
ISABEL CALDEIRA

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra
e Centro de Estudos Sociais

A Construção Social e Simbólica do Racismo nos Estados Unidos

31

Neste trabalho pretendo rever o processo de construção social e simbólica do racismo nos Estados Unidos, tomando em conta a articulação entre as circunstâncias histórico-sociais e os processos psicológicos e culturais, as transformações económicas e as racionalizações ideológicas. Na minha reflexão tem lugar a reperspectivação do momento da colonização e da instalação do sistema escravo-

crata, à luz da actual investigação histórica e sociológica, e também a evolução do pensamento sobre a questão racial antes e depois da década de sessenta. Do conjunto de elementos apresentados, pretendo fazer ressaltar a própria problematização do conceito de raça, afinal uma formação discursiva que serve uma estrutura de poder.

Como observa Lévi-Strauss, é uma atitude muito antiga, que decerto tem um forte fundamento psicológico, a nossa tendência para repudiar as formas culturais, morais, religiosas, sociais e estéticas mais afastadas daquelas com que nos identificamos. Assim, os epítetos *bárbaro* ou *selvagem* revelam uma atitude de repúdio da diversidade cultural que acompanha a necessidade de repetir o padrão e a norma que conhecemos (Lévi-Strauss, s. d.).

Informados por duas correntes de pensamento — o Calvinismo e o Iluminismo —, os primeiros colonos da América encararam como alienígenas os povos nativos que encontraram e, depois, os africanos que trouxeram para seus escravos. Por um lado, a intolerância religiosa, por outro, a ânsia de racionalidade, precisão e ordem, que enformavam as suas concepções de espaço e de tempo e que se impunham mesmo à esfera espiritual, para além da falta de imaginação, de que nos fala Stanley Elkins (1971b: 138-157) ⁽¹⁾, tornavam-nos incapazes de apreciar a cultura dos

Introdução

⁽¹⁾ Elkins analisa os factores que terão determinado a extrema rigidez do modelo escravagista na América do Norte, comparando-a com o modelo

A colonização inglesa no Novo Mundo e as origens do racismo

povos com que se deparavam, e de aceitar a *diferença*, chamando-lhes *bárbaros* e *selvagens*. Os índios eram, por exemplo, braços de Satanás ("limbs of Satan"), que era preciso eliminar para levar a cabo o plano de expansão do Reino de Deus, o que não estará longe da máxima da fronteira aplicada aos povos aborígenes: "O único índio bom é um índio morto" ("The only good Indian is a dead Indian"). Essa *diferença*, além de cultural, era física — a cor da pele, as características do cabelo ou dos lábios —, o que aumentava a dificuldade de assimilação. No entanto, não podia deixar de se verificar a aculturação, ou uma desculturação forçada, como prefere Robert Blauner (1970).

O impacto da cor do africano parece ter-se dado com maior intensidade nos Ingleses do que nos outros povos envolvidos em África e no comércio de escravos, como os Portugueses e os Espanhóis. Alegam os estudiosos que os povos da Península tinham já tido a experiência da invasão dos mouros, povos de pele escura, mas com uma civilização avançada. Além disso, os ingleses, de pele ainda mais clara do que os peninsulares, andaram principalmente pela costa ocidental de África e pelo Congo, onde se encontram os Africanos de pele mais escura. À perplexidade inicial sucederam-se as tentativas de explicar essa diferença de coloração da pele, entre as quais sobressaía a referência ao sol, que facilmente conduziu à velha associação entre o calor e a sensualidade. Mas, para os europeus, os negros não eram só *diferentes*, eram inferiores.

vigente na América do Sul. Ao falar da rigidez estrutural, que era acompanhada de uma grande rigidez mental, ou de uma acentuada falta de imaginação, o autor refere-se, por exemplo, à dificuldade dos sulistas em acreditar que os negros, depois da Emancipação, conseguissem tomar conta das suas próprias vidas, não sendo capazes de atribuir a percentagem dos casos que lhes davam razão às consequências de um sistema que, além de ter mantido os negros num total analfabetismo, tudo fizera para os desmoralizar e os dissuadir de qualquer iniciativa. George Fredrickson (1988, 198 ss.) acrescenta outros factores para as diferenças observáveis entre os Estados Unidos e a América Latina: as estruturas sociais nos países de origem traduziram-se em maior ou menor dificuldade de adaptação a uma situação multiracial — enquanto as sociedades fundamentalmente feudais da Península Ibérica inseriram com naturalidade os escravos na camada mais baixa da sua hierarquia social, uma sociedade já em transição para um modelo capitalista como a da Grã Bretanha, tendente a definir duas classes principais, teve dificuldade em conceber um estatuto abaixo da degradada classe inferior; referindo a tese de Marvin Harris (1964, 70), Fredrickson sugere ainda que um maior número de brancos não detentores de escravos nas colónias britânicas, disponíveis para uma variedade de serviços de segurança e controlo nas plantações, serviços esses desempenhados por negros livres no Brasil, terá contribuído para um esquema mais severo de relações na plantação e para o desenvolvimento em maior grau de um comportamento racista.

Essa inferioridade inscrevia-se no quadro da civilização, o que implicava em primeiro plano a religião e, a seguir, todos os outros aspectos culturais como a forma de vestir, de falar, de cultivar os campos, de organizar o governo, e ainda os costumes e a moral. Winthrop Jordan, uma referência essencial para o estudo da evolução das relações entre brancos e negros desde o momento primeiro do encontro das duas civilizações, observa a propósito desta imagem do *selvagem*, que os ingleses viam no paganismo mais do que a ausência de religião. Para a sua mentalidade, essa era a prova evidente de incapacidade de adaptação desses povos à civilização, ou seja, ao seu próprio modelo de vida (Jordan, 1976: 12). ⁽²⁾

Apesar de saberem perfeitamente que estavam a lidar com seres humanos, diz Jordan, os Ingleses descreviam frequentemente os Africanos como “animalescos”, “bestiais”, “brutos”, termos que, segundo o mesmo autor, tinham na época isabelina uma conotação sexual muito mais forte do que na actualidade. A semelhança estabelecida entre os Africanos e o orangotango, animal que os Europeus só encontraram pela primeira vez nessas paragens, acentuava as fantasias da proximidade entre o negro e o animal; a lascívia associada ao macaco (termo que generalizadamente se passou a aplicar ao orangotango) e o seu parentesco com o diabo acrescentavam um ingrediente de ameaça à imagem do Africano.

Esta pré-definição ou preconceito alia-se, na expansão colonialista, à justificação racionalizada da *descoberta* e da *conquista*. Os Europeus achavam que as tribos nativas dos chamados bárbaros não tinham como comprovar a posse da terra, já que, na sua perspectiva, não possuíam um modelo respeitável de organização dessa mesma terra. Daí o carácter conclusivo do aforismo: “A terra não pertence aos Aborígenes, os Aborígenes é que pertencem à terra”. Quanto à organização social, a mentalidade racional dos Europeus não conseguia reconhecer como tal aquela que tinham encontrado em África, a qual era vista como ameaça para os valores mais queridos da sua própria civilização: a ordem

⁽²⁾ Immanuel Wallerstein, num artigo publicado no último número desta revista (38, Dezembro 1993, 41-48), analisa a geocultura da economia-mundo capitalista à luz das contradições despoletadas no momento do encontro de 1492, entendido como, fundamentalmente, “o encontro do poder e da dominação”. Outros textos, no mesmo número, interessantes para uma reperspectivação do mundo que hoje temos à luz desse “encontro” de civilizações e das identidades que gerou, são: Santos (1993, 11-40), Stavenhagen (1993, 57-74) e Rojas (1993, 75-86).

ameaçada pelo caos, a contenção moral pelo império dos mais baixos impulsos, as convenções sociais por um comportamento desregrado.

Mas, enquanto a dominação dos nativos ameríndios ainda era justificada sob a capa do *direito de conquista*, como se justificava a escravização do Africano? Neste caso jogava a categorização explanada acima — a noção da raça negra como inferior, animalésca, não civilizada e pagã —, o que apaziguava as consciências de um povo que tomou para si a veneranda missão de construir um Mundo Novo, “o novo céu e a nova terra do milénio há tanto tempo esperados” (Bercovitch, 1981: 8). Esta “base etnocêntrica de uma utopia divina”, como a apelidam Carroll e Noble (1980: 57), justificou a implantação da escravatura, a chamada “Instituição Peculiar”, que surgia assim, na perspectiva de Hegel, como a oportunidade oferecida aos Africanos de participarem num sistema superior, quer sob o ponto de vista moral, quer cultural (s. d.: 138).

Os Europeus renascentistas encontraram formas de incorporar as características da raça negra na sua cosmologia. Mesmo aqueles que persistiam na crença na monogénese conseguiam justificar a diferença e inferioridade da raça negra, argumentando que Deus teria, a dada altura, dividido os descendentes de Adão e Eva numa raça superior e numa raça inferior. Winthrop Jordan cita um marinheiro inglês do século XVI, George Best, que tenta ler a justificação da cor negra nas Sagradas Escrituras: Noé e a sua família eram brancos e, aquando do dilúvio, Noé ordenou que os seus três filhos e noras praticassem a abstinência sexual. Só Cam lhe desobedeceu, convicto de que, passado o dilúvio, o seu herdeiro seria senhor de todos os domínios da terra. Deus castigou-o pela sua desobediência, ambição e deslealdade para com os irmãos, fazendo com que fossem negros e repugnantes esse filho e toda a sua descendência.

A pele negra, com toda esta carga negativa, só podia, para estas mentalidades, ser fruto de maldição. Novamente a Bíblia fornecia o fundamento com exemplos de maldições, que levavam a destinos de servidão: Cam, condenado por Deus, juntamente com a sua descendência, por ter olhado a nudez de seu pai, Noé, enquanto os irmãos acorreram a tapá-lo: “Maldito seja Canaan, servo dos servos seja aos seus irmãos” (Génesis, 9.25-26); ou o destino de Caim, o lavrador, que matou Abel por ver rejeitada a sua oferta a

Deus a favor da do irmão e por isso foi amaldiçoado: "...fugitivo e vagabundo serás na Terra" (Génesis, 3.4-12).

É curiosa a forma como este destino de servidão acabou por ser associado à pele negra, apesar de o Génesis não fazer qualquer referência à cor da pele. Numa conferência apresentada em Coimbra no ano passado e agora publicada em tradução portuguesa, Werner Sollors (1994) oferece-nos uma amostra da sua investigação sobre as questões de gerações e raça e refere especificamente o caso da associação da maldição de Cam à escravatura e à origem da raça negra. Curiosamente, as várias interpretações do desvio que mereceu tão severo castigo apontam para a desobediência filial, a transgressão sexual, a luxúria, o atentado ao pudor, o incesto, a bestialidade.

Percorrendo variadíssimas fontes — judaicas, cristãs, muçulmanas — Sollors analisa criteriosamente o artifício das exegeses do passo bíblico, desde o mundo antigo até ao mundo moderno, destinadas a explicar as diferenças de cor entre a espécie humana com referência à herança genealógica de uma maldição. As ambiguidades que este autor encontra nas interpretações da questão genealógica vêm a resolver-se no século XVI, quando surgem os primeiros exemplos ingleses correspondentes à palavra *razza* do italiano, *raza* do espanhol ou *raça* do português. Esta nova palavra parece ter tido origem em "geração" e os dois vocábulos mantiveram-se sinónimos durante algum tempo, mas a evolução fez-se no sentido de, segundo Sollors, preferir a ideia de ligação familiar em favor da noção de divisões humanas.

Estava criado o quadro referencial para o racismo, em termos culturais e psicológicos. Winthrop Jordan toca exactamente nesse ponto, ao referir-se ao mecanismo psicológico que teria actuado nas mentalidades ao tempo da Reforma, quando os espíritos se tornaram mais inquiridores em relação à sua realidade interior, julgadores mais severos de si próprios e mais preocupados com o controlo das suas emoções e instintos. Nesse momento, os negros ofereciam o objecto ideal para a projecção inconsciente de um mundo íntimo, banido e indizível. Era, sem dúvida, mais fácil para os homens *civilizados* atribuir aos *selvagens* aquilo que lhes custava reconhecer em si próprios (Jordan, 1976: 22-23).

Estamos perante uma política bem concertada de dominação, gradualmente acomodada num invólucro ideológico que a justificava. Contudo, como muitos estudiosos

recentemente têm observado, não se pode deixar de articular esta mitologia com as circunstâncias socio-económicas em que foi gerada, sob pena de se correr o sério risco de converter a *raça* numa essência (Gates: 1986a). George Fredrickson (1988) acha que é difícil concluir hoje se a América realmente “nasceu racista” como resultado das atitudes pré-existentes que atrás referi, ou se se foi tornando racista com a evolução social, económica e política ocorrida bastante depois dos primeiros contactos dos colonos com os Africanos. Sabemos das condições económicas das novas colónias e de como foram determinantes para a busca de mão-de-obra e, por implicação, para a decisão de utilizar o trabalho forçado do escravo. Sabemos, por outro lado, como os Ingleses prezavam o princípio da liberdade, o qual foi encarado na América, se possível, ainda com maior apreço, dados os motivos que tinham levado muitos colonos a deixar a sua terra natal. Podemos assim compreender a necessidade de racionalizar a total privação de liberdade a que se sujeitou o escravo. E fazê-lo, passava pela sua desumanização (Jordan, 1968: 54).

George Fredrickson (1988) argumenta no sentido de justificar o desenvolvimento do que apelida de “racismo societal”, isto é, o racismo implícito nas atitudes e relações sociais, ainda sem o suporte de uma racionalização consciente e consistente, a qual só surgiria no século XIX, o chamado “racismo racionalizado”. Para isso apresenta o facto de, entre 1619 e 1640, os negros que existiam na Virgínia terem o estatuto de “servos”, obrigados a pagar com o seu trabalho a passagem para o Novo Mundo, estatuto que partilhavam afinal com outros imigrantes pobres de origem europeia, e de alguns, talvez a maioria, terem sido libertados dessa primitiva obrigação depois de um certo tempo. Só por volta de 1640 é que há notícia de alguns *negros* e, nesse caso, *nunca* alguns brancos, terem sido reduzidos à servidão para toda a vida. Por volta de 1660, o estatuto de escravo já se pode testemunhar na legislação, a qual evidencia o nítido propósito de impedir as relações sexuais e matrimoniais entre as raças. Continua a ser, no entanto, difícil concluir se a discriminação racial precedeu, ou não, a escravatura. Winthrop Jordan não ultrapassa esta incerteza, argumentando com a única hipótese minimamente segura, a de que ambas terão actuado como causa e efeito, reagindo continuamente uma à outra numa dinâmica que conduziu

inevitavelmente os negros à total degradação (Jordan: 1968, 80). O que se pode afirmar com certeza é que, com a evolução da economia de plantação, o final do século XVII e o século XVIII testemunham uma dramática generalização de um estatuto de vincada inferiorização dos indivíduos de origem africana nos Estados Unidos.

Foi este processo de construção social e simbólica da realidade que levou à *naturalização* dos mitos (na acepção barthesiana). A quase total falta de proximidade e convívio entre brancos e negros contribuía para o desconhecimento da verdadeira realidade do Africano e promovia a tendência para o definir através de categorizações redutoras, de que a própria designação de *negro* é exemplo (3). Ao mesmo tempo, as próprias condições de escravatura remetiam-no para a indigência, a ignorância, o analfabetismo e a irresponsabilidade. Tudo isto atrofiava obviamente o desenvolvimento e a afirmação da identidade. Neste contexto, vou passar a considerar a forma como a questão da *raça* se converteu numa das mais fortes ideologias, reproduzindo-se nas mais variadas formações discursivas, habitadas por inúmeros estereótipos (4).

Nos Estados Unidos, ao tempo da escravatura, acreditava-se no estado *natural* do Africano como sendo infantil, apático, preguiçoso, irresponsável, dependente, caprichoso, instável, insensível, mentiroso, ladrão, leviano e descuidado, manhoso, dócil, fiel e humilde, dominado pela libido, cheio de ritmo e boa disposição. A estas características do *nigger*, que tendiam a categorizar toda uma *raça*, foi beber o estereótipo preponderante em tempo de escravatura — o *Sambo* (5), o escravo contente com a sua sorte, cuja representação foi tão popularizada em tempos posteriores, quer pelos meios de comunicação, quer pelo mundo do espectáculo, na máscara do riso pateta e do gesto obscuro. O estereótipo popularizou-se, não só nas representações plásticas e dramáticas, mas também no anedotário e no discurso

**A ideologia da
raça e a sua
representação
nos diferentes
discursos**

37

(3) Não esqueçamos que os Africanos trazidos para a América do Norte durante dois séculos provinham de tribos diferentes com culturas diferentes.

(4) Um estudo muito importante no campo do discurso e das imagens geradas nesta América *racial* é o de George M. Fredrickson, *The Black Image in the White Mind*.

(5) Stanley Elkins (1968) argumenta, de uma forma muito controversa, que o *Sambo* era um fenómeno característico dos Estados Unidos, não se tratando, por isso, de um mero estereótipo, mas sim de um tipo de personalidade dominante entre os escravos do Sul, infantilizados pelo "sistema fechado" da escravatura de plantação, sistema análogo ao dos campos de concentração.

epigramático. Cito, a título de exemplo, Hamilton Basso, autor de uma narrativa de escravos, que se auto-ironiza através de uma frase muito popular até à década de trinta: “Os pretos só fazem três coisas: brigar, fornicar e fritar peixe” (“Niggers do just three things: fight, fornicate, and fry fish”). Esta auto-ironização prefigura-se na máscara que Ralph Ellison interpreta, a dado passo, como estratégia, ou de agressão, ou de defesa contra uma usurpação de identidade, terra de ninguém onde é possível o riso e o desafio (Ellison, 1964: 55). Mas, obviamente, o estereótipo do *Sambo* não é suficiente para incluir tantos outros traços de personalidade característicos do escravo sulista, como a investigação após a década de sessenta veio a defender. John Blassingame (1972) estudou outros tipos, o do escravo fiel e trabalhador, mas orgulhoso e digno (*Jack*) e o rebelde, incapaz de suportar as injustiças (*Nat*), povoando de fantasmas ameaçadores a mente dos esclavagistas.

O *Sambo* terá, de facto, sido predominante entre 1830 e 1860, ou seja, exactamente entre a altura em que o Movimento Abolicionista começou a ganhar mais relevo nos Estados Unidos e a Emancipação. Como observa Fredrickson (1988), a figura do escravo *naturalmente* dependente, servil e contente com a sua sorte ajudava a racionalizar a escravatura como o sistema mais adequado. No entanto, por detrás desta propaganda da escravatura como “sistema paternalista” ou “patriarcal” calavam-se os verdadeiros motivos para a predominância desse modelo de submissão: uma repressão cada vez mais intensa com a consequente inibição de qualquer movimento de resistência por parte dos escravos, assim como a crescente creolização dos escravos devido à proibição do comércio negreiro em 1808.

Também no discurso político-cultural, que acompanhou os grandes momentos da formação e consolidação da América como nação, se reflecte esta imagem do negro. Voltando, assim, às origens da missão e do sonho, para onde acaba necessariamente por nos remeter toda esta elaboração, é difícil hoje aceitar, como decerto o foi para algumas consciências desse tempo, que os textos da fundação da nação — Bill of Rights (1775), Declaração da Independência (1776), e Constituição (1787) — entrem em tão óbvias contradições entre a defesa dos direitos inalienáveis do Homem e a prática da escravatura. Mas os interesses

económicos da jovem nação justificavam a tentativa de passar por cima das incompatibilidades ideológicas. Não podemos esquecer que a versão americana dos três grandes princípios democráticos era inspirada naqueles que tinham sido enunciados por John Locke: “liberdade”, “igualdade” e “propriedade”. Ora, os escravos pertenciam ao seu senhor e a propriedade era um direito inalienável dos cidadãos. Esses princípios consignados na Declaração da Independência surgem a par da denúncia de todo o tipo de jugo e opressão e, no entanto, desapareceu da versão final a referência àqueles que eram objecto real e efectivo da servidão e opressão em território americano — os indivíduos de origem africana. Daí também não surpreender a demonstração evidente de um compromisso na Convenção Constitucional de 1787, que determinava a representação no Congresso em função do número de cidadãos livres de cada estado, contando cada escravo por três quintos de um homem livre.

É interessante neste ponto referir o pensamento sobre estas questões daquele que redigiu a própria Declaração, Thomas Jefferson (1743-1826), e analisar o dilema central que nele se evidencia: odiava a escravatura, mas considerava os negros inferiores aos brancos. Como menciona Winthrop Jordan, que lhe dedica um capítulo de *White over Black*, as observações de Jefferson sobre os negros tiveram uma divulgação e uma influência incomparáveis até meados do século XIX. Apesar de estar, ele próprio, implicado no sistema escravagista como proprietário de escravos e pai de vários mulatos, deparamos com uma consciência sensível à contaminação moral de um povo que é criado dentro dessa instituição:

Não há dúvida que a existência da escravatura exerce uma influência perniciosa nos costumes do nosso povo. Toda a relação entre o senhor e o escravo é um exercício constante das mais violentas paixões, do mais infatigável despotismo de um lado e da mais degradante submissão do outro (Jefferson, 1976: 214).

Aqui ecoam também as palavras de Abraham Lincoln (1809-1865) no seu discurso no Congresso em 1862:

Somos nós — *aqui e agora* — quem detém o poder e a responsabilidade. Ao *dar* liberdade ao *escravo*, estamos a *assegurar* liberdade ao homem *livre* — nobres tanto por aquilo que damos como por aquilo que preservamos (Lincoln, 1946: 372).

Ou ainda as de Frederick Douglass (1808?- 1895), talvez o ex-escravo que maior nomeada conquistou dentro do movimento abolicionista, quando ganha consciência da sua condição de escravo e começa a entender a lógica da escravatura: "Nesse momento vi mais claro do que nunca os efeitos embrutecedores da escravatura, tanto sobre o escravo como sobre o escravizador" (Douglass, 1985: 77 e 90).

Contudo, Thomas Jefferson, apontado como um dos espíritos mais esclarecidos do seu tempo, em *Notes on the State of Virginia* (1784), demonstra estar perfeitamente consentâneo com a mentalidade dos seus contemporâneos na dificuldade em aceitar a diferença da raça negra e na forma de equacionar essa diferença em termos de inferioridade natural, como se pode ver nalguns passos do seu discurso, que não me dispense de citar extensivamente:

A primeira diferença que nos chama a atenção é a cor. Quer a cor negra resida na membrana reticular entre a derme e a epiderme, quer na própria epiderme; quer derive da cor do sangue, da cor da bÍlis, ou de qualquer outra secreção, a verdade é que a diferença está estabelecida na natureza e afigura-se-nos tão real como se conhecessemos perfeitamente a sua base e a sua causa. (...) Para além da cor, do gesto, do cabelo, há outros traços físicos distintivos que comprovam a diferença de raça. Têm menos pêlo na face e no corpo. Segregam menos dos rins e mais pelas glândulas da pele, o que lhes atribui um odor muito forte e desagradável. (...) São, pelo menos, igualmente corajosos e mais aventureiros. Mas isso pode talvez dever-se a uma falta de ponderação, o que os impede de ver o perigo antes de ele surgir. (...) São mais ardentes em relação à sua fêmea: mas neles o amor parece mais um desejo impetuoso do que uma mistura terna e delicada de sentimentos e sensações. (...) Em geral, a sua existência parece feita mais de sensações do que de reflexão. (...) Se usarmos como termos de comparação as faculdades de memória, razão, imaginação, parece-me que, quanto à memória, são iguais aos brancos, quanto à razão, muito inferiores, pois, quanto a mim, dificilmente encontraríamos um que fosse capaz de seguir e compreender as investigações de Euclides; e, quanto à imaginação, são insípidos, sensaborões e anómalos (Jefferson, 1976: 186-188).

Esta demorada descrição vai construindo a imagem do negro como *naturalmente diferente* do branco e inferior a ele, a partir do momento fulcral da percepção da diferença de cor da pele, passando pela característica que usualmente lhe vem associada — o cheiro — sendo ambas desagradáveis ao

branco. É de anotar a lógica da sequência apresentada por Jefferson: o aspecto físico, a personalidade, o aspecto emocional e, finalmente, o mais importante de todos, o aspecto racional. Aliás, não é por acaso que os comentários sobre a inferioridade do negro são, no que toca à razão, apoiados no texto pelo habitual recurso à comparação com o animal. Mas uma atitude atenta e minuciosa é traída pela constante insegurança de uma enunciação regida, do princípio ao fim, pela hipótese, a aparência ou a simples opinião. No entanto, essa falta de rigor e fundamentação não impedem Jefferson de, neste mesmo texto, caminhar com convicção para o seu objectivo final — fazer ver que a melhor solução para o negro trazido para a América é a separação radical do branco. Chega mesmo a propor uma espécie de descolonização, com vista à formação de um estado independente. É que Jefferson tinha sérias reservas quanto à permanência dos negros na América devidamente integrados na sociedade, pois temia que os preconceitos enraizados nos brancos e o rancor acumulado pelos negros pudessem levar a uma insurreição generalizada que provocasse até o extermínio de uma das partes.

Uma solução do tipo separatista como esta vem, aliás, a recolher apoio de outros responsáveis pelo destino da nação. Mesmo mais tarde, quando a solução da escravatura se tornara uma questão central para os objectivos patrióticos da União, ainda o problema da coexistência das duas raças no mesmo território se colocava agudamente, apesar de já ter sido resolvido o outro, o da concessão da liberdade ao escravo.

Abraham Lincoln, o estadista para sempre ligado à preservação da União e à abolição da escravatura, demonstra na sua filosofia política a convicção forte da necessidade de repor a essência da democracia numa nação dividida entre homens livres e não livres. No seu famoso discurso de Junho de 1858 — “House Divided” (Lincoln, 1946: 372) — a expressão metafórica, “a house divided against itself cannot stand”, através da qual pretende advertir os seus compatriotas quanto à ameaça para a integridade da nação de uma divisão interna, dirige-se especificamente àqueles que pretendem a expansão da escravatura a estados anteriormente livres, alegando o princípio do direito à propriedade consignado na Declaração da Independência ou o direito sagrado à autodeterminação. Toda a sua argumentação neste contexto pretende sempre denunciar a

apropriação interesseira dos princípios de liberdade e propriedade. Na sua expressão, os ex-súbditos de sua Majestade souberam bem servir-se da grande máxima da igualdade entre os homens para reivindicar os seus direitos, mas esqueceram-no depressa quando, vencida a ameaça de serem eles próprios escravos, passaram a ser *senhores!* (Lincoln, 1946: 331).

Lincoln não defende a abolição imediata e radical da escravatura, mas sim uma gradual extinção, que passe pelo respeito pela proibição do Congresso da expansão da escravatura aos estados onde ela não era praticada. Ele é o homem que desassombradamente lança a sua imprecação contra a hipocrisia em que foi convertido o exemplo de liberdade que a América prometera ao mundo:

Como pode alguém, que detesta a opressão dos negros, ser a favor da degradação dos brancos? Parece-me que caminhamos muito rapidamente para a degeneração. Como nação, começámos por declarar que "*todos os homens nasceram iguais*". Agora praticamente podemos ler "*todos os homens nasceram iguais, excepto os negros*". Quando os Know-Nothings⁽⁶⁾ tiverem poder de decisão, ler-se-á "*todos os homens nasceram iguais, excepto os negros e os estrangeiros e os católicos*". Quando chegar a isso, prefiro emigrar para um país qualquer onde não se tenha a pretensão de se amar a liberdade — para a Rússia, por exemplo, onde podemos encontrar o despotismo puro sem essa mistura adulterada da hipocracia (Lincoln, 1946: 335-6).

Num outro discurso, em que de novo defende o espírito da Declaração da Independência contra aqueles que se serviam dela para justificar a expansão da escravatura aos estados livres, vêmo-lo a elaborar o sentido do passo que refere que "*todos os homens nasceram iguais*" como o registo de um princípio que os autores do texto defendiam como um direito universal a desfrutar por todos no futuro, apesar de terem consciência de que não era essa a situação na altura. É interessante a forma rebuscada e ambígua como, em 1857, Lincoln procura defender a coerência da Declaração de Independência no que diz respeito ao princípio da igualdade, pressupondo que, no espírito dos autores desse documento, essa igualdade se referia de facto a *todos os* homens, só que nem todos os homens gozavam de uma

(6) Os Know-Nothings protagonizaram a principal manifestação dos sentimentos anti-imigração do período antes da Guerra Civil (meados do século XIX), visando especialmente os irlandeses, que eram católicos.

igualdade em *todos* os aspectos. Os negros deviam ser livres porque são seres humanos, mas não podiam ser considerados iguais, tendo em conta a sua cor, a sua capacidade intelectual inferior, a sua baixa conduta moral e o seu perfil social (Lincoln, 1946: 360).

Dentro desta perspectiva, não é de estranhar a forma como Lincoln encara o problema da convivência das duas raças num mesmo território. No que diz respeito à miscigenação, o estadista observa que a escravatura é a grande responsável por este fenómeno e defende a separação das raças como a melhor forma de prevenir a mistura, prevendo mesmo, como medida a seguir à abolição da escravatura, a restituição da comunidade negra a África. Dirigindo-se ao Congresso em 1862, Lincoln propõe as emendas à Constituição que conferirão a tão ansiada liberdade e cidadania aos negros e é no terceiro artigo que é contemplada a solução colonizadora para os negros livres fora do território americano (Lincoln, 1946: 680).

Vimos assim como a contradição, de que eu atrás falava, entre os princípios de liberdade e igualdade na América e a condição dos seus escravos não podia afinal surgir como tal aos espíritos da época, que encontravam disponível à sua volta todo um manancial de racionalizações. Afinal, tudo isto se poderia resumir no seguinte: os escravos, entre outros oprimidos, não faziam *naturalmente* parte do povo eleito, como podemos depreender da análise clarivamente que Sacvan Bercovitch faz do pensamento de um dos espíritos mais radicais da época da fundação — Thomas Paine:

Aqueles grupos faziam talvez parte do “povo”, mas não do povo *eleito*; viviam na América, mas não lhe pertenciam. (...) Através dos ritos de uma revolução constante, os líderes da República, representantes da classe média, reformularam a Declaração de forma a poder ler-se: “todos os homens, brancos, anglo-saxões e protestantes, detentores de propriedades, nasceram iguais”. Através destes ritos, confinaram o significado da revolução ao progresso americano, o progresso americano aos eleitos de Deus e os eleitos de Deus aos que são iguais a eles próprios (Bercovitch, 1981: 17-18).

Um desses mananciais de racionalizações para a desigualdade é a própria filosofia ocidental (7). Sir Francis Bacon, no *Novum Organum* [1620], refere as artes e as ciências como a bitola para a avaliação da superioridade dos

(7) Henry Louis Gates, em *Figures in Black*, convida-nos a reflectir sobre a forma como o Iluminismo concebeu o negro e a África.

européus em relação às gentes recentemente *descobertas* pelos navegadores renascentistas: “E esta diferença não se deve à terra onde nasceram, não se deve ao clima, não se deve à raça, deve-se sim às Artes. (...) O domínio do Homem sobre as coisas depende inteiramente das Artes e das Ciências” (Bacon, 1905: 300); em 1631, na peugada de Bacon, Peter Heylyn afirma a sub-humanidade do negro, dando como argumento a sua falta de capacidade racional, o que se reflecte na ausência de actividade artística e científica, na entrega ao prazer e na idolatria.

A religião é dos aspectos mais decisivos para a imagem de inferioridade do negro, criada pelo europeu, cuja mentalidade naquele tempo era profundamente religiosa. De facto, os europeus consideravam índios e africanos por igual como selvagens pagãos, que era sua missão evangelizar e salvar para Cristo. Na perspectiva cristã, estes povos simplesmente *não* tinham religião nem espiritualidade e adoravam o diabo que se disfarçava sob as várias imagens dos seus deuses. Quanto ao uso da razão — um dos aspectos mais recorrentes, se não o mais determinante nesta discussão — surge, por exemplo, num dos conhecidos ensaios de David Hume, “Of National Characters” [1748], em que ele compara as diferentes espécies humanas, relegando os negros para um estatuto de inferioridade, com origem na própria natureza:

Sinto-me inclinado a suspeitar que os negros e, em geral, todas as outras raças (porque há quatro ou cinco diferentes) são naturalmente inferiores aos brancos. Não houve nunca uma nação civilizada que não fosse branca, nem mesmo um indivíduo, que tivesse ganho eminência, quer na acção, quer na especulação, que não fosse branco. Falta-lhes o engenho, a *Arte e a Ciência*. Uma diferença assim uniforme e constante não aconteceria em tantos países e em tantas épocas se a *natureza* não tivesse distinguido na origem estas raças de homens (Hume, 1964: 252, n.1).

Kant, por sua vez, em *Über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* [1764], refere-se à limitada capacidade dos africanos para apreenderem o mundo à sua volta (“Os negros de África não têm qualquer noção da Natureza que vá além do sentimento infantil”) acentuando, mais adiante, que é profunda a distinção entre a raça branca e a raça negra: “Há uma diferença essencial entre estas duas raças humanas e parece tão grande no que respeita à alma como no que respeita à cor” (Kant, s. d.: 51).

Anos mais tarde, Hegel irá referir-se, em *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, ao carácter do africano, arredando-o das categorias e princípios que definem a universalidade do Homem: "O carácter singular do Africano é difícil de entender, porque temos de renunciar àquilo que está implícito em todos nós, o conceito do Universal (Hegel, s. d.: 140). Para fundamentar a demarcação entre as civilizações, Hegel alega ainda que os africanos não têm uma História porque não têm comunicação escrita:

A verdadeira África permaneceu fechada às relações com o resto do mundo, tanto quanto a História nos permite recuar; é o El Dourado, a Terra da Infância fechada sobre si mesma, encoberta pela escuridão da noite para além da alvorada da História consciente de si própria (Hegel, s. d.: 141).

45

Este argumento, que tem sido tradicionalmente utilizado, é rebatido ou, pelo menos, discutido pela Antropologia e Etnologia. Lévi-Strauss, por exemplo, contesta a distinção habitualmente feita entre a História e a Etnologia, com base na presença ou ausência de documentação escrita, e reclama o justo valor da tradição oral como fonte de informação. Para ele, a distinção importante a fazer não é entre objectos, mas entre metodologias. A cultura oral pode ser, em muitos casos, tão rica que de modo algum constitua uma limitação para o investigador. O que é importante é partir para a investigação com uma atitude receptiva à *diferença*:

O etnólogo interessa-se sobretudo pelo que não está escrito, não tanto porque os povos que ele estuda não têm a capacidade da escrita, mas porque aquilo que lhe interessa é diferente de tudo aquilo que os homens habitualmente se preocupam em fixar na pedra ou no papel (Lévi-Strauss, 1958: 33).

Afinal, trata-se de uma atitude que exige a consciência do relativismo cultural. Lévi-Strauss reflecte sobre a distinção entre duas formas de História: a "história estacionária" e a "história cumulativa", como resultado "da perspectiva etnocêntrica em que sempre nos colocamos para avaliar uma cultura diferente da nossa. (...) Consideraríamos assim como cumulativa toda a cultura que se desenvolvesse num sentido análogo ao nosso, isto é, cujo desenvolvimento fosse dotado de significado para nós. Enquanto as outras culturas nos apareceriam como estacionárias, não porque necessariamente o fossem, mas porque a sua linha de desenvolvimento

nada significa para nós, não é mensurável nos termos do sistema de referência que utilizamos" (Lévi-Strauss, s. d. 46).

Até ao nosso século ainda prevaleceu, na perspectiva dos europeus, a noção de que a ausência de escrita significava um estado inferior de desenvolvimento da razão. Claude Lévi-Strauss vem também pôr em causa este juízo, ao considerar que a cultura oral e a cultura escrita consistem em dois níveis estratégicos alternativos de abordar cientificamente a natureza, de um lado, dando a primazia à percepção, à intuição e à imaginação, do outro, à abstracção e à razão; de um lado, encarando o homem em harmoniosa relação com um universo místico e orgânico, do outro, vendo no homem a medida de todas as coisas. Contudo, no contexto das ideias iluministas, a primazia era incondicionalmente dada à razão, daí a desvalorização e consequente inferiorização de culturas orais como a africana.

Também a literatura foi sedimentando estas dicotomias. Numa visita rápida à tradição literária, Addison Gayle aviva-nos a memória em relação a exemplos bem familiares, responsáveis por um processo que ele apelida de "estrangulamento cultural" da imagem do negro às mãos de uma estética branca (Gayle, 1971: 38-45): as moralidades medievais, que representavam o Bem com vestes brancas e puras e o Mal com as roupagens negras e ameaçadoras da escuridão demoníaca; figuras de Shakespeare, como Otelo ("essa velha ovelha negra"), cuja cor de pele vem associada ao mito sexual que persegue a raça negra; ou Caliban em *The Tempest* ("escravo peçonhento, pertença do diabo", "raça vil", "monstro assaz ignorante"); Friday em *Robinson Crusoe*, o indígena selvagem e ignorante, mas receptivo à influência enriquecedora da civilização, tal como a ilha em breve transformada numa pequena Inglaterra graças à inteligência e ao engenho de Crusoe.

E como têm os líderes afro-americanos vivido os sentimentos contraditórios que toda esta questão suscita? Como os têm eles transportado para as lutas a empreender? Tomemos o exemplo de Frederick Douglass, decerto a figura mais influente no período que faz a ponte entre a escravatura e a fase pós-emancipação. A sua acção começou no Movimento Abolicionista, depois da sua fuga para o Norte em 1838, estendeu-se ao período da Guerra Civil e prolongou-se até à sua morte em 1895, quer dentro dos Estados

Unidos, quer em missões diplomáticas no estrangeiro, sempre em defesa dos direitos cívicos dos negros. Num dos seus discursos, proferido em Boston em 1849, cujo propósito é desmascarar a *American Colonization Society* e, especialmente, o seu presidente, Henry Clay, Douglass declara-se, a dada altura, contra o projecto de expatiação dos negros dos Estados Unidos. O passo que a seguir transcrevo testemunha a firmeza com que defende o direito do seu povo a uma terra onde viveu desde a primeira hora, uma terra pela qual lutou e sofreu e, finalmente, a uma terra que ama:

47

Sinto, senhor, que tenho tanto direito a este país como qualquer outro homem. Sinto que o homem negro tem tanto direito a ficar nesta terra como o homem branco. Considere o problema à luz da questão da posse neste país. A nossa relação com este país dura há tanto tempo quanto a vossa. Desde os primórdios da existência deste povo como um povo, o homem de cor tem tido um lugar no solo americano. É certo que não foi tirado da sua terra natal em busca de mais liberdade do que aquela que lá gozava, como foi o caso dos Pilgrim Fathers; mas no mesmo ano em que os Pilgrims aportavam a este Estado, chegavam escravos ao Rio James, na Virgínia. Exigimos ser considerados e tratados como cidadãos americanos. Alguns de nós lutaram e derramaram o seu sangue por este país e, afinal, apenas pedimos para ser tão bem tratados como aqueles que lutaram contra ele. Amamos este país e, afinal, apenas pedimos para ser tão bem tratados como aqueles que o detestam (Douglass, 1941: 618-19).

Booker T. Washington, “o Feiticeiro de Tuskegee”, tal como passou a ser conhecido pelo seu cargo de director e grande impulsionador do Tuskegee Institute, a escola profissionalizante para negros, no Alabama, é o testemunho mais importante da liderança negra desde 1876 até à sua morte em 1915, mas é igualmente a principal referência da política integracionista do virar do século. Pregar uma doutrina de sobrevivência num mundo de brancos, em que o importante era conseguir conquistar a respeitabilidade e a dignidade aos olhos destes, tornou-o o porta-voz da comunidade negra a nível nacional e o interlocutor preferido do governo, o que lhe valeu a fama de colaboracionista. No discurso histórico que proferiu na abertura da Exposição dos Estados do Algodão, em Atlanta (1895), encontra-se uma boa síntese das suas posições ideológicas em relação às vias para a integração do negro na sociedade americana, numa perspectiva de amizade e colaboração entre as duas raças.

É bem conhecida a parábola dos dois navios com que Washington ilustrou nesse discurso a ideia de um futuro de harmonia inter-racial, do qual apresento um excerto sugestivo:

Às pessoas da minha raça que contam melhorar a sua situação em terra alheia, ou que subestimam a importância de cultivar relações amigáveis com o homem branco do Sul, que é o seu vizinho do lado, eu diria: “desce o teu balde no sítio onde estás” — desce-o fazendo amigos de uma forma digna com pessoas de todas as raças que nos rodeiam (Washington, 1965: 147).

Advogando a humildade, a fidelidade, o respeito pela ordem estabelecida como as qualidades intrínsecas do seu povo no passado e no futuro, Washington dá aos seus detractores o fundamento perfeito para as acusações de acomodacionismo e colaboracionismo, que tão bem se conformam ao estereótipo do *Uncle Tom* que o tem perseguido⁽⁸⁾. Dirigindo-se aos sulistas, no referido discurso, Washington coloca-se numa atitude de retracção, que parece querer antecipadamente assegurar-lhes a aceitação passiva da segregação institucionalizada, como viria a surgir enunciada e sancionada pelo Supremo Tribunal, em 1896, que decidiu pela igualdade na separação (“separate but equal doctrine”):

(...) podeis confiar que no futuro, tal como no passado, tanto vós como as vossas famílias estareis rodeados por um povo que não guardou qualquer rancor e que é o mais paciente, o mais fiel, o mais respeitador da lei que há no mundo. Tal como vos provámos a nossa lealdade no passado, ao criar os vossos filhos, ao cuidar dos vossos pais e das vossas mães no leito de doença e muitas vezes ao acompanhá-los, com os olhos marejados de lágrimas, até ao túmulo, também no futuro, do nosso jeito humilde, estaremos do vosso lado dedicadamente, não deixando que se aproxime o forasteiro, prontos a sacrificar as nossas vidas, se assim for preciso, para defender as vossas, entretecendo a nossa vida industrial, comercial, civil e religiosa com a vossa de forma a unir os interesses das duas raças. Em todos os aspectos puramente sociais, podemos estar separados como os dedos de uma mão, e no entanto ser uma só mão em tudo o que for essencial para o progresso da humanidade (Washington, 1965: 148).

⁽⁸⁾ A figura do *Uncle Tom* foi beber à personagem do romance abolicionista de Harriet Beecher Stowe, *Uncle Tom's Cabin* (1852). Se, no romance, a personagem surgia com elevada carga positiva, mesmo exemplar, na sua resignação e capacidade de sublimação do sofrimento, o tipo que sobre ela se construiu passou, neste século, sobretudo a partir da década de sessenta, a carregar com toda a negatividade da passividade e do conformismo, abomináveis para as décadas da revolta, da consciencialização política e da militância radical.

Washington também sossega os sulistas em relação aos anseios de independência e progresso por parte do seu povo, assegurando-lhes que os mais sensatos não apelarão a uma igualdade social:

Os mais sensatos da minha raça compreendem que é extremamente imprudente ventilar questões de igualdade social e que o aumento dos privilégios que havemos de desfrutar deverá resultar de uma luta severa e persistente e não de um processo forçado e artificial (Washington, 1965: 149).

49

A igualdade social virá, pois, a seu tempo, como recompensa de uma conduta digna e de um contributo eficiente para a economia do país, que comprovem o merecimento desse privilégio, ainda que para isso se tenha que continuar a aceitar a subalternidade e a limitação, já que Washington não ambiciona para os da sua raça senão o desempenho de trabalho manual:

O maior perigo que nos espreita é que, no salto gigantesco da escravatura para a liberdade, possamos esquecer que a grande maioria de nós deve viver do produto das suas mãos, e possamos não nos lembrar que vamos progredir proporcionalmente à forma como soubermos dignificar e glorificar o trabalho simples e soubermos empenhar-nos nas ocupações simples da vida; (...) Nenhuma raça pode progredir sem ter compreendido que é tão digno cultivar um campo como escrever um poema. É por baixo que devemos começar e não por cima. Nem tão pouco devemos permitir que os nossos ressentimentos toldem as oportunidades que se nos apresentem (Washington, 1965: 149).

William E. B. DuBois foi um líder mais radical e um dos mais sérios opositores da política de Booker T. Washington. DuBois suspeitava essencialmente da estreiteza de vistas do programa educacional de Washington, não aprovava o fundamento estritamente económico da sua política e o seu olhar complacente perante a perda progressiva dos direitos cívicos e políticos dos negros. Sugestivamente, DuBois chamou ao discurso de Washington na Exposição de Atlanta "O Compromisso de Atlanta" e ao Tuskegee Institute, "Máquina de Tuskegee" (DuBois, 1975: 50-96).

Perante a degradação da situação do negro nas últimas décadas do século, com a crescente segregação, a invalidação do *Civil Rights Act* (1875), as novas constituições dos estados do Sul, que vincavam a discriminação, os lincha-

mentos, a perda do direito de voto, impunha-se, aos olhos de muitos, uma luta mais agressiva e reivindicativa. DuBois era um deles. Fundou, com William Monroe Trotter, o *Niagara Movement*, em 1905, organização de protesto na tradição do movimento abolicionista negro e que mais tarde foi absorvida pela *National Association for the Advancement of Colored People (NAACP)*, organização inter-racial de luta pelos direitos cívicos dos negros. Ao tempo da fundação do *NAACP*, DuBois era o único negro com cargos directivos, cabendo-lhe também a direcção da revista, *The Crisis*, porta-voz da organização.

Em *Souls of Black Folk* [1903], W. E. B. DuBois dedica um capítulo a uma avaliação da liderança de Booker T. Washington no contexto da história da luta dos negros pela liberdade e pela afirmação dos seus direitos. Antes de 1750, diz DuBois, havia essencialmente sentimentos de revolta e vingança; os últimos quartéis do século XVIII caracterizaram-se pelas tendências liberalizantes e começou a ambicionar-se a adaptação e a assimilação; a guerra esfriou muito deste espírito humanitário e acirrou a impaciência e a desilusão dos negros perante a persistência da sua condição de escravos, levando a insurreições no Sul e ao surgimento de organizações negras com o fito de autopromoção da raça; o novo incremento trazido à escravatura com o "cotton-gin" (máquina para descaroçar o algodão) desesperou escravos no Sul e negros livres no Norte, ao mesmo tempo que se alargava o Movimento Abolicionista; de novo se lutou pela liberdade e pela assimilação.

Frederick Douglass foi a figura preponderante deste período, que se estendeu até à Revolução de 1876, a qual, afastando a intervenção nortenha, abriu de novo o caminho para a recuperação da supremacia branca, com a supressão do voto e outros direitos dos negros, entretanto adquiridos; finalmente, surgiu Washington, não só como líder negro, mas, como acentua DuBois, o líder do compromisso entre o Sul, o Norte e o negro. DuBois tenta fazer a devida justiça a Washington, admirando a sua fabulosa ascensão e mesmo certos aspectos do seu programa, mas demarca-se dele:

Estamos numa época de desenvolvimento económico fora do habitual e o programa do Sr. Washington ganha naturalmente uma feição económica, tornando-se de tal forma um evangelho de Trabalho e Dinheiro que quase obscurece os objectivos mais altos da vida. Além disso, estamos numa época em que as raças mais avançadas estão a contactar mais de perto com raças menos desenvolvidas,

daí resultando uma intensificação dos sentimentos racistas; e o programa do Sr. Washington praticamente aceita a dita inferioridade da raça negra (DuBois, 1965: 246).

DuBois considerava que os valores defendidos por Washington tinham acabado por encorajar o Sul a retirar o voto aos negros, a marcar a sua inferioridade, mesmo a nível legal, e a afastá-los da oportunidade de formação superior. Na sua maneira de ver, não podia haver progresso económico com privação de liberdade política, com servilismo e com limitação de oportunidades. Por isso, a sua mensagem é de reivindicação dos direitos humanos e liberdades, segundo o espírito dos valores mais nobres da nação. DuBois acreditava numa *intelligentsia* — “a Talented Tenth”, da qual haveriam de emergir os líderes de um futuro diferente.

É frequente observar-se uma atitude de superioridade moral na retórica afro-americana, em nome dos princípios e valores essenciais que definem a América. DuBois assume-a aqui e noutros textos, como *Dusk of Dawn*, onde são repetidas as suas denúncias da pretensa superioridade da civilização “branca” ou da traição da democracia. Quanto a esta, DuBois considera que, sem a inclusão das classes baixas e das populações de cor da Ásia e da África, “a democracia é uma fraude e contém em si mesma as sementes da sua própria destruição” (DuBois, 1975: 169). Ora movidos pela esperança na capacidade de autocorreção da democracia, e delineando percursos reformistas na linha de Booker T. Washington, como o *NAACP* (cuja acção se estende até aos dias de hoje), ou do movimento pacifista de Luther King nos anos cinquenta, ora descrendo radicalmente dessa capacidade e lutando contra o sistema, como os *Black Muslims* ou o *Black Power* nos anos sessenta, ou ainda acreditando que a solução só pode encontrar-se num abandono do território com destino a África, como o movimento *Back to Africa* de Marcus Garvey nos anos vinte, o certo é que, depois da Emancipação, muitas opções se têm desenhado para o problema desta minoria. Muitas dessas soluções têm sido subsidiárias de discursos e imagens que pretendem definir a identidade de um grupo de textura cada vez mais complexa, reflectida até na já longa sucessão de auto-designações: *Negros, Pretos, Afro-Americanos, Africanos Americanos, Americanos Africanos*.

Neste contexto, é imprescindível rever o contributo das ciências sociais, ora para a aceitação, ora para a questio-

nação de um *status quo* responsável pela alienação do negro das oportunidades que o sistema tem para oferecer em termos globais (políticos, económicos, culturais).

A versão oficial liberal tem tendido a apresentar a minoria negra como perfeitamente aculturada, sendo quaisquer sinais de singularidade identificados como produto de uma condição socialmente inferior. Na década de quarenta, Gunnar Myrdal observa que o negro não é mais do que “um americano exagerado” e que a sua cultura não passa de uma distorção ou elaboração patológica da cultura americana (Myrdal, 1964).

Discordando da tese de Melville Herskovits sobre a retenção da cultura original africana por parte do afro-americano, Franklin Frazier, em *The Negro in the United States*, considera que o negro, tendo perdido todas as raízes africanas, se adaptou perfeitamente à cultura dominante, falando a mesma língua, praticando a mesma religião e aceitando os valores e o ideário político do grupo dominante (Frazier, 1957). Na mesma linha, Kenneth Stampp, numa obra basilar sobre a escravatura, *The Peculiar Institution* [1956], afirma desassombadamente que os negros são brancos com pele negra (1969: VII) e que, em tempo de escravatura, os negros viviam num vazio cultural (1969: 364). Na década de sessenta, dois sociólogos, Nathan Glazer e Daniel Moynihan, em *Beyond the Melting Pot*, afirmam inequivocamente que o negro é simplesmente um americano. Não tem valores nem cultura próprios (1963: 53).

Na linha inversa destas perspectivas, todas elas conducentes a uma imagem do negro totalmente assimilado, sem qualquer indício de uma identidade própria, surge, três anos mais tarde, *Urban Blues* de Charles Keil (1966), em que o autor pretende construir uma interpretação da cultura negra com base nas figuras paradigmáticas do cantor de *blues* e do seu público, o que o leva a identificar arquétipos espirituais e culturais como a “ideologia *soul*”, a sabedoria ganha pelo sofrimento (“wisdom through suffering”), ou o distanciamento gerado na percepção das incongruências do sistema (“perspective by incongruity”). Keil é bem representativo de um momento em que a vontade de reverter séculos de negatividade associada aos negros corria o risco de cair no outro extremo — a mitificação ou a romantização.

Com as tentativas reformistas desencadeadas pelo Movimento dos Direitos Cívicos da década de sessenta, a comunidade afro-americana foi apresentando maiores e mais

significativas estratificações de classe. Bennett Berger, exemplificando a posição de muitos outros sociólogos que observam esta nova realidade, defende que a cultura desta minoria é, no fundo, uma versão negra americana da cultura das classes baixas (1967: 54-57).

A escola de interpretação marxista, que tem em Eugene Genovese (1965, 1969, 1974) uma referência primordial neste campo de estudos, rejeita o primado da raça como categoria de análise, atribuindo as causas da opressão e discriminação racial ao crescimento e evolução do capitalismo desde o século XVI até ao século XIX.

Efectivamente, hoje já não é possível partir para a análise do problema racial dissociando-o das condições socio-económicas. Em fins da década de setenta, numa obra, cujo título foi, desde logo, controverso — *The Declining Significance of Race* — William Julius Wilson (1978) coloca também a tónica na problemática de classe como fundamental para a análise das relações entre brancos e negros nos Estados Unidos, não lhe conferindo, não obstante, a exclusividade que lhe é atribuída pela análise marxista. Para Wilson, é ainda da intersecção da raça com a classe que surge a explicação para os conflitos raciais, pois, numa sociedade cujas instituições são reguladas pela ideologia racista, o estatuto económico dos indivíduos é profundamente determinado pela raça. Ainda recentemente, Roy L. Brooks (1990) afirmava que já não se pode intervir significativamente nesta matéria nem apontar soluções sem fundir a questão da raça com a estrutura de classe. Wallerstein e Balibar (1991) vão mais longe, argumentando que o sistema mundial capitalista precisa de incrementar o racismo para promover o seu próprio desenvolvimento, pois ao etnicizar a força de trabalho está a criar condições para uma maior exploração.

Este quadro necessariamente esquemático, dadas as limitações de espaço do presente trabalho⁽⁹⁾, não pode, no entanto, deixar de referir o mais recente e imprescindível contributo das mulheres afro-americanas, que vieram reperspectivar o conteúdo e o ângulo de uma investigação predominantemente dominada por homens, numa sociedade em que dizer *mulher* equivale a dizer *mulher branca* e dizer *negros* equivale a dizer *homens negros*. bell hooks (1980) anota esse silêncio generalizado, que logo identifica como “o silêncio dos oprimidos”, e reivindica espaço para incluir a

⁽⁹⁾ Este artigo inscreve-se num trabalho em curso, daí que a problematização mais actual deste tema fique a aguardar desenvolvimento posterior.

identidade da mulher num discurso dominado pelo racismo e pelo sexismo, que muitas vezes se aliaram para duplamente oprimir. Angela Davis (1981) lê a opressão das mulheres afro-americanas na evolução do sistema económico desde a escravatura, e os estereótipos que as estigmatizaram nos sucessivos papéis que a sociedade lhes foi atribuindo — da *Tia Jemima* à velha *Mammy*, da *parideira* à *ama de leite*, da *cabra* à *matriarca*.

Este artigo, pela própria natureza do tema e por fazer parte de um trabalho em curso, não admite para já uma conclusão. Para remate provisório das ideias expostas, remeto, então, para dois autores que, apesar de distanciados no tempo e na formação, mostram a preocupação em não olvidar que o problema racial nos Estados Unidos está ainda demasiado presente para que se possa iludir a questão primordial — a estrutura do poder.

Robert Blauner (1970, 1972) considera que o racismo e a opressão racial são factores singularizantes da experiência da minoria de origem africana e continuam a constituir uma problemática central da sociedade americana. Não se satisfaz, pois, com as teses liberais dominantes, que auguram um futuro de assimilação, nem se compraz com qualquer tentativa de explicar a sociedade que pretenda ser indiferente à questão da cor. Na sua perspectiva, o sociólogo tem que dar espaço às minorias que preferiram construir as suas próprias culturas e até instituições. A diferença que ele detecta entre o passado e o período pós-sessenta é o desafio cada vez mais consistente às estruturas de poder, que controlam e limitam as vidas dos cidadãos de cor. E uma dessas estruturas, talvez a que exige um combate mais subtil e persistente, é a própria cultura.

Hazel Carby (1987) afirma a necessidade de analisar a sociedade tendo em contas as três premissas da classe, do sexo e da raça, lembrando que as ideologias, quer as sexuais, quer as raciais, pelo apelo que fazem à ordem natural das coisas, oferecem categorias trans-históricas e essencialistas para o que só pode ser entendido à luz das transformações históricas. Num texto recente (1994), Carby chama-nos a atenção para um exemplo concreto de uma formação discursiva, bem actual e actuante no panorama social e cultural do seu país — o discurso da *diversidade* ou da *diferença* — que corre o risco de querer descrever a realidade fugindo à história. Quanto a ela, esse registo que tão bem parece servir tendências liberalizantes e mesmo

radicais na sociedade americana converte em absolutos o *Outro*, o *pluralismo*, a *mulher de cor*, mas evita falar de *raça*. O perigo é converter, afinal, a ordem social dominante num outro absoluto e deixar de ver que a forma como os afro-americanos vivem nos Estados Unidos patenteia bem uma estrutura de dominação com base na *raça*. O importante será, pois, reconhecer a forma como actua essa estrutura de poder e pensar que, em vez de *um* racismo, temos que reconhecer a existência de várias formas de racismo ao longo da história, em vez de *um* conceito de *raça*, temos que falar de como se constroem *sujeitos racializados* numa sociedade racista.

Elkins analisa os factores que terão determinado a extrema rigidez do modelo esclavagista na América do Norte, comparando-a com o modelo vigente na América do Sul. Ao falar da rigidez estrutural, que era acompanhada de uma grande rigidez mental, ou de uma acentuada falta de imaginação, o autor refere-se, por exemplo, à dificuldade dos sulistas em acreditar que os negros, depois da Emancipação, conseguissem tomar conta das suas próprias vidas, não sendo capazes de atribuir a percentagem dos casos que lhes davam razão às consequências de um sistema que, além de ter mantido os negros num total analfabetismo, tudo fizera para os desmoralizar e os dissuadir de qualquer iniciativa. George Fredrickson (1988, 198 ss.) acrescenta outros factores para as diferenças observáveis entre os Estados Unidos e a América Latina: as estruturas sociais nos países de origem traduziram-se em maior ou menor dificuldade de adaptação a uma situação multiracial — enquanto as sociedades fundamentalmente feudais da Península Ibérica inseriram com naturalidade os escravos na camada mais baixa da sua hierarquia social, uma sociedade já em transição para um modelo capitalista como a da Grã Bretanha, tendente a definir duas classes principais, teve dificuldade em conceber um estatuto abaixo da degradada classe inferior; referindo a tese de Marvin Harris (1964, 70), A. Fredrickson sugere ainda que um maior número de brancos não detentores de escravos nas colónias britânicas, disponíveis para uma variedade de serviços de segurança e controlo nas plantações, serviços esses desempenhados por negros livres no Brasil, terá contribuído para um esquema mais severo de relações na plantação e para o desenvolvimento em maior grau de um comportamento racista. ■

Referências Bibliográficas

- Bacon, Sir Fancis 1905 *Novum Organum, The Philosophical Works of Francis Bacon*, John M. Robertson (ed.), London, George Routledge and Sons.
- Bercovitch, Sacvan 1981 "The Rites of Assent: Rhetoric, Ritual, and the Ideology of American Consensus", in Sam Girgus (ed.), *The American Self: Myth, Ideology and Popular Culture*, New Mexico, The University of New Mexico Press, pp. 5-43.
- 56 Berger, Bennett 1967 "Soul Searching: Review of *Urban Blues*, by Charles Keil", *Transaction*, 4, 7 pp. 54-57.
- Blassingame John W. 1972 *The Slave Community: Plantation Life in the Antebellum South*, New York, Oxford University Press.
- Blauner, Robert 1970 "Black Culture: Myth or Reality?", in Norman Whitten & John Szwed (eds.), *Afro-American Anthropology: Contemporary Perspectives*, New York, The Free Press, pp. 347-366.
- Blauner, Robert 1972 *Racial Oppression in America*, New York, Harper & Row.
- Brooks Roy L. 1990 *Rethinking the American Race Problem*, Berkeley, University of California Press.
- Carby, Hazel 1987 *Reconstructing Womanhood: The Emergence of the Afro-American Woman Novelist*, New York, Oxford University Press.
- Carby, Hazel 1994 "Race and the Academy: Feminism and the Politics of Difference", in *O Cânone nos Estudos Anglo-Americanos*, Coimbra, Grupo de Estudos Anglo-Americanos e Livraria Minerva.
- Carroll, Peter N.; David Noble 1980 *The Free and the Unfree: A New History of the United States* [1977], Harmondsworth, Penguin.
- Davis, Angela 1983 *Women, Race & Class*. New York, Vintage.
- Douglass, Frederick 1941 "Speech in Faneuil Hall" (June 8, 1849), in Sterling Brown (ed.), *The Negro Caravan: Writings by American Negroes*, New York, The Dryden Press, pp. 612-621.
- Douglass, Frederick 1985 *Narrative of the Life of Frederick Douglass* (1845), Houston Baker, Jr. (ed.), Harmondsworth, Penguin.
- DuBois, William E.B. 1975 *Dusk of Dawn* (1940), Millwood, N.Y., Kraus-Thomson Organization Limited.
- DuBois, William E.B. 1965 *Souls of Black Folk*, in *Three Negro Classics*, New York, Avon Books.
- Elkins, Stanley 1971a *Slavery: A Problem in American Institutional and Intellectual Life* [1968], Chicago, The University of Chicago Press.
- Elkins, Stanley 1971b "The Social Consequences of Slavery", in Nathan I. Huggins et al. (eds.), *Key Issues in the Afro-American Experience*, I, New York, Harcourt Brace Jorantovich, Suc.

- Ellison, Ralph 1964 "Change the Joke and Slip the Yoke", *Shadow and Act*, New York, Vintage, pp. 45-59.
- Frazier, Franklin 1957 *The Negro in the United States*, rev. ed., New York, Macmillan.
- Fredrickson, George L. 1971 *The Black Image in the White Mind: The Debate on Afro-American Character and Destiny, 1817-1914*, Hanover, Wesleyan University Press.
- Fredrickson George L. 1988 *The Arrogance of Race: Historical Perspectives on Slavery, Racism, and Social Inequality*, Middletown, Connecticut; Wesleyan University Press.
- Gates, Henry Louis, Jr. 1986a "Talkin' That Talk", *Critical Inquiry*, 13, 1 (Autumn), 204-210.
- Gates, Henry Louis, Jr. (ed.) 1986b "Race", *Writing and Difference*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Gates, Henry Louis, Jr. (ed.) 1987 *Figures in Black: Words, Signs, and the Racial Self*, New York, Oxford University Press.
- Gayle, Addison (ed.) 1971 *The Black Aesthetic*, Garden City, Doubleday.
- Genovese, Eugene 1965 *The Political Economy of Slavery: Studies in the Economy and Society of the Slave South*, New York, Vintage.
- Genovese, Eugene 1969 *The World the Slaveholders Made: Two Essays in Interpretation*, New York, Vintage.
- Genovese, Eugene 1974 *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made* [1972], New York, Vintage.
- Glazer, Nathan; Daniel Patrick Moynihan 1963 *Beyond the Melting Pot: The Negroes, Puerto-Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York City*, Cambridge, M.I.T. Press.
- Harris, Marvin 1964 *Patterns of Race in the Americas*, New York, Oxford University Press.
- Hegel, Wilhelm Friedrich Georg s. d. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, mit einer Einleitung herausgegeben von S. Brunstad, Leipzig, Reclam.
- Herskovits, Melville 1958 *The Myth of the Negro Past* [1941], Boston, Beacon.
- hooks, bell 1981 *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*. Boston, Southend Press.
- Hume, David 1964 *The Philosophical Works*, Thomas Hill Green & Thomas Hodge Grose (eds.), Darmstadt.
- Jefferson, Thomas 1944 *The Portable Thomas Jefferson*, Adrienne Koch & William Peden (eds.), New York, The Modern Library.
- Jordan, Winthrop 1968 *White over Black: American Attitudes Toward the Negro, 1550-1812*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.
- Jordan, Winthrop 1976 *The White Man's Burden: Historical Origins of Racism in the United States* (1974), New York, Oxford University Press.

- Kant, Immanuel s. d. *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, herausgegeben von Karl Vorländer, Leipzig, Felix Meiner Verlag.
- Keil, Charles 1966 *Urban Blues*, Chicago, University of Chicago Press.
- Lévi-Strauss s. d. *Raça e História* (1952), trad. Inácia Canelas, Lisboa, Editorial Presença.
- Lévi-Strauss 1958 *Anthropologie Structurale*, Paris, Librairie Plon.
- Lincoln, Abraham 1946 *Abraham Lincoln: His Speeches and Writings*, Roy P. Basler (ed.), Cleveland, World Publishing Company.
- 58 Myrdal, Gunnar 1964 *An American Dilemma* [1941], New York, McGraw Hill Book Co..
- Rojas, Carlos 1993 "O Capítulo Americano: início da verdadeira História António Aguirre Universal", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 38 (Dezembro 1993), 75-86.
- Santos, Boaventura 1993 "Modernidade, Identidade e Cultura de Fronteira", *Revista de Sousa Crítica de Ciências Sociais*, 38 (Dezembro 1993), 11-40.
- Sollors, Werner 1994 "A Maldição de Cam; ou: Da 'Geração' à 'Raça'", trad. Ângela Maria Moreira, *Actas do XIV Encontro da Associação Portuguesa de Estudos Anglo-Americanos*, Coimbra, Minerva.
- Stampf, Kenneth 1969 *The Peculiar Institution: Slavery in the Ante-Bellum South* (1956), New York.
- Stavenhagen, Rodolfo 1993 "O Legado de Colombo (visto de baixo)", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 38 (Dezembro 1993), 57-74.
- Wallerstein, Immanuel 1993 "Encontros: 1492 e Depois, Descobertas: 1992 e Antes", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 38 (Dezembro 1993), 41-48.
- Washington, Booker T. 1965 *Up From Slavery* (1901), *Three Negro Classics*, New York, Avon Books.
- Wilson, William Julius 1978 *The Declining Significance of Race: Blacks and Changing American Institutions*, Chicago, The University of Chicago Press.