


KABENGELE MUNANGA

Algumas considerações sobre “raça”, ação afirmativa e identidade negra no Brasil: fundamentos antropológicos

**KABENGELE
MUNANGA** é professor
do Departamento de
Antropologia da FFLCH-USP
e autor de, entre outros,
*Estratégias e Poéticas
de Combate à
Discriminação Racial*
(Edusp/Estação Ciência).



A história das sociedades e culturas modernas foi sempre acompanhada de uma certa idéia de humanidade, de uma apreensão do ser humano pensado essencialmente através das noções de igualdade e de liberdade. À medida que a significação e o alcance dessa idéia moderna de humanidade foram se aperfeiçoando, ela se viu atravessada por uma tensão muito forte entre duas exigências comparativamente opostas (Mesure & Renaut, 1999, p. 18).

A primeira exigência corresponde à convicção constitutiva de um primeiro humanismo moderno, conforme o qual a humanidade é uma natureza ou uma essência. Na lógica desse humanismo chamado essencialista (tal como se desenvolveu na filosofia das Luzes), a humanidade define-se pela posse de uma identidade específica ou genérica, por exemplo, a que faz do homem um animal racional. No horizonte dessa primeira exigência afirmam-se com clareza os valores do universalismo ou do humanismo abstrato e democrático, tal como foi concebido pela afirmação segundo a qual existe uma natureza comum a todos os homens, idêntica em cada um deles, em virtude da qual eles têm os mesmos direitos, quaisquer que sejam suas características distintivas (de idade, de sexo, de etnia, etc.).

A segunda exigência se fez presente desde o fim do século XVIII na Alemanha, depois na França e na Inglaterra, na medida em que alguns efeitos perversos da primeira exigência se deixaram perceber. Essencialmente, a representação da humanidade em termos de identidade indiferenciada podia também desembocar na perspectiva de uma tirania do universal, e o

conceito essencialista do homem podia igualmente servir de pretexto para discriminar, do resto da humanidade, os indivíduos ou grupos de indivíduos não correspondendo à identidade específica e para excluí-los, em direitos e em fatos, da humanidade plena e inteira. O romantismo alemão colocou severamente em questão, em sua crítica contra a Revolução Francesa, as virtualidades inquietantes de toda a política dos direitos do homem, acusado de abrir o caminho ao despotismo que se contenta com algumas máximas universais e sacrifica totalmente a riqueza e a diversidade das tradições. À afirmação universalista da identidade intrínseca da humanidade veio se sobrepor uma nova convicção: existe, é certo, uma identidade humana, mas essa identidade é sempre diversificada, segundo os modos de existência ou de representação, as maneiras de pensar, de julgar, de sentir, próprias às comunidades culturais, de língua, de sexo, às quais pertencem os indivíduos e que são irredutíveis às outras comunidades.

Vê-se que os dois princípios, isto é, o eu e o outro, o universal e o particular, a unidade e a diversidade, o ego e o *alter*, se combinam no coração da antropologia enquanto disciplina que pretende estudar o homem no mesmo momento em sua unidade e em sua diversidade. A questão da alteridade percorre todo o pensamento antropológico, dos ancestrais fundadores aos contemporâneos; percorre todas as correntes e grandes paradigmas que contribuíram na construção da disciplina, do evolucionismo ao chamado pós-modernismo. Mas a antropologia não é unicamente filha do relativismo cultural, ela é também herdeira do universalismo tal como se expressa de modo particularmente nítido na ideologia do direito natural, ou mais geralmente na ideologia dos direitos do homem (Amselle, 1996, p. 21). Com efeito, entre os maiores antropólogos, esses dois fatores aparecem concorrentemente, permitindo distinguir, por exemplo, um Lévi-Strauss estruturalista, portanto universalista, no *Estruturas Elementares de Parentesco*, e um Lévi-Strauss culturalista, portanto relativista, no *Raça e História*, da mesma maneira que podemos opor um

Sahlins universalista a um Sahlins relativista, no *Ilhas de História*, em que ele adota respectivamente as duas posturas. A antropóloga Margaret Mead ilustra ainda melhor essa oposição binária entre o universal e o diferente no pensamento antropológico. Filha do culturalismo americano, ela pode ser vista como defensora do relativismo cultural. No entanto, torna-se universalista no famoso diálogo travado com o escritor afro-americano James Baldwin na década de 70 (Mead & Baldwin, 1973).

Prefaciando a tradução do livro nascido do diálogo em questão, Roger Bastide coloca claramente o problema e identifica as posições de ambos. Tanto Baldwin como Mead estão preocupados com a questão da integração do negro na sociedade americana, mas não a concebem da mesma maneira. Mead tenta encontrar fora das diferenças de cor um campo cultural comum entre brancos e negros, um campo cultural que ela concebe segundo o modelo de miscigenação. Baldwin, embora aceite ser americano e não africano, não defende simplesmente a integração, porque ela é unilateral e exige do negro tornar-se branco... Bastide define a posição de Mead como ideologia profissional do etnólogo liberal ou progressista, portanto uma visão universalista oposta à perspectiva etnopluralista de Baldwin (apud Taguieff, 1988, pp. 16-8).

Constata-se que todas as correntes e paradigmas que marcaram o desenvolvimento da antropologia, cada um à sua maneira, trataram das questões de identidade sem utilizar essa palavra, através dos conceitos de unidade e de diversidade. Esquematisando grosseiramente, podemos dizer que o evolucionismo antropológico pretendia, no seu projeto, reconstruir a história cultural da humanidade a partir do estudo das sociedades não-ocidentais, na época chamadas primitivas. Nesse projeto, a oposição primitivo/civilizado prefigura a posição binária “nós” e “outros”, que podemos considerar como o primeiro esboço da idéia de diversidade e de identidade atual. Pela segunda vez, a todas as sociedades não-ocidentais, foi atribuída uma identidade coletiva de “povos primitivos”, substituindo a identidade anterior de “selvagens” dada pelos ancestrais iluministas.

Por seu lado, o funcionalismo britânico, cuja monografia pretendia superar o etnocentrismo vitoriano, que via nas sociedades não-européias apenas gêneros de vida ultrapassados pela evolução, não descreveu apenas um gênero de vida, mas sim um verdadeiro mundo de existência. Como disse Lucy Mary (1937, apud Leclerc, 1972, p. 119), “a interpretação da cultura humana concebida como mecanismo de cooperação

em vista da satisfação de necessidades sociais, no qual cada elemento é ligado ao resto e permanece condicionado por ele, implica a necessidade de dar uma consideração mais séria a instituições indígenas dos povos não civilizados do que se tinha feito antes”. Mas o que interessaria a nossa proposta relacionada à problemática da identidade é a “convivência” entre o funcionalismo e o *indirect rule*. Sabemos que, para assegurar a dominação, nenhum sistema colonial no continente africano contou apenas com a força bruta e com o aparelho ideológico apoiado em discursos justificativos da “missão civilizadora”. Outras estratégias inicialmente não previstas nos primeiros esboços dos sistemas oficialmente implantados em 1885, após a conferência de Berlim, que sacralizou a mundialização da colonização do continente africano, foram se desenvolvendo e aperfeiçoando-se no decorrer do processo de administração dos territórios coloniais. Entre elas, o *direct* e o *indirect rule*, dos quais resultaram os sistemas de assimilação e de associação, que, apesar das particularidades, têm um denominador comum e serviram para fins semelhantes. No entanto, se todos os países lançaram mão do *indirect rule*, os britânicos foram os únicos a lhe dar uma forma teórica precisa e a amplitude de uma teoria geral das sociedades colonizadas. Isso só foi possível graças à colaboração da antropologia social na sua fase de constituição da antropologia aplicada aos territórios africanos.

A esse respeito, escreve Lucy Mary em 1935 que a razão pela qual os especialistas da antropologia crêem no sistema do *indirect rule* não é o fato de que esse sistema preserve as sociedades indígenas em sua forma original. Para os antropólogos a questão é permitir que as mudanças que modificam as condições das sociedades africanas possam operar sem deslocamento desnecessária das estruturas (Lucy Mary, 1937 apud Leclerc, 1972). Estamos diante de duas filosofias coloniais aparentemente opostas, mas que visam aos mesmos resultados. Por um lado, o *direct rule* ou a administração direta francesa, que visa à

assimilação dos povos colonizados dentro do modelo racista universalista destruidor das identidades não-ocidentais, por outro o *indirect rule* ou a administração indireta britânica, que visa à aculturação dos povos colonizados, num processo que declaradamente pretendia conservar as identidades tradicionais para não criar choques desnecessários que poderiam prejudicar o processo aculturativo. A aculturação, que, segundo George Balandier, levaria a um processo inverso de *déculturation*, pois praticada no contexto colonial caracterizado pelas relações políticas assimétricas, e a assimilação constituem somente dois lados da mesma moeda colonial na qual tanto a antropologia francesa, quanto a antropologia britânica e outras que se inspiraram nelas tiveram politicamente uma grande conivência.

Num caminho totalmente divergente, a antropologia cultural americana, ou o culturalismo americano, vai desenvolver o relativismo cultural cujos representantes mais autênticos produzirão teses anticolonialistas defensoras das identidades dos povos oprimidos. Se, do ponto de vista de Malinowski e de Radcliffe-Brown, a universalidade e a identidade dos povos oprimidos forneciam a base de uma teoria comparativa, para Ruth Benedict as instituições constituem apenas um quadro formal e vazio do qual é fácil demonstrar em vão a universalidade quando se deixa escapar o sentido concreto e efetivo que elas têm para e numa dada cultura. Para ela, as instituições são interpretadas em função dos valores próprios e específicos (das escolhas) de uma dada sociedade e não mais como respostas a necessidades fundamentais, ou como expressão das estruturas universais da vida social (apud Leclerc, 1972, pp. 152-3). Foi dentro desse espírito que se forjou o conceito de relativismo cultural, que já se encontrava no estado de esboço entre numerosos antropólogos americanos. Indo mais longe que o funcionalismo, o relativismo cultural não apenas coloca entre parênteses a questão de saber se as sociedades estudadas pela antropologia são sociedades “primitivas”, como nega à antropologia o direito de qualificar essas sociedades, de fazer

sobre elas um julgamento que mais tarde se tornaria um julgamento de valor.

O alcance prático dessas teses é ilustrado pela tomada de posição pública de uma parte dos antropólogos americanos sobre o problema colonial. Em 1947, o Bureau executivo da American Anthropological Association submete à Comissão dos Direitos do Homem das Nações Unidas um projeto de declaração, “A Statement on Human Rights” (in *American Anthropologist*, 1947):

“Considerando o grande número de sociedades que entram em estreito contato no mundo moderno, e a diversidade de seus modos de vida, a tarefa encontrada pelos que desejam redigir uma Declaração dos Direitos do Homem consiste essencialmente em resolver o seguinte problema: como a declaração proposta pode ser aplicável a todos os seres humanos, se foi concebida unicamente nos termos dos valores dominantes nos países da Europa Ocidental e da América? O texto em que se sente a presença determinante de Herskovits faz um apelo aos resultados das ciências humanas, isto é, às teses da antropologia cultural, propondo a elaboração de uma ‘Declaração dos Direitos do Homem’ nos seguintes termos: 1ª) O indivíduo realiza sua personalidade pela cultura; o respeito das diferenças individuais conduz então a um respeito das diferenças culturais; 2ª) O respeito das diferenças entre culturas é válido pelo fato científico que mostra que nenhuma técnica de avaliação das culturas foi descoberta. Por isso, os objetivos que guiam a vida de um povo são evidentes por si mesmos na sua significação para esse povo e não devem ser ultrapassados por um outro ponto de vista, incluído o das pseudoverdades eternas; 3ª) Os padrões e os valores são relativos à cultura da qual são resultados, de tal modo que todas as tentativas para formular postulados que derivam das crenças ou dos códigos morais de uma cultura devem, nessa medida, ser retiradas da aplicação de toda Declaração dos Direitos do Homem à humanidade inteira” (Leclerc, 1972, pp. 162-3).

Como se vê, a ideologia veiculada pelo culturalismo americano condena o universalismo dos vitorianos que consideravam a cultura ocidental como instrumento de avaliação das outras culturas. Nesse sentido, a antropologia cultural, ou o culturalismo americano, foi uma das correntes antropológicas a defender as identidades dos povos não-ocidentais, embora saibamos que a questão da integração dos negros e dos índios na sociedade americana é sempre atual.

Quando acontece um encontro entre culturas, as atitudes preconceituosas de uma em relação à outra podem ser interpretadas como uma defesa global de uma sociedade contra qualquer intrusão estrangeira ressentida como uma ameaça. Atitude essa que Claude Lévi-Strauss considera universal e necessária, embora represente o preço a pagar para que os sistemas de valores de cada comunidade sejam conservados. A desconfiança em relação ao “outro” até a sua rejeição condiciona a presumida sobrevivência das comunidades. Os povos e as etnias teriam de escolher entre a morte cultural por excesso de abertura aos outros e a preservação do seu “ser” distinto em oposição aos outros, começando pelo fechamento em torno de si (Lévi-Strauss, apud Taguieff, 1988, pp. 246-7).

Pierre-André Taguieff critica esse posicionamento de Lévi-Strauss e de outros etnólogos que, ao naturalizarem as atitudes preconceituosas, conferem um fundamento legítimo ao etnocentrismo e à xenofobia. Taguieff se pergunta se Lévi-Strauss não estaria reforçando hoje a posição dos defensores da funcionalidade do preconceito racial. Ele acha difícil não ver nessa posição do etnólogo um discurso legitimador do imperativo cultural de excluir o estrangeiro e de evitar qualquer mistura com suas maneiras de ser e de pensar defendida hoje na França pelo nacional-populismo e pela nova direita (Taguieff, 1988, pp. 246-7). Apesar da crítica, Lévi-Strauss, como os melhores defensores das identidades culturais particulares, rejeita todo apelo a um sujeito humano universal.

A defesa do ensino da diversidade nas escolas formais resulta do debate sobre as

reivindicações dos grupos nas sociedades poliétnicas. W. Kymlicka lembra que, depois da Segunda Guerra Mundial, muitos liberais esperavam que a ênfase colocada sobre os direitos do homem (notadamente em 1948, pela Declaração Universal da ONU) resolveria por si os problemas das minorias. Pensavam eles que, em vez de proteger os grupos diretamente através dos direitos especiais dados a seus membros, as minorias culturais seriam numa certa medida protegidas indiretamente através das garantias dadas a todos os indivíduos quanto a seus direitos civis e políticos fundamentais, sem consideração do seu pertencimento a qualquer grupo. Um raciocínio implícito sustentava essa esperança: os direitos fundamentais reconhecidos à pessoa humana, como a liberdade de expressão, a liberdade de associação, a liberdade de consciência, embora atribuídos a indivíduos, são de fato sempre exercidos em comunidade com outros indivíduos, e nesse sentido o reconhecimento de tais direitos individuais protege, *ipso facto*, a “vida do grupo”. Enquanto os direitos individuais forem firmemente protegidos, não será necessário atribuir outros direitos aos membros de uma comunidade qualquer (Kymlicka, apud Mesure & Renaut, 1999, pp. 211-2).

Kymlicka defende a idéia de que esse modelo, que havia permitido ao Estado moderno nascente regular os problemas das guerras de religião, não poderia mais ser aplicado hoje ao problema das minorias culturais. Pois, se o Estado se colocar como neutro perante as questões provocadas pela diversidade dos grupos étnico-culturais, será estruturalmente incapaz de resolver as questões resultantes da controvérsia concernente às minorias (Kymlicka, apud Mesure & Renaut, 1999, pp. 212-3).

A dificuldade se deve ao fato de que as doutrinas tradicionais dos direitos do homem respondem mal às questões de práticas efetivas da democracia. Na maioria dos casos, por si mesmas, não fornecem respostas. Por exemplo, o direito de livre expressão nada diz quando se trata de saber o que deveria ser uma política lingüística adaptada a uma situação de coexistência

entre diversas línguas num mesmo espaço social. Da mesma maneira, o direito de ir e vir não responde às interrogações sobre o que deve ser uma política de imigração e de naturalização. Dessa dificuldade surge a necessidade de reconstruir a teoria liberal dos direitos do homem de modo a atender a um imperativo de justiça em relação aos grupos culturais em si, aos quais os indivíduos se identificam, ou seja, de buscar uma transformação complementar do liberalismo para integrar uma exigência de justiça que Kymlicka (apud Mesure & Renaut, 1999, pp. 214-5) designa como “justiça etnocultural”.

O debate sobre políticas de ação afirmativa e sobre o multiculturalismo na educação surge desse contexto universal e está na pauta de muitos países do mundo contemporâneo. O Brasil, um país que justamente nasceu do encontro das culturas e das civilizações, não pode fugir dele. Paralelamente aos programas e projetos de mudanças desenvolvidos nas instâncias governamentais como no Ministério da Educação, no Ministério da Saúde, na Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir), etc., e nas instâncias não-governamentais, creio que devemos aprofundar o debate intelectual e crítico num duplo sentido, aproveitando a luz das práticas experimentadas e devolvendo a essas práticas um olhar crítico construtivo e renovador. O melhor debate, a meu ver, é aquele que acompanha a dinâmica da sociedade através das reivindicações de seus segmentos e não aquele que se refugia numa teoria superada de mistura racial, que por dezenas de anos congelou o debate sobre a diversidade cultural no Brasil, que era visto como uma cultura sincrética e como uma identidade unicamente mestiça.

Alguns indagam se as políticas de reconhecimento das identidades “raciais”, em especial da identidade negra, não ameaçariam a unidade ou a identidade nacional, por um lado, e se não reforçariam a exaltação da consciência racial, por outro. Ou seja, se não teriam um efeito “bumerangue”, criando conflitos raciais que, segundo eles, não existem na sociedade brasileira.

É dentro dessa preocupação, entre outras, que as críticas vêm sendo dirigidas contra as políticas de cotas rotuladas como raciais. Segundo o antropólogo Peter Fry, um dos protagonistas intelectuais dessas críticas no Brasil,

“[...] a ação afirmativa não veio somente para compensar negros pelo passado de escravidão e pelo presente da discriminação. Veio desfazer a ‘mistura racial’ para produzir só duas raças. Antes uma sociedade de classes que recusa reconhecer as identidades raciais, o Brasil é agora imaginado como uma sociedade de ‘raças’ e ‘etnias’ distintas. As políticas de ação afirmativa racial terão a conseqüência de estimular os pertencimentos ‘raciais’, assim fortalecendo a crença em raças” (Fry, 2005, p. 336).

Em primeiro lugar, todos os brancos e negros no Brasil acreditam na “mistura racial” como fundante da sociedade brasileira, geneticamente falada. Apesquisa do geneticista Sérgio Danilo Pena mostra que todos os brasileiros, mesmo aqueles que aparentam fenotipia européia, têm em porcentagens variadas marcadores genéticos africanos ou ameríndios, confirmando o princípio já conhecido da inexistência de raças puras ou estancas. Não vejo como, salvo numa imaginação criativa, a ação afirmativa possa desfazer a “mistura racial”, desafiando as leis da genética humana e a ação voluntarista dos homens e das mulheres, que continuarão a manter os intercursos sexuais inter-raciais. Se as leis e barreiras raciais contra relações sexuais inter-raciais nos Estados Unidos e na África do Sul (*apartheid*) não conseguiram desfazer a “mistura racial”, como é que isso pode ser possível somente no Brasil por causa das cotas? Isso seria atribuir à ação afirmativa um poder mágico que na realidade não possui.

Em segundo lugar, sabemos todos que o conteúdo da raça é social e político. Se para o biólogo molecular ou o geneticista humano a raça não existe, ela existe na cabeça dos racistas e de suas vítimas. Seria muito difícil convencer Peter Botha e um zulu da África do Sul de que a raça negra e a raça

branca não existem, pois existe um fosso sócio-histórico que a genética não preenche automaticamente. Os mestiços dos Estados unidos são definidos como negros pela lei baseada numa única gota de sangue. Eles aceitaram e assumiram essa identidade racial que os une e os mobiliza politicamente em torno da luta comum para conquistar seus direitos civis na sociedade americana, embora conscientes da mistura que corre em seu sangue e também da negritude que os faz discriminados.

Consciente de que a discriminação da qual negros e mestiços são vítimas apesar da “mistura do sangue” não é apenas uma questão econômica que atinge todos os pobres da sociedade, mas sim resultante de uma discriminação racial camuflada durante muitos anos, o Movimento Negro vem tentando conscientizar negros e mestiços em torno da mesma identidade através do conceito “negro” inspirado no “black” norte-americano. Trata-se, sem dúvida, de uma definição política embasada na divisão birracial ou bipolar norte-americana, e não biológica. Essa divisão é uma tentativa que já tem cerca de trinta anos e remonta à fundação do Movimento Negro Unificado, que tem uma proposta política clara de construir a solidariedade e a identidade dos excluídos pelo racismo à brasileira. Ela é anterior à discussão sobre as cotas ou ação afirmativa, que tem apenas uma dezena de anos. Mais do que isso, ela correu paralelamente à classificação popular cromática baseada justamente na multiplicidade de tons e nuances da pele dos brasileiros, resultante de séculos de miscigenação. Afirmar que a definição bipolar dos brasileiros em raças negra e branca nasce das políticas de ação afirmativa ainda em debate é ignorar a história do Movimento Negro brasileiro. Pensar que o Brasil sofre pressões internacionais ou multilaterais para impor as políticas de cotas é minimizar a própria soberania nacional e ignorar as reivindicações passadas e presentes do Movimento Negro, que, mesmo sem utilizar as palavras cota e ação afirmativa, sempre reivindicou políticas específicas que pudessem reduzir as desigualdades e colocar o negro em pé de igualdade com o branco.

O problema fundamental não está na raça, que é uma classificação pseudocientífica rejeitada pelos próprios cientistas da área biológica. O nó do problema está no racismo que hierarquiza, desumaniza e justifica a discriminação existente. Há cerca de 40 anos geneticistas e biólogos moleculares afirmaram que as raças puras não existem cientificamente (cf. Jean Hiernaux, J. Ruffié, A. Jacquard, F. Jacob, etc.). Chegaram mesmo até a preconizar a eliminação do conceito de raça dos dicionários, enciclopédias e livros científicos como medida de combate ao racismo. Não demoraram a concluir que essa proposta era uma ingenuidade científica, dando-se conta de que a ideologia racista não precisava do conceito de raça para se refazer e se reproduzir. O *apartheid* existia como demonstração da radicalização do racismo sem lançar mão da palavra raça. Com efeito, o *apartheid* é uma palavra do *afrikans* e recebeu a definição ideológica de um projeto de desenvolvimento separado, com a finalidade de preservar a riqueza cultural e as identidades étnicas dos povos da África do Sul. Em nome do respeito às identidades e às diversidades culturais, foi implantado na África do Sul um regime segregacionista que durante meio século confiscou os direitos fundamentais, políticos e sociais da maioria da população. Da mesma maneira que o Brasil criou seu racismo com base na negação do mesmo, os racismos contemporâneos não precisam mais do conceito de raça. A maioria dos países ocidentais pratica o racismo antinegros e antiárabes sem mais recorrer aos conceitos de raças superiores e inferiores, servindo-se apenas dos conceitos de diferenças culturais e identitárias.

As propostas de combate ao racismo não estão mais no abandono ou na erradicação da raça, que é apenas um conceito e não uma realidade, nem no uso dos léxicos cômodos como os de “etnia”, de “identidade” ou de “diversidade cultural”, pois o racismo é uma ideologia capaz de parasitar em todos os conceitos. Benjamin Isaac, num livro recente baseado numa pesquisa de cerca de 15 anos, sustenta a existência do proto-racismo entre os antigos gregos

e romanos. Porém, os antigos não usavam o conceito moderno de raça. Eles usavam os conceitos de *ethnos* ou *natio*, que não são sinônimos de raça. A lei da pureza de sangue vigente em Portugal e na Espanha dos séculos XIV-XV, que deu origem ao anti-semitismo, que é uma subvariante do racismo, não precisou da raça no sentido moderno da palavra. No entanto a lei da pureza de sangue na Península Ibérica não era tão diferente das leis de Nuremberg durante o regime nazista.

No seu livro *Race et Couleur au Pays d'Islam*, Bernard Lewis oferece um outro exemplo de construção do racismo sem recorrer ao uso da raça.

Numa análise magistral baseada em farta documentação (textos sagrados, instituições, comportamentos sociais e práticas sexuais), ele amplia o espaço geo-histórico do racismo, incluindo nele os países do Islã e desfazendo o monopólio ocidental desse fenômeno (Lewis, 1982).

Logo na introdução dessa obra, ele apresenta duas imagens contraditórias sobre o racismo no mundo islâmico. A primeira imagem provém da obra *A Study of History* de A. J. Toynbee (1939), que descreve o mundo do Islã como uma sociedade igualitária e desprovida de qualquer discriminação racial. A segunda imagem vem dos contos as *Mil e Uma Noites* e revela um quadro familiar de fantasmas sexuais, de discriminação social, de divisão dos papéis e de uma identificação inconsciente positiva com o que é claro, e negativa com o que é mais escuro. De fato, nos contos as *Mil e Uma Noites*, os negros aparecem frequentemente nas funções subalternas, como carregadores, empregados domésticos, escravizados, cozinheiros, responsáveis pelos banhos, etc., elevando-se raramente acima dessa condição social. Isso é bem ilustrado pela história de um bom escravizado negro que, depois de uma vida de fé e virtude, foi recompensado depois da morte ao tornar-se branco (Lewis, 1982, pp. 11-6).

Tanto na poesia árabe antiga como no *Alcorão* aparece uma consciência da diferença, ou seja, o sentimento de ser árabe por oposição ao grego ou outro. No entan-

to, nada indica que esse sentimento fosse vivido como uma diferença racial ou que pudesse ir além da distinção normal que um grupo humano manifesta diante de um outro. Sobre o problema específico da cor, a literatura árabe antiga é mais instrutiva. Os primeiros poetas utilizavam toda uma gama de termos diferentes para descrever as cores dos seres humanos, gama muito mais vasta que aquela utilizada habitualmente em nossos dias. Esses termos não correspondem exatamente aos que utilizamos hoje e revelam um sentido das cores mais ligado à claridade, à intensidade, e mais à tonalidade do que à cor. Os seres humanos são frequentemente descritos utilizando-se termos que podemos traduzir como preto, branco, vermelho, verde, amarelo e por dois tons de moreno, claro e escuro. Esses termos são geralmente empregados num sentido pessoal e não étnico e corresponderiam mais (no sentido ocidental) a termos tais como moreno (trigueiro), loiro ou corado, do que a preto ou branco. Algumas vezes são utilizados num sentido étnico, mas com conotação em valor relativo e não absoluto. Os árabes, por exemplo, diziam-se às vezes vermelhos ou brancos em relação aos africanos que são pretos. A cor característica do beduíno é ora verde-azeitona, ora moreno. Mas quando os árabes passaram a dominar, os papéis se inverteram, pois a expressão “povo vermelho” foi atribuída aos espanhóis vencidos, aos gregos e outros povos mediterrâneos de pele mais clara que a dos árabes (Lewis, 1982, pp. 18-9).

Quanto às relações entre árabes e africanos, a situação é mais difícil de discernir. Existe um grande número de versos atribuídos aos poetas pré-islâmicos ou aos primeiros tempos do Islã sugerindo fortes sentimentos de ódio e menosprezo em relação às pessoas de nascimento ou de origem africana. A maior parte, se não a totalidade desses versos, foi redigida com quase certeza em períodos posteriores e é reflexo de problemas, atitudes e preocupações mais tardios. Durante o período que se seguiu imediatamente à morte do profeta Maomé, em 632 da nossa era, as grandes conquistas islâmicas transportaram a nova fé para a

as vastas zonas da África e da Ásia. Com essa situação, muitas mudanças podem ser observadas na literatura da época. Em primeiro lugar, os termos descrevendo a cor dos seres humanos se tornaram menos numerosos, específicos ou especializados. Com o tempo, quase todos desapareciam, à exceção do “negro”, do “vermelho” e do “branco”, que tomam uma conotação étnica, absoluta, em vez de pessoal e relativa. O negro designa globalmente os nativos africanos do sul do Saara e seus descendentes; o branco – e às vezes o vermelho (claro) – designa os árabes, os persas, os gregos, os turcos, os eslavos e os povos vivendo ao norte e ao leste das terras habitadas pelos negros. Às vezes, para opor esses povos aos árabes e persas brancos, atribuem-se-lhes os qualificativos significando alabastros, azul pálido ou diversos tons de vermelho. Em alguns contextos, o adjetivo “negro” é estendido de modo a incluir os indianos, mas não é o seu uso habitual (Lewis, 1982, p. 26). A essa especialização e especificação dos termos descrevendo as cores da pele, acrescenta-se uma conotação muito nítida de inferioridade associada com peles mais escuras e mais particularmente com peles negras.

A conquista e a criação de um vasto império árabe fizeram aparecer distinções inevitáveis entre povo conquistador e povos conquistados. Com a conversão dos povos conquistados ao Islã, uma distinção de classe se estabeleceu entre muçulmanos árabes e muçulmanos não-árabes, numa situação bem semelhante à dos autóctones cristãos nos impérios coloniais dos séculos XIX e XX. Apesar de a doutrina do Islã reafirmar incansavelmente que os convertidos não-árabes eram iguais aos árabes e podiam até pretender a um estatuto superior graças à sua maior fé, os árabes, como os conquistadores de todos os tempos, eram pouco dispostos a conceder a igualdade aos povos conquistados e mantiveram sua posição privilegiada sempre que puderam. Os muçulmanos não-árabes eram considerados como inferiores e sujeitos a uma série de restrições fiscais, sociais, políticas, militares e outras (Lewis, 1982, p. 46).

Para os muçulmanos – como para todos os povos das outras civilizações conhecidas

da história –, o mundo civilizado era por definição o deles. Eles se consideravam como os únicos que possuíam a iluminação divina e a verdadeira fé; o mundo exterior a eles era povoado de bárbaros e de infiéis. No mundo exterior, que se estendia além das vastas fronteiras do universo islâmico, os muçulmanos faziam algumas distinções. No leste se encontravam a Índia e a China, países pagãos, no entanto, respeitados porque possuíam provas de alguns traços de civilização. No oeste estendia-se a Cristandade, antes bizantina e depois européia, reconhecida como rival por sua religião, sua cultura e sua visão do mundo. Fora disso, havia os bárbaros do norte e do sul – brancos no norte (turcos, eslavos e outros) e negros no sul, na África negra (Lewis, 1982, p. 52).

Essas sociedades eram principalmente consideradas como reserva de escravizados a serem importados no mundo islâmico, e, como eles não dispunham também de nenhuma religião digna de nome, deveriam ser convertidos ao Islã.

Nas Américas (do Norte e do Sul), existe uma identificação absoluta entre a população negra e a escravidão. Mas no mundo muçulmano houve sempre escravizados negros e escravizados brancos. No entanto, a diferença entre ambas as categorias se dá na terminologia, no valor de compra e venda, no tipo de atividade e na mobilidade social atribuídos aos dois tipos de escravizados (Lewis, 1982, pp. 63-4). Geralmente, na época medieval, dava-se aos escravizados brancos o nome de “*Mamluk*”, termo árabe que significa “possesso” e aos escravizados negros dava-se o nome de “*Abd*”. Com o tempo, o termo “*Abd*”, que designava os escravizados negros, tomou, em numerosos dialetos árabes, o sentido de “homem negro”, fosse ele escravizado ou não. Os escravizados brancos, em particular as mulheres, custavam mais caro; além disso, os escravizados negros eram utilizados em certas atividades a eles especificamente reservadas, e sua mobilidade social era mais limitada que a dos brancos.

A naturalização da escravidão negra encontra sua fonte de legitimação na lenda

muçulmana segundo a qual Ham, filho de Noé, e ancestral dos negros, foi condenado a ser negro por causa do seu pecado. A maldição do “ser negro” foi transmitida a todos os seus descendentes. Essa história dá um exemplo interessante dos objetivos e utilização ideológica dos mitos. A origem da maldição de Ham é evidentemente bíblica (*Gen. IX, 1-27*) e rabínica. Mas, na versão judaica, a maldição diz respeito à escravidão e não à cor da pele, e se abate em Canaã, o mais jovem filho de Cam e não sobre seus outros filhos, entre os quais Kush, presumido ancestral dos negros. A lógica da história é clara e transparente: os escravizados dos israelitas eram os cananitas, seus parentes próximos. Daí a maldição de Canaã, uma justificativa religiosa (de outro modo ideológico) para legitimar sua escravização. Os escravizados árabes não eram cananitas, mas sim negros cuja maldição compreendia tanto a cor da pele quanto a escravização, que passou a ser um peso de sua hereditariedade (Lewis, 1982, p. 67).

Apesar dos argumentos e decretos favoráveis à emancipação, a escravização dos negros e sua exportação nos países mediterrâneos e do Oriente Médio continuaram, justificadas pelo argumento discutível de que eram idólatras e que a guerra contra eles era *Jihad*, guerra santa, e que os prisioneiros podiam ser escravizados (Lewis, 1982, p. 71).

Os escravizados brancos eram raramente destinados às tarefas penosas; eles ocupa-

vam funções mais elevadas, tanto no plano doméstico quanto no administrativo. Negros e brancos eram utilizados como eunucos, mas os negros predominaram rapidamente. Uma descrição árabe da corte dos califas de Bagdá, no início do século X, fala de 7.000 eunucos negros e 4.000 brancos. Depois os eunucos brancos se tornaram raros e mais caros (Lewis, 1982, p. 72).

Como em outras sociedades onde os estereótipos existem, encontra-se, no mundo islâmico, uma série de acusações clássicas dirigidas contra os negros. As mais frequentes são que os negros são estúpidos, cheios de vícios, mentirosos, desonestos, sujos em sua maneira de viver, emitem um cheiro insuportável; são descritos como feios, disformes e monstruosos (Lewis, 1982, p. 114).

Esse quadro racista no Império Islâmico em relação ao mundo negro-africano, minuciosamente documentado por Bernard Lewis e aqui sinteticamente esboçado, existiu sem dúvida antes do uso do conceito de raça na modernidade ocidental. Ele oferece um conteúdo racista legitimador da dominação e da exclusão idêntico ao elaborado na modernidade ocidental. O que corrobora nosso ponto de vista de que a raça não cria problema, mas sim a diferença fenotípica por ela simbolizada. A solução não está na negação das diferenças ou na erradicação da raça, mas sim na luta e numa educação que busquem a convivência igualitária das diferenças.

BIBLIOGRAFIA

- AMERICAN ANTHROPOLOGICAL ASSOCIATION. “A Statement on Human Rights”, in *American Anthropologist*, 1947.
- AMSELLE, Jean-Loup. *Vers un Multiculturalisme Français*. Paris, Aubier, 1996.
- CARVALHO, José Jorge de. *Inclusão Étnica e Racial no Brasil: a Questão das Cotas no Ensino Superior*. São Paulo, Attar Editorial, 2005.
- CASTELLS, Manuel. *Le Pouvoir de L’Identité*. Paris, Fayard, 1999.
- CAVALLI-SFORZA, Luca & CAVALLI-SFORZA, Francesco. *Quem Somos? História da Diversidade Humana*. São Paulo, Editora Unesp, 2002.
- D’ADESKY, Jacques. *Racismes et Antiracismes au Brésil*. Paris, l’Harmattan, 2001.

- FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979.
- _____. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Rio de Janeiro, Fator, 1983.
- FAZZI, Rita de Cássia. *O Drama Racial de Crianças Brasileiras: Socialização entre Pares e Preconceitos*. Belo Horizonte, Autêntica, 2004.
- FRY, Peter. *A Persistência da Raça*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005.
- GILIOE, Hermann. "Racisme et Apartheid", in Michel Wieviorka (sous la direction). *Racisme et Modernité*. Paris, Éditions La Découverte, 1993, pp. 195-224.
- GOMES, Nilma L. & MARTINS, Aracy A. (orgs.). *Afirmando Direitos: Acesso e Permanência de Jovens Negros na Universidade*. Belo Horizonte, Autêntica, 2004.
- GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. *Os Filhos da África em Portugal: Antropologia, Multiculturalismo e Educação*. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais/Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2004.
- HABERMAS, Jürgen. *L'Intégration Républicaine. Essai de Théorie Politique*. Paris, 1998.
- HOCHSCHILD, Jennifer. *Fancing up to the American Dream: Race, Class, and The Soul of the Nation*. Princeton, Princeton University Press, 1995.
- ISAAC, Benjamin. *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2004.
- JACQUARD, Albert. *Elogio da Diferença*. São Paulo, Martins Fontes, 1988.
- LECLERC, Gérard. *Anthropologie et Colonialisme*. Paris, Fayard, 1972.
- LEWIS, Bernard. *Race et Couleur au Pays d'Islam*. Paris, Payot, 1982.
- LOPES, Luiz Paulo da Moita. *Identidades Fragmentadas: a Construção Discursiva de Raça, Gênero e Sexualidade em Sala de Aula*. Campinas, Mercado de Letras, 2002.
- MCLAREN, Peter. *Multiculturalismo Crítico*. 2ª ed. São Paulo, Cortez, 1999.
- MEAD, M. & BALDWIN, J. *O Racismo ao Vivo*. Lisboa, Publicações Don Quixote, 1973.
- MESURE, Sylvie & RENAUT, Alain. *Alter Ego. Les Paradoxes de l'Identité Démocratique*. Paris, Aubier, 1999.
- MUNANGA, Kabengele. *Negritude: Usos e Sentidos*. 2ª ed. São Paulo, Ática, 1986.
- _____. *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil: Identidade Nacional Versus Identidade Negra*. Belo Horizonte, Autêntica, 2004.
- MUNANGA, Kabengele (org.). *Estratégias e Políticas de Combate à Discriminação Racial*. São Paulo, Edusp, 1996.
- MUNANGA, Kabengele & GOMES, Nilma Lino. *Para Entender o Negro no Brasil de Hoje: História, Realidades, Problemas e Caminhos*. São Paulo, Global, 2004.
- PAIVA, Ângela Randolpho (org.). *Ação Afirmativa na Universidade: Reflexão sobre Experiências Concretas Brasil-Estados Unidos*. Rio de Janeiro, Edição PUC/Rio, 2004.
- PENA, Sergio D. J. & BARTOLINI, Maria Cátira. "Pode a Genética Definir Quem Deve se Beneficiar das Cotas Universitárias e Demais Ações Afirmativas?", in *Revista Estudos Avançados*, volume 18, nº 50, IEA-USP, 2004, pp. 31-50.
- PEREIRA, João Baptista Borges. "A Cultura Negra: Resistência de Cultura à Cultura de Resistência", in *Dédalo – Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP*, nº 23. São Paulo, MAE/USP, pp. 177-88.
- SANTOS, Milton. *A Natureza do Espaço. Técnica e Tempo, Razão e Emoção*. 3ª ed. São Paulo, Hucitec, 1999.
- _____. *Por uma Outra Globalização*. 2ª ed. Rio de Janeiro/São Paulo, Record, 2000.
- SCHWARZ, Lília Moritz. *O Espetáculo das Raças*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- SCHWARZ, Lília Moritz & QUEIROZ, Renato da Silva (orgs.). *Raça e Diversidade*. São Paulo, Edusp/Estação Ciência, 1996.
- SEMPRINI, Andréa. *Multiculturalismo*. Bauru, Edusc, 1999.
- SILVA, Petronilha B. G. & SILVÉRIO, V. R. *Educação e Ações Afirmativas: entre a Injustiça Simbólica e a Injustiça Econômica*. Brasília, Inep/MEC – Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2003.
- TAGUIEFF, Pierre-André. *La Force du Préjugé. Essai sur le Racisme et ses Doubles*. Paris, La Découverte, 1988.
- TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo. Examinando a Política de Reconhecimento*. Lisboa, Instituto Piaget, 1998.
- TORRES, Carlos Alberto. *Democracia, Educação e Multiculturalismo*. Petrópolis, Vozes, 2001.
- TOURAINÉ, Alain. *Pourrons-Nous Vivre Ensemble? Égaux et Différents*. Paris, Fayard, 1997.
- WEST, Cornel. *Questão de Raça*. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.