

Encarte digital

Raça e uma nova forma de analisar o imaginário da nossa comunidade nação

Da miscigenação freyreana ao dualismo fanoniano

Race and a new way of analyzing our national community's imaginary

From Freyre's miscegenation to Fanon's dualism

Liana Lewis*

Resumo: Este artigo se propõe analisar como a identidade nacional brasileira tem se constituído em um campo de batalha acerca da questão racial. Ele se propõe a investigar duas formas de pensar o conceito de comunidade imaginada de Benedict Anderson a partir da questão racial: a miscigenação de Gilberto Freyre e o dualismo branco/negro de Fanon. Partindo da análise dos livros *Casa grande e senzala* e *Pele negra máscaras brancas*, o texto mostra como o Movimento Negro tem contestado a perspectiva de democracia racial e reivindicado uma política identitária que leva em consideração a hierarquização da vida da população branca e negra.

Palavras-chave: Identidade racial. Comunidade imaginada. Gilberto Freyre. Frantz Fanon.

Abstract: The present article seeks to analyze how the national Brazilian identity has become a battlefield around the racial issue. It proposes to investigate two ways of conceiving Benedict Anderson's concept of imagined community regarding the racial matter: Gilberto Freyre's miscegenation and Frantz Fanon's black and white dualism. Having the analysis of *Casa grande e senzala* (*The masters and the slaves*) and *Pele negra máscaras brancas* (*Black skin, white masks*) as my departure point, I show how the Black Movement has been contesting the racial democracy perspective and demanding an identitarian politics that takes into consideration the hierarchy between white and black people.

Keywords: Racial identity. Imagined community. Gilberto Freyre. Frantz Fanon.

* Doutora em Antropologia pela The Nottingham Trent University (Nottingham, Reino Unido), professora do Departamento de Sociologia e do PPG em Sociologia da UFPE, em Recife, PE, Brasil <lianalew@hotmail.com>.

Na obra *A identidade cultural na pós-modernidade* o teórico pós-colonial Stuart Hall (Hall, 2005, p. 8) chama a atenção para o fato de que, com o advento da modernidade, as comunidades nacionais se apresentam como uma das principais bases de constituição da identidade cultural. Contestando a essencialização da identidade nacional, o autor observa que, apesar de sentirmos como se estas nos constituíssem ao nível da natureza, elas são, antes de mais nada, forjadas em nível representacional. Mais do que uma entidade política, a nação é para Hall algo que produz sentidos. Desta forma, para além de serem cidadãos legais de uma nação, as pessoas compartilham uma ideia de nação. Esta radicalização na desnaturalização da ideia de nação é caudatária do conceito de comunidade imaginada de Benedict Anderson. Na obra *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo*, Anderson observa que a nação homogeniza os grupos, constituindo uma ideia de unidade. O autor propõe a seguinte definição de nação:

Uma comunidade política imaginada – e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana. Ela é *imaginada* porque mesmo os membros da mais minúscula das nações jamais conhecerão, ou sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros, embora todos tenham em mente a imagem viva da comunhão entre eles (Anderson, 2008, p. 32).

No Brasil, a comunidade imaginada resulta em uma identidade nacional que é constituída a partir de referências raciais e estas referências encontram suporte, especialmente, em teorias sociológicas que lançam representações que amalgamam identidades, elidindo as hierarquias e disputas entre as populações brancas e negras. Pensar a constituição da identidade a partir de aportes teóricos é se reportar, sobretudo, à íntima relação, apontada por Foucault (1998, p. 12) na década de 60, entre saber e poder. Na perspectiva foucaultiana, mais do que uma apreensão da realidade, o conhecimento produz a realidade, instituindo verdades. No caso da legitimação do saber científico, são verdades que operam, muitas vezes, de forma absolutizante, sendo poderosos instrumentos da organização política dos estados-nações, bem como de perspectivas contra-hegemônicas destas mesmas estruturas.

Desta forma, faz-se imperativo lançar um olhar crítico sobre a maneira como algumas teorias naturalizam relações de poder, verdades que se tornam realidade para além, inclusive, do ordenamento estatal, incorporando a forma como pensamos nossa constituição e relações com o outro nas tessituras do cotidiano, nas práticas reguladoras da vida social.

Recorrendo ao conceito de comunidade imaginada de Benedict Anderson (2008, p. 32), este artigo busca analisar como temos, desde a entrada para a modernidade, constituído nossa identidade nacional a partir dos pressupostos raciais. Para tanto, lançaremos mão de duas perspectivas teóricas: a freyriana, que continua a constituir o imaginário hegemônico a partir da perspectiva da miscigenação, e a fanoniana que apresenta as bases para pensarmos a nova política identitária baseada no dualismo branco/negro reclamada pelo Movimento Negro.

Ao longo das últimas décadas temos testemunhado uma contestação do Movimento Negro por uma redefinição da política de identidade e da forma como estruturamos nosso ordenamento societal. O Movimento Negro vem denunciando uma forma especialmente cara de imaginarmos nossa comunidade: o mito da democracia racial. Este mito se baseia em uma perspectiva fundacional que pressupõe um caldeamento das três raças (indígena, negra e branca) que finda por elidir as fronteiras, estabelecendo uma convivência supostamente harmoniosa entre as populações que compõem as matrizes. Florestan Fernandes (2008, p. 318-319), na obra *A integração do negro na sociedade de classes*, observou que este mito se reproduz de maneira bem-sucedida graças à ausência de uma institucionalização formal das discriminações raciais, bem como de etiquetas do cotidiano que se presentificam muito mais a partir de figuras de linguagem do que de uma territorialização formal.

Hasenbalg (2005, p. 251), nos chama a atenção para o caráter nefasto deste mito que, ao recorrer a uma negação dos indicadores de hierarquização racial, os quais apontam para um lugar de opressão da população negra, atribui aos próprios negros este lugar hierarquizado, desde que supostamente não existiriam mecanismos sociopolíticos de desempoderamento desta população. O autor observa ainda que o mito pressupõe um ideário de branqueamento presentificado através de uma hierarquização social e demarcação de espaços de poder a partir de uma quantificação melanímica. Como resultado, quanto mais escura a compleição da pele, menores as chances de ascensão social de um determinado indivíduo. O ideário do embranquecimento teve como resultado um processo de negação racial da parte da população negra e afirmação da norma branca. Lilia Moritz Schwacz (2001, p. 68) observa que no senso do IBGE de 1976, quando o mecanismo de classificação racial era baseado na autoatribuição, foram coletadas 136 denominações raciais. Nesse sentido, Munanga (1999, p. 99-109) afirma o caráter político da auto atribuição e a opção dos indivíduos negros em lançar mão de qualificativos que os aproximem da norma desejável, a branca.

Esta tentativa de aproximação da categoria branca e a utilização de recursos linguísticos que não operem em dualismos de cores finda por elidir a própria categoria raça como eixo definidor das estruturas sociais, morais e econômicas. Esta forma de imaginar a comunidade, apesar de hegemônica, vem sofrendo forte contestação da parte do Movimento Negro, o qual reivindica uma nova forma de imaginação, clamando por um reposicionamento das instituições diante da evidência do fosso de acesso a bens simbólicos e materiais entre a população branca e a negra. Foi neste contexto que, a partir dos anos 90, existiu um empenho mais contundente do Movimento Negro em articular a sociedade civil (ONG's, igrejas, organizações de bairros, universidades, prefeituras) visando ações que considerassem as condições de subalternidade da população negra. Este movimento resultou em uma reivindicação mais articulada de ações afirmativas que se constituem em medidas, através de políticas públicas, que busquem uma redistribuição de direitos simbólicos e materiais em relação à população negra (Jaccoud e Beghin, 2002, p. 45).

O Movimento Negro vem, assim, nos interpelando a questionar uma concepção de estado-nação aparentemente bem resolvida, unificada através da tão celebrada noção de democracia racial. O grande teórico deste conceito foi o sociólogo Gilberto Freyre, que na obra *Casa grande e senzala*, publicada no ano de 1933, tem ajudado a constituir nosso imaginário acerca da forma como nos vemos enquanto povo, atravessando as décadas, resistindo aos críticos e se atualizando através de sagazes apropriações dos meios de comunicação de massa, bem como dos discursos políticos.¹ *Casa grande e senzala* continua sendo um dos livros mais discutidos da historiografia, ora sendo utilizado como prova razoável de uma peculiar constituição social, ora sendo denunciada como uma obra conservadora a partir dos que veem na sua escrita uma legitimação de uma ordem social que posiciona o próprio Freyre como representante do patriarcado oligárquico que ele descreve com tanta intimidade.

No tocante ao conceito de democracia racial, conceito que, desde Florestan Fernandes (2008, p. 304-326), Freyre é acusado de imiscuir em nosso imaginário, David Lehmann (2008, p. 369) observa que em momento algum de *Casa grande e senzala* o autor se reportou a esta noção. Apenas na tradução inglesa de *Sobrados e mucambos* ele inseriu numa sentença final a declaração de que “o Brasil está se tornando cada vez mais uma democracia racial, caracterizada por uma combinação quase única de diversidade e unidade” (Freyre, 1963, p. 431 *apud* Lehmann, 2008, p. 373).

¹ Como exemplo, no discurso de celebração da disputa do Brasil em sediar as olimpíadas, o então presidente Luiz Inácio Lula da Silva fez uma ode à uma suposta harmonia entre as raças no Brasil.

Mesmo que o significante não se faça explícito na obra *Casa grande e senzala*, o sentido mesmo parece ser o *leitmotiv* do livro. Através de sua máxima, equilíbrio de antagonismos, e a partir do pressuposto de uma colonização particular devido ao caráter plástico, do que Freyre denominava de elemento português, o processo escravocrata no Brasil parece ter, surpreendentemente, tomado contornos idílicos, sendo secundarizados a dimensão conflitiva e o componente do poder.

Um dos principais argumentos de Freyre é que, devido a uma hibridização dos portugueses com os mouros, anterior ao processo de colonização do Brasil, os primeiros desenvolveram uma plasticidade cultural que os distanciavam da forma rígida característica das colonizações espanholas e anglo-saxônicas. O português apresenta-se como elemento central de confluência dos aspectos culturais que possibilitariam o processo sincrético da colonização. O português seria, sobretudo, um contemporizador, abstraído de preconceitos (com exceção de religião) que permitiria, através desta flexibilidade característica, um jogo que transformaria as mais diversas e contraditórias emoções em, nas suas palavras, “condições de confraternização e de mobilidade social peculiares ao Brasil” (Freyre, 2006, p. 117). Um dos elementos mais importantes da obra, visto como operador desta resolução do dualismo, é a sexualidade.

Para Freyre um dos motores de equilíbrio dos contrários seria um dos elementos constitutivos da relação sexual entre o elemento português e a negra: o sado-masiquismo. Aqui Freyre utiliza a violência da relação colonial, no entanto, nesta violência está subjacente um voluntarismo da mulher negra. A própria denominação sado-masiquismo implica em uma complementariedade que aponta para uma condescendência da parte de quem é alijado do próprio lugar de sujeito, ou seja, o escravo (seja na forma de sujeito do desejo, sujeito político etc). Esta relação de destituição é entremeada por uma visão romantizada desta situação de violência extrema: em algumas passagens Freyre se reporta ao ato sexual entre senhores e escravas como “lirismo amoroso” (Freyre, 2006, p. 72), “doces concubinatos” ou “simples amores de senhor com escrava” (Freyre, 2006, p. 384).

O indivíduo negro, notadamente a mulher, é percebido como objeto de resolução do inegável conflito subjacente a um processo de colonização. Além da sexualidade, o autor confere especial lugar ao processo de socialização da criança branca. Um dos principais aportes desta socialização seria a escrava que, ocupando os interstícios do cotidiano da casa grande, contribui ativamente para uma situação de intimidade que finda por celebrar o encontro racial. Para Freyre, as influências do negro encontram-se

Na ternura, na mímica excessiva, no catolicismo em que se deliciam nossos sentidos, na música, no andar, na fala, no canto de ninar menino pequeno... Da escrava ou sinhama que nos embalou. Que nos deu de mamar. Que nos deu de comer, ela própria amolengando na mão o bolão de comida. Da negra velha que nos contou as primeiras histórias de bicho e de mal assombrado. Da mulata que nos tirou o primeiro bicho de pé de uma coceira tão boa. Da que nos iniciou no amor físico e nos transmitiu, ao ranger da cama de vento, a primeira sensação completa de homem (Freyre, 2006, p. 367).

Defendendo-se de uma possível acusação de proximidade com as teorias racialistas do século 19, o conceito de raça é, através de uma arguta estratégia discursiva, substituído pelo de cultura. Mesmo que uma concepção claramente evolucionista dos grupos raciais perpassasse toda a obra.² E é nesta suposta confraternização, hibridização das culturas, que para Freyre se torna impossível estabelecer uma oposição entre os elementos idiossincráticos dos grupos constitutivos e, portanto, oposições raciais, diferentemente, por exemplo, do caso dos Estados Unidos da América.

O conceito de democracia racial, tem, assim, operado como uma narrativa que testemunha que, ao mesmo tempo em que imaginamos nossa comunidade nação em termos raciais, negamos o conceito de raça como constitutivo das relações cotidianas e de poder. Nesta perspectiva culturalista freyriana, o conceito de miscigenação veio a “assassinar” a possibilidade de afirmação política da questão racial. Esvaziando a perspectiva de poder/violência do encontro colonial, atuando como uma providencial amnésia de fatos históricos, a miscigenação celebra a fusão de elementos do *modus vivendi* das três raças para que, neste caldeamento a própria raça, seja suprimida.

Esta narrativa se torna eficaz, por manter o lugar de privilégio econômico e subjetivo da raça branca e, em relação à raça negra, por auxiliar a amnésia dos horrores históricos que se presentificam em espaços bem definidos de poder. Uma outra possibilidade teórica de perceber a questão racial advém de Frantz Fanon, psiquiatra martinicano nascido no ano de 1925, cuja obra permanece bastante atual e é fortemente celebrada pelos teóricos pós-coloniais e estudiosos das relações raciais. Seu nome, perspectiva teórica e luta política são associados de forma inexorável ao movimento de descolonização e à emergência e consolidação da cena dos direitos civis nos Estados Unidos da América.

² Ao comparar os grupos étnicos provenientes diversas localidades do continente africano, Freyre lança mão de concepções evolucionistas como grupos culturalmente mais adiantados. Importante pontuar que um dos aspectos mais ressaltados de mensuração da evolução é justamente um atributo da sociedade ocidental: a escrita (Freyre, 2006, p. 363-414).

A obra *Pele negra, máscaras brancas*, escrita quando o autor tinha apenas vinte e cinco anos, é o resultado de sua experiência pessoal de deslocamento geográfico e cultural da Martinica para a França para o processo de doutoramento. No livro, Fanon analisa a constituição da subjetividade do homem negro como resultado do encontro/violência colonial. O autor tece uma crítica atroz à perspectiva universalista freudiana no sentido de uma naturalização da norma branca. Se para Freud o complexo de Édipo seria a condição de constituição da dinâmica psíquica e posterior inserção do indivíduo na sociedade, sendo este processo desenhado de forma exclusivamente interna, para Fanon, o processo de constituição da subjetividade do homem negro dá-se, sobretudo, através de imperativos exteriores. Denominando este processo de sociogênese, Fanon elide as barreiras que desconsideram as contingências históricas, chamando a atenção para as estratégias epistemológicas, de etiquetas e de desejos que regem o cotidiano e que desautorizam a humanidade do negro.

Através de análises de discursos científicos, obras literárias, relatos de pacientes na clínica e pessoas brancas e negras nas situações cotidianas, o autor discorre sobre o imperativo do único modelo possível e, portanto, desejável: a norma branca. Neste sentido, Fanon inicia sua argumentação com uma afirmativa, à primeira vista consideravelmente insólita. Através de um estilo bastante autoral, ele convida o leitor a se lançar num embate epistemológico, que requer o olhar sobre si e sobre o outro, e se debruce sobre uma arqueologia do dualismo racial:

De todos os lados, sou assediado por dezenas e centenas de páginas que tentam impor-se a mim. Entretanto, uma só linha seria suficiente. Uma única resposta a dar e o problema do negro seria destituído de sua importância.

Que quer o homem?

Que quer o homem negro?

Mesmo expondo-me ao ressentimento de meus irmãos de cor, direi que o negro não é um homem.

Há uma zona de não-ser; uma região extraordinariamente estéril e árida, uma rampa essencialmente despojada, onde um autêntico ressurgimento pode acontecer. A maioria dos negros não desfruta do benefício de realizar esta descida aos verdadeiros Infernos (Fanon, 2008, p. 26).

De acordo com Fanon, existe a impossibilidade de uma ontologia *per se* do homem negro, desde que este é sempre constituído em relação ao homem branco. O homem negro não existe sozinho, sua existência é sempre

direcionada ao outro. É através deste movimento em direção à norma branca que o colonizado busca reconhecimento. O homem negro finda, então, por ser excluído do movimento dialético, pois se nos constituímos através de um jogo de aproximações e diferenças em relação ao outro, ao homem negro resta o não reconhecimento, a exclusão até mesmo da diferença e a identificação com este outro que se apresenta como absoluto.

No prefácio da edição inglesa da obra, Homi Bhabha discorre sobre uma citação que, num primeiro momento, nos leva a crer num lapso ortográfico: “O homem negro não é. Nada mais do que o homem branco” (Bhabha, 1986, p. ix).

Este ponto, que parece inadequado, condensa o processo de negação racial resultante da violência colonial. A interrupção, que, à primeira vista, parece uma afirmação que se esgota em si, uma afirmação de negação (o homem negro não é) aponta para o fato de que nesta negação está intimamente implicada uma afirmação (nada mais do que o homem branco).

Seu pensamento revela que, a partir do encontro colonial, uma verdade foi irremediavelmente produzida: a constituição da diferença racial a partir da projeção dos atributos negativos de um polo ao outro. E, a partir desta projeção, a negação de humanidade plena a um dos polos e consequente desejo de identificação em relação ao outro:

O negro quer ser como o branco. Para o negro não há senão um destino. E ele é branco. Já faz muito tempo que o negro admitiu a superioridade indiscutível do branco e todos os seus esforços tendem a realizar uma existência branca (Fanon, 2008, p. 188).

Fanon tem sido acusado de concluir a obra sem oferecer uma saída efetiva para questão negra. De forma aparentemente paradoxal ele parece lançar mão do humanismo clássico universalizante, resgatando a história da humanidade: “Sou um homem e é todo o passado do mundo que devo recuperar. Não sou responsável apenas pela revolta de São Domingos” (Fanon, 2008, p. 187).

Para mim, Fanon, na verdade, abre a possibilidade de descentramento para se identificar com as causas dos que estão em lugar de opressão. A humanidade a qual ele lança seu olhar é toda aquela que se encontra às margens da dignidade: “Todas as vezes em que um homem fizer triunfar a dignidade do espírito, todas as vezes em que um homem disser não a qualquer tentativa de opressão do seu semelhante, sinto-me solidário com seu ato” (Fanon, 2008, p. 187).

Além de resgatar o lugar dos grupos oprimidos, Fanon lança mão do conceito de humanidade como uma futura possibilidade de solução dialética, onde o eu e o outro, e não mais o eu igual ao outro, esteja presente. A humanidade seria uma solução *a posteriori* para uma oposição que precisa se afirmar, que não pode se velar se a busca é, de fato, a igualdade de direitos. E ele não esquece que a raça é o motor desta dialética.

Se Fanon denuncia que o negro não entrou no movimento dialético por que não foi lançado ao lugar de sujeito, a nossa narrativa racial contemporânea, espelhada no ideário de miscigenação freyriano parece estabelecer um compromisso dialético notadamente incoerente. Ele busca afirmar uma dialética que se constitui, estranhamente, sem forças oposicionais, ou seja, é uma dialética que se efetua apenas a nível do onírico. Isto porque, se a afirmação se dá através de um jogo de aproximações e diferenciações em relação a um outro, no caso brasileiro, estranhamente, parece que este outro não existe. Somos todos um “Nós”, celebrado por narrativas nacionalistas apaziguadoras que, ao negar a dualidade racial, negar que a partir do encontro/violência colonial raça seria uma categoria que estabelece hierarquias entre grupos sociais, mantém o fosso de desigualdade política que historicamente vem solapando a população negra dos direitos universalistas garantidos à população branca.

Referências

- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- BHABHA, H. Foreword: remembering Fanon. In: Frantz Fanon. *Black skin, white masks*. London: Pluto Press, 1986. p. vii-xxv.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Edufba, 2008.
- FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*, v. 1. 5. ed. São Paulo: Globo, 2008.
- FREYRE, Gilberto. *Casa grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, 2006.
- FREYRE, Gilberto. *The mansions and the shanties: the making of modern Brazil*. New York: Knopf, 1963.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. 13. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- HASENBALG, Carlos. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

JACCOUD, Luciana; BEGHIN, Nathalie. *Desigualdades raciais no Brasil: um balanço da intervenção governamental*. Brasília: Ipea, 2002.

LEHMANN David. Gilberto Freyre: a reavaliação prossegue. *Horizontes Antropológicos*, v. 14, n. 29, p. 369-385, 2008.

MUNANGA, Kabengele. *Redescutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis: Vozes, 1999.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Racismo no Brasil*. São Paulo: Publifolha, 2001.

Data de recebimento: 16 fev. 2014

Data de aprovação: 18 fev. 2014

Autora correspondente:

Liana Lewis

UFPE – Centro de Filosofia e Ciências Humanas

Avenida da Arquitetura, s/n. CFCH, 12º andar

Cidade Universitária

50740-550 Recife, PE