

Comparação e representação

O imaginário sobre as relações raciais no Brasil em um contexto transcultural

CARLOS HENRIQUE ROMÃO DE SIQUEIRA*

Resumo: O artigo tem como intenção problematizar o método comparativo. Em uma argumentação em dois momentos, o que se busca é tentar perceber como tem funcionado a comparação como instrumento conceitual para a construção de representações. No primeiro momento, busca-se retrazar o caminho do intento comparativo na tradição de pensamento ocidental, tendo como base textos de críticos da cultura como Walter Dignolo e Edward Said. No segundo momento, busca-se uma análise do funcionamento do método comparativo no contexto do discurso sobre as relações raciais no Brasil.

Palavras-chave: método comparativo; representação; ciências sociais; relações raciais.

Desde o ano de 2000, quando os representantes brasileiros se preparavam para a III Convenção Mundial Contra o Racismo e Discriminações Correlatas, que seria realizada em setembro de 2001 na África do Sul, o debate sobre as relações raciais no Brasil tem crescido vertiginosamente. A discussão avançou em todas as frentes, tanto no âmbito acadêmico, quanto no governamental e no ativismo político. E, provavelmente, uma pesquisa sobre a produção acadêmica, e a repercussão do tema na sociedade civil, poderá mostrar que esses últimos três anos tenham sido os mais importantes em muitas décadas.

É sempre bom lembrar que o debate sobre o gerenciamento das relações raciais no Brasil foi um tema de primeira importância em alguns dos momentos mais críticos da história do país. Contudo, desde os estudos de Florestan Fernandes sobre a desigualdade racial no Brasil, publicados nos anos de 1960, o tema

não tinha ganhado tanto em diversidade e complexidade. Além de ter se tornado uma importante pauta para a mídia, como para o Estado.

Prova disso é o interesse com que a imprensa brasileira tem acompanhado a discussão sobre as ações afirmativas nos Estados Unidos, como demonstrou a cobertura da última decisão da Suprema Corte norte-americana sobre o caso da Universidade de Michigan. E, ao que parece, esse tem sido o tema central sobre o qual a discussão tem gerado mais polêmica. O debate sobre as ações afirmativas se transformou num campo onde intelectuais de todos os espectros e disciplinas travam uma batalha. Esse debate, a despeito do seu mérito específico, sobre o qual não vou me deter, tem sido do mais alto interesse para a análise das representações sobre o que seja "o" Brasil e "os" Estados Unidos.

Esse debate, movimentado através de um complicado vocabulário, e de complexos argumentos sociológicos, históricos, antropológicos, políticos e jurídicos, de um modo muito

* Mestre em História pela UnB e doutorando no Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas (CEPPAC/UnB). E-mail: siqueira@unb.br.

recorrente, se baseia em perspectivas comparativas entre o que se imagina ser a história da sociedade e das relações raciais no Brasil e nos Estados Unidos. Nos discursos brasileiros contemporâneos, é possível, muitas vezes, notar como representações sobre as relações raciais, sobre a história da escravidão e sobre o racismo, construídas ainda no século XIX (algumas delas criadas nos Estados Unidos, e que foram atualizadas no século XX por intelectuais brasileiros), são mobilizadas nesse debate para apoiar uma ou outra posição sobre o tema.

Um conceito interessante para compreender esse movimento de idas e vindas de idéias, de apropriações e acomodações do pensamento é o que Mary Louise Pratt chama de “transculturização” (1992). Em seu trabalho sobre viajantes nas Américas nos séculos XVIII e XIX, a autora mapeia e analisa uma série de discursos sobre o continente americano e africano, sobre sua natureza e sua população, que foram produzidos por autores europeus do porte de Humboldt, por exemplo, e que, por uma série de circunstâncias, retornaram à América para alimentar os discursos políticos correntes. A esse processo desigual e assimétrico de produção e de circulação do discurso no contexto do mundo colonial, Mary Louise Pratt denomina de “transculturização”, isto é, o modo como as culturas periféricas se apropriam do saber metropolitano em função de sua própria dinâmica política. Em outras palavras, o conceito de transculturização chama a atenção para as formas pelas quais os periféricos lidam com as representações produzidas por intelectuais dos países, acerca de si mesmos e dos outros.

Dois temas, portanto, parecem ser centrais para uma discussão da dinâmica desse debate transcultural sobre as relações raciais brasileiras. Discurso esse que apela para a “história” como um instrumento de utilidade política, mas que deixa na sombra a historicização de seu próprio discurso: o primeiro tema se refere ao próprio estatuto da comparação, ou seja, a que servem as modalidades da comparação no contexto da representação de um tema político; o segundo tema tem relação com a própria representação, tanto a representação de sua própria sociedade, como daquela com a qual se compara ou foi comparada.

Sendo assim, gostaria de fazer uma reflexão em dois tempos, que possa, mesmo ao custo de um desvio, relacionar a comparação – como recurso de construção de representações – com a transculturização – como um circuito constante de construção, assimilação, circulação e rearticulação das representações instrumentalizadas para o debate.

Num primeiro momento, gostaria de partir de uma discussão sobre a comparação como método nas ciências sociais. E, a partir daí, tentar mostrar alguns dos mecanismos e estratégias textuais através dos quais o trabalho comparativo se objetiva. Colocada mais detalhadamente, essa questão inicial pode se desdobrar em uma série de outras questões que, numa seqüência de interrogações, talvez nos esclareça sobre as limitações do trabalho comparativo.

A seguir, buscarei sugerir que o debate contemporâneo sobre as relações raciais no Brasil retoma várias linhas de argumentação que nascem, na verdade, de um grande debate intelectual do início do século XIX, acerca do estatuto moral da escravidão. Esse grande debate internacional, que movimentava escravistas e anti-escravistas, reformadores sociais, filósofos, educadores, juristas, economistas, jornalistas e políticos de vários continentes, determinou uma agenda de propostas sobre o gerenciamento da população negra que, em cada contexto específico de cada um dos países escravistas, teve um desdobramento específico. Tentarei me ater brevemente a um momento desse discurso e demonstrar sua trajetória no debate sobre as relações raciais no Brasil.

*

A pergunta inicial, talvez ingênua e mal colocada, que orienta essa reflexão, é bastante simples: por que comparar? Ou seja, o que motiva a opção pelo chamado método comparativo? Uma resposta estritamente acadêmica poderia argumentar no sentido de que a comparação lança luz sobre certos aspectos de uma relação que outros métodos não esclarecem. Contudo, essa resposta não faz mais que nos remeter a uma outra questão: o que nessa relação interessa ao sujeito do conhecimento?

Em outras palavras: o que está por trás do desejo de se colocar em determinadas relações, determinados objetos?

Algumas pistas sobre a genealogia do intento comparativo no mundo do conhecimento, a partir da Idade Moderna, são fornecidas por Walter Mignolo, em seu livro *The dark side of Renaissance* (1995). Nesse livro, Mignolo mostra muito minuciosamente como, desde o final do século XV e início do século XVI, as bases de comparação estabelecidas pelos agentes do saber ocidental entre a Europa cristã e as sociedades nativas do continente americano criaram, sustentaram, disseminaram e justificaram os projetos de dominação, genocídio e destruição das culturas locais. A falta (falta de fé, lei, rei) sistemática que os viajantes europeus constataavam nas sociedades da América, através da comparação entre as instituições, as religiões, as línguas e os corpos de um continente e de outro, impulsionou e, sobretudo, legitimou, do ponto de vista religioso, moral e jurídico, as várias modalidades de intervenção da Europa no continente americano.

Uma série de outros autores, dentre os quais destacaria Edward Said em seu livro *Orientalismo* (1997), demonstrou com bastante propriedade como as comparações realizadas pelo saber dos países hegemônicos do mundo ocidental – principalmente pela filologia, lingüística e literatura comparadas –, entre essa sociedade e as sociedades não-ocidentais, consolidou ao longo do tempo uma recorrente representação política sobre si e sobre os outros, qual seja, a do Ocidente como cultura superior na produção do conhecimento, no domínio do saber e na criação e no cultivo dos valores universais e trans-históricos.

O que estes estudos nos sugerem, de Said a Mignolo, é que a genealogia dos estudos comparativos está intrinsecamente conectada e comprometida com as intervenções políticas, as ocupações militares e os projetos de expansão comercial da Europa nos últimos cinco séculos. As comparações, desde então, têm servido de base epistemológica para a legitimação de projetos de dominação, por meio da promoção de valores muito específicos, identificados com uma certa cultura.

Mas o que é de especial interesse para os objetivos deste artigo é o fato reconhecido, por vários autores canônicos, do campo que as ciências sociais têm como método-padrão, ou seja, aquele no qual a disciplina se baseia, a comparação. E que isso se deve à própria relação dessas disciplinas com o colonialismo, o imperialismo e a formação dos Estados modernos. A antropologia é a disciplina em que essa relação talvez seja mais acentuada. Desde suas origens, foi por meio do contrastes entre o par binário primitivo/civilizado, derivado do cenário colonial, que o projeto de conhecimento da antropologia se constituiu no século XIX (L'Estoile et al., 2003; Clifford & Marcus, 1986).

Em algum sentido, isso é também válido para a sociologia, se tomarmos como ponto de referência os escritos de Marx, Weber e Durkheim. Foi em função da necessidade de pensar sobre as mudanças na sociedade européia, provocadas pela descoberta da América, seguida pelo mercantilismo e pela industrialização, que a sociologia se consolidou como uma disciplina científica para a reorganização do desenho da sociedade e das relações na modernidade, mais ou menos no mesmo período que a antropologia. Como bem observa Peter Burke, para Durkheim, a comparação é a própria sociologia (Burke, 2002, p. 39).

Porém, poucos textos traduzem melhor a iteração do discurso da superioridade da "civilização ocidental", constitutivo dos estudos comparativos, do que a célebre introdução do assim denominado "clássico" das ciências sociais, *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Nesse texto, Max Weber diz:

No estudo de qualquer problema da história universal, um filho da moderna civilização européia sempre estará sujeito à indagação de qual a combinação de fatores a que se pode atribuir o fato de na Civilização Ocidental, e somente na Civilização Ocidental, haverem aparecido fenômenos dotados (como queremos crer) de um desenvolvimento universal em seu valor e significado. (Weber, 1985)

Para responder à indagação desse filho imaginário da moderna "civilização ocidental", que não é outro senão o próprio Max Weber, ele lança mão de uma impressionante seqüência

de afirmativas historicamente duvidosas, etnograficamente questionáveis e, sobretudo, excessivamente etnocêntricas:

Apenas no Ocidente existe a 'ciência' num estágio de desenvolvimento que atualmente reconhecemos como válido.

[...]

Maquiavel teve precursores na Índia. Mas, em todas as teorias políticas asiáticas, faltava um método sistemático comparável ao de Aristóteles, e inexistia qualquer conceito racional. [...] O mesmo ocorre com a Arte. [...] A ogiva foi usada como meio de decoração também na antiguidade e na Ásia; presumivelmente, tampouco a combinação da ogiva com a abóbada em cruz era desconhecida no Oriente. Contudo, o uso racional da abóbada gótica como meio de distribuição de peso e de cobertura de espaços na forma desejada e, antes de mais nada, como princípio constitutivo de edifícios monumentais e formação de um estilo [...] não ocorreu em nenhuma outra parte.

[...]

Escolas superiores, de todas as espécies, inclusive algumas superficialmente semelhantes às nossas Universidades ou, pelo menos, às nossas Academias, existiram alhures (China, Islão). Mas, um tratamento racional, sistemático e especializado da ciência por especialistas treinados, em um sentido que se aproxime de seu atual papel de dominância na cultura contemporânea, não existiu senão no Ocidente. (Idem, *ibidem*, p. 1-3)

As passagens acima poderiam ser ampliadas. Poderiam ser acrescentadas a outras afirmações de Marx ou Durkheim. Porém, elas parecem suficientes para tentar delimitar um dos mecanismos textuais que considero fundamental para a compreensão do intento comparativo em ciências sociais como praticado pelos assim chamados autores clássicos e que, devido ao culto da tradição, são repetidos insistentemente.

As breves passagens de Weber estabelecem uma relação entre os dois objetos do discurso que estão em jogo: algo que Weber chama de Ocidente e Oriente. Por força de sua argumentação, que tem como base os parâmetros que escolhe para a comparação, o autor cria, isto é, inventa no próprio ato de enunciar uma relação de hierarquia inequívoca e

constantemente reiterada entre seus dois objetos. A cada parágrafo, um aspecto da "cultura ocidental" é colocado ao lado, comparado, a um aspecto supostamente correspondente do Outro do Ocidente. E nos quais, de acordo com os parâmetros do autor, o Ocidente teria sempre um plus, um "mais", um "melhor", em relação à sua contraparte, que é, como o conhecimento do século XVI já havia ensinado, um ser da "falta".

Essa modalidade de investigação, ao menos em Weber, mas em outros autores também, se vale da construção de um mecanismo que poderíamos chamar aqui de "modelo paradigmático". O modelo paradigmático seria essa espécie de padrão normativo que emerge como resultado do ato da comparação, e que serve de parâmetro para o julgamento do objeto que lhe é contraposto. No fragmento acima, a "civilização ocidental" resulta nesse padrão paradigmático de sociedade eficiente e racional.

O Ocidente, construído como parâmetro, determina então a chave que desencadeia a modalidade de comparação, na qual o modelo paradigmático se apresenta, ao mesmo tempo, como um dos objetos do discurso, assim como a moldura que limita as possibilidades da comparação.

Algo importante a notar é que, no percurso da comparação, seja sobre os usos da abóbada ou da existência de universidades no "Ocidente" ou no "Oriente", uma história é narrada. E o efeito de poder desencadeado por essa história que a obra monumental e avassaladora (além de constantemente reiterada) de Max Weber conta é o de sustentar uma espécie de "inércia da representação". O que chamo de "inércia das representações" pode ser pensado a partir da seguinte ilustração: a Ética protestante e o espírito do capitalismo foi publicado em 1905. Porém, em 1978, ou seja, 73 anos depois, Edward Said, em *Orientalismo*, ainda apontava como Weber influenciava o campo dos estudos sobre o Islã, apesar de suas impropriedades nas especulações (derivado do uso de fontes superficiais e incompletas) sobre a irracionalidade e a incompatibilidade da "mentalidade religiosa" islâmica para os valores da modernidade terem sido duramente contestadas por uma série de

outros estudos (Said, 1997, p. 164-165).¹ Ou seja, mesmo sete décadas depois, uma certa representação sobre o Islã, construída a partir de premissas amplamente contestadas, que instituiu uma história celebratória e triunfalista do Ocidente paradigmático, chega ao início do século XXI, em virtude de uma série de circunstâncias acadêmicas (o poder das universidades européias e americanas) e políticas (os interesses de Estado em cultivar uma representação subalterna do Oriente) sendo amplamente legitimada.

De toda forma, meu intuito aqui não é o de denunciar a construção autoritária e etnocêntrica da idéia de “civilização ocidental”, ou algo do gênero. Apesar desse longo desvio, não é esse o ponto onde quero chegar com essa reflexão. Meu objetivo foi apenas o de tentar explicitar dois mecanismos pelos quais o método comparativo nas ciências sociais se estabelece. Primeiro, tentei destacar que a comparação cria uma espécie de “modelo paradigmático”, ou seja, um modelo que deve ser o padrão para o julgamento. E, segundo, que esse modelo paradigmático se desdobra em efeitos de poder, instituindo o que denominei de “inércia da representação”, que consiste na construção e sustentação de representações que mantêm seu poder, mesmo sob intensa contestação. Enfim, nessa parte do ensaio, busquei simplesmente demonstrar, através de um pequeno fragmento da obra de Weber, como a comparação, ao menos no campo das ciências sociais, está comprometida com a política. Em outras palavras, o que tentei destacar é que a comparação é um mecanismo eficiente e recorrente de construção de discursos políticos sobre a alteridade.

Comparação e representação

Para uma discussão sobre o pensamento acerca das relações raciais no Brasil, talvez seja interessante destacar que esse campo se

originou sobretudo do contraste entre a representação local das relações raciais e o que se imaginava ser as relações raciais em outros países. Foi justamente por meio desse confronto que o pensamento nacional sobre as relações raciais emergiu no século XIX, ao buscar qualificar as relações entre senhores e escravos tendo como parâmetro os discursos sobre o que ocorria em outros locais do mundo. A partir daí, desse quadro complexo de olhares e reflexos, que a sociedade branca buscou adjetivar o modo como ela mesma tratava seus outros.

Nesse sentido, é especialmente significativo o fato de que na literatura sobre o tema, desde meados do século XIX até o início do século XXI, a questão das relações raciais no Brasil tenha sido pensada tendo sempre como contraponto as relações raciais nos Estados Unidos. Na tradição nacional de pensamento, é quase impossível pensar um sem pensar o outro. Muito da literatura e grande parte dos intelectuais brasileiros que trabalham com a questão também são, eles mesmos, um produto dessa perspectiva sobre as relações raciais. Isso porque muitos deles se formaram e escreveram seus trabalhos nesses circuitos intelectuais que foram constituídos entre a academia brasileira e a norte-americana, em função da própria forma particular de pensar o objeto.

Portanto, um dos pontos a se destacar é que as representações sobre as relações raciais no Brasil nascem já inseridas nesse circuito internacional de idéias, que impõe como seu pressuposto a relação ou a comparação entre esses dois países. E as representações sobre esse tema são, por isso mesmo, derivadas dessa forma específica de se relacionar os objetos, ou melhor, de compará-los. Mas por que pensar as relações raciais colocando em confronto esses dois países em particular? Como Brasil e Estados Unidos entraram nessa relação de comparação? Por que as relações raciais no Brasil não são comparadas às de Cuba, da Colômbia, ou das colônias inglesas do Caribe?

Em seu clássico estudo sobre a escravidão como problema intelectual, David Brion Davis (2001) afirma que a escravidão sempre foi um problema moral no Ocidente cristão. Contudo, sua natureza contraditória se tornou cada mais insustentável na era das revoluções democrá-

1. Me eximirei, obviamente, de listar aqui todos os estereótipos circulados intensamente nos últimos três anos, em textos de jornalistas e mesmo de especialistas do porte de Bernard Lewis, sobre a incompatibilidade do Islã com os valores da democracia e do livre mercado, isto é, os valores da modernidade.

ticas na Europa e nos Estados Unidos. E foi a partir desse contexto no qual os valores igualitários, democráticos e liberais ganhavam espaço nas principais potências econômicas da modernidade que os Estados Unidos – então a maior democracia do mundo –, na figura das antigas colônias do sul, se tornaram o alvo preferencial dos abolicionistas em um grande debate moral que mobilizou intelectuais de prestígio dos dois lados do Atlântico já nos primeiros anos do século XIX.

Esse debate resultou na construção de uma imagem externa excepcionalmente contraditória com a auto-imagem que os Estados Unidos – particularmente o norte, cujo poder na geopolítica interna estava em ascensão – cultivavam de si mesmos. Os abolicionistas ingleses – os mais severos críticos do escravismo nos Estados Unidos –, por exemplo, destacaram em seus ataques a grande contradição desse país, que havia lutado contra a Inglaterra com o objetivo de se libertar do jugo tirânico do rei, mas que mantinha milhões de pessoas presas ao cativeiro. O ataque britânico ao escravismo norte-americano foi estrategicamente importante, pois inspirou – devido a sua influência política transoceânica – a organização de outros movimentos abolicionistas nos países sob sua influência.

O grande avanço nesse movimento ocorreu justamente quando abolicionistas do sul e do norte dos Estados Unidos tomaram para si a responsabilidade do movimento, e desencadearam críticas sistemáticas ao regime de trabalho escravo. Essa autocrítica, na verdade, expunha, com toda a dramaticidade do sentimento de culpa do protestantismo, a completa e total inadequação da existência da escravidão num país republicano, cristão e cujo maior valor era justamente o liberalismo individualista. A partir de grandes investimentos em publicidade (comícios, congressos, encontros, missões etc.), o movimento abolicionista conseguiria, pouco a pouco, avançar no sentido de impor no cenário político um novo modo de compreender a instituição da escravidão, que levaria em seguida a um completo divórcio entre as formas de sociabilidade e de governo entre o sul e o norte dos Estados Unidos.

Foi justamente nesse momento do debate abolicionista que uma certa representação das

relações raciais no Brasil, baseada em grande parte na literatura de viagem britânica (na qual houve a primeira e maior mobilização anti-escravista), surgiria com grande força. Em 1833, por exemplo, um advogado abolicionista formado em Harvard, David L. Child, “um dos 12 fundadores da Sociedade Contra a Escravidão da Nova Inglaterra” (Azevedo, 1996, p. 153), publicou um importante livro com o sugestivo e longo título *The despotism of freedom: or the tyranny and cruelty of American republican slave-masters, show to be worst in the world: in a speech, delivered at the first anniversary of the New England Anti-Slavery Society*.

Nesse livro, um libelo contra a escravidão, Child buscava sustentar que a escravidão nos Estados Unidos não só é contrária ao ideário fundador da sociedade norte-americana, como é, ao longo de toda a história conhecida da escravidão – a antiga e a moderna –, a mais violenta, a mais desumana e a mais cruel. E para fundamentar sua alegação de que nos Estados Unidos não havia qualquer relação humanitária entre senhor e escravo – ao contrário do que ocorria na escravidão antiga –, Child recorre justamente à comparação com um país exótico e distante para um norte-americano da época: o Brasil.

Diz Child:

No Brasil, presentemente a nação mais populosa em escravos [...], o senhor é obrigado, sob severas penalidades, a conceder ao seu escravo uma permissão escrita para que ele possa procurar outro senhor sempre que o escravo queira. (apud idem, *ibidem*, p.154)

O Brasil é representado no discurso abolicionista de Child como um país em que os escravos recebiam um tratamento que mantinha sua dignidade humana: eles tinham direitos legalmente instituídos e respeitados, além do que os senhores brasileiros, ao contrário dos norte-americanos, não tinham poderes absolutos, ou despóticos, sobre o escravo. Ali, havia sido conservado em suas relações escravistas um princípio de relação no qual o valor da pessoa humana era considerado, e não apenas seu valor como instrumento e mercadoria. Contudo, o que mais chama atenção nessa representação da

escravidão brasileira é sua visão do preconceito racial:

O Brasil tem mais escravos negros do que qualquer outra nação; e, se o preconceito se fundasse na razão e na natureza, deveria ser mais forte lá do que em qualquer outro lugar, porque, em cada canto e esquina do império, a cor africana associa-se à servidão e degradação; entretanto, os homens de cor são elegíveis e ocupam de fato as mais altas posições; eles comandam tropas, defendem casos na justiça, tratam dos doentes e presidem cultos religiosos. (Idem, *ibidem*, p. 8-9)

Essa talvez seja uma das primeiras manifestações da criação de uma idéia de longa duração na história das representações sobre as relações raciais no Brasil, isto é, aquilo que mais tarde Gilberto Freyre sintetizaria no conceito de “democracia racial”. Mas como essa idéia funciona? A que questões estão ligadas as afirmações de Child de que no Brasil o preconceito não seria tão grande quanto nos Estados Unidos? Child, como já ressaltai, era um abolicionista ativo que buscava, através de seus textos, impor a sua sociedade uma maneira de pensar a escravidão que tivesse o efeito tanto de minar sua legitimidade moral, como de possibilitar uma intervenção política sobre ela. A forma de realizar seu projeto foi atacar violentamente a instituição escravista e sua incongruência com os valores cristãos e republicanos, pilares da constituição norte-americana. No entanto, para reforçar sua idéia, Child lança mão do expediente comparativo. E sua comparação foi feita justamente com o Brasil.

O que temos aqui é um exemplo daquilo que chamei de “modelo paradigmático”. Ou seja, a comparação no texto de Child teve como resultado a construção de modelos paradigmáticos de escravidão e preconceito. A escravidão norte-americana desempenhava, no discurso de Child, o papel de um modelo negativo; o Brasil, por outro lado, foi seu contraponto, ou seja, o modelo paradigmático de escravidão não-despótica, mais humana, se assemelhando assim ao modelo da escravidão antiga do mundo greco-romano.

A partir dessa comparação feita por Child, é possível perceber o itinerário dessas idéias na história das representações sobre as relações raciais no Brasil. Como observa Célia Maria Marinho de Azevedo, “em meados do século XIX, a imagem do Brasil como um paraíso racial – onde os escravos eram tratados com humanidade e, uma vez emancipados, integravam-se com facilidade à sociedade – já estava se consolidando internacionalmente como uma verdade acima de qualquer suspeita” (Azevedo, 1996, p. 156).

A autora nos lembra, ainda, que “ao estudar os escritos deixados pelos abolicionistas brasileiros, com atenção especial para suas fontes, percebe-se nitidamente a presença do olhar dos abolicionistas dos Estados Unidos e de países europeus projetados sobre o Brasil” (idem, *ibidem*, p. 157).

Em Minha formação, por exemplo, o patriarca do abolicionismo, Joaquim Nabuco, comparando a escravidão no Brasil e nos Estados Unidos, diria:

A humanidade estava por demais adiantada para que se pudesse ainda defender em princípio a escravidão, como o haviam feito nos Estados Unidos. A raça latina não tem dessas coragens. O sentimento de ser a última nação dos escravos humilhava a nossa altivez e emulação de país novo. Depois, à fraqueza e à doçura do caráter nacional, ao qual o escravo tinha comunicado sua bondade e a escravidão o seu relaxamento. Compare-se nesse ponto o que ela foi no Brasil com o que ela foi na América do Norte. No Brasil, a escravidão é uma fusão de raças; nos Estados Unidos, é a guerra entre elas. Nossos proprietários emancipavam aos centos os seus escravos, em vez de se unirem para linchar os abolicionistas, como o fariam os criadores do Kentucky ou os plantadores da Louisiana. (Nabuco, 1963, p. 193-194)

Portanto, as representações sobre as relações raciais elaboradas no Brasil e por brasileiros, já nesse período, por volta de 1860, quando as primeiras sociedades abolicionistas (fundadas em moldes britânicos e norte-americanos) surgiam, já estavam marcadas pelo debate internacional, no qual o próprio Brasil aparecia como uma referência, como um

significante disponível aos autores anti-escravistas europeus e norte-americanos para articular críticas e comparações.

Podemos afirmar então que essas representações, quando começam a fazer parte do vocabulário nacional, já são parte de um contexto transcultural, sujeita a adaptações, transformações e instrumentalizações, dependendo do contexto dos debates nos quais essas idéias são rerepresentadas.

Porém, não é possível deixar de perceber o que denominei de “inércia das representações” nesse discurso sobre as relações raciais no Brasil. É notável a relação entre esses discursos, seja no século XIX ou no XXI, em Child ou entre abolicionistas brasileiros. Seja passando pelos viajantes negros norte-americanos no Brasil, que viam no início do século XX um país sem racismo (Hellwig, 1992); ou em Gilberto Freyre e sua primeira formulação em inglês do termo “democracia racial”. Seja voltando aos Estados Unidos via Frank Tannenbaum (1947), que se inspirou em Freyre para criticar o racismo norte-americano em detrimento do racismo brasileiro. Ou, ainda, pela crítica feita pela Missão Unesco liderada por Donald Pierson nos anos de 1950, que questionaria a idéia de “democracia racial”, e que desembocaria em Florestan Fernandes (1965), ex-aluno e assistente de pesquisa de Pierson. Chegando, então, até Roberto da Matta (1997) e sua revalorização da “democracia racial” como um mito.

Por fim, gostaria apenas de ressaltar que, mesmo passando por adaptações e modificações, essa idéia persistente, baseada sempre numa perspectiva comparativa, de que no Brasil não há racismo como há nos Estados Unidos (ou mesmo o pressuposto de que essa comparação é necessária e produtiva), tem tido um destacado efeito político conservador. Podemos tomar os exemplos que Célia Maria Marinho de Azevedo oferece em seu livro *Onda negra, medo branco*. O negro no imaginário das elites. Ali a autora mostra, com uma consistente pesquisa documental, como os abolicionistas, nos momentos finais da escravidão, entre 1871-1888, funcionaram não apenas com libertadores, mas também como planejadores de medidas de controle social sobre a população negra.

Quando os movimentos populares formados por ex-escravos, que utilizavam várias estratégias de manifestações, entre as quais a ocupação de ruas, passeatas e marchas (no estilo inglês, como notaram os jornalistas da época), se mobilizavam para pedir “reparações” (Azevedo, 1988, p. 232) à população negra pelos anos de cativeiro, a ideologia da igualdade racial, e da inexistência de discriminação, foi retomada por parlamentares, jornalistas e advogados com o objetivo de deslegitimar tais reivindicações.²

Atravessando todo o século XX e chegando aos limiares do século XXI, pode-se notar que mesmo especialistas da área permanecem presos às complicadas redes e nós que o debate moral sobre a escravidão no século XIX cuidadosamente teceu. De um lado, temos uma empatia patriarcal que admite a necessidade de apoio aos negros; de outro, um estrondoso decreto secular de silenciamento sobre a questão, justificado sob o terror da ameaça de polarização racial e da perda da harmonia nacional.

Em 1883, o mesmo Joaquim Nabuco defenderia, em seu *O abolicionismo*, que “a propaganda abolicionista com efeito não se dirige aos escravos” (p. 85), pois seria um perigo expor a classe mais poderosa do Estado, os brancos, “à vindicta barbara e selvagem” dos negros. Pois a escravidão, “não há de ser suprimida no Brasil por uma guerra servil, muito menos por insurreições ou atentados locais. Não deve ser o também por uma guerra civil como o foi nos Estados-Unidos. Ela poderia desaparecer talvez depois de uma revolução, como aconteceu em França, sendo essa revolução obra exclusiva da população livre” (p. 86). Aqui estão arrolados numa incrível seqüência do imaginário do terror branco diante dos negros dois fantasmas: a ameaça da revolta dos escravos (lembranças do Haiti) e o inferno racial norte-americano (a “polarização”).

Os ameaçadores espectros — ou “modelos paradigmáticos” — da ‘revolta negra’ e do ‘modelo racial norte americano’ voltariam à cena nos discursos sobre as relações raciais no Brasil insistentemente durante todo século XX. Mais de cem anos depois de Nabuco, em consonância

2. Para uma discussão completa sobre a questão consultar o capítulo III e IV do livro de Azevedo.

com o 'regime', Gilberto Freyre tentaria silenciar, controlar e reter as críticas ao racismo no Brasil que surgiram na imprensa por ocasião das comemorações de 13 de maio de 1969, afirmando que "os pseudo-sociólogos que agora se esforçam em jornais para exagerar o que se encontra no Brasil, de preconceito de raça e de cor, agem antibrasileiramente" (Freyre, 1969, p. 11). Pois, o brasileiro era muito diferente dos "bôeres da África do Sul" e "dos sulistas dos Estados Unidos".

Décadas depois, novamente como um efeito da "inércia das representações", o antropólogo Lívio Sansone perguntaria "se deve ser aplicado ao contexto da América Latina, e do Brasil em particular, o projeto separatista tão fortemente salientado pela atuação de muitos grupos e movimentos emergentes nos EUA e em outros países (mulheres, homossexuais, minorias étnicas, aposentados etc.)?" (Sansone, 1998, p. 751-783). O autor responde a sua própria pergunta reatualizando a nossa secular tradição do silêncio, ao sugerir que ao invés de ações afirmativas baseadas nesse modelo "separatista", devemos utilizar um modelo de "universalismo guiado", "uma ação afirmativa silenciosa, mais real do que política, para tentar reverter a discriminação silenciosa a favor dos brancos que dura há século" (idem, ibidem, p. 775). Ou seja, ao insistir no método comparativo, o discurso contemporâneo sobre as relações raciais no Brasil — os efeitos provocados pelo que denominei de "modelo paradigmático" e "inércia das representações" — nos conduziram a um inescapável círculo vicioso de intermináveis repetições e recorrências.

Abstract: This article intends put under question the comparative method. In a argument divided in two moments, what I search is understand how the comparison works while a conceptual instrument for construction of representations. In a first moment, I try follow the track of comparative effort in the western tradition of thought, based on the texts of critics of culture like Walter Mignolo and Edward Said. In the second moment, I analyze how the comparative method works on the context of racial relation's discourse in Brazil.

Key-words: comparative method; representation; social sciences; racial relations.

Referências

- AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. O abolicionismo transatlântico e a memória do paraíso racial no Brasil. *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 30, dez. 1996.
- _____. Onda negra, medo branco. O negro no imaginário das elites – século XIX. São Paulo: Paz e Terra, 1988.
- BURKE, Peter. História e teoria social. São Paulo: Unesp, 2002.
- CLIFFORD, James & MARCUS, George. Writing culture. The poetics and politics of ethnography. California: Univ. of California Press, 1986.
- DAVIS, David Brion. O problema da escravidão na cultura ocidental. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001
- FREYRE, Gilberto. A propósito do preconceito de raça no Brasil. In: O Estado de São Paulo, 22 de maio de 1969.
- HELLWIG, David J. (Ed.) African-americans reflections on Brazil's racial paradise. Philadelphia: Temple University Press, 1992.
- L'ESTOILE et al. Antropologia, impérios e estados nacionais. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.
- MIGNOLO, Walter. The dark side of Renaissance. Literacy, territoriality & colonization. Michigan: The Univ. of Michigan Press, 1995.
- NABUCO, Joaquim. Minha formação. Brasília: Ed. UnB, 1963.
- PRATT, Mary Louise. Os olhos do império. Relatos de viagem de transculturação. São Paulo: Edusc, 1992.
- SANSONE, Lívio. Racismo sem etnicidade. Políticas públicas e discriminação racial em perspectiva comparada. *Dados*, v. 41, n. 4, 1998, p. 751-783.
- SAID, Edward. Orientalismo. São Paulo: Cia das Letras, 1997.
- SOUZA, Jesse (Org). Multiculturalismo e racismo. Uma comparação Brasil-Estados Unidos. Brasília: Paralelo 15, 1997.
- TANNENBAUM, Frank. Slave and citizen. The negro in Americas. New York: A. Knopf, 1947.
- WEBER, Max. A ética protestante e o espírito do capitalismo. São Paulo: Ed. Pioneira, 1985.

RECEBIDO EM FEVEREIRO DE 2004
APROVADO EM ABRIL DE 2004