

I — PATOLOGIA SOCIAL DO «BRANCO» BRASILEIRO

Há o tema do negro e há a vida do negro. Como tema, o negro tem sido, entre nós, objeto de escarpelação perpetrada por literatos e pelos chamados «antropólogos» e «sociólogos». Como vida ou realidade efetiva, o negro vem assumindo o seu destino, vem se fazendo a si próprio, segundo lhe têm permitido as condições particulares da sociedade brasileira. Mas uma coisa é o negro-tema; outra, o negro vida.

O negro-tema é uma coisa examinada, olhada, vista, ora como ser mumificada, ora como ser curioso, ou de qualquer modo como um risco, um traço da realidade nacional que chama a atenção.

O negro-vida é, entretanto, algo que não se deixa imobilizar; é despistador, protético, multiforme, do qual, na verdade, não se pode dar versão definitiva, pois é hoje a que não era ontem e será amanhã o que não é hoje.

Mal formuladas as retratações verbais do negro no Brasil, elas já estão caducas ou já se revelam falsas, por que o negro-vida é como o rio de que fala Heráclito, em que não se entra duas vezes.

Eis por que toda atitude de formalização diante do negro conduz a apreciações fictas, inadequadas, enganosas. É uma atitude de formalização que está na raiz da quase totalidade dos estudos sobre o negro no Brasil.

O tema das relações de raça no Brasil chega, nestes dias, a um momento polémico. Até aqui se tem falado numa antropologia e numa sociologia do negro. Hoje, condições objetivas da sociedade brasileira colocam o problema do «branco» e aqueles estudos «antropológicos» e «sociológicos» rapidamente perdem atualidade.

Há hoje uma contradição entre as ideias e os fatos de nossas relações de raças. No plano ideológico, é domi-

nanite ainda a brancura como critério de estética social. No plano dos fatos, é dominante na sociedade brasileira uma camada de origem negra, nela distribuída de alto a baixo.

O Teatro Experimental do Negro e a literatura científica por ele suscitada vêm tentando criar uma consciência desta contradição e, ao mesmo tempo, desenvolver, sob várias formas, uma ação social para resolvê-la.

Na realização desse trabalho, entretanto, estamos desajudados, temos de criar os nossos próprios instrumentos práticos e teóricos.

Nestas condições, na elaboração do presente estudo não se pôde utilizar a copiosa literatura sociológica e antropológica sobre relações de raça, produzida por brasileiros. De modo geral, os nossos especialistas neste domínio têm contribuído mais para confundir do que para esclarecer os suportes de nossas relações de raça, como pretendo demonstrar mais adiante.

Por outro lado, receio que alguns leitores, impressionados com os aspectos verbais aparentemente deste estudo, assegurem, com sinceridade, que o meu propósito é, ao contrário, generoso e pacifista.

Isto, pôsto, passemos ao assunto.

O tema do presente estudo — «patologia social do «branco» brasileiro» — implica um dos mais complicados problemas de terminologia científica. Muitos especialistas se têm perdido na busca de um conceito de «patologia social». Pode a sociedade ficar doente? Existem enfermidades coletivas? Se se dá uma resposta positiva a tais perguntas, é forçosa a delimitação objetiva do que se entende por «patologia social».

Entre os sociólogos, o tema foi inicialmente tratado pelos adeptos do biologicismo ou do organicismo, corrente segundo a qual a sociedade é um organismo. Haveria assim paralelismo entre o mundo social e o mundo biológico. Este paralelismo é exagerado por uns, moderadamente proclamado por outros, mas todos os organicistas aceitam que a social é uma extensão do biológico.

Admittem, assim, que no organismo social, tal como no organismo vegetal e animal, há, entre outros, dois estados que se podem discernir como normal ou patológico. Que é normal? Que é patológico? A questão é extremamente difícil e as soluções que tem suscitado são muito controversas. No domínio da sociedade, de modo geral, os sociólogos organicistas definiram o normal ou em ter-

mos generosos, mas utópicos, como Novicov, ou conforme perspectiva conservadora; isto é, para estes, patológicas seriam todas as tendências que perturbam o equilíbrio natural da sociedade, a sua saúde. A saúde da sociedade equivaleria, para diversos organicistas, a um estado de que só se beneficiam os que integram a classe dominante. Não faltou mesmo, entre os organicistas, quem, como Francis Galton e Alexis Carrel, afirmasse que a pobreza é doença, uma espécie de tara e, portanto, um problema de eugenia.

Tão evidentes falácias do bio-sociologismo o levaram a desacreditar-se.

Os trabalhos de Durkheim são um passo adiante neste domínio das ciências sociais. Em primeiro lugar, porque ele propõe, com toda clareza, e pela primeira vez, o problema da definição do normal e do patológico. Durkheim sustenta em sua obra *Les Règles de la Méthode Sociologique* (1) teses plenamente aceitáveis pela moderna sociologia historicista. Este historicismo transparece, por exemplo, quando o autor adverte que «as condições de saúde e de doença não podem ser definidas in abstracto» (2) e que «é preciso renunciar ao hábito, ainda muito generalizado, de julgar uma instituição, uma prática, uma máxima moral, como se fossem boas ou más em si mesmas e por si mesmas, para todos os tipos sociais indistintamente» (3). E, além disto, para convencer-nos da boa qualidade de seu historicismo, proclama a necessidade de renunciar às definições que pretendam atingir a «essência dos fenômenos» (4).

Durkheim considera, portanto, o critério do normal como algo a ser induzido das condições particulares de cada sociedade e segundo os seus limites faseológicos. Diz ele: «para saber se um fato social é normal não basta observar sob que forma ele se apresenta na generalidade das sociedades que pertencem a determinada espécie, é preciso ainda ter cuidado de considerá-las na fase correspondente de sua evolução» (5). Um fato social — acrescenta — não pode ser dito normal para determinada espécie social senão em relação a uma fase, igualmente determinada, de seu desenvolvimento (6).

(1) Emile Durkheim, *Les Règles de la Méthode Sociologique*, Paris, 1960.

(2) *Idem*, pág. 66.

(3) *Idem*, págs. 66-67.

(4) *Idem*, pág. 66.

(5) *Idem*, pág. 67.

(6) *Idem*, pág. 66.

Por conseguinte, para Durkheim, o critério do normal e do patológico varia historicamente numa mesma sociedade. Éle é uma coisa dentro de determinadas condições desta sociedade. Muda, se estas condições se transformam. O nosso sociólogo foi, mais uma vez, muito preciso quando a este propósito esclareceu que certo fato social embora generalizado em determinado momento, pode ser anormal, do ponto de vista sociológico. «É o que acontece nos períodos de transição, em que o todo está em transformação sem se ter fixado definitivamente em forma nova. Neste caso, o único tipo normal que esteja no presente, realizada e dado nos fatos, pertence ao passado e, portanto, não está mais em ajuste com as novas condições de existência. Um fato pode assim persistir... sem responder às exigências da situação. Éle não tem, senão, neste caso, as aparências da normalidade, pois a generalidade que apresenta é apenas etiqueta falaciosa, uma vez que, não se mantendo senão pela força cega do hábito, estreitamente ligado às condições gerais da existência coletiva (7)».

Para superar as dificuldades que as épocas de transição apresentam ao esforço dos que pretendem distinguir nelas o normal do patológico, Durkheim formula esta regra: «Depois de estabelecer, pela observação, que o fato é esta generalidade no passado e procurar-se-á saber, em seguida, se estas condições persistem ainda no presente ou se, ao contrário, mudaram. No primeiro caso, ter-se-á direito de tratar o fenómeno como normal e, no segundo de lhe recusar este carácter (8)».

Embora não pretenda adotar estritamente esta regra no presente estudo, reconheço que ela propicia explicações satisfatórias do carácter patológico do quadro actual das relações de raça no Brasil. Fago um parêntese para explicar-me.

Nas condições iniciais da formação do nosso país, a desvalorização estética da cor negra, ou melhor, a associação desta cor ao feio e ao degradante afigurava-se normal, na medida em que não havia, praticamente, pessoas pigmentadas senão em posições inferiores. Para que a minoria colonizadora manifestasse e consolidasse sua dominação sobre as populações de cor, teria de promover no meio brasileiro, por meio de uma incultação dogmática,

(7) Idem. Pág. 60-61.
(8) Idem. Pág. 61.

uma comunidade linguística, religiosa, de valores estéticos e de costumes. Só assim, diria Gumplowicz, poderia apoiar sua autoridade em sólidos pilares, o que sempre constitui, para todo poder, um valioso elemento de conservação, uma efectiva garantia de duração (9).

Estas observações de Gumplowicz se coadunam perfeitamente com a de um escritor marxista, G. V. Plékhanov, que escreveu: «Na representação do homem, a influencia das particularidades raciais não pode deixar de se exercer sobre a «ideal de beleza» próprio do artista primitivo. Sabe-se que cada raça, sobretudo nos primeiros estádios do desenvolvimento social, se considera como a mais bela e se orgulha antes de tudo daquilo que a distingue das outras raças (cfr. *Les Questions Fondamentales du Marxisme*. Paris. 1947, pág. 214)». Plékhanov observa ainda que as particularidades da estética de cada raça subsistem apenas durante certo tempo, isto é, em determinadas condições (pág. 214). E acrescenta: «Quando uma população é obrigada a reconhecer a superioridade de outra mais desenvolvida, seu amor próprio de raça desaparece e passa a imitar os gostos estrangeiros considerados até então ridículos, mesmo vergonhosos e infames (pág. 214)».

Para garantir a espoliação, a minoria dominante de origem europeia recorria não somente à força, à violência, mas a um sistema de pseudojustificações, de estereótipos, ou a processos de domesticação psicológica. A afirmação dogmática da excelência da brancura ou a degradação estética da cor negra era um dos suportes psicológicos da espoliação. Este mesmo fato, porém, passou a ser patológico em situações diversas, como as de hoje, em que o processo de miscigenação e de capilaridade social (10) absorveu, na massa das pessoas pigmentadas, larga margem dos que podiam proclamar-se brancos outrora, e em que não há mais, entre nós, coincidência de raça e de classe (11).

Mas, fechemos o parêntese e prossigamos.

(9) L. Gumplowicz, sociólogo austríaco, sustenta uma teoria racista da história que, obviamente, carece de validade científica. Todavia, apesar disto, suas análises dos processos de dominação das minorias são, em muitos aspectos, acerbáveis. Vide o seu livro na tradução espanhola — *La Lucha de Razas*, Madrid, S/A. Pág. 247.

(10) A capilaridade social é um processo simultaneamente ascendente e descendente de renovação nos vários estratos da sociedade. Abrange o processo descrito por Vilfredo Pareto como circulação de elites e de classes. Vide Vilfredo Pareto, *Tratado de Sociologia*, Paris, 2 vols. 1917 e 1919.

(11) Entre vários sociólogos e antropólogos brasileiros é corrente a tese de que os nossos problemas raciais refletem determinadas relações de classe. Esta tese é insuficiente, a meu ver. Explica apenas aspectos parciais da questão.

Outra tentativa de tratar o tema da patologia social é devida a Eduardo Spranger (12). Este autor, porém, coloca a questão em termos abstratos.

Spranger considera a cultura como um superorganismo que vive sobre os indivíduos e por cima da cadeia das gerações, e admite a existência, em toda cultura, de uma norma que preside à sua estrutura e seu funcionamento. Esta norma é a entende, porém, em termos vagos. A enfermidade é algo contra a norma, contra a «entelégua diretiva», contra a «idéia normativa» que lhe é iminente. Alguns antropólogos norte-americanos e alemães aproximam-se desta concepção de Spranger, quando se reportam ao que chamam de *patterns* (Ruth Benedict) ou *ethos* (Kroeber, Margaret Mead), ou *paldeuma* (Frobenius), como uma espécie de princípio metafísico-ordenador da cultura.

A pseudociência de autores como esses tem sido levada demasiadamente ao pé da letra por mais de um literato brasileiro afluente da «antropologia» e da «sociologia». Entre eles se inclui Arthur Ramos, que conseguiu fazer carreira de «cientista», e até de sábio, em nosso país, à custa de glosas e da divulgação de teorias «antropológicas» de discutível validade científica. A qualidade essencialmente literária e secundariamente científica dos trabalhos de Arthur Ramos é patente em seu ensaio sobre *Cultura e Ethos*, publicado na revista *Cultura*, nº 1, editada pelo Ministério da Educação e Cultura.

Estas orientações são, porém, as que infundem hoje mais reservas, do ponto de vista científico. Tais orientações perdem terreno cada dia e se revelam inaceitáveis, pois não oferecem explicação suficientemente objetiva para o processo genético dos ideais da cultura ou da sociedade. O *ethos*, a *norma*, os *patterns* da cultura ou da sociedade não são originários, não são incondicionados, ao contrário, refletem relações concretas e se transformam quando tais relações se alteram.

É muito perigoso, na análise sociológica, partir da noção de *ethos*, ou *norma*, como se tais coisas fossem independentes ou desvinculadas dos elementos materiais da cultura. Nas sociedades coloniais, o *ethos*, a *norma* são inculcados de fora para dentro, isto é, não chegam a formar-se como produto dos fatores endógenos de tais sociedades. As sociedades coloniais, em sua estrutura total, são regidas por critérios heteronômicos, principalmente a sua

(12) Vide Eduardo Spranger, «Patologia Cultural?», in *La Experiencia de la Vida*. Realidad, Buenos Aires, 1940.

economia como a sua psicologia coletiva. A norma e o *ethos* que lhes são impostos não traduzem ordinariamente a sua immanência. Como adverte Georges Balandier (13), estas sociedades estão afetadas por um estado crônico de crise e, em grau maior ou menor, devem ser consideradas como sociedades doentes («sociétés malades»), a pesquisa de suas normas coincidindo com a pesquisa de sua autoregulação.

Na sociedade brasileira, em larga escala, o *ethos*, a *norma*, ainda dominantes, são remanescentes de fases ultrapassadas de nossa evolução econômico-social, e se destinam a ser superadas em consequência do aparecimento de novos fatores objetivos que estão já condicionando a vida do país.

As dificuldades que envolvem o tema da patologia social parecem superáveis quando se procede em termos casuísticos e concretos. Quero dizer, quando se renuncia a uma definição genérica da patologia social e se passa a mostrar a patologia das situações singularmente consideradas.

É este o caminho que seguirei. A minha tese é a de que, nas presentes condições da sociedade brasileira, existe uma patologia social do «branco» brasileiro e, particularmente, do «branco» do «Norte» e do «Nordeste». (Aqui, e em alguns outros lugares deste estudo, as palavras «Norte» e «Nordeste» são empregadas em seu sentido popular e não técnico-geográfico) (14).

Esta patologia consiste em que, no Brasil, principalmente naquelas regiões, as pessoas de pigmentação mais clara tendem a manifestar, em sua auto-avaliação estética, um protesto contra si próprias, contra a sua condição étnica objetiva. E é este desequilíbrio na auto-estimação, verdadeiramente coletivo no Brasil, que considero patológico. Na verdade, afeta a brasileiros escuros e claros, mas, para obter alguns resultados terapêuticos, considere-i, aqui, especialmente, os brasileiros claros.

Para dar um flarante de como o brasileiro considera vexatória a sua condição racial, parece-me bastante ilustrativo um documento de nossa estatística oficial. Trata-se

(13) Vide Georges Balandier, «La Situation Coloniale: Approche Théorique», in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Volume XI, Cahier Double, 1951. Neste estudo escreve o autor citado: «... la situation coloniale apparaît comme possédant d'une manière essentielle, un caractère d'impérialisme: elle cherche, constamment, à se justifier par un ensemble de pseudo-raisons.»

(14) Popularmente se empregam, sem precisão as palavras «Nordeste» e «Norte» com referência aos Estados que ficam além do Espírito Santo em seu sentido técnico-geográfico.

de uma publicação do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (14).

Apresentam-se, no primeiro capítulo desse estudo, os resultados do Recenseamento de 1940, no que diz respeito à composição da população segundo a cor. A publicação começa esclarecendo que, nas instruções para o preenchimento dos questionários, só se previram as respostas «branca», «preta», «amarela» ou um traço (—), quando o recenseado não se enquadrasse em nenhuma dessas classificações. Isso, fundamenta a publicação, porque a «Comissão Censitária quis evitar a obrigação, para o recenseado, de aplicar a si mesmo qualificações de cor que às vezes são usadas com sentido de desprezo (15)», procedimento que, embora «passível de crítica do ponto de vista da técnica censitária», «representa», do ponto de vista da «dignidade humana» (sic) (são palavras da publicação), «ótima solução de um problema difícil» (sic).

Mas, continua o folheto, os intuítos da Comissão foram frustrados. Por que? Eis aqui a raiz patológica da frustração: «pela inclusão de uma notável fração de pardos entre os brancos e de uma menor mas não desprezível fração dos mesmos entre os pretos, e, talvez, pela atribuição de uma fração dos pretos aos grupos de pardos (16)».

O referido documento, elaborado por especialistas, por dever de ofício a par das circunstâncias concretas que influenciaram a declaração da cor pelo cidadão brasileiro, reza ainda:

«Deve-se lembrar que num país, como o Brasil, onde não existe uma «linha de cor» intransponível como a que ainda se encontra nos Estados Unidos, toda delimitação verbal das diversas cores torna-se extremamente difícil. Pessoas com 1/16 ou 1/8 de sangue preto, que na República norte-americana seriam classificados como «colored», aqui se consideram, e são universalmente consideradas, «brancas». E, por motivos evidentes, mesmo pessoas de tez nitidamente morena, quando atingem certo grau de bem-estar ou de instrução, tendem a se inserir no grupo que inclui a maior parte da aristocracia econômica e intelectual, o dos brancos. Análoga tendência verifica-se nos casamentos em que um dos cônjuges é moreno e outro branco; adota-se para toda a família esta cor. Seria fácil multiplicar os exemplos dessas tendências para os matizes mais claros, nas declarações da cor, que se manifestam

tanto pela qualificação de brancos, aplicada em casos para os quais seria mais apropriada a de pardos, como pela qualificação de pardos, aplicada em casos que se deveriam classificar entre os pretos, conforme um critério mais racional. Mas, mesmo esse critério racional seria de determinação extremamente difícil, como demonstram todas as tentativas realizadas para estabelecê-lo.

Nos boletins censitários preenchidos pelo chefe da família, ou pelo recenseado isolado, predominou o arbítrio pessoal; todavia é certo que, via de regra, apenas numa moderada fração dos casos esse arbítrio se afastou do uso local, desviando-se, como foi acima especificado.

Maior perturbação (o grifo é meu) foi causado pelo preenchimento dos boletins por parte do agente recenseador, ocorrência muito freqüente no interior, em virtude da escassa instrução das populações. Os critérios pessoais do agente, em parte influenciados pela sua própria cor (o grifo é meu), foram aplicados, então, em centenas de casos. E, quando delegados municipais acharam conveniente intervir para limitar esse arbítrio, em muitos casos conseguiram, apenas, unificá-lo, em certo rumo, variável conforme os pontos de vista individuais dos próprios delegados. Em alguns Municípios, quase todos os que não foram qualificados brancos foram qualificados pretos; em outros, pardos (pelas respostas mediante traço, ou pelas declarações explícitas de morenos, pardos, mulatos, caboclos, etc.). Até entre Municípios confinantes e de composição étnica da população pouco diferente, verificou-se esse contraste na qualificação dos não brancos, como foi documentado em vários estudos da série de «Análises de Resultados do Censo Demográfico», compilados pelo Gabinete Técnico do Serviço Nacional de Recenseamento, de 1940.

Deve-se, logo, interpretar, com grande prudência, a apuração censitária da cor, evitando-se toda conclusão apressada que não resistiria a uma séria análise crítica.

No que diz respeito aos brancos, pode-se afirmar com segurança que o número apurado excede sensivelmente o que constaria duma classificação realizada conforme critério objetivo (o grifo é meu).

O número apurado dos pretos, pelo contrário, deveria ficar sensivelmente inferior à realidade, se as declarações procedessem dos interessados; mas cumpre lembrar que a ação dos agentes recenseadores não foi sempre dirigida nesse mesmo sentido, e que em certos casos

(14) Estudos sobre a Composição da População Segundo a Cor, I, B. G. E., Rio, 1950. Pág. 8.
(15) Idem. Pág. 8.
(16) Idem. Pág. 8.

foram incluídos numerosos pardos entre os declarados pretos.

O número apurado dos pardos provavelmente está abaixo do que seria dado por uma classificação objetiva, sendo, de certo, maior o número dos pardos classificados entre os brancos (o grifo é meu) do que o possível excedente em favor dos pardos nas trocas de classificação com os pretos (17).

Melhor flagrante não se poderia obter da perturbação psicológica do brasileiro em sua auto-avaliação estética. Todos aqueles informes mostram o sentimento de inferioridade que lhe suscita a sua verdadeira condição étnica. Esse sentimento é tão forte, no cidadão brasileiro, que vicia os dados do Recenseamento, levando este a resultados paradoxais. É o caso, por exemplo, que se configura, em 1940, nestas palavras: «a mais elevada proporção entre pretos e pardos (148 pretos para 100 pardos) se encontra na região Sul, que tem a menor quota de população não branca, e a mais baixa (18 pretos para 100 pardos) na região Norte, que tem a maior quota de população não branca (18)». Paradoxo que se repete no Recenseamento de 1950. Neste ano, a referida proporção no Sul teria subido a 157 pretos para 100 pardos; ao passo que teria diminuído no Norte a 8 pretos para 100 pardos. São dados, evidentemente, inverossímeis!

Nesta marcha não será de todo impossível que as nossas estatísticas venham a revelar, dentro em breve, que não há mais pretos no «Norte» e no «Nordeste», enquanto a população do Sul se torna cada vez mais escura...

Estes resultados estão a indicar que, no Brasil, o negro é mais negro nas regiões onde os brancos são maioria e é mais claro nas regiões onde os brancos são minoria.

Semelhantes aspectos, que os resultados numéricos do Recenseamento vêm ressaltar com tanta clareza, servem para sublinhar a patologia social do branco brasileiro. Grifo a palavra branco, pois que o nosso branco é, do ponto de vista antropológico, um mestiço, sendo, entre nós, pequena minoria o branco não portador de sangue preto. É no Norte e no Nordeste do Brasil, portanto, onde são mais nítidos os traços da patologia social do «branco» brasileiro, e em nenhum lugar do nosso país mais do que no Estado da Bahia, que apresenta em

(17) Idem. Págs. 8-9.
(18) Idem. Pág. 16.

uma composição demográfica o mais forte contingente de indivíduos de cor (70,19% da população total, em 1950).

A minoria «branca» de Estados do «Norte» e do «Nordeste», como o da Bahia, merece a atenção daqueles que se dedicam à ciência das relações humanas, porque em seu comportamento apresenta interessante problema de psicologia coletiva. Trata-se de minoria que sofre de «instabilidade auto-estimativa» visto que tende a distorcer a sua condição étnica efetiva, utilizando-se de mecanismos psicológicos compensatórios do que julga ser uma inferioridade.

Este fato caracteriza, efetivamente, como patológico o quadro das relações de raça, no Brasil, e especialmente nos Estados do «Norte» e do «Nordeste».

Segundo os resultados do Recenseamento de 1950, compõem a população dos Estados do Norte 68,37% de pessoas de cor. Nos Estados do Nordeste esta percentagem é da ordem de 53,77%. Note-se que estes números estão certamente minorados. A parcela de brancos naquelas regiões é menor do que o fazem supor os resultados do Censo, e seria, de resto, insignificante se, apenas, se considerasse branca a pessoa não portadora de sangue preto. O branco puro em tais regiões é excepcional, enquanto o branco aparente é ali minoria.

Com efeito, foi neste contexto demográfico que se desenvolveram um padrão de estética social, em cuja escala de valores a cor escura ocupa, por assim dizer, o polo negativo, quando, se prevalecessem aí critérios sociais não heteronômicos, o contrário é que deveria ter acontecido.

As minorias «brancas» destes Estados, de longa data, têm mostrado tendência para não se identificar com a sua circunstância étnica imediata. Sentem-na como algo inferiorizante e, por isso, lançam mão, tanto quanto podem, de recursos que camuflam as suas origens raciais. Estes recursos são inumeráveis, desde os mais sutis até os mais ostensivos.

Um desses processos de disfarce étnico, que aquela minoria tem utilizado, é a tematização do negro. Ao tomar o negro como tema, elementos da chamada «branca» minoritária se tornam mais brancos, aproximando-se do seu arquétipo estético — que é europeu. Eis porque a literatura sociológica e antropológica sobre o negro tem encontrado seus cultores principalmente entre intelectuais dos Estados do «Norte» e do «Nordeste».

Os socio-antropólogos, autores de estudos sobre «o negro no Brasil», Sylvio Romero, Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Gilberto Freyre, Thales de Azevedo e René Ribeiro são naturais daqueles Estados, cujos «brancos» exibem os caracteres psicológicos que ilustram o que podemos chamar o protesto racial de uma minoria inferiormente inferiorizada.

Que o sentimento de inferioridade está sempre na raiz do que os psicólogos da escola de Adler vêm chamando *protesto*, parece indubitável. E este sentimento que explica, por exemplo, reações de pessoas do sexo feminino contra as restrições que lhes impõem as convenções da sociedade, reações que as levam muitas vezes a assumir modos masculinos na linguagem, na vida profissional, na vestimenta, no andar.

Os discípulos de Adler, ao tratarem deste fenômeno — o *protesto* — referem-se também ao *protesto* linguístico dirigido contra a língua materna, que explicaria muitos casos de bilinguismo, como o de certos catalães na Espanha, sobretudo letrados, que recusam falar outra língua que não seja o castelhano; o do escritor Joseph Conrad, polonês de nascimento, que aprendeu inglês, depois de maduro, e o utilizava com mestria; e, finalmente, o caso dos indivíduos ávidos de ascensão social, «bourgeois gentilshommes», «parvenus».

Como ilustrações famosas do *protesto* racial, um adepto de Adler, Oliver Brachfeld, lembra o inglês Houston Stewart Chamberlain, discípulo de Gobineau, que defendeu de sua nacionalidade inglesa e se considerava alemão; os judeus da Ação Francesa, Pierre David e Robert Herz, mortos pela França, numa inconsciente busca de compensação do que sentiam como inferioridade.

É interessante observar que as oscilações de auto-estimação nos indivíduos que protestam, com frequência, exprimem a «coexistência de dois polos opostos — inferioridade sentida com excessiva intensidade e superioridade, desejada mas fictícia (19)». Tal coexistência é o substrato do que tenho chamado de complexo glídico (20), cuja presença tenho verificado em intelectuais da minoria «branca» do Estado da Bahia.

(19) Vide Oliver Brachfeld, *Inferiority Feelings, in the Individual and the Group*, London, 1951. Pág. 127.

(20) Vide Guerreiro Ramos, *Sociologia Clínica de um Balaço «Claro»*, in *O Jornal*, Rio, 27 de dezembro de 1953.

Os elementos da minoria «branca» no «Norte» e no «Nordeste» são, por exemplo, muito sensíveis a quem quer que ponha em questão a sua «branquidão». Por isso exibem a sua branquidão de maneira tal que não suscite dúvida. São eles, em geral, muito cielos de suas origens enobrecedoras e aproveitam todo pretexto para proclamá-las: anéis, decoração da casa, constituição do nome, estilo linguístico (21). Na Bahia, Estado da União onde é mais forte o contingente de pessoas de cor, funciona um Instituto de Genealogia. Não é preciso dizer que esse Instituto se especializa na descoberta das origens brancas de elementos da minoria «clara». Este traço paranoico (22) não caracteriza somente o comportamento do «branco» baiano, mas, em grau maior ou menor, do «branco brasileiro», em geral, embora especialmente do «branco» dos Estados do «Norte» e do «Nordeste».

Conheço o caso, muito significativo, de um poeta alagoano. Era esse homem de letras um cidadão mestiço, mas perfeitamente suscetível de ser incluído na quota dos «brancos» apurados pelo Recenseamento. Consta que, certa vez, um editor argentino de suas poesias sobre motivos negros fez uma propaganda em que o apresentava ao público como um «grande poeta negro do Brasil». A alcunha, porém, teria levado o poeta alagoano a, em longa carta, pedir ao editor argentino que cessasse na propaganda as alusões que o apresentavam como homem de cor. Este mesmo cidadão escreveu, diretamente em língua alemã (o que é significativo na perspectiva aderiana do *protesto*), um livro em que sustentava uma tese arianizante. Mas, outro poeta nordestino, residente em São Paulo, de pele tostada, foi mais taxativo. Tendo sido considerado numa entrevista como poeta negro, requereu-se lhe fizesse um exame de sangue no Instituto de Biologia da Penitenciária de São Paulo para provar a pureza do seu sangue. Recentemente, um romancista da raça negra, mas «embranquecido» por processos decorativos, químicos e mecânicos, numa autodescrição que fizera a

(21) O «branco» baiano e brasileiro é um tema ainda a explorar. Os sociólogos e os psicólogos brasileiros ainda não se deram conta do excelente material de observação que o tema sugere. Uma das pesquisas que pretendo empreender próximamente é a do preconceito da linguagem falada e escrita de «brancos» da chamada tetrada da Bahia, onde é patente um aspecto adictivo muito interessante.

(22) Emprego o termo na acepção em que o empregava Gustav Lehnheiser, em seu estudo «Misunderstandings in Human Relations», *The American Journal of Sociology*, setembro, 1949.

pedido de um repórter da revista *O Cruzeiro*, se declara — «morena carregado» (23).

Por sua vez, um intelectual «branco» do Estado de Pernambuco, perguntado, num inquérito sociológico, como receberia o casamento de parente seu com pessoa de cor preta, responde (24):

«Devo estabelecer uma graduação, ao justificar meu ponto de vista pessoal sobre coloração pigmentária, o qual me parece fundado, ao mesmo tempo, em motivos estéticos e fisiológicos. O branco, nessa graduação, vem em primeiro lugar, seguindo-se-lhe o índio, o mulato, e, por fim, o negro. A cor preta nunca me agradou. Ela não é uma síntese, como o branco. É a própria ausência da cor, na série prismática. Luto, trevas, fumo, se associaram na formação de um complexo que remonta, talvez, à minha meninice e a que também não é estranha a influência de «histórias-de-trancoso», com personagens que eram «negros velhos», perversos e de hórrido aspecto. De sorte que, para ser rigorosamente verdadeiro, devo afirmar que não receberia bem o casamento de filho ou filha, irmão ou irmã, com pessoa de cor preta. Entretanto, não creio que essa repugnância, por si só, devesse prevalecer sobre altas razões sentimentais, morais e mentais, para evitar uniões entre brancos e pessoas de cor. A minha esposa tem boa dose de sangue de índios. Mas um negro, a não ser que possuísse dotes excepcionais, que sobrepujassem essa minha única reserva, não me agradaria para marido de qualquer das minhas filhas.»

Nortista é também um inteligente redator de *O Globo*, jornal em que escreve diariamente uma crônica sobre a vida noturna do Rio. Na edição de 18-1-55 daquele jornal, o referido redator publica a fotografia de uma artista de «night club», seguida desta legenda:

A moça de hoje — Esta é a bonita bailarina negra, Nilza, do elenco do «Béguin». Bela de corpo e de cara. Dê-la se poderia dizer: «isso em branco»... (25).

E para terminar esta enumeração de ocorrências em que se tornam flagrantes os traços aderianos da psicologia coletiva do nortista, desejo reportar-me a um recente artigo publicado no jornal *O Globo* (edição de 3-5-55), intitulado «O Brasil e a Mãe Preta». O autor deste artigo

(23) Vide João Conde, «Arquivos Implacáveis», «flash» de Rosário Ruoco. Revista *O Cruzeiro*, 23 de abril de 1955.

(24) Vide Adolfo F. Porto. Resposta a um Inquérito. Diretoria de Documentação e Cultura. Prefeitura Municipal do Recife, 1946. Páginas 74-5.

(25) Vide Mesa de Plata, coluna de Antonio Maria. *O Globo*, edição de 18-1-1955.

é um conhecido escritor brasileiro (Gilberto Freyre).

Sublinhemos, inicialmente, que, no momento em que o país comemorava o *Dia das Mães*, é um «nortista» que levanta a sua voz para distinguir a «mãe preta» da «mãe branca». E na sua óptica ele vê uma e outra como dois polos. Leia-se o artigo e lá estão, em cores vivas, os aspectos clínicos em que venho insistindo. A palavra «senhora» só ocorre ao articulista aplicar à «mãe branca», à «aiá branca». Nos reflexos do inconsciente do escritor pernambucano é impossível conceber a «mãe preta» como «senhora», como «dama», ou seja, não associada a sugestões subalternas. Textualmente ele descreve as «mães prestas» (o artigo é ilustrado por um desenho, representando uma «baba», tendo ao colo um menino branco) como «Joanas, Marias, Beneditas, Amaras, Luzias, Jacintas, carregando num braço um filho branco e no outro um filho preto; dando de mamar aos dois dos mesmos peitos maternalmente gordos; dando aos dois de comer do mesmo pirão amolgengado por sua doces e sábias mãos negras; ensinando aos dois as mesmas palavras fáceis, os mesmos brinquedos simples, as mesmas palminhas de guiné, os mesmos beliscos-de-pintainho, as mesmas bênçãos à Pai, a Mãe, a Avó, a Avó, a Padrinho, a Madrinha, a Papai-do-Céu, a Mamãe-do-Céu, aos santos protetores de casa, a Dindinha Lua; ninando os dois com as mesmas cantigas de ninar menino pequeno; contando aos dois as mesmas histórias de bichos compadres de bichos, de papões inimigos de nenens malcriados, de mours encançadas, de mours tortas, de velhos de surrão, de reis, de rainhas, de princesas, de fadas; tratando os dois com os mesmos ungüentos e os mesmos óleos».

Nada mais compreensível, por conseguinte, que este brasileiro tenha sido o criador da «lusotropicalologia», isto é, uma apologetica da colonizador português.

O desajustamento do «branco» brasileiro ao seu contexto étnico o leva, por outro lado, muitas vezes, a aderir a ficções. Não gosta, por exemplo, que se diga que o Brasil é um país de mestiços. Conhecido cronista social recebeu, certa vez, como protesto a uma alusão sua meus cortês sobre Ali Khan, uma carta de censura cujo autor dizia que o príncipe deveria ser melhor tratado, pois era amigo do Brasil e não se confundia com certa espécie de estrangeiros que afirmam no exterior que

somos um país de «maltrapilhas, de cobras e de negros...»⁽²⁹⁾

Isto não impede, entretanto, que o estrangeiro veja o «branco» brasileiro como um espécime um tanto bizarro e pitoresco. Há uma página de Tibor Mende que me parece ilustrativa da maneira como o europeu vê o nosso «branco». Narrando o seu primeiro encontro no Brasil com um funcionário do Itamarati, escreve Tibor Mende⁽²⁷⁾:

«Le senhor Bastos, du Ministère des Affaires étrangères, chef de section au Palais Itamaraty, était venu me prendre pour me conduire dans sa maison de Copacabana. Bien qu'il eût une grandmère française — qu'il mentionnait trop souvent pour qu'on n'oubliât son existence et ses origines aristocratiques, — il était le Brésilien type, si toutefois cela existe dans un pays présentant une aussi grande variété. Nos relations, nouées en Europe à l'occasion d'une brève rencontre, s'étaient transformées en amitié aussi vite que mûrissent les fruits sous le soleil tropical du Brésil, sans avoir le temps de développer les vitamines nécessaires. Bastos était infiniment bon, cordial et sans façon, bien qu'assez soucieux du prestige social, et il éprouvait parfois un brusque besoin de vous faire des confidences».

Foi certamente evocando a imagem ridícula de um desses brasileiros ávidos de europeização que Henri Michaux escreveu aquela página depreciativa a nosso respeito, em seu livro *Passages*. Michaux diz que, apesar do tempo que passou aqui (malgré le temps passé là-bas) não pôde estabelecer contato com os brasileiros, pois que encontrou a «sua inteligência cafeinada» sempre «em reflexos e jamais em reflexões» («leur intelligence caféinée, toute en réflexes, jamais en réflexions») ⁽²⁸⁾.

O caráter patológico do protesto racial do «branco» brasileiro é evidente, levando-se em conta aspectos estruturais de nossa sociedade, em nossos dias.

Na atual fase de desenvolvimento econômico-social do Brasil, não existem mais suportes concretos que permitam a nossa minoria de «brancos» sustentar suas atitudes arrianizantes. De um lado, verifica-se que desapa-

(26) Vide «O Princípio Negro» Elcarré na *Miséria*, coluna de Ibrahim Sued. O Globo, edição de 11-12-54.

(27) Vide Tibor Mende, *L'Amérique Latine entre le Scène*, Paris, 1952. Pág. 26.

(28) Vide Henri Michaux, *Passages*, NRF, Paris, 1950. Escreve Michaux: «Ainsi les mages (du Pays de la Magie) furent commués la lendemain de mon arrivée à Rio de Janeiro, me séparant si bien de ces brésiliens, avec qui je ne trouvais plus de contact (leur intelligence caennée, toute en réflexes, jamais en réflexions) que je pourrais presque dire, malgré le temps passé là-bas, que je n'en ai pas rencontré (pág. 162)».

receram, desde há muito, do país, as situações estruturais que confinavam a massa pigmentada nos estratos inferiores da escala econômica; e, de outro, observa-se que a massa pigmentada, preponderante desde o início de nossa formação, absorveu, pela miscigenação e pela capilaridade social, grande parte do contingente branco, que, inicialmente, podia considerar-se isento de sangue negro. O que, nos dias de hoje, resta de brancos puros em nosso meio é uma quota relativamente pequena. O Brasil é, pois, do ponto de vista étnico, um país de mestiços.

Os fatos da realidade étnica no Brasil, éles mesmos, estão iluminando a consciência do mestiço brasileiro e o levam a perceber a artificialidade, em nosso meio da ideologia da branqureia. O ideal da branqureia, tal como o ilustramos anteriormente, nas condições atuais, é uma sobrevivência que embaraça o processo de maturidade psicológica do brasileiro, e, além disso, contribui para enfraquecer a integração social dos elementos constitutivos da sociedade nacional.

Antes dos sociólogos, os filósofos tinham já percebido a natureza sociológica da simpatia e, ao mesmo tempo, o seu papel social. Segundo eles, a simpatia seria originariamente um estado psicológico que aparece mesmo entre os animais, desde que percebam que são semelhantes. Hume, desenvolvendo pensamentos de Spinoza, considera a simpatia como a causa primária da sociedade, pois ela suscita a imitação e reduz uma nação a um tipo genérico, variando de intensidade na proporção direta da relação e identidade dos indivíduos ⁽²⁹⁾.

Posteriormente a Hume, o filósofo e quase sociólogo Adam Smith desenvolve uma *Teoria dos Sentimentos* (1759), na base do significado social da simpatia. Adam Smith procura mostrar que a sociedade humana subsiste enquanto certa bilateralidade simpática entre seus membros neutraliza as tendências individualistas e desagregadoras. A sociabilidade, para Smith, repousa na simpatia, no fato de cada indivíduo «simpatizar com a situação da pessoa que é objeto de sua observação» e desta última «assumir a situação do espectador» ou, como diriam atualmente os sociólogos norte-americanos, no fato de os indivíduos serem capazes de se ajustarem às expectativas uns dos outros ⁽³⁰⁾.

(29) Vide Barnes and Becker, *Social Thought from Lore to Science*, 1.º vol. 1962, cap. XIV.

(30) Consulte Louis Bagoiini, *Moral e Direito na Doutrina da Simpatia*, São Paulo, 1962.

A sociologia norte-americana não deixou perder-se estas observações fecundas. Giddings (31) inspirou-se diretamente em Adam Smith, quando sustentou ser a consciência da espécie («consciousness of kind») o elemento subjetivo primário, fundamental de toda sociedade. Tanto as sociedades animais como as sociedades humanas são tanto mais integradas, quanto mais, entre os seus membros, se reforça a consciência da similitude, quanto mais os caracteres que os fazem semelhantes são valorizados. Para Giddings, a consciência da similitude converge em normas os hábitos coletivos e os costumes, os quais a sociedade utiliza para reforçar a sua coesão integral e assim perpetuar-se. Neste ponto, a actual sociologia norte-americana confirma Giddings, pois os seus epígonos ainda aceitam classificações de contato social, como a de C. H. Cooley, que os divide em primários e secundários, e a de N. S. Shaler, que os diferencia em simpatéticos e catagóricos, classificações que implicam no reconhecimento do papel social integrativo da simpatia.

Radhakamal Mukerjee, em seu estudo sociológico sobre a gênese dos valores, considerou-os precisamente em sua função integrativa. Para Mukerjee, os valores são mecanismos de orientação social do homem, instrumentos de ajuste de grupos e indivíduos ao meio físico e social, e se seleccionam e testam na experiência social efetiva. Nestas condições, a prevalência dos valores autênticos numa comunidade «leva à completa estabilidade e integração da ser humano», assegurando-lhe «liberdade» e facultando-lhe o «controle do ambiente», a criação e manutenção de grupos, instituições, leis e pautas de direitos e deveres, orientando com êxito a sociedade na luta e na sobrevivência intragrupal e possibilitando o estabelecimento de laços e relações sociais íntimas e duráveis de solidariedade (32).

Nenhum grupo social alcança níveis altos de vida histórica se os seus membros internamente não se inter-

(31) Vide Giddings, *Principles of Sociology*, Buenos Aires, 1933.

(32) «Values are mechanisms of man's social orientation and guidance: they are tools of adjustment of human groups and individuals to the physical and social milieu, and are sifted and tested out in actual social experience by the three-fold criteria: (1) how far the dominant values that men hold tend to the full police and integration of the present system of values with whose aid men create and maintain groups, institutions, laws and rights-and-duties successfully guides society in intra-group struggle and survival, and (2) how far the present system of values promotes the creation and maintenance of intimate, enduring and ideal social bonds and relations and an ideal solidarity of humanity» (Cfr. R. Mukerjee, *The Social Structure of Values*, London, S/d., págs. 8-9).

relacionam pelo sentimento singenético, de que fala L. Gumplowicz, cujo substrato físico é o fato percebido da semelhança física e da semelhança intelectual. É o «ingenismo» que faz de cada grupo um grupo à parte, observa acertadamente Gumplowicz, que o leva a glorificar o que lhe é próprio e o que tem de mais imediato, rebaixando e menosprezando o que não lhe é próprio e o que está afastado dele. Segue-se daí — acrescenta o sociólogo (33) — que a história escrita europeia designa a Europa como o coramento da criação e o centro do desenvolvimento histórico, que a história chinesa emita a mesma afirmação a propósito da China, a história americana a propósito da América e que, em suma, cada povo, cada tribo, siga seu exemplo. A formação colonial da sociedade brasileira tem dificultado o desenvolvimento entre os brasileiros deste sentimento e, segundo Azevedo Amaral, ter-nos-íamos habituado «a ter vergonha de nós mesmos», e «acreditamos, através de nossa cultura livreira, que só é grandioso o que corresponde aos padrões éticos e éticos das civilizações que se elaboraram em torno do Mediterrâneo e do Báltico» (34). Afetaria a personalidade do brasileiro um sentimento de inferioridade, ao contrário da que tem acontecido com outros povos, que se acreditam «particularmente nobres, particularmente distinguidos, como povos eleitos entre todos os povos, reforçando, mediante esta solidariedade, a superioridade de seus membros sobre os membros dos outros povos, corroborando seus sentimentos singenéticos entre os membros de sua comunidade (Gumplowicz).»

Torna-se assim perceptível a crueldade, a má-fé e a intenção «cismogénica» (Bateson) subjacentes nos nossos estudos sobre o negro no Brasil. A função deles tem sido a de contribuir para minar nas pessoas de cor, em nosso meio, o sentimento de segurança. Os nazistas utilizaram também processos semelhantes com os judeus. Para inferiorizá-los, entre outros processos, transformaram-nos em assunto. Consulte-se, por exemplo, o livro *Die Juden in Deutschland* (35), publicado por uma editora nazista. Nesta obra se encontram tópicos sobre «a emancipação dos

(33) Vide Gumplowicz. Op. cit. Pág. 273.

(34) Vide Azevedo Amaral, O Brasil na Crise Anist, São Paulo, 1934, Pág. 131. Nesta mesma página escreve Azevedo Amaral: «A nossa alma comprinda ferivinha em reinvidicações platônicas a que a nossa consciência empresta as formas fictícias de apertadas pueris e mesquinhas, enquanto o sentido daquelas forças subterâneas é a libertação do nosso espírito na afirmação orgânica de nossa realidade psíquica e dos traços singulares da nossa personalidade nacional».

(35) *Die Juden in Deutschland*, Herausgegeben von Institut zum Studium der Judenfrage, München, Germany, 1936.

judeus»; «o desenvolvimento demográfico dos judeus desde o século XIX»; «os judeus na vida econômica»; «os judeus na imprensa»; «os judeus na política»; «os judeus como vultos da cultura alemã»; «os judeus na literatura»; «os judeus no teatro»; «os judeus na música»; «os judeus e a imoralidade»; «os judeus e a criminalidade». Títulos esses perfeitamente equivalentes aos de capítulos de obras «antropológicas» e «sociológicas» sobre o negro no Brasil, de autores nacionais. Eis aqui alguns títulos extraídos de *Estudos Afro-Brasileiros* (Rio, 1935) volume contendo trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-Brasileiro reunido em Recife em 1934: «o negro no folclore e na literatura do Brasil»; «ensaio etnopsiquiátrico sobre negros e mestiços»; «contribuição ao estudo do índice de Lapicque»; «os negros na história das Alagoas»; «as doenças mentais entre os negros de Pernambuco»; «longevidade»; «grupos sanguíneos da raça negra». Por outro lado, no 2º Congresso Afro-Brasileiro realizado em 1937, em Salvador, apareceram estudos sobre: «costumes e práticas do negro»; «o negro e a cultura do Brasil»; «influências da mulher negra na educação no Brasil»; «culturas negras, problemas de aculturação no Brasil»; «a liberdade religiosa no Brasil: a macumba e o batuque em face da lei»; «o moleque do carnaval» (36). Isto aconteceu em Salvador, no ano de 1937. Note-se como todos os estudos mencionados implicam sempre um ponto de vista branco.

É óbvio que o desaparecimento dos aspectos aqui descritos da patologia social do «branco» brasileiro não ocorrerá como consequência de mero trabalho de reeducação e esclarecimento. Este trabalho, de certo, é necessário e, além disto, de efeitos positivos, nisto que suscetível de libertar muitas pessoas do que se chamou protesto racial. Mas são os fatos mesmos que, em última análise, propiciarão o desaparecimento daquela anormalidade de nossa psicologia coletiva.

Este problema envolve uma questão de articulação de gerações. É natural que os caracteres daquela patologia se mostrem mais vivos nas gerações mais velhas, que receberam, de gerações outras que alcançaram a plena vigência do regime escravato, uma definição pejorativa social do negro e do mulato. As gerações mais moças, entretanto, se mostram mais acessíveis a admitir os novos critérios de avaliação que os fatos estão impondo.

(36) Vários autores, *O Negro no Brasil*, Rio, 1940.

A partir de certa idade — observa um estudioso de questões geracionais, François Mentré (37) — o homem não muda, o indivíduo se torna estável e vive sobre o capital intelectual e moral que comanda sua atividade. Daí o caráter polémico que o tema das relações de raça assume nos dias de hoje, entre nós. Ele reflete uma tensão entre gerações que elaboraram os ingredientes de sua memória coletiva dentro de «quadros» sociais diversos.

Como Maurice Halbwachs, cada um pode dizer: «Je porte avec moi un bagage de souvenirs historiques» (38). Estes «souvenirs historiques», em parte, conformam a visão social, as atitudes de cada um. Muitos brasileiros ainda vivos descendem de avós que possuíram escravos, enquanto outros não. Tais circunstâncias importam necessariamente na formação psicológica de cada um.

A tradição da brancura, que ainda sobrevive, entre nós, terá de ser ultrapassada por outra tradição, tradição que estamos assistindo nascer e que representa novas condições objetivas da vida brasileira.

Nos dias de hoje, a idealização da brancura, na sociedade brasileira, é sintoma de escassa integração social de seus elementos, é sintoma de que a consciência da espécie entre os que a compõem mal chegou a instituir-se. Este, porém, é um processo social normal que não poderá ser definitivamente obstruído. Apenas uma situação colonial temporária tem embarracado este processo.

À luz de uma sociologia indutiva, isto é, de uma sociologia cujos critérios sejam induzidos da realidade brasileira, e não imitados da prática de sociólogos de outros países, à luz de uma sociologia científica, o que se tem chamado no Brasil de «problema do negro» é reflexo da

(37) Vide François Mentré, *Les Générations Sociales*, Paris, 1920. Pág. 220. «A partir d'un certain âge, l'homme ne change plus, l'individu devient stable et vit sur le capital intellectuel et moral qui commande son activité. Mais, autour de lui, tout change par l'effet du progrès général et de l'entrée incessante des jeunes dans la vie, si bien que le révolutionnaire de la vieille devienne le réactionnaire du lendemain: en réalité, il n'a pas rétrogradé, mais il retarde de plus et plus sur la marche des idées et des événements et s'enfonce toujours davantage dans le passé où il trouve sa raison d'être».

(38) Vide Maurice Halbwachs, *La Mémoire Collective*, Paris, 1960. Págs. 36-7. Vide também deste mesmo autor, *Les Cadres Sociaux de la Mémoire*, Paris, 1961. Halbwachs, nestas duas obras, abre perspectivas muito importantes para o esclarecimento de problemas como o que constitui o tema deste estudo. Pretendo, em trabalhos posteriores, utilizar mais amplamente as hipóteses fecundas de Halbwachs naquelas duas obras.

patologia social do «branco» brasileiro, de sua dependência psicológica (39).

Foi uma minoria de «brancos» letrados que criou esse «problema», adotando critérios de trabalho intelectual não induzidos de suas circunstâncias naturais diretas.

Nestas condições, reconhece-se hoje a necessidade de reexaminar o tema das relações de raça no Brasil, dentro de uma posição de autenticidade étnica.

Só a simples tomada desta posição vale como meio caminho andado no discernimento das incompreensões reinantes em nossas relações de raça, atualmente.

É preciso dizer, finalmente, que esta posição de autenticidade étnica não se inclina para a legitimação de nenhum romantismo culturalógico, de nenhum retorno às formas primitivas de convivência e de cultura. A autenticidade étnica do brasileiro não implica um processo de desestruturação (40), no caso, de desocidentalização da sociedade nacional. Ela é possível perfeitamente dentro das pautas nas quais tem transcorrido a evolução do país.

(39) Consulte O. Mannoni, *Psychologie de la Colonisation*, Paris, 1960. Também Georges Balandier, «Contribution à une Sociologie de la Dépendance», in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Volume XII, 1962. Egalement Balandier: «La société colonisée peut... être considérée comme une société globalement aliénée, qui est atteinte d'un son organisme socio-culturel propre (plus ou moins, selon la capacité de résistance de cette dernière) et d'autant plus soumise à la pression de la société dominante et étrangère qu'elle est plus dégradée».

(40) Sobre este tema, vide Gurwitsch, «Hyper-Empirisme Dialectique», in *Cahiers*, Vol. XV, 1963. Também *Determinismos Sociais et Liberté Humaine*, Paris, 1956.

II — O NEGRO DESDE DENTRO

Povos brancos, graças a uma conjunção de fatores históricos e naturais, que não vem ao caso examinar aqui, vieram a imperar no planeta e, em consequência, impuseram àqueles que dominam uma concepção do mundo feita à sua imagem e semelhança. Num país como o Brasil, colonizado por europeus, os valores mais prestigiados e, portanto, aceitos, são os do colonizador. Entre estes valores está o da branqueira como símbolo do excelso, do sublime, do belo. Deus é concebido em branco e em branco são pensadas todas as perfeições. Na cor negra, ao contrário, está investida uma carga milenária de significados pejorativos. Em termos negros pensam-se todas as imperfeições. Se se reduzisse a axiologia do mundo ocidental a uma escala cromática, a cor negra representaria o polo negativo. São infinitas as sugestões, nas mais sutis modalidades, que trabalham a consciência e a inconsciência do homem, desde a infância, no sentido de considerar, negativamente, a cor negra. O demônio, os espíritos maus, os entes humanos ou super-humanos, quando perversos, as criaturas e os bichos inferiores e malignos são, ordinariamente, representados em preto. Não têm conta as expressões correntes no comércio verbal em que se inculca no espírito humano a reserva contra a cor negra. «Destino negro», «lista negra», «câmbio negro», «miséria negra», «alma negra», «sonho negro», «miséria negra», «caldo negro», «asa negra» e tantos outros ditos implicam sempre algo execrável. Ainda nas pessoas mais vigilantes contra o preconceito se surpreendem manifestações irrompidas do inconsciente em que ele aparece. Há dias um líder católico, culto cidadão, antirracista por princípio, num dos seus artigos, em que focalizava a momentosa tragédia culminada no suicídio do Presidente Vargas, escrevia: «... pelas revelações tre-