

■ A Nação em Fluxo *Brasil e África do Sul*¹

Fernando Rosa Ribeiro

Em artigo pioneiro sobre o pensamento do *apartheid*, o conhecido escritor e crítico literário sul-africano, J.M. Coetzee, delineia o complexo mecanismo interno do *apartheid* nos textos de um de seus criadores-mor (Coetzee 1991). Embora demasiado complexo para ser resumido sucintamente, já que Coetzee explora diferentes caminhos em seu artigo, gosto de descrevê-lo como um artigo sobre coisas que fluem e que precisam ser contidas. Para Coetzee, o *apartheid*, na imaginação do sociólogo africâner Geoffrey Cronjé, é “um tipo de integumento que mantém junto e ao mesmo tempo separa um conteúdo fluido que está sempre pronto a fluir de um lado a outro e a escorrer. É portanto como uma pele que mantém junto todo um corpo cuja substância física é noventa por cento fluida, ao mesmo tempo que mantém separado esse corpo fluido, esse conjunto de fluidos” (Coetzee, p.16). Isto é, o *apartheid* é algo muito precário, como podemos perceber, de fato, a partir de quase todas as inumeráveis descrições de sua implementação, porque a separação pode sempre ser sustada e está sempre ameaçada pelo fluxo insidioso de elementos extrâneos e contagiosos.

O fluxo perigoso é o do sangue de fora, que tem que ser contido. O sangue dos brancos deve permanecer puro. A nênese de Cronjé é, portanto, a mistura de sangue (*bloedvermenging*). Essa mistura tem uma forte conotação de perda completa do *self* e da identidade. Coetzee chama a atenção para o fato de que o prefixo “ver” tem força perfectiva. *Vermenging* denota portanto uma mistura que não pode ser desfeita, uma situação irreversível². Para Cronjé, a mistura de sangue é inevitavelmente danosa e leva, em última instância, a um estado de *mengelmoes* ou indiferenciação total. Coetzee (p.11) diz que “mengelmoes” vem do *neerlandês/afrikaans mengel* (mistu-

rar totalmente) e de *moes* (papa). Em seu uso coloquial, o termo é sempre pejorativo e implica uma “mistura na qual não só o caráter individual, mas toda a estrutura original, se perdeu; o que fica é disforme, indiferenciado e mole - parecido com as fezes, em realidade” (id). Um agente poderoso, implicado na criação da temida *mengelmoes-samelewing* de Cronjé (a “sociedade-papa” da indiferenciação e falta de identidade), é o *sluwe insluiper* ou o “infiltrador astuto” (Cronjé, 1945:p.77). Ele é a pessoa de sangue misto que pode parecer branca e que pode, portanto, infiltrar sangue negro no sangue da comunidade branca (e assim contaminá-lo), por exemplo, através do casamento com mulher branca. Portanto, é importante que não haja casamentos mistos porque estes podem produzir um bastardo (*baster*) de aparência branca que contaminará o sangue do povo branco. Eloff (1942:p.99), citado por Cronjé (id, p.44), aponta claramente para este perigo: “Mesmo uma pequena percentagem de infiltração (*insypeling*) de sangue mestiço (*kleurling*) pode influenciar nossas características raciais hereditárias”. Isto se dá porque qualquer infiltração leva, em última instância, ao aparecimento de características africanas em algum descendente e, eventualmente, ao “abastardamento total” (*uitbastering*).

A palavra perigo (*gevaar*) aparece com bastante frequência na narrativa de Cronjé. Seu mundo é um mundo assediado. Na tradução excelente de Coetzee, o perigo mais ameaçador é o “abastardamento seguido de abastardamento até se chegar a um estado de indiferenciação irrecuperável (*verbastering en uiteindelike uitbastering*)” (Coetzee, p.17; Cronjé, 1948:156). A única maneira de se prevenir tal caos é implementar um sistema rigoroso de *apartheid*, ou de separação total e completa entre as raças (Cronjé, 1945:p.88-90). Aqui, Cronjé adverte que quaisquer meias-medidas segregacionistas não servirão para impedir o caos. Somente o *apartheid* total, a completa separação em todas as esferas da vida, será uma solução permanente e final que assegurará o futuro tanto do branco quanto do nativo. Desse modo, a infiltração de sangue da comunidade não-branca na comunidade branca tem que ser impedida a todo custo, não só pela proibição estrita de uniões interracialis mas, também, pela imposição violenta da separação. Não se deve permitir que pontos de contato (*aanrakingspunte*) permaneçam entre as raças (id, p.65-6), pois o contato leva, inevitavelmente, ao “aplanamento”

(*gelykstelling*) das diferenças naturais, essenciais, e abre assim o caminho para a mistura de sangue. Dessa maneira, as mulheres africanas que trabalham para patrões indianos acabam por casar-se com eles, e famílias brancas que habitam em bairros racialmente mistos inevitavelmente terminam misturando seu sangue com o de seus vizinhos o que tem, como consequência, o fim da raça branca (id, p.58-9, 61-2).

Cronjé não só se deleita com tais pensamentos como também, para implementar o *apartheid* (Cronjé 1945), propõe uma série de medidas draconianas que prefiguram as medidas que o Partido Nacionalista (*Nasionale Party*) viria a implementar após 1948 inspirando-se, retrospectivamente, nos textos de Cronjé. Bairros separados, locais de trabalho separados, economias separadas, sistemas legais e administrações separadas e, eventualmente, regiões designadas para brancos e negros (id, p.110-135) inteiramente separadas. Dessa maneira, Cronjé acredita que o fluxo entre as raças será contido e o perigo de um mundo-papa e de uma raça-papa de mestiços (*mengelmoes-ras*) será evitado de maneira permanente na África. Contudo, significativamente, os próprios textos de Cronjé já prefiguram o que seria, mais tarde, a incapacidade do *apartheid* de conter o fluxo de negros para as cidades “brancas”. Esse fluxo já está presente na própria narrativa de Cronjé, pois, como Coetzee indica, sua imaginação leva-o repetidamente de volta àquilo que declaradamente abomina: o mundo de *mengelmoes* ou o “mundo-papa”. Ele é levado de volta a esse mundo por seu interesse contínuo - na realidade sua obsessão - na mistura de sangue. Coetzee (id, p.16) expressa o problema de maneira excelente:

“Os pólos semânticos da visão racial de Cronjé são marcados, por um lado, pelas palavras *anders* (diferente), *ei* (próprio, único), *apart* (separado) e, por outro, pelos termos *meng* (mistura), *moes* (papa), *massa* (massa). Sua escrita move-se entre esses dois pólos... Num momento ele está demarcando fronteiras, traçando diferenças, erigindo sistemas e em geral desempenhando o papel de patriarca fundador de seu novo território. Num momento seguinte, ele rebaixa-se à intimidação, à difusão de boatos, fantasias devassas e um jogo de palavras obsessivo e monótono. A diferença é o mundo ao qual Cronjé quer pertencer; *mengelmoes* é o mundo que repudia com veemência extremada, mas ao qual sua imaginação o faz retornar

sem cessar.”

Portanto, Cronjé fica imerso no próprio fluxo exatamente por sua tentativa obsessiva de contê-lo. Poderíamos dizer que quanto mais freneticamente ele tenta se distanciar dele, mais inevitavelmente escorrega para dentro até que seu próprio texto se torna também uma papa dificilmente legível de rumações obsessivas, iterativas, demasiado enfáticas e extremamente entediadas.

Voltemo-nos agora para outro autor, outro continente e uma outra imaginação, que não deixa de ter parentesco com o primeiro. Nas obras de Gilberto Freyre, a mistura de sangue (“miscigenação” ou “mestiçagem”) é elevada ao nível de virtude inigualada, que teria salvo a civilização portuguesa, nos trópicos e na Europa, do suposto etnocentrismo, estreiteza e preconceito extremo das civilizações de origem do norte da Europa, como os Estados Unidos e África do Sul (Freyre 1971:p.137 ss, 1980:320-1). Para Gilberto Freyre, a fluidez não deve ser impedida, ao contrário, é bom que haja um fluxo livre, que o sangue branco dos senhores luso-brasileiros se misture ao das mulheres índias e escravas africanas, para formar uma raça maleável, flexível, vigorosa e - o que é mais importante - uma civilização européia nos trópicos, verdadeiramente singular. Onde outros - como os americanos e os bôeres - haviam falhado miseravelmente ao criar sociedades onde o preconceito era feroz, a discriminação o pão de cada dia e a exclusão a pedra angular da sociedade, os portugueses teriam conseguido criar uma civilização que abrangia quatro continentes e cinco séculos, baseada na troca e na mistura, no contato e na assimilação. Dentro do arcabouço da cultura portuguesa e da fé cristã e católica, os portugueses estavam dispostos tanto a acomodar a diferença quanto a interagir ativamente com ela. Desse modo, devido a seus poderes adaptativos únicos, ter-se-iam adaptado aos trópicos com mais êxito do que qualquer outro colonizador (os espanhóis seriam uma exceção parcial), pois não somente misturaram seu sangue como assimilaram traços das culturas locais, mudando-se a si próprios e aos outros nesse processo. O único pecado nesse paraíso era desejar a separação, ansiar pelo mundo da diferenciação de Cronjé (um mundo que é melhor deixar para os protestantes) porque, assim como para Cronjé o contato é anátema, para Gilberto Freyre é um pecado capital manter-se separado para preservar a

própria diferença. Toda diferença seria bem-vinda, mas apenas na medida em que pudesse vir a ser assimilada.

Cronjé tenta desesperadamente manter os pés fora da “papa”, mas escorrega continuamente para dentro dela; Gilberto Freyre simplesmente mergulha de ponta nela e se esbalda, escrevendo ao longo de sete décadas dezenas de trabalhos sobre a superioridade da solução portuguesa com relação à norte-européia. Contudo, sua visão original - expressa em seus primeiros trabalhos, famosos, dos anos 30 (Freyre 1933, 1936) - permanece até hoje uma visão complexa. Em contraste com a obsessão de Cronjé em separar e dividir, Gilberto Freyre constrói uma narrativa que, ainda hoje, retém algo de seu poder (pelo menos em seus trabalhos dos anos trinta). Enquanto a narrativa de Cronjé constrói um mundo altamente esquematizado no qual as pessoas fazem raras aparições e apenas de modo exclusivamente didático (as mulheres africanas que se casam com indianos, por exemplo), o mundo de Freyre é cheio de verve, vida e pessoas. É o mundo de um escritor mais do que o de um idealizador de políticas públicas. Suas repetitivas afirmações posteriores relacionadas à preeminência portuguesa nos trópicos dão lugar, aqui, a uma narrativa intrincada e cheia de eventos. Além disso, apesar de toda a crítica que sua visão de democracia racial recebeu nas últimas décadas, desde os estudos da UNESCO nos anos 50 (Wagley 1952, Costa Pinto 1952 e Bastide e Fernandes 1955), ela ainda assombra a cena intelectual brasileira (para não mencionar o senso comum). Nesse sentido, é significativo que Benzaquen de Araújo (1994) tenha, recentemente, reavaliado o primeiro Freyre dos anos trinta 30.

Benzaquen de Araújo mostra que o mundo fluido da casa-grande, em Gilberto Freyre, não é pintado como um paraíso (como críticos desatentos creram). Trata-se mais de um mundo ambíguo, eivado de diversidade e violência mas também de intimidade real entre senhores e escravos e, naturalmente, miscigenação (Benzaquen de Araújo, op.cit., p.53). Araújo aponta um fio importante que perpassa todo *Casa-Grande & Senzala*, a saber, a noção de excesso aparentada à noção grega de *hybris* (Benzaquen de Araújo, ibid., p.58). Em primeiro lugar, trata-se do excesso implícito na própria concepção freyriana dos trópicos como um clima onde tudo está em desequilíbrio, com muita ou nenhuma chuva, com solos excepcionalmente férteis ou rebeldes à

agricultura (id). A *hybris* também se expressaria nos excessos sexuais dentro da casa-grande. Lá, a paixão flui através das páginas do livro, ocasionalmente entremeada por explicações sociológicas mais ou menos sóbrias (como quando declara que a confraternização entre os colonizadores e mulheres índias e negras poderia ser compreendida pela falta de mulheres brancas - *ibid.*, p.59). Nos seus momentos mais exaltados, a sexualidade da casa-grande aproxima-se da bestialidade, como quando encontra seu objeto em vacas, cabras, carneiros e galinhas (*ibid.*, p.65-6), ou da sodomia e do incesto, como no caso da família em que os irmãos e irmãs dormiam juntos (*ibid.*, p.66). Escrever uma obra destas, na África do Sul da época, teria sido impensável.

Estamos aqui, pelo menos na superfície, muito longe da imaginação de *apartheid*. O desejo, em vez de obsessivamente contido, é quase tão obsessivamente extravasado. Tomemos, como exemplo contrastivo, a descrição de Eloff (1942:95) da atitude do *bôer* com relação ao sexo interracial. Segundo Eloff, sequer passaria pela imaginação do jovem *bôer* fazer sexo com uma mulher africana ou mestiça: tal coisa simplesmente seria impensável. De um ponto de vista brasileiro, essa negação tão total do desejo dificilmente parece crível. A despeito das divisões na casa-grande (a mais óbvia é a que separa senhores livres de negros escravos), para Gilberto Freyre elas não implicam distância, ao contrário, coexistem dentro de uma atmosfera de intimidade e proximidade. A distância e separação de Cronjé e a tradição *bôer* de Eloff não existem aqui. Onde aparecem, então? A resposta está no segundo trabalho de Gilberto Freyre, *Sobrados e Mucambos* (1936). Nele, a *hybris* que corre solta na casa-grande é transmutada, significativamente, num projeto totalizador de europeização (*op.cit.*, p.137). Os habitantes dos sobrados na cidade tornam-se tão radicalmente europeus nas roupas e nos costumes, tão apegados à ordem e à sobriedade, que não podemos deixar de ver aqui senão outra manifestação do excesso (Araújo, *ibid.*, p.141 e p.183). Benzaquen de Araújo mostra que, aqui, a *hybris* está a serviço da distância e não mais da proximidade, como era o caso na casa-grande (*ibid.*, p.143). Gilberto Freyre condena a linearidade e as práticas de exclusão dessa *hybris* europeizada, tentando reabrir a porta aos mucambos para que as influências africanas e índias possam entrar mais uma vez. Sua ambição é pôr em equilíbrio os antagonismos, como quando elogia a

culinária de Pernambuco por dar igual peso aos três elementos - portugueses, africano e índio - que em outras culinárias (a da Bahia ou a do Pará) estariam desequilibrados (ibid., p.180), recriando desse modo a “fábula das três raças” (Da Matta 1981) numa versão mais ponderada.

Assim, a narrativa da confraternização transforma-se também numa narrativa de exclusão. Talvez pudéssemos dizer que, por trás da narrativa de exclusão do *apartheid*, se oculta o desejo de proximidade. Cronjé - o narrador, se não o homem - não queria reconhecer seu próprio desejo e consequentemente o deslocou. Como Coetzee (op.cit., p.18) indica, o *apartheid* é também “uma negação e um deslocamento e reprojeção do desejo recriado (*re-enacted*) em outros projetos de deslocamento ainda maiores: o redesenho dos mapas das cidades, a redivisão do campo, a remoção e reassentamento de populações”. Enfim, o desejo estaria na raiz da engenharia social do *apartheid*. Em Gilberto Freyre há uma entrega inicial ao desejo e, em seguida, o desejo torna-se um anseio (insatisfeito) de proximidade. Freyre não é um criador de políticas públicas de deslocamento, reassentamento, etc. Contudo, como Cronjé, gostaria de redesenhar a sociedade, porém, não de acordo com projetos de deslocamento mas na descoberta de um equilíbrio e na recriação da proximidade nas relações raciais. No entanto, poderíamos dizer que, em sua obra, também há um deslocamento. Afinal, seu projeto de proximidade transmutou-se na repetição monótona de algumas de suas opiniões posteriores que enfatizavam repetidamente o grande valor da solução portuguesa, como se pela mera repetição do ideal de proximidade o fluxo entre sobrados e mucambos, negros e brancos, pudesse ser restabelecido uma vez mais. Assim como Coetzee indicou no caso de Cronjé (op.cit.p.2), Gilberto Freyre também nos parece uma figura absorta em algumas de suas próprias paixões e apetites obtusos: uma paixão pela distância, por exemplo, talvez pelo próprio processo de europeização que ele condenava nos sobrados, e a paixão por tornar-se seu próprio personagem, por reconstruir-se ele também como um aristocrata de casa-grande (Benzaquen de Araújo, op.cit., p.189). Para Benzaquen de Araújo (ibid., p.201), foi exatamente esse “compromisso excessivamente rigoroso com suas próprias convicções” que transformou Gilberto Freyre em seu estereótipo hoje entre nós, isto é, em um pseudo-acadêmico tedioso e iterativo. Poderíamos dizer

que, assim como Cronjé, ao abandonar-se demasiado às suas paixões - ao entregar-se à *hybris* - Freyre terminou por sufocar a possibilidade de uma imaginação criativa e, em última instância, como muitos de seus trabalhos posteriores mostram, sua própria criatividade.

Dessa maneira, tanto nos trabalhos de Cronjé quanto nos de Gilberto Freyre, as coisas fluem e não fluem. A *hybris* da distância pode ser encontrada em ambos. Em Cronjé, contudo, ela é tão intensa que ameaça repetidamente romper a própria ordem e mergulhar o mundo no caos. Portanto, o desejo tem que ser repetidamente deslocado e, obviamente, Cronjé é continuamente atraído por seu desejo, num processo enlouquecedor em que, quanto maior a distância criada, mais próximo se fica do objeto temido (e portanto mais ameaçado se sente também). Poderíamos dizer, com Coetzee, que esta é a "loucura" do *apartheid*. Em Gilberto Freyre, por outro lado, poderíamos dizer que temos uma entrega inicial ao desejo seguida de um distanciamento. Porém, como o distanciamento não é tão obsessivo como em Cronjé, o desejo nunca retorna com tanta força como neste (nem precisa, por isso, ser reprimido com tanta veemência). Portanto, a distância predomina - e talvez ainda mais enraizada do que em Cronjé, onde está sempre ameaçada - e a proximidade torna-se um projeto e um anseio que surge operacionalizado de maneira intermitente e hesitante. Para mim, essa diferença entre as narrativas dos dois autores ilumina diversos pontos obscuros que surgiram durante décadas em estudos comparativos sobre relações raciais no Brasil, Estados Unidos e África do Sul, como, por exemplo, as diferenças apontadas num texto clássico - o de Oracy Nogueira (1985). Relendo recentemente o texto de Nogueira, que compara o Brasil com os Estados Unidos, impressionou-me sua relevância mesmo para uma comparação com o caso sul-africano (que é muito mais próximo do caso americano que do caso brasileiro).

Para Nogueira existem dois tipos de preconceito racial: o de marca e o de origem. No Brasil, o preconceito de marca, centrado na fenotipia, implica numa preterição, e não há uma exclusão incondicional e clara como nos Estados Unidos. A partir dessa oposição principal entre preconceito de marca e de origem (que, ele avisa, são tipos ideais), Oracy Nogueira traça vários contrastes, que não desapareceram da literatura (ver Skidmore 1992).

Apesar do caráter um pouco rançoso e defasado do texto de Nogueira, e embora tenham que ser consideravelmente nuançados, esses contrastes estão longe de ser irrelevantes numa perspectiva comparada que não trata de absolutos. Crapanzano fornece-nos um conceito que auxilia muito na comparação: o de essencialismo. Através dessa noção, aplicada com o devido cuidado com as nuances, pode-se compreender melhor a diferença entre o Brasil, por um lado, e os Estados Unidos e a África do Sul, por outro. A noção de essencialismo também nos chama a atenção para o fluxo ou a fluidez da categorização (e da linguagem). Crapanzano (1986:20) nos mostra que o essencialismo é um pensamento que procura categorizar em classificações rígidas e estáticas (mesmo que possam mudar historicamente). As regularidades da identidade são compreendidas como regras ou leis da natureza regendo o lugar próprio de cada categoria. Além do mais, o sistema, apesar de basear-se na concepção de categorias estáticas, é dinâmico porque sinodóquico: as categorias podem ser livremente intercambiadas umas pelas outras sem alterar o fundamento essencialista do sistema (assim, os brancos sul-africanos ditos “liberais” deixaram de falar de raça para falar de “cultura”, “classe”, “etnicidade”, “caráter”, etc, sem que o essencialismo se alterasse).

A noção de essencialismo é fundamental aqui, pois nela temos a noção necessária para compreender o que Oracy Nogueira colocou em termos de diferença de preconceito. É portanto útil manter a distinção feita por Nogueira, que fundamentaria duas variantes de “relações raciais” (ver Hoetink 1967). O essencialismo pertenceria primordialmente, assim, às situações sul-africana e americana, enquanto no Brasil teríamos uma ideologia assimilacionista. Como argumento em outro lugar (Ribeiro 1996), o assimilacionismo surgiu (particularmente com a obra de Gilberto Freyre) como uma resposta local ao essencialismo. A elite brasileira do século passado confrontava-se com opiniões desfavoráveis ao país, manifestadas por parte de estrangeiros ilustres como o cientista suíço-americano Louis Agassiz ou o Conde de Gobineau. Ambos condenaram o Brasil por causa da difusão da miscigenação no país (Skidmore 1974:70-80). Como reação a esse essencialismo importado, que via na miscigenação apenas consequências nefastas, desenvolveu-se ao redor da virada do século a teoria local do embranquecimento ou branqueamento, que postulava que a miscigenação com um

estoque imigrante europeu viria a criar uma nação mestiça clara (id., pp.81-6). A partir dos anos trinta, Freyre viria a coroar essa teoria com seu elogio da colonização portuguesa centrada na miscigenação - a democracia racial. A reação primeira a Freyre foi, como sabemos, bastante positiva, tanto dentro como fora do país (a imagem do país mudou drasticamente, de um fracasso a um êxito sem igual no campo das "relações raciais"). Gilberto Freyre foi concomitantemente elogiado tanto no país como no exterior. Mais que um mero mascaramento, o branqueamento e a democracia racial enraizaram-se profundamente na consciência nacional (entre todas as "raças").

Contudo, como é uma resposta ao essencialismo, essa ideologia mesma está contaminada pelo essencialismo. Assim, o objetivo era criar uma nação brasileira homogênea a partir do *potpourri* de diferenças que constituíam o país. O próprio Freyre desenvolveu, posteriormente, um tipo de versão nacional do essencialismo quando falava do "português" ou do "lusobrasileiro" como se fossem categorias estanques e imutáveis. Não obstante, o discurso da democracia racial, ainda que contaminado de essencialismo, quando usado fora da academia ou do domínio da escrita, é uma entidade ainda bastante fluida porque não proporciona a pronta compartimentalização do essencialismo. Ao contrário do que muitos cientistas sociais alegaram, esse discurso, na realidade, permite a percepção da desigualdade racial ao mesmo tempo em que a construção é reafirmada continuamente, como indica um trabalho de campo recente no Rio (Sheriff 1994 e 1995). Isto é, a democracia racial permanece como ideal que não obstrui necessariamente, como se costuma acreditar, a percepção da discriminação como fato. Naturalmente, desde que Nogueira escreveu seu artigo, nos anos cinquenta, a percepção da discriminação mudou muito, certamente por causa da modernização avançada do país e a conseqüente mudança de valores (havendo uma maior infiltração do que Dumont denomina de ideologia individualista). Não seria exagero dizer que a percepção da discriminação nunca foi tão aguda como hoje, embora ainda seja menos intensa do que nos Estados Unidos ou na África do Sul. Contudo, se algo de valor poder ser deduzido de estudos recentes sobre o Brasil, será, certamente, o fato de que a democracia racial não está sendo desalojada da sociedade maior, a despeito de décadas de condenação tanto por parte da academia como do movimento negro.

Desse modo, existiria discriminação racial no essencialismo e discriminação racial fora do essencialismo. Que perspectiva tomar, então, frente ao racismo? Creio que nada perderíamos se fizéssemos o que Coetzee recomenda: um *following* (op.cit., p.30), isto é, um processo contínuo de leitura, particularmente (acrescento eu) numa perspectiva comparativa. Na proposta de Coetzee, a leitura não é em absoluto uma posição, mas um processo contínuo. Se fosse uma posição, estaríamos diante do problema de tentar encontrar, por exemplo, a raiz última do *apartheid*, do essencialismo ou da democracia racial, de modo que pudéssemos então erradicá-la de uma vez por todas. Coetzee afirma que não existe uma raiz última (e tampouco uma explicação última) mas somente um processo de continuidade - um *following* - ou fluxo. Embora politicamente problemática, seria a sugestão de Coetzee realmente tão inadequada? O que podemos realmente ganhar com a compartimentalização rígida do fluxo e o exílio da "impureza" para um *locus* específico e distante de nós (digamos, os africanos racistas, no caso do *apartheid* ou a elite branca brasileira, no caso da democracia racial)?

Se escolhermos uma leitura que é um *following*, o que podemos ler, neste momento específico, no Brasil e na África do Sul? No primeiro, a exclusão, que talvez não tenha sido adequadamente pensada dentro da ideologia do contato e da assimilação, está se tornando cada vez mais ingerível. Não obstante, o projeto assimilacionista em que se baseia a construção da nação (sempre inacabada, como nota a colega Mariza Peirano), no Brasil, continua. O fracasso histórico dos movimentos negros brasileiros em tornar-se movimentos maiores por falta de um "eleitorado" próprio (afinal, as pessoas precisam ver-se como negras para se identificarem com os movimentos) é, para mim, um reflexo claro disso. Se a maioria das pessoas adere à ideologia do branqueamento - como obviamente aderem - então a construção de uma identidade negra separada e militante, segundo o padrão americano ou sul-africano, talvez não seja realmente exequível a não ser para um minoria esclarecida. Por outro lado, a questão da discriminação racial tem reaparecido com força cada vez maior, mais entre a classe-média que entre outras camadas. Contudo, a tendência parece ser a de uma percepção cada vez mais aguda do problema, que eventualmente se difundirá, creio, em todas as camadas sociais. A questão, no Brasil, será a de reelaborar a imaginação

nacional de modo a incluir uma dose de reconhecimento da diferença.

Na África do Sul, a questão também é a de uma construção da nação. Há dois pólos em guerra no país: um pólo universalista, fazendo pressão para a criação de uma nacionalidade comum e abrangente, e um pólo particularista, clamando pela autonomia intrínseca de diversas identidades locais, concebidas essencialistamente (*zulu, africâner, coloured, etc*). O pólo universalista - cujo representante maior no campo político é certamente o Congresso Nacional Africano - deverá diminuir sua aversão profunda às reivindicações particularistas de qualquer espécie, enquanto o pólo particularista deverá ter consciência de que o isolamento total e a secessão não são realmente soluções. O governo deverá reconhecer que o projeto de deslocamento do diferente (*anders*), para proteger a identidade igual ou própria (*eie*), não terminou com o fim do sistema de *apartheid*. Ele parece estar solidamente enraizado na história do país. Assim como no caso do Brasil, o problema aqui também é o de acomodar diferenças (e percepções de diferenças) dentro de um projeto de construção nacional. No entanto, em oposição à tendência historicamente dominante no Brasil, na África do Sul a diferença - e a distância - não só tem sido abertamente reconhecida como, também, altamente reificada e enfatizada. Aqui, seria importante notar que identidade não é apenas uma questão de manter um espaço próprio, puro e limpo, de alteridade. A identidade é também, e fundamentalmente, contrastiva. Não creio, por exemplo, que seja exagero afirmar que nunca teria havido uma identidade *africâner* (pelo menos não como foi construída) se não tivesse havido um contato constante tanto com os ingleses quanto com os africanos. Assim como na narrativa de Cronjé e sua obsessão em fugir daquilo que no fundo o atrai, na história sul-africana também *eie* está permanentemente enroscado em *anders*, pois *self* só tem sentido em termos do outro. Portanto, o fluxo entre ambos - e também entre as perspectivas universalista e particularista - tem que ser reconhecido como parte da imaginação social. Enfatizar só um dos pólos e exilar o outro (da maneira como o *apartheid* tentou fazer com a diferença), simplesmente dará continuidade ao projeto de deslocamento da "impureza" pelo qual o *apartheid* ficou famoso.

No Brasil, o projeto da proximidade tem que ser exercido com mais vigor e com o reconhecimento pleno da distância que trouxe historicamente;

na África do Sul, a significância histórica do projeto da separação tem que ser reconhecida lado a lado com uma interação criativa com uma realidade de contato e proximidade. Qualquer *hybris* significará aqui a continuação de uma celebração complacente da proximidade no bojo da distância, no Brasil e, na África do Sul, uma crença igualmente complacente de que o universalismo ou o particularismo podem realmente ser deslocados e exilados de uma vez por todas.

Notas

¹ Este artigo é uma versão menor e substancialmente modificada de um artigo apresentado na Reunião Anual da ANPOCS em outubro de 1995, em Caxambú, sob o título de *A Sociedade Plural*.

² Nesse sentido, *bloedvermenging* não pode portanto ser traduzido pelo nosso termo "miscigenação". Como o próprio Coetzee indica (op.cit., pp.9-10), a etimologia de miscigenação é diferente, pois vem do latim *miscere* (misturar) e *genera* (tipos), portanto sem as mesmas conotações de *bloedvermenging*. Agradeço também a Verena Stolcke da *Universidad Autónoma de Barcelona* por ter-me chamado atenção para esse ponto.

³ Ao contrário do estereótipo comum de Gilberto Freyre como arauto da democracia racial e do luso-tropicalismo (um estereótipo pelo qual ele próprio foi um grande parte responsável), Benzaquen de Araújo mostra que em seus dois trabalhos famosos dos anos trinta à sua visão da sociedade brasileira não falta nem sofisticação nem complexidade (o que coloca Gilberto Freyre numa categoria diferente da de Cronjé).

■.....Fernando Rosa Ribeiro é Doutor em Antropologia pela Universidade de Utrecht, Países Baixos. Atualmente é pesquisador do Centro de Estudos Afro-Asiáticos e recém-doutor junto ao Museu Nacional no Rio de Janeiro.

