

**Um antropólogo norte-americano no  
« mundo que o português criou »  
Relações raciais no Brasil e Moçambique  
segundo Marvin Harris\***

« ... Insulares, brancos, negros e amarelos dormem à sombra da nossa bandeira bicolor... Católicos e protestantes, maometanos e parses, budistas, jains e indus, adoradores do fogo e devotos de ídolos grosseiros, a todos a nossa tolerância permite a crença. Portugal é pequeno? Ilusão... Pequeno é o nosso coração se tal pensarmos »

Albino Forjaz de Sampaio (citado por Mario da Costa. *Esbôço histórico e estatístico da instrução na Colônia de Moçambique*, 1928).

**E**m princípios da década de 1950, quando Marvin Harris inicia seu trabalho de campo no Brasil, Gilberto Freyre se dispunha a realizar uma longa viagem pela África portuguesa, convidado pelo ministro de Ultramar de Portugal – esta viagem incluiu, além disso, Goa, Bombaim, Coimbra, Lisboa e Porto – (Freyre 1953). Quase dez anos antes, apareciam reeditadas uma série de conferências que o intelectual brasileiro havia oferecido na Europa, em 1937, com o título de *O mundo que o português criou*. A partir daí, o desafio estava lançado, e não haveria lugar para a neutralidade. Assim, a doutrina *lusotropicalista* de Gilberto Freyre geraria, tanto elogiosos comentários, de um lado, quanto violentas críticas, de outro. De fato, o mundo que o português havia « criado » podia ser, tanto o paraíso de harmonia racial que alguns visitantes, viajantes e pesquisadores encontravam no Brasil, como o inferno de exploração, segregação e violência que outros notavam na África portuguesa.

Portugal, Brasil, África e Índia portuguesa, Madeira, os Açores e Cabo Verde constituem, dizia Freyre, uma « unidade de sentimento e cultura ».

\* Agradeço a Peter Fry pela leitura paciente e os comentários, e ao professor Marvin Harris quem, além de se interessar por este trabalho, me fez tomar conhecimento de seus últimos artigos sobre « relações raciais » em Brasil.

O mundo que o português havia criado consistia em « um conjunto de valores essenciais de cultura » (Freyre 1940 : 32). Já alguns anos depois, definirá este mundo em termos de « civilização lusotropical », quer dizer, uma cultura e ordem social comuns aos quais confluem homens e grupos de origem étnica e procedências culturais diversas. Nesta confluência, o processo biológico de miscigenação iria junto ao processo social de assimilação (Freyre 1960 : 73).

É de se prever, que o contexto internacional não estava muito disposto a dar as boas vindas à proposta lusotropicalista. Em um momento em que as Nações Unidas empreendiam uma campanha anti-colonialista na África, sugerir a existência de um estilo português não racista de « estar no mundo », não resultava muito convincente. É precisamente nesta época, que o nacionalismo do Estado Novo português reforça seu discurso de *cooperação racial* na África e, neste caso, o próprio Gilberto Freyre se apresenta como apologista do salazarismo.

Associado ao processo de descolonização, estava também, a cruzada contra o racismo empreendida pela Unesco, na qual participou um grupo de reconhecidos cientistas – inclusive Lévi-Strauss –<sup>1</sup>. No Brasil, a referida instituição promoveu um projeto de estudos sobre relações raciais. Estes estudos serviram, não somente para ver se o Brasil podia oferecer um modelo não conflitivo de relações raciais ao mundo, mas também, para demonstrar os alcances, os limites e as contradições da chamada democracia racial. Dirigido inicialmente por Alfred Métraux, o projeto teria seus responsáveis por região. Na Bahia confluíram, especialmente, Thales de Azevedo e Charley Wagley. A pesquisa de Marvin Harris – que consistia em um trabalho de campo intensivo em Minas Velhas, Bahia – girará em torno do intercâmbio com estes pesquisadores<sup>2</sup>.

Como outros cientistas sociais do momento, Harris se somou às críticas contra o argumento *lusotropicalista* de Gilberto Freyre, especialmente contra aqueles postulados que enunciavam uma relação supostamente humanizada entre escravos e senhores, durante o passado colonial brasileiro<sup>3</sup>. Deve assinalar-se que, apesar das críticas, previsíveis, a Gilberto Freyre, Harris – distinguindo entre *preconceito* e *segregação* – reconhecia, efetivamente, que o « ... preconceito racial no Brasil não está acompanhado de uma segregação racial sistemática » (Harris 1964 : 60-61).

1. Para ver detalhadamente as declarações da Unesco sobre « raça », pode ver-se o artigo de R. Ventura SANTOS, « Da morfologia às moléculas, de raça à população. Trajetórias conceituais em antropologia física no século XX », in M.C. MAIO & R. Ventura SANTOS, eds, *Raça, ciência e sociedade*, Rio de Janeiro, Fiocruz, 1996.
2. Marvin Harris nasceu em New York em agosto de 1927. Depois de terminar seus estudos universitários, ensinou durante vários anos no departamento de Antropologia da universidade de Columbia. Como jovem pesquisador dessa Universidade empreendeu seus trabalhos de campo no Brasil e Moçambique. Porém Harris, com certeza, é mais conhecido na comunidade antropológica mundial pelos seus livros sobre teoria e história da antropologia do que pelos seus estudos sobre relações raciais nesses dois países. Como « inventor » do materialismo cultural manteve um célebre debate com Lévi-Strauss, fundador do estruturalismo na França. Entre seus livros mais consagrados podemos citar, dentre outros : *The rise of anthropological theory ; Cows, Pigs, Wars and Witches ; e Cannibals and Kings*. Na atualidade, Harris se desempenha como professor pesquisador no departamento de Antropologia da universidade de Florida. Em seu livro mais recente (*Theories of Culture in Postmodern Times*, Londres, Sage Science Press, 1998), Marvin Harris retoma algumas teses centrais do seu materialismo cultural, desta vez, à luz das novas discussões na teoria social.
3. Ver sobretudo, o capítulo « The Myth of the friendly Master », in *Patterns of Race in the Americas*, Nova Iork, Walker and Company, 1964.

A configuração idiossincrática das relações raciais que Harris encontra no Brasil o leva a se perguntar se estas características irredutíveis são próprias do *mundo que o português criou*, quer dizer, se o « caráter nacional » português teria inoculado em suas colônias um paradigma de relações raciais não polarizado e *sui generis*. Esta inquietude é, precisamente, a que o impulsiona a trasladar-se a Moçambique. No presente trabalho procurarei reconstruir esse itinerário geográfico e intelectual.

### **Minas Velhas, Bahia. Famílias « tradicionais » e « macaqueiros »**

Minas Velhas, diz Harris, é uma comunidade altamente consciente de suas diferenças. Depois da família, é a classe e não a comunidade a maior unidade da estrutura social. Assim, são as barreiras de classe as que dividem a comunidade em dois campos hostis separados.

Estas duas classes, foram reconhecidas pelos próprios habitantes do povoado. Eles são chamados indistintamente os « brancos » ou « ricos » (A) e os « negros » ou « pobres » (B). Seria preciso fazer um pequeno rodeio, para chegar a compreender que esta aparente diferenciação em termos binários encerra uma hierarquização mais complexa.

Basicamente, o que Harris faz é delinear uma pirâmide. Assim, em Minas Velhas a população poderia separar-se, piramidalmente, em dois grupos A e B. Porém, por sua vez, cada um destes grupos é dividido em dois estratos (A1 e A2, de um lado, B1 e B2, de outro). O critério para estabelecer a distinção entre estes quatro grupos passa por um *ranking* de graus econômicos, ocupacionais, educacionais e raciais. Resumidamente, a composição de cada um destes grupos é estabelecida da seguinte maneira : no alto da pirâmide ou grupo A1 composto por « gente que tem destaque », se trata de famílias tradicionais, « As pessoas que pertencem a este grupo amiúde se referem a si mesmos como a "elite", e em vários aspectos constituem o remanescente de uma aristocracia familiar » (Harris 1956 : 101). Em forte contraste com a elite estão os « macaqueiros » - no estrato B2, o seja na base da pirâmide. Inclui mais de cinquenta famílias urbanas que subsistem em um nível marginal ou submarginal, não possuem propriedade, e o que ganham é para comer.

Até aqui, com uma primeira impressão apressada se correria o risco de imputar a Harris um argumento dualista e maniqueísta das relações sociais e raciais em Minas Velhas. No entanto, tentarei mostrar que o argumento de Harris é mais sutil do que parece. Em primeiro lugar, Harris reconhece que, efetivamente, houve no povoado alguns negros ricos que foram aceitos amplamente no grupo das famílias tradicionais, do mesmo modo há alguns brancos cujo extrato social é o suficientemente baixo para ser considerado dentro do grupo dos *macaqueiros*. Em segundo lugar, e em relação a esta última categoria social - « nativa » - oferece a seguinte descrição : « Estas pessoas são quase todas analfabetas, trabalham como carregadores de água, lavadeiras, construtores de caminhos, prostitutas... seus trabalhos são servis, estacionais, intermitentes, eles saltam de uma coisa a outra - daí o termo macaqueiros - como um macaco » (Harris 1956 : 105). É uma pena, porém Harris não aprofunda no porquê desta categoria não se fundamentar em um estigma racial fenotípico e sim em um estigma social cujas vítimas são consideradas « subhumanas » simplesmente porque suas ações,

lembram às dos « macacos ». Porém, a ambigüidade do termo faz com que – segundo o contexto – a ênfase esteja dada quer no preconceito fenotípico, quer no preconceito de classe<sup>4</sup>.

Por último, que haveria no meio desta pirâmide? Ali estariam os dois estratos médios (A2 e B1). Não existem grandes diferenças econômicas, educacionais nem ocupacionais entre estes dois grupos intermediários. Ambos são compostos por artesãos, empregados de armazém e pequenos empregados do serviço civil. Cabe se perguntar, então, porque Harris decide diferenciar estes dois estratos médios. Pois bem, a resposta estaria no que Harris chama de « raça », assim, os indivíduos mais escuros ocupam o estrato médio baixo (B1) enquanto que os indivíduos mais claros ocupam o estrato médio alto (A2). Se não existisse este gradiente do *ranking* racial, haveria um só estrato médio. Este gradiente atuaria como uma clivagem social fundamental<sup>5</sup>. A preocupação de Harris consiste, em ver como esta clivagem opera no cotidiano das pessoas de Minas Velhas.

### Ranking racial ideal e comportamento interracial real

A partir de um teste visual semelhante ao que depois aplicará em outras regiões do Brasil – Harris consegue estabelecer um « *ranking* racial ideal ». A elaboração deste tem, por um lado, o objetivo de chegar a tornar inteligível e manipulável a variedade *fenotípica* com a que se depara em Minas Velhas e, por outro lado, a intenção de dar conta da avaliação – positiva, ou negativa – na representação dos próprios pesquisados acerca desta aparentemente arbitrária variedade de « cores ».

Tal como foi usado em Minas Velhas, o teste consistiu em três pares de retratos fotográficos – um homem e uma mulher negros, um homem e uma mulher mulatos, e um homem e uma mulher brancos. Os retratos foram mostrados a 96 informantes que foram controlados de acordo com cor, classe, sexo e idade. O procedimento consistiu em mostrar o conjunto de retratos e solicitar aos informantes que selecionem – em termos de muito, pouco, ou nada- a qualificação de um determinado atributo. Seis atributos foram estabelecidos de antemão : riqueza, beleza, inteligência, religiosidade, honestidade, e habilidade para o trabalho (Harris 1956 : 119-120). Os resultados foram os seguintes : o branco se localizou no extremo superior com o maior *ranking*, o mulato adquiriu a posição intermediária e o negro a última, com exceção do atributo *habilidade para o trabalho* no qual o negro, teria sido « beneficiado » com o maior *ranking*.

Pois bem, as limitações metodológicas deste tipo de teste são evidentes. Não se trata, claro, de chegar a uma avaliação objetiva, mas sim, em todo caso, de ver que o objeto a ser medido é tão sensível e fugidio que o próprio

4. Como se verá nas páginas que seguem, essa ambigüidade é a que caracteriza a classificação racial no Brasil, que – conforme mostram as pesquisas de Harris- conjuraria um esquema polarizado – branco/negro. DEGLER, por exemplo, seguindo os argumentos de Harris e seguindo a conhecida frase « dinheiro branqueia », afirma que no Brasil um branco é qualquer um dos seguintes : « um branco muito rico, um branco medianamente rico, um branco pobre, um mulato muito rico, um mulato medianamente rico, um negro muito rico » (Degler 1976 : 116). Porém – como se assinala no final deste trabalho – Degler prevê uma crescente polarização – ao estilo norteamericano – das relações raciais no Brasil.
5. É importante adiantar que Harris aceita – seguindo a Charles Wagley – a definição de « raça social ». Conforme isto as relações raciais são mais relações de estrutura social do que de « raça geneticamente concebida ». Ver : Nelson de Valle SILVA, « Uma nota sobre "raça social" no Brasil », *Estudos Afro-Asiaticos*, (Rio de Janeiro), 26 : 1994.

instrumento de medição introduz uma modificação da qual não pode dar conta – como se um termômetro introduzido em um recipiente modificasse a própria temperatura da água. Harris, em certa medida, é consciente destas dificuldades. Assim, por exemplo, se depara com o « complexo fenômeno da identificação racial subjetiva ou objetiva » (Harris 1956 : 122). Neste sentido, alguns informantes classificados pelo pesquisador na categoria de « negros », quando se encontraram diante de fotografias de pessoas da mencionada cor, muitos reagiram com expressões depreciativas a respeito do retrato. O grande número de tipos intermediários, diz Harris, serve como mecanismo conveniente para negar uma identificação com o mais baixo : « O negro em Minas Velhas aponta a "passar" (*pass*) não posando como um branco, mas sim posando como qualquer coisa menos negro – como moreno escuro, ou chulo, ou caboclo, etc. » (Harris 1956 : 123). Este fenômeno representa o que Degler denomina *saída de emergência*. Assim, no Brasil, o mulato proporcionaria ao negro esta saída – estratégia que, nos Estados Unidos, seria impensável (Degler 1976 : 118).

Harris adverte que este *ranking* racial ideal, no qual o negro carrega a posição mais baixa, não significa que os negros sintam que são irremediavelmente inferiores aos brancos, ou que não possam alcançar alto status social. O negro concorda com o branco na crença de que pode alcançar uma alta posição, não porque é negro, mas sim apesar disso, assim, « Todos os segmentos raciais vêem a raça como apenas um dos diagnósticos pelos quais o valor de um indivíduo pode ser medido » (Harris 1956 : 121).

Deste *ranking* racial « ideal » Harris extrai uma conclusão comparativa. O fato de que os extremos são ocupados por brancos e negros – superior e inferior respectivamente – e as posições intermediárias por tipos racialmente misturados, impõe um sistema hierárquico do qual ninguém fica fora. O conhecido slogan que poderia identificar o tipo de relações raciais nos Estados Unidos ou – em sua versão mais extrema – na África do Sul, « iguais porém separados », poderia retraduzir-se no contexto de Minas Velhas como : « juntos, porém hierarquizados »<sup>6</sup>. A possibilidade de comparação hierárquica, diz Harris, estabelece que o negro não seja considerado uma criatura « aparte » : « Diferentemente do que ocorre em outras partes do mundo (por exemplo nos Estados Unidos, ou na União Sul-Africana), o Negro em Minas Velhas pode ser medido com o mesmo critério que se lhe aplica ao branco. O negro pode ser comparado com o branco mesmo quando na média pode emergir consistentemente como inferior » (Harris 1956 : 123).

Este *ranking* racial ideal resultante do teste aplicado por Harris, expressa simplesmente isso, uma situação ideal que poderia evocar o sonho da superioridade branca. Apesar disto, o comportamento « real » do branco para com o negro, segundo Harris, não corresponderia necessariamente ao mencionado *ranking*. Uma série de comportamentos em que o ideal e o real entram em contradição poderia ser identificado. Harris se refere ao caso de

6. Roberto da MATTA é quem formula esta distinção quando compara as relações raciais nos Estados Unidos e no Brasil. Fazendo referência ao papel destas relações na formação destas duas nações, expressa : « há exclusão no caso dos Estados Unidos, exclusão que se exprime no princípio do "diferentes, mas iguais"; enquanto que no Brasil o sistema inclui e hierarquiza de modo complementar, de acordo com o princípio do "desigual mas junto". Com isso, o sistema brasileiro estabelece que entre o branco e o negro há uma gradação complexa e mais : que todas as etnias de fato se complementam para a formação do "povo brasileiro" ». *Notas Sobre o Racismo à Brasileira*, Intervenção realizada no Seminário Internacional in « Multiculturalismo e racismo : O papel da ação afirmativa nos estados democráticos contemporâneos », Brasília, 2 a 4 de julho de 1996.

um branco, Carlos, antigo artesão e agora vendedor de rifas que se expressava a respeito dos negros da seguinte maneira : « Um preto pode ser doutor e ter posição, porém sempre continua sendo um preto ». Porém, como age Carlos, pergunta-se Harris, quando se encontra diante de um negro de posição ?

« Quando (Carlos) fala com o prefeito negro (Waldemar), longe de usar o depreciativo "tu" reservado para dirigir-se aos inferiores, Carlos invariavelmente usa o termo "o senhor", um nível mais alto que o normal "você". Um certo dia, um autêntico negro "doutor" chegou ao povoado, era um engenheiro estatal enviado para avaliar as possibilidades de uma instalação hidroeétrica no município. Todo o mundo no povoado queria vender-lhe algo, inclusive Carlos que tentou vender-lhe uma rifa. Carlos contou em sua trágica história que teve que referir-se a ele como "O doutor, Vossa Excelência " » (Harris 1956 : 125).

Segundo Harris, a principal razão para a diferença entre o comportamento ideal e o real é que os termos « negro » e « branco » denotam um corte claro, porém que não é facilmente identificável por ninguém, exceto pelos antropólogos físicos. Assim, na dinâmica do dia a dia, nenhum grupo assim constituído pode ser identificado. Além disso, em todas as situações reais, o fato de que um indivíduo manifeste um conjunto particular de características físicas não determina, por si mesmo, um simples status social. Portanto não haveria um status para o negro como negro, nem para o branco como branco, exceto como construção ideal. Raça, diz Harris, não é senão um dos vários critérios que determinam a posição social de um indivíduo, e é somente um dos critérios que determinam como a massa dos outros indivíduos irá se comportar diante dele : « Em outras palavras, riqueza, ocupação e educação, os outros três maiores princípios do *ranking*, têm até certo ponto o poder de definir raça. É devido a este fato que não há grupos socialmente importantes em Minas Velhas que estejam determinados puramente por características físicas » (Harris 1956 : 126).

Até aqui, pareceria que a sociedade descrita por Harris, sendo altamente hierarquizada, permite, de um lado, pequenas fendas pelas quais os indivíduos de cor podem introduzir-se, mas do outro, barreiras que impedem que a grande massa dos negros iguale o status dos brancos. Um exemplo do primeiro caso é o Sr. Waldemar, que possui uma considerável quantidade de terras, um negócio de couros e o único bar da cidade. Sendo negro, Waldemar é tratado com universal respeito tanto por brancos quanto por negros. Se quisermos nos afastar de uma visão bucólica, poderíamos dizer, seguramente, que o próprio sistema gera seus próprios casos excepcionais, ou que se trata, simplesmente, de exceções à regra. Porém talvez a novidade desta análise de Harris, seja que, diferentemente do que se costuma fazer para desvendar o *mito da democracia racial* – quer dizer, expor as « evidências » da exploração, a discriminação, etc., o que se estaria fazendo aqui é, também mostrar como a realidade nega o ideal, só que desta vez, invertendo o conteúdo do que deveria ser e do que é. Em outras palavras, se por um lado existe um *ranking* racial ideal – que postula a superioridade dos brancos sobre os negros – por outro lado, as evidências, a realidade, estariam negando a reprodução deste esquema ideal, polar ; neste caso Harris refere-se à aparentemente *miscigenada* população : as jovens brancas, diz, « foram advertidas de que o auto-respeito e um marido negro são incompatíveis, porém a própria população, em si mesma, é uma grande

demonstração de que esta advertência nunca foi completamente atendida » (Harris 1956 : 126).

Cabe deter-se em um ponto fundamental no qual o argumento de Harris se torna complexo e consegue desvendar o caráter *sui generis* das representações em relação à cor das pessoas no Brasil. Assim, segundo Harris, se os casos como o do Sr. Waldemar se multiplicassem, isto não faria desaparecer a avaliação do negro como negro – quer dizer, nos termos hierárquicos daquele *ranking* racial ideal ao que nos referimos antes –, independentemente da categoria de negro rico, ou instruído. De certa forma, o que não desaparece é – falando em termos de Oracy Nogueira – o « preconceito de marca »<sup>7</sup>. Se poderia dizer que existe um inter-jogo entre o preconceito de classe e o de marca. A expressão : « O senhor X pode ser um negro doutor, etc, porém nunca deixará de ser negro », evidencia que, neste caso, o preconceito de marca se impõe sobre o de classe. Em troca, quando o mesmo senhor X é tratado de « Vossa excelência » e é classificado na categoria dos « ricos » e « brancos », apesar de sua cor, aqui se estaria sendo posto em funcionamento o preconceito de classe, da mesma forma que, como adverte Harris, também há brancos que por um conjunto de atributos – independentemente da cor – entram na categoria de *macaqueiros*. O preconceito de classe funcionaria segundo o enunciado « o dinheiro branqueia ». Ambos os tipos de preconceitos não seriam absolutos nem onipresentes, mas sim relativos e situacionais.

Uma vez mais, em Harris a « raça » é um, e somente um dos critérios para definir um *ranking* de classe. Isto faz com que, por um lado, alguns espaços sejam indiferentes aos atributos da cor e que por outro existam espaços críticos nos quais o fator racial assume uma importância fundamental. Finalmente, o fato de que exista uma pirâmide de classes cujo extremo seja ocupado por *brancos* ou ricos e cuja base está composta por *negros* e *pobres*, não significa que, em seu comportamento « real » as pessoas recorram a diversas estratégias para, de alguma forma, conjurar estas categorias dicotômicas.

A distinção entre « real » e « ideal » de Harris parece conduzir a uma armadilha. Onde está o *real* ? no hierarquizado *Club Social* de Minas Velhas onde só entram brancos e uns poucos mulatos e negros « muito ricos » ? ou na miscigenada população onde as jovens brancas desobedeceram a advertência de que não é aconselhável um marido negro ? E onde esta o *ideal* ? na hierarquizada pirâmide construída por Harris segundo a qual os negros permanecem na base ? ou na possibilidade – ideal, claro – de que todos os negros possam atingir o status do senhor Waldemar ?

### Procurando um modelo *sui generis* de relações raciais

7. Oracy Nogueira define « preconceito de marca » em contraposição a « preconceito de origem ». Quando o preconceito é de marca, serve de critério o « fenótipo », ou « aparência racial », quando é de origem, « presume-se que o mestiço, seja qual for sua aparência e qualquer que seja a proporção de ascendência do grupo discriminador ou do grupo discriminado, que se possa invocar, tenha as "potencialidades" deste último grupo e, portanto, a ele se filie, "racialmente" ». Este último tipo de preconceito, seria, segundo Nogueira o que atuaria nos Estados Unidos, enquanto que o preconceito de « marca » se daria, especialmente, no Brasil. Ver : « Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem. Sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil », *Anhembi*, XVIII (53), (São Paulo), 1955.

Em uma análise componencial das classificações raciais no Brasil, Harris chega a conclusões semelhantes às desenvolvidas em seu trabalho de campo em Minas Velhas. Neste caso, o procedimento metodológico empreendido é idêntico ao usado pelos estudos da antropologia cognitiva – bastante generalizados naquele tempo –, semelhantes, por exemplo, aos que Goodenough empregou para as terminologias do parentesco.

A técnica empregada consistiu, resumidamente, em mostrar um conjunto de desenhos de rostos a uma amostra de 100 brasileiros de diferentes estados, classes sociais e « fenótipos ». Interrogados sobre como categorizariam as pessoas dos referidos retratos, a diversidade de respostas foi o resultado mais evidente da pesquisa. Entre o espaço intermediário que vai de *branco* a *negro*, cada desenho foi identificado por, pelo menos, vinte combinações léxicas diferentes, e o total da amostra respondeu com 492 categorizações (Harris 1970 : 76).

Assim, a idiosincrasia, a especificidade do « cálculo racial brasileiro », diz Harris, é incerto, indeterminado, ambíguo. Se a esta profusão terminológica, se acrescenta, a subordinação da « raça » à classe – já analisada no ponto anterior – e a ausência de um determinado tipo de regra de descendência, se terão os elementos fundamentais para pensar a mencionada especificidade. Harris apresenta estas características como próprias de todo Brasil. Em outra pesquisa do mesmo tipo, os pesquisados identificaram 40 « tipos raciais » diferentes, pelo que concluía : « Parece que se a gente desta vila alguma vez se decidisse a ser segregacionista à maneira de Mississippi ou de Capetown, teria que construir quarenta tipos diferentes de escolas em vez de simplesmente duas » (Harris 1964 : 58)<sup>8</sup>.

A comparação com Estados Unidos é tentadora, e o próprio Harris não resiste a esta tentação – como tampouco resistirá, no caso de Moçambique, à comparação com África do Sul. Além da subordinação da raça à classe e da extrema produção lexical nas categorizações raciais brasileiras, Harris identifica outro aspecto na configuração *sui generis* das relações raciais no Brasil : a ausência de um tipo determinado de regra de descendência.

Se, como aceita Harris, geneticamente falando, todas as raças humanas são *híbridas* e, inclusive, qualquer identidade racial é cientificamente ambígua, caberia perguntar porque nos Estados Unidos nenhum indivíduo pode subtrair-se à fatalidade de entrar em uma classificação polar – quer dizer, entre branco e negro. A resposta estaria em que os mecanismos para definir se alguém é branco ou negro nos Estados Unidos são *hypo*-descendentes. Isto significa « filiação com o grupo subordinado em vez do superordinado de maneira tal a evitar a ambigüidade da identidade intermediária » (Harris 1964 : 56). Isto implica, além disso, que por mais que alguém tenha um fenótipo branco, se possui algum ancestral negro será classificado, segundo esta regra de descendência, como negro.

Pois bem, se no Brasil, Harris se encontra com a ausência deste tipo de regra de descendência, com a ausência de grupos raciais socialmente significantes e com uma identidade racial ambígua, na África portuguesa, em troca, « nenhuma destas características estão presentes » (Harris 1964 :

8. Em trabalhos recentes, Marvin HARRIS volta sobre estes assuntos com os mesmos resultados. Junto com outros pesquisadores norte-americanos e brasileiros, tenta mostrar a especificidade do « sistema cognitivo » através do qual os brasileiros expressam suas identidades « raciais ». Nestas pesquisas se evidencia, mais uma vez, o caráter não dicotômico das classificações raciais em Brasil. Porém, isto não significa ausência de preconceito racial. Ver M. HARRIS *et alii*. (1993, 1995).



68). Para corroborar esta afirmação, Harris se baseia na definição de Indígena, tal como aparece no *Estatuto dos Indígenas portugueses das Províncias de Guiné, Angola e Moçambique*. Efetivamente, como se verá no próximo ponto, não há ambigüidade a respeito do que é e do que não é um indígena.

No que diz respeito à população « miscigenada », cuja existência Harris admite reconhecer em Bahia, a impressão não será a mesma em Moçambique. No que se refere a miscigenação, diz Harris, « a libido portuguesa supostamente cega às barreiras de cor produziu, por volta de 1950, pouco mais de 50 000 tipos misturados reconhecidos oficialmente em uma população Africana de 10 milhões, depois de 400 anos de contato. Este recorde deve ser comparado com o produto da monocromática libido dos invasores holandeses na África do Sul - nos termos de Freyre, anglo-saxões protestantes até as entranhas - um milhão e meio de híbridos oficiais - *coloured* - (Harris 1964 : 68). Para além destas cifras - e da leve ironia com a qual Harris as expõe - caberia perguntar porque estes dados não se correspondem com o sistema de idéias ao qual supostamente deveriam acompanhar. É legítimo demonstrar, que os fatos não condizem com a teoria. O que é mais difícil de explicar é porque a teoria existe e se reproduz não se apoiando nos fatos, mas sim apesar deles. E esta interrogação é aplicável para ambos os lados : o da África do Sul, segregacionista, com seu milhão e meio de *coloured* e o de Portugal, assimilacionista, com apenas 50 000 miscigenados em Moçambique.

Entre junho de 1956 e maio de 1957, Harris desenvolve uma pesquisa de campo em Moçambique. A experiência brasileira ainda era demasiado recente para evitar uma comparação : « No decurso de meus anteriores trabalhos de campo, havia chegado a aceitar a teoria de que a relativa ausência de formas sérias de antagonismo racial no Brasil era o resultado de uma distintiva tradição cultural portuguesa ou de um caráter nacional. O que necessitava para confirmar esta teoria era o estudo das relações raciais em outra área de influência portuguesa » (Harris 1958 : 1). Como veremos, as expectativas de Harris não foram confirmadas.

### **Lourenço Marques, Moçambique. Um paraíso de harmonia racial ?**

Qualquer visitante casual em Moçambique ou um visitante oficial - como no caso de Gilberto Freyre - têm, segundo Harris, a chance de deixar a « província » com uma impressão completamente boa. Assim, recentes visitantes provenientes da União Sul-Africana são especialmente suscetíveis à ilusão de que entraram em um paraíso de « harmonia racial » (Harris 1958 : 3). Os brancos, afirma, podem certamente caminhar tranquilos na noite de Lourenço Marques, porém isto é devido a que os Africanos que vivem ali são proibidos de sair de suas casas depois das nove da noite.

A comparação com a África do Sul é inevitável. No entanto, a suposta calma social em Lourenço Marques seria só aparente :

« Enquanto todos os assuntos nos jornais da África do Sul estão cheios de frescas reportagens de crimes, motins, boicotes, julgamentos e legislação racial, podem passar meses em Moçambique sem que um diário dê conta das

tensões raciais. No coração dos quarteirões Áfricanos de Lourenço Marques – um labirinto de ruelas entrelaçadas entre as choças de caniço com tetos galvanizados – os brancos podem caminhar a qualquer hora do dia ou da noite em perfeita segurança. No entanto, estas impressões de harmonia interracial são desesperançadamente infundadas » (Harris 1958 : 4).

Para Harris, em Moçambique não é necessário o cartaz « Só para europeus », para manter uma quase perfeita separação entre a massa Africana e os europeus. Assim, nos ônibus, no cinema, nos jogos de futebol, nos restaurantes, nos hotéis, e em outros lugares semi-públicos, os preços e a vestimenta atuariam como « filtros » da cor (Harris 1958 : 4).

Porém a acumulação de visões idealizadas acerca das relações raciais no sul de Moçambique, não estariam restritas ao visitante branco. Harris diz que, efetivamente, os Áfricanos que descem do Transvaal para suas férias escolares – e que não falam nem português nem as línguas locais – voltam as suas casas encantados com a experiência de haver viajado em um ônibus não segregado. Assim, Harris reconhece que o visitante Africano proveniente da – naquela época – União Sul-Africana, não é sujeito às mesmas restrições que a população Africana de Moçambique, já que é considerado um *não nativo*. Além disso, os Áfricanos que visitam Moçambique tendem a ficar profundamente impressionados pelo fato de que podem comprar bebidas alcoólicas, cuja venda lhes é proibida na União. Isolados pelas barreiras da linguagem do resto da população local, o negro sul-Africano se torna, segundo Harris, um insatisfatório observador da cena local. Assim, tanto visitantes Áfricanos como brancos europeus se prestam, eles mesmos, a espalhar o mito de que em Moçambique não há « barreiras de cor » (Harris 1958 : 4-5).

No que diz respeito aos colonos portugueses, diz Harris, são muito poucos os que têm a possibilidade de provar diante do mundo as realidades sociais moçambicanas. A censura imposta pelo regime de Salazar impediria qualquer tentativa crítica da parte dos colonos<sup>9</sup>. De qualquer modo, sustenta que os brancos, mesmo os opositores do regime de Salazar, não teriam nada que ganhar com suas críticas, já que: « A população europeia em Moçambique goza de um nível de bem estar material maior inclusive que o do Portugal continental. Com vários serventes por casa e tantos automóveis per capita quanto nos Estados Unidos, os colonos brancos rapidamente se ajustaram à condição degradada e servil da massa Africana. Não é necessário muito para convencê-los de que os Áfricanos querem ser tratados como crianças, necessitam ser castigados quando fazem algo errado e devem ser encerrados à noite para seu próprio bem » (Harris 1958 : 5).

Um grande silêncio rodeia Moçambique, diz Harris. Este silêncio seria um dos grandes triunfos da atual administração colonial. Detrás desta cortina de silêncio, Harris vê o florescimento de um apartheid, com um sistema de tratamento desigual e separado, mais severo em muitos aspectos, que aquele que existe na União Sul-Africana (Harris 1956 : 6).

9. O próprio Harris teve dificuldades para desenvolver seu trabalho de campo livremente. Alguns anos depois, Harris revelou que no início da sua pesquisa foi convocado para comparecer no escritório do então Governador Geral de Moçambique Gabriel Teixeira. Ali, Harris foi acusado de ter violado a hospitalidade que lhe fora estendida pelo governo de Moçambique e foi advertido de que estava fazendo perguntas que não eram da sua conta e que, caso persistisse, « seria intimado a deixar o país » (Harris 1966 : 8).

### Uma vez mais, os fatos contra a teoria

Em seu argumento de desmitificação, Harris se detém na descrição dos seguintes pontos como traços distintivos do colonialismo português em Moçambique: uma descrição do regime de *Indigenato*, as questões relativas ao controle do indígena, a educação, o trabalho forçado, o trabalho migratório e o cultivo forçado do algodão.

Na época em que Harris chega a Moçambique, os territórios de ultramar eram considerados *províncias*, quer dizer, possuíam o mesmo grau de integração jurídica que as províncias da metrópole. No entanto, nos territórios de Angola, Guiné portuguesa e Moçambique uma pequena fração da população gozava do status de cidadão. Neste sentido, Harris define o Indigenato como um sistema que descansa em uma doutrina jurídica baseada na idéia de que os Africanos são culturalmente, linguisticamente, moralmente e intelectualmente incapazes de exercer a cidadania portuguesa (Harris 1958 : 6).

Assim, o processo de conversão da massa *indígena* em cidadãos portugueses – quer dizer o processo de *assimilação* – requer que os chamados indígenas falem corretamente o português e adotem os hábitos e costumes portugueses que lhes permita viver sob uma lei comum.

O veículo legal básico do sistema de Indigenato foi o *Estatuto dos Indígenas portugueses das Províncias de Guiné, Angola e Moçambique*, de maio de 1954. Ali, se define como indígenas os indivíduos de « raça negra » ou dela descendentes que tenham nascido ou que residam habitualmente nas Províncias mencionadas e que não possuam o conhecimento e os hábitos individuais para a integral aplicação da lei pública e privada de Portugal. Apesar da menção à « raça negra » e seus descendentes, diz Harris, os juristas e administradores portugueses persistem em defender o conceito de indígena como um termo « não racial » (Harris 1958 : 7).

Para Harris, o status de indígena condenaria aos indivíduos a uma tutela na qual o governo assumiria a responsabilidade de « proteger » e elevar os indígenas à maturidade. Dentro da engrenagem colonial, os indígenas estariam sujeitos às regras das circunscrições administrativas e às arbitrariedades dos *chefes de posto*. Estes administradores têm o poder de acusar, encarcerar e sentenciar aos indígenas. Por sua vez, estes não podem entrar ou sair do distrito sem a autorização do chefe de posto, que, por outro lado, tem o poder de regular todas as transações comerciais que envolvem indígenas e europeus. Ademais, o chefe de posto tem a capacidade de designar áreas e tipos de cultivo. Finalmente, decide também sobre se um indígena possui ou não as qualificações para transformar-se em um cidadão legal (Harris 1958 : 9).

Por aquela época, o administrador da cidade de Lourenço Marques – atual Maputo – era Afonso Henrique Ivens Ferraz Freitas. Este se orgulhava da tranquilidade social que reinava no distrito. Harris argumenta que isto era devido ao forte controle social que se exercia sobre os indígenas. Um dos controles consistia na limitação da mobilidade geográfica da população local. Em virtude deste controle, cada indígena devia portar seu livro de passe e informar à autoridade cada movimento realizado.

Harris considera que a educação colonial também era uma forma de controle. Os indígenas só podiam comparecer às chamadas escolas rudimentares, controladas pelas missões católicas portuguesas. O ensino rudimentar consistia em três anos de estudo, depois dos quais – e depois de

passar por exame – o aluno podia ingressar no terceiro ano da escola primária pública ou missioneira. Segundo o Anuário de Educação de 1955 consultado por Harris, somente 2 761 estudantes puderam alcançar o terceiro ano de uma escola primária entre os 212 428 matriculados no ensino rudimentar das missões católicas.

Outra das arbitrariedades que Harris reporta, está relacionada com o trabalho. Se bem o trabalho forçado, conhecido localmente como *chibalo*, havia sido expressamente proibido em 1906, este não desapareceu completamente, se apresentava, isto sim, sob outros disfarces. Harris cita o trabalho pioneiro de Edward Ross, professor de sociologia da Universidade de Wisconsin, que em 1925 levantou um amplo informe sobre o chamado *trabalho voluntário*. Este informe apresentado na Comissão Temporária sobre Escravidão da Liga das Nações, foi elaborado a partir de suas observações em Angola e Moçambique. Em 1928, e diante das crescentes críticas internacionais, Portugal estabelece um novo *Código de Trabalho* para os indígenas, que se supunha, dava fim ao trabalho forçado, exceto para propósitos de correção penal e de trabalhos públicos necessários.

Para além de leis e regulamentos, o *chibalo* se teria perpetuado através de recrutadores particulares de mão de obra. Segundo a historiadora Jeanne Penvenne, um dos últimos edifícios públicos de Lourenço Marques a ser construído com trabalho forçado e trabalho realizado por presos foi a Catedral, localizada na chamada *cidade Baixa*. Penvenne realizou um conjunto de entrevistas com antigos trabalhadores em 1977 – dois anos depois da independência. Nestas entrevistas foi detectado um forte ressentimento para com os portugueses, em relação à construção deste edifício :

« Os trabalhadores, homens e mulheres, trabalhando por vezes com as pernas acorrentadas sob as vistas de guardas armados, prosseguiam a sua tarefa sem as mínimas condições de segurança e salubridade. As mulheres, presas por fabricar ou vender bebidas obtidas de produtos locais, transportavam lama, cimento e lenha para o local de construção e cozinhavam as refeições para os prisioneiros. Vários trabalhadores morreram quando as correntes se emaranhavam no topo dos andaimes ; caíam e ficavam pendurados na parte inferior dos andaimes. Alguns entrevistados afirmaram que os mortos eram deixados pendurados até ao fim do dia de trabalho. A maioria dos informantes apontava imediatamente a catedral quando se lhes falava de trabalho executado por presos na cidade. (Penvenne 1993 : 141-142).

As palavras de Penvenne, só vem reforçar as de Harris. Não haveria lugar para um « paraíso racial » neste contexto. A este panorama, Harris agrega a consolidação do trabalho migrante para as minas sul-Áfricanas. Este muitas vezes era uma forma de escapar do *chibalo*. Por sua vez, ao norte do rio Zambezi, o trabalho se organizou através do cultivo forçado do algodão. Nesta « moderna » servidão, diz Harris, o papel do senhor medieval era exercido por doze companhias privadas portuguesas, cada uma das quais havia recebido concessões monopolistas sobre a produção do algodão em vastas áreas de Moçambique (Harris 1958 : 30).

É bom lembrar, também, que no fim da década de 1950, Harris manteve uma polémica com o antropólogo português António Rita-Ferreira, em relação, precisamente, ao trabalho migrante de moçambicanos nas minas sul-Áfricanas<sup>10</sup>. Em um artigo pionero, Harris afirmava que a política colonial portuguesa estimulava o trabalho migrante negligenciando o desen-

<sup>10</sup> Ver, HARRIS (1959 e 1960) e RITA-FERREIRA (1960 e 1961).

volvimento da agricultura nativa (Harris 1959 : 63). Em resposta a este argumento, Rita-Ferreira procurou minimizar as conseqüências negativas desse processo, afirmando que – contrariamente ao pensamento de alguns « observadores superficiais » – o trabalho migrante permitia uma positiva integração na economia moderna e, num longo prazo, maior standard de vida (Harris 1960 : 147).

As conclusões de Harris são quase óbvias. Se do que se trata é de se ver se o *carácter português* criou em Moçambique um mundo racialmente harmonioso, as evidências apresentadas impõem uma resposta negativa. Quase lamentando destruir as ilusões do « bem intencionado » Gilberto Freyre, Harris conclui :

« Apesar do desagradável que pode ser para os numerosos amigos do povo português, e especialmente para aqueles bem intencionados como Gilberto Freyre, não há saída para a conclusão de que o Indigenato tal como se exerce na prática é, simplesmente, uma das muitas variedades de apartheid que podem ser encontradas ao longo de toda África Meridional. Resulta estranho que um país que professa uma tradição de anti-racismo e que demonstrou em outros lugares do globo sua sinceridade, se tenha dedicado em Moçambique a uma das tentativas mais sistemáticas e completas para erigir barreiras discriminatórias contra o bem estar e o progresso social da grande massa de seu população negra » (Harris 1958 : 34).

É significativo o fato de que Gilberto Freyre e Marvin Harris foram testemunhas quase contemporâneas do colonialismo português em Moçambique. Contudo, o trabalho forçado, o regime de indigenato, etc. não sensibilizam o olho do intelectual brasileiro cujo ponto de vista da conta de relações, talvez, menos estruturais e mais micro-sociológicas<sup>11</sup>. Freyre afirma, por exemplo, que a segregação racial em Moçambique só acontece em alguns âmbitos isolados, que nada têm a ver com o mundo português. Neste sentido, refere-se a um luxuoso hotel de Lourenço Marques, administrado por « arianistas » e frequentado por anglo-saxões e boers, onde não é admitida a presença de pessoas de cor, « nem como hóspedes nem simplesmente como visitantes, por mais cultos, por mais finos, por mais gentis que sejam essas pessoas » ; diante disto Freyre se surpreende : « Estranho que o Governo Português permita que isto se verifique na África Portuguesa » (Freyre 1980 : 392). Como uma espécie de instituição social total – no sentido de Goffman – o hotel de Freyre permanece qualitativamente distinto do mundo que o circunda, como uma ilha « sociologicamente aparte da cultura portuguesa » (Freyre 1980 : 392).

Alguns anos depois de seu trabalho de campo, Harris elabora outro informe sobre « relações raciais » em Moçambique. Desta vez, Harris da conta de um conjunto de reformas introduzidas durante estos anos, sobretudo, a través do ministro de Ultramar português Adriano Moreira. Com efeito, em 1961, é revocado o *Estatuto dos Indígenas* : com esta reforma, ao menos no papel, todos os habitantes de Moçambique, Angola e Guiné são considerados cidadãos portugueses. Nos fatos é pouco o que muda ; assim, os novos cidadãos eram obrigados a portar carteiras de identidade nas quais constava sua antiga condição de indígenas (Mondlane 1976 : 38).

11. A cegueira de Gilberto Freyre no que diz respeito as leis mais duras do colonialismo português, é coerente, também, com sua visão da sociedade brasileira. Assim, como afirma Roberto da Matta, Freyre prefere as observações sobre o modo de vida e as « informalidades » que definem o « estilo brasileiro » de viver. Desta forma « se esquece da realidade estatal e administrativa. Uma visão sensual do Brasil, torna invisível o duro aparelho formal e institucional » (Matta 1987 : 7).

Outro fato que afeta a agenda política colonial portuguesa é a formação, em 1962, da Frelimo – na Tanzânia – e o começo, em 1964, da luta armada<sup>12</sup>. Naquele momento a doutrina da democracia racial se renova com a voz entusiasta de Adriano Moreira, nos cenários diplomáticos internacionais – onde Portugal acudia para persuadir sobre a necessidade de garantir um futuro português para África. É diante desses argumentos que Harris assinala a incoerência de pretender ressuscitar o programa lusotropicalista em um contexto no qual a guerra colonial está já definitivamente instalada: « Apesar do que possa ser a melhor intenção de homens, como Adriano Moreira, de criar uma comunidade multi-racial harmoniosa na África, é obvio que nenhum momento na história de Moçambique poderia ter sido tão pouco propício para lançamento de semelhante programa » (Harris 1966 : 31).

Em vários aspectos o trabalho de Harris foi pioneiro, não só porque inauguraria um tipo de crítica ao colonialismo português – que depois seria continuado e aprofundado em princípios dos anos 60 por James Duffy e Perry Anderson<sup>13</sup> –, mas também porque suas conclusões se depreenderam do contato com as pessoas envolvidas neste processo, quer dizer, no próprio terreno colonial. Alguns anos depois, o antropólogo americano publica um artigo com um sugestivo título : *Portugal's Contribution to the Underdevelopment of Africa and Brazil* (1972). Neste texto, reafirma sua postura crítica em relação ao colonialismo português. No ponto que segue, acrescentarei alguns elementos a esta visão um tanto polarizada, não para refutar os argumentos de Harris, mas sim para lhes acrescentar outra dimensão, como quem aproxima uma lente para distinguir os microespaços que os conflitos mais óbvios não deixam ver.

### Portugueses, indo-britânicos, goeses, Africanos e « brancos de papel »

Harris, efetivamente, constrói seu argumento em relação ao que acontecia no sul de Moçambique. É claro que seu desejo de denunciar as arbitrariedades da administração colonial portuguesa fez com que focalizasse a atenção na área conflitiva mais evidente : o da exploração da mão de obra Africana. Existiam, claro, outros espaços de conflito aos quais acudiam não necessariamente portugueses inescrupulosos contra Africanos

12. É importante assinalar que Harris teve contato com alguns líderes da Frelimo. É isso, ao menos, o que o próprio Harris reconhece em 1965 numa entrevista concedida em Rio de Janeiro aos editores da revista brasileira *Política Externa Independente*. Nesta entrevista Harris critica, entre outras coisas o projeto de criação de uma « Comunidade Afro-luso-brasileira » proposto pelo ministro de Relações exteriores de Portugal Franco Nogueira. Em referência ao suposto desconhecimento que os brasileiros teriam da guerra colonial e de seu próprio contato com os líderes da Frelimo, expressa : « poucas notícias dessa guerra têm chegado ao conhecimento dos brasileiros..., forças armadas em número muito substancial estão sendo treinadas pelo movimento para a libertação de Moçambique conhecido como a Frelimo... Tenho estado pessoalmente com alguns dos líderes do movimento e, tanto quanto eu saiba, as atividades em desenvolvimento implicaram em perdas consideráveis de tropas e equipamentos portugueses no norte de Moçambique » (Harris 1966a : 199-200). Contudo, Harris não especifica em que lugar geográfico se realizou este encontro. Se não foi na Tanzânia, com certeza deve ter sido nos Estados Unidos, onde Eduardo Mondlane – fundador e primeiro presidente da Frelimo – completou seu doutorado em sociologia e antropologia na Universidade de Northwestern e teve uma cadeira de professor na Universidade de Syracuse.

13. De J. DUFFY pode ver-se *Portugal in Africa*, Maryland, Penguin Books, 1963. E de P. ANDERSON *Portugal e o fim do ultracolonialismo*, Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1966.

indefesos.

Um panorama um tanto mais complexo destes espaços de disputa – que incluíam a mútua estigmatização racial dos grupos em questão – é analisado em um conjunto de trabalhos mais recentes pela historiadora Jeanne Penvenne.

Penvenne reconhece, como óbvio, que certo contexto assimétrico das relações sociais e raciais são típicos de toda África colonial. Em Moçambique, no entanto, caberia distinguir certos matizes. No decurso do século houve, por exemplo, uma competição latente entre negros e brancos não especializados ou semi-especializados pelos empregos. Assim, « o influxo cíclico de portugueses não especializados, analfabetos e sem capital ameaçou, em Lourenço Marques, os empregos de Africanos, mulheres portuguesas locais e brancos não portugueses que haviam conseguido postos marginais mas atrativos » (Penvenne, 1993 : 133). Portanto, sobretudo durante as crises de desemprego, a imprensa colonial promovia campanhas para expulsar estas pessoas de seus empregos e substituí-las por homens brancos portugueses.

Da mesma forma, foram lançadas por portugueses campanhas de estigmatização contra pequenos artesãos, comerciantes e trabalhadores indo-britânicos. Por volta de princípios da década de 1930, por exemplo – em plena efervescência nacionalista do Estado Novo – se atacava a imigração asiática contra o perigo da desnacionalização. Em 1932, um tal professor Lopes de Castro reclamava um « legítimo e justo afastamento » destes imigrantes, considerados elementos de perturbação do trabalho e inferiorização da vida nacional : « para que os colonos que aqui se fixaram e aqui têm os seus filhos não comecem a ter apreensões sobre o futuro destes, que serão os verdadeiros colonos de amanhã, necessário se torna promulgar mais leis no sentido de dificultar a imigração asiática » (Castro 1932 : 136).

A vizinha União Sul-Africana, sendo parte do Império Britânico, como a Índia, proibia a entrada destes imigrantes. Então, por que motivo, se perguntava Lopes de Castro, Portugal deve permitir a entrada destes em Moçambique ? Aberta e explicitamente exigia a proibição da imigração de indo-britânicos em Moçambique e exigia que todos os imigrantes residentes na Colônia deviam « adotar os usos e costumes europeus, vestindo à européia ». O « perigo asiático » se fundamentava, ademais, na possível desnacionalização da que seriam vítima os próprios Africanos : « É tempo, pois, do governo português encarar com grave ponderação este magno problema da imigração asiática. Se ela não for proibida, dentro em breve ela dominará toda a Colônia de Moçambique, convertendo à religião de Mahomet a grande massa de população indígena » (Castro 1932 : 138).

Como assinala Penvenne, outra das áreas críticas de disputa era a que se dava entre goeses e Africanos aspirantes ao setor do funcionalismo público : « Acontecia freqüentemente ser com um pequeno funcionário goês que os Africanos tinham de tratar de papelada maçadora, e dele receberem reprimendas. No entanto, os goeses gozavam do privilégio da nacionalidade portuguesa e das vantagens que esta trazia. Assim, o goês era visto como tendo boa vida à custa do Africano, com freqüência, também, como o opressor imediato » (Penvenne 1993 : 135). Por outra parte, Penvenne refere que uma pequena elite de assimilados também embarcava em campanhas para retirar as mulheres européias do funcionalismo público e de empregos

no comércio varejista pelos quais os assimilados podiam competir. Na campanha de 1960, diz Penvenne, « clamava-se que estas mulheres europeias não necessitavam dos salários para ajudar a sustentar as suas famílias, mas sim para comprar bugigangas para o lar » (Penvenne 1993 : 135).

Segundo Penvenne, os assimilados eram historicamente um grupo bastante vulnerável. Humilhados, muitas vezes, pelos brancos e tolerados e até desprezados por outros negros, os assimilados deviam carregar o estigma de serem « brancos de papel », quer dizer, « homens negros que, devido aos documentos legais guardados nos bolsos eram incitados a identificar-se como brancos distintos dos "indígenas", mas apenas quando convinha aos brancos » (Penvenne 1993 : 135-136).

O desafio dos assimilados, consistia em levar ao extremo seus desejos de inclusão e exigir a consumação de um assimilacionismo que o sistema predicava nos papéis porém não terminava de assumir nos fatos. Suas reclamações, não provinham da perda de uma suposta « essência cultural ». Muito pelo contrário, tal como ilustra Penvenne em um trabalho referente às dificuldades de uma elite de assimilados por volta das décadas de 1920 e de 1930, a forma que este grupo tinha de conjurar o regime colonial consistia em se negar a aceitar as exigências humilhantes que o pedido de assimilação implicava. Agrupada em torno do jornal *O Brado Africano*, o slogan desta elite Africana - « somos todos portugueses » - expressava a dupla convicção de, não só aceitar os valores europeus, mas sim também de perceber como inútil a demonstração frente aos portugueses de seu caráter de « civilizados » (Penvenne 1989).

#### **Para terminar : um dilema lusotropical ?**

Não seria adequado terminar este trabalho sem algumas advertências que nos ajudem a permanecer alertas diante das tentações do espontaneísmo sociológico. O título deste trabalho, talvez seja um dos primeiros estímulos para cair em dito espontaneísmo. Assim, o enunciado « um antropólogo norte-americano no "mundo que o português criou" », não denota, apenas, a circunstancial nacionalidade do antropólogo em questão, por um lado, e a descrição espacial, geográfica, de onde ele desenvolveu sua pesquisa, por outro. A própria frase criaria as condições para extrair de uma descrição simplesmente retórica, a nefasta conclusão de que a nacionalidade de um autor - portador, neste caso, de um suposto ethos de um « volk » - exerceria uma fatal influência sobre o resultado de sua pesquisa. Neste caso, bastaria impugnar uma determinada proposta analítica impugnando o suposto *ethos* que a veicula : tal argumento é « demasiado americano », poderia rezar a divisa. Pior ainda, poderíamos supor que existe uma sociologia ou uma antropologia « puramente norte-americana », e portanto, também « sul-americana » e - seguindo esta lógica - uma sociologia Africana, ou portuguesa, ou negra, ou judia, e assim poderíamos continuar. A consequência disto seria uma anarquia epistemológica na qual os discursos, incomensuráveis e irreduzíveis uns aos outros, permaneceriam imóveis em seus *ghettos*, *iguais mas separados*. A incomunicação, e portanto o irracionalismo, seria o resultado.

Porém, há um aspecto que minimiza e matiza o argumento anterior. Não se pode negar que Harris compartilhava um clima intelectual e um conjunto



de discussões próprias da época. De alguma forma este ambiente proporcionava uma espécie de *código restrito* para que os cientistas sociais da época pensassem, por exemplo, as relações raciais de uma determinada maneira – claro, não poderíamos dizer de uma maneira « americana », porém sim de uma maneira na qual as problemáticas, os desafios, as interrogações, etc., remetiam a um contexto americano. E neste contexto o trabalho sobre relações raciais nos Estados Unidos produzido pelo sociólogo sueco Gunnar Myrdal, « Um dilema americano », marcou um ponto de inflexão e proporcionou um paradigma fundamental para pensar a relação entre brancos e negros no referido país. Publicado pela primeira vez em 1944, o livro de Myrdal exercerá uma influência decisiva na década de 1950. Assim, a chave do *dilema americano* consistia na contradição existente entre o « credo americano » da democracia, da igualdade, etc..., e a realidade social, de discriminação e segregação da qual eram objeto os negros nos Estados Unidos<sup>14</sup>.

Os pesquisadores norte-americanos que se interessaram pela realidade racial *sui generis* brasileira não resistiram, claro, aos estudos comparativos. E ainda mais, alguns deles não resistiram, tampouco, à tentação de falar de um « dilema brasileiro ». O próprio Degler se expressa assim :

« Realmente, pode-se dizer que é nesse desenvolvimento que o dilema brasileiro pode se colocar ao lado do dilema americano a respeito do qual Gunnar Myrdal escreveu há vinte e cinco anos. As alternativas para os brasileiros não são tão marcantes e óbvias e eram então para os americanos ; os brasileiros não negaram impudentemente a igualdade através da segregação legal e afirmativas públicas acintosas de inferioridade do negro. Entretanto, há uma contradição entre a sua professada democracia racial e os fatos sociais da vida, como já vimos, e os negros brasileiros a percebem » (Degler 1976 : 293).

É difícil, também, resistir à tentação de admitir que os fatos « falam por si mesmos », como se lá fora houvesse uma realidade que se oferece transparentemente ao observador, independentemente de qualquer representação ou teoria capaz de lhe dar sentido. Portanto, a « policromia » de cores que caracteriza as classificações raciais em Brasil, ou a « bipolaridade » (branco-negro) presente nos Estados Unidos, são percebidas não apenas por um olho físico (como simples aparelho biológico) senão, também, por um sistema de significados social e culturalmente compartilhados. Neste caso se poderia admitir que cada cultura possui um « conjunto de combinações significativas » que lhe permitem apropriar-se da natureza de determinada maneira (Maggie 1994 : 150).

Porém, por outro lado, não é conveniente « culturizar » as desigualdades e cair, em seguida, nos extremos de um relativismo ético. Marvin Harris, em Moçambique, procurou escapar deste relativismo denunciando, efetivamente, as arbitrariedades da administração colonial. Claro que o mesmo sistema que produzia uma grande massa de trabalhadores explorados nas minas e nos campos de algodão produzia, também, uma pequena elite de assimilados que reclamava uma definitiva inclusão em *o mundo que o português havia criado*.

É sintomático o fato de que Harris, ao final de seu panfleto – este é o termo que ele mesmo utiliza para referir-se a seu trabalho sobre

14. Para ver os alcances e as reflexões que o trabalho de Myrdal provoca, ainda hoje, pode ver-se « The apotheosis of liberalism ? An American Dilemma after fifty years in the context of lives of Gunnar and Alva Myrdal », *Ethnic and Racial Studies*, XVI (2), 1993.

Moçambique – evoque o nome de Gunnar Myrdal, e mais ainda, que fale em termos de um « Dilema Moçambicano ». Fiel ao materialismo cultural que o consagraria, expressa :

« A lição do *Dilema Moçambicano* não consiste em que os portugueses são especialmente notáveis como exemplos de racistas ou não racistas, ou que o selo de seu colonialismo é excepcionalmente bom ou mau, mas sim mais bem, em que para a real compreensão destas questões pouco contribui a invocação a uma « tradição nacional », uma « alma » ou « caráter nacional ». O racismo não é produto do temperamento de um particular complexo cultural ou biológico. É um fenómeno que se produz em relação a circunstâncias bem determinadas de natureza sócio-econômica » (Harris 1958 : 36).

Finalmente, se para Harris o racismo é um produto de circunstâncias sócio-econômicas, para Freyre é o resultado de uma disposição, de um *ethos* fundado em dispositivos culturais. Em um sentido amplo a divergência de pontos de vista entre um autor e o outro, se inscreve em desacordos teóricos mais globais cujo campo de disputa é a própria antropologia norte-americana. É bom lembrar que Freyre foi aluno de Boas na Universidade de Columbia e, nesse âmbito, tinha sido estimulado para desenvolver seus estudos comparativos sobre a colonização portuguesa<sup>15</sup>. Sem pretender sobredimensionar as influências que o fundador da antropologia americana poder ter exercido sobre Gilberto Freyre, é possível afirmar que as divergências entre este e Marvin Harris podem se atribuir às influências de linhagens teóricas opostas : uma fundada numa tradição culturalista, outra voltada explicitamente para o materialismo cultural.

De certa forma, Marvin Harris e Gilberto Freyre representam dois « tipos ideais » de atitude respeito ao colonialismo português : de um lado a denuncia, de outro a apologia. Entre um extremo e outro oscila o pêndulo do *dilema lusotropical*, que não pode prescindir dessa relação tensa entre segregação e assimilação. Finalmente, longe de pretender resolver tal dilema, quicá devamos, apenas, considerar que esses polos não existem em estado puro, porém, formam parte de uma mesma e complexa « realidade ».

Maio de 1999

**Lorenzo MACAGNO**

Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia  
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais,  
Universidade federal do Rio de Janeiro

## BIBLIOGRAFIA

15. Freyre defendia a idéia de que os portugueses e os árabes compartilhavam um mesmo ideal assimilacionista e « pacificamente conquistador ». Em 1938, « discutimos o assunto com Franz Boas », diz Freyre, « e ele, arregalando para nós aqueles seus olhos de velho sempre moço no espírito, animou-nos com seu mais incisivo « go on » : era impossível, porém « go on » faltando-nos o contacto-que só agora nos foi dado experimentar – com o árabe ou o maometano na própria Ásia e na África » (Freyre 1953 : 45).

- CASTRO, Lopes de 1932, « A nefasta influência da imigração asiática na colônia de Moçambique », *Boletim da Sociedade de Estudos da Colônia de Moçambique* (Lourenço Marques), 5, Ano 1.
- MATTA, R. da 1987, « A originalidade de Gilberto Freyre », *Boletim informativo e bibliográfico de ciências sociais* (Rio de Janeiro), ANPOCS, 24.
- DEGLER, C.N. 1976, *Nem preto nem branco. Escravidão e relações raciais no Brasil e nos Estados Unidos*, Rio de Janeiro, Edições Labor do Brasil.
- FREYRE, G. 1940, *O mundo que o português criou*, Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora.
- 1953, *Um brasileiro em terras portuguesas*, Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora.
- 1960, « Integração portuguesa nos Trópicos », in *Uma política transnacional de cultura para o Brasil de Hoje*, Rio de Janeiro, Edições da Revista brasileira de estudos políticos.
- 1980, *Aventura e rotina. Sugestões de uma viagem à procura das constantes portuguesas de caráter e Ação*, Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora, [2ªed.].
- HARRIS, M. 1956, *Town and Country in Brazil*, Nova Iorque, Columbia University Press.
- 1958, « Portugal's African "Wards". A First-Hand Report on Labor and Education in Moçambique », *África Today* ((Denver, Co), Nova Iorque, V (5).
- 1959, « Labour Emigration Among the Moçambique Thonga : Cultural and Political Factors », *África. Journal of the International African Institute* (Londres), XXIX (1).
- 1960, « Labour Emigration Among the Moçambique Thonga : A Reply to Sr. Rita-Ferreira », *África, Journal of the International African Institute*, (Londres), XXX (3).
- 1964, *Patterns of Race in the Americas*, Nova Iorque, Walker and Company.
- 1966, « Raça, conflito e reforma em Moçambique », *Política externa independente* (Rio de Janeiro), I (3) : 8-39.
- 1966a, « Entrevista com o Professor Marvin Harris » *Política externa independente*, Rio de Janeiro, I (3) : 191-202.
- 1970, « Referential ambiguity in the calculus of Brazilian racial Identity », in N.E. J.F. WHITTEN & SZWED, eds, *Afro-American Anthropology. Contemporary Perspectives*, Nova Iorque, Free Press.
- 1972, « Portugal's Contribution to the Underdevelopment of África and Brazil » in R.H. Chilcote, ed., *Protest and Resistance in Angola and Brazil*, Berkeley, University of California Press.
- HARRIS, M., CONSORTE, J. G. ; LANG, J. & BYRNE, B. 1993, « Who are the Whites ? Imposed Census Categories and the Racial Demography of Brazil », in *Social Forces*, (Chapel Hill, N. Carolina, Southern Sociological Society - The University of North Carolina Press), 72 : 2.
- 1995, « What's in a name ? The Consequences of Violating Brazilian Emic Color-race Categories in Estimates of Social Well-Being » in *Journal of Anthropological Research*, 51.
- MAGGIE, Y. 1994 « Cor, hierarquia e sistema de classificação : a diferença fora do lugar », *Estudos Históricos* (Rio de Janeiro), VII (14) : 149-160.
- MONDLANE, E. 1976, *Lutar por Moçambique*, Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora.
- PENVENNE, J. 1989, « "We are all Portuguese ! " : Challenging the Political Economy of Assimilação : Lourenço Marques, 1870-1933 » in Leroy Vail, ed., *The Creation of Tribalism in Southern Africa*, Chicago, University of Chicago Press.
- 1993, « Atitudes para com a raça e o trabalho em Moçambique : Lourenço Marques, 1900-1974 », in J. PEVENNE, *Trabalhadores de Lourenço Marques (1870-1974)*, Maputo, *Arquivo histórico de Moçambique*.
- RITA-FERREIRA, A. 1960, « Labour Emigration among the Moçambique Thonga. Comments on A Study by Marvin Harris », *África. Journal of the International African Institute* (Londres), XXX (2).
- 1961, « Labour emigration among The Moçambique Thonga. Comments on Marvin Harris's reply », *África. Journal of the International African Institute*, (Londres), XXXI (1).