavelmente longo conseguiram desenvolver métodos anti-racistas e uma nova identidade coletiva. Eles parecem mesmo mais bem sucedidos que os ativistas anti-racistas afro-brasileiros em desafiar os pressupostos do sistema brasileiro de relações raciais, que é baseado em uma combinação de intimidade e distância, miscigenação e racismo, e na negação da importância de qualquer política de identidade para os racialmente subalternos.

Esse tema está presente ao longo de todo o livro, mas é considerado em profundidade no último capítulo, significativamente intitulado “Contestando a Supremacia Branca”.

Esses dois primeiros livros são versões editadas de teses de doutorado. Uma pesquisadora experiente escreveu o terceiro livro aqui resenhado. É uma maravilhosa micro-história sobre dominação e negociação entre escravos e senhores na zona cafeeira de São Paulo. *Caetana Says No* é um livro instigante, bem escrito e maravilhosamente documentado. Seu uso extensivo de fontes arquivísticas e a riqueza de informações que ela nos apresenta são mais um exemplo de que, apesar da opinião generalizada de que no Brasil os arquivos relativos à escravidão foram destruídos na esteira da abolição, registros paroquiais, registros de processos legais e testamentos podem ser fontes maravilhosas para a pesquisa da vida cotidiana durante a escravidão – especialmente em sociedades burocráticas tais como as da América Latina. Com sua preocupação pelos detalhes cotidianos da vida, pela afeição e pela raiva, por pequenos gestos de candura e de desafio, de conflito e negociação, pelo dar e tomar entre um senhor e escravos, e entre sua família e uma escrava, e por Caetana e sua família, o livro mostra como história e antropologia deveriam, e podem,

conversar uma com a outra. O argumento-chave (p. 4) é que, mesmo numa sociedade com uma divisão de poder radicalmente assimétrica, mais escolhas do que poderíamos imaginar existiam em todos os lados. A escrava Caetana insiste em não se casar, apesar das pressões oriundas do plantel de escravos e de seu pai. Seu *status* de solteira é sua maneira de lidar com a vida na fazenda. Em sua longa e infeliz luta para levar uma vida de solteira e “respeitável”, ela em última análise ganha o apoio de seu senhor e de suas poderosas conexões. Em uma reviravolta brasileira, ela mobiliza o patronato contra o patriarcado. Resta a questão de saber se isto foi possível devido a uma atitude singular ou extremamente racional por parte do dono da fazenda. De acordo com Sandra Graham e outras pesquisas recentes, especialmente as de Robert Slenes, “os brasileiros de modo geral encontraram na família uma forma útil de ordenar a sociedade, incluindo seus próprios escravos” (p. 32). Casamentos escravos, entretanto, não eram sempre respeitados, e não era incomum que famílias fossem forçadas a se dividir. A mágoa devia ser indizível. Talvez tenha sido isso o que Caetana quisesse evitar. Ela combateu o patriarcalismo do senhor assim como o dos negros. O livro detalha de que forma o poder era desempenhado

reiteradamente em um contexto onde, “Na ausência de uma ideologia explícita construída sobre a raça, que os senhores brasileiros nunca se sentiram compelidos a elaborar, os donos de escravos justificavam seu poder através de uma conduta que o costume gradualmente estabelecera como apropriada” (p. 53). Eu acrescentaria que os rituais e a prática da Igreja Católica – a qual tornou possível que escravos e senhores cultuassem o mesmo Deus, na mesma igreja, ainda que desde posições diferentes – junto com a existência precoce de um considerável grupo de mestiços no âmbito da ordem da fazenda, teriam tornado mais difícil a elaboração de rituais de dominação centrados em “raça” em vez de em *status*. De fato, este último tendeu a ser o caso no Brasil.

Em sua argumentação, Graham penetra na cultura escrita do Brasil da década de 1830, a qual ela convincentemente qualifica de jurídica, mais que literária. O livro mostra o quão complexa e segmentada era a escravidão brasileira. Escravos manumissos com frequência se mantinham na órbita do antigo senhor – gostasse ele ou não.

Manumissão era uma coisa; cidadania real era uma questão completamente diferente. A marca registrada da verdadeira liberdade estava na capacidade de não desempenhar funções servis. Se o senhor estivesse re-

almente em débito para com um de seus escravos, além de declará-lo livre, lhe daria um par de escravos. Uma outra marca registrada da escravidão brasileira era uma combinação peculiar de abuso físico violento e intimidade (p. 149), associada a uma alternância entre limites draconianos para a liberdade pessoal e “favores” prestados diretamente pelo senhor a um escravo específico. Não apenas o Brasil não era a terra do esclarecimento, como também não era a terra das regras claras e universais. Era, afinal, um país com taxas de analfabetismo impressionantemente altas, combinadas com um apreço pela papelada jurídica. *Caetana Says No* põe duas famílias sob o foco – a do mestre e a da escrava, a do dono e a da posse – detalhando os vários níveis em que elas se interconectavam. Graham vai além do arquétipo do escravo e do senhor e mostra pessoas, com caráter próprio.

Para os historiadores modernos, a questão já não é se a escravidão brasileira – ou cubana, ou colombiana – era mais ou menos monstruosa que a dos Estados Unidos ou a do Caribe britânico. Mais interessante é a forma pela qual a escravidão logrou funcionar, muitas vezes contra todas as expectativas. De que maneiras as relações sociais se desenvolveram no contexto da escravidão? E como essas relações afetam hoje a socieda-

de brasileira e a desigualdade persistente que ainda existe na região? Este livro oferece uma série de sugestões interessantes aos pesquisadores das relações raciais no Brasil contemporâneo: como o *status* e o comportamento, mais do que as regras, mantiveram as coisas em ordem; como uma hierarquia racial pode existir sem uma ideologia racial explícita; como os pobres investem na manipulação de conexões pessoais e insistem em saídas individuais para a opressão, em vez de investir em respostas coletivas. No maravilhoso epílogo, Graham indica as maneiras pelas quais um sistema estruturado sobre graus de escravidão também podia implicar graus de liberdade.

A limitação intrínseca de se trabalhar com fontes escritas sobre pessoas que morreram há muito em última instância leva a uma incerteza sobre como os conflitos (i. e., processos judiciais) realmente terminam. Entretanto, neste livro, a limitação é transformada na força motora por trás de uma autêntica peça de trabalho investigativo na qual as hipóteses fluem de forma mais cuidadosa do que na maior parte dos textos antropológicos. *Caetana Says No* não é sobre antropologia, mas é um livro que os antropólogos (perspicazes) em campo deveriam ler.

*Livio Sansone*