

**O RACISMO ATRAVÉS DA HISTÓRIA:
DA ANTIGUIDADE À MODERNIDADE**

Carlos Moore Wedderburn

Copyright 2007 @ Carlos Moore Wedderburn

DEDICATÓRIA

Para que a nação brasileira consiga se abrir para um novo caminho e uma nova direção na constituição de uma sociedade *verdadeiramente* democrática e inclusiva de todos, superando o “sortilégio da cor”, o fetichismo das feições e o essencialismo racial.

AGRADECIMENTOS

Esta obra surgiu de um pedido específico, formulado por Eliane dos Santos Cavalleiro no momento em que ocupava o cargo de coordenadora da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (SECAD) do Ministério da Educação, e que, por sua vez, correspondeu à intermediação de Luiza Bairros. Com efeito, Luiza vinha me instando a produzir um trabalho de síntese sobre a questão racial na história, destinado a subsidiar a Lei 10.639/03 sobre o ensino obrigatório, no Brasil, da história da África e dos Afrodescendentes. Agradeço-a por ter insistido e a Eliane por ter proporcionado as condições necessárias para dedicar-me exclusivamente, durante oito meses, à redação deste trabalho de introdução à problemática racial na história. Agradeço, também, a Andréia Lisboa de Sousa, do SECAD/MEC, pelos árduos esforços realizados por ela, para que este livro visse a luz.

Antes de contar com o apoio material da SECAD/MEC, em 2007, e do Instituto Cultural Steve Biko, de Salvador, Bahia, que se incumbiu da gestão formal da obra, o trabalho de pesquisa inicial, começado em 2005, somente foi possível graças ao apoio financeiro da Associação Bem Comum, de São Paulo. Naquele momento, o título da obra era: *Desconstruindo o Mito e Parindo a Nação*.

Graças a uma parceria entre a Associação Bem Comum e o Instituto Cultural Steve Biko, os direitos de publicação desta obra, no Brasil e demais países de língua portuguesa, foram repassados da Associação Bem Comum ao Instituto.

A construção desta obra foi o resultado de um trabalho que envolveu os esforços de uma dúzia de pessoas, todos pesquisadores, mas, sobretudo, pessoas amigas plenamente identificadas com a luta contra o racismo, cuja elucidação é objeto deste livro. Meus ajudantes de pesquisa, todos estudantes, contribuíram quase tanto quanto eu neste livro. Menciono-os com um emocionado agradecimento: Ana Flávia Magalhães Pinto, Tatiane Cosentino Rodrigues, Vânia Maria da Silva Bonfim, Matheus Gato de Jesus, Juliana Silva Freitas e Diana Neuma Santos de Sant'Anna. Eles me ajudaram não somente com a pesquisa básica, mas também na escolha crítica de textos e na revisão destes, tendo traduzido o material sobre o qual trabalharam em língua estrangeira.

Outros estudantes também se envolveram nas pesquisas secundárias, merecendo, assim, a expressão de meu carinhoso agradecimento: Trícia Calmon, Ladjane Alves Souza, Diógenes Michel de Jesus, Veluma de Azevedo, Cleifson Pereira,

Paulo Rogério Nunes de Jesus dos Santos, Marcio Paim, Isabela Andrade Barbosa e Rosana Silva Chagas.

A utilização de uma grande quantidade de obras estrangeiras requisitou a realização de árduas traduções e elaboradas resenhas sintéticas. Sem essas traduções e resenhas, a confiabilidade da informação apresentada estaria comprometida. As traduções do Francês, Inglês e Espanhol para o Português - de excelente qualidade - foram realizadas, generosamente, por Daniela Moreau, Guilherme Neves Pinto e Maria Vitória dos Santos Monteiro. As resenhas foram obras, igualmente generosas, de Kabenguele Munanga, Silvio Humberto dos Passos Cunha e de Rita de Cássia Dias.

Expresso aqui todo o meu carinho a Ivana Silva Freitas, que se ocupou da organização do manuscrito, e a Cacilda Gisele Pegado, Nelson Maca, Ana Cristina Pereira e Íris Maria da Costa Amâncio por terem revisado o texto com um espírito de generosidade solidária.

Assim, ao tempo que assumo plenamente a responsabilidade pelos possíveis erros que, como em toda obra, inevitavelmente podem ocorrer, deixo registrado o meu profundo e sincero agradecimento pela ajuda à produção desta obra, a Eliane dos Santos Cavalleiro, Ricardo Henriques, Andréia Lisboa de Sousa, Daniela Moreau, Silvio Humberto dos Passos Cunha e Waldemario Alves de Oliveira, sendo os dois últimos dirigentes do Instituto Cultural Steve Biko que cuidaram diretamente, do início ao fim, de todos os pormenores da obra.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

1.1 - RACISMO E SOCIEDADE / P.10

1.2 - A DEMOCRACIA RACIAL: MITO-IDEOLOGIA DE AUTO-ENGANO / P.11

1.3 - PARINDO A NAÇÃO / P.12

1,4 - A CRESCENTE TRIVIALIZAÇÃO E BANALIZAÇÃO DO RACISMO NO MUNDO / P.15

1.5 - AS RAZÕES PARA ESTE LIVRO / P.17

PARTE I –

RACISMO E ESCRAVIDÃO: O SURGIMENTO DO SISTEMA DE ESCRAVIDÃO RACIAL

CAP. 1 – ANTERIORIDADE GEOGRÁFICA DOS POVOS MELANODÉRMICOS: MITO OU REALIDADE?

1.1 - OS PRIMÓRDIOS DA HUMANIDADE / p.20

1.2 - DESVENDANDO A HISTÓRIA PARA DESCORTINAR A GÊNESE DO RACISMO / P.22

1.3 - A TESE DE GERVÁSIO FOURNIER-GONZÁLEZ / P.24

1.4 - CONSEQÜÊNCIAS DA UBIQUIDADE NEGRA DURANTE A ALTA ANTIGUIDADE / P.27

- REFERÊNCIAS / P.33

CAP. 2 - A ESCRAVIDÃO ECONÔMICA GENERALIZADA GRECO-ROMANA: PRIMEIRA ESTRUTURAÇÃO DE UM PROTO-RACISMO?

2.1 - XENOFOBIA OU PROTO-RACISMO? / P.34

2.2 - A FORMAÇÃO DOS VALORES SOCIOCULTURAIS GRECO-ROMANOS / P.37

2.3 - ESCRAVIDÃO GREGA E PROTO-RACISMO / P.40

2.4 - PERMANÊNCIA DAS INSTITUIÇÕES BALIZADORAS DO PROTO-RACISMO GREGO NOS ESPAÇOS ROMANOS / P.49

2.5 - DESENVOLVIMENTO DE IDÉIAS PROTO-RACISTAS PELOS PENSADORES DA ANTIGUIDADE ROMANA / P.51

- REFERÊNCIAS / 55

CAP. 3 - O RACISMO NO MUNDO ÁRABE- SEMITA E A ORIGEM DA PRÁXIS DA ESCRAVIDÃO RACIAL

3.1 - RAÇA E ESCRAVIDÃO NO MUNDO ÁRABE / P.57

3.2 - MALDIÇÃO DE HÂM: ORIGEM DA ESCRAVIDÃO RACIAL? / P.59

3.3 - A REPRESENTAÇÃO DO NEGRO NA LITERATURA POÉTICA ÁRABE / p.61

3.4 - A REPRESENTAÇÃO DO NEGRO NA LITERATURA RELIGIOSA / P.64

3.5 - O COMÉRCIO ÁRABE DE ESCRAVIZADOS NEGROS: ROTAS E COBRANÇAS DE IMPOSTO EM ESCRAVOS / P.67

3.6 - A REVOLUÇÃO ZANJ: O MAIOR LEVANTE NO MUNDO ÁRABE DE AFRO-ÁRABES ESCRAVIZADOS / P.70

3.7 - A EXPANSÃO DAS FRONTEIRAS DO IMPÉRIO PARA A ÁFRICA DO NORTE E PARA A PENÍNSULA IBÉRICA: EXTENSÃO DO MODELO SÓCIO-RACIAL ÁRABE-SEMITA / P.73

- REFERÊNCIAS / 76

PARTE II.

O PAPEL DO RACISMO NA ECLOSÃO DA MODERNIDADE CAPITALISTA

CAP. 4 - CAPITALISMO E ESCRAVIDÃO: AS BASES RACIOLÓGICAS DO MUNDO MODERNO

4.1 - A GÊNESE DO CAPITALISMO: ACIDENTE HISTÓRICO OU INEVITABILIDADE? / P.79

4.2 - TESE DE MAX WEBER / P.79

4.3 - TESE DE JEAN BAECHLER / P.89

4.4 - TESE DE ERIC WILLIAMS / P.96

4.5 - TESE DE CHEIKH ANTA DIOP / P.98

4.6 - RITMOS DE DESENVOLVIMENTO SÓCIO-ECONÔMICO / P.105

4.7 - O RACISMO: PARTEIRO DA MODERNIDADE CAPITALISTA ? / P.108

- REFERÊNCIAS / P.115

CAP. 5 - COMO A EUROPA SUBDESENVOLVEU A ÁFRICA

5.1 - TESE DE WALTER RODNEY / P.118

5.2 - MODELO DE ORGANIZAÇÃO SOCIAL AFRICANO / P.120

5.3 - ESPECIFICIDADES DA ORGANIZAÇÃO PRODUTIVA / P.122

- 5.4 - ESPECIFICIDADES DA ORGANIZAÇÃO POLÍTICA / P.123**
- 5.5 - AS RAÍZES DO SUBDESENVOLVIMENTO AFRICANO / P.125**
- 5.6 - O COMÉRCIO EUROPEU DE ESCRAVIZADOS E O SUBDESENVOLVIMENTO AFRICANO / P.127**
- 5.7 - A TESE DE JOHN THORNTON / P.131**
- 5.8 - A ÁFRICA, BERÇO DOS “TRÁFICOS NEGREIROS”? / P.134**
- 5.9 - QUAL A RAZÃO PARA OS “TRÁFICOS NEGREIROS”? / P.137**
- 5.10 - O IMPACTO DAS DINÂMICAS ECONÔMICAS MUNDIAIS SOBRE A ÁFRICA / P.147**
- REFERÊNCIAS / 151**

CAP. 6 - A ESCRAVIDÃO NA ÁFRICA PRÉ-COLONIAL: REALIDADES ESTRUTURAIS VERSUS ARGUMENTOS IDEOLÓGICOS

- 6.1 - A ESCRAVATURA NA HISTÓRIA DA HUMANIDADE / P.153**
- 6.2 - A ESCRAVIDÃO NA ÁFRICA / P.157**
- 6.3 - A ESCRAVATURA AFRICANA: MODO DE PRODUÇÃO DOMINANTE OU SUBALTERNO? / P.166**
- REFERÊNCIAS / 171**

PARTE III.

TIPOLOGIAS DE RELAÇÕES RACIAIS DA CONTEMPORANEIDADE

CAP.7. DOS PROTO-RACISMOS DA ANIGUIDADE AO RACISMO CONTEMPORÂNEO: A “MEMÓRIA ESQUECIDA” DA HUMANIDADE p.

- 7.1. AS TRÊS DINÂMICAS CONVERGENTES DO RACISMO / P.174**
- REFERÊNCIAS / 182**

CAP.8. OS MODELOS TIPOLÓGICOS DE RELAÇÕES RACIAIS PRÉ-MODERNOS

- 8.1- A CONSCIÊNCIA GRUPAL FENOTIPIZADA / P.183**
- 8.2- AS TIPOLOGIAS DE RELAÇÕES RACIAIS PIGMENTOCRÁTICAS / P.189**
- 8.3- MISCIGENAÇÃO COMPULSÓRIA E RELAÇÕES RACIAIS NA AMERICA LATINA / P.196**
- REFERÊNCIAS / 200**

CONCLUSÃO

CAP.9. RACISMO: PASSADO CONFLITUOSO, PRESENTE COMPROMETIDO, *FUTURO INCERTO*

9.1 - A ETERNA CONFUSÃO EM TORNO DO RACISMO / p.202

9.2 - O RACISMO NO SÉCULO XXI / p.204

9.3 - RACISMO E GLOBALIZAÇÃO: A CONSTANTE METAMORFOSE DO RACISMO / P.207

ANEXO I

ENTREVISTA COM CHEIKH ANTA DIOP

I – RAÇA, RACISMO E O LUGAR DOS NEGROS NO DESTINO DA HUMANIDADE. / P.213

ANEXO II

NA GUE DIEF, ANTA DIOP, SOU-MA-MAK?: (“COMO VAI, ANTA DIOP, MEU VELHO IRMÃO?”) / p.225

PRINCIPAIS OBRAS DE CHEIKH ANTA DIOP / p.233

BIBLIOGRAFIA / p.234

INTRODUÇÃO

1. RACISMO E SOCIEDADE

A produção acadêmica voltada para o estudo e interpretação do racismo foi orientada durante o século XX por dois grandes desastres na história da humanidade: o holocausto judeu sob o III Reich e a escravidão negra africana. Embora o embate hitleriano contra os judeus tenha encontrado ampla repulsa internacional, os desdobramentos da escravização dos africanos e as repercussões contemporâneas desse evento somente começaram a ser examinados seriamente após a Segunda Guerra Mundial. Entendia-se que o racismo, especificamente a partir do século XV, era a sistematização de idéias e valores do *européu* acerca da diversidade racial e cultural dos diferentes povos no momento em que a Europa entrou, pela primeira vez, em contato com eles.

Nesta perspectiva, o surgimento do racismo era considerado fruto do conceito de raça, termo que, etimologicamente, vem do italiano *razza*, que, por sua vez, tem origem no latim *ratio*. Este último termo significa categoria e espécie, sentido no qual o famoso naturalista sueco Carl Van Linné (1707 a 1778) o utilizou para classificar as plantas em 24 classes ou raças. Será que existiria uma relação de causa e efeito entre a noção de raça e o fenômeno do racismo? O racismo seria somente uma produção européia? A sua gênese estaria vinculada, como pensa a maioria das pessoas, à escravização dos africanos, à expansão do capitalismo, e, enfim, à chamada modernidade?

Não se trata aqui de desvalorizar a importância do surgimento da categoria raça enquanto um condicionante relativo das possíveis interpretações contemporâneas do racismo, mas de observar que o projeto científico moderno de uma compreensão sistemática e racializada da diversidade humana, operada nos séculos XVIII e XIX, apenas foi possível em função do critério fenotípico em escala planetária.

As críticas reportadas às teorias evolucionistas como a teoria de Spencer, o determinismo racial de Lombroso e o darwinismo social, que apostaram em uma continuidade entre dados físicos e morais, afetam a possibilidade de uma discussão do racismo calcada na história dos conflitos entre povos decorrentes das diferenças fenotípicas.

Com isso, a visão de que o racismo seja uma experiência da contemporaneidade cujas raízes se inserem na escravização dos povos africanos pelos europeus, a partir do século XVI, não é consistente historicamente. Embora seja dominante, essa premissa

nunca se alicerçou em nenhuma pesquisa séria. De igual modo, a idéia de que o racismo teve um único berço e período de gestação não parece consistente com a realidade histórica.

De mesma maneira, aqueles argumentos que pretensamente se enraízam numa visão científica para proclamar a inexistência do racismo devido à inexistência da raça como fenômeno biológico, são inconsistentes. Todavia, tais argumentos operam de uma base de mínimo conhecimento sobre o racismo como realidade *histórica*. Com efeito, desde seu início, na Antiguidade o racismo sempre foi uma realidade social e cultural pautada exclusivamente no *fenótipo*, antes de ser um fenômeno político e econômico pautado na biologia. O fenótipo é um elemento objetivo, real, que não se presta à negação ou confusão; é ele, não os genes, que configura os fantasmas que nutrem o imaginário social. É o fenótipo que serve de linha de demarcação entre os grupos raciais, e como ponto de referência em torno do qual se organizam as discriminações “raciais”.

Negar a existência da raça, portanto, é um absurdo, ao qual somente se pode chegar através de uma postura ahistórica. Assim, é preciso executar uma espécie de reorientação epistemológica, a qual nos levaria a examinar a problemática do racismo muito além do horizonte estreito dos últimos 500 anos de hegemonia européia sobre o mundo. É precisamente isso que objetiva esta obra.

2. A DEMOCRACIA RACIAL: MITO-IDEOLOGIA DE AUTO-ENGANO

A insensibilidade é produto do racismo. Um mesmo indivíduo, ou coletividade, cuidadoso com a sua família e com os outros fenotipicamente parecidos, pode se angustiar ante a doença de seus cachorros, mas não desenvolver nenhum sentimento de comoção perante o terrível quadro da opressão racial. Em toda sua dimensão destrutiva, esta opressão se constitui em variados tipos de discriminação contra os negros. Não há sensibilidade frente à falta de acesso, de modo majoritário, da população negra, aos direitos sociais mais elementares como educação, habitação e saúde. Tratando-se da participação política, os quadros dos órgãos executivo, legislativo e judiciário, compõem-se exclusivamente de brancos, salvo raras exceções que confirmam a regra. Muitos bancos, comércios, linhas aéreas, universidades e estabelecimentos públicos e privados de todo tipo contratam unicamente pessoas de raça branca, que por vezes são responsáveis pelas piores prestações de serviços à maioria da população negra.

O racista nega esse quadro, e, o que é pior, o justifica. Ele combate de maneira ferrenha qualquer proposta tendente a modificar o *status quo* sócio-racial, usando dos mais variados argumentos “universalistas”, “integracionistas” e “republicanos”. Todos os argumentos apresentados em sentido inverso, todas as estatísticas aduzidas para demonstrar a prevalência, na América Latina, de um espantoso quadro da opressão racial são insuficientes; o racista é imune a tudo quanto não sejam as razões para a manutenção dos privilégios unilaterais que desfruta na sociedade. O racismo retira a sensibilidade dos seres humanos para perceber o sofrimento alheio, conduzindo-o inevitavelmente à sua trivialização e banalização. Essa barreira de insensibilidade, de incompreensão e de rejeição ontológica do Outro, encontrou, na América Latina, a sua mais elaborada formulação no mito-ideologia da “democracia racial”.

O mito da democracia racial, como o mito do “desenvolvimento separado”, na África do Sul, atuaram como mito-ideologias eficazes na manutenção do *status quo* sócio-racial durante praticamente um século. Essa forma de auto-engano tem constituído um obstáculo sério ao avanço da sociedade, tanto na África do Sul quanto no Brasil. Mas, graças aos esforços perseverantes de décadas do movimento social negro brasileiro, uma parte crescente da sociedade tem identificado a “democracia racial” como uma perigosa falsa visão. Com isso, abrem-se novos espaços para a instituição de um debate fecundo sobre todos os aspectos da construção de uma nova sociedade e uma nova nação brasileira no século XXI.

3. PARINDO A NAÇÃO

Todo parto é doloroso. Toda desconstrução, especialmente se for condizente com a alteração do *status quo*, gera confusão, e, inevitavelmente, uma reação conservadora. As grandes mudanças sociais representam momentos de parto para uma nação que, constantemente, deve fazer uma escolha entre os gritos do recém-nascido e os alaridos daqueles que tudo fizeram para impedir a nascença, ou a renascença social. Os acirrados debates e embates em torno da abolição da escravatura na América Latina, no século XIX, como os conflitos em torno da sua independência, neste mesmo período, são exemplos prototípicos dos momentos de grandes mudanças na história.

Pouco a pouco, particularmente a partir da Segunda Guerra Mundial, ou por causa dela, tem invadido a consciência contemporânea o fato de que o racismo não é um

mero fenômeno de relações interpessoais, ou uma artimanha ideológica do sistema capitalista, como se costumava pensar. Tem surgido a suspeita de que talvez se trate de um fenômeno que representa o maior desafio para a nossa compreensão, ou solução.

Desde a década de 1960, a problematização do racismo no Brasil fomentada pelo ativismo do movimento social negro tem crescentemente conscientizado a nação sobre a sua existência. Paralelamente, os estudos sobre as desigualdades sócio-raciais feitos por organizações internacionais, como as Nações Unidas, e por entidades especializadas, tais como o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) e o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), confirmam *estatisticamente* as denúncias que, desde os anos trinta, foram formuladas pela elite intelectual negra brasileira. Este conjunto de constatações sobre a realidade sócio-racial predominante no Brasil converge no sentido do crescente perigo de cindi-lo em dois “países” radicalmente opostos.

O conceito de nação implica na noção de unidade, mas as disparidades socioeconômicas e raciais constatadas no Brasil constroem uma nítida e cruel polarização da população. Em decorrência desse quadro desolador, tem-se constatado a necessidade de medidas que possam frear as profundas distorções com conotações especificamente raciais. Desde o final da década de oitenta, o Estado brasileiro adota certas medidas direcionadas para a contenção do declive sócio-racial, como a criminalização do racismo, em 1989; a adoção das políticas públicas de ações afirmativas sócio-raciais, em 2000; e, em 2003, a instituição obrigatória do ensino geral da história da África e dos afro-descendentes, criando um momento de forte impacto nas consciências dos cidadãos, seja no sentido de repulsa ou de adesão entusiasta.

O apoio e os efeitos das medidas do Estado, a partir de 2003, em prol da incorporação da metade afrodescendente do país, têm possibilitado, pela primeira vez, um debate aberto sobre uma realidade mantida até então sob o manto do silêncio e da denegação. Essas medidas, que anunciam, simbolicamente, o fim da proverbial omissão dos poderes públicos ante o fenomenal descompasso sócio-racial brasileiro, criam, potencialmente, as condições psicológicas para o progressivo empoderamento da metade da população. Pouco a pouco, chega à consciência de todos a realidade de que manter essa enorme parte da nação relegada à marginalização sócio-econômica e cultural de tamanha proporção faz com que haja um grave risco à própria coesão nacional.

A decisão de lançar uma ofensiva geral contra o racismo no Brasil, primeiro reconhecendo a sua existência, depois impondo medidas concretas para coibi-lo, contê-lo e desmantelá-lo abre novos caminhos. Trata-se, efetivamente, de um momento ímpar na história da chamada América “Latina”. Um processo cujo desenlace feliz teria um enorme impacto internacional, considerando a imensidade do problema que constitui o racismo em escala planetária.

Considerando-se os casos antecessores - os Estados Unidos durante a década de sessenta e setenta, Cuba revolucionária¹ a partir de 1959, e a África do Sul, com o desmantelamento do sistema de *apartheid*, a partir de 1992 - o Brasil se converte apenas no quarto país, desde a Segunda Guerra Mundial, a lançar uma tentativa de reforma de sua ordem sócio-racial. Os progressos alcançados na luta mundial contra o racismo sistêmico são modestos e frágeis. A terrível regressão que se observa na sociedade norte-americana atualmente, em relação aos avanços dos anos sessenta e setenta, e as dificuldades confrontadas pelo regime Socialista Cubano em lidar com a questão racial são testemunhas do árduo caminho que haverá de se trilhar. Com efeito, durante muito tempo, o regime cubano negou a existência do conflito racial em Cuba (“excrecência do capitalismo e da sociedade burguesa”), pregou o universalismo republicano, condenou as ações afirmativas e deslegitimou a necessidade de um movimento social especificamente voltado para a atenção das questões raciais. Só aplicou, timidamente, medidas de ações afirmativas a partir de 1985.

O Brasil, atualmente, sinaliza aos olhos do mundo possibilidades de transformações importantes. De natureza inédita neste hemisfério, a Lei 10.639/03, potencialmente transformadora, torna obrigatório o ensino da história e cultura afro-brasileira nos estabelecimentos públicos e particulares, incluindo o estudo da história da África e dos africanos. Se aplicada com o requerido vigor e rigor, essa medida poderia ter um impacto permanente nas consciências das gerações vindouras. A implementação dessa Lei pioneira abriu uma nova porta para a sociedade inteira reavaliar as bases da fundação do Brasil como entidade histórica nos tempos modernos, e reconsiderasse as relações étnico-raciais nele travadas. Desse modo, poder-se-ia enxergar a nação

¹ Ver nesse sentido o livro do historiador e sociólogo afro-cubano, Ivan-Cesar Martínez, *The Open Wound: The Scourge of Racism in Cuba from Colonialism to Communism*. Kingston: Arawak Publications, 2007. Ver, também, o balanço realizado pelo historiador afro-cubano, Roberto Fernandez Robaina, sobre a luta contra o racismo sob a Revolução: “La lucha contra la discriminación racial en Cuba y las acciones afirmativas: Invitación para la reflexión y al debate”, In.: (La Habana, 2004), In.: SANTOS, Sales Augusto dos (Org.). *Ações Afirmativas e Combate ao Racismo nas Américas*. Brasília: SECAD/ MEC, 2005.

brasileira através da experiência da população que conforma hoje a metade do país, e não somente, como até então vinha acontecendo, através da experiência da população brasileira de origem européia.

Na medida em que a implantação da escravidão nas Américas conduz à ocultação e transfiguração da história africana, e também da própria história dos africanos escravizados nas Américas, a democratização da sociedade passa a depender do tipo de elucidação histórica proposta pela Lei Federal 10.639/03. Implicitamente, essa Lei Federal é uma recordação das vias ocultas e ocultadas pelas quais os segmentos sociais dominantes de hoje, em todo o continente americano, constituíram suas riquezas e assentaram sua hegemonia na sociedade.

Relembrar à sociedade o processo verdadeiro através do qual se constituiu realmente a nação traz também o desafio de se criar um terreno favorável para a implementação de medidas públicas tendentes a reduzir o impacto histórico cumulativo que teve a escravidão sobre aqueles brasileiros, hoje a metade da população, que se encontram majoritariamente confinados nas posições sociais de maior precariedade. No entanto, a experiência mundial é testemunha de um fato: empreender ações marcadamente redistributivas em favor de um segmento historicamente lesado contraria àqueles que se beneficiam, de um modo ou de outro, do *status quo* imperante. Ainda que essas propostas fossem modestas, como é o caso no Brasil, onde se trata de quotas universitárias de baixa intensidade, a reação adversa é inevitável.

Toda tentativa de elucidação histórica que contrarie o *status quo* produz profundo receio naqueles segmentos da sociedade que, por motivos diversos, temem as conseqüências das iniciativas reparatórias. Sem contrair a lei frontalmente, como fazer para deturpá-la no sentido prático, onde realmente impacta e afeta a consciência nacional? Isso tem sido realizado mediante a *legitimação teórica* – espaço privilegiado do investimento intelectual acadêmico - de todo ou de parte do processo que culminara na escravização de dezenas de milhões de africanos em terras americanas.²

² Nesse contexto, cabe mencionar o caso da nova escola de africanistas revisionistas, principalmente a vertente norte-americana. O auge desta última, desde o fim da desintegração do império soviético, coincide e acompanha uma tendência crescente à unilateralidade na condução dos assuntos do planeta e à emergência de um pólo decisório único no político, econômico e militar. A partir dessa realidade, certos acadêmicos ideologicamente alinhados se incumbem do “reajuste” da história, conformando-a a uma relação de fatos que tendem a ofuscar as origens brutais do presente sistema mundial. Nessa seqüência, eles costumam deslegitimar qualquer reivindicação tendente a modificar o sistema mundial numa direção democrática.

4. A CRESCENTE TRIVIALIZAÇÃO E BANALIZAÇÃO DO RACISMO NO MUNDO

Talvez como reação à desmistificação do mito-ideologia da “democracia racial”, correntes de neo-racismo estão surgindo no Brasil a partir dos anos 2000, justamente no período em que, pela primeira vez, o próprio Estado manifesta publicamente sua preocupação diante do crescente quadro de desigualdades sócio-raciais. Assim, existe uma tendência crescente a trivializar o racismo, seja relegando-o à esfera puramente das relações impessoais, seja reduzindo-o ao plano de meros preconceitos que “todo o mundo tem”.

Não por acaso, precisamente nos meios acadêmicos – onde, do séculos XVII ao século XX, foram gestadas e organizadas ideologicamente as idéias raciais que predominam até os dias de hoje - se incubam atualmente as teses revisionistas, os planteamento teóricos “científicos” capazes de promover a banalização e a trivialização da escravidão racial e do racismo em geral. As elucubrações sobre a “democracia racial”, a “raça cósmica”, as “relações plásticas”, a “mestiçagem generalizada” surgiram justamente do mundo acadêmico-intelectual. Antropólogos, sociólogos, historiadores, etnólogos, psicólogos, economistas e filósofos atuaram como os grandes sustentáculos conceituais daquelas arquiteturas teóricas que alicerçaram o racismo ideologicamente.

Ainda hoje, protegidos por um discurso circunstancialmente “liberal”, esses mesmos teóricos da desigualdade e das iniquidades sócio-raciais se mantêm a frente das campanhas tendentes a deslegitimar qualquer ofensiva séria contra o edifício globalizado da opressão racial.

Em uma sociedade fundamentalmente racializada, como são todas as sociedades do continente americano e a maioria das sociedades do planeta, a subestimação e a trivialização do racismo procedem de uma necessidade puramente ideológica. Em primeiro lugar, trata-se de legitimar e consolidar a posição do segmento racial dominante, mediante um discurso e práticas conscientemente orientadas para a manutenção de um status quo. Mas a trivialização do racismo também procede do intento do segmento dominante de deslegitimar as crescentes lutas reivindicatórias das populações-alvo do racismo.

A banalização do racismo visa criar a impressão de que “tudo anda bem” na sociedade, imprimindo um caráter banal às distorções sócio-econômicas entre as populações de diferentes “raças”. Os que acreditam no contrário podem ser julgados “revoltosos”, “inconformados” e, até mesmo, “racistas às avessas”. Contra estes, a “boa

sociedade” estaria legitimada a organizar vigorosas ações de repressão. Essa expansão e aceitação do racismo conduzem, inexoravelmente, à sua banalização.

Diante do fenômeno de banalização, a Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e Formas Correlatas de Intolerância reunida em Durban, na África do Sul, em 2001, representou um momento importante na medida em que reacendeu a discussão bem como revelou a seriedade do problema do racismo em escala planetária. A conferência identificou o racismo como uma grave ameaça para a paz mundial e um perigoso fato de desagregação interna para as nações, ressaltando a necessidade de ações urgentes no sentido de contê-lo com medidas específicas de caráter público. A obrigação dos governos atuarem neste sentido, através da implementação de ações destinadas a frear e destruir as desigualdades sócio-raciais, foi estabelecido como objetivo internacional.

5. AS RAZÕES PARA ESTE LIVRO

Costuma-se pensar que o racismo se constituiu, inicialmente, por via de ideologias, como reflexo de uma manipulação consciente por segmentos interessados na manutenção da organização social. Mas, o que é, exatamente, o racismo? Qual a sua origem na história? Que impacto qualitativo ele tem sobre uma sociedade racializada?

O século XXI começou testemunhando uma ampla aceitação e difusão das teses racistas em todos os âmbitos da sociedade. De modo que o racismo e suas manifestações assumem, hoje, um elevado grau de complexidade. O discurso e a prática do racismo se inserem nas estruturas do chamado Estado Democrático de Direito, perpassando as plataformas dos partidos políticos de direita e de esquerda, e orientando os estereótipos veiculados pela grande indústria de massa áudio-visual, que por sua vez alimenta o imaginário e a linguagem popular.

Geralmente, as discussões ao redor do racismo na América Latina costumam utilizar como padrão de comparação o mundo anglo-saxônico. No entanto, o modelo anglo-saxônico não pode servir de marco referencial ou comparativo para enxergar a realidade “latino”-americana, e muito menos compreendê-la. A razão disso é que o modelo de relações racial anglo-saxônico - que se define em função da biologização do racismo e pela imposição de estruturas de segregação racial ostensivas (E.U.A, Europa Setentrional, Austrália, Canadá, África do Sul...) - corresponde a um contexto histórico recente e bem específico: a modernidade industrial e capitalista.

Contrariamente a este modelo, a tipologia de relações raciais imperante na denominada América “Latina” se conforma às realidades culturais e estruturais pré-modernas, pré-capitalistas, e, conseqüentemente, pré-industriais. Por si só, essas características conferem-lhe uma resiliência ímpar, haja vista a ductilidade das articulações sociais, assim como a ampla aceitação por parte dos oprimidos das estruturas milenares de opressão.

Centrados nessas considerações iniciais, localizaremos a nossa perspectiva analítica exclusivamente sobre os modelos de relações raciais surgidos antes da modernidade. Duas razões nos compelem a essa opção:

- o fato de que mais de noventa por cento da literatura existente sobre a questão racial e o racismo está focada na análise deste fenômeno a partir do século XVI para cá, concentrando-se majoritariamente no período seguinte à Segunda Guerra Mundial;
- o fato de que a maior parte da humanidade (Índia, América Latina, Oriente Médio, China...) vive, hoje, sob a pressão dos modelos tipológicos de relações raciais surgidos *antes* da modernidade.

Esta obra não fornecerá, de modo algum, respostas que poderiam ser tidas como definitivas à problemática do racismo, haja vista o alto grau de complexidade deste fenômeno. Seu objetivo limitar-se-á a apresentar alguns pontos de vista que julgamos importantes na compreensão cabal da questão racial em termos históricos, elaborados por autores com os quais a maioria do público leitor ainda não está familiarizada.

Na realidade, este trabalho almeja, sobretudo, chamar a atenção à necessidade de se operar uma mudança de paradigmas, urgentemente, como pré-condição para o reexame do racismo à luz de ângulos totalmente novos, sugeridos pelas mais recentes descobertas científicas que têm resultado na revolução dos estudos históricos. Essa mudança paradigmática implica, conseqüentemente, na construção de uma nova base epistemológica para se pensar o racismo.

Acreditamos que somente a partir de uma nova concepção epistemológica, informada pelos mais críveis estudos científicos, poder-se-á aproximar as realidades constitutivas do fenômeno do racismo ao longo da história até a modernidade. Contribuir para este propósito é o objetivo desta modesta obra, que outros pesquisadores, elencando-se em dados ainda mais novos e pertinentes, poderão refutar, modificar, corrigir, enfim, enriquecer.

PRIMEIRA PARTE

**RACISMO E ESCRAVIDÃO: O SURGIMENTO DO SISTEMA DE
ESCRAVIDÃO RACIAL**

ANTERIORIDADE GEOGRÁFICA DOS POVOS MELANODÉRMICOS: MITO OU REALIDADE?

1. OS PRIMÓRDIOS DA HUMANIDADE

A ciência admite que as formas de vida que hoje conhecemos e nos deparamos foram se complexificando lentamente a partir de constantes e ininterruptas mutações que deram origem a viventes taxonômicos com maior ou menor grau de complexidade e variabilidade genética, sobre os quais atua a seleção natural. O homem, como ser biológico, inevitavelmente, surgiu desses passos, os quais precisam ser urgentemente conhecidos, reconstruindo-se, não apenas os caminhos evolutivos da humanidade, mas também espaciais, uma vez que as diferenciações morfo-fenotípicas dos seres correspondem, em muitos casos, a uma estreita associação entre sua informação genética e o ambiente.

Muitos são os limites técnicos impostos a uma interpretação capaz de posicionar corretamente o lugar do homem na história da vida. Para esta tarefa, faz-se necessária a reconstituição de um passado obscuro por fatores diversos, não apenas de natureza física, por exemplo as constantes transformações geoclimáticas que a Terra vem sofrendo até hoje, mas também devido à aspectos bióticos – como os decompositores presentes numa dada camada estratigráfica - intimamente relacionados com os processos de fossilização. Só um aspecto, contemporaneamente, parece estar fora de questão, a saber, a posição *sui generis* da África no longo e lento processo que deu origem aos primeiros humanos. Os grandes achados paleontológicos dos fósseis no Chade, na Etiópia, no Quênia e na África do Sul dão segurança às interpretações advindas dos estudos bio-estratigráficos de camadas sedimentares africanas que permitem recapitular como em nenhum outro continente a história evolutiva da espécie humana.

Desprovido dos recursos hoje disponíveis, em 1871, o evolucionista Charles Darwin já havia apontado para o lugar onde, mais provavelmente, segundo ele, se deu a trajetória do gênero *Homo*, prevendo que os ancestrais primitivos do homem seriam encontrados na África, onde vivem hoje nossos primos gorilas e chimpanzés. Mas a evidência em apoio a essa idéia só chegou cinquenta anos mais tarde, quando o

anatomista Raymond Dart, da University of Wiatersrand, descreveu o fóssil de um crânio encontrado no Taung, na África do Sul.

Vários fatores distintos corroboraram para o surgimento do gênero *homo* no continente africano. Mas, por que no continente africano? Vários fenômenos interagiram para que os primeiros humanos surgissem nesse lugar e somente aí. Entre eles é importante considerar a influência da posição da Terra em relação ao sol, o que possibilita uma maior captação energética, indispensável à vida como a conhecemos. A inclinação do planeta em relação ao sol possibilita que a região equatorial fique mais exposta às radiações solares, permitindo que a África e a parte sul da América estejam sujeitas à radiação solar mais intensa. Ocorrência que, no passado, dificultou a formação das extensivas geleiras sobre esses territórios, influenciado fortemente no percurso evolutivo de diversas espécies. Neste sentido, a nossa origem comum africana se deve a uma mera exigência geofísica e biológica. Somente compreendendo este aspecto, que em nada concerne à nossa vontade, se faz possível abordar o problema da gênese da humanidade.

A morfologia e o fenótipo de uma espécie desenvolvem-se ao longo da seleção natural de acordo com as possibilidades de sobrevivência que a sua estrutura taxonômica vivo apresenta no ambiente. As taxas elevadíssimas de melanina nos primeiros representantes do gênero *homo*, que apresentavam uma coloração na pele bem mais escura dos que os negros de hoje, é um bom exemplo de uma solução evolutiva e adaptativa da espécie nas latitudes subequatoriais onde o bombardeio de raios solares e ultravioletas era muito intenso e tornou inviável a existência de grupos hominídeos brancos durante um longo período na história da humanidade. Outro aspecto que pode ser observado é a morfologia dos narizes de pessoas de regiões geoclimaticamente distintas. Os humanos arcaicos surgidos em regiões mais aquecidas, como a África, possuem narizes com aberturas amplas e pontes baixas, sendo classificados como platirrinos, enquanto os africanos que migraram há cerca de 70 mil anos, para povoar uma região fria como a Europa, desenvolveram outra forma anatômica para o órgão, com as narinas estreitas e pontes altas, sendo classificados com leptorrinos. Em ambos os casos o nariz continuou desempenhando a mesma função como órgão externo do sistema respiratório, ou seja, permitir a entrada do ar. Entretanto, os indivíduos leptorrinos possuem as narinas estreitas, para que o ar se aqueça antes de atingir os pulmões, e o organismo possa funcionar em temperatura ideal de 36 graus, enquanto que os indivíduos platirrinos, vivendo em regiões aquecidas, não precisavam desse

recurso. Neste sentido, sob o ponto de vista estrito das pressões ecológicas do ambiente sobre o ser vivo, a morfologia e o fenótipo desempenham um papel vital e decisivo.

Outro aspecto, sobre o qual a importância das diferenças morfo-fenotípicas não podem ser ignoradas, é o fato delas constituírem, na história da vida, a forma mais básica de identificação intra e extra-espécies, por serem realidades objetivas no mundo animal. A forma e os traços faciais de um animal são a primeira e mais evidente linha de demarcação que permite a sua identificação. Nós jamais teríamos conhecido um animal herbívoro como as zebras se elas não dispusessem de recursos capazes de se auto-identificar bem como identificar os leões na qualidade de seus predadores. Neste sentido, as perguntas elementares “como nos sustentar?, Como nos reproduzir?, Como nos defender?” têm na aparência morfo-fenotípica um critério básico e determinante nas reais possibilidades de um animal garantir a perpetuação de sua espécie, principalmente no que tange a última questão, pois o necessário recurso à defesa ante a ordem natural, que impõe que todo ser vivo garanta a sobrevivência às expensas da morte de outro ser vivo, define o teor conflituoso ou ameno das relações extra-espécies.

Inferir sobre como foi possível a coexistência entre as diferentes espécies de homínídeos pré-humanos é uma intrigante, mas pertinente base de investigação, que deve ultrapassar as barreiras disciplinares da paleontologia, da antropologia e da história. Cabe perguntar: os homínídeos conheceram, como nós, seus descendentes, as carnificinas, genocídios e guerras permanentes em torno da posse de recursos e de territórios? Em caso afirmativo, qual foi o papel desempenhado pelas diferenças morfo-fenotípicas como linhas de auto-reconhecimento e agrupamento entre os grupos, uma vez que elas se mostram num nível pré-ideológico, indispensáveis à sobrevivência de todas as espécies? De que modo o surgimento das diferentes tonalidades de cor da pele influíram nas linhas de identificação de si mesmo e das demais espécies? São questões que, cada vez mais, devem gravitar no centro das nossas investigações históricas.

2. DESVENDANDO A HISTÓRIA PARA DESCORTINAR A GÊNESE DO RACISMO.

Um dos maiores problemas que continua a desafiar as disciplinas humanas é o da origem e desenvolvimento do racismo na História. Tratar deste tema implica, também, elucidar outro problema não menos contencioso: a questão de “raça”. É nessa ordem de idéias que surge um terceiro e iminentemente espinhoso problema: o papel verdadeiro desempenhado na história pelos povos melanodermos. Estes têm sido

sempre representados como se fossem uma “massa servil” em todos os tempos e para todas as outras populações do mundo. Qual a associação entre escravidão e a cor preta?

Começemos por diferenciar as duas e enfatizar que elas são interdependentes, mas autônomas. Raça é um conceito, uma construção, que tem sido às vezes definida segundo critérios biológicos. Os avanços da ciência nos últimos cinquenta anos do século XX clarificaram um grave equívoco oriundo do século XIX, que fundamenta o conceito de “raça” na biologia. Porém, raça existe: ela é uma construção sociopolítica, o que não é o caso do racismo.

Racismo é um fenômeno eminentemente não conceitual; ele deriva de fatos históricos concretos ligados a conflitos reais ocorridos na História dos povos. Se, efetivamente, como pensamos, o racismo remete à História longínqua da interação entre as diferentes populações do globo, certas questões deverão ser respondidas. Por exemplo, de que tipo de conflitos, especificamente, se trata? Entre quais povos? Onde? Quando? Essas indagações remetem-nos ao cerne do problema – a saber, o próprio conhecimento factual da História da humanidade. Mas, nada é mais problemático e contido de preconceitos precisamente racistas, que a questão de determinar a respectiva posição das diferentes populações humanas na grande trama que constitui o povoamento do planeta e a constituição das primeiras sociedades estáveis. Parece-nos evidente que as respostas a estas indagações são praticamente impossíveis sem primeiro operar uma mudança de paradigma que nos permita enxergar a História de maneira factual em toda a complexidade de seus desdobramentos inesperados.

A noção forjada durante o recente período sombrio da História humana, constituída pela conquista das Américas e a escravização dos africanos nestas terras, ainda é mantida: a noção de que os povos de raça negra desempenharam um papel irrisório na longa e complexa trama da humanidade. Nesse sentido, os negros teriam sido, no máximo, meros coadjuvantes na História, inclusive no seu próprio continente de origem. Visto nesta perspectiva tautológica, a questão aparece falsificada desde o início, ou seja, desse modo não seria possível descortinar os problemas que nos preocupam - o porquê, o como, o quando e o onde do racismo na História. Pensamos que, sem se remeter ao posicionamento efetivo dos povos melanodérmicos no desenrolar da história mundial, não será possível resolver o enigma da gênese e desenvolvimento do racismo.

Tratar da questão do papel desempenhado pelos povos, especificamente de raça negra, no desenrolar dos processos históricos, particularmente na Antiguidade, pode

parecer algo tendencioso. Mas, diante da patente visão eurocêntrica e racializada com que a história da humanidade tem sido narrada até agora, essa tarefa se apresenta como uma pré-condição para a análise objetiva, fundamentada unicamente nos fatos cientificamente comprovados. Como veremos, mais adiante, a partir da segunda metade do século XIX, e, crescentemente, após a Segunda Guerra Mundial, essa tem sido uma preocupação constante para um punhado de eminentes pesquisadores. Portanto, o raciocínio que baliza a nossa reflexão se enraíza, naturalmente, nessa problemática cuja vigência é mais que aparente, no sentido que são, precisamente, os povos de raça negra do planeta que foram e continuam sendo o foco central de toda a problemática ligada ao racismo na história.

3. A TESE DE GERVÁSIO FOURNIER-GONZÁLEZ

Obra instigante, não apenas pelo seu título proposital, mas pelas idéias radicalmente contrárias às noções sobre a história que dominaram os séculos XVIII e XIX, a obra do antropólogo espanhol Gervásio Fournier-González (1901) *La Raza Negra es la más Antigua de las Razas Humanas (A Raça Negra é a mais Antiga das Raças Humanas)*, permanece até hoje como uma das produções mais desconhecidas nos estudos antropológicos.

Produzida no final do século XIX e publicada em 1901, essa obra pretendeu demonstrar a anterioridade dos povos melanodérmicos na Europa, na Ásia e no Oriente Médio, baseando-se nos conhecimentos em paleontologia, arqueologia, história e geografia da época. Cabe ressaltar que Fournier tentou demonstrar esse fato no momento em que a colonização do continente africano iniciava-se e num período em que, nas Américas, os descendentes da África acabavam de emergir de três séculos de escravidão. É por essa razão que essa obra tão presciente foi amplamente ignorada quando publicada, apesar da notoriedade do seu autor, e continua sendo até agora. Assim, vale a pena deter-se nela por um momento, pois o trabalho guarda uma estreita relação com o objeto de nossas averiguações sobre a gênese do racismo na história.

A tese central de Fournier assenta-se na antiguidade absoluta da raça negra sobre todas as raças atuais, na Ásia, na África e na Europa. O desenvolvimento e formação da “raça mista ou morena” no Mediterrâneo, explica o antropólogo, seria o resultado de mestiçagens ulteriores advindas dessas populações negras com “povos geográficos” que se diferenciaram racialmente em tempos relativamente recentes. Trata-se, sobretudo, do

desenvolvimento e formação da raça branca no centro da Europa, e da raça amarela na Ásia.

Nesta obra fundadora, Fournier defende a necessidade de uma reconstrução histórica e geográfica das raças humanas na antiguidade. Partindo da concepção da unidade da espécie humana, propõe uma classificação em raças ou variedades. Encontra apoio nas escrituras bíblicas, destacando que os livros que compõem a Bíblia não fazem menção a todas as raças humanas e que, a bem da verdade, o dilúvio que teria extirpado a raça humana da terra não foi universal. Argumenta ainda que a criação à semelhança de Deus refere-se mais à capacidade e à possibilidade de melhorar-se que às características físicas.

A Reforma por ele proposta tem como princípio a crença de que o estado selvagem foi o primeiro estado do homem. Isto sustenta a idéia da antiguidade da raça negra, afinal incontáveis estudos paleontológicos identificam, em seus achados, inúmeros povos negros na Ásia, na África e na Europa.

A Reforma, portanto, se dirige para a assunção da constatação de que as raças pré-históricas da Europa, conhecidas com os nomes de *Cronstadt*, *Cro-Magnon* e *Furfooz*, classificadas por suas características e condições físicas, são mais recentes que as raças pré-históricas africanas. Defende que, em razão do exame dos restos de todos esses povos que viveram durante o período quaternário – por sua constituição craniana – possuíram uma origem distinta. Historiadores, ao relacionar todos os crânios pré-históricos como as diversas raças atuais, demonstraram que a raça que aparece nos estratos geológicos do quaternário mais profundo é negra e corresponde, por suas características anatômicas, a uma raça igual a mais selvagem da África, Austrália ou Índia (Fournier, 1901, p. 62). Três importantes conclusões advindas dos estudos dos geógrafos, arqueólogos e historiadores de sua época são defendidas por Fournier (*Ibidem*, p. 62-63), a saber:

1. antes da saída da raça caucásica do Oriente, e esta tivesse verdadeira história, uma grande parte da Europa estava ocupada por povos de raça etíope e de crânio dolicocefalo, encontrado nos estratos geológicos do período quaternário mais profundo, representada nos povos pré-históricos de *Cronstadt*;
2. algum tempo depois que esta raça etíope ocupou a Europa, aparece nos estratos médios do período quaternário outra raça pré-histórica, conhecida com raça de *Cro-Magnon*, ainda que não seja tão pura quanto a anterior, é tida como de origem africana;

3. nos estratos geológicos do período quaternário mais moderno é onde aparece a raça conhecida como de *Furfooz*, *Solutré* e *Grenelle*, de crânio braquicéfalo, mesocéfalo e sub-braquicéfalo, considerada por todos como de raça caucásica.

Estas constatações científicas fazem-no indagar: “Por que devemos seguir historiando como até então, com toda essa confusa relação de raças mosaicas, povos, línguas e civilizações européias de origem indígena, quando sabemos que essa antiga civilização índia ou brakhmânica é imaginária?” (*Ibidem*, p. 63) Os argumentos científicos por ele elencados levam-no a concluir que os antigos povos pré-históricos de *Cronstadt* e *Cro-Magnon* eram negros, como negros eram na antiguidade os vascos, os gálios, os bretões, os egípcios, os índios e muitos outros povos históricos da Ásia, África e Europa que conheceram os historiadores gregos e romanos. Ademais, o autor lança outro intrigante questionamento para os que defendem a origem branca da raça humana: que raça branca é esta que, à medida que se separam os povos do tronco semita árabe, se convertem em negros ou amarelos?

A Reforma deveria caminhar pela via da admissão de que as raças mais antigas foram se modificando – devido aos cruzamentos, ao clima, à alimentação e ao tipo de vida – para uma outra raça morena de crânio mais redondo, conhecida pelo nome de *Furfooz*. O autor é explícito em advogar para a irrefutabilidade desse fato, afirmando que:

[N]a época histórica esta mesma raça, pequena em seu número, mas grande em inteligência sobre todas as raças selvagens, unida aos primeiros povos históricos do Egito, que não por ser mais ou menos negra, dolicocefala, pode disputar as atrevidas construções que desenvolveram na terra das pirâmides, são os que inauguram as civilizações da Ásia e da Europa. (Fournier, *idem*, p.122).

Estas constatações o levam a defender outro ponto da Reforma, o de que embora o povo celta da Espanha e da Europa, como uma grande parte da Líbia, estivesse constituído na antiguidade por uma raça selvagem, mais ou menos negra, mais ou menos dolicocefala, apesar de ter alguns povos germânicos e bretões com cabelo ruivo e olhos azuis, o povo ibero-grego – como o ligúrio-grego, o etrusco, o grego, as numerosas colônias da Ásia Menor, incluindo os fenícios, os caldeus e babilônicos, e

outros mil povos que habitavam as ilhas e margens do Mediterrâneo – constituíam uma raça morena de diferentes constituições cranianas³. (Fournier, *idem*, p. 124)

Segundo Fournier, o pressuposto de que os primeiros povos históricos da Europa fossem leucodérmicos não pode ser demonstrado de maneira alguma. Nem a antropologia, nem a filologia comparada, tal como estava organizada à época, enfatiza ele, poderiam fazer essa demonstração. O autor ressalta que, simplesmente, nem mesmo havia registros da entrada desses povos brancos na descrição da raça humana. (Fournier, *idem*, p. 181) Porém, seguindo os passos da Reforma, Fournier trata do desenvolvimento da raça branca na Europa e destaca que a “raça morena mediterrânea”⁴ é a que representa a raça branca tal qual a conhecemos hoje na maioria dos países. (*Ibidem*, p. 317)

O que defende por fim é que “todos esses povos mediterrâneos que os historiadores sinalizam como distintos de uns e de outros pela raça como pela língua, se dissipam pela luz do estudo” e que, na verdade, se trata de duas realidades raciais conexas: uma raça “mais ou menos civilizada, composta de uma raça negra, selvagem e escrava, e de outra raça morena e civilizada, que desenvolve pouco a pouco o comércio, a indústria, a religião, a literatura e as artes” (*Ibidem*, p. 386). A raça branca, defende Fournier, é a mais recente de todas na Europa e sua procedência é um mistério. O máximo que o autor chega a afirmar sobre isso é que “pouco a pouco se desenvolve a raça branca”, e, adicionalmente, que “a raça *lapona-finesa* e seus similares figuram dentro do domínio da raça branca”. (*Ibidem*, p. 386)

4. CONSEQÜÊNCIAS DA UBIQÜIDADE NEGRA DURANTE A ALTA ANTIGUIDADE

Não nos cabe julgar, em termos absolutos, o mérito da obra singular de Fournier, embora tampouco se possa ignorar a coincidência entre as conclusões precoces desse antropólogo e os achados paleontológicos que, a partir da década de 80,

³ Essas raças chamadas por nós de raça mista ou mediterrânea, ressalta Fournier, ao serem conhecidas pelos historiadores foi dividida em povos geográficos, porém muitos dos quais têm a mesma língua. (Fournier, 1901, p. 124).

⁴ A raça morena mediterrânea Fournier chama aquelas raças mescladas com a gala-germânica-bretã, como com a celtibera e cântabra. Tal mistura, ressalta, se deveu a múltiplas e contínuas guerras e do trânsito de povos de um a outro ponto, verificadas desde a época romana até a que se constituem as atuais nações. (*Ibidem*, p. 317)

apoiados pelas pesquisas de biologia genética, tendem a demonstrar a *origem africana de todas as populações humanas* e o povoamento do planeta a partir desse continente⁵.

O mundo científico tem, hoje, quase absoluta certeza de que: a) o gênero humano surgiu somente no continente africano, há cerca de 3 milhões de anos; b) a humanidade anatomicamente moderna surgiu, também, exclusivamente no continente africano, entre 150 e 200 mil anos atrás; c) o *homo sapiens sapiens* migrou para fora do continente africano, pela primeira vez, para povoar o resto do planeta, entre 80 e 100 mil anos atrás. Os cientistas não têm certeza de qual era a pigmentação desses primeiros *homo sapiens sapiens*, mas admitem, baseados nas considerações estritamente geográficas, genética e climatológicas, que dificilmente a pigmentação desses humanos pudesse ter sido outra que não *melanodérmico*⁶. Argumentam que, nas regiões de grande incidência de raios ultravioletas, a cor fortemente pigmentada serve de proteção contra estes raios, permitindo a síntese da vital vitamina D⁷.

As chamadas raças teriam surgido como respostas adaptativas aos diferentes meio-ambientes aos quais se viram expostos os *homo sapiens sapiens* enquanto migravam por todo o planeta⁸. Dessa maneira, as populações *leucodérmicas* – brancos e amarelos – não poderiam ter surgido de outra forma senão como uma variação adaptativa das populações de pele escura. Esse ponto de vista é defendido pelo cientista Cheikh Anta Diop, em *The African Origin of Civilization: Myth or Reality* (1974) e *Civilization or Barbarism* (1991), que argumenta que, até a fase final do Paleolítico Superior, somente existiam populações melanodérmicos ocupando as várias regiões do planeta.

As populações leucodérmicas, explicou Diop, com argumentos que uma década depois a genética iria consolidar, são apenas derivações “geográficas” daquelas

⁵ É de interesse destacar o fato de que, paralelamente às investigações de Gervásio FOURNIER-GONZALEZ, outro pesquisador europeu, Constantin Samuel RAFINESQUE (1787-1840), filólogo e naturalista, apresentara uma tese no mesmo sentido da anterioridade dos povos negros, mas em relação ao continente americano na antiguidade. Ver: C. S. RAFINESQUE. *Languages do not Lie* (memória apresentada à Sociedade de Geografia de Paris em 1838). Ver, também, nesta ótica, uma contribuição pioneira mais recente: Armando VIVANTE. *El problema de los negros prehispanicos americanos. Notas sobre los melanodermos precolombinos*. Antropologia n.º36, Tomo VI, Universidad Nacional de la Plata, Revista del Museo de la Plata. Argentina, 1967.

⁶ Ver: LOOMIS, W. F. Skin-pigment regulation of vitamin-D biosynthesis in man. Variation in solar ultraviolet at different latitudes may have caused racial differentiation in man. *Science*, 1967; 157:501–6

⁷ Ver: LOOMIS, op. cit.; ver também, CAVALLI-SFORZA, Luca & CAVALLI-SFORZA, Francesco. *Quem Somos? História da Diversidade Humana*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

⁸ Ver: OLSON, Steve. *A História da Humanidade: desvendado 150.000 anos da nossa trajetória através dos genes*. Rio de Janeiro: Campos, 2003.; FOLEY, Robert. *Os Humanos antes da Humanidade: uma perspectiva evolucionista*. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

populações que migraram do continente africano há, aproximadamente, oitenta mil anos. Assim, as diferenciações estritamente genéticas entre as raças seriam ínfimas, sendo seus fenótipos contrastantes um mero reflexo das pressões ambientais e das mutações randômicas e aleatórias.

Segundo Diop, a raça branca, representada pela população de *Cro-Magnon*, surgiu somente num período que se situa entre 15 e 25 mil anos atrás, tendo se restringido inicialmente à Europa (Diop, 1991). No que se refere à raça amarela, ancestral dos asiáticos sino-nipônico-mongóis, e representada pela população de *Chancelade*, teria surgido ainda mais recentemente: 12 a 20 mil anos atrás (Diop, 1991). Nesse caso, a cor negra teria sido, de maneira concreta, a “cor-referente” a partir da qual se estruturariam as variações de pigmentação entre humanos. De fato, o isolamento da espécie permitiu o desenvolvimento de acentuadas diferenciações correspondentes a cada necessidade adaptativa imposta pelas mais variadas condições geográficas.

A origem africana do gênero humano, e também dos humanos anatomicamente modernos, tem implicações demográficas e históricas. Uma delas seria a antiguidade absoluta das populações africanas. A outra seria a ubiqüidade da presença africana em todos os cantos do planeta. E, derivando dessas duas implicações, surgiria uma terceira constatação: a procedência africana de todos os grupos humanos diferenciados, ou “raças”. Ademais, essa ubiqüidade planetária de populações melanodérmicas também conduz a outra importante dedução, a saber: que, naqueles períodos longínquos, caso houvesse contestação para a posse de territórios com as outras populações já racialmente diferenciadas, essa *ubiqüidade de populações autóctones de pele negra* constituir-se-ia na mais óbvia referência demarcatória para diferenciar oponentes. Teria sido isso o que realmente aconteceu?

Ao término dessas primeiras indagações sobre o papel efetivo desempenhado pelos povos melanodérmicos na história humana, algumas constatações parecem se impor com relativa evidência. Primeiro que a hostilidade e o medo da cor especificamente negra é um fenômeno francamente universal, que se encontra nos mitos e nas culturas de todos os povos não-negros sem exceção. Essa primeira constatação, facilmente verificável através do exame dos mitos arquetípicos dos povos euro-semitas da Europa e do Oriente Médio⁹ sugerem, indubitavelmente, a ocorrência, em épocas

⁹ Cf: Xavier YVANOFF, *Anthropologie du Racisme: essai sur la genèse des mythes racistes*, 2005; Benjamin ISAAC, *The Invention of Racism in the Classical Antiquity*, 2004; Bernard LEWIS, *Race et Couleur en Pays d'Islam*, 1982; Frédéric MONNEYRON, *L'Imaginaire Racial*, 2004.

longínquas, de graves conflitos entre povos melanodérmicos e leucodérmicos nessas regiões. Não vemos outra explicação válida para a ubiquidade da repulsa e medo que causa a cor negra: “luto”, “tenebroso”, “maléfico”, “perigoso”, “diabólico”, “pecado”, “sujo”, “bestial”, “primitivo”, “inculto”, “canibal”, “má sorte”...

A segunda constatação, que não vemos como possa ser ignorada, é que, se, efetivamente, há um temor e repulsa para com os povos de pele negra, na Europa, no Oriente Médio e na Ásia Meridional, como o confirmam as análises dos velhos mitos, então a anterioridade da presença desses povos em todas essas regiões é um dado histórico incontornável. Foi esse, precisamente, o postulado de base do antropólogo Fournier que logo se converte na tese fundamental do cientista Cheikh Anta Diop. É a partir desta constatação, pensamos, que deve ser reanalisada toda a problemática da gênese histórica do racismo. Com efeito, não vemos como desvincular a realidade contemporânea, dominada por uma visão negrofóbica em escala mundial, de uma realidade semelhante evidenciada nos mitos e nos textos mais antigos dos povos euro-semitas da Europa, do Oriente Médio e da Ásia Meridional, incluindo a própria Bíblia, de origem judaica, os textos védicos (particularmente o *Rig-Veda*, os textos fundadores do Zoroastroísmo persa e, finalmente, o Alcorão.

A presença do proto-racismo nos mais antigos textos sagrados

O mais antigo da triologia de livros sagrados indianos chamados de Vedas, o *Rig-Veda*, é ilustrativo de um fenômeno recorrente na literatura religiosa dos povos euro-asiáticos e semitas que, invariavelmente, evocam a raça negra em um duplo contexto de conflito e malefício. Nesse sentido, o *Rig-Veda*, composto entre 1000 e 500 a.C., demonstra a impossibilidade de sustentar a tese de que o racismo era desconhecido durante a antiguidade. Julguemos por algumas das citações retiradas do *Rig-Veda*, livro sagrado do Hinduísmo, onde encontram-se os relatos épicos da invasão da Índia, pelas tribos arianas, cerca de 1500 a.C., com a conseqüente destruição da grande civilização harappana do Vale do Indo (Mohenjo-Daro, Chanhu-Daro, Harappa).

De entrada, nota-se que a autodenominação das tribos leucodermes invasoras, procedentes do sul do Irã e da Ásia Central, é *arri*, ou *ária* (traduzido por: “gente da pele nobre”), e que seus oponentes, os negros dravidianos, são designados globalmente de *dasyu* (denominação coletiva para “negros”) ou *anasha* (“gente do nariz chato”). Assim, o *Rig-Veda* relata que Indra, suposto líder dos invasores arianos, logo

transformado em semi-Deus, ordenou a seus súditos guerreiros de “destruir o dasyu” e “**eliminar a pele negra da face da Terra**”. O Rig-Veda, que descreve os grandes combates entre esses brancos e autóctones negros em termos de uma luta entre a “luz” e as “trevas”, diz, textualmente, que Indra “matou os **bárbaros de nariz chato (anasha)**” e “assoprou com força supernatural, fazendo desaparecer da terra e dos céus **a pele negra que Indra tanto odeia**” (Soma Pavamana 9.73.5). Após a vitoriosa conquista das terras dos *anashas*, relata o Rig-Veda, Indra ordenou a seus seguidores de “**descourçar as peles negras dos anashas**”.

As explicitas citações dos mais antigos e sagrados textos hindus são relevantes:

Rig-Veda VIII 87.6: “*Você, Indra, é o destruidor das cidades, o matador dos dasyu, aquele que fez o homem prosperar, o Senhor dos céus.*”

O hino a Indra 5.29.10 o louva por ter “**matado os sem narizes dasyu.**”

O hino a Indra 1.9.3 o descreve como “*O Senhor de todos os homens de face branca.*”

O hino a Indra 1.103.3 é bem explícito: “*Com um raio na mão como arma, e cheio de poder, arremeteu contra os dasyu, destruindo seus fortes. Envia teu dardo com sabedoria, Amo da Trovoada, para atingir os dasyu. **Aumenta, Indra, o poder e a glória dos arianos.***”

Rig-Veda III 34.9: (louva o deus ariano que) “*destruiu os dasyu e **protegeu a cor ariana.***”

Rig-Veda I 100.18: (agradece ao deus dos arianos por ter) “**entregue aos seus amigos brancos, o sol, as águas e os campos.**”

O hino a Indra 1.130.8 descreve como “*nas batalhas, Indra ajuda a seus seguidores arianos*” e “*atormenta a gente sem leis, e **entregou a pele escura aos que são da linhagem de Manu.***”

Rig-Veda I 130.8: explica a maneira em que a “*pele negra*” foi conquistada, e descreve como “*O Indra protegeu seus súditos arianos durante as batalhas, subjugou a gente sem leis para o bem de Manu, e conquistou a **pele negra.***”

O hino a Indra 4.16.13 louva-o da seguinte maneira: “*Você apagou os cinquenta mil peles negras, destruindo seus castelos como se o fogo consumisse o tecido.*”

O Soma Pavamana 9.41.1 descreve os ataques arianos da seguinte maneira: “Ativos e brilhantes, chegaram e atacaram impetuosamente como touros, **expulsando para bem longe a pele negra.**”

Rig-Veda II 20.6: “*Você, Indra, matador de Vrittra, destrutor das cidades, tem dispersado os dasyu gestados por um ventre negro.*”

Rig-Veda IX 41.1: descreve a cor negra (*Krishnam Vacham*) apenas em termos pejorativos e Rig-Veda V I.491 e II.242 sentencia que “*a cor negra é ímpia (Dasam varnam adharam).*”

Rig-Veda II.20.7 e II 12.4: agradece a Deus por ter “*dispersado os bandos escravos de ascendência negra*” e por ter eliminado “*a cor vil dos dasyu.*”

Rig-Veda IX 73 e 73.5: (descreve os deuses arianos como) “deuses tumultuosos que avançam como touros furiosos **para dispersar a pele negra**” e anuncia que “**a pele negra, tão odiada por Indra**” será eliminada dos céus.

Estas citações, derivadas dos mais sagrados textos do hinduísmo, e escritas *há mais de três mil anos*, suscitam uma profunda reflexão. Os violentos choques ao que se refere o *Rig-Veda*, entre povos melanodérmicas autóctones e populações leucodérmicas invasoras, aconteceram na antiguidade não somente na Índia. Esses embates tiveram lugar, a partir do terceiro milênio a.C., em todo o Oriente Médio, na Ásia e na própria Europa meridional, na sua parte mediterrânea. Com os povos ancestrais das populações que se identificariam logo depois como gregos e romanos (Jônios, Dórios, Aqueus), deu-se em circunstâncias similares. Assim, na elucidação da nossa problemática, iremos examinar a questão racial desde a perspectiva dos greco-romanos.

REFERÊNCIAS

CAVALLI-SFORZA, Luca; CAVALLI-SFORZA, Francesco. *Quem Somos? História da Diversidade Humana*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

DIOP, Cheikh Anta. *The African Origin of Civilization: myth or reality*. Chicago, USA: Lawrence Hill Books, 1974.

_____. *Civilization or Barbarism. An Authentic Anthropology*. (Translated from the French “Civilisation ou Barbarie” by Yaa-Lengi Meema Ngemi). Brooklyn, New York: Lawrence Hill Books, 1991.

FOLEY, Robert. *Os Humanos Antes da Humanidade: uma perspectiva evolucionista*. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

FOURNIER-GONZÁLEZ, Gervásio. *La Raza Negra es la más Antigua de las Razas Humanas. Estudio Paleontológico, Arqueológico, Histórico y Geográfico*. Valladolid, España: Saturnia Pérez, 1901.

GRIFFITH, Ralph T.H. (Translator). *The Rig Veda*, 1896.

ISAAC, Benjamim. *The Invention of Racism in the Classical Antiquity*. New Jersey: Princeton University Press, 2004.

LEWIS, Bernard. *Race et Couleur en Pays d'Islam*. Paris: Payot, 1982.

LOOMIS, W. Farnsworth. Skin-pigment regulation of vitamin-D biosynthesis in man. Variation in solar ultraviolet at different latitudes may have caused racial differentiation in man. *Science*, vol. 157, nº 3788, 4 august, 1967, p. 501-506.

MONNEYRON, Frédéric. *L'Imaginaire Racial*. Paris: L'Harmattan, 2004.

OLSON, Steve. *A História da Humanidade: desvendado 150.000 anos da nossa trajetória através dos genes*. Rio de Janeiro: Campos, 2003.

YVANOFF, Xavier. *Anthropologie du Racisme: essai sur la genèse des mythes racistes*. Paris: L'Harmattan, 2005.

A ESCRAVIDÃO ECONÔMICA GENERALIZADA GRECO-ROMANA: PRIMEIRA ESTRUTURAÇÃO DE UM PROTO-RACISMO?

1. XENOFOBIA OU PROTO-RACISMO?

Gregos e romanos constituíram um mundo alicerçado sobre a explícita distinção dos seres humanos entre “inferior” e “superior”, “bárbaros” e “civilizados”; e mais, naqueles que “nascem para serem escravos” e os que “nascem para serem livres”. De todo modo, ao início não parece ter havido correspondência sistemática entre essa precoce hierarquia baseada na escravidão, que parece ser intrínseca à maioria dos povos da antiguidade, e uma noção da “superioridade” e “inferioridade” inatas com uma conotação puramente racial.

Sabe-se que tanto os gregos quanto os romanos eram profundamente xenófobos, considerando automaticamente como “bárbaros” todo e qualquer estrangeiro, e que tanto Grécia quanto Roma se basearam na escravidão como modo principal e dominante de produção. Salvo em raras ocasiões, os escravos do mundo greco-romano eram brancos europeus, considerados como bárbaros. Em princípio, enquanto a dominação greco-romana não se estendeu para fora da Europa, as definições de “superior” e “inferior”, “livre” e “escravo”, “civilizado” e “bárbaro” foram aplicadas exclusivamente a populações vizinhas de raça branca. Isso mudaria significativamente com a extensão do imperialismo helenístico e romano ao norte da África e ao Oriente Médio.

O período de ascensão e dominação greco-romanas cobriu etapas e regiões geográficas diferentes durante mais de um milênio (VIII a.C. - V d.C.). Ambos, Grécia e Roma, existiram como impérios estritamente europeus no seu início, tornando-se multirraciais a partir da conquista e colonização de partes da África do Norte e do Oriente Médio. Assim, é possível rastrear a evolução da visão raciológica dos gregos e romanos, ao longo desse período, evidentes nos textos produzidos pelas suas elites dominantes. Isso porque, antes de entrar numa relação de conflito e dominação com o mundo africano, representado no primeiro momento pelas grandes potências que foram Egito e Cartago, tanto gregos como romanos formularam uma precoce visão racializada. Esta se robusteceria à medida que a influência imperial de Grécia, e depois Roma, se estenderia pelo Oriente Médio e África do Norte.

No que concerne às bases do pensamento helenístico e romano sobre a natureza humana, o texto da *Iliada*, de Homero, registra enigmáticas referências a lutas violentas pela posse do Mediterrâneo, entre “xantus” (cor clara) e “melantus” (cor preta), que supostamente se referem aos autóctones (*pelasgos*) e aos invasores arianos (*aqueos* e *dórios*). Com toda probabilidade, trata-se de uma simbologização (transformação em mitologia e fantasmas) de confrontações reais entre povos europeus autóctones e sedentários de pele negra, por uma parte, e de invasores ariano-europeus nômades provindos dum berço frio euro-asiático. Um estudo profundo dos mitos gregos, a partir dessa ótica, poderia render frutos inestimáveis.

De todo modo, o fato é que, no pensamento greco-romano, a natureza e a inteligência humana foram também abertamente definidas segundo critérios baseados no fenótipo. A *Fisiognomica* de Aristóteles (Cf: Evans, 1969), por exemplo, é *racionalmente* determinista, fixando qualidades e defeitos morais do ser humano segundo critérios baseados puramente no fenótipo. Entre esses, “a cor demasiado negra é a marca dos covardes”, enquanto “a cor rosada naturalmente enuncia as boas disposições”. Nesse contexto, a designação genérica dos africanos como *etiop* (“cara queimada”) não pode ser esquecida.

O período durante o qual Grécia e Roma dominaram sucessivamente parte do mundo antigo coincidiu com o auge de um raciocínio supostamente científico baseado no conceito de *fenótipo racial*. Os pensadores gregos denominaram, pois, tal procedimento de *Fisiognomia*, que se baseava na idéia de que uma observação da anatomia e do fenótipo conjugados dariam uma visão da personalidade humana (Loveday e Forster, 1913). A partir desses princípios, as características fenotípicas dos determinados povos africanos foram freqüentemente catalogadas de maneira negativa à medida que se desenvolvia essa disciplina “científica”. Segundo Loveday e Forster, para os fisiognomistas, “o caráter mental não é independente do formato corpóreo (...) A um corpo específico corresponde um caráter mental particular (...) Uma pele brilhante indica um temperamento quente, enquanto uma cor rosada significa boas disposições naturais” (*Idem, ibidem*, p. 3).

Somado a isso, a civilização greco-romana, profundamente sexista e baseada na guerra, privilegiou características vinculadas a valores guerreiros tidos como traços específicos do ente masculino. Consideração não aplicável a todos os homens, na medida em que várias exceções eram salientadas, tais como: os “olhos brilhantes” era o sinônimo de coragem e valentia, salvo para o caso dos olhos “puxados” ou “saltados”

(*Idem, ibidem*, p. 7). Outras características corpóreas, como a cor da pele, apontavam para “características mentais” positivas ou negativas. Os *fisiognomistas* com frequência assinalavam as características africanas neste contexto, usando como protótipos os povos africanos que eles conheciam naquele momento histórico, ou seja, os egípcios, nubianos e etíopes:

Uma cor excessivamente preta é a marca do covarde, como testemunha os egípcios e os etíopes, mas também uma cor excessivamente branca é indício de covardia, como podemos ver com as mulheres. Porém a cor que corresponde à coragem deve ser intermediária entre esses extremos (...) Se os olhos são pretos de mais, isso indica covardia, como temos visto no caso da significação da cor preta (*Idem, ibidem*).

Efetivamente, grandes intelectuais do mundo greco-romano, como Aristóteles, Plínio, Strabo e Heródoto, mostraram grande preocupação com questões propriamente raciais numa tentativa de compreender as diferenças humanas. Plínio, em sua *História Natural*, se refere às características raciais fazendo distinções detalhadas, no seu Livro VII, intitulado *O Homem*. Heródoto, no Livro VII, trata das diferenças raciais ao discutir a Etiópia. Strabo, no seu trabalho sobre a geografia, discute abundantemente sobre as raças e as diferenças de tipos humanos em todo o planeta. Em realidade foram poucos os autores clássicos que não comentaram em alguma parte de suas obras sobre a raça e as diferenças fenotípicas. Plínio, referindo-se aos etíopes, chegou até a comentar: “Quem acreditaria nos etíopes antes de vê-los?... Na perspectiva de alguém de uma raça diferente, um estrangeiro é menos que um membro da espécie humana!” (*História Natural*, VII. 6).

A despeito dessas evidências, a considerável documentação que demonstra a precoce visão raciológica de gregos e romanos tem passado ao largo da maioria das investigações empreendidas a respeito desse contexto, que de forma hegemônica tende a negá-la, utilizando como alicerce a pretensa “sexualidade inter-racial” atribuída à civilização fundante do mundo ocidental. O caso mais frequentemente citado é do imperador romano Septimius Severus, um africano totalmente “europeizado”, que casou com Julia Domna, uma mulher branca. Seja como for, o mero fato de ser colocado esse caso como testemunho demonstra a sua excepcionalidade. É justamente na direção oposta a tal tendência que o presente capítulo imprime suas preocupações.

2. A FORMAÇÃO DOS VALORES SÓCIO-CULTURAIS GRECO-ROMANOS

O período arcaico grego, compreendido entre os séculos VIII e VI a.C, é considerado por muitos como o nascimento da Grécia Antiga. Ficou marcado por transformações sociais, políticas e econômicas decisivas para o fortalecimento da civilização grega e de sua expansão, promovida tantas vezes pela força, consolidando assim o seu perfil Imperialista.

A Grécia do século VIII vivia um processo de transição, rompia com sua denominada “Idade das Trevas”. Esse momento anterior remete à invasão dos dórios, povo de origem germânica, no século XII a.C., tendo esses dominado a Grécia e promovido uma dispersão populacional que resultará na diminuição e no enfraquecimento das atividades urbanas, das produções artísticas e até mesmo da escrita. Desta feita, a principal organização social passou a ser os *genos* (clãs)¹⁰ que, unidos por laços de sangue, cultivavam uma propriedade comunal. Este sistema estimulou a ruralização e a valorização social do clã mais privilegiado territorialmente, o que, por sua vez, facultou uma organização política extremamente aristocrática, em que os grupos de maior domínio territorial se consolidaram como governantes da Grécia, perpetuando-se no poder, através das gerações, como uma elite (*eupátrias* = bem nascidos) hereditária.

No século VIII, com o colapso da dinâmica social e política instituída a partir da intervenção dos dórios, assiste-se à reorganização urbana do espaço grego, tributária da difusão da metalurgia, que permitiu a utilização da moeda. De acordo com Vernant, as transformações processadas no período “estão ligadas a um fenômeno cuja importância aparece igualmente decisiva no plano espiritual: a retomada e o desenvolvimento dos contatos com o Oriente: que com a queda do império micênico tinham sido rompidos” (Vernant, 1984, p. 49). O mar deixou de ser uma barreira e os gregos “voltaram” a pousar seus olhos e ambições sobre Oriente, o norte da África e outras regiões da Europa, só que agora como mundos distantes e estranhos.¹¹

¹⁰ Os *genos* (clã) foram o principal modelo de organização social imposto pela dominação dórica. Ele assentava uma estreita relação de sangue e o domínio da propriedade comunal para o desenvolvimento de atividades agrícolas e o exercício de poderes políticos. O resultado foi um modelo político extremamente aristocrático no qual detenção da propriedade fundiária significa aumento do poder político.

¹¹ Conforme observa Vernant: “Na Grécia continental, as relações se encontram restabelecidas no século VIII por intermédio dos navegadores fenícios. Nas costas da Jônia, os gregos entram em contato com o interior da Anatólia, especialmente com a Lídia. Mas é no último quartel do século VII que a economia das cidades, na Europa e na Ásia, volta-se decididamente para o exterior; o tráfico por mar vai então amplamente ultrapassar a bacia oriental do Mediterrâneo, entregue a seu papel de comunicação. A zona

A impulsão para o estabelecimento do forte sistema marítimo grego, que teve em Atenas sua maior expressão, pode ter contribuído, sobremaneira, para a grande explosão demográfica ocorrida no século VIII, situação que gerou uma grande instabilidade social, alimentou as violentas iniciativas coloniais gregas e provocou o colapso da estrutura dos *genos*. “Procura de terra, procura de alimento, procura também do metal, tal é o tríplice objetivo que se pode atribuir à expansão grega através do mediterrâneo”, explica Vernant. (*Idem, ibidem*, p. 50).

A expansão colonial transforma esse quadro, dando vazão ao desenvolvimento do que os gregos chamavam de *crematística*, isto é, a economia advinda do crescimento do comércio, do crédito, das atividades monetárias, dos imperativos da guerra e das necessidades impostas pelo desenvolvimento da propriedade privada. Esta última é a grande responsável pela generalização do trabalho escravo como modo de produção *dominante* na Antiguidade. A posse da terra, concentrada nas pouquíssimas mãos da aristocracia grega, impulsionou a busca por mão de obra barata e extra-familiar.

A grande expansão imperial grega ao longo das regiões do Mediterrâneo e do Mar Negro, no Norte da África, se deu através de um processo de exploração e apropriação das grandes rotas marítimas com finalidade de alimentar o comércio e o tráfico de escravos; demandas sociais do trato com propriedade privada e do próprio conceito de mercadoria. A fundação das colônias de Bizâncio, Siracusa, Tarento, Nápoles, Nice, Marselha, Nicósia e a fixação no Delta do Nilo obedeciam a esses propósitos coloniais. Essas colônias forneciam aos gregos um abastecimento de produtos alimentícios e matérias-primas para o alargamento de seu comércio, além de representarem pontos geográficos estratégicos de vendas de produtos. Como observa Perry Anderson:

A via típica para a expansão na Antiguidade, para qualquer estado, era assim sempre um caminho “lateral” – a conquista geográfica – e não o avanço econômico. A civilização clássica foi, por conseguinte, de caráter intrinsecamente colonial: a cidade-Estado celular invariavelmente se reproduzia nas fases de ascensão e povoamento pela guerra. O saque, o tributo e os escravos eram objetos centrais do engrandecimento, tanto meios como finalidades para a expansão colonial. O poder militar estava mais intimamente ligado ao crescimento econômico do que talvez em qualquer outro modo de produção, antes ou depois, porque a principal fonte do trabalho era normalmente prisioneiros de guerra, enquanto o aumento das tropas urbanas livres para a guerra dependia da manutenção da produção

dos intercâmbios estende-se a oeste da África e à Espanha, a leste até o **Mar Negro**” (Vernant, 1984, p. 49).

doméstica por escravos; os campos de batalha forneciam a mão-de-obra para os campos de cereais e vice-versa – os cativos permitiam a criação de exércitos de cidadãos (Anderson, 2004, p. 28).

Assim, o mundo grego iniciava sua configuração econômica imperialista, deflagrando um processo de concorrência entre suas principais *pólis* no sentido de monopolizar as rotas de comércio, na qual cidades-Estado Atenas e Esparta tiveram lugar de destaque. Neste modelo sociopolítico, o poderio militar estava diretamente relacionado com as possibilidades do crescimento econômico. A guerra era precisamente o caminho “lateral” para expansão das Cidades-Estado e as particularidades de sua estrutura social, cujas três principais características, de acordo com Vernant, eram: 1) a relativa unidade entre campo e cidade, sendo a última o centro político que abriga as instituições públicas que geravam a vida comum, ou seja, a cidade conferia unidade aos domínios das famílias e interesses provados dos cidadãos; 2) o exercício das atividades militares era um atributo fundamental da cidadania; 3) a posse fundiária demarcava o *status* do cidadão (Vernant, 1989, p. 76).

Essas características tiveram sua sustentação no modo de produção escravista. Desde o período Homérico (XII a VIII a.C), nota-se a presença deste sistema econômico entre os gregos. Segundo Homero,¹² o trabalho produtivo do *oikoi*¹³ era realizado pelos escravos. Na *Odisséia*, obra atribuída a Homero, são demonstradas algumas possibilidades de obtenção de escravos através de saques. Como registra Florenzano, “era muito comum que chefes guerreiros se reunissem para assaltar localidades litorâneas, roubar-lhes os bens, matar os homens (possivelmente outros guerreiros) e levar as mulheres e crianças [...] Outro modo de obter escravos era através da compra” (Florenzano, 1982, p. 14).

Existia ainda um conjunto de cidadãos livres, desobrigados do trabalho braçal. Tinham um profundo desprezo por seu exercício tanto quanto por aqueles que o executavam. Eram completamente voltados para a prática da guerra e da política cidadina como concepção da “vida ativa”, que se exerce no discurso político entre pares e adversários. Esta posição, que se contrapunha à do mero *homo faber* (o homem que vive do trabalho como o artesão) e do *homo laborans* (o escravo enquanto aquele que vive apenas para seu próprio corpo), se tornou possível mediante a generalização do

¹² Homero é considerado por alguns estudiosos como uma figura lendária. Entretanto a historiografia o considera como um dos primeiros historiadores, já que a ele é atribuído a autoria da *Iliada* e da *Odisséia*, que registram grande parte da história grega que não possui documentos gráficos.

¹³ Unidade familiar e econômica; é desta expressão que surge a palavra economia.

trabalho escravo. Ao mesmo tempo, a escravidão oferecia o grande excedente produtivo para o comércio e o *status social*. A inferiorização do escravo conferia valor à cidadania grega:

O escravo torna possível o jogo social, não porque garanta a totalidade do trabalho material (isso jamais será verdade), mas porque seu estatuto de anticidadão, de estrangeiro absoluto, permite que o estatuto do cidadão se desenvolva. (Vidal-Naquet, 1989a, p. 13).

O escravo estava, pois, fora da cidade. A pólis grega definia uma relação horizontal e igualitária entre os seus consortes, bem como o plano das atividades consideradas verdadeiramente humanas, “quem não tiver acesso a esse plano está fora da cidade, fora da sociedade, em última análise fora da humanidade como o escravo” (Vernant *et alii*, 1987, p. 27). A descoberta conceitual da liberdade, que dá toda fisionomia social para as atividades públicas do cidadão, baseia-se numa dupla recusa: “recusa da mulher, a cidade grega é um “clube de homens”; recusa do escravo, a cidade grega é um “clube de cidadãos” (Vidal-Naquet, 1989b, p. 127).

Foi precisamente dessa imbricação entre o *status* negativo do escravo e o status do estrangeiro que o racismo greco-romano retirou sua base intelectual e moral de sustentação. Ele é fruto desse modelo sócio-político que condicionava estruturalmente a ampliação das liberdades políticas internas ao domínio militar no exterior, isto é, que fazia do cidadão alguém que devia ser a um só tempo soldado e latifundiário. Alteridade, inferioridade e escravidão teriam de se confundir no imaginário social para dar vigor às ambições imperialistas da pólis helênica, fascinada com as riquezas do Oriente, ora invejosa, ora enojada de seu ambiente e dos “povos bárbaros” que lá habitavam.

3. ESCRAVIDÃO GREGA E PROTO-RACISMO

O incremento do sistema escravista na Antiguidade concorreu, pois, com o surgimento das primeiras teorias formuladas sobre a escravidão e regulamentações das cidades-estado que definiam o papel do escravo na sociedade. Em outras palavras, foi a partir desse contexto histórico-social específico que passa a existir uma preocupação especial com a figura do escravizado. Longe de ter sido essa uma discussão fundamentada nos problemas relacionados às condições a que estariam submetidos os seres humanos escravizados, tais inovações na sociedade grega giraram em torno,

sobretudo, do expressivo aumento de “escravos”, e da necessidade de justificar e até mesmo administrar essa grande quantidade de mão-de-obra.

Nessa linha, a historiografia grega constituída a partir do século VI, tendo como referência o contexto da cidade-Estado, demonstra que a evolução e transformações históricas da escravidão foram sendo demarcadas em relação ao grau de parentesco com grupos étnicos gregos ou não. Teopompo de Quios, conforme o livro VI do *Banquete dos Sofistas* de Ateneu, assim explicitava a diferença da introdução da escravidão na Grécia:

Os habitantes Quios foram os primeiros gregos após os tessalianos e os lacedemonianos a utilizarem a escravos, mas não os adquiriram da mesma maneira que os últimos. De fato, lacedemonianos e tessalianos constituíram, como veremos, sua categoria servil (*douleia*) a partir de gregos e que habitavam antes deles a região que agora ocupam: os primeiros a partir dos aqueus, os tessalianos a partir dos perrebos e magnetes. Os primeiros designaram os povos reduzidos à escravidão de *hilotas*, e os segundos de *penestes*. Quando à gente de Quios, transformaram bárbaros em seus servidores (*oiketai*) e pagando por isso preço (Vidal-Naquet, 1989c, p. 98-99).

De acordo com Vidal-Naquet, essa narrativa estrutura-se em duas oposições paralelas. A primeira delas é de que a “antiga escravidão” é “nacional”, foram povos reconhecidamente gregos os reduzidos à escravidão; por seu turno, a “nova escravidão” foi constituída a partir de povos bárbaros. A segunda é de que os gregos se tornaram escravos pela conquista e bárbaros pela compra. Como nos informa o autor, o texto pode ser datado grosseiramente dos anos trinta do século IV, isto é, no período em que Aristóteles elaborou a tese dos “escravos por natureza” e nas vésperas da grande expedição de Alexandre, quando a Grécia irá impor a servidão não mais sobre os seus e sim aos bárbaros.

A cronologia de Teopompo revela, portanto, um importante conteúdo valorativo. Tal como um homem livre, um grego jamais pode ser comprado enquanto mercadoria para ser mero objeto do trabalho, posto que isso é contraditório com a sua natureza; os bárbaros, ao contrário, são “escravos por natureza”, uma propriedade da qual podemos nos fazer ou desfazer de acordo com a sua utilidade. Assim, a escravização de um grego é reversível, ele foi um homem livre na “origem” e pode tornar a sê-lo, enquanto o “escravo”, mais do que por um outro povo, já está aprisionado em si mesmo, no seu corpo, pelo lugar onde nasceu – seu destino é irreversível. Numa frase: a linhagem e o

lugar assumem a dimensão de critérios fundamentais na interpretação do papel social dos indivíduos.

Seja como for, recorrendo um pouco mais no tempo, em especial entre os anos que precederam o século IV, na literatura dos autores trágicos, a escravidão não aparece ligada ao conceito de mercadoria e ao estatuto do bárbaro. Ao contrário, tratava-se de um infortúnio individual que ameaçava tanto gregos como bárbaros (*Idem, ibidem*, p. 104). Ocorre, justamente, que esse vínculo se estreitou provavelmente no contexto das guerras médicas contra os persas, quando o termo “bárbaro” veio significar, em termos assimétricos, o “não-grego”. De acordo com os estudos de François Hartog:

É entre o sexto e o quinto século a.C. que “bárbaro”, no sentido de não-grego, forma, associado a “grego”, um conceito antônimo e assimétrico, acoplando um nome próprio, *Héllenes*, e uma designação genérica, *bárbaroi*. As Guerras Médicas desempenharam, seguramente, um papel catalisador. O campo da alteridade passou a ficar distribuído por muito tempo em torno dessa nova polaridade. Os gregos, de um lado, e do outro, todos os outros, reunidos pelo simples fato de não serem gregos. Não é preciso dizer que essa classificação binária e fortemente assimétrica, concebida por gregos e para eles, não pode ser manejada senão por eles e só para eles é operatória. Mas, antes de tornar-se ulteriormente uma expressão feita, em que os romanos terão dificuldade de encontrar um lugar, não há dúvida que as guerras médicas lhe deram uma significação precisa, dotando o antônimo de um rosto: o do persa. O bárbaro é, antes de tudo, mais que todos e por muito tempo, o persa. E o bárbaro por excelência será o grande Rei, encarnação da *hybris* despótica. Assim é Xerxes, que na sua desrazão, creu poder lançar cadeias sobre o Helesponto.

As guerras contra os persas vão, além disso, conduzir a uma territorialização do bárbaro, cujo domínio é a Ásia, a qual ele reivindica (ou se diz que reivindica) como sua (...). Daí em diante, a oposição entre Europa e Ásia, figurada pela imagem das duas irmãs inimigas, irá se sobrepor quase que exatamente ao binômio grego/bárbaro (Hartog, 2004, p. 95-96).¹⁴

Conforme o historiador, o par assimétrico grego\bárbaro ilustra o surgimento de uma visão política da partilha do mundo entre gregos e bárbaros. Examinando a obra *Histórias*, de Heródoto, o autor nota que o termo bárbaro não significa necessariamente crueldade, desconhecimento, falta de caráter, enfim, a barbárie. Diz respeito a uma clivagem política entre aqueles que conhecem a *pólis* e os que vivem submetidos aos

¹⁴ De forma complementar Benjamin Isaac afirma: “houve uma relação entre a natureza das visões gregas sobre a Pérsia e o desenvolvimento militar grego em relação à Pérsia. Enquanto os gregos se tornam mais agressivos e ambiciosos, tenderam a menosprezar seu vizinho oriental mais e mais. Não que se trate de uma causalidade direta, mas pelo menos de uma correspondência que não é coincidente”. (Isaac, 2004, p. 283)

reis, ou seja, o grego é livre ou “político” e o bárbaro é “submisso” ou deficitário da realeza. Tal como colocado por Heródoto, o grego não aceitaria ser subjugoado, enquanto o bárbaro não conheceria um modo de vida que não implicasse subjugoação. Assim, Heródoto aponta que os egípcios “eram *incapazes* de viver sem rei” e que, apesar de serem “possuidores de grande sabedoria”, eles não se põem menos do lado dos “bárbaros.” (Heródoto *apud* Hartog, 2004, p. 98-99).

A distinção é francamente etnocêntrica e faz convergir o estatuto negativo do escravo e a alteridade. O escravo está fora da *pólis*, da vida ativa, na mesma proporção em que o bárbaro desconhece o conceito de liberdade que a sustenta. Desta maneira, os bárbaros são virtualmente escravos, seus próprios modos de vida admitem uma servidão da qual são “incapazes” de se desfazer, malgrado sua reconhecida reputação intelectual. Nesse sentido, por mais sábios que fossem os egípcios, eles seriam “politicamente” inferiores.

É interessante observar que, nos textos ficcionais, os gregos se referem à mítica “cidade dos escravos” (*Doulopolis* ou *doulôn polis*), um conceito totalmente contraditório para eles. Essa se situa em lugares como Egito, Síria, Líbia, Caria, Arábia e também em Creta, onde segundo eles não havia o escravo-mercadoria.¹⁵ Assim, “cidade de escravos” - também mencionada como cidade dos malvados (*Ponéropolis*) - e “cidade de bárbaros” são equivalentes em sua contradição e natureza.

De posse desses dados, cabe-nos perguntar: a partir de que elementos os gregos elaboram o *continuum* entre estrangeiro–escravidão–inferioridade? Ou antes, quais os fatores explicativos que validavam essa relação? Benjamim Isaac, em *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, mostra-nos que eram basicamente três formulações gerais: 1) a continuidade entre características físicas e mentais; 2) a relação entre traços mentais, físicos e morais do grupo são inalteráveis pela vontade humana; 3) as características humanas são determinadas por fatores hereditários ou influências externas como clima ou a geografia (Isaac, 2004, p. 172).

Em conformidade com a argumentação de Isaac, no tratado atribuído a Hipócrates de título *Ares, Águas, Lugares*, temos uma mostra das relações desses critérios, com relevância especial ao terceiro. A obra assegura que as diferenças físicas,

¹⁵ Segundo Pierre Vidal-Naquet: “*Nenhum texto*, alude a uma ‘cidade de escravos’ nas regiões da Grécia onde se praticava a escravidão propriamente dita, a escravidão alimentada pelo comércio. Parece, portanto, que os gregos, quando quiseram definir uma ‘cidade de escravos’ só tiveram escolha entre a exteriorização absoluta (os países bárbaros) e a localização de um país onde ‘escravo’ não era precisamente um escravo” (Vidal-Naquet, 1989b, p 129-130).

a índole dos povos e suas peculiaridades morais e espirituais se dão em função do clima e das instituições políticas. O caso da descrição da Europa deixa explícito esse aspecto:

Aqueles que vivem em regiões que são montanhosas, duras, altas e bem abastecidas de água, onde as mudanças das estações mostram pronunciadas diferenças tendem a ser altos, bem adaptados para a resistência e a coragem e tais naturezas são passíveis de possuírem muita selvageria e ferocidade. Aqueles que habitam regiões baixas, que são gramadas e pantanosas e tem mais ventos quentes que frios, onde não há água quente, estes não serão nem altos nem bem constituídos, mas tendem a ser atarracados, corpulentos e de cabelos escuros; eles mesmo são mais morenos que loiros, mais suscetíveis ao catarro que à bile. Similarmente, nem coragem ou resistência são naturalmente parte de seu caráter, mas a imposição da lei talvez as produza artificialmente (Hipócrates *apud* Isaac, 2004, p. 65).

Para Hipócrates há uma relação inerente entre traços físicos, o caráter dos indivíduos e o clima onde vivem. Tratando das diferenças entre Ásia e Europa, declara ainda: “diferem completamente, em particular no que concerne à morfologia dos povos que habitam esses continentes” (Hipócrates *apud* Hartog, 2004, p. 108), sendo as poucas mudanças climáticas na Ásia as responsáveis por seu povo pouco viril e amolecido, sem aptidões para a guerra e dado ao prazer. Desse modo, o clima da Ásia, em conexão com a morfologia dos seus corpos, explica a inferioridade dos bárbaros que lá vivem.

Hipócrates não foi o único. No *Epínomis*, tratado atribuído a Platão, se os bárbaros são os primeiros a observar os corpos celestes, isso se deve à pureza do céu do Egito ou da Síria. Mas “todo grego, assegura o Ateniense, deve considerar que temos, na Grécia, um clima que é, entre todos, o mais favorável, a excelência”, pois está colocado no meio (*mésos*) entre o frio e o quente. Sugere, pois, que, “tudo o que os gregos recebem dos bárbaros, embelezam e levam à perfeição (*télos*)” (*Idem, ibidem*, p. 118). Assim, mesmo que “povos bárbaros” fossem pioneiros em certas áreas do conhecimento, seus saberes seriam sempre virtualmente inferiores em relação àqueles que os gregos fossem capazes de desenvolver em seu lugar.

Outro grande intelectual grego a recorrer às relações entre as características físicas e ambientais como critério explicativo foi Aristóteles. Suas idéias expõem de modo direto e franco a conexão entre imperialismo e proto-racismo no pensamento grego:

As nações situadas nas regiões frias – e, particularmente, as européias – são cheias de coragem, mas tem falta, sobretudo, de inteligência e

habilidade técnica; é por isso que, vivendo em nações relativamente livres, são incapazes para organização política e impotentes para exercer a supremacia sobre seus vizinhos. Ao contrário, as nações asiáticas são inteligentes e de espírito inventivo, mas não têm nenhuma coragem – e é por isso que vivem numa sujeição e escravidão contínuas. Mas a raça dos gregos, que ocupa uma posição geográfica intermediária (*meseíei*), participa de maneira semelhante das qualidades dos dois grupos de nações, pois é corajosa e inteligente – e essa é a razão pela qual leva uma existência livre sob excelentes instituições políticas, sendo mesmo capaz de governar o mundo inteiro, sem lograr ter uma única constituição (*Idem, ibidem*).

Aristóteles limita os povos ao controle sobre suas características. E mais: estabelece uma relação de poder na qual os gregos, em virtude das características climáticas do seu ambiente e das qualidades morais daí decorrentes, deveriam dominar o mundo. Nesse sentido, o imperialismo grego não seria uma prerrogativa da vontade dos homens e sim um dado imposto pela própria natureza, um dado imposto por sua raça (*génos*). Não é a toa que o filósofo delimita a possibilidade de os gregos estabelecerem ou não um império mundial [...] às suas chances de se unificarem com base numa única constituição, isto é, na perfeita continuidade entre política e o *génos*. De acordo com Isaac:

Aristóteles presume que há uma conexão imediata entre superioridade coletiva e império. Aqui abordamos dois dos principais componentes na visão aristotélica de império, sendo uma ramificação de sua teoria da escravidão natural. Os dois estão relacionados, como pode ser visto na passagem destacada, onde é dito que ‘bárbaros são, por natureza, mais escravizáveis que gregos e os asiáticos mais que os europeus (Isaac, 2004, p. 73).

Com efeito, a defesa política da escravidão extrai sua legitimidade do fato de se dirigir a “bárbaros”, não a gregos. É sempre da escravidão do outro que se fala ao tocar no assunto. A natureza escrava é dada pelo corpo e o habitat dos outros povos, assim como a liberdade grega é uma garantia do clima e, por conseguinte, de sua raça (*génos*). Determinismo biológico e determinismo geográfico convergem para o estatuto negativo do estrangeiro, tal como evidenciado neste trecho recolhido por Isaac:

Devemos concluir que todos os homens que se diferenciam dos outros, assim como o corpo se diferencia da alma ou um animal de um homem (e este é o caso para todos cuja função é o labor físico) – todos estes são, por natureza, escravos e é melhor mantê-los assim como em outros casos mencionados, tutelados por um mestre. Um homem é escravo por natureza se é capaz de se tornar (e esta é a razão pela qual ele também se torna) a propriedade de outro e se participa, por esta razão, do aprisionamento de outro, sendo destituído disso ele mesmo.

Neste lugar ele difere dos animais, que não apreendem a razão, mas simplesmente obedecem seus instintos (Isaac, 2004, p. 211-212).

Para Aristóteles, é por demais frágil a linha que separa o escravo do animal. Ambos são destituídos do exercício da racionalidade, o animal porque não possui e vive a mercê dos seus instintos, o escravo porque possui a “capacidade” de transferi-la a outrem. O clima e as características físicas operam como substância dessa capacidade. O fato é que, diante desse quadro, Isaac apresenta uma suspeita acerca das motivações de Aristóteles no contexto do século V, época em que a popularidade dos escravos negros em Atenas era grande e respostas acerca dessa diferença pudessem ser fornecidas para justificar tanto a diferença física desse povo escravizado quanto a sua condição no espaço ateniense. Porém, nada é explícito a esse respeito, embora a inferência possa ser feita (*Idem, ibidem*, p. 212).

De todo modo, o problema da relação entre o *génos* e as qualidades morais de um povo é uma das pedras angulares do racismo grego. A idéia da hereditariedade das características adquiridas colocou em termos racialmente explícitos a suposição da continuidade entre qualidades físicas, mentais e morais. Tanto no tratado *Ares, Águas, Lugares* quanto no trabalho de Aristóteles, é possível verificar tais representações:

As crianças nascem com características que se assemelham às de seus pais não apenas congenitamente, mas também por características adquiridas; por exemplo, há casos de crianças que tiveram o contorno de uma cicatriz nos mesmos lugares que seus pais tinham cicatrizes, e houve um caso em Chalcedon, de um homem que teve seu braço marcado a ferro e, a mesma letra, apesar de um tanto confusa e indistinta, apareceu marcada em seu filho (*Idem, ibidem*, p. 79).

Para Isaac, essa mesma relação aparece validada nos juízos acerca da superioridade ou inferioridade de um povo, isto é, aqueles povos cuja trajetória foi de ser subjugado e escravizado terão, em seus descendentes, as características de subserviência adquiridas de seus pais (*Idem, ibidem*, p. 81-82). Nesse sentido, as marcas da escravidão e da liberdade podem ser transmitidas biologicamente, ou seja, a dominação política não é tanto fruto das lutas travadas entre os homens, mas sim uma questão de descendência e linhagem.

De volta ao pensamento de Heródoto, encontramos outras mostras da articulação ideológica entre descendência e superioridade moral. Sobre a antiga Atenas, especificamente, o autor acredita que seu status de representante legítimo da cultura grega não se deu ao acaso. É percebida na história pela alegação de ser um povo

autóctone, dada pelo mito da cidade em que seus dois reis fundadores teriam nascido da terra e pela importância que tinha de ter sua gente nascida e crescida no mesmo território. Como explica Isaac:

Autoctonia aqui significa a origem comum de todos os atenienses de ancestrais comuns. Todos os atenienses são, então, parentes. Em um estágio último a genealogia não seria mais a essência da autoctonia, mas o nascimento coletivo da terra, como posto, outra vez, na fala de Heródoto: “nós atenienses, o povo mais antigo na Grécia, os únicos gregos que nunca migraram” (*Idem, ibidem*, p. 114).

Esta concepção foi reforçada ao ponto de a cidadania ateniense ter a necessidade de ser comprovada a partir da legitimidade de ambos os pais do cidadão. Para ser considerado cidadão ateniense e ter os direitos civis assegurados, tanto o pai quanto a mãe teriam de ter nascido em Atenas – mantendo a idéia de que todos deveriam ter vínculo com a terra. A xenofobia teve aqui um solo fértil, na medida em que os imigrantes eram considerados como ameaça constante, mas ao mesmo tempo peças necessárias. Aristóteles considera que “é fácil para os imigrantes e cidadãos estrangeiros usurparem os direitos de cidadania, já que o número excessivo da população facilita escapar à detecção” (Aristóteles *apud* Isaac, 2004, p. 120).

A partir dos elementos desse contexto, não é difícil presumir que a mestiçagem foi tacitamente condenada pelo pressuposto da pureza de sangue. Platão sistematizou essa noção ao formular a idéia de que entre seres humanos, como em qualquer outra espécie animal, a mistura faz com que se percam caracteres típicos desta ou daquela raça, sempre deteriorando a todos. Em sua obra *República*, tece o seguinte comentário:

Primeiro, que os melhores homens tenham relações sexuais com as melhores mulheres tão freqüente quanto possível, enquanto o contrário deve se dar com os homens e mulheres mais inferiores; e, segundo, que se é para o nosso grupo ser o de melhor qualidade, a descendência dos primeiros deve ser criada, mas não a dos últimos. E tudo isto deve ser feito sem que seja notado por outros a não ser pelos governantes, para que nosso bando de guardiões continue tão livre da discórdia quanto possível (Platão *apud* Isaac, 2004, p. 124).

Para atingir seu objetivo de uma linhagem racialmente pura – tal como assinalado por Isaac – Platão chega a sugerir o infanticídio, ainda que de forma sutil, não explícita. A fim de que se desse o convencimento da eficácia desse sistema, Platão sugere na mesma obra que se institua um sistema de castas baseado em um hipotético mito fenício, considerando que cada tipo de cidadão tivesse em sua essência um tipo de metal: ouro, prata ou ferro. Em seguida, ficaria justificada a razão para a qual a pureza

desses metais deveria ser conservada, uma vez que seu conteúdo é passado hereditariamente, entre cada casta específica.

Desse ponto de vista, a miscigenação é condenada por seu potencial destrutivo e degenerante: a mistura entre os povos representa decisivamente a queda do império. Equivaleria à possibilidade de se casar um cidadão livre ou mulheres nascidas na Grécia com escravos ou povos bárbaros, algo que significaria uma imensa desorganização do sistema de poder nas Cidades-Estado, além de bloquear os termos pelos quais garantiam sua dominação política no exterior.

Neste sentido, tanto Platão como Aristóteles nos levam à conclusão de que a eugenia é o único modo de manter o império. O último ainda considera em sua *Política* uma legislação que pudesse regular a eugenia, expondo crianças deformadas, frutos de relações oriundas em desacordo com as regras que especifica ou, ainda, permitindo o aborto para os filhos concebidos dessas relações. Trata-se de medidas capazes de conter o desenvolvimento de uma prole “desnecessária” ou que seja pura e simplesmente indesejáveis na sociedade, já que os caracteres físicos estariam em continuidade com a alma humana. A mesma concepção está presente nos relatos de Plutarco a respeito da eugenia imposta pelo Estado espartano, que sancionava que crianças deformadas ou doentes deveriam ser jogadas em uma ravina por não representarem vantagem ao Estado, isto é, sem qualquer utilidade na guerra (Isaac, 2004, p. 126).

Podemos considerar, então, que a idéia de superioridade política e social grega está atrelada à pureza do *genos* e à perfeição dos corpos. O bárbaro é um agente contaminador, por isso, em sendo escravo, pode servir como objeto de prazer sexual para seus senhores, mas não se casar ou ter-se com uma mulher grega. Entre o grego e o bárbaro, é preciso haver barreiras. A *República*, de Platão, e a *Política*, de Aristóteles, são em grande parte uma meditação sobre como elas devem ser erguidas e com base em que critérios. Invariavelmente a resposta termina sendo o *génos*; as fronteiras da cidade e da liberdade devem ir até onde vai o sangue grego.

A originalidade do racismo grego foi ter erguido na história as bases ideológicas para um princípio de pureza racial com base no sangue, no compartilhar de um mesmo *genos*, e aliá-la à construção de um modo de produção escravista como instituição capaz de exterminar e subjugar o outro politicamente, e ao mesmo tempo gerar o excedente produtivo necessário para a auto-reprodução de um grupo racial dominante.

4. PERMANÊNCIA DAS INSTITUIÇÕES BALIZADORAS DO PROTO-RACISMO GREGO NOS ESPAÇOS ROMANOS

A incorporação do mundo grego ao domínio romano, inscrita na dinâmica de expansão desse último a partir do século IV a.C., concorreu mais para a permanência e a atualização dos valores da civilização helenística do que para qualquer forma de ruptura drástica. Com efeito, é exatamente nesse momento que as bases do proto-racismo da Antiguidade disporá de oportunidades para se consolidar.

No período arcaico (séc. VIII ao séc. VI a.C.), Roma não desempenhava papel preponderante na Península Itálica, coexistindo com outros povos que impulsionaram o seu desenvolvimento, ainda que indiretamente, por meio da dominação. Praticavam-se atividades agropecuárias pouco significativas do ponto de vista da produtividade, sendo que as parcelas agricultáveis eram individuais e os campos de pastoreio coletivos. A inexpressividade de Roma ainda era atestada pelo fato de não participar do já então intenso comércio de cativos no Mar Mediterrâneo.

A expansão territorial romana teve início no séc. IV a.C., com a submissão sucessiva dos vizinhos latinos e etruscos – estes derrotados com o apoio de Cartago. A incorporação de novas áreas, apesar de abrandar a crise social interna, fazia surgir o problema da mão-de-obra. Isso porque a distribuição desigual das áreas incorporadas resultou na existência de terras não destinadas à exploração direta por seus senhores. Os detentores destas terras eram majoritariamente os patrícios, que detinham o poder político sobre o Senado, instituição que operava a distribuição das terras conquistadas, em princípio consideradas “propriedade de todos”, portanto geridas pelo Estado. Além dos patrícios, também os plebeus ricos obtiveram privilégios na repartição de terras.

Paralelamente ao êxito imperialista que projetava a cidade-Estado no plano externo, favorecendo a elite dos patrícios, os plebeus pobres faziam pressões crescentes por maior poder econômico e político. Dessa camada social advinham os soldados que compunham o exército romano e participavam das constantes guerras, que desfalcavam as unidades produtivas agrícolas familiares, fazendo-as entrar em crise econômica.

O endividamento resultante da crise econômica que atingiu os plebeus pobres tornou-os vulneráveis a dois institutos jurídicos existentes à época, para coibir o inadimplemento de dívidas. Ambos baseavam-se na restrição da liberdade do devedor, que podia ser preso ou submetido à condição de servo do credor, para saldar a dívida com seu próprio trabalho (*nexus*). Essa servidão poderia durar toda a vida do devedor. A

prisão por dívida e o *nexus*, contudo, conduziam à insatisfação dos plebeus pobres e à desarmonia de seu espaço de domínio, que precisava de estabilidade interna para se expandir.

Assim ocorre a opção pelo incremento do escravismo já amplamente praticado na Grécia, que representava para as camadas dominantes da sociedade a solução das pressões dos plebeus, que em 367 a.C., haviam conquistado o direito ao consulado. Outra evidência das mudanças é a abolição da prisão e da submissão civil por dívida, em 326 a.C. Percebe-se assim que o expansionismo provedor de escravos ao mesmo tempo favorecia e dependia do fim das formas de servidão de plebeus pobres.

A utilização de diferentes institutos para a exploração do trabalho de romanos e não romanos converge com uma importante afirmação de Finley (1991, p. 49), segundo o qual, para os povos da Antiguidade, a servidão em suas inúmeras modalidades foi a única forma de submissão admitida entre os *iguais*, que experimentavam a transição entre o *status* de cidadão livre e cidadão não livre.

No decurso desse processo, era a indivíduos etnicamente *diferentes* que passaram, via de regra, a impor a escravidão. Tais indivíduos ostentavam a condição quase insuperável de não-livre (escravo), desde o momento em que ingressavam, por meio do jugo, na ordem normativa da nação conquistadora, ou seja, nem sequer experimentavam a transição a partir de um *status* de cidadania plena. Temos, assim, a demonstração da forma sob a qual se manifestava o proto-racismo no período analisado.

Desde o final do séc. IV até a consolidação do Império, o número de indivíduos dominados e reduzidos à escravidão não parou de crescer. Roma teve múltiplos canais de abastecimento de escravos, tanto na República quanto no Império.

No período da República, predominaram entre os escravos as populações atingidas pelo expansionismo romano na Itália, Europa Central, África do Norte e mundo helênico. Também o comércio “internacional” proveu mão-de-obra para Roma, que participava de tais negociações, oferecendo escravos obtidos de trocas realizadas com os novos “povos bárbaros” com os quais passou a estabelecer contato e que dispunham de parcelas comercializáveis de sua população (cativos). Outras fontes especialmente úteis para o abastecimento do centro político do Império foram a reprodução natural de escravos e a escravização de indivíduos livres, que podiam ser vendidos pelo patriarca da família, tornando-se parcialmente escravos (por dívida, o indivíduo tornava-se um *addictus*) ou serem convertidos em escravos ilegais (por erro ou má-fé).

No mundo romano, o trabalho escravo coexistia com a produção servil e o trabalho livre. A diversidade de formas de exploração de mão-de-obra podia existir até mesmo no interior de um mesmo empreendimento. Todavia, apesar de coexistir com outras duas alternativas de exploração de mão-de-obra, o trabalho escravo tornou-se preponderante. De tal sorte, a força escrava na Roma Antiga foi amplamente empregada em trabalhos domésticos diversos – atividades quase exclusivas dos escravos, mesmo em famílias pobres - assim como em atividades agropecuárias (cultivo de cereais e criação extensiva de gado) e na produção artesanal.

5. DESENVOLVIMENTO DE IDÉIAS PROTO-RACISTAS PELOS PENSADORES DA ANTIGUIDADE ROMANA

Não existe registro de que qualquer pensador da Antiguidade tenha condenado a escravidão como uma instituição maligna que devesse ser erradicada de todas as nações civilizadas (Davis, 1988, p. 78). Isso, porém, não significa que a escravidão tenha deixado de ser mencionada nos textos antigos. Em de condenado, o problema foi relacionado com dualismos que o aproximaram das grandes questões do pensamento humano.

A Bíblia inclui-se entre os textos que mencionam a escravidão. Das escrituras depreende-se uma perspectiva dualista que aplica a escravidão à dependência dos seres humanos em relação a imperativos mundanos (necessidades do corpo ou submissão a soberanos terrenos, outros seres humanos), ao mesmo tempo em que a aponta como caminho para a salvação, desde que a autoridade ilegítima seja substituída por Deus, autoridade suprema na cosmovisão cristã. Essa formulação, longe de implicar a reprovação do instituto da escravidão, representa a tolerância desta forma de submissão, utilizada como veículo para a mensagem religiosa que aponta o caminho para a salvação. Idéia correlata é a de que Deus pode aplicar punições aos seus fiéis, a quem cabe a resignação e obediência absoluta.

Em decorrência do dualismo que envolve a questão, o mesmo vínculo que representa o caminho da libertação da alma é símbolo da opressão, exemplificada especialmente através da submissão mitificada sofrida pelos hebreus durante o período em que teriam sido “escravizados” no Egito. Com efeito, Moisés utilizou a mesma palavra para designar a “escravidão” que os judeus teriam sofrido no Egito e a relação

de “escravidão” dos judeus para com seu deus, Jeová. (Davis, 1988, p. 80-81). Trata-se de escravidão nos termos modernos ou de *submissão* numa relação de dependência?

A Bíblia contém, ademais, recomendações aos judeus sobre como adquirir escravos e como tratá-los. Merece atenção a recomendação de comprar escravos de nações vizinhas, forma embrionária da idéia de que somente os “estrangeiros” merecem a escravização, ou, dito de outra forma, trata-se da idéia de que a escravidão é uma forma de submissão tão desprezível que não pode ser imposta dentro de um mesmo grupo - entre iguais. No Monte Sinai foi dito a Moisés que os hebreus deveriam comprar seus escravos das nações vizinhas e escravizar os filhos dos estrangeiros que moravam entre eles. (*Idem, ibidem*, p. 80-81)¹⁶.

No contexto especificamente greco-romano, podemos ventilar ainda uma série de outras referências ilustrativas sobre a escravidão, presente, sobretudo, no legado de seus pensadores. Afora os exemplos dos filósofos gregos registrados em páginas anteriores, vêm à baila os encontrados no período de grande expressão do domínio romano.

Não poderíamos deixar de assinalar, pois, a importância do médico grego Cláudio Galeno. Nascido em Pérgamo, Grécia, em 129 d.C., foi em Roma que Galeno desenvolveu boa parte de suas reflexões. Em 164 d.C., aos 33 anos de idade, mudou-se para Roma, tornando-se médico dos Imperadores Marco Aurélio, Commodus e Septimus Severus, sendo, pois, médico respeitado entre a elite romana.

Sob a forte influência de Hipócrates, desenvolveu ainda intensa atividade científica, cujos resultados eram apresentados em conferências e palestras para o público, dissecações e experiências em animais. Efetivamente, como observa Isaac Benjamim, o trabalho executado em *Ares, Águas, Lugares*, de Hipócrates, continuou a exercer grande influência sobre intelectuais da época. O determinismo ambiental teve neste autor mais um de seus apoiadores, uma vez que, para Galeno, as características morais estavam sujeitas às características intelectuais e físicas, todas condicionadas ao ambiente (Isaac, 2004, p. 87). Galeno, inclusive, creditou os princípios da fisionômica a Hipócrates, embora outros os associassem a Pitágoras. Com base nesses pressupostos,

¹⁶ “On Sinai Moses was told that the Hebrews should buy their slaves from neighbouring nations, and “moreover of the children of strangers that sojourn among you, of them shall ye buy, and of their families that are with you, witch they have begotten in your land: and they shall be your possession. And ye shall make them inheritance for your children after you, to hold for a possession; of them shall ye take your bondmen for ever: but over your brethren the children of Israel ye shall not rule, one over another, with rigour” (Davis, 1988, p. 80-81).

desenvolveu três passos fundamentais: a comparação de homens e mulheres com animais; descrição das diferenças físicas, morais e mentais entre estas pessoas; e o agrupamento em categorias de pessoas considerando ainda a expressão facial. (*Idem, ibidem*, p. 150). Não se pode esquecer das descrições depreciativas feita por Galeno acerca dos povos africanos com os quais o mundo greco-romano teve contato.

Numa abordagem que pretende agrupar mais facilmente os homens estereotipados desta ou daquela maneira, essa modalidade analítica também se prestou a estancar as identidades de gênero, nutrindo, junto aos estereótipos raciais, também os sexuais. Assim sendo, homens tinham suas características sempre ligadas às qualidades e as mulheres aos defeitos, para, a seguir, serem comparados a animais que os pudessem representar ou agrupá-los em categorias (*Idem, ibidem*, p. 154).

Sob a influência de certos valores cristãos, e a partir das tensões advindas das práticas de maus-tratos dos escravizados durante os períodos monárquico e republicano, a doutrina estoíca levou a uma espécie de “simpatia frígida” dos romanos em relação aos escravos nos dois primeiros séculos da Era Cristã, em tempos do Império. O bom tratamento dos senhores em relação aos escravos foi amplamente defendido, muito mais para assegurar sua honra do que para minimizar o sofrimento dos subjugados. Além disso, tratar bem os escravos era uma forma de obter empenho extra na execução de suas tarefas, idéia que surgiu do reconhecimento de alguma autonomia da personalidade do indivíduo escravizado:

Sêneca desenvolveu a teoria que só o corpo do escravo estava a mênça do amo, pois a parte interna não se presta à sujeição. Pelo fato de que a alma do escravo não se via afetada pela sua condição servil, este tinha a capacidade de servir a seu amo com mais eficácia ainda. E esse serviço beneficente poderia servir como base para uma relação que extrapolasse a relação de servidão. Essa idéia, que Eurípedes tinha proposto bem antes, foi rejeitada por Aristóteles. Para Sêneca era essencial que os amos tratassem os escravos do modo que esses amos gostariam de ser tratados por aqueles que lhes eram superior. (*Idem, ibidem*, p. 94)¹⁷.

Ademais, era expediente freqüente dos imperadores romanos a solicitação de teorias aos pensadores, como forma de fortalecer a implementação de suas políticas

¹⁷ Seneca developed the theory that only the body of the slave was at the mercy of his master, for ‘that inner part cannot be delivered to bondage’. Because the slave’s soul was untouched by his condition, he had the capacity to do more for his master than required. Such beneficent service might provide the basis for a relationship transcending external condition. The same idea had been rejected by Aristotle but affirmed long before by Euripides. For Seneca it was essential that masters treat their slaves as they would be treated by their own superiors (*Idem, ibidem*, p. 94).

sociais. No caso do período sob análise, que corresponde à desagregação do Império, muito provavelmente buscou-se a harmonização interna através da apologia de uma mudança nos hábitos luxuosos e exagerados da aristocracia romana. Isto se coaduna com a reprovação de toda forma de excessos, inclusive no tratamento (e castigo) de escravos. Segundo Davis, “a discussão sobre a escravidão se converteu num veículo para as pregações em favor da simplicidade e da humildade, e para recordar aos abastados o quanto eles eram devedores à própria sorte” (*Idem, ibidem*).

REFERÊNCIAS

ANDERSON, Perry. *Passagens da Antiguidade ao Feudalismo*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

DAVIS, David Brion. Slavery and sin: the ancient legacy. In: DAVIS, David Brion. *The Problem of Slavery in Western Culture*. Oxford University Press; Penguin Books: S.l., 1988.

EVANS, Elisabeth C.. *Physionomics in the Ancient World*. Philadelphia: American Philosophical Society, 1969.

FLORENZANO, Beatriz. *O Mundo Antigo: sociedade e economia*. São Paulo, Brasiliense, 1982.

FINLEY, Moses. *Escravidão Antiga e Ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1991.

HARTOG, François. *Memórias de Ulisses: narrativas sobre a fronteira na Grécia antiga*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.

PLÍNIO. *História Natural*, VII. S/L, S/d.

ISAAC, Benjamim. *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. New Jersey: Princeton University Press, 2004.

LOVEDAY, T. & FORSTER, E. S. *Physiognomica*. Oxford: The Clarendon Press, 1913.

VERNANT, Jean-Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. São Paulo: Difel, 1984.

_____. A Luta de Classes. In: Vernant, Jean-Pierre & Vidal-Naquet, Pierre (orgs.). *Trabalho e Escravidão na Grécia Antiga*. Campinas: Papyrus, 1989.

_____. *et alii. Indivíduo e Poder*. Lisboa: Edições 70, 1987.

VIDAL-NAQUET, Pierre. Os escravos gregos constituíam uma classe?. *In: Vernant, Jean-Pierre & Vidal-Naquet, Pierre (orgs.). Trabalho e Escravidão na Grécia Antiga.* Campinas: Papirus, 1989a.

_____. Escravidão e ginecocracia na tradição, no mito, na utopia. *In: Vernant, Jean-Pierre & Vidal-Naquet, Pierre (orgs.). Trabalho e Escravidão na Grécia Antiga.* Campinas: Papirus, 1989b.

_____. Reflexões sobre a historiografia grega da escravidão. *In: Vernant, Jean-Pierre & Vidal-Naquet, Pierre (orgs.). Trabalho e Escravidão na Grécia Antiga.* Campinas: Papirus, 1989c.

O RACISMO NO MUNDO ÁRABE- SEMITA E A ORIGEM DA PRÁXIS DA ESCRAVIDÃO RACIAL

1. RAÇA E ESCRAVIDÃO NO MUNDO ÁRABE

Numa análise magistral baseada em farta documentação (textos sagrados, instituições, comportamentos sociais e práticas sexuais), o historiador Bernard Lewis amplia o espaço geo-histórico do racismo, incluindo nele os países do Islã, desfazendo o monopólio ocidental desse fenômeno. Numa ampla perspectiva, ele preenche também a grande lacuna que havia em nosso conhecimento sobre a instituição da escravatura no mundo árabe.

A documentação e registros para um estudo sobre a escravidão árabe-islâmica são escassos, havendo muitas razões para sua exploração mal ter começado. Em primeiro lugar, até pouco tempo, os estudiosos árabes eram relutantes em investigar este aspecto de seu passado. Politicamente, em termos das relações árabes com a África Subsaariana, quanto menos a dizer melhor. Além da escravização dos negros africanos sempre ter sido considerada um pecado unicamente europeu, aqueles que se aventuraram a investigar o assunto se inclinaram a fazê-lo de forma apologética ao enfatizar a “brandura” da escravidão no mundo islâmico.

Essas opiniões trazem à tona, de forma nítida, o problema que enfrentamos ao discutir a escravidão e a diáspora africana no contexto das sociedades muçulmanas, mas o certo é que escravidão é escravidão e não pode ser embelezada ou considerada branda. A captura vigorosa de seres humanos e sua total subjugação à vontade de outros seres humanos, além de toda a humilhação e degradação envolvidas neste processo, não podem ser retratadas em termos positivos; ainda que a comparação (melhor que “o contraste”) com outros sistemas de escravidão e, particularmente a escravidão no Novo Mundo, não seja apenas inevitável, mas essencial para um entendimento global da diáspora africana. A questão do tratamento humano e familiar dos árabes para com seus escravos é outro tema que nos desafia a explorar as realidades econômicas e sociais dos africanos escravizados (e também libertos) no mundo islâmico em toda a sua dimensão.

Em virtude da conhecida ausência de fontes ligadas ao primeiro período, este capítulo estará voltado à observação da dinâmica racial instituída no mundo árabe-islâmico, entre os séculos VII e XIV, período em que se processou a falência da escravidão multirracial, consolidando e expandindo-se o regime de exploração exclusiva de mão-de-obra africana escravizada.

Bernard Lewis (1982) apresenta duas imagens contraditórias sobre o racismo no mundo islâmico, deixando no ar qual delas corresponde à realidade. A primeira imagem provém da obra *A Study of History*, de A. J. Toynbee (Londres, 1939), que descreve o mundo do Islã como uma sociedade igualitária no plano social, desprovida de qualquer discriminação racial, salvo um leve preconceito contra os loiros. A segunda imagem vem dos contos das *Mil e Uma Noites* e revela um quadro familiar de fantasmas sexuais, de discriminação social, de divisão dos papéis e de uma identificação inconsciente positiva com o que é claro, e negativa com o que é mais escuro. De fato, nos contos das *Mil e Uma Noites*, os negros aparecem freqüentemente nas funções subalternas de carregadores, empregados domésticos, escravizados, cozinheiros, responsáveis pelos banhos, raramente ascendendo socialmente. Isto é bem ilustrado pela história de um bom escravizado negro que, depois de uma vida de fé e virtude, foi recompensado depois da morte ao tornar-se branco (Lewis, 1982, p. 10-15).

Efetivamente, vários indícios que apontam para a vigência de distinções e tratamentos discriminatórios para com os africanos podem ser encontrados tanto no *Alcorão* quanto nos *hadiths* – textos sagrados do Islamismo estabelecidos a partir do século VII.

O *Alcorão* não advoga ou justifica a escravidão em lugar algum, mas o texto certamente admite a escravidão como fato natural da vida. Ao mesmo tempo em que não advogam claramente pela abolição da escravidão, muitos dos textos versam sobre várias formas de libertação dos escravizados, sendo o ato de libertá-los facultativo à consciência de seu dono ou ao seu temor a Deus. O texto nº 2, Seção II, argumenta que sabedoria divina não era buscar uma abolição abrupta da escravidão, mas sim encorajar seu fim, fazendo da libertação dos escravos um ato de piedade.

A palavra usada em árabe para o “homem escravizado” é *abd* e para a “mulher escravizada” é *ama*, mas no *Alcorão* a palavra *abd* é também usada para se referir aos “servos de Deus” (com o plural *ibad* mais usado que *abid*). O vocabulário corânico possui esses termos, ao mesmo tempo que utiliza eufemismos como “aqueles cuja tua destra possui”, ou “pescoços” (*riqab*), ambas as expressões enfatizando submissão.

O Sura 33:50 deixa claro que uma forma divinamente permissiva de obter mulheres escravizadas – ao menos para o profeta – é pela captura em batalha. Essa deveria ser a base legal primária para a obtenção de escravos, tanto masculinos quanto femininos, apesar de, na prática, nunca ter sido a única forma de uma pessoa obter um indivíduo escravizado. Atribui-se ao profeta a seguinte declaração: “Em verdade, tornaremos legais as esposas que tenhas dotado, assim como as que a tua destra possui (cativas) que Deus tenha feito cair em tuas mãos (como resultado de guerra).”¹⁸

2. MALDIÇÃO DE HAM: ORIGEM DA ESCRAVIDÃO RACIAL?

Os elementos culturais e a forma de organização social dos impérios bizantinos e persas, Estados escravistas, influenciaram profundamente as posturas, métodos e práticas adotados pelo Império muçulmano em expansão.

Nos séculos VIII, IX e X, o mundo islâmico tinha se tornado o herdeiro dessa longa tradição de escravidão, continuando o padrão de incorporar escravos negros da África às sociedades ao norte do Saara e ao longo das costas do oceano Índico. Os Estados muçulmanos desse período interpretavam a antiga tradição escravista de acordo com a sua nova religião, mas muitos dos usos dados aos escravos eram os mesmos de anteriormente – eles eram utilizados nos serviços militar, administrativo e doméstico. As designações, os tratamentos das concubinas e outras características da escravidão foram modificados, mas a função dos cativos na política e na sociedade era em grande parte a mesma [...] durante mais de setecentos anos antes de 1450, o mundo islâmico era praticamente o único eixo de influência na economia política da África, consolidando, pois, o processo de escravidão (Lovejoy, 2002).

A naturalização da escravidão negra encontra sua fonte de legitimação na lenda muçulmana segundo a qual “Ham”, filho de Noé, e ancestral dos negros, foi condenado a ser negro por causa do seu pecado. A maldição do Ser negro e escravizado foi transmitida a todos seus descendentes. Essa história dá um exemplo interessante dos objetivos e utilização dos mitos. A origem da maldição do “Ham” é evidentemente bíblica (Gen. IX – 1-27) e rabínica. Mas na versão judaica, a maldição diz respeito à escravidão e não à cor da pele e se abate em “Canaã”, o mais jovem filho de “Cam” e

¹⁸ As traduções são de John Hunwick de um texto do Alcorão publicado no Egito pela Royal Press (al-Matba’at al-amiriyya) em 1371/1951-52.

não sobre seus outros filhos, entre os quais “Kush”, presumido ancestral dos negros. A lógica da história é clara e transparente: os escravizados dos “Israelitas” eram os “Cananitas”, seus parentes próximos. Daí a maldição de “Canaã”, uma justificativa religiosa (de outro modo ideológico), para legitimar sua escravização. Os escravizados árabes não eram “Cananitas”, mas sim negros cuja maldição compreendia tanto a cor da pele quanto a escravização que passou a ser um peso de sua hereditariedade (Lewis, 1982, p. 67).

Esse suporte, até então de cunho ideológico-religioso, será desenvolvido numa perspectiva científica. Disso decorre a tradução para o árabe das mais importantes obras dos pensadores e cientistas gregos e romanos a partir do século VII. Entre esses, cabe destacar os trabalhos do médico grego Cláudio Galeno (129-200), cujas bases de pensamento foram essenciais para a expansão do império árabe, a escravização negra e a consolidação de um racismo científico naquele contexto.

Dentro da medicina romana, Cláudio Galeno é o fundador da chamada “patologia humoral”, concepção científica segundo a qual o corpo humano expressa quatro “humores” determinantes da essência não somente dos indivíduos, mas, sobretudo, das raças. Os postulados de Galeno foram bastante explorados por proeminentes pensadores árabes, especialmente no período de expansão imperial.

Al- Masudi (falecido em 956), ao discorrer sobre os negros de forma geral, cita os dez atributos que Galeno conferiu especificamente a eles: “cabelos crespos, sobrancelhas pouco abundantes, narinas largas, lábios grossos, dentes pontudos, cheiro da pele forte, olhos pretos, rachas nas mãos e nos pés, desenvolvimento das partes genitais e uma petulância excessiva, resultado, na concepção de Galeno, da formação imperfeita do cérebro, que explica também a fraqueza de inteligência” (Masudi *apud* Lewis, 1992, p. 52). Tais imagens foram reproduzidas com algumas alterações por outros escritores e se tornaram decisivas para a configuração e a formatação da supremacia racial árabe.

No séc. X, Mas’ûdî explicava a fraqueza da inteligência do negro pela “organização imperfeita de seu cérebro”. Essa é também a opinião de Maqdisî, no séc. XII, que se expressou sobre os Zanj de narizes achatados e cabelos crespos, que ele considera como “pouco inteligentes e capazes de compreender unicamente poucas coisas”. De fato, nesse período, os negros tiveram poucos defensores entre a elite árabe instruída, cronistas, poetas ou escritores. Entretanto, não podemos deixar de citar

rapidamente as palavras de Jâhiz de Basra, morto em 869, que parece ter compreendido as razões da pretensa estupidez imputada aos Zanj.

Este escritor produziu um livro cujo título é bastante evocativo, “Os motivos do orgulho dos negros perante os brancos”, no qual ele assume a defesa dos negros, particularmente dos Zanj, que eram considerados na época como os mais estúpidos de todos os negros. “Ele refutou a acusação de estupidez e lançou mão de um argumento que, embora não tenha sido ouvido pelos povos escravagistas, era um argumento contundente. Segundo ele, se os Zanj davam a impressão de serem estúpidos e sem inteligência, era simplesmente porque tinham sido vistos unicamente na sua condição de escravos, e que, aliás, aqueles Zanj que eram conhecidos não eram mais que negros de ‘origem baixa’ provenientes das regiões mais atrasadas dessa parte do mundo” (Yvanoff, 2005, p. 247- 248).

3. A REPRESENTAÇÃO DO NEGRO NA LITERATURA POÉTICA ÁRABE

As narrações poéticas e anedóticas ilustram a inferioridade atribuída aos negros. Descrevem muitos poetas árabes da época pré-islâmica ou do início do Islã como sendo “negros” e conhecidos na tradição literária por uma expressão que os designava coletivamente como “aghribat al-Árab”, os corvos dos Árabes (Lewis, 1982, p.28). Alguns deles eram árabes de cor escura; outros eram de ascendência mista árabe e africana. Para estes últimos, e mais ainda para os africanos de pura origem, a cor da pele constituía uma fonte de aflição. Em numerosos poemas e relatos, têm-se passagens que indicam que eles eram vítimas de insultos e de discriminação das quais tinham ressentimento, mas eles tinham consciência de que esse estatuto de inferioridade resultava de sua ascendência africana (*Idem, ibidem*).

Vejamos algumas passagens dos versos que ilustram essa consciência aflitiva. O poeta Suhaym, escravizado de origem africana (falecido em 660), cujo nome significa “moreninho”, lamenta-se em um de seus poemas: “Se minha pele fosse rosa, as mulheres me amariam, mas o Senhor me afligiu com uma pele negra” (Lewis, 1982, p.29). Num outro verso, ele se defende: “Embora eu seja escravizado minha alma é nobre e livre, embora minha pele seja negra, meu caráter é branco” (*Idem, ibidem*, p.29). Sempre com o mesmo espírito, ele escreve: “A cor negra da minha pele não afeta minha natureza, pois sou como o almiscareiro, pois quem o degusta não pode esquecê-

lo. Estou coberto por uma roupa preta, em baixo, tem uma outra roupa mais desejável, decorada com rabos brancos” (*Idem, ibidem*).

Nusayb ibn Rabah (falecido em 726) era sem dúvida o mais dotado desses poetas negros. Ele tinha clara consciência de sua origem e de sua raça, o que ocasionava várias injúrias. “A cor da minha pele não me diminui enquanto possuir esta língua e este coração valente. Alguns são educados em sua linhagem, para mim os versos de meus poemas são minha linhagem! Como é preferível ser um negro de espírito vivo e de palavra clara do que ser um branco mudo!” (*Idem, ibidem*, p.30).

Abu Dulama, falecido em 776, foi provavelmente o mais célebre poeta negro da língua árabe. Tornou-se poeta da corte e cômico dos primeiros califas “Abbasides”. Em seus versos, a aceitação de sua inferioridade é evidente. Para divertir seu mestre, Abu Dulama, cujo nome significa pai da negritude, zomba de sua própria aparência, de sua velha mãe e de sua família: “somos da mesma cor; nossos rostos são negros e feios, nossos nomes são vergonhosos” (*Idem, ibidem*, p.31).

Muitas anedotas mostram Nusayb ibn Rabah consciente dos problemas que sua cor lhe acarreta. Num fragmento autobiográfico, ele chama atenção sobre a consulta que fez a sua irmã, uma mulher dotada de sabedoria, antes de empreender sua primeira viagem ao Egito. Ela lhe lembrara que ele acumulava a dupla desvantagem de ser negro e ridículo aos olhos dos homens. Mas quando ele lhe recitou alguns de seus versos, ela ficou convencida que o valor lhe prometia alguma esperança de sucesso (*Idem, ibidem*).

Uma história diferente conta como “Nusayb” almoçou um dia com o califa “Abd al-Malik” e, depois de ter recebido dele a garantia de ficar salvo, lhe disse: “Sou negro como o piche, meus cabelos são como a lã, minha aparência repugnante. Vossa Senhoria não me concedeu a posição que ocupo por causa da honorabilidade da minha família. Eu a obtive unicamente por meu espírito e minha língua. Eu suplico a Vossa Senhoria, pela graça de Deus, ó Comendador dos Fieis, não tire de mim aquilo que me permitiu de ganhar meu lugar junto a Vossa Senhoria” (*Idem, ibidem*, p. 31-32).

O argumento dessa história é mostrar como o poeta aproveita uma ocasião para mostrar seu espírito, a fim de escapar a uma eventual execução. Mas esta passagem ilustra de maneira brilhante a associação, já admitida na época, entre a cor negra, a feiúra e o estado de inferioridade (*Idem, ibidem*).

O estatuto inferior dos escravizados negros é ilustrado por algumas anedotas. Um árabe, procurando evitar a guerra civil entre muçulmanos, jura que “preferiria ser

um escravizado etíope mutilado guardando cabritos no topo da montanha até minha morte, do que ver uma única flecha atirada entre os dois partidos” (*Idem, ibidem*, p. 34).

Uma segunda fonte interessante e também prova da discriminação contra povos da pele de cor escura se encontra na literatura árabe clássica. Os autores dessa literatura se propõem a defender os povos de pele escura, mais particularmente os “Zanj”, negros da África Oriental, contra seus detratores. Refutam as acusações geralmente feitas contra eles e colocam em evidência suas qualidades e sucessos, com a ajuda de uma rica ilustração poética (Lewis, 1982, p. 35). No seu ensaio, Jahiz de Basra (776-869) escreve a respeito dos “Zanj”: “eles são fortes, corajosos, alegres e generosos, não como são apresentados, pelo fato da fraqueza de sua inteligência, de sua indiferença às conseqüências de seus atos” (*Idem, ibidem*). Sem mais nem menos, eles são também acusados de estupidez. Para as pessoas que perguntam: “como explicar que nunca se viu um “Zanj” possuir pelo menos tanta inteligência quanto uma mulher ou uma criança, é preciso responder”, disse Jahiz “que os únicos ‘Zanj’ que eles conhecem eram escravizados de origem baixa, oriundos de regiões periféricas e atrasadas. Se eles tirassem conclusões a partir de sua experiência com os escravizados indianos, eles teriam alguma idéia da ciência, da filosofia e da arte indianas? Evidentemente não, e isso é também verdadeiro dos países negros”. Jahiz defende também a igualdade dos negros como esposos potenciais, e nota que, paradoxalmente, a discriminação contra os negros só apareceu após o advento do Islã.

Ele faz dizer aos negros que “uma de sua ignorância é o fato de não saber que no tempo do paganismo, isto é, na Arábia pré-islâmica – julgavam-nos dignos de esposar suas mulheres, mas depois que o julgamento do Islã se impôs, aquilo foi considerado como um mal”. Jahiz combate a equivalência entre o negro e a feiúra e insiste sobre a idéia de que o negro é belo na natureza, no reino animal e entre os homens. De todas as maneiras, a cor negra não é uma punição como se pretende geralmente, mas sim o resultado das condições naturais: “Isso existe em todas as coisas. Assim cremos que os gafanhotos e os vermes são verdes sobre as folhas e que os piolhos na cabeça de um jovem são pretos, brancos quando os cabelos embranquecem e vermelhos quando os pintam” (*Idem, ibidem*, p. 36).

Jahiz utilizava o seu grande humor na defesa dos negros, mas os escritores posteriores foram mais sérios e se preocuparam essencialmente com os Etíopes. Um dos mais antigos entre eles, Jamal-al-Din Abul-Faraj ibn al-Jawzi (falecido em 1208), na obra *Luzes sobre a escuridão mantida sobre os méritos dos Negros e dos Etíopes*, tenta

defender os dois grupos sobre as diversas acusações das quais são alvo. Nota-se também as obras do poli-historiador egípcio Jalal al-Din al-Suyuti (falecido em 1505), *Reedificação do Estatuto dos Etíope*, entre outros (*Idem, ibidem*, p. 38).

Nos livros que sobreviveram, encontra-se o mesmo esquema diretor: discussão das origens dos negros, as razões de sua cor e a rejeição dos mitos que lhes são hostis. Colocam no primeiro plano as qualidades positivas dos negros e chamam atenção para o fato de que o negro é uma qualidade para certas plantas, certas rochas ou certos animais. Eles insistem na idéia de que os brancos não podem pretender uma superioridade baseada em sua cor, porém merecê-la por sua piedade e boas ações (*Idem, ibidem*). A maioria desses textos evoca os Etíopes, escravizados ou libertos dos companheiros do Profeta, que fugiram da Arábia; as palavras de origem etíope que se encontram no *Alcorão* e mais freqüentemente em árabe; as declarações do Profeta a respeito dos Etíopes; e outras coisas parecidas. Existe também uma série de anedotas, ilustrando as boas e piedosas ações dos negros. A idéia habitual é a de que a simples piedade é preferível à maldade sofisticada, sendo os negros tomados como exemplo de simplicidade e também de piedade (*Idem, ibidem*, p. 39).

4. A REPRESENTAÇÃO DO NEGRO NA LITERATURA RELIGIOSA

A literatura religiosa representa também uma fonte de informação sobre atitudes do povo árabe com relação a outras raças. Elas se evidenciam, mais especificamente, nos textos que, através de citações apropriadas, buscam condenar o racismo e a discriminação racial. Durante os séculos seguintes à morte do Profeta, os muçulmanos piedosos recolheram um número importante de “hadiths”, isto é, tradições que relatam as ações e falas de Maomé (Lewis, 1982, p. 40).

Um grande número desses “hadiths”, embora apócrifos, conserva a qualidade de ser reveladores e testemunhos da evolução das atitudes durante o período em que foram elaboradas. Alguns condenam especificamente determinadas raças. Assim, do Etíope, faz-se dizer o Profeta que: “quando tem fome, ele rouba, e quando ele está saciado, ele fornicava”. Esta citação é sem dúvida apócrifa, mas não deixa de ser um provérbio árabe antigo, utilizado nos tempos antigos e modernos, a respeito dos “Zanj”. Tais citações são poucas e sem autoridade, mas existem outras mais importantes cuja preocupação é deplorar o racismo e colocar no primeiro plano a primazia da piedade. Elas insistem no

fato de que nesta e nas boas ações reside o verdadeiro mérito, tendo uma preponderância sobre a origem (*dem, ibidem*, p. 41).

Essas tradições e outras opostas, em curso nos primeiros tempos do império islâmico, refletem claramente os grandes conflitos que opõem a aristocracia dos conquistadores aos convertidos. Os primeiros, árabes de pura origem que se vangloriam de sua dupla superioridade, étnica e social; os últimos, oriundos dos povos submissos que, não podendo gozar das vantagens étnicas nem familiares, insistem sobre a primazia do mérito religioso (*iDEM, IBIDEM*)

Lewis chama a atenção do leitor para um procedimento retórico muito habitual na língua árabe: o argumento pelo absurdo. Neste tipo de procedimento, não se trata de refutar, mas sim de colocar um valor e reafirmá-lo. O que é muito diferente daquilo que Lewis chama de “*reductio ad absurdum*” cujo objetivo é levar uma proposição ao seu extremo, ou seja, até a formulação mais absurda, para demonstrar seu caráter falacioso (*Idem, ibidem*). No argumento pelo absurdo (“*trajectio ad absurdum*”), coloca-se um princípio acompanhado de um exemplo ao extremo, até absurdo, tendo como objetivo demonstrar que o princípio ainda se aplica, mesmo sob essa forma extrema e absurda. É impressionante o número de casos dos negros que são utilizados para sustentar este tipo de argumento (*Idem, ibidem*).

Assim, para afirmar o dever de obediência e de submissão à autoridade, os juristas muçulmanos citam este ditado atribuído ao Profeta: “obedeça a qualquer um que tiver uma posição de autoridade sobre você, mesmo se ele for um escravizado etíope de nariz achatado” (*Idem, ibidem*, p. 42). Um outro ditado, criticando as barreiras étnicas e sociais, a respeito do casamento, diz: “não case com uma mulher por sua beleza, o que poderia destruí-la, nem por seu dinheiro, o que poderia corrompê-la, mas por sua piedade. Se ela não é piedosa, uma escravizada negra de nariz furado é preferível” (*Idem, ibidem*).

O mesmo tema aparece nas narrações a respeito de “Abu Dharr”, um herói muçulmano dos primeiros tempos, muitas vezes citado como modelo de piedade e de humildade. Ele casara com uma mulher negra, “porque ele quis uma esposa que o rebaixasse e não uma que o promovesse”, e era disposto a rezar até atrás de um Etíope. O traço é fortemente colocado em evidência pelo célebre Ibn Hazm (994-1064), quando observa: “Deus decidiu que o mais devoto é mais nobre, mesmo se ele fosse um bastardo de uma negra; e que o pecador ímpio se situa no nível mais baixo, mesmo se ele fosse filho de um profeta” (*Idem, ibidem*, p. 43). Segundo uma outra tradição

bastante equívoca, um Etíope pergunta ao Profeta: “Vocês, Árabes, nos ultrapassam em todas as coisas por sua formação física, sua cor e o fato do Profeta ser um de vocês. Se eu acreditar em Deus, irei ao Paraíso?”. O Profeta responde: “Sim, no Paraíso ver-se-á a brancura dos Etíopes durante mil anos” (*Idem, ibidem*, p. 44).

A moral dessa história, e de outras numerosas anedotas ou ditados do mesmo gênero, é que a piedade tem mais importância que o fato de ser negro; e a falta de fé mais que ser branco, o que não quer dizer absolutamente que a cor não importa. De fato, essas lendas implicam o contrário: um negro piedoso que se torna branco e um maldoso branco que se torna negro. Encontra-se um exemplo brilhante dessa visão do Paraíso e do Inferno, no *Risalat al-ghufrān*, do poeta Sírio Abul-Ala al-Ma arri (973-1057). O narrador encontra no Paraíso uma “huri” fabulosamente bela, que lhe conta que, durante a vida, havia sido “Tawfiq”, a negra que carregava os livros para os copistas na academia de Bagdá. “Então você era negra”, exclamou, “e agora se tornou mais branca que uma cânfora!” Ela lhe responde citando um verso: “Se houvesse pelo menos um grão de luz divina entre todos os negros, eles se tornariam todos brancos” (Lewis, 1982, p. 45). A mesma associação da luz com o bem aparece na literatura hagiográfica muçulmana onde o próprio Profeta é descrito como de cor clara ou avermelhada. Sua mulher, “Aisha”, seu gênero, “Ali”, seus descendentes e até seus predecessores, os profetas “Abrão”, “Moisés” e “Jesus” são descritos da mesma maneira (*Idem, ibidem*).

A visão raciológica ganharia espaços ainda maiores com os imperialismos Persa, Bizantino e Árabe do Oriente Médio. Existem informações suficientes sobre a visão ideológica e as práticas sociais do mundo imperial Árabe, para sustentar a premissa de que a prática socioeconômica e justificação jurídico-religiosa da *escravidão racial* foi iniciada no mundo árabe-muçulmano do século IX, sob o Califado Abássida. Nesse período crucial da expansão imperialista do mundo árabe, no sul do Iraque, assentaram-se as bases dum amplo escravismo econômico com mão de obra exclusivamente *africana negra*.

Não é de se estranhar, nesse contexto, as obras violentas e explicitamente racistas desses pensadores árabes (filósofos, teólogos e literatos), que produziram e criaram sofisticadas teorias sobre a “inferioridade” intrínseca dos *povos de pele preta* da África e da sua vocação natural para a escravização. Esse corpus de idéias sobre a escravidão racial, e a fixação de características supostamente inferiores contidas na cor da pele e das feições dos africanos, foi transferido, na sua totalidade, para a península

ibérica pelo mundo árabe imperial (período Omayade), como consequência da conquista e ocupação árabe-muçulmana (711-1492). Ou seja, as teorias raciais que iriam irrigar as consciências da Península Ibérica, uma das consequências da implantação do império árabe nessa porção da Europa meridional, surgiram no Oriente Médio.

5. O COMÉRCIO ÁRABE DE ESCRAVIZADOS NEGROS: ROTAS E COBRANÇAS DE IMPOSTO EM ESCRAVOS

As rotas que alimentavam o intenso tráfico de escravos dispersavam-se ao longo da costa da África negra e das localidades mais próximas da mesma, facilitando, desta forma, o escoamento da “mercadoria” escravo através do Oceano Índico, do Mar Vermelho, Deserto do Saara e, mais tarde, Oceano Atlântico. O continente africano foi dividido em províncias, para melhor atender o fornecimento de escravos. Dentre essas províncias, destaca-se a do Egito, com a capital em al-Fustat (próxima de Cairo); de Magreb, com capital em Fez, e a de Ifriqiya (Tunísia), com capital em Kairuan. Os árabes não foram apenas os principais fornecedores de escravos para o tráfico dos europeus, mas também escravizaram por conta própria milhões de africanos.

Os elementos culturais e a forma de organização social dos impérios bizantinos e persas, Estados escravistas, influenciaram profundamente as posturas, métodos e práticas adotados pelo Império muçulmano em expansão.

Nos séculos VIII, IX e X, o mundo islâmico tinha se tornado o herdeiro dessa longa tradição de escravidão, continuando o padrão de incorporar escravos negros da África às sociedades ao norte do Saara e ao longo das costas do oceano Índico. Os Estados muçulmanos desse período interpretavam a antiga tradição escravista de acordo com a sua nova religião, mas muitos dos usos dados aos escravos eram os mesmos de anteriormente – eles eram utilizados nos serviços militar, administrativo e doméstico. As designações, os tratamentos das concubinas e outras características da escravidão foram modificados, mas a função dos cativos na política e na sociedade eram em grande parte a mesma [...] durante mais de setecentos anos antes de 1450, o mundo islâmico era praticamente o único eixo de influência na economia política da África, consolidando, pois, o processo de escravidão (Lovejoy, 2002).

A conquista do Egito revelou a fraqueza dos bizantinos, gregos e persas, o que contribuiu para uma ofensiva ainda mais ousada por parte dos árabes. Logo após a

conquista do Egito, deu-se a conquista da Cirenaica, que atingiu a Trípolânia em 643. Entre o período de 697 e 707 conquistaram e dominaram o Maghreb¹⁹ e o Norte da África. Invadiram e conquistaram a Península Ibérica a partir da Espanha, e chegaram à França, onde foram detidos na batalha de Poitiers por Carlos Martel, em 732. No Oriente, conseguiram dominar a Pérsia, o Afeganistão, a Transoxiana e o Turquestão chinês. Depois penetraram pelo Norte da Índia em Sind, Punjab e Ode. O Islã, nessa época, estendia-se das fronteiras da China ao Oceano Atlântico.

Ao longo do texto, é possível observar que as investidas dos árabes-muçulmanos, seja em relação à conquista de novos territórios, seja no estabelecimento de parcerias com outros Estados, estavam intimamente ligadas ao processo de expansão religiosa. Entre os séculos VII e XV, as investidas mudaram o foco para uma expansão de cunho estritamente econômico, que pudesse suprir as necessidades internas de consolidação do recém e tão forte império islâmico. O ouro, a madeira e o marfim estavam entre as mercadorias que se comerciava, mas, neste processo, não adquiriram tamanha importância estrutural como a valorização dado ao escravo. O Oceano Índico, Atlântico, o Mar Vermelho, o Mediterrâneo e a Costa da África do Norte eram os espaços geográficos mais disputados politicamente entre árabes, persas, gregos, bizantinos, pois dominar estes espaços significava dominar o tráfico de escravos e poder subjugar política, econômica e socialmente os demais Estados.

O sistema escravista desenvolvido durante sete séculos pelos árabes-muçulmanos elegeu o continente africano, partindo da África do Norte, como o centro fornecedor da mercadoria que se buscava – escravos negros - para serem submetidos aos trabalhos domésticos, serviço de arma, o trabalho agrícola e serem utilizados como moeda internacional. Estas demandas da sociedade árabe-muçulmana desestruturaram e destruíram as bases sociopolíticas de muitas sociedades africanas, pois foram política, econômica e militarmente obrigadas a ceder às pressões de um mercado escravocrata externo. Esse desenvolvimento avassalador do comércio de escravos chegou até a Europa, que se tornou herdeira do sistema escravista, sofisticando a cultura da escravidão assim como fizeram os árabes quando o herdaram dos gregos e bizantinos.

Os europeus reformularam, com requinte ainda maior de crueldade, as estratégias de domínio sobre os espaços geográficos adotadas pelos árabes, como por

¹⁹ Região do Norte da África que compreende aos países de Marrocos, Tunísia, Argélia. Em algumas ocasiões se denomina Mágreb ao que também se conhece como Grande Magreb, uma região mais extensa que inclui Mauritânia e Líbia.

exemplo, a manutenção da forma administrativa local, direito ao culto religioso, estabilidade política em troca de uma cota de escravos e prática sexual unilateral e vertical. A falsa estabilidade política reclamada pelos dirigentes africanos imersos no tráfico de escravos com os árabes foi totalmente destruída pelos europeus. Agora, todos seriam escravos, inclusive os dirigentes políticos que outrora forneciam a mercadoria, que ampliaram o grande contingente de indivíduos que eram retirados da África como objetos de compra, venda ou troca.

Os Estados africanos submeteram-se às exigências do Império Árabe-Muçulmano em virtude do *status* de grandeza e da eficácia dos exércitos dessa potência e das ameaças de invasão a que eram submetidos. Os temores gerados fizeram com que esses Estados se tornassem tributários de pesados impostos em forma de pessoas escravizadas. O domínio das rotas comerciais pelos árabes também gerou dependência para os outros Estados que, se não fossem tributários, seriam subjugados a uma relação de comércio desigual de mercadorias.

O *baqt*, acordo firmado em 651/652, além de ter instituído a prática de trocas regulares entre Núbia e Egito, definiu as condições às quais os núbios deviam se submeter, ou seja:

garantir a segurança de qualquer muçulmano ou protegido que visitasse a Núbia, até a sua saída; proteger as mesquitas construídas pelos muçulmanos; proibir a residência de núbios em país de Islão; rechaçar para terra do Islão qualquer escravo fugitivo que fosse para Núbia e que pertencesse aos muçulmanos; não conceder asilo aos muçulmanos que combatessem outros muçulmanos; e, sobretudo, fornecer anualmente uma certa quantidade de escravos (M'Bokolo, 2003, p. 215).

Sobre a quantidade de pessoas escravizadas que deveriam ser entregues, fixou-se: “Vós deveis todos os anos entregar ao Imã (califa) dos muçulmanos 360 escravos a escolher entre os escravos de valor médio no vosso país e que sejam desprovidos de enfermidades. Esta quantidade será composta por homens e mulheres, não velhos nem velhas, nem crianças impúberes. A entrega será colocada nas mãos do governador de Assuão” (Hamidullah, 1935, p. 127-129).

Para cumprir com essa obrigação cujo número de 360 era tão-somente o mínimo ao qual era necessário acrescentar cada vez mais, a Núbia lançou expedições para a captura de escravizados de Estados vizinhos, com objetivo de preservar a sua mão-de-obra. Tornou-se um estado raptor, em favor do Império Árabe-Muçulmano. Em troca, o

Egito fornecia mercadorias variadas, como cavalos, cereais, tecidos e, sobretudo, a garantia de não-invasão do território em questão. A vigência desse pacto perdurou até o século XII. Esse e outros acordos firmados pelos árabes em forma de *jizya* (imposto, tributo) representavam não só estratégias de dominação e perpetuação da escravização negra, mas principalmente a regularização dessa prática.

6. A REVOLUÇÃO ZANJ: O MAIOR LEVANTE NO MUNDO ÁRABE DE AFRO-ÁRABES ESCRAVIZADOS

A formação das sociedades islâmicas, conforme os registros de Bernard Lewis (1982 e 1996) e Ronald Segal (2002), foi marcada por um minucioso sistema de estratificação social. Somado a isso, na relação com povos de outras raças, a importância conferida ao fenótipo dos indivíduos permitiu aos árabes empreender estratificações específicas, criando segmentos diferenciados dentro de cada categoria, com base na aparência física e na origem das pessoas. Não por outro motivo, a expansão do império islâmico a partir do século VIII resultou numa forte racialização dos segmentos livres e escravizados, na qual os povos negros foram cada vez mais submetidos aos povos brancos.

Localizados, formalmente, no último estrato da escala social, os escravizados do mundo árabe vivenciaram uma não menos vasta segmentação, a qual conferia espaços para a valorização ou o menosprezo de suas diferenças específicas. Os escravizados soldados podem ser citados como exemplo desta situação. Lewis ressalta que as tropas negras constituíam os apoios mais fiéis das dinastias. Por isso, quando essas dinastias eram derrubadas ou destruídas, os soldados negros sofriam a mesma situação: eram massacrados e seus quartéis incendiados, muitas vezes com a ajuda das cavalaria brancas apoiadas pelos povos (Lewis, 1982, p. 73-86).

Durante o domínio do Califado Abássida (750-1258), o Império Árabe assistiu à maior rebelião de negros escravizados: a grande revolução Zanj (869-883). Ao aglutinar quantidade de combatentes suficientemente capaz de contornar o déficit em armamentos de suas tropas, a Revolução Zanj (869-883)²⁰ estimulou variações na imagem que os árabes construíram acerca dos povos negros.

²⁰ A Revolução Zanj pode ser dividida em duas fases: a primeira de 869 a 879 corresponde a sua instauração e expansão. Na segunda fase, entre 879 e 883, observa-se o declínio e, finalmente, a derrota dos Zanj pela coalizão de forças organizada pelo governo Abássida.

Os Zanj foram liderados por ‘Ali b. Muhammad’, que, em seus discursos, proclamou-se escolhido por deus para liderar a batalha que os conduziria à libertação. Reivindicou ser o indivíduo que os faria sair da condição de escravos, aquele que os colocaria no mesmo *status* dos senhores de escravos e proprietários de terra. Ali b. Muhammad professou uma doutrina social e política que pretendia a substituição dos Zanj na posição social então desempenhada pelos proprietários de terras e senhores de escravos. A revolução dos Zanj não pretendeu a superação da escravidão, o que, segundo Bernard Lewis, representou uma fraqueza do movimento. Este entendimento é relativizado por Popovic (1999), que considera que, devido ao fato de o *Alcorão* tolerar a escravidão, já no séc. IX, entre os árabes, era uma instituição suficientemente arraigada nos costumes.

A promessa de revanche e sub-rogação provavelmente funcionou como catalisador eficaz do sentimento de revolta já existente entre os Zanj, que, por sua vez, eram assimilados à sociedade islâmica, compartilhando valores e aspirações valorizados neste contexto.

Entre os motivos que remetem à erupção do levante, encontram-se o desprezo e os maus-tratos a que os escravizados negros estavam submetidos. Na região da Baixa Mesopotâmia, camadas de carbonato de sódio cristalizado (*natron*) cobriam as terras e as tornavam pouco ou nada produtivas para a agricultura. Em resposta a esse quadro, a partir do século VIII, o governo abássida programou um consistente projeto de estímulo à regeneração dessas terras mortas (*amwât*), valendo-se para isso do aumento do emprego da força de trabalho africana escravizada, sendo esses indivíduos controlados por capatazes (*wakîl*) e homens livres (*mawlâ*), “muito mais austeros que os senhores ausentes” – conforme Popovic (1999, p. 13).

Esse cenário de isolamento e desprestígio, por suposto, estimulou a deflagração da Revolução Zanj. Além dos saques a vilas e propriedades, o primeiro momento da revolução também foi marcado por ações sucessivas de ataques a grupos de escravizados sob a vigilância de prepostos de senhores de terras. Essas pessoas eram libertadas pelos Zanj e muitas se agregavam aos revoltosos. Também foi freqüente a aplicação, aos prepostos de senhores, dos mesmos castigos antes impostos aos africanos escravizados. Esse procedimento era tanto apoiado quanto incentivado por ‘Ali b. Muhammad: “A respeito dos escravistas, ele incutia que eles mereciam morrer do modo como eles tinham se portado com seus escravos e por fazerem coisas proibidas por Deus” – afirma Popovic (*Idem, ibidem*, p. 41).

Além dos sucessivos ataques a grupos de escravos sob a vigilância de prepostos de senhores de terras, suas ações iniciais consistiram na tomada de vilas, que eram saqueadas e muitas vezes destruídas, resultando na dispersão da revolta por uma área sucessivamente maior, espalhando-se em direção a Basra. Assim obtiveram suprimentos (dinheiro, alimentos, armas, barcos) e firmaram alianças.

Quanto às edificações, os Zanj primeiramente organizaram acampamentos formados de cabanas e depois construíram cidades (*Idem, ibidem*, p.132). As três principais cidades Zanj foram: al-Manî'a, al-Mansûra, e al-Mukhtâra, a capital. Em al-Manî'a foram encontradas e libertadas pelas tropas Abássidas cinco mil mulheres muçulmanas prisioneiras; dez mil mulheres e crianças foram encontradas e libertadas em al-Mansûra. Al-Mukhtâra contava com um palácio, uma mesquita-catedral, prisão e mercados.

No aspecto administrativo, Popovic (1999), com base em Tabarî, presume a existência de servidores encarregados da coleta de impostos para o Tesouro, o Exército e o Judiciário. Os Zanj cunhavam sua própria moeda certamente desde 871-872, o que deve ter facilitado o comércio (p. 134).

A respeito das relações com a população local, os Zanj receberam apoio de pedintes e dos beduínos; estes, especificamente, desempenharam um importante papel no abastecimento da capital do “Estado Zanj”.

As duas principais fontes de renda do Estado Zanj provavelmente foram os tributos e os despojos de guerra. Os suprimentos chegavam através de comerciantes beduínos ou trazidos pelas tropas Zanj após campanhas bem-sucedidas.

Aponta-se como consequência mais importante da revolução dos Zanj o desaparecimento, desde então (final do séc. IX), dos grandes campos de exploração de atividade rural à base de mão-de-obra escrava.

Em catorze anos de revolução, o Estado Zanj conseguiu, efetivamente, interferir no ordenamento do sul da Mesopotâmia, o que pode ser percebido de diferentes perspectivas. As estimativas alcançadas por Popovic indicam que, durante a Revolução Zanj, o número total de mortos variou entre 500 mil e 2,5 milhões de pessoas (*Idem, ibidem*, p. 154). Paralelamente, construíram-se cidades, entre as quais se destacaram al-Manî'a, al-Mansûra e al-Mukhtâra, a capital (Popovic, 1999, p. 132). Afora isso, os Zanj conseguiram desestabilizar famílias árabes tradicionais, tal como indica o comentário de Popovic:

A ousadia do exército Zanj era tamanha que eles leiloavam as mulheres das famílias Hasan, Husayn e Abbâs, descendente de Hâshem, Quraysh e das mais nobres famílias árabes. Uma jovem garota poderia ser vendida por dois ou três dirhams; o leiloeiro poderia anunciar a genealogia dela nesses termos: “Fulana, filha de beltrano, de tal família!” Cada homem negro possuía dez, vinte até trinta dessas mulheres, que os serviam como concubinas e trabalhavam como serviçais submissas para suas esposas (*Idem, ibidem*, p. 131).

7. A EXPANSÃO DAS FRONTEIRAS DO IMPÉRIO PARA A ÁFRICA DO NORTE E PARA A PENÍNSULA IBÉRICA: EXTENSÃO DO MODELO SÓCIO-RACIAL ÁRABE-SEMITA

Fatores religiosos, econômicos, militares, assim como afinidade racial e fraqueza interna do Império Bizantino e do Império Persa, potências da época, interconectados possibilitaram uma expansão vitoriosa dos árabes sob o signo do Islã. A penetração na África do Norte não se deu pelos meios violentos, propriamente ditos, mas, sobretudo através dos meios de cooptação das elites africanas e dos dirigentes dos Estados. Fascinados pelo projeto de sociedade apresentado pelos árabes, eles submeteram e ajudaram a destruir gradativamente os valores tradicionais comunitários africanos em prol de suas aspirações pessoais, que poderiam ser alimentadas pelos árabes, numa troca cruel de vidas humanas pelo status de possuir tecidos baratos.

Para além da questão religiosa, outros fatores serviram de impulso para a incrível expansão árabe do século VII, que partiu da Península Arábica em direção ao *Magreb*: a) a baixa produtividade do solo da Península; b) a população em crescimento; c) o enfraquecimento dos reinos de Bizâncio e da Pérsia; d) novos objetivos para a escravidão. Neste processo, a conquista da África do Norte contemplava os anseios econômicos do império muçulmano em expansão. Dominar o território africano, ao mesmo tempo em que supria as necessidades de mão de obra interna, servia de moeda de troca no mercado internacional da época. Cabia aos Estados africanos suprir o mercado que demandava um número cada vez maior de escravizados, tornando-se nesta dinâmica forte Estados raptos, fomentadores de guerras inter-étnicas a fim de responder à dinâmica do mercado escravista que acolhia o produto respaldado na justificação religiosa. Segundo explica Lovejoy:

Inicialmente os escravos eram prisioneiros capturados nas guerras santas que expandiram o Islã na Arábia pelo Norte da África e através da região

do golfo pérsico. A escravização era justificada com base na religião, e aqueles que não eram muçulmanos eram legalmente passíveis de escravização (...) A exigência religiosa de que os novos escravos fossem pagãos e a necessidade de importações contínuas para manter a população escrava tornou a África negra uma importante fonte de escravos para o mundo islâmico. Guerras locais, criminosos condenados, seqüestros e provavelmente dívidas eram fontes de escravos para os comerciantes visitantes (...) (Lovejoy, 2002, 47-8).

M'Bokolo salienta que:

Ao mesmo tempo em que produziam escravos de maneira maciça, as conquistas árabes e a expansão do Islã provocaram conseqüências decisivas no desenvolvimento do tráfico e da escravatura dos negros. Por um lado a escravatura achou-se bruscamente legitimada, já que qualquer idôlatra capturado numa guerra santa estava voltado a escravatura. Semelhantes disposições tiveram por conseqüência conferir a todas as guerras e as simples expedições o estatuto de jihad e de multiplicar as ocasiões de capturar escravos. Além disso, o jizya (imposto, tributos) cobrado pelos governos muçulmanos foi cada vez mais pedido em escravos (M'Bokolo, 2003, 213).

A sedução das elites africanas pelo projeto de sociedade apresentada pelos árabes, onde os homens tinham papel de destaque, acumulavam funções políticas, religiosas, administravam os bens econômicos, as mulheres totalmente subordinadas aos mandos dos homens e a possibilidade de adquirir os bens “nobres”, foi fundamental para que se estabelecesse as alianças políticas, necessárias, entre essas elites e os dirigentes do processo de expansão muçulmana. Tais alianças se constituíram como a porta de entrada para um processo de escravidão racial que persistiu até o início do século XV sob direção dos árabes islamizados e teve continuidade com as novas demandas por escravos advindas da Europa.

O domínio muçulmano, [...] a partir do século VII [...] arrasou para sempre as plantações de trigo que faziam da África o ‘celeiro de Roma’, e interessou-se um pouco mais pelo sul. [Os árabes tinham-se] dedicado ao comércio com os negros do sul, levando sal, cobre e tecidos, e trazendo de volta ouro, marfim e escravos. (Rodrigues, 1990, p. 30).

Pode-se afirmar que o modelo de escravidão racial - que elege um grupo racial como alvo - foi um modelo erigido, defendido, fortalecido e divulgado pelos árabes-muçulmanos entre os séculos VII e XV. Destaca-se como uma das principais conseqüências desse processo a devastação religiosa, cultural, social, econômica e política do continente africano e das diversas civilizações que o compunha, pois, foi

desse continente que milhões de vidas de indivíduos de pele preta foram tragados pelo violento modelo de escravidão racial iniciada pelos árabes-muçulmanos. No processo de expansão do Império muçulmano as elites dirigentes determinaram que o continente africano, iniciando pela África do Norte, seria a fonte fornecedora da mercadoria em questão – os escravos. Vale elucidar que se tratou de uma determinação e não de uma escolha aleatória, visto que a África era caracterizada pelos árabes como sendo a *Bilad as Sudan* – terra dos negros.

REFERÊNCIAS

HAMIDULLAH, M. *Documents sur la Diplomatie Musulmane à l'Époque du Prophete et des Califes Orthodoxes*, Paris, 1935.

HUNWICK, John & POWELL, Eve Trout. *African Diaspora in the Mediterranean lands of Islam*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2002.

LEWIS, Bernard. *Oriente Médio: do advento do cristianismo aos dias de hoje*. Tradução de Ruy Jungman.. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

_____. *The Arabs in History*. London: Oxford University Press, 1993.

_____. *Race and Slavery in the Middle East: an historical enquiry*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

_____. *Race et Couleur en Pays d'Islam*. Paris: Payot, 1982.

LOVEJOY, Paul E. *A Escravidão na África. Uma História de suas Transformações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

M'BOKOLO, Elikia, *África Negra: história e civilizações*. Lisboa: Editora Vulgata, 2003.

POPOVIC, Alexandre. *The Revolt of African Slaves in Iraq in the 3rd/ 9th Century*. Translated from French by Léon King. Princeton: Markus Wiener, 1999.

RODRIGUES, João Carlos. *Pequena História da África Negra*. São Paulo: Globo, 1990.

SEGAL, Ronald. *Islam's black slaves: the other black diaspora*. Nova York: Farrar, Straus and Giroux, 2002.

TOYNBEE, Arnold J. *A Study of History*. Vol.1, Londres, 1939.

YVANOFF, Xavier. *Anthropologie du racisme: essai sur la genèse des mythes racistes*.
Paris: L'Harmattan, 2005.

SEGUNDA PARTE

**O PAPEL DO RACISMO NA ECLOSÃO DA MODERNIDADE
CAPITALISTA**

CAPITALISMO E ESCRAVIDÃO: AS BASES RACIOLÓGICAS DO MUNDO MODERNO

1. A GÊNESE DO CAPITALISMO: ACIDENTE HISTÓRICO OU INEVITABILIDADE?

A análise da gênese do capitalismo tem fascinado todas as disciplinas que estudam a sociedade. Isto se deve, em grande parte, ao fato do capitalismo ser visto como o sistema gestor da modernidade, de modo a prevalecer o postulado de que sem este sistema não haveria modernidade. Porém, os postulados em torno da realidade dessa relação podem ser construídos de forma a não diminuir sua complexidade.

O marxismo, como marco teórico, envolveu o pensamento da academia durante o século XX, sustentando a base de compreensão no que concerne ao capitalismo como desenvolvimento econômico e social da sociedade moderna ocidental. Desse modo, tornou-se substancial a ênfase sobre as mudanças estruturais submetidas ao crivo da economia.

A lógica analítica dos fatos e processos históricos incide sobre a identificação de decorrências previsíveis das relações entre agentes historicamente determinados. Portanto, a análise histórica dos fatos não deve prescindir da problematização das experiências do homem no tempo. Ademais, as mudanças das sociedades, ao longo do tempo, não podem ser entendidas como transformações gestadas por um processo de desenvolvimento exclusivamente interno, linear e independente. Conceber, por meio de uma perspectiva endógena, o desenvolvimento de um sistema econômico de proporções planetárias como o capitalismo, produz inconciliáveis problemas na análise desse fenômeno.²¹

2. TESE DE MAX WEBER

Em sua obra, *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Max Weber (2002) procurou explicar as condições específicas que teriam constituído o caldo da

²¹ Fernand BRAUDEL, em *Civilização material, economia e capitalismo, séculos XV-XVIII* (Madrid: Alianza, 1984), tentou enquadrar a proto-história do capitalismo europeu e definir as razões para a aparição e desenvolvimento do capitalismo em sua forma industrial. O interessante nesta obra é o fato de centrar a atenção sobre a existência, na Europa, de uma “modernidade pré-industrial”. Não obstante a vasta erudição que permeia a obra, suas proclividades eurocêtricas na explicação do “milagre europeu”, nos inibe de adotar muitas das assunções que a alicerçam.

gestação do capitalismo industrial, sistema que serviu de porta de entrada para a chamada Modernidade. Cinco aspectos distinguem o caminho analítico de Weber das perspectivas anteriores sobre o assunto. Esses aspectos congregam-se no sentido de destacar a especificidade da moderna sociedade ocidental. O autor considerou que: 1) o ocidente é uma individualidade histórica; 2) o capitalismo como estrutura econômica não existiu apenas no Ocidente; 3) o estudo do capitalismo como estrutura econômica não é suficiente para explicar o surgimento do *ethos* burguês de conduta da vida; 4) é necessário uma “disposição” cultural para o surgimento do capitalismo; 5) o capitalismo *moderno* é um “indesejado” ou “acidente” histórico.

Weber destaca a ocorrência, na história da humanidade, de capitalismos, ou seja, de vários sistemas produtivos direcionados para o lucro e para a comercialização. Contudo, enfatiza a diferença entre todas essas experiências e o desenvolvimento do capitalismo no Ocidente. Sua noção de capitalismo é muito abrangente na medida em que comporta qualquer intenção estruturada socialmente com o fim de obter lucro. Não é a forma que define o capitalismo e, sim, a finalidade constituída no emprego monetário (o lucro) articulado culturalmente. Por isso, segundo Weber, não existe “o capitalismo”, como habitualmente costumamos pensar, referindo-nos especificamente à idade moderna, e, sim, “capitalismos”. Ele explicita essa concepção na obra intitulada *História Geral da Economia*:

Encontramos, primeiramente, por toda parte, e nas épocas mais diferentes, vários tipos de um *capitalismo irracional*: empresas capitalistas que tinham por finalidade o arrendamento dos tributos (tanto no Ocidente como na China, e na Ásia Menor) e outras espécies de contribuições para financiar a guerra (na China e na Índia, na época dos Estados parciais); capitalismo mercantil de tipo especulativo, tal como os mercadores o conheceram, quase sem exceção, em todas as épocas da história; e *capitalismo usuarário*, que, através do empréstimo, explora as necessidades alheias. Todas estas formas de capitalismo são orientadas no sentido da presa de guerra, dos impostos, das prebendas oficiais, da usura oficial (quando o funcionário foi financiado por suas empresas, como César por Cresco, e logo trata de cobrir seus débitos mediante abusos oficiais), e, finalmente, dos tributos e das soluções das necessidades diárias. Todas estas formas foram, somente, circunstâncias econômicas de caráter irracional, sem que jamais surgisse delas um sistema de organização de trabalho. O *capitalismo racional* tem em conta as possibilidades do mercado, isto é, oportunidades econômicas no sentido mais estrito do termo; quanto mais racional for, mais se baseia na venda para grandes massas e na possibilidade de abastecê-las. Este capitalismo, elevado à categoria de sistema, apenas se estabelece no desenvolvimento moderno Ocidental, nos fins da Idade Média, enquanto que, na Antiguidade, só existiu uma classe capitalista cujo racionalismo

poderia se comparar com o capitalismo moderno: referimo-nos aos cavaleiros romanos.” (1980, p. 159).

De acordo com Weber, o Ocidente é uma individualidade histórica. Isto quer dizer que o processo civilizatório no qual ele se constituiu historicamente não pode deduzir ou ser deduzido de outros referentes históricos que não o seu próprio. Para o autor, pode-se falar em uma “história universal”, mas isto não implica em compreender a história como uma imensa reta nas quais sociedades, e até berços civilizatórios distintos, tendem necessária e teleologicamente ao mesmo fim. Para ele, é necessário analisar as constelações históricas de cada sociedade em sua singularidade, mesmo para comparativamente compreender a especificidade de seus caminhos. Weber procura elucidar que a *diferença* ocidental não é um destino exclusivamente econômico e, de forma mais profunda, pretende que o estudo desta civilização deva visar circunstâncias históricas específicas. Afinal, não é possível compreender sua natureza sufocando-a em generalizações globais, isto é, sem elucidar o que esta história tem de contingente e acidental.

Onde reside, pois, a *singularidade* do Ocidente? Para Weber essa singularidade não é meramente econômica, mas *cultural*. Ele identifica o *racionalismo* – a racionalidade - como sendo o fator singularizante. Segundo ele, no Ocidente teriam se dado processos *racionais* que não se repetiram fora dessa área geográfica, e que iriam colocar seus povos, globalmente, em uma situação “avantajada” em relação às demais civilizações. Explicita essa idéia da maneira seguinte:

Ao estudarmos qualquer problema da história universal, o produto da moderna civilização européia estará sujeito à indagação sobre a que combinações de circunstâncias se pode atribuir o fato de, na civilização ocidental, e só nela, terem aparecidos fenômenos culturais que, como queremos crer, apresentam uma linha de desenvolvimento de significado e valor *universais*.

Apenas no Ocidente existe uma ciência em um estágio de desenvolvimento que reconhecemos, hoje, como válido. O conhecimento empírico, as reflexões sobre o universo, a vida e a sabedoria filosófica e teológica mais profunda não estão aqui confinadas, embora, no caso desta última, o pleno desenvolvimento da teologia sistemática deva ser creditado ao cristianismo sob a influência do helenismo, uma vez que dela houve apenas fragmentos no islamismo e em algumas poucas seitas hindus. Conhecimento e observação de grande finura sempre existiram em toda parte, principalmente na Índia, na China, na Babilônia e no Egito. Mas à astronomia da Babilônia e às demais faltavam – o que torna seu desenvolvimento mais assombroso – as bases matemáticas recebidas primeiramente dos gregos. A geometria hindu não tinha provas racionais,

que foram outro produto do intelecto grego, criador também da mecânica e da física. As ciências naturais da Índia, embora de todo desenvolvidas sobre a observação, careciam de método de experimentação o que foi, longe de seus albores na Antiguidade, um produto essencialmente do Renascimento, assim como o moderno laboratório. A medicina, especialmente na Índia, embora altamente desenvolvida quanto às técnicas empíricas, carecia de fundamentos biológicos e, particularmente, de bioquímicos. Uma química racional tem estado ausente de todas as áreas da cultura que não a ocidental.” (2002, p. 23-24).

Weber faz questão de demonstrar que outros países e civilizações também tiveram extrema produção de conhecimento e formas “desenvolvidas” de estrutura social, só que “faltavam-lhes” algo: uma forma racional de conduta da vida. A marca distintiva do Ocidente, para Weber, é a racionalidade, entendida como a forma em que a civilização ocidental articulou os seus “conteúdos” históricos²². Neste sentido, o que a difere não é o que ela tinha que os outros não tinham (até mesmo porque, para o, o final da Idade Média tomado em si mesmo não indica logicamente um destino diferente do que tomaram as sociedades asiáticas), mas sim a maneira como ela articulou o que possuía e o que espoliou. Trata-se, pois, de captar uma certa e definida “combinação de características” que, no feixe do tempo, produzem uma individualidade histórica, cuja determinação medra no sentido em que os homens agem no mundo, ou seja, existem permeados pelo acaso.

Para Weber, o capitalismo não pode ser deduzido a partir de sua história estritamente econômica, pois não emana do excedente socialmente produzido, nem emana da forma com que será empregado o uso desse excedente. Para exemplificar este ponto de vista, no artigo intitulado *Religião e Racionalidade Econômica*, afirma:

O confucionismo e a mentalidade confuciana adoradora da “riqueza” poderiam ter propiciado medidas correspondentes de política econômica, como também o fez o Ocidente [...] Mas é justamente aqui que podemos ver o limite da importância da *política* econômica em face da *mentalidade* econômica. *Jamais em lugar algum*, em nações cultas, o bem-estar econômico foi colocado como alvo último, com tanta ênfase, como na China. As concepções de política econômica de Confúcio correspondiam a algo como as dos “cameralistas” [funcionários

²² O autor acredita que a distinção racional do Ocidente é exemplificada pelo modelo de Estado por ele produzido. Sobre isso Weber ressalta: “De fato, o próprio Estado, tomado como uma associação política com uma constituição racionalmente regida, leis racionalmente ordenadas e uma administração coordenada por regras racionais ou leis, administrado por funcionários treinados, é conhecido, nessa combinação de características, apenas no Ocidente, a despeito de todas as outras que dele se aproximam. E o mesmo é verdade também para a mais decisiva força da nossa vida moderna: o capitalismo.” (Weber, 2002, p. 25-26).

germânicos do século XVII preocupados com uma política econômica e administrativa para o uso do príncipe] [...] Mas não se cria uma *mentalidade* econômica com uma *política* econômica. [...] No entanto, nenhum elo intermediário conduzia do confucionismo e da sua ética, tão firmemente arraigada quanto o cristianismo, para um *método* de vida *burguês*. (1991, p. 154).

Este exemplo acerca da mentalidade confuciana visa esclarecer dois problemas relacionados, porém distintos: 1) o surgimento do capitalismo como estrutura econômica; 2) o surgimento da classe burguesa no ocidente. É justamente esta distinção que torna, nos termos do autor, possível compreender a singularidade das sociedades ocidentais.

É justamente o que Weber chama “espírito” – isto é, a determinação do sentido e significados impressos no mundo – que garante em sua análise a possibilidade de interpretar o surgimento da classe burguesa. A adequação quase perfeitamente sincrônica entre a política econômica capitalista e a mentalidade do mundo ocidental tornou essa tarefa muito difícil, mas nem sempre foi assim. No próprio ocidente, até o fim da Idade Média, seria incompreensível e pecaminosa (em alguns casos, apenas tolerável, mas não justificável eticamente), a idéia de se ter como o maior objetivo da vida levar para o túmulo uma grande soma de dinheiro acumulado, devido ao caráter extremamente mundano que possuem todas as atividades que visam o lucro, e era precisamente para o “outro mundo” que estas pessoas devotavam todos os seus esforços, inclusive os dividendos oriundos dos trabalhos.

Weber demonstra que, em tais condições, nas quais toda a vida social e mesmo a mentalidade política e econômica retiram do sagrado sua fonte de legitimidade social, deve-se indagar pelo *sentido* que o *corpus* ético posiciona os agentes históricos diante de mundo. Portanto, a resposta acerca do surgimento do *ethos* burguês de conduta de vida no ocidente só pode advir com o exame apurado do universo simbólico religioso. A ética protestante, apontou Weber, é que detinha, em sua globalidade - ou seja, todo o conjunto de orientações para melhor conduzir o cristão à *salvação* que **nasceu** da *Reforma* - as possibilidades históricas e o fomento de características capazes de fazer emergir o capitalismo *moderno* ou *racional*.

[O efeito propriamente dito da Reforma consistiu simplesmente em ter, já no primeiro momento, inflado fortemente, em contraste com a concepção católica, a ênfase moral e o *prêmio* religioso para o trabalho intramundano no quadro das profissões. O modo como a idéia de “vocação”, que nomeou esse feito, foi posteriormente desenvolvida

passou a depender das subseqüentes formas de piedade que se desdobraram dali em diante em cada uma das igrejas saídas da Reforma.]. (2004, p.75).

E ainda:

Pois, a exemplo do antigo testamento e em plena analogia com a valorização ética das “boas obras”, ela via, sim, na ambição da riqueza como *fim* o cúmulo da culpa, mas na obtenção da riqueza como *fruto* do trabalho em uma profissão, a benção de Deus. Eis, porém, algo ainda mais importante: a valorização religiosa do trabalho profissional mundano, sem descanso, continuado, sistemático, como o meio ascético simplesmente supremo e, a um só tempo, a comprovação [...] da regeneração de um ser humano e da autenticidade de sua fé, tinha que ser, no fim das contas, a alavanca mais poderosa que se pode imaginar da expansão dessa concepção de vida que aqui temos chamado de “espírito” do capitalismo. E confrontando agora aquele estrangulamento do consumo com essa desobstrução da ambição de lucro, o resultado externo é evidente: *acumulação de capital* mediante *coerção ascética à poupança*. (2004, p. 156-157).

Com efeito, ao contrário do cristianismo católico vivido na Idade Média, o protestantismo ascético elaborou uma ética em torno da *vocação profissional* na qual a possibilidade de *salvação* se vê condicionada à idéia de que o trabalho não deve ser apenas guiado com responsabilidade, mas é um *dever* exigido por Deus. No protestantismo ascético, o cumprimento da palavra de Deus e a realização das “boas obras” em todos os aspectos da vida devem se valer dos meios dispostos no próprio mundo e não fora dele.

Segundo Weber, a reclusão monástica exigida no catolicismo medieval legou um método racional de vida (um regime de auto-inspeção a cada instante e ponderação), mas não teve o mesmo efeito sobre toda a comunidade religiosa, pois, amparada na *graça sacramental* compartilhada por todos que são batizados na religião, a conquista da graça não dependia de uma conduta ascética no mundo e sim de práticas meritórias isoladas. A teoria da predestinação (segundo a qual os merecedores da salvação já foram previamente eleitos) no Calvinismo é baseada na *graça pessoal*, o que quer dizer que todo fiel tem de possuir uma vida de monge, só que em pleno contato com o mundo. Para tal feito, o *trabalho profissional* foi considerado o meio ascético mais seguro e sagrado. Tê-lo como um fim em si mesmo para a bem-aventurança evita os perigos e tentações deste mundo, além de que, é a partir de seus resultados positivos, entre eles a riqueza e o lucro, que se prova perante à comunidade a posse da graça, a vaga entre os eleitos na predestinação.

Em um ensaio intitulado *Seitas Protestantes e o Espírito do Capitalismo*, Weber afirma:

A disciplina da Igreja medieval, como a da luterana, foi primeiro colocada nas mãos do detentor do cargo ministerial; segundo, essa disciplina funcionou – na medida em que foi efetiva – através de meios autoritários; e, terceiro, punia e recompensava atos individuais concretos. A disciplina religiosa dos puritanos e das seitas estava, a princípio, nas mãos dos leigos, pelo menos em parte e com frequência totalmente; segundo, ela funcionava através da necessidade que todos tinham de manter a sua posição; e, terceiro, fomentava ou, se desejarmos, selecionava qualidades. Esse último aspecto é o mais importante.

O membro da seita (ou conventículo) precisava ter qualidades para ingressar no círculo da comunidade. Ser dotado de tais qualidades era importante para a evolução do capitalismo moderno racional, como se mostrou no primeiro ensaio. Para manter sua posição neste círculo, o membro tinha de *provar* repetidamente que era dotado dessas qualidades, que estavam sendo, constante e continuamente, estimuladas nele. Como a sua bem-aventurança no outro mundo, toda a sua existência social neste mundo dependia de sua capacidade de submeter-se à prova. A confissão católica dos pecados era, repetimos, em comparação, um meio de *aliviar* a pessoa da tremenda pressão interna que o membro da seita sofria constantemente, em relação à sua conduta. (1982, p. 367-368).

O caráter seletivo das seitas protestantes, associado a uma concepção individual da graça é, segundo o autor, um dos eixos para consolidação histórica de dois valores fundamentais à eficácia e racionalidade de capitalismo moderno: 1) a impessoalidade das relações sociais; 2) o individualismo. O primeiro tópico e o segundo são interdependentes, possibilitaram à sociedade ocidental padrões de relacionamento que não tinham a consangüinidade como base para a associação política. Possibilitou, ainda, uma dinâmica concorrencial aberta à própria vida cotidiana, que tem como corolário a separação entre espaço doméstico e local de trabalho, divisão legal entre o *público* e o *privado*. Este aspecto é fundamental para o autor diferenciar a estruturação do espaço no ocidente:

No Ocidente, a emergência da ética racional intramundana está ligada ao surgimento de pensadores e profetas que deitavam raízes nos problemas *políticos* de uma *configuração* social alheia à cultura asiática: o estamento político burguês da *cidade*, sem a qual são inconcebíveis tanto o judaísmo quanto o cristianismo, como também o desenvolvimento do pensamento grego. Na Ásia, contudo, o surgimento da “cidade” nessa acepção foi bloqueado, em parte pela manutenção do poder da parentela, em parte pela separação entre as castas. (1991, p. 148).

Por cidade, no sentido ocidental da palavra, Weber compreende uma *localidade de mercado*, na qual este consegue sistematizar regularmente a troca de bens essenciais para a vida de uma comunidade organizada para defendê-lo belicamente. Neste local, onde prevalece o *indivíduo* e não a *linhagem* ou a *casta*, a economia flui sem barreiras entre o comércio interno e o externo, pois é o mercado e só ele o regulador do comércio, na medida em que as trocas podem ser orientadas exclusivamente pela possibilidade de lucro e não por obrigações tradicionais guiadas pelo sangue.

Na Índia, as castas foram incapazes de criar uma comunidade de culto e uma associação municipal, porque ritualmente eram estranhas entre si, o que explica também a especial posição dos judeus na Idade Média: as catedrais e a comunhão foram os símbolos da união municipal; mas os judeus não podiam rezar naquela nem participar desta, vendo-se, por conseguinte, condenados a formar as comunidades da Diáspora. (1980, p. 152).

A cidade como *localidade de mercado* universaliza as relações sociais, ultrapassando as barreiras de linhagem e casta para “abrir” o político unicamente em torno do controle legal das relações comerciais e a proteção bélica, a saber, as duas funções principais do Estado moderno na acepção do autor. “O Estado é uma associação que pretende o monopólio do *uso legítimo da violência*, e não pode ser definido de outra forma”. (1982, p. 383). Neste sentido, as relações entre as religiões (de uma forma geral) e as atribuições do Estado são geralmente conflituosas, devido à concorrência natural entre os dois pelo gerenciamento dos valores da sociedade, a primeira centrada no sagrado, e o segundo no bélico:

Como ameaça de violência consumada entre os Estados modernos, a guerra cria um *pathos* e um sentimento de comunidade. A guerra promove, portanto, uma comunhão incondicionalmente dedicada e pronta ao sacrifício, entre os combatentes, e libera uma compaixão de massa ativa e um amor pelos que estão sofrendo necessidades. E, como fenômeno de massa, esses sentimentos derrubam todas as barreiras naturais à associação. Em geral, a religião só pode mostrar realizações comparáveis nas comunidades heróicas que professam uma ética da fraternidade. (1982, p. 384).

Este trecho, retirado do ensaio *Rejeições Religiosas do Mundo e Suas Direções*, exemplifica algo importante para a compreensão da singularidade ocidental. Revela o caráter central que, em geral, o fenômeno bélico possui nestas sociedades e no próprio sentido de uma associação como o Estado. Ele possibilita o rompimento nas relações

cotidianas e nas relações culturais mais elementares, e não apenas nas relações comerciais, que as barreiras internas de linhagem e de sangue podem impor. Oferece ainda aos moradores da “cidade” um sentimento de comunidade que o mercado não consegue e nem pode dar, pois o seu êxito lucrativo está em não diferenciar o estrangeiro e o compatriota, dando destaque apenas à procura sistemática do melhor negócio, não importa com quem for. Entretanto, tal diferenciação é vital para garantir a existência do próprio mercado, é ele que garante a *disposição* para a luta quando este for invadido.

O fenômeno bélico, a própria tensão da possibilidade da guerra a qualquer momento nacionaliza as relações internas no mundo ocidental e com isso possibilita a internacionalização de suas relações comerciais. Sendo assim, nessas sociedades, o caráter *moderno* ou *racional* do capitalismo ocidental está diretamente vinculado à articulação indissolúvel e vital entre a eficácia do cálculo e a força bélica.

Tendo como fio condutor à citação acima, vemos que, para o autor, a religião não possui a mesma eficácia que a guerra, para dar a um povo o senso de comunidade. Só conseguiu tal feito quando atrelada a uma ética da fraternidade, em termos práticos, por não dispor dos indivíduos para a guerra. No ascetismo puritano temos uma realidade diferente devido ao seu caráter intramundano. Nele, o cristão pretende domar o mundo a serviço de Deus e se for preciso a guerra para isso ele o fará:

O puritanismo, com seu particularismo da graça e seu ascetismo vocacional, acredita nos mandamentos fixos e revelados de um Deus que, sob outros aspectos, é incompreensível. Interpreta a vontade de Deus como significando que esses mandamentos devem ser impostos ao mundo das criaturas pelos meios deste mundo, ou seja, a violência – pois o mundo está sujeito à violência e o barbarismo ético. E isto significa, pelo menos, barreiras que resistem à obrigação de fraternidade no interesse da “causa” de Deus. (1982, p.385)

Decorre disto que, ao contrário de religiões pautadas numa ética da fraternidade, a realidade da guerra não é estranha à ética protestante e trabalha historicamente segundo o autor no sentido de facilitar a consolidação do *ethos* burguês.

O protestantismo ocidental introduziu uma específica racionalidade sobre o lucro na mentalidade da época. No protestantismo, o lucro, tão condenado pela Igreja Católica, é ressignificado e compreendido como graça divina, individual, concebida no mundo material. Com efeito, as doutrinas protestantes ofereceram uma maior racionalidade à mentalidade comercial. Esse racionalismo introduzido pelo

protestantismo foi identificado por Weber como sendo, afinal, um elemento diferenciador que permitiu a emergência de um capitalismo de tipo industrial no Ocidente. Com essa assunção, Weber confere à esfera cultural (a religião) um papel preponderante no nascimento desse tipo de capitalismo. É por isso que ele evoca o “espírito” e a “ética” que suscitaram tal capitalismo. Ele ressalta, desse modo, a prevalência da “instância mental” na gestão econômica.

Destacamos a importância que para Weber possui o caráter seletivo das seitas protestantes bem como a concepção pessoal da graça, para a consolidação do individualismo e para a vigência da impessoalidade das relações sociais, tentando demonstrar que estes aspectos eram fundamentais para a especificidade da estruturação do espaço no ocidente. O mesmo pode-se falar quanto à estruturação social do tempo que nestas sociedades tornou-se um *valor* passível de se ganhar ou perder:

A perda de tempo é, assim, o primeiro e em princípio o mais grave de todos os pecados. Nosso tempo de vida é infinitamente curto e preciso para “consolidar” a própria vocação. Perder tempo com sociabilidade, com “conversar mole”, com luxo, mesmo com o sono além do necessário à saúde – seis, no máximo oito horas – é absolutamente condenável em termos morais. Ainda não se diz aí, como em Franklin, que “tempo é dinheiro”, mas a máxima vale em certa medida no sentido espiritual: o tempo é infinitamente valioso porque cada hora perdida é trabalho subtraído ao serviço da glória de Deus. Sem valor, portanto, quando não diretamente condenável, é também a contemplação inativa, ao menos quando feita às custas do trabalho profissional. Pois ela é *menos* agradável a Deus do que o fazer de sua vontade na vocação profissional. (2004, p. 143-144).

Tomando em conjunto todos os aspectos destacados por Weber acerca da Ética protestante, vê-se que há uma relação de adequação entre suas premissas no que tange a significação do mundo para o crente e os eixos fundamentais da vida numa sociedade capitalista ocidental. No entanto, daí não se deduz que o capitalismo pôde ser uma intenção destes agentes históricos que tanto contribuíram para o seu surgimento, tampouco (por argumentos já elencados) uma consequência lógica do fim da Idade Média, sendo talvez o justo contrário:

Se, portanto, para a análise das relações entre a ética do antigo protestantismo e o desenvolvimento do espírito capitalista partimos das criações de Calvino, do calvinismo e das demais seitas “puritanas”, isso entretanto não deve ser compreendido como se esperássemos que algum dos fundadores ou representantes dessas comunidades religiosas tivessem como *objetivo* de seu trabalho na vida, seja em que sentido for, o despertar daquilo que aqui chamamos de “espírito capitalista”.

Impossível acreditar que a ambição por bens terrenos, pensada como um fim em si, possa ter tido para algum deles um valor ético. (2004, p. 81).

Sendo assim, qual seria a “causa” para o desenvolvimento do capitalismo em sua feição ocidental? Para o autor, ele emana do indesejado das ações conscientes dos homens, ou seja, é uma consequência não intencionada, que retira sua substância histórica da arbitrariedade com que os homens imprimem sentido a suas ações no mundo em um dado momento; e também do modo que a partir da daí podem se articular os conteúdos históricos que um determinado processo civilizatório pode produzir e que neste caso são a nosso ver: a eficácia do cálculo e a força bélica.

Afinal de contas, se formos resumir a tese central defendida por Weber, o sistema capitalista que se impôs ao mundo através das conquistas da expansão imperial européia se deveu, preponderantemente, a particularidades culturais e a uma mentalidade específica. A porção protestante, e somente esta porção, teria reunido todas as condições necessárias para a eclosão do capitalismo industrial. Mas será que a ética protestante é, realmente, o fator determinante que permitiu que a Revolução Industrial acontecesse na Inglaterra, e somente aí?

3. TESE DE JEAN BAECHLER

Por que teria o capitalismo industrial surgido no Ocidente e somente no Ocidente (ou, realmente, numa porção do Ocidente)? Sistemas baseados em uma lógica de lucro e de reinvestimento sistemático dos benefícios, têm surgido em muitas sociedades distintas e em épocas diferentes. No entanto, eles nunca chegaram a constituir um sistema englobante como aquele que surgiu na Europa a partir do século XVI. Se o capitalismo, tal qual o conhecemos, surgiu na Europa e somente na Europa, a lógica impõe que apenas aí eclodiram todas as condições para que isto acontecesse. Quais condições seriam estas?

A resposta a esta questão é praticamente impossível. Com efeito, as razões que ofereceríamos como causas, na realidade, constituir-se-iam como suas consequências. Tratar de explicar a gênese de um evento com elementos que estão presentes apenas quando o evento já havia acontecido é puramente tautológico. Porém, Jean Baechler (1971), em *Les Origines du Capitalisme* (As Origens do Capitalismo), traz uma visão totalmente nova na extensa arena de discussão sobre os elementos causadores da

Revolução Industrial e do capitalismo moderno, sistema global e irresistível. Como Weber, ele identifica o Ocidente como um lugar privilegiado, singular, onde aconteceram processos sem paralelo em outras partes do mundo. Dessa singularidade ocidental, explicou, surgiu o capitalismo industrial e a sociedade “moderna”.

As sociedades humanas, explicou Baechler, “não são arrebatadas por um destino que lhes exceda e lhes escape, elas se entregam há milênios a experiências, que são coroadas de sucessos e malogros.” (1971, p. 184) O trabalho científico “consiste em precisar as circunstâncias e *as razões que fazem que uma possibilidade se realize* e se converta, inclusive, como foi o caso com o capitalismo industrial, em norma universal.” (1971, p. 184, grifo meu) Pouco a pouco, agregou, e somando todas as experiências, “vemos se libertar, e depois se precisar, um campo de possibilidades” (1971, p. 184).

O mundo ocidental, explicou Baechler, é um universo de incessantes inovações. “Em todos os domínios, político, econômico, religioso, científico, ético, estético, o Ocidente se entrega desde há séculos a experiências, como se pretendesse percorrer todo o campo das possibilidades abertas à aventura humana.” (1971, p. 180) Mas, afinal de contas, quais as razões para esse estado de permanente inquietação? Quais teriam sido os elementos específicos e singulares que determinaram que fosse somente no Ocidente, e na sua porção protestante, que tal sistema surgisse e chegasse a dominar o resto do planeta? Baechler afirma que, “O gênio do Ocidente tende, desde há mil anos, a introduzir a *mudança* em todos os domínios.” (1971, p. 175).

Evidentemente, descartamos a idéia leviana de atribuir ao mundo ocidental um “gênio” particular para a inovação que somente ele teria. Hoje sabemos que a proposta de um “gênio ocidental”, alicerçada pela visão de um “milagre grego”, de um “milagre romano” ou de um “milagre europeu”, sustenta-se numa operação cirúrgica mediante a qual o Egito Antigo fora eliminado da história como civilização fecundadora das civilizações européias e da do Oriente Médio (Ver: Bernal, 1987). Mas voltemos para Baechler, que define cinco grandes características que, segundo ele, somente se deram no Ocidente, em um período específico, e que corresponderiam à especificidade do sistema capitalista: 1) *busca privilegiada e maximização da eficácia econômica*; 2) *a liberação da sociedade civil com relação ao Estado*; 3) *divisão de uma área cultural em várias unidades políticas soberanas (Europa Ocidental)*; 4) *modificação do sistema de valores em detrimento dos valores religiosos, militares e políticos*; 5) *libertação do indivíduo dos entraves e das necessidades coletivas e reificação das necessidades puramente individuais*.

Para Baechler, este sistema, que engendrou a sociedade industrial e a modernidade, decorreu não de um movimento histórico previsível, mas de um acúmulo de “acidentes” concatenados. O capitalismo que conhecemos hoje é um sistema englobante e pujante. Ele prosperou, afirma Baechler, naquele contexto sócio-histórico com menos entraves diante das dinâmicas *individuais* direcionadas pela geração do lucro e de seu reinvestimento sistemático nas esferas produtivas. Entretanto, seria correto argumentar que foi no Ocidente como um todo que se deram *todas* as condições idôneas para a eclosão do capitalismo industrial? Na realidade, como o demonstrou Max Weber (2002), em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, esse capitalismo surgiu no Ocidente, sim, mas somente na sua *porção protestante*, e somente a partir do século XVIII e XIX, quando a Europa havia esmagado o continente africano e se nutrido com o grande tráfico negroiro.

A violenta expansão da Europa para além fronteiras, evento que tornou o resto do mundo um mero objeto dos processos de acumulação capitalista para os países ocidentais, é um dado *decisivo* na instauração universal de um sistema econômico único. Sem esse dado fundamental, a história da gênese do mundo moderno não faria sentido, assim como não faria sentido as razões pelas quais certos povos e regiões do globo apresentam hoje uma absoluta regressão estrutural com relação ao Ocidente industrial. Baechler ressalta o papel dessa investida além fronteiras como o elemento desencadeador de toda uma dinâmica específica que levou ao capitalismo industrial:

Quanto à descoberta da América e à colonização, elas não resultam do movimento econômico geral. São um fenômeno autônomo (que não é explicado), que tem grandes repercussões sobre o desenvolvimento econômico, devido à aparição de um mercado mundial, à injeção de volumes consideráveis de ouro e de prata no circuito econômico. (Baechler, 1971, p. 23)

A religião possui um papel fundamental na formação de modelos sociais, pois ela consiste na ressignificação do mundo material. As atividades econômicas de tipo capitalistas não são necessariamente incubadoras da modernidade. Estruturas capitalistas emergiram em várias sociedades e em épocas distintas, mas sem que elas evoluíssem para a extraordinária dinâmica planetária que o mundo conheceu a partir do século XVI. Como apontado por Baechler, dos séculos VIII ao XI, “o mundo abássida conheceu uma atividade capitalista plenamente florescente, desenvolvida por homens de negócios muçulmanos, judeus e cristãos.” (Baechler, 1971, p. 68). Foram eles que constituíram sociedades propriamente comerciais que foram alongadas para onde

pudessem obter lucro. Seus tentáculos estenderam-se para “o Sudão, onde o ouro era trocado por sal e mercadorias de pouco valor; para o Oceano Índico, onde o porto de Basra assistiu à chegada de carregamentos preciosos vindos até da China; para os rios russos, onde os escravos representavam as maiores chances de ganhos.” (1971, p. 68) Por esses movimentos dos mulçumanos, judeus e cristãos, foram geradas, paralelamente, agências burocráticas, como os bancos, produzidos por associações de capitais. Se considerarmos todos esses movimentos em direção a ganhos, descobre-se “um mundo de negócios fervilhante e dinâmico, que”, ressalta Baechler, “não tem nada a invejar ao Ocidente medieval e moderno.” (Baechler, 1971, p. 68)

Baechler concorda com Marx no fato de que na origem de todo sistema de exploração do homem pelo homem está um processo de confisco do excedente. E o historiador ressalta a lógica interna desse processo:

Na origem, houve a criação dos impérios, entendendo-se por esta palavra todo sistema político que englobasse um espaço e um conjunto de pessoas tal, que um aparelho de Estado ao menos embrionário fosse necessário. As formas tomadas por esta criação não ficaram ocultas pelos silêncios da documentação, pelo simples motivo de que os documentos escritos aparecem a partir do momento em que qualquer coisa parecida com uma burocracia tem necessidade da escrita para conservar arquivos, elaborar a contabilidade, publicar as leis e transmitir as ordens. É lícito pensar que não é confiar demais na imaginação do historiador supor que isto só foi possível pela conquista ou expansão progressiva a partir de um núcleo: *a guerra deve ter sido a grande parteira das civilizações. Isto provocou a aparição decisiva de uma elite política, militar e religiosa, caracterizada por estar isenta de prover seus próprios meios de subsistência.* Disso decorre que o sistema de produção da subsistência teve que atingir um grau suficiente de eficácia para que, uma vez descontadas a manutenção dos produtores e de suas famílias e as reservas obrigatórias para poder recomençar o ciclo de produção, restasse um excedente que esta elite podia confiscar. (Baechler, 1971, p. 69-70)

O elemento decisivo para constituição do capitalismo, tal qual o conhecemos, seria a incidência do mercador empreendedor, indivíduo protagonista do processo de produção. Este obtém a matéria-prima, gerencia a manufatura, comercializa o produto segundo a demanda e, finalmente, reinveste o lucro obtido. Baechler pontua que: “A aparição de uma elite que vivia do confisco do excedente criou *ipso facto* um mercado, isto é, uma demanda com liquidez de meios de pagamento. O mercador é o intermediário indispensável das trocas que satisfazem esta demanda.” (*Ibidem*, p.1) A burguesia capitalista que surgiu na Europa dos séculos XVII-XVIII, por exemplo, foi

encubada muito antes, embora nada garantia a sua conversão na elite que forjaria a Revolução Industrial. Sobre isso Baechler demonstra que:

O burguês, tal como aparece no século XI, não é ainda um empreendedor: ele contenta-se em organizar trocas, em multiplicá-las, consistindo seu ganho o preço que lhe é pago por esse serviço. Ele torna-se empreendedor no momento em que passa a intervir na produção de bens submetidos à troca. A primeira figura do capitalista moderno é portanto o mercador-empendedor (que aparece nos séculos XII e XIII), que busca a matéria prima (antes de tudo têxtil, ou seja lã, linho, um pouco de algodão produzido na região oriental do Mediterrâneo), a faz ser trabalhada por artesãos (praticamente sempre camponeses, para fugir das corporações, que só foram um entrave na imaginação dos teóricos), e depois se encarrega da comercialização. A terceira etapa da racionalização econômica começa no século XVIII, quando ela se aplica à racionalização do trabalho (manufatura, depois fábrica) e à pesquisa tecnológica. Disso se segue que todo pensamento ou atividade racional pode contribuir para a emergência do sistema industrial, desde que se apliquem ao domínio econômico, mesmo que a economia não seja encarada como um fim em si. Mas o capitalismo é uma outra coisa, não é apenas a racionalização das atividades humanas, que encontramos em toda a parte, é antes de tudo uma propensão original a aplicar os pensamentos racionais às atividades econômicas. (Baechler, 1971, p. 142, 144)

Nas sociedades chamadas de “hidráulicas” (Wittfogel) - dominadas pelas estruturas comunais e pela propriedade coletiva, sob o comando de um poderoso Estado gerenciador (Egito, Sumer, Mohenjo-Daru...) - o Estado desempenha a função de comando total da economia, o qual inibe de maneira efetiva a eclosão de um agente autônomo e individualista como é o mercador empreendedor. Sociedades desse tipo funcionam em torno de formidáveis freios sociais que limitam, ou bloqueiam, a expansão de processos de tipo capitalista. Baechler concorda plenamente com isso:

Quanto mais o Estado se encarrega de captar ele próprio o excedente e de proceder ele mesmo à sua redistribuição, menos a atividade capitalista poderá se estender. No limite, ela desaparece inteiramente. O império Inca oferece um exemplo perfeito. Como sabemos, ele se caracterizava por uma influência total do Estado sobre todas as atividades sociais, em particular as econômicas. A divisão do rendimento era integralmente operada pelo poder central. O resultado é a ausência total de mercadores e de atividades capitalistas. (1971, p. 73)

A separação entre Igreja e Estado, explica Baechler, é típica do cristianismo, desde seus primórdios. No Ocidente, o poder político sempre pretendeu e conseguiu dominar o poder religioso, utilizando-o para seus próprios fins. “A consequência mais importante deste estado de coisas é que a sociedade ocidental sempre teve a

possibilidade de estabelecer fronteiras entre as atividades seculares e religiosas.” (Baechler, 1971, p. 3) Esse fato constitui um dado fundamental na busca daqueles elementos que permitiram a eclosão do capitalismo ocidental. Ora, o protestantismo foi o principal responsável pelo fenômeno capitalista que conhecemos. Equivale dizer que houve um importante elemento *cultural* na gênese desse sistema.

Baechler (1971) aponta o fato de que, desde muito tempo atrás, a Europa Ocidental é o palco de mudanças rápidas em todos os aspectos: político, econômico, religioso e militar. Este constante e violento ritmo de mudanças imprime à sociedade ocidental um caráter singular em muitos aspectos. Um deles, não menos importante, consiste na dificuldade de obter uma pregnância ética e moral, na medida em que esta requer, para se manter, um ambiente de relativa estabilidade. Uma sociedade dominada por uma dinâmica de mudanças rápidas e incessantes é tão nociva quanto uma sociedade que requer muito tempo para mudar ou integrar o novo. Mudanças excessivamente rápidas conduzem à perda de rumo, ao desenvolvimento descontrolado. Porém, imutabilidade implica em fixismo.

O processo produtivo introduzido pelo Ocidente através de uma modernidade de tipo capitalista – ou seja, o processo de modernidade que finalmente venceu - exige a noção de descartável, de substituível, resultando em uma instabilidade permanente em todas as instâncias: conceitos éticos e valorativos, tecnologia, estética, etc. Quebrar com as estruturas tradicionais consiste em um objetivo a ser alcançado, para a consolidação de uma ordem que tem como um de seus elementos supremos, a volatilidade. Como afirma Baechler, acertadamente:

Pela primeira vez, a tradição é percebida, se não como um mal, ao menos como um defeito: a mudança tornou-se um valor em si. Isto salta aos olhos no domínio artístico, onde a primeira qualidade requerida de um pintor é a de não pintar como os demais. A imitação ou, simplesmente, o fato de se ater a uma corrente ou a uma tradição são percebidos como insuficientes. O resultado é que a obsolescência dos objetos, dos bens, das instituições, das idéias... não cessa de acelerar e isto é sentido como um progresso. Todo mundo se proclama revolucionário e persegue alegremente qualquer vestígio de estabilidade. (1971, p. 175-6)

Desde o fim do século XVIII, sobretudo no século XIX, na Europa Ocidental surgiram, pela primeira vez, sociedades a ter “sistematicamente drenado o excedente para os investimentos produtivos. A tendência do sistema é de aumentar a eficácia para

aumentar o excedente e a fração reinvestida” (*Ibidem*, p. 4) Seria esse fato um dos elementos-chave para o aparecimento do capitalismo industrial, sistema particularmente predatório para além de suas fronteiras?

Baechler insiste largamente numa premissa que merece atenção – a saber, que a maximização da eficácia produtiva é um elemento-chave na compreensão da gênese de todas as formas de desenvolvimento proto-capitalista conhecidos na história. O mundo ocidental, segundo ele, teria se definido “por um comportamento voltado para a busca da máxima eficácia econômica” (1971, p. 90). No entanto, as sociedades ocidentais partilham essa *característica cultural* com as sociedades semitas do Oriente Médio. E ambas têm em comum o fato de terem sido os berços privilegiados, nos mais diversos períodos, dos mais violentos e expansionistas impérios conhecidos na história.

O expansionismo e o militarismo além fronteiras *aparecem como fatores essenciais da ótica que maximiza a eficácia econômica* como ideal e fundamento da sociedade. Por sua vez, a busca por essa eficácia, a todo custo, implica na imposição de uma ordem societária cada vez mais repressiva, na medida em que os mecanismos que tendem a favorecê-la se contrapõem àqueles freios sociais que garantem as bases da solidariedade. Em princípio, a *fascização* de uma sociedade somente é possível quando é destruída a maior parte das barreiras ético-morais que a sustentam. No entanto, ao longo da história, constatamos a existência de sociedades capazes de manter internamente uma ordem ético-moral formal compatível com a busca pela máxima eficácia econômica, mesmo sendo, ao mesmo tempo, fundamentalmente predatória *além fronteiras*. Desse modo, cabe perguntar: qual o elemento, cultural ou de outra ordem, que permite tal movimento contraditório e, aparentemente, aberrante?

Os colonialismos e imperialismos surgidos em diversas épocas na Europa e no Oriente Médio semita (Persa, Árabe, Otomano...) exibem uma dupla natureza constituída pela relativa coerência ético-moral interna, e a irrestrita crueldade para com o “Outro Total” - além fronteiras. Como vimos, este é designado a partir do fim do Império Romano, não somente em termos essencialmente xenófobos, mas crescentemente em termos de feições, de cor e de textura dos cabelos. O “Outro Total” é de pele negra, de cabelos crespos, de feições “toscas” e habita, simbólica e concretamente, num continente distante, escuro e ameaçador. Os dados à nossa disposição apontam para um fato que dificilmente poderá ser ignorado sem comprometer a própria confiabilidade do relato histórico: foi o continente africano, e seus habitantes de pele negra, que, a partir da queda do Império Romano, se

converteram, crescentemente, no alvo predileto dos empreendimentos de procura de mão de obra escrava pelas grandes potências do Oriente Médio e da Europa.

4. TESE DE ERIC WILLIAMS

A singularidade ocidental no processo geral de desenvolvimento das sociedades é também o foco central da magistral obra *Capitalismo e Escravidão* de Eric Williams (1975). Williams foi um dos autores mais bem sucedidos em apontar a limitação da premissa marxista que vislumbra o desenvolvimento da Modernidade como decorrência lógica da evolução orgânica das sociedades do Ocidente. Contrariamente a Baechler, para quem “O gênio do Ocidente tendeu, desde há mil anos, a introduzir mudanças em todos os domínios”, Williams demonstra de maneira patente que o “milagre ocidental”, tanto quanto o “milagre grego” predecessor, fundaram-se na alta capacidade para a *predação*.

Williams, usando abundantes fontes primárias, demonstra como a conquista e sujeição de outros continentes foram indispensáveis para o desenvolvimento do capitalismo industrial europeu dos séculos XVII-XVIII. Foi a expropriação do continente africano, explicou, que permitiu a solidificação do processo acumulativo que conduziu à Revolução Industrial. Com isso, a teorização de Williams permite alargar a compreensão do chamado processo de “acumulação primitiva do capital”. *Capitalismo e Escravidão* elucida, com extrema minúcia, a origem da fabulosa massa de capitais responsável pelo lançamento da Revolução Industrial, que são: a) a produção de *comodities* na Europa destinadas à exportação, b) o lucrativo “tráfico negreiro” a partir do continente africano, c) a fabulosa produção de riquezas nas colônias americanas com o trabalho escravo, base da produção de minérios preciosos e bens exóticos para exportação.

Essa relação triangular, iniciada como um verdadeiro assalto perpetrado contra o continente africano, engendrou o processo chamado de acumulação primitiva do capital que deu origem à Revolução Industrial na Inglaterra (Williams, 1975, p. 35). Williams explica que “o tráfico de escravos era mais do que um meio para atingir um fim, era também um fim em si mesmo” (*Idem*, p.38). Desse modo, “A história dessa expansão do tráfico de escravos é principalmente a ascensão de Liverpool.” (*Idem*, p. 39).

Williams demonstra como a Inglaterra adquiriu fabulosas riquezas em ouro, prata e outros metais no seu comércio com a Espanha e Portugal que, por sua vez,

roubavam essas riquezas do continente americano, ao tempo que exterminavam as populações nativas. Os mercantilistas ingleses, explicou Williams, se empenhavam no comércio de escravos africanos, legal ou ilegal, com as colônias espanholas, porque os artigos manufaturados ingleses, de um alto valor agregado, eram pagos pelos espanhóis e portugueses “*em metais preciosos e assim, a provisão de ouro da Inglaterra aumentava*”. (*Idem, Ibidem*)

O enriquecimento da Europa, região do mundo que em poucos séculos impôs sua dominação ao resto do planeta, não se deveu a um processo orgânico em torno de seus dinâmicos empreendedores. Como apoio a esse fato, Williams cita o diário de viagens de um comerciante de escravos residente na África que confessou: “[...] não encontrei lugar em todas essas diversas terras da Inglaterra, Irlanda, América, Portugal, Antilhas, Cabo Verde, Açores ou em todos os lugares em que estive, onde eu pudesse aumentar minha fortuna tão rapidamente como onde vivo agora” (*Ibidem*, p. 41).

O comércio triangular, como infere Williams, “representou uma enorme contribuição para o desenvolvimento industrial da Grã-Bretanha. Os lucros decorrentes dessa transação fecundaram todo o sistema produtivo do país” (*Ibidem*, p. 116). O historiador ainda agregou que esse comércio “proporcionava assim um estímulo triplo à indústria britânica. Os lucros obtidos forneceram um dos principais fluxos dessa acumulação de capital na Inglaterra que financiou a Revolução Industrial” (*Ibidem*, p. 58). E, afinal de contas, sentenciou:

O capitalismo comercial do século XVIII desenvolveu a riqueza da Europa por meio da escravidão e do monopólio. [...] Mas, ao fazer isso, contribuiu, para criar o capitalismo industrial do século XIX, o qual destruiu o poder do capitalismo comercial, a escravidão e todas as suas obras. Sem uma compreensão dessas modificações econômicas, a história do período não teria sentido.” (*Ibidem*, 232)

A rigorosa demonstração de Williams conduz a conclusões das quais dificilmente se pode escapar. A mais importante delas é que a gênese do capitalismo, longe de obedecer a uma seqüência lógica de mudanças econômicas endógenas no Ocidente, foi produto de um *assalto* cometido contra todo um continente pela Europa Ocidental, ávida por mão-de-obra escrava de além mar, num momento em que a escravidão de *europæus pelos europæus*, há muito tempo, havia desaparecido na Europa. Portanto, a busca de mão-de-obra escrava *exclusivamente negra* constituiu uma decisão deliberada, de natureza especificamente raciológica. Tratou-se, conseqüentemente, de uma escravidão racial. Dessa perspectiva, a interpretação dos eventos que conduziram à

emergência de uma modernidade, baseada num capitalismo industrial, adquire outra matriz interpretativa. Com isso, a realidade conduz a outra premissa radicalmente diferente: sem a escravização dos povos africanos não haveria capitalismo.

A modernidade, *especificamente capitalista*, dessa maneira, foi o resultado, não essencialmente de uma evolução orgânica europeia, mas de uma violenta e agressiva ação de expansão imperial de uma região do mundo em detrimento de todas as outras. Se Williams está certo, foi a investida contra o continente africano, com uso irrestrito da violência, e a escravização de *toda uma raça*, que teria aberto as portas da modernidade tal qual a conhecemos. Sabemos que, entre outras coisas, essa modernidade capitalista implica: 1) um mercado mundial articulado em redes conectivas; 2) o assalariamento do trabalho produtivo e o confisco individual do produto deste; 3) a propriedade privada dos instrumentos de produção e de distribuição dos bens sociais, 4) valores sociais voltados para a incitação constante ao consumo de luxo irrestrito. Trata-se de um sistema que cria, gratifica e difunde valores sociais conflitantes que semeiam a indiferença e a insensibilidade diante das misérias humanas e as depredações de toda ordem que ele próprio provoca.

TESE DE VICTOR DAVIS HANSON

O estudioso da história militar Victor Davis Hanson também concorda que o mundo ocidental, limitado a Europa, foi o produto de uma evolução singular, em praticamente todos os sentidos, quando contrastada com as outras civilizações do planeta. E é no emprego das armas, segundo ele, que essa atipicidade se faz valer com o maior alcance histórico. Enfatiza que “Por trás da hegemonia econômica e política do Ocidente está a força peculiar das armas ocidentais, no passado e no presente.”(Hanson, 2002, p. 32). Segundo essa visão, definiu o escopo do seu monumental trabalho do seguinte modo:

Mesmo admitindo que os críticos, em diversos aspectos, discordariam das razões para o dinamismo militar europeu e para a natureza da civilização ocidental em si, não tenho interesse em entrar em tais debates culturais contemporâneos, já que meu interesse é o poder militar do Ocidente, e não sua moralidade. Consequentemente, concentrei-me de maneira deliberada nas diferenças entre Ocidente e Oriente que evidenciam a letalidade singular da cultura ocidental em guerra quando comparada a outras tradições vindas da Ásia, África e Américas. [...] O que tentei foi oferecer ao leitor em geral uma

síntese da sociedade ocidental em guerra ao longo de cerca de 2.500 anos de história, concentrada em tendências gerais, e não em um trabalho original de pesquisa primária dentro de um período histórico definido. (*Idem, ibidem*, p. 9-10)

Hanson descarta totalmente a idéia de que a superioridade militar que, ao longo do tempo, o mundo ocidental teria demonstrado, no confronto com as sociedades africanas, asiáticas, do Oriente Médio e indígena-americanas, possa ser explicada em termos biológico-raciais ou em termos de coragem:

[...] Embora a organização, a disciplina e as armas de um exército possam sem dúvida engrandecer ou minar o espírito marcial de um homem, a coragem, no entanto, é uma característica humana mais universal e, portanto, pouco nos revela a respeito da letalidade específica das Forças Armadas de determinado povo, ou de sua cultura de modo geral. Intrinsecamente, os europeus não eram mais corajosos ou mais audazes do que os africanos, os asiáticos e os índios americanos que geralmente massacravam. Os guerreiros astecas despedaçados pelos canhões de Cortés ou os zulus destruídos pelos fuzis Martini-Henry britânicos em Rorke's Drift podem ter sido os combatentes mais corajosos da história da guerra. (*Idem, ibidem*, p. 26)

O historiador também descarta a idéia de que a tecnologia, por si só, teria agido como o elemento determinante das vitórias ocidentais nos confrontos com o resto do mundo desde a antiguidade até aqui. Inclusive, enfatizou, nem sempre os ocidentais desfrutaram de uma superioridade tecnológica dos armamentos de guerra face a seus adversários não-ocidentais. “O Ocidente alcançou a predominância militar de diversas maneiras que transcendem a mera superioridade em matéria de armas, e que nada tem a ver com moralidade ou gene.” E esse fato, adverte Hanson, está além inclusive das questões ético-morais:

Não me interessa se a cultura militar européia é moralmente superior ou muito cruel do que a do não-Ocidente. [...] Minha curiosidade não é o coração sombrio dos homens, mas sim sua capacidade de lutar – especificamente, como sua perícia militar *reflete práticas sociais, econômicas, políticas e culturais mais amplas que por si só parecem ter pouco a ver com a guerra.* (*Idem, ibidem*, p. 20)

Há, definitivamente, concordância entre a tese de Hanson e aquela elaborada por Baechler na explicação da atipicidade ocidental que deu origem, como sabemos, ao capitalismo mundial e à Revolução Industrial que o acompanhou:

O ponto crítico a respeito das armas de fogo e dos explosivos não é terem subitamente dado hegemonia aos exércitos ocidentais, mas sim serem produzidos com qualidade e em grande quantidade no Ocidente, e não em países não-europeus – um fato em última instância explicado por uma tendência cultural ocidental duradoura para o racionalismo, a livre investigação e a disseminação do conhecimento que tem suas raízes na Antiguidade clássica e não é específica de nenhum período especial da história europeia. [...] A fenomenal expansão europeia do século XVI pode muito bem ter sido impulsionada pela excelência ocidental em matéria de armas de fogo e bons navios, mas essas descobertas foram por sua vez o produto de uma abordagem ocidental duradoura do capitalismo, da ciência e do racionalismo não encontrado em outras culturas. Assim, o renascimento militar do século XVI foi um novo despertar do dinamismo ocidental. É melhor chamá-lo de uma ‘transformação’ da manifestação da superioridade ocidental no campo de batalha que existira no mundo clássico durante um milênio e nunca fora totalmente perdida, nem mesmo durante os mais negros dias da Idade das Trevas. Assim, a ‘Revolução Militar’ não foi nenhum acidente, mas algo lógico, dadas as origens helênicas da civilização europeia.

[...]

O Ocidente alcançou a predominância militar de diversas maneiras que transcendem a mera superioridade em matéria de armas, e que nada têm a ver com mortalidade ou genes. A guerra à moda ocidental é tão letal justamente por ser tão amoral – raramente perturbada por preocupações com rituais, tradições, religião ou ética, por nada além da necessidade militar. [...] Como revelam quase todas as vezes tais confrontos, as vantagens ocidentais não se deviam meramente às armas superiores dos soldados europeus, mas a uma infinidade de outros fatores, incluindo a organização, a disciplina, a disposição, a iniciativa, a flexibilidade e o comando. [...] Da mesma maneira, os europeus foram rápidos em alterar suas táticas, roubar avanços estrangeiros e tomar emprestadas invenções quando, no mercado das idéias, suas próprias táticas e armas tradicionais se revelaram insuficientes. (*Idem, ibidem*, p. 38-39, 40, 41, 42)

A história militar, adverte Hanson, “nunca deve ser isolada da trágica história da *matança*, que, em última análise, só pode ser encontrada na batalha. A *cultura* na qual as forças armadas combatem é o que determina se milhares de jovens, em sua maioria inocentes, estarão mortos ou apodrecendo depois da hora marcada para a batalha.”(Hanson, 2002, p. 22). Desse modo, para o historiador, a superioridade militar ocidental, da antiguidade até os tempos modernos, reside no fato de que,

A guerra à modo ocidental é tão letal justamente por ser tão amoral -- raramente perturbada por preocupações com rituais, tradições, religião ou ética, por nada além da necessidade militar. Não devemos nos deixar enredar pelo determinismo tecnológico, como se as ferramentas de guerra aparecessem em um vácuo e, num passe de mágica, transformassem a arte da guerra, sem pensar muito em como ou por que foram criadas ou em como e por que eram usadas. Até mesmo o monopólio ocidental de tecnologia e ciência superiores nem sempre foi verdade [...] (Idem, ibidem, p.41)

É difícil rebater as provas aduzidas pelo historiador para confortar sua tese sobre a letalidade suprema do mundo ocidental em combate contra os outros:

De uma forma ou de outra, os Dez Mil [soldadescos gregos que lutaram contra os persas] seriam seguidos por intrusos europeus igualmente brutais: Agesilau e seus espartanos, Chares, o capitão mercenário, Alexandre, o Grande, Julio César e séculos de dominação legionária, os cruzados, Hérman Cortés, os exploradores portugueses dos mares asiáticos, os casacas vermelhas britânicos na Índia e na África, e pencas de outros ladrões, bucaneiros, colonos, mercenários, imperialistas e exploradores. A maioria das forças expedicionárias ocidentais posteriores estava em desvantagem numérica e geralmente combatia longe de casa. Mesmo assim, vencia seus inimigos numericamente superiores e, com intensidades variadas, *recorria a elementos da cultura ocidental para matar impiedosamente seus oponentes.*

Na longa história da prática militar européia, é quase um truísmo afirmar que a principal preocupação militar de um exército ocidental durante os últimos 2.500 anos foi outro exército ocidental. [...] Este livro tenta explicar por que isso acontece, por que os ocidentais usaram tanto sua civilização para matar os outros – para guerrear de modo tão brutal e com tanta frequência sem serem mortos. (Idem, ibidem, p. 18-19)

Adverte o historiador que “Em última instância, *guerrear é matar*. A história da guerra se torna absurda quando o historiador ignora as conseqüências da morte.” (Idem, ibidem, p.23) É nesse contexto da “matança organizada” que, em efeito, há que situar a nossa problemática, na medida que a organização da batalha é fruto de “uma *crystalização cultural*, na qual as instituições insidiosas e, portanto, mais sutis, até então difusas e indefinidas, tornam-se severas e impiedosas na finalidade da matança organizada.” (Idem, ibidem, p. 24). Baseada nessas considerações, Hanson conclui que:

Nenhuma outra cultura, a não ser o Ocidente, poderia ter colocado tal disciplina, moral e simples perícia tecnológica a serviço da arte de matar como fizeram os europeus na insanidade de Verdun – uma abordagem industrial sustentada da

matança pior do que o mais horrendo dos massacres tribais. Nenhuma tribo indígena americana, nenhum *impi* zulu poderia ter comandado, suprido, armado – e matado e substituído – centenas de milhares de homens durante meses a fio em nome da causa política bastante abstrata de uma nação-estado. (*Idem, ibidem*, p. 24-25)

Para o propósito de nosso estudo, o que interessa é precisamente a “infinidade de outros fatores” ligados aos “elementos da cultura ocidental” que o historiador evoca rapidamente, e que mereceriam uma análise particularizada. O próprio Hanson destaca que a superioridade militar dos europeus está embutida em *toda uma herança cultural* cujo impacto foi duradouro desde a antiguidade Greco-romana até os tempos modernos:

[...] Essa ênfase na Antiguidade clássica é deliberada: enquanto a maioria dos historiadores admite uma dominância europeia no que diz respeito às armas do século XVI ao século XX, poucos observam que, desde a sua criação, o Ocidente teve vantagens marciais sobre seus oponentes – ou que tal dominação não se baseia meramente em armamentos superiores, mas *no próprio dinamismo cultural*. [...] Embora a maneira ocidental de guerrear tenha se tornado mais sofisticada e mortal com o tempo, suas principais bases foram bem estabelecidas na Antiguidade clássica. [...] Devo argumentar que o que levou à atual superioridade bélica do Ocidente [...] não foi uma alteração ou melhoria fundamental do paradigma militar clássico [...], mas sim sua propagação gradual pela Europa e pelo hemisfério ocidental [...] *Essa questão de herança cultural é um dado histórico controverso, mas crítico, porque sugere que a letalidade ocidental deve continuar, mesmo apesar da proliferação da tecnologia avançada fora do Ocidente.*” (*Idem, ibidem*, p. 29)

Como temos visto, Hanson descarta de entrada a idéia de uma superioridade genética dos europeus ou de uma superioridade tecnológica perene. Mas, então, quais os fatores propriamente *culturais* que poderiam explicar a extraordinária letalidade dos ocidentais face a seus oponentes? A resposta a essa questão é forçosamente complexa. O historiador explica essa letalidade duradoura no sentido de que:

[...] *A idéia da aniquilação, da batalha corpo a corpo que destrói o inimigo, parece ser um conceito especificamente ocidental, em grande parte desconhecido nos combates ritualísticos e na ênfase no engodo e no desgaste encontrados fora da Europa.* Nunca houve na Europa nada parecido com os samurais, os maoris ou a ‘guerra de flores’ desde a primeira erosão dos protocolos da antiga batalha grega de hoplitas. Os ocidentais, em suma, há muito tempo viram a guerra como um método para fazer o que a política não conseguia e, portanto,

estão dispostos a *destruir, em vez de impedir ou humilhar, quem quer que esteja no seu caminho.* (*Idem, ibidem*, p. 42-43)

De modo que o chamado “milagre grego” teria muito a ver com o emprego sistemático da violência brutal e exterminadora, e não simplesmente com a suposta superioridade intelectual racionalista do mundo ocidental da antiguidade sobre as civilizações do mesmo período, na África (Egito faraônico), no Oriente Médio (Pérsia) e na Ásia meridional (Índia), focos da desmedida cobiça do imperialismo Greco-romano. Explica Hanson que:

Em primeiro lugar, durante quase mil anos (479 a.C. a 500 d.C.), a dominação militar ocidental era inquestionável, na medida em que estados relativamente pequenos na Grécia e na Itália exerciam uma supremacia militar sobre vizinhos muito maiores e mais populosos. [...] Ao longo deste estudo, *não* estamos sugerindo que as características intrínsecas da civilização ocidental predeterminaram o sucesso europeu todas as vezes. O que afirmamos é que a civilização ocidental deu às forças armadas européias uma série de vantagens que lhes permitiu operar com margem de erro e desvantagens táticas – inexperiência no campo de batalha, covardia dos soldados, número insuficientes, péssimos generais – bem maiores do que os de seus adversários. (*Idem, ibidem*, p. 44)

Inclusive, até o gosto pelo risco dos europeus na batalha, destacou o historiador, “deve ser considerado em um cenário cultural mais amplo, que lhes dava vantagens militares inerentes quase nunca compartilhadas por seus adversários” (Hanson, 2002, p. 45). Esse “cenário cultural” seria o verdadeiro cerne da questão:

Devemos tomar cuidado para não julgar o histórico das habilidades militares ocidentais em termos absolutos, mas sempre em um contexto relativo em relação às condições da época: os estudiosos podem discordar quanto à eficácia das armas ocidentais, ao poder impressionante dos exércitos chinês e indiano, ao ocasional massacre de forças coloniais européias, mas, de modo geral, todos esses debates não devem perder de vista o fato de que as forças não-européias não navegavam pelo globo com nenhuma frequência e durante nenhum período, tomavam emprestado em vez de emprestar tecnologia militar, não colonizaram três novos continentes e geralmente combatiam os europeus em casa, e não na Europa. (*Idem, ibidem*, p. 45)

Visto desse modo, e sobre um período de tempo tão extenso, é difícil escapar a uma das conclusões a que chegara Hanson, no sentido de que:

[...] durante a longa evolução da arte da guerra ocidental existiu um núcleo mais ou menos comum de práticas que ressurgem

geração após geração, algumas vezes aos pedaços, algumas vezes de maneira quase holística, o que explica por que *a história da guerra é com tanta frequência a história brutal da vitória ocidental – e porque, hoje em dia, os mortais exércitos ocidentais pouco têm a temer de outras forças que não eles próprios.* (*Idem, ibidem.*)

Ao longo de seu extraordinário estudo, Hanson proporciona outras explicações que, sem dúvida, deverão ser levadas em conta, mas, que não chegam a cobrir satisfatoriamente todo o leque de questionamentos que a problemática suscita. Por exemplo, destaca a maneira diferenciada em que as civilizações podem empregar as mesmas invenções para produzir resultados totalmente opostos:

Os esforços daqueles que buscam reduzir a história à biologia e à geografia desprezam *o poder e o mistério da cultura*, e com frequência se tornam desesperados. Embora a civilização chinesa tenha realmente dado ao mundo a pólvora e a imprensa, ela nunca desenvolveu o ambiente cultural receptivo essencial para permitir que essas descobertas fossem compartilhadas pelo povo em geral e, assim, livremente alteradas e constantemente melhoradas por indivíduos empreendedores para se adaptar a condições em constante mudança.

[...]

Apesar da natureza em grande parte antiutilitária da ciência clássica, os romanos desenvolveram e em seguida disseminaram para milhões de pessoas técnicas de construção sofisticadas, com cimento e arcos, prensas e bombas helicoidais e fábricas para produzir grandes suprimentos de todo tipo de coisa, de armas e armaduras a tinturas, tecidos e lã, vidro e móveis, uma vez que o governo tinha pouco controle sobre a disseminação ou o uso do conhecimento. (*Idem, ibidem*, p. 34)

Hanson acerta também quando identifica os entraves de ordem ideológico-religiosa e ético-moral como sendo fatores determinantes no que diz respeito ao tipo de estruturas sócio-econômicas que servem de base a uma sociedade. O fato é, explica, que nunca saberemos as razões precisas pelas quais a civilização ocidental na Grécia e em Roma “enveredou por um caminho tão radicalmente diferente do de seus vizinhos do norte, do sul e do leste, especialmente diferentes daqueles das antigas Espanha, sul da França, Pérsia ocidental, Fenícia ou África do Norte.” (*Idem, ibidem*, p. 35). Mas, apontou que:

O que fica claro, no entanto, é que, uma vez desenvolvido, o Ocidente, antigo e moderno, colocou muito menos impedimentos religiosos, culturais e políticos para a investigação natural, para a formação de capital e para a expressão individual do que outras sociedades, que muitas vezes

eram teocracias, dinastias palacianas centralizadas ou uniões tribais. (*Idem, ibidem*, p. 37-38)

Hanson argumenta que nos últimos 2.500 anos – desde a civilização Greco-romana, passando pela Idade das Trevas, e antes do Renascimento ou da descoberta da América pelos europeus e da Revolução Industrial --, “*tem havido uma prática específica de guerra ocidental, uma base comum e uma maneira de lutar contínua que fizeram dos europeus os soldados mais mortais da história da civilização.*” (Hanson, 2002, p. 19) Mas, também como Baechler – ao tempo que, acertadamente, coloca a cultura no centro de suas explicações – Hanson omite um fator que, a nosso ver, deve ser integrado na panóplia da “infinidade de outros fatores” que determinam a demonstrada letalidade dos europeus no confronto com seus inimigos: a saber, a capacidade de mobilização de uma *forma extrema de ódio além do ódio capaz de liberar um combatente de qualquer entrave à execução da matança exterminadora.*

O especialista militar, Karl Von Clausewitz, ofereceu a definição talvez definitiva da guerra como outra via para a obtenção de objetivos políticos. “A guerra não é nada mais do que a continuação da política por outros meios”, disse, porém sem apontar, em suas análises, que o genocídio seja um possível objetivo da guerra. Unanimemente, os historiadores concordam com Clausewitz que o propósito da guerra é vencer o adversário *militarmente* e compeli-lo a executar a vontade do vencedor. Portanto, a guerra genocida corresponderia a um tipo específico de embate, onde o que comanda a ação bélica é um tipo de ódio avassalador, cuja origem não é política. Efetivamente, esse tipo de ódio é de natureza *cultural*, e não política.

O tipo de ódio que o racismo consegue gerar, libera energias destruidoras sem paralelo com os outros sentimentos de animadversão. O racismo talvez seja a única forma de ódio capaz de apagar todas as fronteiras ético-morais para permitir uma forma de *insensibilidade total ao sofrimento do Outro*. Ele libera o indivíduo e a coletividade de qualquer entrave ou amarra para cometer o ato de exterminação contra aqueles que se odeia com tanta intensidade. Nos cabe examinar em seguida esse nível de ódio que se situa além da própria lógica da guerra e que acompanha todos os processos de substituição populacional mediante o genocídio.

5. TESE DE CHEIKH ANTA DIOP

As idéias de Cheikh Anta Diop com relação ao desenvolvimento social e cultural das sociedades africanas e européias repercutem diretamente sobre a problemática que nos ocupa. Suas teses de base estão concentradas, principalmente, em três obras: *The African Origin of Civilization: Myth or Reality* (1974), *The Cultural Unity of the Black África* (1978), *Civilization or Barbarism. An Authentic Anthropology* (1991). Elas concordam, pelo menos em um ponto essencial, com as conclusões gerais de Weber, Baechler e Williams.

Segundo Diop, o Ocidente e o Oriente semita tomaram um rumo totalmente distinto das outras sociedades do planeta no sentido de sua evolução política, social e econômica. Enfatiza que as diferenças essenciais entre o universo euro-semita e o resto do planeta residem no domínio cultural. Sua matriz cultural, postula Diop, não é somente diferente da matriz cultural do universo africano, por exemplo, mas radicalmente oposta. A contribuição diopiana reside precisamente na apresentação dessa oposição radical.

Contrariamente a Weber e Baechler, Diop atribui a singularidade do universo euro-semita a uma *maior propensão para a violência*, para o expansionismo, para a guerra, para o individualismo, para o materialismo e para uma xenofobia, que ele considera ser a porta de entrada para o proto-racismo da antiguidade. Assim, afirma Diop, a história recente da humanidade teria sido muito mais complexa e problemática do que os textos históricos surgidos da modernidade induzem a supor. Portanto, uma das grandes contribuições desse investigador consiste na restituição dessa complexidade do acontecer histórico, recolocando os povos africano-drauidio-melanésicos num lugar central, como atores essenciais de toda a trama humana.

O “BERÇO MERIDIONAL”

A tese central que fundamenta a volumosa obra de Cheikh Anta Diop está contida numa frase: “*A história da humanidade permanecerá na escuridão até que seja vislumbrada a existência de dois grandes berços – o meridional, que inclui toda a África, e o setentrional, que corresponde ao espaço euro-asiático – onde o clima forjou*

atitudes e mentalidades específicas”.²³ Fundamentalmente, explicou, a humanidade tinha desembocado em duas lógicas de evolução sócioeconômicas opostas por terem sido o resultado da interação do homem com meios ambientais totalmente opostos.

Diop argumenta que, na fase final do Paleolítico, tinha se constituído um “berço meridional” em regiões de clima ameno, onde teria eclodido a agricultura, o que é exemplificado pela evolução do continente africano. Postulou que as populações que viveram até o segundo milênio a.C., em latitudes onde a natureza e o clima eram clementes, desenvolveram estruturas societárias similares. Nesse berço teriam sido gestadas civilizações baseadas na vida social comunitária e, conseqüentemente, dominada pela propriedade coletiva e regida por um regime de tipo matriarcal. Trata-se de estruturas sociais e políticas concêntricas com um forte teor feminino no que diz respeito ao modo de interação entre os grupos, os indivíduos e entre as instâncias sociais.

Na sua obra, Diop limita analiticamente o “berço meridional” no continente africano, mas infere que esse termo cobre uma grande zona do planeta antes das invasões euro-semitas e sino-nipônico-mongóis. A esse “berço” corresponderiam, de maneira geral, características sócio-culturais forjadas pela vida comunal e por valores ético-morais enraizados na prática da solidariedade como base da cooperação social. Segundo ele, esse berço “é caracterizado pela família matriarcal e a criação do estado territorial, em contraste com a cidade-Estado ariana [indo-européia].” (1978, p. 177). Essas estruturas de sociedade se basearam, essencialmente, na concentricidade social horizontal, na policonjugalidade, na matricentricidade e na propriedade comum do solo. Elas são regidas por complexas redes de inter-relação social subordinadas ao conceito de dever-obrigação como base da conduta individual e coletiva.

No berço civilizatório “meridional”, a mulher goza de uma posição de destaque na comunidade, sendo ela emancipada da vida doméstica. O caráter feminino desse tipo de sociedade, *fortemente uterocêntrica*, voltada para a cooperação solidária, teria secretado uma percepção positiva da alteridade, de maneira a conceber o Outro – seja qual for – como parceiro, não como inimigo. Assim, a xenofilia, o cosmopolitismo e o coletivismo social são expressões específicas desse berço, tornando-se dados culturais intrínsecos. De acordo com Diop, estas características implicaram numa

tranqüilidade que conduz à despreocupação com o futuro e a uma solidariedade material de direito garantida para cada indivíduo. Isto faz

²³ Conversa com Carlos Moore, durante uma entrevista realizada em Dakar, Senegal, em 1976.

com que a miséria material e moral sejam desconhecidas até os dias atuais. Embora haja pessoas vivendo na pobreza, ninguém se sente só ou angustiado (1978, p. 177).

Esse modelo de organização social centrado na mulher teria produzido valores morais e éticos fundamentalmente pacíficos, orientados à manutenção da paz social em sociedades divididas em hierarquias, classes e ordens de diversas naturezas. Segundo Diop, essa realidade conduziu a “um ideal de paz, de justiça e de bondade, assim como um otimismo que anula, nas instituições religiosas e metafísicas, qualquer noção de culpa ou de pecado original.” (*Ibidem*, p. 177) A noção de pecado, de culpa, tão central na visão metafísica do mundo euro-semita, está ausente no “berço meridional”, explicou Diop. Em suma, esse berço corresponderia, de maneira geral, a um grande modelo de evolução geral que teria sido aquele da maioria das sociedades humanas.

Teria existido, efetivamente, uma ordem social, política e econômica *matricêntrica* planetária surgida da adoção, no Neolítico, da agricultura como base principal de sustentação? Se efetivamente pudesse ser comprovado que: a) com o advento da agricultura, houve uma anterioridade das estruturas matriarcais no mundo inteiro, b) o fenótipo dessas primeiras populações responsáveis pelo advento da agroprodução era radicalmente diferente dos *invasores patriarcais* que iriam substituí-los, estar-se-ia confrontando um problema de dupla alteridade conflitante. Nesse caso, com efeito, poderia ter surgido, pela primeira vez na história, um “Outro” cuja existência ontológica estaria determinada pelo fenótipo. Sua rejeição como “Outro Total” se fundamentaria tanto na constatação de um fenótipo radicalmente diferente, quanto no que diz respeito à posição elevada da mulher na sociedade produzida e emblematizada por esse Outro.

O “BERÇO SETENTRIONAL”

O universo euro-asiático, denominado por Diop como “berço setentrional” - configurado pela Europa Mediterrânea, mas englobando também o Oriente Médio semita - surgiu como uma espécie de antinomia evolutiva, suscitada pelas duras condições de vida em regiões geladas nas quais as populações ancestrais dos europeus e dos semitas (proto-europeu-semitas) se viram constrangidos a existir durante um longo período de tempo. Nas estepes euro-asiáticas, explicou Diop, a vida esteve constantemente em perigo devido aos rigores do clima; o solo gelado impediu a

transição para a agricultura e prolongou a dependência na caça; as temperaturas extremamente baixas constrangeram o homem a morar em lugares fechados e a se vestir abundantemente. Esse berço se erigiu, portanto, em torno de estruturas de competição, de hábitos materialistas, da prática da guerra, da conquista, do militarismo, do culto da propriedade privada e da visão xenófoba. Estamos diante de sociedades profundamente patricêntricas, falocráticas e intolerantes perante qualquer forma de alteridade; sociedades que menosprezam o *input* feminino.

Diop considera o mundo greco-romano como sendo prototípico das estruturas surgidas do berço “setentrional”, e que, contrariamente ao processo “meridional”, teria se caracterizado pela família patriarcal e pela cidade-Estado. O lugar central ocupado pelo homem, somado à qualidade patriótica das cidades-estado greco-romanas, estabelece a combinação que contribuiu para a concepção do Outro como ser estranho. Diante deste, o mundo euro-asiático se concebeu num enfrentamento permanente. Com efeito, a assunção da noção de estrangeiro como um fora-da-lei gerou, explica Diop, um sentimento de patriotismo interno, e, ao mesmo tempo, o sentimento de medo e repulsa pelo Outro. A xenofobia configurou-se como um dado imanente das sociedades que se constituíram nesse berço civilizatório. Os desdobramentos disso foram a “solidão material e moral, o desgosto pela vida e o individualismo”.

A agressividade herdada da vida nômade, endossada pela centralidade social dos homens, conduziu, desenfreadamente, ao ideal de guerra, de violência, de crime, e de conquista. Essa falta de freios sociais, que teria sido consequência dos impulsos de *agressividade* suscitado pelas condições reinantes no berço setentrional, condenou culturalmente essas comunidades à auto-imputação de culpabilidade e à admissão da existência de um pecado original. (Diop, 1978, p. 177-178). Esses elementos, por sua vez, “iriam gerar as religiões e sistemas metafísicos pessimistas que são os atributos marcantes desse berço”, destacou Diop. (*Ibidem, loc. cit*)

O caráter esquemático dessa formulação, elaborada na década de 1960, pode não convir totalmente, mas muitos analistas concordam que se trata de uma problemática que merece um escrutínio objetivo à luz dos mais recentes achados da paleontologia e da genética. O próprio Diop teve o cuidado de enfatizar que se tratava de hipóteses de trabalho, as quais somente investigações posteriores poderiam confirmar ou refutar. Mas, se for comprovada como certa, explicou, a concepção de dois berços que moldaram os padrões sócioeconômicos e culturais do mundo antigo conduziria forçadamente a uma nova leitura da própria história mundial:

Se for provado que, ao invés de uma transição universal do matriarcado para o patriarcado, contrariamente à teoria geralmente aceita, a humanidade desde o começo esteve de fato dividida em dois “berços” geográficos distintos, um dos quais favoreceu o florescimento do matriarcado e o outro o do patriarcado, e que estes dois sistemas se encontraram e inclusive entrecrocaram-se enquanto expressões de sociedades humanas diferentes, que em alguns lugares eles se sobrepujaram ou mesmo coexistiram um ao lado do outro, então se poderá começar a jogar luz sobre um dos pontos obscuros da história da Antiguidade. (Diop, 1978, p. 19)

A partir dessa visão, Diop sugere que, ao longo do tempo, as sociedades euro-semíticas produziram estruturas expansionistas e estados voltados para a guerra de conquista, assim como sistemas econômicos baseados na propriedade privada, na reificação do dinheiro, na apropriação privada do solo (principal recurso da sociedade) e na busca do lucro individual como objetivo central da vida. Seria o capitalismo, tal qual o conhecemos hoje, uma das conseqüências da sobreposição vitoriosa na antiguidade das estruturas “setentrionais” sobre as “meridionais”?

IMPLICAÇÕES DA TESE DIOPIANA

A tese da existência, na antiguidade, de dois padrões prototípicos e conflitantes de desenvolvimento socioeconômico e cultural é um dos mais problemáticos postulados analíticos da obra do cientista Cheikh Anta Diop. Ele destaca a existência, inicialmente, de dois “berços civilizatórios” matriciais profundamente diferentes entre si. Colocou o problema em termos de estruturas civilizatórias contrastantes e mutuamente antagônicas - de uma parte, o mundo ariano-europeu, de outra, o que poderíamos denominar, para maior comodidade, como universo civilizatório africano-dradiviano-melanésico. Ao contrário da aceitação corrente, Diop afirma que esses dois berços coexistiram em épocas longínquas na Europa e que eles se justapuseram no Oriente Médio para dar lugar a uma terceira realidade civilizatória. O mundo semita do Oriente Médio seria, assim, o resultado híbrido de tradições culturais e estruturas sócioeconômicas de dois universos evolutivos conflitantes.

O universo “ariano-europeu” está baseado, segundo Diop, no domínio absoluto das instituições e representações simbólico-religiosas e políticas surgidas da hegemonia absoluta do ente masculino, das estruturas patriarcais e da correspondente marginalização e exclusão dos valores do mundo feminino. É o reino da propriedade

privada, da função bélica e da eficácia econômica como fatores determinantes das dinâmicas internas. É, também, um universo submerso numa visão intrinsecamente xenófoba, surgida de um passado histórico marcado por um período extremamente longo de vida nômade em condições climáticas desfavoráveis e hostis. Trata-se de um mundo de rupturas em cascatas, de revoluções constantes e, em todos os sentidos, um mundo dominado pela visão racionalista e materialista, de permanente inquietação filosófica, de convulsão política e de crescimento rápido da tecnologia, com aplicações econômica e militar.

A essa realidade Diop opõe um universo pautado pelas instituições e representações simbólico-religiosas e políticas surgidas da predominância feminina, do equilíbrio relativo entre os mundos feminino e masculino, da propriedade coletiva do solo, da subordinação coletiva à função filosófico-religiosa como base angular do político e do social (burocracias estatais teocráticas). Trata-se de um mundo dominado pelas exigências do consenso como base da existência social, onde, conseqüentemente, a eficácia econômica está voltada essencialmente pelas necessidades da coletividade, porém, refreada pela obrigatoriedade da partilha solidária. Ou seja, um mundo dotado de múltiplos mecanismos de equilíbrio, de relativa ausência do fator bélico como modo de resolução das contradições, de subordinação ao filosófico-religioso, porém, um universo de desenvolvimento econômico pausado, de ciclos longos.

De maneira geral, é essa, fundamentalmente, a diferenciação que faz Diop entre os dois “berços civilizatórios matriciais”²⁴ que teriam estado na base do desenvolvimento das sociedades antigas, fundamentalmente na África, no Oriente Médio e na Europa. Diop está ciente da problemática da ausência da Ásia nesse quadro. Para fazer sua demonstração dos dois modos antitéticos de evolução cultural e social, explicou, “escolhi a Europa por razões que tem a ver com a geografia e, também, devido à existência de uma abundante documentação sobre o mediterrâneo setentrional”. (Diop, 1989, p. 3) Admitiu que, “se eu tivesse me aventurado a estender meu estudo comparativo à Índia e à China, correria o risco de fazer afirmações cuja validade não me convenceriam totalmente, devido à ausência de informações sobre essas regiões”. (Diop, 1989, p. 3) Por isso, contrariamente ao que muitos críticos afirmam, a tese geral de Diop não requer de modo algum a limitação desses “berços civilizatórios matriciais”

²⁴ Esclarecemos que a expressão “berço civilizatório matricial” é totalmente nossa e nunca fora utilizada por Diop em nenhuma das suas obras.

aos dois fundamentais que ele inicialmente descreveu e nomeou de “berço meridional” e de “berço setentrional”.

A teoria geral diopiana pressupõe que, *inicialmente*, dois “berços” tenham constituído as duas linhas básicas de evolução do conjunto da humanidade a partir do período que marcou a transição geral para um modo agrícola e sedentário de sustentação. Sabemos que esse fenômeno ocorreu, de maneira geral, na fase final do Paleolítico superior, em torno do período de 10-8.000 anos a.C., que corresponde a mudanças drásticas do clima no mundo inteiro, devido ao aquecimento do planeta como consequência da retirada da última glaciação Würm. Essa mudança climática teve como consequência ter libertado as populações euro-asiáticas (proto-europeus, por um lado, e sino-nipônico-mongóis, por outro) do inóspito habitat gelado que foram aprisionadas durante um longo período de talvez vinte mil anos.

Segundo Diop, até o segundo milênio a.C, aproximadamente, as sociedades humanas teriam evoluído separadamente em dois grandes berços civilizatórios (matriciais) que, ulteriormente, se ramificaram em “berços civilizatórios derivados”, como resultado dos encontros migratórios, das conquistas de território, da fusão biológica e dos processos de extermínio que esses encontros de povos da antiguidade produziram. O mundo latino-mediterrânico (ver: Fournier-González, 1901), o mundo semita, o mundo do sudeste asiático, e o mundo paleo-americano, teriam se constituído a partir de situações de fusão entre os dois grandes berços autônomos iniciais. Portanto, a história recente da humanidade teria sido muito mais complexa e problemática do que os textos históricos surgidos da modernidade supunham.

Com isso, uma das grandes contribuições de Diop consistiu na restituição dessa complexidade do acontecer histórico, recolocando em seu devido lugar o protagonista que foi expulso da história – os povos africano-dravídeo-melanésicos (“meridionais”), cuja extensão e preeminência planetária teriam sido preponderantes até o final do segundo milênio a.C. Diop sugere que, entre esses dois modos antagônicos de percepção da realidade social, prevaleceu o mais eficiente do ponto de vista da *capacidade de mobilização racional* dos recursos militares e econômicos, movido pelo poderoso ímã do lucro, e a maior mobilização racional dos recursos político-ideológicos pelo viés de cosmovisões monoteístas e universalistas, porém expansionistas e conquistadoras.

Teria Diop uma visão reducionista, esquemática e estreita, que privilegia os argumentos climáticos para explicar os grandes fenômenos de diferenciação cultural dos

povos? Sua teses têm sido acusadas disso. Mesmo assim, existem convergências demais entre pontos essenciais sustentadas por Weber, Baechler e Williams, para que a teoria dos “berços civilizatórios matriciais” possa ser descartada sem violentar aqueles fatos históricos que, por alguma razão, continuam sendo desprezados pela maioria dos estudos acadêmicos. Entre eles, as correspondências existentes entre a visão do “Outro” desenvolvida pelos diferentes povos e o desempenho sócioeconômico destes dentro de sociedades multi-raciais, assim como o papel da violência no desenvolvimento inicial das sociedades humanas, continuam ainda sendo temas amplamente inexplorados.

6. RITMOS DE DESENVOLVIMENTO SÓCIOECONÔMICO

Algumas deduções interessantes podem ser tiradas das demonstrações feitas por Baechler (1971), Weber (2002), Diop (1978; 1987) e Williams (1975). Uma delas é que a busca da eficácia, a todo custo, implica necessariamente em quebrar qualquer pacto social existente na sociedade. Tal pacto social refere-se automaticamente a um complexo sistema de *freios sociais*, consentidos coletivamente, para garantir a coerência de uma comunidade e a interação cooperativa dos indivíduos que a compõem. Os freios sociais de todos os tipos (tabus ancestrais, proibições éticas, constrangimentos filosóficos, mandamentos religiosos) constituem a base do pacto social, mediante o qual a vida em sociedade é possível. Tais freios é a essência das jurisprudências costumeiras e, logo, da lógica jurídica formal. Eles direcionam a sociedade por trilhos de desenvolvimento específicos que fecham certas opções ao tempo que otimizam outras possibilidades. A eliminação de alguns destes freios, em princípio, maximiza as possibilidades de desenvolvimento numa dada sociedade.

Uma sociedade desprovida de freios sociais que inibam certas condutas ou incentivem outras é ingovernável e, logo, inviável. No entanto, o rumo que tomará uma sociedade na busca por seu crescimento equilibrado dependerá em grande medida como ela limita ou libera esses freios. A forma de sociabilidade que presidir esse processo na sua globalidade determinará o caminho, ou os caminhos, que ficará livre, ou as portas que se fecharão. Max Weber indicou esse fato claramente em *A Ética Protestante e O Espírito do Capitalismo*, quando mostrou como a Reforma, e a subsequente queda do poder total da Igreja, abriu uma grande porta, que liberou a sociedade de certos constrangimentos em relação ao lucro. Até então, o afã de lucro a toda custa, fenômeno

que define o perfil capitalista, não gozava de aprovação nas sociedades dominadas pelo Catolicismo. A retirada desse freio específico, disse Weber, criou a brecha pela qual entrariam as práticas que conduziram ao capitalismo na sua forma industrial.

A EXPANSÃO DESENFREADA

A expansão constante de um excedente social parece ser o elemento que garante a viabilidade socioeconômica de uma sociedade na medida em que um excedente estável permite à coletividade enfrentar tanto as pressões previsíveis (a expansão demográfica) quanto as imprevisíveis (mudanças climatológicas, guerras, fome, escassez...). A eficácia econômica da sociedade está subordinada aos mecanismos reguladores que ditam os ritmos em que as diferentes sociedades evoluem como consequência da expansão de sua capacidade para produzir excedentes cada vez maiores. Nesse sentido, dois casos aparecem como os mais prováveis: uma *expansão pausada*, que implica a presença de fortes freios sociais, ou uma *expansão desenfreada*.

Karl Polanyi (2000) reconheceu que “o *ritmo da mudança* muitas vezes não é menos importante do que a direção da própria mudança; mas enquanto essa última freqüentemente não depende da nossa vontade, é justamente *o ritmo no qual permitimos que a mudança ocorra* que pode depender de nós.” (Polanyi, 2000, p.55) Em última instância, a eficácia econômica está ligada à questão do peso que tem a ideologia religiosa sobre o conjunto social. Onde a religião tiver um maior peso sobre a sociedade, menor será o espaço para que possam surgir tendências acumulacionistas individuais e mais a sociedade tenderá a se desenvolver de maneira pausada.

É certo que, durante o período greco-romano, operou-se no Ocidente a primeira experiência de *dessacralização* da vida social e econômica. No entanto, quando o Judaísmo-Cristianismo foi importado do Oriente Médio semita, durante a fase final de Império Romano, e imposto como a religião do Estado, ressacralizou-se a sociedade, desta vez sob o comando da nova Igreja Católica Apostólica Romana. Esse domínio da religião sobre o Estado, em detrimento da ciência e do espírito puramente crítico, durou até o século XVI quando novas forças mutantes, orientadas pela dinâmica de um novo agente - o mercador-empresário - provocou o recuo da Igreja Católica, permitindo a Reforma de Lutero. Com a cisão introduzida pela Reforma Luterana, esse recuo se transformou em algo irreversível, que, como analisou Max Weber, abriu as portas à *dessacralização* da vida econômica na porção protestante do Ocidente.

Como Weber demonstrou com sagacidade, a grande e radical mudança consistiu na dessacralização do espaço socioeconômico, evento que, pela primeira vez, legitimou a busca do lucro como função e objetivo central da sociedade. Sabemos hoje que esse foi *um* dos elementos que entrou na composição dessa nova ordem, que se chamaria capitalista, e que desenvolveria a primeira fase industrial da humanidade. Ora, a condição *sine qua non* para que esse sistema proliferasse foi o fato de ele estar assentado na propriedade privada fundiária - a propriedade do solo - assim como na propriedade privada dos meios produtivos, sendo isso uma pré-condição do capitalismo, tanto nas suas versões antigas (no Oriente Médio abássida, na Pérsia, no Mediterrâneo greco-romana e no Japão), como na sua versão industrial moderna, a partir do século XVII-XVIII.

A propriedade privada do solo é uma ocorrência absolutamente singular na longa história da humanidade. Como foi demonstrado tanto por Karl Wittfogel (1966), em *Despotismo Oriental. Estudio Comparativo del Poder Totalitário*, quanto por Louis Dumont (1992), em *Homo Hierarquicus: o sistema de castas e suas implicações*, e Cheikh Anta Diop, em *The Cultural Unity of the Black África* (1978) e *Pre-Colonial Black África* (1987), todas as sociedades que se desenvolveram na Ásia, na África e no continente americano, desde o final do período Neolítico até o final do século XV, se desenvolveram sobre a base da *propriedade coletiva do solo* e dos meios de produção, sob o cuidado de enormes Estados burocráticos. Trata-se das “sociedades hidráulicas” estudadas por Wittfogel (1966), que o próprio Karl Marx reconhece como sendo um “desvio” do que ele supunha ser a norma: a propriedade privada do solo e dos meios de produção como pré-requisito para uma sociedade cindida em classes sociais.

O capitalismo que surgiu na Europa nos séculos XVII-XVIII emerge como uma singularidade totalmente atípica no processo de desenvolvimento geral da humanidade; uma surpreendente aberração, se considerarmos como sendo a norma o modo de desenvolvimento que a maioria das sociedades do planeta seguiu. No entanto, em termos históricos uma “aberração” é simplesmente a concretização de *algo que era possível*. O capitalismo industrial surgiu porque era possível. Mas essa possibilidade supôs certas condições, e foram essas condições que Baechler e Weber tentaram definir com um alto grau de sucesso. Todavia, estes últimos deixaram de fora o elemento fundamental que Eric Williams (1975) trouxe para o debate: o papel da *violência organizada como um agente histórico determinante*. Foi o assalto do continente africano, demonstrou Williams, e a conseqüente escravização dos povos da raça negra,

que criaram a fabulosa acumulação primitiva de capital que engendrou a Revolução Industrial.

7. O RACISMO: PARTEIRO DA MODERNIDADE CAPITALISTA ?

As teses de Williams (1975) e de Diop (1978) ampliam os horizontes da crítica de Weber (2002) e de Baechler (1971), e trazem à tona um fenômeno pouco elucidado, porém brilhantemente tratado por David Hanson (2002), na obra *Por que o Ocidente Venceu: Massacre e Cultura, da Grécia Antiga ao Vietnã*. Nessa obra surpreendente, o historiador destaca a *eficácia na tecnologia de matar* como o principal fator que permitiu que as sociedades ocidentais vencessem e dominassem *todos* os outros povos do planeta, e não somente na África. Esse estudo, que analisa o aperfeiçoamento das técnicas de carnificina desenvolvidas pelas sociedades ocidentais, desde o período greco-romano até o século XX, não deixa dúvidas quanto à possibilidade de se erigir economias hegemônicas sobre a base da eficiência e a supremacia militar. Com isso, Hanson aponta, ainda, esse outro elemento, *especificamente de origem cultural*, que teria sido determinante para balizar a rota dos povos ocidentais em direção à hegemonia mundial. Nesse sentido, é possível questionar até que ponto a propensão à violência, a agressividade sistemática, e ao ódio do Outro teriam desempenhado um papel fundamental, às vezes determinante, na história de certos povos.

Estudos como o de Hanson, que abordam o uso da violência numa perspectiva histórica, intimamente articulada à possibilidade de implantação e universalização de estruturas sócioeconômicas específicas caracterizam-se pela sua raridade nos circuitos das grandes pesquisas²⁵. A desconsideração da violência na história da humanidade é um vácuo analítico propriamente destacado pelo cientista Cheikh Anta Diop (Diop, 1991, p. 123-128). Ele argumenta, ainda, que os estudos contemporâneos desconsideram o papel que as animosidades baseadas no fenótipo desempenharam no desenrolar da história humana, que foi explicitamente “marcada por massacres e genocídios de toda espécie”. (Diop, 1991, p. 125). Aponta Diop que:

Nas relações históricas e sociais entre os povos, o único fator que intervém, ao início, é o do fenótipo; a saber, a aparência

²⁵ Na mesma ordem de idéias, mas cobrindo um período menor, destaca-se a obra da historiadora Rosa Amélia PLUMELLE-URIBE, *La Férocité blanche* (A Ferocidade branca), Paris: Albin Michel, 2001. A autora demonstra o elo entre as políticas de destruição colonial, o enselvageamento das sociedades européias e, em retorno, a hecatombe nazista que recaiu sobre essas mesmas sociedades.

física e, conseqüentemente, aquelas diferenças que possam existir neste nível. (...) As leis sobre a luta de classes, tal como definidas pelo materialismo histórico, se aplicam unicamente após o fato de uma sociedade, através da violência, ter sido homogeneizada etnicamente. O materialismo histórico, nas suas análises, ignora praticamente os períodos de lutas bestiais darwinianas que aconteceram antigamente. Isso é lamentável, considerando que a maioria das nações contemporâneas passou por essa fase e que, contrariamente ao que pensava Engels, se trata de uma generalidade e não de uma exceção (...)

Os autores que tratam da violência, mas sem ter a coragem de escavar esses níveis primários, onde a violência bestial é praticada em um plano coletivo, e onde todo um grupo humano se organiza, não para subjugar outro grupo, mas *para exterminá-lo, completamente*, se engajam, conscientemente ou não, em uma operação de pura metafísica, destinada a sublimar essas questões com o fim de aparecer sob um ângulo exclusivamente filosófico.

No transcurso da história, cada vez que *dois grupos humanos têm-se confrontado em torno à posse de um espaço econômico vital, a menor diferença étnica tem sido amplificada e servido, temporariamente, para estabelecer demarcações políticas e sociais focadas nas diferenças de aparência física, de língua, de religião ou de modos e costumes.* (Diop, 1991, p. 124-125).

A história, efetivamente, confirma que grande parte dos conflitos, proporcionados, quase que invariavelmente, por disputa de recursos na humanidade, tem grandes chances de terem se balizado em dados fenotípicos e culturais que expressavam a diferença entre os grupos que rivalizavam e criam uma irrevogável demarcação dos grupos antagônicos. Dessa perspectiva, é grande a possibilidade de que as sociedades meridionais, de natureza sedentária e pacífica, tenham tido conflitos com as sociedades nômades e agressivas do berço setentrional, e suas diferenças tenham se convertido em dados racionalizados do odiado inimigo. Portanto, o fenótipo das populações meridionais e setentrionais antigas, como suas culturas, radicalmente diferentes entre si, operou como um demarcador de grupos que se antagonizaram.

O fenótipo, desde os mais longínquos períodos, determina um papel orientador das ações de violência iniciadas por disputas de recursos e território entre populações *visivelmente* diferentes. Com o desenrolar do tempo, as realidades fenotípicas - convertidas em realidades de “raça” mediante a construção social - podem se converter numa relação de inimizade ou de proximidade entre indivíduos e coletividades. Diop enquadra o racismo, assim, em uma dimensão específica de ‘pensamento-comportamento’ que denomina de “invariante cultural” (Diop, 1991, p. 362). Portanto,

ele descarta a idéia, ainda prevalecente, de que o racismo tenha se originado na contemporaneidade ou como um fenômeno acidental (Diop, 1976, p. 385).

Contudo, Diop esclarece que, na Antiguidade, o racismo não poderia ser expresso da mesma maneira que na época moderna, haja vista a preponderância do poder econômico, científico, cultural, tecnológico e militar dos impérios constituídos pelos povos melanodermes da época (Egito, Meroe, Elam, Suméria, Mohenjo-Daro, Harappa...).²⁶ Teria sido difícil, e até perigoso, explicou, desprezá-los racialmente. O Egito milenar, por exemplo, embora enfraquecido pelos sucessivos golpes de seus diversos invasores, continuava a exercer enorme influência mesmo em plena decadência:

Quando evocamos o racismo na Antigüidade, é importante entender que o racismo como conhecemos em nossos dias não poderia ser *expresso* da mesma maneira em face aos negros, pela simples razão que eram os negros que haviam monopolizado o conhecimento técnico, cultural e industrial até então. As outras raças tinham que modelar seu desenvolvimento tecnológico, cultural e religioso segundo a tecnologia, a ciência, a cultura e a arte egípcias. Os Gregos foram forçados a vir humildemente e beber na fonte da cultura egípcia. Por conseguinte, naquela época, o respeito devido ao homem negro era imenso. [...] *Portanto, na Antigüidade, racismo, no sentido moderno da palavra, não podia ter sido exercido pelos brancos contra os negros da mesma maneira.* (Diop, 1976, p. 386, grifo meu)

Somente por volta de 356 a.C., depois de quase dois mil anos de invasões, o Egito finalmente foi conquistado pelo incipiente império romano, sob comando de Alexandre. Diop aponta essa conquista e colonização como um evento definidor para as relações raciais da Antiguidade. Teria sido a ocupação romana que inaugurou as práticas de *apartheid* racial:

O problema é complexo, pois, ao término do período alexandrino, e mais especificamente ao final da ocupação grega no Egito, encontramos em vigor práticas discriminatórias decididamente racistas contra os negros egípcios em seu próprio lar. Tal fenômeno tornou-se mais e mais explícito com a invasão romana do Egito e do norte da África. *Devo dizer que definitivamente houve um enfoque racista dos romanos e gregos pós-alexandrinos. Este ponto de vista racista transformou-se claramente em práticas raciais discriminatórias de vários tipos...* [Os] egípcios eram até

²⁶ Embora ainda persistam grandes zonas de mistério sobre as origens das civilizações da Mesopotâmia, do Elam, do Vale do Indus (Mohendjo-Daro, Harappa, Chanhu-Daro), e da Mesoamérica (Olmeca-Pericú), um entrecruzamento dos dados provenientes da antropologia genética com os da paleontologia mostrariam que, pelo menos inicialmente, os povos fundadores desses conjuntos históricos teriam sido *melanodermes*, assim como também para as formações Natúfeana-Canaanea e Sabeana da região Líbano-Palestina e Arábica pré-semite.

barrados de entrar em Alexandria e de viver em certas áreas residenciais. Existiu segregação residencial nessa época, impostas segundo critérios raciais. Gregos e romanos a aplicaram aos egípcios. Isto fica explícito na legislação colonial do período. *Portanto existiu racismo na Antigüidade; do período greco-romano até a Idade Média; podemos documentar a sua progressão.* (Diop, 1976, p. 386-387, grifo meu)

Até pouco tempo, o edifício genético constitutivo do ser humano – o genótipo – escapava ao conhecimento do Homem, sendo o fenótipo o único elemento objetivo que poderia ter servido de marcador das grandes diferenças físicas entre humanos. “Temos dois aspectos que devem ser diferenciados: o fenotípico e o genotípico. Mas, na realidade, o que conta é o fenótipo. É a aparência física que conta”, insiste Diop (1989, p. 367). O conceito de “raça” corresponde a uma noção relativa e recente; não obstante, ela traduz a compreensão sobre uma realidade concreta *visualmente* apreendida: o fenótipo. É este último que permitiu “situar os indivíduos no seu berço sócio-geográfico, por assim dizer, diferenciando-os uns dos outros”, explica Diop (1989, p. 367).

Diop apresenta como inquestionável o caráter das aparências físicas contrastantes desempenhou, desde cedo, um papel regulador nas relações e nos comportamentos humanos. Portanto, o fenótipo seria a única base objetiva possível na Antiguidade para uma fixação racial agressiva. “*Ao longo da história, é o fenótipo que tem sido o problema; não devemos perder este fato de vista.* O fenótipo corresponde a uma realidade, pois a aparência física é uma realidade. [...] É esse tipo de relação que tem desempenhado um papel na história.” (*Ibidem*, p. 367)

Através da história, explica Diop, “têm-se produzido sempre confrontos étnicos, assimilações e destruição” e estes se focaram sempre no fenótipo, “pois ele existe como uma realidade irrecusável” (*Ibidem*, p. 367). Argumenta:

Nesse mundo, percebemos primeiro o que é diferente de nós. Nas relações sociais, humanas e históricas só percebemos o fenótipo. [...] *Desde o início dos tempos até o limiar do século XIX, todas as relações históricas e sociais da humanidade foram relações étnicas baseadas no fenótipo.* Nenhuma outra explicação faz sentido no movimento geral da história se subtraímos esse fato. (*Ibidem*, p. 368)

Considerando essa importância do fenótipo como elemento regulador nas relações humanas, para Diop é importante situar o período e o lugar a partir do qual houve efetivamente uma divergência de fenótipo entre os humanos modernos. As individualizações fenotípicas que conduziram à emergência de leucodermes ocidentais e

asiáticos aconteceram, segundo o cientista, na Europa e na Ásia na fase final do Paleolítico, provavelmente entre 15 e 25 mil anos a.C. “O primeiro espécime com morfologia especificamente caucasóide”, afirmou, “não apareceu até o período solútreo, cerca de vinte mil anos a.C.” (1983, p. 134).

Diop concorda com as abordagens psicológicas de que na base do racismo está um “reflexo de medo” (1976, p. 387), mas que ele vincula a reações especificamente xenofóbicas.²⁷ Na sua obra, *L'Unité Culturelle de l'Afrique Noire* (1978),²⁸ assegura que as sociedades européias da Antiguidade eram dominadas pelo medo generalizado do “forasteiro”. Contra este último, explicou, concentravam-se todo tipo de hostilidade e de agressividade. (Diop, 1978)

O cientista arrisca a explicação de que a interação hostil dos proto-europeus com o meio em que se desenvolveram originou comportamentos de hostilidade sistemática. A perspectiva cultural destas populações proto-leucodérmicas, segundo sustenta, “esteve condicionada pelas condições severas de seu ‘berço do Norte’ durante a época glacial, até o momento de seus movimentos migratórios em direção às áreas do sul, por volta de 1500 a.C.” (1976, p. 388) Ao longo dos tempos, as particularidades surgidas da interação com um meio inclemente teriam se constituído numa forma de “consciência social”. Explicou que,

Moldados por seu berço ambiental, esses primitivos brancos nômades, desenvolveram, sem dúvida, uma consciência social típica do ambiente hostil ao qual eles foram confinados por longo período. A xenofobia foi uma das características desta consciência social. [...] O que está bastante evidente, contudo, é que esta xenofobia é, definitivamente, um traço entrincheirado das culturas européias. (Diop, 1976, p. 389, grifo meu)

O racismo teria sua origem nesse “reflexo xenofóbico” fixado na corporeidade do “forasteiro”? Diop não chega a afirmá-lo categoricamente em lugar algum, mas uma leitura contextualizada do conjunto de sua obra (ver: Diop, 1978) e de suas entrevistas (ver: Diop, 1976; 1989) sugere que sim. Ao que tudo indica, o antropólogo acredita que o “reflexo de medo”, elemento suscitador da xenofobia, é, por sua vez, o causador do proto-racismo através da *mediação de um fenótipo diferente*.²⁹ Nessa perspectiva, o

²⁷ Embora Diop não o tenha formulado dessa maneira em suas obras, assim o expressou em várias conversas que sustentei com ele.

²⁸ A Unidade Cultural da África Negra.

²⁹ Por exemplo, Diop expôs o seguinte: “Eu acredito ser o racismo uma reação ao medo, especialmente quando inconfesso. O racista é alguém que se sente ameaçado por alguma coisa ou alguém que ele não pode ou consegue controlar. Este sentimento de ansiedade e medo face ao elemento desconhecido e

racismo apareceria como um comportamento de rejeição total de um “estrangeiro fenotípico”. Mas, como se passaria de um comportamento de rejeição de uma corporeidade “estrangeira” para a imputação automática de características *morais* negativas que seriam intrínsecas ao portador dessa corporeidade?

Diop não indica, em momento algum, como se passaria de um nível ao outro, mas deixa subentendido que assim aconteceu na história.³⁰ O estudioso circunscreve a origem do racismo ao mundo europeu, sem expandir seu foco analítico para além desse espaço cultural e geográfico. É conspícua a ausência de referências analíticas quanto à **outra** população leucoderme, também surgida no Paleolítico: os asiáticos de pele clara (hoje chamados chineses, mongóis, japoneses, coreanos...). Também teria surgido entre estes um processo similar de caráter xenofóbico marcado pelo fenótipo? Diop não se aventurou nesse terreno potencialmente movediço.

Diop abstém-se de tratar da Ásia nos seus trabalhos, deixando-nos, portanto, em pleno mistério quanto à problemática dos leucodermes asiáticos. Tratando-se de períodos tão longínquos e, na ausência de dados confiáveis, a cautela era recomendada. Mesmo assim, sua contribuição à elucidação da nossa problemática torna as suas análises incontornáveis nesse debate, na medida em que incorporam a ele novas perspectivas baseadas em elementos históricos que até então ficaram amplamente ignorados.

incontrolável é certamente um fator essencial do racismo, tanto na Antiguidade quanto nos tempos modernos.” (DIOP. 1976, p. 386).

³⁰ Diop agrega ainda: “Por outro lado, não temos qualquer evidência de que os negros nos tempos antigos até a época medieval desenvolveram qualquer atitude comportamental em relação a outras raças. Eu acho que isso precisa ser estudado cuidadosamente. O que eu acho notável é que nas atitudes individuais dos negros para com outras raças há uma diferença de abordagem. [...] Eu acho que em grande medida o racismo se origina no medo. Seria essa uma das características herdadas da vida nômade dos arianos primitivos? Eu não sei. Seria um instinto, biológico ou de outra natureza? Eu também não sei.” (DIOP, 1976, p. 386).

REFERÊNCIAS

BAECHLER, Jean. *Les Origines du Capitalisme*. Paris: Gallimard, 1971.

BRAUDEL, Fernand. *Civilização material, economia e capitalismo, séculos XV-XVIII*. Madrid: Alianza, 1984.

DIOP, Cheikh Anta. *The Cultural Unity of Black Africa: The Domains of Patriarchy and of Matriarchy in Classical Antiquity*. (Tradução do original L'Unité Culturelle de l'Afrique Noire) Chicago: Third World Press, 1978.

_____. *Pre-Colonial Black Africa*. (Tradução do original L'Afrique Noire Pré-Coloniale) New York, USA: Editora Lawrence Hill Books, 1987.

DUMONT, Louis. *Homo Hierarquicus: o sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: Edusp, 1992.

HANSON, Victor Davis. *Por que o Ocidente Venceu: massacre e cultura*, da Grécia antiga ao vietnã. RJ: Ediouro, 2002.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Ed. Martin Claret, 2002.

_____. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. Religião e Racionalidade Econômica. In: Conh, Gabriel (Org.). *Max Weber: Sociologia*. 5ª ed. São Paulo: Ática, 1991.

_____. Seitas Protestantes e o Espírito do Capitalismo. In: Gerth, H. H.; Mills, C. W.. *Max Weber: ensaios de sociologia*, 5ª ed.. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara Koogan, 1982.

WILLIAMS, Eric. *Capitalismo e Escravidão*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Americana, 1975.

WITTFOGEL, Karl. *Despotismo Oriental. Estudio Comparativo del Poder Totalitario*. (Traducción de Francisco Presedo). Madrid: Guadarrama, 1966.

COMO A EUROPA SUBDESENVOLVEU A ÁFRICA

O surgimento e a expansão do capitalismo, entendido como um processo produtivo e de relações sociais, só foi possível porque o desenvolvimento orgânico do continente africano foi brutalmente interrompido, e logo descaracterizado em função de exigências exógenas cada vez mais poderosas. Essa tese, exposta brilhantemente por Eric Williams, e desenvolvida subsequentemente por Walter Rodney, muda fundamentalmente a nossa visão dos acontecimentos históricos que deram nascimento à modernidade capitalista e industrial.

Como anteriormente demonstrado (Baechler, 1971; Weber, 2002), identificou-se elementos do processo produtivo capitalista em várias épocas distintas e em sociedades diversas. Eram, porém, dessemelhantes do sistema motivado pelo lucro, surgido, inicialmente, de uma região específica da Europa, nos séculos XVII-XVIII, e viabilizou pelo saqueamento do continente africano. O processo capitalista promovido pelo europeu singularizou o surgimento e a expansão em grande escala de um sistema produtivo dotado de uma dinâmica capaz de absorver, subalternizar ou esmagar todas as outras formações econômicas e sociais pré-existentes.

Foi o surgimento da grande indústria, ligada à existência de um mercado amplo e coerente, que conferiu ao capitalismo dos séculos XVII-XVIII a capacidade de se converter em um modo de produção hegemônico. O desejo do lucro era inibido por fortes estruturas sociais, todavia a conjuntura de dada porção europeia criou formas de retirar, progressivamente, estes freios sociais, o que foi afinal uma consequência do empreendedorismo mercantil. O mercado em escala mundial só seria possível por meio de atitudes agressivas que impulsionassem seu desenvolvimento. Com o afrouxamento dos freios sociais, essa possibilidade se converteu em realidade. A “conquista militar”, o genocídio de povos inteiros e a escravização exclusiva de um grupo racial (Williams, 1975) são o resultado do desejo de lucro desenfreado e da alimentação do mercado mundial protagonizado pelos países europeus.

O mercado mundial, sendo a condição *sine qua non* para a hegemonização das relações de produção capitalista, surgiu das conquistas militares empreendidas pela Europa. Karl Polanyi, em sua obra *A grande transformação: as origens da nossa época*

(2000), afirma, pertinentemente, que “a economia de mercado é uma estrutura institucional (...) que nunca esteve presente a não ser em nosso tempo” (Polanyi, 2000, p. 56). A Inglaterra foi a pujante potência militar e expansionista que reuniu todas as condições necessárias, a partir do século XVII-XVIII, para desenvolver uma revolução industrial, especialmente por deter a base do comércio triangular de escravizados africanos e a expropriação interna de seus próprios camponeses.

Segundo Polanyi (2000), o surgimento da máquina na sociedade comercial gerou, como efeito, uma economia de mercado, modificando a atividade comercial do mercador.

A atividade deste consistia em buscar as matérias-primas, adquirir a mão-de-obra e atender as demandas de uma parcela da sociedade com relação ao produto fabricado.

As condições para a transformação de uma sociedade agrícola numa sociedade que possuísse uma economia de mercado foram criadas gradativamente. Isso gerou diversas implicações, especialmente no que tange o imperativo motivacional de parte da sociedade, que mudou de uma motivação pela subsistência para uma motivação pelo lucro. (Polanyi, 2000, p. 60). Contudo, o autor questiona a universalidade desse processo. Afinal, teriam as sociedades africanas e asiáticas abortado a passagem por esse tipo de economia? Não, pois nenhuma sociedade poderia sobreviver durante qualquer período de tempo se não possuísse algum tipo de economia. (Polanyi, 2000, p. 62)

1. TESE DE WALTER RODNEY

O desenvolvimento da economia de mercado, na Europa, comparado à dinâmica econômica de outras sociedades, foi vertiginoso. Comparada à dinâmica da Europa medieval, a economia de mercado européia se situava no nível da Pérsia Antiga, da Índia ou da China, e “certamente não podia rivalizar em riqueza e cultura com o Novo Império do Egito, de dois mil anos atrás” (*Idem, ibidem*). Assim, não houve homogeneidade no desenvolvimento dos modelos econômicos em todas as regiões do mundo.

Ao se tratar do continente africano, em particular, devem ser examinadas minuciosamente as complexidades que envolvem a interação entre o indivíduo e a sociedade. Esse continente, assim como os demais, apresenta características específicas, que contribuíram diretamente na construção de modelos produtivos que, se comparados,

serão antagônicos ao modelo europeu. Ainda que houvesse diversidade na atividade socioeconômica do continente africano, existia uma universalidade presente na dinâmica de seus povos:

Dentro daquela diversidade, pode-se distinguir entre o que era exclusivamente “africano” e o que era universal, ou em outras palavras, característico de todas as sociedades humanas em distintas etapas através da qual se levou ao fim e ao cabo a evolução das formas mais baixas a formas mais altas de organização social; e, ao observar as formas mais avançadas, estimar as potencialidades do continente em seu conjunto e a direção em que se projetava a mudança. (Rodney, 1982, p. 45).

A Revolução Industrial, que teve suas origens na porção protestante da Europa, e que iria revolucionar as relações sociais em todo o planeta, resultou de um verdadeiro assalto ao continente africano. Este assalto foi seguido de um saque sistemático a este continente, do qual foram retirados violentamente os seus recursos humanos, e, posteriormente, os seus recursos naturais. A Europa cresceu “subdesenvolvendo” a África. É esta a tese central do historiador econômico Walter Rodney, em *De cómo Europa Subdesarrolló a África* (1982), que, tanto teórica como tematicamente, dá continuidade à fecunda crítica que Eric Williams elaborara em *Capitalismo e Escravidão* (1975).

Ao questionar quais as causas da limitação do desenvolvimento do continente africano, Rodney adverte que é um equívoco buscar as causas do subdesenvolvimento, acreditando-se que “as respostas podem ser encontradas pela análise da economia subdesenvolvida” (1982, p. 35). Este é um pensamento errôneo, afirma ele. A “verdadeira explicação reside no desentranhamento das relações entre África e certos países desenvolvidos, e do reconhecimento de que é uma relação de exploração” (*Ibidem*, p. 35). Seguindo essa perspectiva, Rodney elucida quatro importantes pontos sobre o assunto: que são: a) o desenvolvimento da África antes da chegada dos europeus; b) o desenvolvimento do continente europeu antes da sua expansão em território estrangeiro, ou seja, além fronteiras; c) a contribuição da África para o estágio de “desenvolvimento” atual da Europa; d) e, finalmente, a contribuição da Europa para o atual estado de “subdesenvolvimento” da África.

Uma perspectiva histórica mais profunda e desconfiada permite jogar luz sobre o real significado da África no processo de ascensão do sistema econômico europeu. A relação entre desenvolvimento e subdesenvolvimento econômico desses dois continentes explicita, sem sombra de dúvidas, a dependência existente entre eles tanto

para o estabelecimento como para o desenvolvimento do capitalismo.

As interpretações que comparam as civilizações europeias e as civilizações africanas antes da chegada dos europeus podem ser questionadas face às barbáries cometidas por europeus e norte-americanos que, por fim, macularam o desenvolvimento orgânico da civilização africana. Para compreender as diferenças existentes entre o modelo africano e o europeu, é necessário pontuar as singularidades culturais destes povos, pois é a cultura que orienta o modelo de organização social. Rodney sugere que o termo "culturas" seria mais compatível com o atual estágio de desenvolvimento destas sociedades. E observa, “uma cultura é uma forma integral de vida” (Rodney, 1982, p. 45).

2. MODELO DE ORGANIZAÇÃO SOCIAL AFRICANO

Diferente das sociedades africanas, nas quais a religião dominava toda a vida, a relação de parte dos europeus com a religião no período de gestação do capitalismo era singular pela sua separação das demais esferas da vida. Na experiência religiosa europeia, as esferas foram secularizadas, isto é, houve o estabelecimento de um distanciamento entre o divino e o terreno. No fim da Idade Média, os europeus promoveram a total separação da religião das esferas política, geográficas, climáticas, médica, etc. Como demonstrou Weber (2002), esse foi um elemento que proporcionou o desenvolvimento capitalista europeu.

Importante elemento da chamada superestrutura, a religião paira sobre toda a sociedade africana, determinando, certas vezes de maneira decisiva, o rumo das mudanças econômicas (Rodney, 1982, p. 46). Rodney destaca que a religião é também um importante elemento para se compreender e caracterizar o desenvolvimento econômico e social africano em épocas anteriores à chegada dos europeus no século XVI. A religião constrói barreiras para o desenvolvimento de uma sociedade calcada em bruscas mudanças tecnológicas, porém só se constitui um freio quando a sociedade que a produz assenta-se nos laços de reciprocidade e nas relações harmônicas.

Sobre isso, Rodney ressalta que:

Na maioria dos casos, na África antiga, as crenças religiosas se relacionavam com a mobilização e com a disciplina de um número grande de pessoas para a formação dos Estados [...] Os aspectos negativos apareceram habitualmente como consequência da tendência que tem a religião em permanecer imóvel durante períodos extremamente

extensos, especialmente durante os períodos em que a tecnologia, para subsistir, se transformava lentamente. Este era o caso das sociedades africanas, e de todas as sociedades pré-capitalistas. [...] Por exemplo, as crenças relacionadas com a oração e intervenção dos antepassados e de vários deuses podiam se tornar substitutos das inovações necessárias para controlar o impacto do clima e do meio. (Rodney, 1982, p. 47).

A concepção de propriedade privada, fundamental para tornar possível o estabelecimento do capitalismo, só surge com a ascensão desse processo econômico europeu. Esse é um dado específico da nova visão de mundo que, posteriormente, iria se universalizar, mas é também um *dado basicamente cultural*, nascido de uma particular porção da Europa. A África, diferentemente, conservou outra concepção sobre propriedade de recursos. Nesse continente predominava o comunalismo, e a posse da terra era coletiva. Tal concepção era arraigada nessas sociedades de modo que a terra – unidade capaz de proporcionar subsistência ou excedentes convertidos em lucro – pertencia não somente ao grupo de contemporâneos que a compartilhavam, como também àqueles que já se foram, seus ancestrais, e àqueles que ainda viriam, seus descendentes. Isso mantinha a noção de que o pertencimento da terra era coletivo, sendo os que usufruem dela meros guardiões temporários.

Tais relações eram cruciais dentro da existência cotidiana de cada africano na sociedade, porque a terra (o meio de produção principal) era propriedade de grupo como a família ou o clã – cujo dirigente tinha a responsabilidade pela terra em nome de todo o parentesco, incluindo os ancestrais e os que ainda não nasceram (Rodney, 1982, p. 48).

A matrilinearidade também era um elemento marcante das sociedades africanas que implicava em uma diferenciada perspectiva das relações de trabalho. Nas sociedades matrilineares como os bamba (Zâmbia), o esposo trabalhava vários anos para o pai da noiva. Já em Dahomé, o esposo viveria com a família da noiva, mas o grupo de trabalho lhe permitiria o exercício de algumas atividades importantes para o sogro. Em ambas as situações o direito do sogro de adquirir o trabalho e as obrigações do genro baseavam-se no parentesco. Esta situação, por exemplo, se contrasta com o capitalismo, em que o trabalho se compra com dinheiro – e também com o feudalismo, em que o servo tem acesso a uma porção de terra que não é de sua propriedade através do trabalho (Rodney, 1982, p. 48).

São grandes as diferenças entre as visões de mundo européia e a africana, chegando até mesmo a se configurarem como antagônicas em parte importante dos

casos que se referem à possibilidade de implementação de um sistema capitalista tal como conhecemos. As características culturais de uma porção das sociedades européias contribuíram decisivamente para a gestação, desenvolvimento, expansão e universalização desse sistema de produção e de relacionamento social. A motivação pelo lucro, a concepção de propriedade privada e as mudanças sociais desenfreadas constituem-se em alguns desses elementos fundadores dos sistemas capitalistas através da história.

3. ESPECIFICIDADES DA ORGANIZAÇÃO PRODUTIVA

A pertinência do conceito marxista de “modo de produção” para designar uma heterogeneidade de regimes de produção existentes na África pré-colonial é questionada por Rodney. Essas concepções centradas nos modos europeus confinam à inferioridade o esquema de produção africano. Contudo, o que é visto como inferioridade é fruto de ao menos duas importantes dinâmicas internas das sociedades africanas: de um lado, a quantidade e uso da terra; de outro lado, a escala de produção.

A abundância de terras, assim como as poucas pressões sociais para seu uso - face ao sistema de parentesco - somada a poucos incentivos à mudança das técnicas de produção acabaram por não implicar na revolução das técnicas utilizadas, até então, com pertinência pelos africanos.

Segundo Rodney, na Ásia a propriedade era comunal, porém existiram avanços significativos em razão da presença do Estado, diferente dos estados africanos mais avançados que não promoveram e nem supervisionaram o desenvolvimento agrícola. Isto pode ter se dado por falta de pressão demográfica ou pelo fato desses Estados se concentrarem em torno de produtos não agrícolas. Mas é incontestável que “as sociedades africanas estabeleceram laços sobre as bases de comércio com outros sistemas sociais fora do continente, mas prestaram pouca atenção à agricultura” (Rodney, 1982, p. 54).

Reside na escala de produção o problema da inferioridade produtiva africana em relação à eficácia européia daquela época. Como demonstrou Rodney, na África "los telares de algodón eran pequeños, las fundidoras de hierro eran pequeñas, la ceramica se formaba lentamente a mano y no con un torno" (1982, p. 55). As sociedades africanas, ressalta, satisfizeram suas necessidades com uma gama própria de artigos de uso doméstico, ferramentas e armas. E apesar de artesanal, a manufatura africana primava

pela qualidade, principalmente dos objetos em couro.

Ainda em contraposição à concepção hegemônica acerca da economia africana, tida como de subsistência, Rodney ressalta o fato de a África ter sido um continente de inúmeras rotas comerciais, “predominavam fundamentalmente o comércio entre vizinhos ou entre comunidades não tão distantes” (Rodney, 1982, p. 56).

A base para este intercâmbio foi o florescimento da indústria do sal e do ferro, assim como o pescado seco nas regiões costeiras e ribeirinhas enquanto em outras localidades cresciam em abundância o inhame e o milho:

Esta forma de mercado podia ser facilmente encontrada em qualquer parte do continente entre os séculos X e XV, foi um excelente indicador do grau de expansão econômica e de outras formas de desenvolvimento que acompanharam um domínio em constante avanço (Rodney, 1982, p. 57).

Ao contrário da África, as rápidas mudanças tecnológicas na Europa conduziram, inevitavelmente, ao crescimento industrial. Para isso, era necessário reunir simultaneamente alguns elementos, sem os quais não se conseguiria maior crescimento; a saber: a introdução do ferro, da força econômica e *da força militar*. Rodney ressalta que “os que estavam em condições de consegui-lo e manufaturá-lo” (1982, p. 57-8) poderiam impulsionar a ascensão do sistema econômico capitalista. A Inglaterra conseguiu a sua “primazia” por reunir tais meios.

Na África pré-colonial, a tecnologia do ferro teve uma expansão totalmente controlada pela superestrutura da sociedade. Na maioria dos casos, especialmente na África ocidental, os trabalhadores que dominavam o ferro formaram castas, verdadeiras corporações sócio-profissionais hereditárias. Para Rodney, esse controle sobre a tecnologia do ferro fez com que os Estados permanecessem por muito tempo frágeis e imaturos. (Rodney, 1982, p. 61). Mesmo assim, o autor assinala que, após a chegada dos europeus, os africanos ainda concorriam diretamente com eles no plano da manufatura metalúrgica. Como exemplo cita o cobre produzido em Katanga e Zâmbia que, com efeito, era preferível ao importado, mesmo caso do ferro de Serra Leoa.

4. ESPECIFICIDADES DA ORGANIZAÇÃO POLÍTICA

A existência ou não de Estado foi utilizada por muitos acadêmicos para

qualificar as sociedades africanas. No entanto, Rodney afirma que esta classificação **está** atrelada a uma concepção de Estado que se identifica com a presença de um aparato coercitivo, de uma estratificação de classes e, portanto, de hierarquias sociais bem pronunciadas. Na ausência desses elementos, certos teóricos concluiriam que não haveria Estado. “Em termos gerais, podem ser classificadas sociedades sem Estado as formas mais antigas de organização sociopolítica na África, já que os grandes Estados representavam uma evolução do comunalismo ao feudalismo” (Rodney, 1982, p.62).

A África manteve uma multiplicidade de formações sociais antes de qualquer interferência européia. Naquele continente existiam bando de caçadores, comunalismo, feudalismo e muitos estados intermediários. A experiência do Magreb ilustra a transição de um “modo de produção” a outro, bem como a incidência de formas distintas de organização da sociedade em convívio e mantendo contatos. Vale ressaltar que, apesar dessa mudança, durante todo esse período, a propriedade da terra continuou comunal e o trabalho sendo desenvolvido pela família.

Nesse período histórico, o continente africano testemunhou a ascensão de Estados mercadores. No Sudão Ocidental, foram: os Impérios de Gana, originado no século V d.C, com auge entre os séculos IX e XI; o Império do Mali, entre os séculos XII e XIV; e, nos séculos seguintes, o Império Songai. Todos eles estavam situados no mesmo espaço, mas com origens étnicas e classes distintas. Esses Estados centravam suas atividades na agricultura, que propiciou o desenvolvimento do comércio antes da chegada dos portugueses. Mais tarde, a destreza do núcleo de mercadores profissionais, como os “mandinga” e os “dioulas” surpreenderia mesmo os europeus. Os dioulas, explicou Rodney, “manejavam uma extensa lista de produtos africanos, que incluíam entre outros, o sal da costa atlântica e do Saara, o ouro do país de Akan em Gana, o pescado seco da costa, o algodão de muitas províncias e especialmente de regiões centrais do Sudão Ocidental e uma variedade de outros produtos” (*Ibidem*, p.75-6). Isso demonstrava a existência incontestável de uma rede comercial bem estruturada e regulada que compreendia o Mediterrâneo e o Oceano Atlântico.

O comércio de longa distância também foi de suma importância para o crescimento das cidades e para o fortalecimento de certas linhagens, porém Rodney nos alerta para o fato de que este comércio não é responsável pela construção dos impérios sudânicos, como Gana, Mali e Songai, que se desenvolveram com seus próprios meios, por via do esforço de sua população. Além do mais, apenas quando alcançaram certo nível de desenvolvimento, suas classes governantes mostraram interesse pelo comércio de

grandes distâncias. (Rodney, 1982, p. 76)

As relações comerciais com os impérios do norte da África eram desiguais - sempre a favor destes. O comércio de ouro ainda estimulou o desenvolvimento das forças produtivas diferentemente do tráfico de escravizados que não trouxe benefícios. Os três Estados (Gana, Mali e Songai) exportavam pequenas quantidades de escravizados. Da mesma forma, o Estado do Kanem-Bornú empregou o seu poder militar para atacar as regiões do sul em busca de prisioneiros. Isso gerou implicações negativas quando, nos séculos seguintes, foi instaurado um tráfico de escravizados estável e reduzido, proveniente da África Ocidental através do Saara. Este tráfico, conduzidos pelos europeus, se agregou ao fluxo massivo dos povos do continente. (Rodney, 1982, p. 77)

Ainda que o surgimento de diferenças de classes tenha contribuído para a decadência das relações comunistas, estas ainda persistiram até o século XV e se constituíram num freio para o desenvolvimento do Sudão Ocidental. Neste sentido, essas sociedades, que se mantiveram comunal, e o trabalho sendo desenvolvido pela família, não poderiam se converter em capitalistas como conhecemos. Rodney ressalta que:

Em nenhuma das sociedades africanas até agora examinadas pode-se dizer que se desenvolveram formas capitalistas ao ponto de converter a acumulação de capital na principal força de motivação. No entanto, todas elas tiveram setores comerciais florescentes e sólidas indústrias artesanais, que foram os fatores que finalmente deram conta do nascimento do capitalismo moderno através da evolução e da revolução” (Rodney, 1982, p. 72).

A despeito das críticas aos métodos empregados pelos acadêmicos europeus, ainda se utiliza a matriz teórica marxista - o materialismo dialético - para pensar e classificar as sociedades africanas. Diante de toda essa sua complexidade, estariam as sociedades africanas subsumidas ao padrão de desenvolvimento econômico capitalista?

5. AS RAÍZES DO SUBDESENVOLVIMENTO AFRICANO

As sociedades africanas não alcançaram um estado superior ao comunismo primitivo, e poderiam ser situadas com cautela em um processo de “transição”, segundo Rodney. O desenvolvimento de suas forças produtivas não provocou revoluções internas, com isso ele caracteriza o desenvolvimento africano, até o século XV, “como um feudalismo maduro regido pelo governo de uma classe” (1982, p. 88).

Existiu um sistema escravista na África, especialmente no Norte em sociedades

mulçumanas, porém esse dado deve ser bem analisado e contextualizado. Em outras partes da África, por exemplo, as sociedades comunalistas conheceram a prática de apropriação dos indivíduos pela demanda das capturas em períodos de guerra. Além disso, a possibilidade desses indivíduos serem integrados à sociedade era muito grande. Esse aspecto é ressaltado por Rodney:

“Ainda que em princípio tais prisioneiros se encontrassem em posição muito desvantajosa, semelhante a dos escravizados, posteriormente incorporavam-se à sociedade como membros ordinários, porque não existia a perspectiva de perpetuar a exploração do homem pelo homem em um contexto que não era nem feudal nem capitalista” (1982, p. 50).

A perspectiva de escravização nas sociedades africanas é radicalmente outra, se compararmos com o uso massivo de uma população alvo para trabalhos forçados longe de sua terra natal, o que foi fundamental para a acumulação capitalista da Europa (Williams, 1975). Frente a isso, Rodney é categórico: a escravização não existiu *como modo de produção* em nenhuma sociedade africana. Esta distinção costuma ser desconsiderada ou falseada, explicou, mas ela ilustra a autonomia das sociedades africanas no interior do contexto mais amplo do desenvolvimento das sociedades em termos gerais. Só é possível compreender a África contemporânea, compreendendo, concomitantemente, o mundo em sua totalidade.

As divisões de classe já existentes em algumas sociedades africanas foram, como sublinhou Rodney, aprofundadas pela intervenção da Europa que “tencionou as divisões de classe internas já existentes e criou novas” (Rodney, 1982, p. 97). Os europeus estabeleceram alianças com os governantes locais e, nas localidades mais bem organizadas, conseguiram fomentar o comércio de pessoas para a escravização. O capitalismo europeu, portanto, pôs em marcha a escravidão e o tráfico de escravizados. O “comércio de seres humanos da África”, explicou, “foi uma resposta a fatores externos” (*Ibidem*, p. 99).

O ouro e a prata da América Central e do Sul, extraídos das minas por africanos, foram um fator medular, que tornou possível o acúmulo de moeda suficiente e requerida pela economia monetária capitalista na expansão da Europa Ocidental, e, simultaneamente, o ouro africano também foi um fator decisivo a este respeito. O ouro da África ajudou os portugueses a financiar mais navegações ao redor do Cabo da Boa Esperança e aos países da Ásia a partir do século XV. O ouro africano foi também a principal fonte de moeda de ouro da Holanda no século XVII e fez possível que Amsterdã se convertera na capital financeira da Europa neste período. (Rodney, 1982, p. 102).

Até a metade do século XIX, a África esteve sujeita a contribuir com a força de trabalho para a ascensão do capitalismo e, conseqüentemente, dos países europeus. Contudo, mais tarde, fez-se da África um pólo para outros setores vitais (como as companhias de seguro, a tecnologia e fabricação de maquinaria, etc). Assim, a exploração da África, como atribuiu Rodney, gerou as condições para o crescimento de cidades como Bristol, Liverpool, Nantes, Burdeos, Sevilha. “Na Inglaterra, o primeiro centro da Revolução Industrial foi o condado de Lancashire cujo progresso econômico dependeu antes de tudo do crescimento do porto de Liverpool, através do comércio de escravizados” (*Ibidem*, p.103).

A conquista ultramarina foi um movimento essencial para universalizar a lógica capitalista, assim como, torná-la realidade. Somente os europeus detinham este domínio com essa finalidade de uso, o que lhes propiciou a formação do comércio triangular dominado inicialmente por Portugal e Espanha. Várias partes da África e Ásia foram usadas como satélites econômicos que acordavam com os interesses comerciais dos europeus. E, neste esquema triangular, as investidas européias tomaram a direção, cada vez maior, do continente africano, que detinha um grande potencial em minérios.

A sociedade européia foi movida por uma pulsão agressiva e expansionista, o que produziu novas dinâmicas sociais, especialmente pelo incremento da figura dos fabricantes e mercadores de produtos manufaturados. Neste sentido, o que agravou a dilapidação da África pela Europa foi também o fato de suas sociedades estarem estabelecendo relações comerciais em um momento em que a diferença - uma incipiente sociedade capitalista (e agressiva) e uma sociedade que emergia do comunismo (integralizadora) - determinou posições dispares. (Rodney, 1982, p. 89) O subdesenvolvimento e o desenvolvimento mantêm entre si uma relação dialética, afirmou Rodney: “Europa Ocidental e África mantiveram uma relação que garantiu a transferência da riqueza da África para a Europa” (1982, p. 91). Sobre essas bases, a Europa operou um processo de saqueamento, produzindo, cada vez mais, o subdesenvolvimento do continente africano.

6. O COMÉRCIO EUROPEU DE ESCRAVIZADOS E O SUBDESENVOLVIMENTO AFRICANO

Embora muito tenha sido dito e escrito sobre o chamado tráfico negreiro que estabeleceu o Oceano Atlântico como palco, têm-se conferido pouca atenção aos “tráficos negreiros” pelo Oceano Índico e pelo Mar Vermelho, que começaram a partir dos séculos

VIII e IX, sob o comando do mundo semita, particularmente árabe. Num sentido estrito, foi este último que preparou o singular desastre que se abateu sobre o continente africano a partir de seu contato com a Europa, no século XVI. Considerando que foi essa “relação atlântica” que precipitou a queda da África e dos africanos, ao tempo que proporcionou as condições para o auge impetuoso do imperialismo mundial europeu, uma verdadeira parteira do capitalismo industrial, Rodney concentra a sua atenção no “tráfico negreiro” do Atlântico.

Para começar, Rodney pontua um fato pouco lembrado: a maior parte das etapas do comércio de escravizados fôra predominantemente dominada pelos europeus, mas, a partir dos finais do século XVIII, houve uma participação expressiva de norte-americanos e brasileiros. Os europeus, sobretudo os portugueses, apropriaram-se das rotas comerciais africanas através do poderio tecnológico, da experiência comercial e do uso da força bélica. Na África Oriental, por exemplo, os portugueses usaram a violência para controlar o comércio entre os árabes e os swahilis. O mesmo se verificou entre o comércio africano da Costa do Marfim e da Costa do Ouro. O mesmo fizeram os holandeses através da Companhia Holandesa das Índias Ocidentais com o objetivo de converter o comércio exclusivamente inter-africano em euro-africano.

Seja qual for a nacionalidade dos atores externos ou das circunstâncias nas quais seus empreendimentos foram favorecidos (cumplicidades das elites africanas), o historiador destaca o papel deformador exercido pelas forças externas (tráfico, comércio de marfim e de ouro). Nessa ótica, Rodney aponta alguns desses fatores globalmente negativos para as sociedades africanas:

a) o impacto externo, sobretudo europeu, até 1885, ocorreu de forma desigual geograficamente, sendo as costas mais afetadas;

b) o comércio europeu afetou distintamente diversos aspectos da vida africana em graus variados, contudo se conservaram praticamente intactos os aspectos políticos, militares e ideológicos;

c) as características mais dinâmicas da evolução africana independente continuaram vigentes depois dos anos de 1500. Com raras exceções, as áreas avançadas antes do século XV mantiveram o desenvolvimento (*Idem, Ibidem*, p. 159)

O tráfico de escravizados, salientou Rodney, provocou uma estagnação no crescimento demográfico da população, afetando a atividade econômica do continente africano, tanto direta como indiretamente. Por exemplo, quando o número de habitantes de uma determinada região ficava abaixo de uma certa cifra, o restante da população tinha

que abandonar a área. Como efeito, a agressão escravista estava desarmando as populações em sua luta para enfrentar e dominar a natureza, que é um primeiro requisito de desenvolvimento.

A violência gerou insegurança. A oferta de oportunidades geradas pela presença dos mercadores europeus de escravos chegou a constituir o motivo principal (não o único) dos enfrentamentos que, em escala considerável, tiveram lugar nas comunidades africanas, internamente ou nas relações entre elas (Rodney, 1982, p. 115). Mesmo as regiões que não se envolveram diretamente no tráfico sofreram seus impactos. “Teve tanto efeito, porque uma competência indiscriminada foi produzida, além de ter orientado as atividades de extensas zonas da África à exportação de carregamentos humanos.” (*Idem*, *Ibidem*, p. 118).

Rodney descarta, logo de início, um dos argumentos prediletos dos acadêmicos europeus e americanos no sentido de que o comércio de mercadorias européias e cativos resultou em riquezas para os governantes africanos e outros indivíduos. Assinalam que o comércio de escravizados, fenômeno condenável moralmente, foi economicamente favorável para a África. Ele escreveu:

Uma das táticas mais frequentemente utilizadas pelos acadêmicos europeus (incluindo os norte-americanos) consiste na argumentação de que, embora o mercado europeu de escravos fora, sem dúvida, *um fenômeno moralmente mau, ele foi economicamente favorável para a África*. Este tipo de argumentação merece aqui somente uma rápida observação, com o fim de demonstrar o quanto ela pode chegar a ser ridícula. Um argumento frequentemente usado é de que os governantes africanos e outros atores individuais, teriam recebido “riquezas” ao trocar cativos pelas mercadorias européias. (Rodney, *idem*, p. 118)

Rodney destaca que estas presumidas “riquezas” eram objetos de puro consumo, frequentemente quinquilharias, impossível de tornarem-se capital para reinvestimentos. Além disso, acrescentou que vários produtos europeus competiam com os africanos, e estes últimos foram esmagados. (Rodney, 1982, p. 119). E mais, os produtos europeus, por serem de consumo imediato e de péssima qualidade não entram no processo produtivo africano. A própria dinâmica do tráfico de escravizados, profundamente lesiva para as mesmas sociedades africanas nele envolvidas, minou as bases da vida social e desviou as atividades produtivas.

Nesse sentido, Rodney cita o caso do Daomé. Este Estado não cresceu com o tráfico, cresceu apesar do tráfico, assim como a população do país cresceria apesar de uma epidemia de cólera. “Daomé fez o possível para continuar sua expansão política e militar

mesmo atado ao comércio de escravos, esta forma de atividade econômica minou gravemente a base de sua economia e o deixou em condições muito piores”. (*Ibidem* p. 120)

Desconsiderar ou minimizar as perdas que o continente africano sofreu, entre o início do século XVI e o fim do século XIX, como consequência da natureza do contato com a Europa capitalista, denota falta de objetividade e, portanto, desinteresse científico. “É ridículo sustentar que os contatos com a Europa construíram ou beneficiaram a África no período pré-colonial”, enfatizou Rodney (*Ibidem*, p. 161), mas também é ilógico pretender que o comércio de escravos assolou a África “como um incêndio florestal, não deixando nada em pé”. (Rodney, *Idem*, p. 161):

A verdade é que uma África em desenvolvimento recebeu os efeitos do mercado de escravo e as relações comerciais com a Europa como um vendaval que aniquilou algumas sociedades, desviou do curso muitas outras e desacelerou em geral o impulso de crescimento. Entretanto, cabe assinalar que os capitães africanos continuaram tomando decisões, inclusive durante todo o período que chegou até 1885, pois já operavam as forças que haviam de aumentar progressivamente a pressão que exerciam os europeus capitalistas causando posteriormente seu triunfo ao apoderar-se do comando" (Rodney, 1982, p. 161).

O que a África experimentou nos séculos iniciais do comércio com a Europa foi precisamente a perda da oportunidade de se desenvolver. Ela teve seu avanço tecnológico totalmente bloqueado e o tráfico teve um papel fundamental porque subtraiu os jovens e os adultos que são os principais agentes geradores de inovações (*Idem, Ibidem*, p. 124). Esses efeitos colaterais do tráfico negreiro constituíram outro elemento que determinou a regressão, em termos globais, que o continente africano sofrera a partir do contato com a Europa:

O comércio europeu de escravo e o comércio europeu ultramarino, em geral, tiveram o que se conhece como ‘efeitos multiplicadores’ no desenvolvimento da Europa, em uma direção muito favorável. Isto quer dizer que os benefícios derivados de níveis da vida européia não estavam diretamente conectados com o comércio estrangeiro, e que a sociedade inteira foi se tornando melhor equipada, mais capacitada para levar a cabo o seu próprio desenvolvimento interno. Na África o que ocorreu foi precisamente o contrário, e não somente na esfera da tecnologia, mas também no que se refere ao tamanho e utilidade das economias africanas (*Idem, Ibidem*, p. 129)

Tanto Williams quanto Rodney atribuem a fatores puramente econômicos e logísticos o fato de que a África tinha sido o alvo do tráfico negreiro pelos europeus, mas

essa visão entra em conflito com uma análise das relações antigas e anteriores com o Oriente Médio. Sustentam que o potencial metálico das Américas, a baixa resistência dos indígenas às enfermidades e às condições de trabalho nas plantações e nas minas, e o baixo contingente populacional europeu para extrair a riqueza nas Américas, os direcionou, não por acaso, ao continente africano. (Rodney, 1972, p. 117).

Segundo ele, poderia ter sido qualquer outro povo, no entanto recorreram ao continente mais próximo, a África, que possuía uma população habituada à agricultura e ao trabalho disciplinado em muitas esferas. Essas foram as condições objetivas que precipitaram o início do comércio europeu de escravizados, disse Rodney. (Rodney, 1982, p. 94-5). Mas seria bem assim?

7. A TESE DE JOHN THORNTON

O africanista John Thornton (2004) é o mais eloqüente opositor da tese de que foi a Europa que subdesenvolveu a África. Sua posição, ao contrário, defende o encontro entre o Ocidente e o continente africano como amplamente benéfico para o segundo. Assim, esse historiador não somente se coloca se coloca como um anti-Rodney, como também um defensor ferrenho da idéia do caráter positivo e igualitário das relações euro-africanas a partir do século XVI. Suas teses merecem ser examinadas detidamente por se tratar de um especialista de enorme influência nas discussões sobre a história da África e também por ele se colocar, de fato, à cabeça de toda uma escola moderna de africanistas revisionistas cujas idéias e propostas estão efetivamente redirecionando *ideologicamente* os estudos sobre o continente africano.

Apoiando-se numa farta documentação formal, Thornton coloca as boas questões; são suas respostas a essas questões que merecem o escrutínio, pois não estão isentas de dubiedade e, inclusive, de apreciações francamente ideológicas. Sua tese central é que a escravização dos africanos, a constituição do império da escravatura moderna, foi pura questão de oferta e demanda, na melhor lógica do capitalismo. Teriam sido “os africanos” quem tomaram a iniciativa dos tráficos negreiros, com a Europa simplesmente respondendo a essa singular “oferta” com uma crescente “demanda” guiada por razões puramente mercantis. Segundo ele, “a evidência mostra que foram as decisões dos Estados africanos que determinaram a participação nesse específico tipo de comércio, e nem tanto a pressão da Europa” (Thornton, 2004, p. 169-170).

Observa Thornton que “Embora o Estado pudesse ser um beneficiário silencioso, em virtude da primazia de utilizar o comércio como um instrumento para taxar comerciantes, e insistir em seus próprios interesses e de seus clientes favoritos, o comércio permaneceu competitivo, provavelmente *não favorecendo nenhum ator nacional ou regional em especial – e com certeza não os europeus à custa dos africanos.*” (2004, 121, grifo meu) Os comerciantes africanos teriam sido, simplesmente, parceiros comerciais, agindo em pé de igualdade com os europeus. (*Ibidem*, p. 122)

Thornton explica o tráfico negreiro do Atlântico como uma simples operação comercial dominada pela oferta e a demanda. Tratando-se de um comércio internacional desenvolvido entre iguais - africanos e europeus - a África não teria sofrido especialmente. Pelo contrário:

Pode-se afirmar que as relações comerciais entre a África e a Europa não eram diferentes do comércio internacional nesse período, pois os africanos foram comerciantes experientes, e de modo algum dominados pelos mercadores europeus em razão do controle comercial ou da superioridade técnica em manufatura ou no comércio. (Thornton, 2004, p. 122)

Os “tráficos negreiros”, disse Thornton, não foram prejudiciais para as sociedades africanas, pois as suas elites lucraram com a venda de escravos:

Em virtude dessa percepção de um amplo impacto negativo, muitos especialistas afirmaram que o comércio de escravos, se não outras formas de comércio, foi imposto a participantes africanos relutantes, talvez pelas desigualdades comerciais já discutidas ou por meio de uma pressão militar (...) Os europeus simplesmente entraram nesse mercado já existente, e os africanos responderam ao aumento da demanda durante séculos fornecendo mais escravos. (*Ibidem*, p. 123)

Thornton pensa que os “tráficos negreiros” teriam sido o produto da extroversão das estruturas escravistas da própria África:

A escravidão era amplamente difundida na África, e seu crescimento e desenvolvimento foi muito independente do comércio atlântico, exceto que, à medida que esse comércio estimulou o comércio interno e seus desdobramentos, ele também ocasionou uma escravização mais intensa. O comércio atlântico de escravos foi o resultado dessa escravização interna. (*Ibidem*, p. 124)

As estruturas escravistas pré-existentes à chegada dos europeus, que se desenvolveram notavelmente a partir do século IX em proveito do mundo árabe-semite,

certamente incidiram no sentido que iriam tomar as relações comerciais entre as elites africanas e os mercadores ocidentais. Assim, “A importância da escravidão na África no desenvolvimento do comércio de escravos pode ser observada com clareza na notável velocidade com que o continente começou a exportá-los.” (Thornton, 2004, p. 149-150) As sociedades africanas, explica, mantinham um perpétuo excedente de escravos. Conforme a ubiquidade dessas estruturas escravistas, as agro-burocracias africanas, particularmente aquelas do litoral atlântico, podiam efetivamente abastecer as demandas do exterior:

Quando os europeus chegaram na África e se ofereceram para comprar escravos, não é surpreendente que tenham sido imediatamente aceitos. Além de os escravos serem encontrados em profusão na África, existia um comércio de escravos bem desenvolvido, como evidencia o número de escravos nas mãos de proprietários privados. Qualquer pessoa com recursos podia obter escravos do mercado doméstico, embora algumas vezes necessitasse de permissão real ou do Estado, como na Costa do Ouro. Os europeus penetraram nesse mercado da mesma forma que qualquer africano. (*Ibidem*, p. 149)

Thornton agrega:

Nesse sentido, a evidência mostra que foram as decisões dos estados africanos que determinaram a participação nesse específico tipo de comércio, e nem tanto a pressão da Europa. Essas decisões resultaram de processos que nossas fontes nos revelam vagamente – elas referem-se provavelmente ao preço relativo dos escravos *versus* os preços de outras mercadorias, demandas competitivas de trabalho ou o preço relativo de importações europeias *versus* outras exportações que não escravos. Claro, os europeus sempre tiveram um bom mercado para escravos que eram as mercadorias preferidas, mas os europeus não abandonariam o comércio e as relações com um país simplesmente porque ele não quisesse ou não pudesse vender escravos. Enquanto algum tipo de troca pôde ser efetuado, o comércio ocorreu. Ao mesmo tempo, no entanto, eles dispunham-se a comprar escravos todas as vezes que um país africano decidisse vendê-los, e sempre esperavam obter mais. (*Ibidem*, p. 169-170)

Em conclusão:

Por conseguinte, conclui-se que a participação da África no comércio de escravos foi voluntária e sob controle dos detentores do poder decisório. E não somente no nível superficial da troca do dia-a-dia, mas mesmo em níveis mais profundos. Os europeus não possuíam os meios, tanto econômicos como militares, para impelir os líderes africanos a vender escravos.

[...]

Dados os interesses comerciais dos estados africanos e o mercado de escravos nas mãos de proprietários privados, não é surpreendente que os

africanos tenham sido capazes de responder às solicitações, desde que os preços os atraíssem. (Thornton, 2004, p. 185)

O historiador alega que foram as condições internas da África, e não pressões do exterior, que determinaram o curso dos acontecimentos trágicos do continente africano. A África, de certa maneira, teria se “suicidado”, com suas próprias mãos, para satisfazer interesses puramente locais:

Assim, até certo ponto, nos vinte anos após o primeiro contato com os europeus, as exportações de escravos da África Central equivaleram ao total das exportações da África Ocidental. Esse volume, é claro, não foi uma mera exportação ocasional para corrigir desequilíbrios atípicos. Ademais, não há razão para se pensar que os portugueses fossem por si só capazes de comprar escravos (exceto como clientes dos reis do Congo) ou forçar o Congo a adquirir os escravos exportados contra sua vontade em vez disso, o crescimento do comércio do Congo apoiava-se em um sistema bem desenvolvido de escravidão, de mercado de escravos e de distribuição que preexistia a qualquer contato com a Europa.

Pode-se, portanto, concluir que o comércio atlântico de escravos e a participação da África tinham sólidas origens nas sociedades e sistemas legais africanos. A instituição da escravatura era disseminada na África e aceita em todas as regiões exportadoras, e a captura, a compra, o transporte e a venda de escravos eram circunstâncias normais na sociedade africana. A organização social preexistente foi, assim, muito mais responsável do que qualquer força externa para o desenvolvimento do comércio atlântico de escravos. (Thornton, 2004, p. 151-2)

8. A ÁFRICA, BERÇO DOS “TRÁFICOS NEGREIROS”?

A discussão da escravatura africana vem acompanhada sempre de outro debate não menos problemático - a saber, os tráficos negreiros que despovoaram o continente africano através de longos séculos. Não se trata unicamente de uma abordagem historiográfica, mas também de uma questão de interesses e de responsabilidades dos diferentes atores envolvidos.

Ao longo de milênios, desde a época egípcio-kushita até o alvorecer do século XIX, as sociedades africanas rejeitaram tenazmente o conceito e a prática de propriedade privada sobre o solo. Como, pois, conciliar a existência de uma escravatura de natureza privada nesse contexto de repúdio à propriedade privada sobre o principal meio de produção?

Alguns especialistas, aduzem que é precisamente por essa razão que a escravidão africana teria tido tendência a se estender. Segundo esse argumento, os africanos não tendo possibilidades de converter-se em grandes proprietários fundiários, podendo assim proceder a uma acumulação primitiva sobre a base da posse da terra, teriam encontrado outra via – desenvolver a propriedade privada sobre os seres humanos.

O problema está no fato de que muitas das “evidências” apresentadas como tal pelo historiador Thornton terminam sendo afirmações descontextualizadas, e muitas vezes até carentes de documentação, mas feitas com tal contundência retórica que terminam assumindo um caráter de veracidade comprovada. O edifício conceitual levantado por esse historiador para explicar o porquê dos “tráficos negreiros”, que neste caso ele restringe ao tráfico do Atlântico, dominado pelos europeus, se resume em cinco grandes considerações.

Diz:

A escravidão era difundida na África Atlântica porque os escravos eram a única forma de propriedade privada que produzia rendimentos reconhecidos nas leis africanas. Em contraste, nos sistemas legais europeus a terra era a principal forma de propriedade privada lucrativa, e a escravidão ocupava uma posição relativamente inferior. De fato, a posse da terra era em geral uma pré-condição na Europa para a utilização produtiva de escravos, ao menos na agricultura. Em razão da sua característica legal, a escravidão era de muitas maneiras o equivalente funcional do relacionamento do proprietário da terra com seu arrendatário na Europa e talvez igualmente disseminada. Nesse sentido, foi a ausência de propriedade privada de terras - ou para ser mais preciso, foi a propriedade corporativa da terra - que levou a escravidão a ser tão difundida na sociedade africana. (Thornton, 2004, p. 125)

Ou seja, que:

As pessoas que desejavam investir em formas produtivas de riqueza não podiam comprar terras, pois não existia propriedade privada. Assim, o único recurso era comprar escravos, que, como sua propriedade pessoal, poderiam ser herdados ou gerar riqueza. Elas não tinham dificuldade em obter terras para que esses escravos trabalhassem na produção agrícola, porque a legislação africana disponibilizava terras para quem quisesse cultivá-las, livre ou escravo, desde que não houvesse um lavrador já trabalhando nelas. (Thornton, 2004, p. 140)

Agrega que:

À primeira vista, essa estrutura social corporativa parece não ter permitido a ninguém adquirir fontes de renda além da produção de seu próprio trabalho ou comércio, se não tivesse recebido uma concessão do Estado. Africanistas modernos comentaram em algumas ocasiões esse fato, e as sociedades africanas pré-coloniais se caracterizaram por vezes como subdesenvolvidas porque o controle excessivo do Estado inibiu a iniciativa privada ao limitar a riqueza estável. Esses especialistas pensam, sobretudo, que a ausência de qualquer forma de riqueza privada que não através do Estado impediu o crescimento do capitalismo e, por fim, o progresso na África. (Thornton, 2004, p. 138)

Esse argumento parte da premissa de que só a propriedade privada garante o desenvolvimento sócioeconômico e a eficácia econômica de uma sociedade em termos absolutos. O capitalismo seria, assim, o ápice de um modelo evolucionista ascendente. O historiador afirma que:

O conceito de propriedade, é claro, também consistia em escravidão, e esta era possivelmente o caminho mais importante para a riqueza privada geradora de recursos para os africanos. Portanto, não é surpreendente que fosse tão disseminada e, além disso, é um bom indicador dos segmentos mais dinâmicos da sociedade africana, em que a iniciativa privada operava com mais liberdade.” (Thornton, 2004, p. 139)

Aclara também que:

É precisamente nesse ponto, entretanto, que a escravidão foi tão importante na África e a levou a exercer um papel tão significativo no continente. Se os africanos não eram proprietários de um fator de produção (a terra) eles poderiam possuir outro, o trabalho (o terceiro fator, o capital, era relativamente insignificante antes da Revolução Industrial). Portanto, a propriedade privada do trabalho facultou ao empreiteiro africano uma geração de riqueza estável. (*Idem.* p. 138)

Seguindo os argumentos apresentados por Thornton, chegaríamos rapidamente à conclusão de que o tráfico de pessoas humanas na África obedecia a uma lógica estritamente africana, independentemente das relações com o exterior, e cuja explicação está enraizada no que poderíamos chamar “pecado capital” do continente africano; a saber, a propriedade coletiva da terra, principal meio de produção, em uma situação de existência da escravatura. O fato de o solo ser propriedade coletiva teria facilitado, segundo Thornton, a emergência dos “tráficos negreiros”. Qual o mérito desse argumento se considerarmos que a África compartilhou esse “pecado” com outras regiões do mundo, como a China e a Índia pré-coloniais?

Em primeiro lugar, é necessário sublinhar que a ausência de propriedade privada sobre o solo é a característica dominante de praticamente todas as sociedades, com exceção daquelas surgidas a partir do primeiro milênio a.C., na Europa Ocidental e no Oriente Médio. A propriedade privada sobre o solo aparece como atípica na experiência da humanidade, contrariamente ao que Thornton induz a pensar. Nem a China, nem a Índia, nem as sociedades pré-colombianas americanas conheciam a propriedade privada sobre a terra.

Como afirma esse historiador, se a escravidão na África estava condenada a crescer e a constituir-se na forma principal do exercício da propriedade privada, por causa da propriedade coletiva do solo, semelhante processo devia também ter afetado as regiões que apresentassem características de propriedade semelhantes às do continente africano (Suméria, Irã Elamita, Índia pré e pós-Dravidiana, China Imperial, as sociedades pré-Colombianas Olmeca, Maia, Azteca, Inca). Não sendo assim, a premissa de John Thornton perde credibilidade.

9. QUAL A RAZÃO PARA OS “TRÁFICOS NEGREIROS”?

As inúmeras repercussões que os diferentes tráficos negreiros tiveram, ao longo do tempo, sobre as sociedades africanas merecem particular atenção, especialmente face às novas tentativas de minimizar seus devastadores efeitos sobre o continente e seus povos. Sabe-se que esses tráficos, inicialmente, tinham como principais destinos o Oriente Médio e a Ásia Meridional, e que se desenvolveram pelo Oceano Índico através do Saara, Líbia, Egito, Sudão e do Mar Vermelho. Outro destino do tráfico negreiro transaariano foi a África Setentrional ocupada pelos árabes e, posteriormente, a Península Ibérica, também sob ocupação árabe. Porém, até agora, tem-se enfatizado, principalmente, o tráfico negreiro através do Oceano Atlântico com destino às Américas, organizado pela Europa Ocidental, omitindo os tráficos negreiros anteriores. Esta omissão deve ser corrigida.

Elikia M'Bokolo (2003), pertinentemente, assinalou a anterioridade absoluta dos tráficos negreiros do Oriente Médio protagonizados pelos Estados escravagistas importadores dessa região. “Muito antes do tráfico europeu, os africanos tinham sido objeto [*sic*] de um comércio regular em duas vias de acesso - o Saara e o Oceano Índico - que os punham em contato com o mundo exterior” (2003, p. 208). Embora o volume desses tráficos empreendidos pelas sociedades importadoras do Oriente Médio continue

sendo objeto de avaliações divergentes, não se pode continuar ignorando o fato de que foram eles que abriram o caminho para os demais tráficos:

[...] Os seus primeiros efeitos ao longo prazo aparecem mais claramente nos dias de hoje. Por um lado, abriram caminho aos tráficos europeus, do Atlântico e do Oceano Índico, que se inscreveram na sua esteira. Por outro lado, contribuíram para dar forma e depois para transmitir aos europeus as percepções e imagens dos africanos sem as quais este 'comércio pouco comum' não se teria tornado tão comum (M'Bokolo, 2003, p. 208).

Com efeito, esses primeiros tráficos transoceânicos refletem o tipo de relação que o mundo árabe emergente privilegiava com o continente africano; a saber, uma relação de troca, totalmente desproporcional: produtos de consumo por mão-de-obra escrava. M'Bokolo enquadra essa problemática relação da seguinte maneira:

[...] As longas relações da Arábia com a África, pelo mar Vermelho e pelo Oceano Índico, explicam que os árabes se encontrem em tão bom lugar na vasta galeria dos negreiros. Este comércio, começado em pequena escala e certamente nos dois sentidos antes do Islã, conheceu uma brusca mudança de escala após a pregação do profeta Muhammad e a expansão árabe na África do Norte.

Se a existência de correntes de tráfico entre a África Negra e a Arábia não permite a menor dúvida, as características originais deste primeiro comércio negreiro continuam a suscitar problemas: os nossos conhecimentos são demasiado fracos em tudo que se relaciona tanto com o seu desenvolvimento e à sua evolução no tempo, quanto com as suas zonas de abastecimento ou ainda o volume do tráfico. Faltam, com efeito, quase totalmente as fontes entre o fim do século I, época durante a qual foi redigido o *Périplo do Mar Eritreu*, e o século VII, época durante a qual se começou a dispor de fontes árabes. É, contudo, possível reconstruir alguns grandes traços das relações entre África Negra e as regiões vizinhas. Estas relações decorreram principalmente utilizando o oceano Índico e o Saara.

Uma primeira corrente do tráfico, provavelmente a mais importante, ligava a costa oriental da África com a Arábia. Os escravos apareciam aí como uma das mercadorias, contando entre as mais procuradas, sendo as outras o marfim, o ouro e até a madeira. A parte respectiva destas diferentes mercadorias continua a ser desconhecida (*Idem*. p. 208-209).

Esse primeiro tráfico envolveu, inicialmente, as sociedades africanas litorâneas da África Oriental, descendo gradativamente para o sul, num momento em que o reino de Axum (500 a.C. - 900 d.C.), grande potência africana durante mais de um milênio, fôra a força política e econômica dominante no leste da África e no sul da Península Arábica -sul da Arábia e o Iêmen (ver: Schippmann, 2001). Axum vivia em estado de

guerra quase permanente com seus vizinhos do sul da Arábia (Kete Asante, 2007, p. 94-106) os quais conquistara e governara durante meio século (528-575 d.C). Assim, segundo os resultados da situação militar, os mercadores abissínio-axumitas importavam escravos árabes prisioneiros de guerra, ou exportavam escravos africanos provindos das campanhas contra seus vizinhos do Sudão:

[...] Uma segunda corrente do tráfico, sem dúvida em sentido duplo, no qual o comércio se misturava com cálculos políticos e com operações militares, tinha-se estabelecido há muito tempo entre a Arábia e o Chifre da África, mais particularmente a Abissínia. A presença de escravos abexins na Arábia não foi apenas o resultado de operações comerciais dos árabes no Mar Vermelho e dos próprios abexins na Arábia, onde residiam numerosos comerciantes abexins, nomeadamente em Meca. Ela explica-se também em grande parte como uma consequência das guerras entre o reino abexin de Axum e os seus vizinhos da Arábia. Com efeito, antes do isolamento do reino cristão em consequência da expansão árabe e muçulmana, a Abissínia fazia parte das apostas geo-políticas (a luta pela hegemonia entre o império bizantino e o império persa), econômicas [*sic*] (o controle [*sic*] do Mar Vermelho, principal eixo do comércio entre o Ocidente e a Ásia), e religiosas (querelas teológicas sobre a natureza de Cristo, destino das minorias cristãs da Arábia) da Ásia Ocidental. [...] Vencidos, os abexins sofreram a partir daí a condição normal dos prisioneiros de guerra e encontraram-se escravos. Mas parece bem que nesta época, os escravos africanos não constituíam senão uma minoria da classe servil, cujos principais contingentes eram formados por brancos, originários da Pérsia ou dos países da Europa. (*Idem, ibidem.*)

A invasão e conquista militar da parte setentrional do continente africano pelos árabes (642 d.C - 700 d.C) mudaria brutalmente a equação estratégica entre o continente africano e o resto do mundo. A partir desse momento, pressionada pela pujante expansão econômica do Império Árabe-Muçulmano, intimidada pela força militar deste último, a África se converteria progressivamente em fonte *exclusiva* da mão-de-obra destinada à escravatura no Oriente Médio:

[...] Se o tráfico e a escravatura pré-islâmicos se mantiveram, até onde se pode saber, marginais em relação ao continente africano, as coisas mudaram bruscamente com a instauração do Islã e, mais precisamente, com a criação do *califado*, quando da morte do profeta Muhammad, e com a expansão militar e religiosa dos árabes e da nova religião. Ao mesmo tempo que produziam escravos de maneira maciça, *as conquistas árabes e a expansão do Islã provocaram consequências decisivas no desenvolvimento do tráfico e da escravatura dos negros*. Por um lado, a escravatura achou-se bruscamente legitimada, já que qualquer idólatra capturado numa guerra santa estava votado à escravatura. Semelhantes disposições tiveram por consequência conferir a todas as guerras e às simples expedições o estatuto de *jihad* e de multiplicar as ocasiões de capturar escravos. Além disso, o *jizya* (imposto, tributo)

cochado pelos governos muçulmanos foi cada vez mais pedido em escravos. (...) Por outro lado, em relação com esta solicitação constante e a partir de agora legítima em escravos, *a escravatura tornou-se cada vez mais, com o tempo, a condição específica e exclusiva dos africanos negros.* (...) *A tradição associada à desvalorização dos negros já estava bem formada no século X. Encontramo-la, por exemplo, no poeta Al-Mutanabbi, cuja pluma muito frequentemente se revela particularmente atroz.* É ele que descreve, entre o mais, que “a moral do escravo negro se encontra inteirinha nos seus testículos mal cheirosos e nos seus dentes”. (...) O racismo é pelo contrário mais franco e solidamente assente em Al-Masudi (ca. 896-956) que, em virtude da sua insaciável curiosidade e da sua gigantesca cultura, representa de certa maneira a síntese dos argumentos e das opiniões hostis aos negros. É ele que nas *Pradarias de Ouro*, constitui os africanos como categoria particular, a mais degradada entre os negros. *A substância dos seus argumentos, retomados por outros árabes, não devia conhecer mudança alguma mais tarde.*” (Ibidem, p. 212-213, 233)

O surgimento no Oriente Médio, nos alvares do século IX, da prática da *escravidão racial* como nova tipologia da escravatura, teve, como é de se supor, uma importância capital no aparecimento concomitante de toda uma teorização racista (Ibidem, p. 215-220, 221-233; Lewis, 1990.), deduzindo uma suposta inferioridade inata da “raça negra” e dos africanos. Daí em diante, estes receberiam o nome coletivo (*abd*) que na língua árabe designa o escravo. O surgimento desse racismo, *que tanto iria condicionar os acontecimentos ulteriores*, tem-se convertido, desde a década de 1970, numa crescente preocupação no âmbito dos estudos sobre a África (ver: SEGAL, 2002; Gordon, 1989; Laffin, 1982; Lewis, 1990.). Essas novas preocupações em torno da historiografia africana se remetem a uma questão vital, no sentido de se chegar a determinar em que medida a presença desse novo e singular fator - o *racismo* - incidiu na trama global da escravidão propriamente negra e africana. Essa é, sem dúvida, uma incógnita que doravante deverá ser colocada no centro de qualquer discussão séria sobre os diferentes tráficos negreiros.

O ESTADO “RAPTOR-EXPORTADOR”

O papel desempenhado, nas diferentes épocas, pelas elites dominantes africanas que se associaram ao tráfico de escravos promovidos pelas sociedades escravistas do Oriente Médio (árabes, turcos, iranianos) e, mais tarde, da Europa Ocidental, é um aspecto importante nos estudos sobre a África. Qual foi a importância

para o comércio exterior desses Estados burocráticos africanos da exportação de mão-de-obra servil para os mercados extra-africanos, particularmente entre os séculos VIII-XVI (quase um milênio), ou em direção das Américas entre os séculos XVI-XIX?

Uma tendência crescente por parte de alguns africanistas³¹ consiste em colocar o Estado raptor-exportador *no centro* da problemática negra, fazendo recair sobre ele todo o peso da responsabilidade histórica desses tráficos, do qual ele seria o vigoroso pioneiro e impulsionador. Assim, as sociedades escravistas extra-africanas teriam sido meros *recipientes* comerciais de um superabundante estoque de carne humana oferecida pelos “sátrapas africanos”, a qual os europeus simplesmente souberam comercializar *eficientemente*, para promover seu próprio desenvolvimento econômico e político.

Historiadores como Phillip D. Curtin, James A. Webb, Roger Anstey e John Thornton têm elaborado novas interpretações em torno à destruição e subdesenvolvimento do continente africano, dos tráficos negreiros, e em relação à escravidão propriamente racial imposta no continente americano. Para estes africanistas, trata-se de uma questão de pura oferta e demanda; uma mera operação “comercial afro-européia” entre duas partes, em pé de igualdade e com benefícios iguais, na qual as noções de cultura, ética ou moral são subsidiárias. No afã de colocar as elites mercadoras-raptoras africanas em pé de igualdade com os interesses imperiais externos dos quais eram meros executantes locais, esses pesquisadores esticam os “fatos” além do que é possível demonstrar com dados verificáveis, transformando hipóteses em asseverações.

Os Estados africanos, principalmente litorâneos, se envolveram, efetivamente, nos tráficos negreiros, contribuindo assim para o enfraquecimento de suas civilizações e para a subsequente destruição do próprio continente africano. Esse fato merece uma nova análise, bem distinta do enfoque marcadamente ideológico dos revisionistas que consiste em enquadrar as sociedades africanas em blocos monolíticos, desconhecedoras das lógicas de classes sociais, ao tempo que se busca “desculpar” as *sociedades escravistas* do Oriente Médio e da Europa. Thornton, por exemplo, afirma que “(...) a evidência mostra que foram as decisões dos Estados africanos que determinaram a participação nesse específico tipo de comércio, e nem tanto a pressão da Europa” (2004,

³¹ Essa tendência é parte das novas correntes revisionistas e negacionistas cujo objetivo, sob o disfarce da investigação científica, é a de minimizar e de banalizar o grande crime contra a humanidade que constituíram a *escravidão racial* e, paralelamente, os tráficos negreiros transoceânicos.

169-170). Sem aduzir verdadeiros dados que pudessem, incontestavelmente, sustentar a sua afirmação, argumenta que:

Conclui-se, então, que *o comércio da Europa com a África não pode ser visto como algo destrutivo, pois ele não espoliou nenhuma linha de produção africana nem impediu o desenvolvimento* fornecendo produtos que poderiam ter sido manufaturados na África, mesmo quando se faz a diferença entre tecidos ou aço de boa ou má qualidade. Portanto, não havia razão para que os africanos desejassem cessar o comércio ou que o desejo de continuar se baseasse na necessidade. *Os europeus não saquearam a África, nem como invasores ou indiretamente como comerciantes* provenientes de uma economia adiantada. (Thornton, 2004, p. 99).

E, seguidamente, afirma que:

Pode-se, portanto, concluir que o comércio atlântico de escravos e a participação da África *tinham sólidas origens nas sociedades e sistemas legais africanos*. A instituição da escravatura era disseminada na África e aceita em todas as regiões exportadoras, *e a captura, a compra, o transporte e a venda de escravos eram circunstâncias normais na sociedade africana*. A organização social preexistente foi, assim, *muito mais responsável do que qualquer força externa* para o desenvolvimento do comércio atlântico de escravos. (Thornton, 2004, p. 152, grifo meu).

Nos trabalhos da escola de africanistas representada pelo historiador Thornton, surge a clara impressão de que as estruturas africanas de escravidão se acoplam com a *escravatura racial* das Américas. Mesmo se admitíssemos que Thornton e seus colegas africanistas estivessem certos – o que está longe de ser demonstrado – restaria a resolver uma série de espinhosas questões das quais esses africanistas se desincumbem com singular desenvoltura. A principal delas (e não a de menor peso) é a do papel desempenhado pela *visão raciológica* árabe-semita e européia-ocidental – a qual é *preexistente* ao surgimento dos extensos e milenares tráficos *negreiros* – na gênese do mundo moderno, capitalista e industrial.

Os fatos historicamente verificáveis demonstram que os diferentes tráficos negreiros, tanto como a *escravidão propriamente racial* à qual foram submetidos os africanos do século IX em diante, no Oriente Médio, foram a culminação, e não o resultado, como costuma-se argumentar, de uma precoce visão *racista* desenvolvida separadamente na Europa (Isaac, 2004) e no Oriente Médio (Lewis, 1990). As dinâmicas mercantis dessas regiões, comandadas por uma lógica de expansão imperial ultramarina, e fundamentada nas agressões militares de grande envergadura, terminaram

por envolver as civilizações africanas numa complexa rede de interações cujo *centro decisório sempre se situou fora do continente*, contrariamente ao que afirma Thornton. A África sucumbiu, de maneira lenta, mas progressiva, a essas lógicas exteriores.

DESVINCULANDO IDEOLOGIA E REALIDADES HISTÓRICAS

Uma análise ancorada em uma perspectiva histórica neutra fará ressurgir o fato de que, desde os alvares do século VII até a grande ecatombe do tráfico pelo Atlântico, o Estado raptor-exportador sempre foi uma consequência, assim como uma condição *sine qua non*, da *escravidão racial* do Oriente Médio e da Europa Ocidental. Foram os empreendimentos negreiros dessas *sociedades escravistas* que suscitaram, por meios violentos³², e alimentaram, por meios comerciais, a aparição dessa monstruosidade histórica contida na existência de *Estados* voltados para a caça de seres humanos com fins de exportação.

Isto também equivale a dizer que as elites do Estado raptor-exportador foram incapazes de interpretar o mundo ideológico de seus parceiros extra-africanos, *dominado totalmente pelo racismo*, ou de calcular as consequências ulteriores de suas práticas pouco comuns. Isso explicaria o fato de que as classes abastadas que governavam essas sociedades economicamente periféricas ajudassem, na realidade, a armar a tragédia africana; fizeram-no, simplesmente, porque representavam interesses setoriais suficientemente retrógrados e baseados no afã de lucro e de ostentação, como para aceitar e promover a destruição de suas próprias sociedades.

Ilustração prototípica dessa situação, encontra-se nos casos do Kanem-Bornu, império subsaariano surgido no século X (900 d.C.-1800 d.C.), do próprio Império de Axum (500 a.C.-900 d.C.), ou posteriormente, do Império Songai (1400 d.C.-1500 d.C.). A partir dos meados do período neoclássico (200 d.C.-1500 d.C), a lógica raptora-exportadora se converteu numa dinâmica essencial de comércio exterior para os Estados do continente que mantinham um contato regular com o mundo extra-africano. Não obstante, a proliferação do Estado raptor-exportador protótipo, voltado prioritariamente para a caça de seres humanos com a finalidade do tráfico, foi um fenômeno

³² Os árabes impunham um imposto a seus clientes africanos, o *bakt*, segundo o qual estes últimos deveriam entregar um número anual de pessoas escravizadas para não ser militarmente atacadas e destruídas.

relativamente tardio, implicando estruturas e dinâmicas próprias ao período Ressurgente.

A maioria das entidades políticas raptoras - tais como o Estado do Maniema, sob Tippu-Tip (Hamed bin Mohamed), o império Lunda de Katanga, sob Mwena Msiri, ou o reino de Daomé, sob Adandozan - eclodiu em pleno período Ressurgente. Sabemos que esse período foi marcado pela grande violência que se seguiu às agressões expansionistas das elites dominantes, empenhadas em ressuscitar as lógicas dos extensos Estados-Impérios multi-nacionais cosmopolitas que corresponderam aos períodos clássico e neoclássico: Egito, Kerma, Kush, Meroé, Axum, Mwenemotapa, Gana, Mali, Songai...), (ver: Shinnie, 1974).

Essa dinâmica ressurgentista deu lugar às chamadas “revoluções islâmicas” dos séculos XVIII-XIX na África Ocidental; à expansão violenta e desagregadora, no Sudão Ocidental, do imperialismo tukulor, sob El Hajj Omar; ao imperialismo haussã, sob Ousman Dan Fôdio, na Nigéria atual, e ao imperialismo zulu, sob U Chaka, na África Austral. Infelizmente, o período Ressurgente coincidiu com a extensão devastadora da influência militar, política e comercial européia para o continente africano e para o resto do mundo. Muitas das elites burocráticas africanas, dessa época, passaram a desempenhar o papel ativo de “associados” e “coadjuvantes” no holocausto negro que devastou o continente africano.

Esse conflito introduz uma problemática maior, ainda não estudada com o cuidado e o rigor necessários. Trata-se de uma questão tão importante quanto o ainda não resolvido problema do porquê a África ter se convertido no terreno *exclusivo* da caça de mão-de-obra escrava, atendendo, primeiro, às demandas do Oriente Médio e, depois, às da Europa Ocidental.

Assim, doravante, a pesquisa deverá centrar-se, cada vez mais, no problema da análise das próprias estruturas africanas, com o fim de identificar que razões *orgânicas* podem contribuir para a explicação do crescente desequilíbrio, à custa dos africanos, que surgiu entre a África e o Oriente Médio, e, depois, Europa Ocidental.

PERIFERIZAÇÃO E TROCA DESIGUAL

A questão do porquê os árabes e os europeus incumbiram-se da compra e dos transportes dos escravos, e do porquê os governantes, mercadores e outros dirigentes africanos venderam escravos aos árabes e europeus, quando era tão prejudicial para o

continente africano, constituem um problemático binômio que deverá ser séria e constantemente investigado. Com efeito, trata-se também do problema das relações da África com o mundo exterior. Assim podemos detectar que, a partir do século VIII, se manifestaram crescentes tendências de *periferização* e “satelitização” da África em relação ao desenvolvimento socioeconômico e político do Oriente Médio, primeiro, e da Europa Ocidental, depois.

Jean Baechler explica que “o intercâmbio internacional é regido pela lei da eficácia, *o mais forte num dado setor vencendo todos os outros.*” (BAECHLER, 1971, p. 124). Simplesmente, a partir do século VIII até o século XIX, as fortes dinâmicas do intercâmbio internacional, monopolizadas nesse momento histórico pelos imperialismos mercantilistas turco, persa e árabe, por um lado, e pelos imperialismos, também mercantilistas, da Europa Ocidental renascentista, por outro, sugaram o continente africano.

Como consequência, as elites dominantes de países africanos, outrora poderosos, passaram a ser, progressiva e irreversivelmente, meros clientes econômicos, políticos e religiosos dos grandes centros extra-africanos de poder. Essa situação, por sua vez, induziu à crescente perda de confiança daquelas elites, o que permitiu a rápida implantação do Islamismo árabe-semita, assim como do Cristianismo judeu-cristão ocidental.

É nesse contexto de crescente subalternização que devemos inserir as conversões ao Islamismo das elites aristocráticas da África, assim como as ostentosas e extravagantes peregrinações³³ ao Oriente Médio desses soberanos africanos (pelo menos dezesseis), fenômeno que, sobretudo, teve como consequência esvaziar os cofres públicos:

Um historiador de Tombuctu, Mohamed Kati, que escreveu no início do século XVII, diz-nos que o mansa Mussa levou com ele cerca de 8000 cortesãos e servos. Quando esta vasta companhia do Mali chegou ao Cairo, o imperador exibiu à sociedade a sua riqueza e o seu poder. [...] Assim, diz-se que Mussa levou com ele cerca de 80 carregamentos de ouro do Mali, cada um pesando em torno de 135 kg, enquanto 500 dos seus servos traziam um bastão de ouro cada um com um peso de 2 kg. *O imperador deu a maior parte deste ouro no Cairo, enquanto os cortesãos também se serviram do ouro para fazerem compras nos mercados*

³³ No século XIV, o soberano Kankan (ou Mansa) Musa, imperador do Mali, realizou sua célebre peregrinação a Meca (1324-5). De volta ao Mali, esse soberano, assim como seus sucessores, se dedicaram de corpo e alma a submeter, militarmente, seus vizinhos ao Islã. Com as dinastias dos Askias, do Imperio Songai sucessor, a fúria islamizadora cobrou dimensões inusitadas.

elegantes da capital egípcia. Deram ou gastaram tanto ouro do Mali que a moeda cairota, que sofria de falta do precioso metal, baixou seriamente de valor. (Davidson, 1978, p. 81)

Qual a lógica desses périplos – comercial e politicamente desnecessários – fora da evidente intenção de “impressionar” os centros de poder extra-africanos? Por que as elites africanas, *com exceção de saber-se em estado de inferioridade comercial, tecnológica e militar perante o mundo árabe*, teriam se visto obrigadas a desenvolver estas extravagantes encenações? Observa-se que o contrário nunca ocorreu³⁴. Na realidade, esses fatos foram emblemáticos da “troca desigual” descrita por Emmanuel Arghiri³⁵, na qual mercadorias de luxo e supérfluos provindos do exterior eram trocados por matérias-primas (ouro, sal, marfim, madeiras) e pela mão de obra escravizada (escravos). Essa é a lógica por trás da islamização e da cristianização *voluntárias* das elites dominantes africanas, tanto do período Neoclássico quanto do Ressurgente: abandono imediato de nomes matronímicos africanos em favor de nomes masculinos árabes e/ou europeus; abandono das religiões africanas, dos costumes e dos usos ancestrais, em favor das religiões e usos importados do Oriente Médio e da Europa³⁶.

O caso da conversão da realeza ressurgentista do reino do Kongo é emblemático, não somente por ter-se repetido em todas as partes da África de modo igual, seja em benefício do Islã ou do Cristianismo, desde o reino de Axum até o reino de Tekkur, mas por ser ilustrativo de um dilema comum aos períodos Neoclássico e Ressurgente. Balandier descreveu como a realeza congoleza ficou deslumbrada nos primeiros encontros com os enviados do rei de Portugal, mostrando-se prontos para a conversão ao Cristianismo:

[...] O contato foi bom; talvez devido aos ricos presentes destinados ao soberano: tecidos de brocado e de veludo, peças de cetim e seda, panos da Holanda, vestimentas suntuosas, crinas de cavalo decoradas em prata, diversas campainhas ... e pombos vermelhos. O rei, Nzinga a Nkuwu, pediu para tornar-se cristão juntamente com alguns notáveis. Para dar mais solenidade e fausto ao acontecimento, os portugueses quiseram esperar que fosse construída a primeira

³⁴ Ver neste sentido, as interessantes comparações feitas pelo viajante árabe, Abu Abdallah ibn Battuta, após ter visitado o reino de Gana: Said HAMDUN & Noel KING. *Ibn Battuta in Black Africa*. Princeton (NJ): Markus Wiener Publishes, 2003.

³⁵ Emmanuel ARGHIRI, *L'échange Inégal*, Paris: Maspero, 1969.

³⁶ As dinastias dominantes do império Songai, verdadeiros vassalos econômicos e ideológicos do mundo árabe, cultivaram o mimetismo cultural e o imperialismo agressivo até atingir ápices de fanatismo: guerras de extermínio contra seus vizinhos com a finalidade de impor o Islã, ferozes guerras de rapina na procura de escravos para a exportação para o mundo árabe e para a exploração doméstica, importação do sistema de harém, importação da prática de castração industrial para a produção de eunucos, repressão do mundo feminino, abolição da sucessão matrilinear e imposição de estruturas patrilineares retrógradas, destruição das religiões africanas autóctones, mudança dos nomes patronímicos para nomes árabes, etc.

igreja (a primeira construção em pedra) da capital. O rei não tinha muita paciência, pois seu “dependente”, o *mani Soyo*, já havia recebido o batismo (...). Ele foi, ao que parece, batizado a 3 de maio de 1491 e adotou o nome de *João I, em deferência ao soberano português*. No mesmo dia, alguns “príncipes” do Kongo foram também batizados, entre eles o chefe da província de Mbata; eles não deixaram, a partir de então, de lembrar esta antecedência nas fórmulas honoríficas de cada uma de suas divisas. Quanto à rainha, ou *nem banda*, esta teve que esperar que o “governador” da província de Nsundi e futuro herdeiro do reino, Nzinga Mbemba, voltasse à capital antes de receber o batismo. A cerimônia parece que teve lugar a 4 de junho de 1491; a soberana adotou o nome da rainha de Portugal, *Eleonor*, e o chefe de Nsundi, o nome de Afonso, que ele devia tornar glorioso. (Balandier, 1965, p. 32)

A submissão ideológica e comercial de poderosos Estados africanos aos desígnios imperiais dos árabes e dos europeus foi uma dura realidade que, desde os meados do período neoclássico até o final do ressurgentista, se abateu com implacável rudeza sobre as cabeças das elites dirigentes africanas, de modo que unicamente a Axum-Etiópia (Abissínia) escaparia dessa espiral auto-destruidora. Assim, a exportação de mão-de-obra escrava se converteu numa pauta ascendente da vida econômica das sociedades neoclássicas africanas até chegar a ser a pedra angular da vida comercial com o exterior durante o período ressurgentista ulterior.

O Estado raptor-exportador não deve, de modo algum, escapar ao juízo histórico, mas esse julgamento deverá se conformar aos imperativos da verdade histórica. Imperativos possíveis se separarmos as razões transparentemente ideológicas que estão por trás de muitas das distorções, defrontarmos-nos com outro tipo de realidade, problemática e complexa, porém, muito mais rica analiticamente que qualquer asseveração simplória. A emergência desses execráveis Estados, cuja função principal se converteu na organização sistemática da caça de seres humanos e nas guerras de rapina, ilustra perfeitamente a realidade de que se está na presença de um processo de *decomposição interna* e de satelitização das sociedades africanas como *conseqüência de uma troca desigual* originada no contato cada vez mais extenso entre elas e as formações sociais mercantilistas do Oriente Médio, primeiro, e da Europa ocidental, depois.

10. O IMPACTO DAS DINÂMICAS ECONÓMICAS MUNDIAIS SIPOBRE A ÁFRICANA

A partir do século IX, constata-se um processo de crescente *periferização econômica* e, por conseguinte, de ascendente *subalternização ideológica* do continente

africano em relação às dinâmicas econômicas e políticas extra-africanas. Com certeza, essa conclusão implica ainda outra gama de problemas, que dizem respeito às razões propriamente africanas para esse descompasso. Cabe supor que se as sociedades africanas do período neoclássico e do ressurgentista não puderam resistir ao impacto da modernidade socioeconômica desenvolvida pelo Oriente Médio e pela Europa renascentista, isso deve ter ocorrido porque a própria África não tinha desenvolvido os mecanismos capazes de desencadear processos socioeconômicos equivalentes. Se, efetivamente, foi esse o caso, haveria que explicar quais as suas possíveis razões.

Pode-se argumentar, com certo grau de confiança, que as economias e o comércio exterior de *todos* os Estados neoclássicos e ressurgentistas (Axum, Kanem-Bornu, Mwenemotapa, Gana, Mali, Songai...) que entraram em contato com as *sociedades escravagistas* importadoras do Oriente e do Ocidente viram-se afetados grandemente pela forte demanda da “mercadoria” humana, chegando esta a converter-se, rapidamente, num eixo central das relações árabe-africanas e, depois, europeu-africanas. Com a finalidade de “reequilibrar” suas relações com o Ocidente e com o Oriente, os governantes africanos fizeram tentativas de apreender e utilizar as técnicas européias, semelhante ao que fizera o Japão.

Entretanto, como explicara Rodney, os africanos nunca receberam um aval dos europeus para o repassasse dessas técnicas. Vale a pena, a esta altura, se interrogar sobre o porquê dessa ativa decisão européia para com seus “parceiros” comerciais africanos (muitos dos quais terminaram suas carreiras nos porões dos próprios veleiros negreiros que eles tinham assiduamente ajudado a carregar com escravizados aprisionados). Ignacy Sachs (2004) talvez tenha proporcionado o início de uma explicação quando argumentou que, durante todo o período medieval, bem antes do contato direto com o “continente negro”, os europeus tinham desenvolvido uma visão global, altamente depreciativa da África e dos africanos. Explicou que,

Somente na Idade Média é que o africano adquire uma importância capital em matéria de símbolo. [...] Como negro, será relacionado à noite, ao mundo das trevas, às forças do mal, e, na tradição popular, até personificará o diabo [...]

As grandes descobertas e a multiplicação das relações com a África, a Ásia e a América, até então desconhecida e até insuspeitada, despertam no século XVI uma intensa reflexão antropológica. A Europa se sente obrigada a definir-se em relação às culturas não-europeias com as quais entra em contato e, nesse quadro, a repensar sua atitude perante os africanos. [...]

À medida que progridem a colonização e o tráfico de escravos, a imagem do negro envelhece [...]. A tradição ainda viva sobre o negro como símbolo de trevas é reativada, e certos estereótipos sobre a afetividade e a sexualidade dos negros, por oposição à cerebralidade dos europeus, iniciam uma longa e tenaz carreira, cujo fim, infelizmente, ainda não vislumbramos. (Sachs, 2004, p. 686-9)

A Europa, que subdesenvolveu o continente africano em benefício próprio, já considerava essa região, desde a alta Idade Média, como o “continente maldito”, o “refúgio de Satã”, o “berço do pecado”. Além de estar povoada de “selvagens primitivos” e de “gente canibal”, a África era o lugar de origem dos “pretos”, criados por Deus, mas amaldiçoados por ele a serem uma “raça de escravos”. Anteriormente desenvolvida pelo mundo greco-romano e árabe semita, a visão *raciológica* teria precedido o assalto ao “continente negro”. Inclusive, de modo significativo, até o condicionou. A consciência racial, as explicações raciológicas, e a racialização do “Outro Total” teriam se constituído, assim, como elementos *culturais* decisivos da trama que conduz o mundo à modernidade através de uma revolução industrial assentada nas práticas e filosofia do capitalismo.

À medida que se desvendarem as realidades secretas que condicionaram a queda do continente onde aconteceu a mais longa evolução humana de que se tem conhecimento, cabe perguntar se, talvez, esse continente nunca tenha desenvolvido os mecanismos necessários para o tipo de competição feroz, sem trégua, que lhe fôra imposta pela avalanche materialista e patriarco-imperialista provinda do Oriente Médio e da Europa Ocidental. Cabe perguntar se, afinal, as estruturas milenares da África não teriam sucumbido ao mesmo tipo de dilema confrontado pelas sociedades socialistas contemporâneas diante da *cruel eficácia* das dinâmicas próprias ao sistema capitalista mundial?

Pode-se supor que a África comunocrática, dominada pelo espiritualismo e propriedade coletiva do solo, *lugar onde o mundo feminino imprimiu indelevelmente sua marca de coletivismo distributivo*, tenha evoluído em um sentido estritamente contrário à lógica societária que, finalmente, chegaria mediante a conquista militar a se estender pelo resto do mundo?

O mundo moderno, o capitalismo e a indústria são incompreensíveis, e inexplicáveis, sem os três fatos fundantes da modernidade: a) a brutal investida da Europa Ocidental no continente africano; b) o empreendimento de um tráfico negreiro transoceânico e de grande porte que envolveu dezenas de milhões de seres humanos; c) a imposição, aos africanos de raça negra, nas Américas, e por mais de três séculos, de

um sistema de *escravidão racial*, que gerou as fabulosas riquezas para o mundo Ocidental, dando origem ao capitalismo industrial.

Ora, a escravidão das Américas se distingue, fundamentalmente, de todas as formas de escravidão que a precederam na história. Trata-se da *primeira experiência na história em que uma raça inteira foi especificamente almejada para a escravização*. Esse diferencial merece um novo enfoque metodológico e teórico da natureza das estruturas inerentes às *plantation* das Américas. Sem elas, como o demonstrou Eric Williams (1975), o capitalismo não teria surgido, pelo menos na versão que hoje conhecemos.

Assim, o racismo - fenômeno livremente surgido da consciência do homem, portanto oriundo das instâncias que denominamos de culturais - teria desempenhado um papel *determinante* na elaboração da trama específica que desembocou no choque brutal entre o Ocidente e o resto do planeta. Sabemos que foi deste choque que surgiram as condições condizentes à modernidade propriamente capitalista, através da Revolução Industrial na Inglaterra protestante.

Em todo caso, é sabido que, com a queda final do continente africano, há cinco séculos, o mundo despencou na barbárie planetária (Diop, 1991), marcada pelos genocídios americanos, o gigantesco tráfico negreiro Atlântico, a imposição da *escravidão racial* nas Américas, a extensão imperialista da Europa sobre o resto do mundo, e, naturalmente, o surgimento da atual ordem capitalista mundial. Esses acontecimentos constituíram-se nas bases para a conseguinte planetarização do *racismo*.

São esses os elementos que, de modo algum, podem, ou devem, continuar a ser esvaziados de sentido – negados ou esquecidos – ao se tratar da compreensão do mundo moderno, do porquê do surgimento do sistema mundial atual e da planetarização do racismo. Sem estes elementos, a inteligibilidade da história humana se vê comprometida e desvanece a possibilidade de se chegar a uma solução de um dos problemas mais espinhosos que emperram a evolução da humanidade – o problema *racial*.

REFERÊNCIAS

- ARGHIRI, Emmanuel. *L'échange Inégal*, Paris: Maspero, 1969.
- BAECHLER, Jean. *Les Origines du Capitalisme*. Paris: Gallimard, 1971.
- BALANDIER, Georges. *La vie quotidienne au royaume Kongo, du XVIe au XVIIIe siècle*, Paris: Hachette, 1965.
- CURTIN, Phillip. *Economic Change in Precolonial Africa: Senegambia in the Era of the Slave Trade*, 2 vols. Madison: University of Wisconsin Press, 1975.
- DAVIDSON, Basil. *À descoberta do passado de África*, Lisboa: Sá da Costa Editora, 1978.
- GORDON, Murray. *Slavery in the Arab World*, New York: New Amsterdam Books, 1989.
- HAMDUN, Said & KING, Noel. *Ibn Battuta in Black Africa*. Princeton (NJ): Markus Wiener Publishes, 2003.
- ISAAC, Benjamin. *The invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton N.J: Princeton University Press, 2004.
- KETE ASANTE, Molefi. *The history of África: The Quest for Eternal Harmony*. New York: Routledge, 2007.
- LAFFIN, John. *The Arabs as Master Slaves*, S.B.S. Publishing, 1982.
- LEWIS, Bernard. *Race and Slavery in the Middle East*. New York : Oxford University Press, 1990.
- MBOKOLO, Elikia, *África Negra. História e Civilizações*, tomo I (até o Século XVIII). Lisboa: Editora Vulgata, 2003.
- POLANYI, Karl. *A Grande Transformação: as origens da nossa época*. Rio de Janeiro: Campus, 2000.
- RODNEY, Walter. *De como Europa Subdesarrolou a África*. México, Siglo XXI Editores, 1982.

SACHS, Ignacy. A imagem do negro na arte moderna. In.: FERRO, Marc. (org.), *O Livro Negro do Colonialismo*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

SCHIPPMANN, Klaus. *Ancient South Arabia, From the Queen of Sheba to the Advent of Islam*. Princeton (NJ): Markus Winer Publishers, 2001.

SEGAL, Ronald. *Islam's black slaves: the other black diaspora*. Nova York: Farrar, Straus and Giroux, 2002.

SHINNIE, P. L.. *Méroe: uma civilização do Sudão*. Lisboa: Editorial Verbo, 1974.

THORNTON, John Kelly. *A África e os Africanos na Formação do Mundo Atlântico, 1400 - 1800*. Rio de Janeiro: Elsevier e Editora Campus, 2004.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Ed. Martin Claret, 2002.

WEBB Jr., James L. A. *Desert Frontier: Ecological and Economic Change along the Western Sahel, 1600–1850*. Madison: University of Wisconsin Press, 1995.

WILLIAMS, Eric. *Capitalismo e Escravidão*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Americana, 1975.

A ESCRAVIDÃO NA ÁFRICA PRÉ-COLONIAL: REALIDADES ESTRUTURAIS VERSUS ARGUMENTOS IDEOLÓGICOS

Qual o lugar do trabalho servil, especificamente escravo, nas estruturas sociais africanas desde o período egípcio-meroíta até a contemporaneidade? Que razões sociais e políticas determinaram a grande escala de envolvimento das elites africanas nos “tráficos negreiros” que tanto prejudicaram o continente africano? Por que razão esse envolvimento privilegiou, primeiro, o Oriente Médio semita, e, depois, a Europa Ocidental?

Fazia-se necessário o exame dessa faceta da história das sociedades africanas, especialmente diante da argumentação, profundamente motivada pelos conceitos de ordem racista, de que “os negros se escravizavam entre eles” ou de que os africanos “escravizavam seus próprios irmãos”. Abordaremos tal problemática na perspectiva de uma ampliação dos conhecimentos sobre a África real, contrariamente à África imaginada e ressignificada pelo universo euro-semita.

O conhecimento histórico geral da África exige a análise, sem deturpação ideológica, da sua face pré-colonial. No entanto, evocaremos esse aspecto da questão não com a finalidade de apresentar contra-argumentos especiosos, ideologicamente motivados, que encobrem as realidades sociais. Trataremos dessa questão como se trata de qualquer outro aspecto da história dos povos do continente africano, atentos aos trabalhos de especialistas que trataram desse tópico com bastante rigor (ver: Meillassoux, 1975; Barry, 1985a, 1985b; Cissoko, 1975; Lovejoy, 2002). Tentaremos chegar a uma explanação sumária sobre complexa e controvertida problemática.

1 . A ESCRAVATURA NA HISTÓRIA DA HUMANIDADE

ORIGENS DA ESCRAVIDÃO

Qualquer dúvida que possa existir sobre a ubiqüidade mundial da escravidão, desde a fase final do Neolítico até os tempos modernos, ou seja, um período que abarca os últimos oito mil anos, encontrará farta e documentada refutação em cinco grandes obras que resumem as pesquisas realizadas no mundo inteiro sobre a questão: *The*

Historical Encyclopedia of World Slavery (1997), *Chronology of World Slavery* (1999), *O Problema da Escravidão na Cultura Ocidental* (2001), *L'Esclavage dans l'Europe Médiévale* (1955), *Escravidão Antiga e Ideologia Moderna* (1991). Existem, ademais, uma plêiade de estudos geograficamente específicos (Bakir, 1952; Chanana, 1960; Mendelsohn, 1949; Westermann, 1974; Wilbur, 1943; Watson, 1980), que corroboram essa visão da universalidade das estruturas da escravidão.

Múltiplas hipóteses são oferecidas pelos analistas para explicar as razões subjacentes à existência da escravatura na história do mundo. Aquela que retém a nossa atenção contínua foi fornecida pelo economista e sociólogo alemão Karl Marx. A aparição de um excedente social, e a conseqüente corrida para sua apropriação exclusiva pelos setores mais organizados ou poderosos, seria o elemento fundador das desigualdades socioeconômicas e políticas. Esse fenômeno, de caráter universal, seria o grande responsável pelos sistemas de opressão de um ser humano pelo outro. Ao que parece, uma vez quebrada para sempre a miríade de redes de comando coletivo, de solidariedade social e de assistência mútua nas sociedades ditas “primitivas”, abrem-se as portas para uma existência baseada nas desigualdades e na opressão de alguns seres humanos por outros.

A aparição de uma elite que vivia do confisco do excedente suscitou, por sua vez, interesses divergentes e, conseqüentemente, dispositivos de coerção na sociedade. As estruturas político-administrativas de comando, que acostumamos designar como Estado, teriam tido sua origem conseqüentemente nessa seqüência:

Isto provocou a aparição decisiva de uma elite política, militar e religiosa, caracterizada por estar isenta de prover seus próprios meios de subsistência. Disso decorre que o sistema de produção da subsistência teve que atingir um grau suficiente de eficácia para que, uma vez descontadas a manutenção dos produtores e de suas famílias e as reservas obrigatórias para poder recomeçar o ciclo de produção, restasse um excedente que esta elite podia confiscar. (Baechler, 1971, p. 69-70)

O Estado, lócus da trama originada na divisão da sociedade em categorias diferenciadas e antagônicas (castas, classes, etc), é incompatível com uma sociedade de subsistência, sendo a expressão da existência de desigualdades sociais.

Essas idéias, vislumbradas por Karl Marx, em meados do século XIX, tem resistido ao tempo, constituindo premissas duráveis da sociologia moderna. Assim, a

civilização humana, no sentido da revolução agrária acontecida no Neolítico, teria dado origem aos mecanismos de exploração, paradoxo que apontaria para a nossa constituição animal - racionais, mas sempre animais. A escravidão parece ter surgido dessa complexa problemática que consiste na crescente capacidade para enfrentar as contingências da sobrevivência mediante a produção de um excedente social, por um lado, e o surgimento paralelo de mecanismos de coerção que restringem as liberdades intrínsecas do ser humano, por outro.

O trabalho é uma atividade fundamentalmente constrangedora. O ser humano, *em todas as latitudes*, executa-o a contragosto e compelido, seja pelas circunstâncias seja pela coerção. A repugnância pelo trabalho é, nesse caso, um fator determinante em todas as sociedades, o que explicaria a ubiquidade das estruturas escravistas entre os diversos povos. Obrigar um outro a efetuar o trabalho que lhes coube é a única forma possível de não me impor essa penosa obrigação. Mas, quem disse “obrigação” entende *coerção*. Nesse sentido, Jean Baechler sublinhou sagazmente o seguinte:

O homem não foi feito para o trabalho e sua propensão natural é de fazê-lo o menos possível. Por isso, será necessário o controle para impeli-lo à produção. Os métodos que o homem desenvolveu para compelir-se ao trabalho podem ser resumidos, afinal, em três tipos principais. O menos eficaz dentre eles é a violência do trabalho forçado imposto a uma fração da população (escravos, prisioneiros); este método é o menos eficaz em razão da subjugação e dos enormes custos necessários à sua vigilância e manutenção” (Baechler, 1971, p. 166-7)

[...] Quanto mais compulsória for a forma de trabalho, explica, mais o trabalho se tornará sem sentido para o trabalhador e mais os controles serão necessários (*Ibidem*, p. 99-100).

Por conseguinte, a chave da felicidade - a ociosidade prazerosa e a predominância política e social - reside na capacidade de um ser humano em obrigar outro ser humano a realizar o trabalho físico que lhe cabe. A fonte das tiranias políticas em todas as suas formas, da exploração, em todos os seus contextos, e das opressões sob todas as suas máscaras, encontra-se nessa realidade.

A escravidão corresponde a mais primitiva das formas de coerção destinada a extorquir de um ser humano a sua força de trabalho em proveito de outro que se dispensa da mesma obrigação. Trata-se da primeira e mais primitiva das formas de

esmagamento do “homem pelo homem”, de extorsão da força de trabalho do semelhante, e do confisco de sua dignidade humana.

Tudo parece indicar que, a partir do momento em que aparece um excedente estável, cada sociedade parece ter descoberto automaticamente o mesmo princípio básico fundador da desigualdade: a exploração do trabalho alheio mediante a coerção violenta. Se um grupo de indivíduos pode destituir permanentemente outro grupo de indivíduos de sua liberdade e constrangê-lo ao trabalho produtivo, os primeiros poderão se sustentar e prosperar sem ter que exercer um trabalho físico penoso. As elites de poder em todas as sociedades ter-se-iam constituído, lentamente, sobre a base desse fato universalmente comprovado.

O consenso em torno desse importante dado da experiência da humanidade se dissipa quando se trata de definir e catalogar os tipos de escravidão que existiram no mundo inteiro, em distintas épocas. Formas diversas de escravidão têm sido desenvolvidas pelas sociedades humanas praticamente em todos os cantos, embora existam algumas sociedades que desconhecem esse sistema, como as de economia de subsistência.

Apesar da enorme produção analítica sobre a escravidão, não se chegou até hoje a uma teoria geral sobre a escravidão, certamente nada suficientemente abrangente e flexível para permitir o desmembramento tipológico desse sistema particular de trabalho opressor e atendendo às especificidades das épocas e das sociedades (Bakir, 1952; Chanana, 1960; Davis, 2001; Finley, 1991; Mendelsohn, 1949; Verlinden, 1955; Westermann, 1974; Wilbur, 1943; Watson, 1980).

Embora não se possa postular a existência de um modelo único de escravidão, talvez seja útil para nosso propósito distinguir pelo menos três grandes categorias de estruturas da escravatura que, de maneira geral, e, a partir da revolução do Neolítico, poderiam dar conta dessa realidade em escala mundial. Elas seriam:

- *A escravidão doméstico-serviçal* geralmente ancorada nas estruturas de família, e que abarca um número limitado de pessoas na sociedade, talvez seja a única forma de escravatura de caráter “universal”. Ela é bem conhecida na Ásia antiga e “medieval” (China, Japão, Coréia, Índia, Indonésia), no Oriente Médio semita pré-

islâmico, [...] na América pré-colonial (Olmeca-Sih, Inca, Maia, Asteca), e na África. Existe uma variante *burocrático-militar* dessa forma de escravatura;

- A *escravidão econômica generalizada*, surgida historicamente no mediterrâneo europeu com a civilização greco-romana, perdurou ao longo da época medieval européia até o século XV. Nessa estrutura da escravatura, *toda a sociedade livre que repousa sobre o trabalho de uma classe de escravos*, violentamente reprimida, implacavelmente vigiada, considerada jurídica e moralmente como *coisa*. As instituições políticas mais repressivas conhecidas na história da humanidade antiga, prototípicas do Nazismo-fascismo da contemporaneidade, foram incubadas nessa tipologia escravista;

- A *escravidão-racial de plantation*³⁷, surgida pela primeira vez no Oriente Médio a partir do século IX, no período abássida, e praticada a partir do século XV até o final do século XIX em todo o continente americano, é muito parecida com a escravidão econômica generalizada. A diferença notável e substancial desta última categoria reside no fato de que o estatuto escravo é reservado *exclusivamente* a uma “raça-alvo” – a chamada raça negra.

Esta tipologia de escravatura parece ter surgido da fusão entre a escravidão greco-romana, ou seja, a escravidão econômica generalizada, e a visão raciológica surgida no mundo árabe, há treze séculos. Segundo essa teorização abertamente racista, os povos de pele negra eram vistos como seres inferiores nascidos para serem escravos das presumidas raças superiores de pele branca. Essa consciência racial, que influenciou [...] fortemente a modernidade e que se encontra na base do racismo contemporâneo, emergiu no mundo árabe-semita entre os séculos VIII e X, particularmente sob o período abássida. (Lewis, 1990)

2. A ESCRAVIDÃO NA ÁFRICA

Para compreender a função desempenhada pela escravidão nas sociedades africanas é fundamental, inicialmente, delimitar com precisão o modelo e o conjunto de sociedades que constituem a base da análise. Esse passo inicial revela-se imprescindível para a análise, especificamente, pelo fato de que diversas e complexas estruturas sócioeconômicas (designadas como modos de produção ou formações sociais) forjaram

³⁷ Utilizaremos doravante o termo de “escravidão-racial” para identificar este tipo bem singular de escravatura por representar a sua atipicidade como modo de produção.

a vida social das mais de 2000 sociedades que atualmente compõem o universo africano.

No continente africano, diversas sociedades se erigiram a partir do Neolítico. Povos caçadores-coletores, adaptados à vida nas florestas, povos pastoris - nômades ou sedentários - e povos agricultores coabitavam os mesmos espaços nesse período. Foi assim, inclusive naqueles espaços dominados por Estados burocráticos potentes, que, afinal, sempre tiveram que coexistir com agremiações étnicas, clânicas ou com confederações tribais, dentro ou fora das suas fronteiras.

Tentando dar conta dessa complexidade social, cultural e política, aliada à massiva e extrema diversidade eco-geográfica do continente africano, iremos subordinar a análise das sociedades específicas ao marco geral do que convimos chamar de “espaços civilizatórios”. A definição desses espaços nos permitiria enxergar as respectivas sociedades holisticamente, respeitando tanto as diferenças e peculiaridades, quanto os períodos específicos de referência.

Para os fins da nossa análise, a noção de “espaço civilizatório” se refere àqueles lugares geográficos-culturais onde um conjunto de povos construíram, em paralelo e interligadamente, histórias diferentes em um meio ecológico comum, a partir do Neolítico. Nesse sentido, podem ser identificados pelo menos quinze grandes “espaços civilizatórios” no continente africano que são:

- núbio-egípcio-kushita;
- etíope-somálio-axumita;
- ugando-ruando-burundês;
- tanzano-queniano-zairiano;
- zimbábue-moçambicano;
- botswano-azaniano;
- madagascar-comoriense;
- namíbio-zambiano;
- congo-angolano;
- nígero-camaronês;
- ganeano-burkino-marfinense;
- senegal-guineo-maliense;
- mauritano-saeliano;
- marroco-numídeo-cartaginês;

- chado-líbio.

O espaço *senegalo-guineo-maliense* será o foco da nossa análise. Dentro deste espaço civilizatório, centraremos nossa atenção, especificamente, nas sociedades agroburocráticas contidas nos reinos Wolofe, do Senegal pré-colonial, no período Ressurgente (1500 – 1800). Isso indica que as considerações em torno da questão da escravatura tecidas aqui se restringem, especificamente, a esse espaço civilizatório que os historiadores da África qualificaram de *Sudão Ocidental*.

As sociedades africanas se estruturam e se hierarquizam em função de uma multiplicidade de critérios que tocam quase todas as expressões da vida social. Mas, para facilitar o nosso estudo, efetuaremos uma separação funcional entre sociedades produtoras de um excedente e sociedades não geradoras de excedente social. Iremos situar a nossa análise somente no marco da primeira categoria, pois é nela que a hierarquização se revestirá de características cada vez mais complexas e envolventes, dando origem a todas as formas conhecidas de formações sociais exploradoras.

CONSIDERAÇÕES GERAIS SOBRE AS SOCIEDADES AFRICANAS

Desde o início, convêm distinguir globalmente os cativos dos escravos; embora não sejam livres, os cativos não são escravos. Sabe-se que os cativos representam uma “categoria que se decompõe em múltiplas subdivisões, formando, por sua vez, uma feudalidade complicada” (DIOP, 1981, p. 116). Por sinal, os cativos podem ser bem ordinários ou da coroa, neste último caso, sendo designados como “reféns da coroa” (a saber, membros da realeza de outros reinos que caíram no cativeiro após uma derrota militar).³⁸

Quem seria e quem não seria considerado como escravo nas sociedades africanas que existiram antes do advento do Islã ou do Cristianismo? Qual era a linha divisória entre o “escravo” e o “não-escravo”?

A NOÇÃO DE ESCRAVO NOS REINOS WOLOFE

³⁸ Os cativos não devem ser confundidos com os castados (ou *gnegno* em Wolofe), que do ponto de vista social são considerados como “corrompidos”, ou “impuros”, sendo objeto do desprezo por parte das classes nobres, mas também das classes dos comuns não castados.

A estratificação social das agro-burocracias africanas é concêntrica, girando em torno do rank, da casta ou da classe, o que lhes confere uma “circularidade” que poucas sociedades conhecem. As instituições e relações concêntricas determinam que todos os atores sociais estejam conectados de uma maneira ou de outra. O escravo, apesar da sua condição servil, e ainda que seja mantido subalternizado e desprezado, está inserido na ordem societária como um ator a mais.

Reconhece-se uma primeira grande divisão da sociedade entre livres e escravos, mas também, contraditoriamente, consideram a condição escrava como uma entre várias possibilidades de trabalho servil. O escravo se caracteriza, fundamentalmente, pela perda total do livre arbítrio e pela alienação, em favor de outro alguém, da capacidade de produção própria, como também dos benefícios decorrentes desse trabalho. A condição de escravo é hereditária. Mas, em tese, um sujeito livre é passível de tornar-se escravo por uma série de motivos constrangedores: o cativo consequente de uma derrota militar, o endividamento, a falta de cumprimento com obrigações de penhor, ou, ainda, por causa de delitos graves. Nestes casos circunstanciais, o escravo pode reverter sua condição, segundo a jurisprudência tradicional. Esta última dispõe que o escravo é uma *pessoa*, não um objeto, mas na prática a maioria dos escravos é tratada como tal.

O escravo é visto como aquele desprovido, temporária ou permanentemente, do usufruto da autodeterminação sobre sua própria pessoa em favor de outrem. Equivale dizer, nesse contexto, que a condição de escravo não significa automaticamente que aqueles assim definidos não usufruam de direitos e, inclusive, até de privilégios que variam com o status de seus amos ou com a proximidade às instâncias do poder. Cabem privilégios àqueles escravos que estão vinculados diretamente a uma camada social privilegiada (nobreza, realeza, castas prestigiosas) ou ao próprio Estado.

Tipicamente binária, a sociedade wolofe reconhece duas grandes categorias definidoras da condição social; o *gor* (ou *jàmbur*), a pessoa livre, e o *jaam*, ou escravo. O pertencimento a uma dessas duas categorias é hereditário, a pessoa nasce livre ou escrava. O homem livre, por sua vez, pode ser um *buur*, ou aristocrata, ou um *baadoolo*, a saber, homem comum, geralmente o camponês, mas também as pessoas pertencentes às castas. Aos comuns, camponeses ou “castados”, está vedada toda função de poder ou de nobreza. Entretanto, como homem livre, um *baadoolo* pode possuir, e geralmente

possui escravos (*jaam*). Porém, seguindo uma lógica de complexidade, o *jàmbur*, o nobre, não pode pretender o trono, privilégio reservado a esfera superior da nobreza, ou seja, aos *garmi*.

Dessa estrutura depreende-se que os escravos se inserem na sociedade de maneira diferenciada, segundo sua condição de escravos do trono, a saber, do Estado; escravos da nobreza; escravos dos homens comuns, constituídos tanto pelos camponeses quanto pelas diferentes castas. Uma quarta categoria de escravos, com efeito, a mais infamante, posto que despossuída de qualquer direito ou privilégio, e condenada à servir de moeda de câmbio na sociedade, é composta pelo escravo-mercadoria.

Em resumo, as quatro categorias de escravatura na sociedade wolofe correspondem a escravos militares, escravos serviçais, escravos produtores, e escravos mercadoria. Com exceção deste último, os escravos são *pessoas* que usufruem de direitos, e em alguns casos, de privilégios, e eles estão vinculados aos seus amos por uma série de laços, na maioria das vezes, dentro de uma situação genérica de família. A complexidade se estende ao fato de que os escravos incumbidos de tarefas de produção de bens, ou de serviços, se distinguem por sua vinculação específica à casa da mãe ou do pai, distinção importante num contexto de estrutura familiar extensa e policonjugal.

O ESCRAVO MILITAR

O *ceddo*, ou escravo militar, como bem o define o termo, constitui uma categoria de alta posição social dentre os escravos, pois ele é um escravo do próprio Estado e não de um indivíduo. Com efeito, os escravos militares ocupam uma posição estratégica na sociedade, considerando que o Estado lhes confere o monopólio das armas para a defesa dos interesses dos governantes, da nobreza e, em última instância, da sociedade. O poder político, inclusive, vive a mercê desta categoria de escravos, particularmente em períodos de crise doméstica ou de ameaça externa. Por essa razão, os reis e outros membros da realeza obedecem a um complexo protocolo que os faz se aparentar, de fato, como “irmãos”, “tios”, “sobrinhos”, ou “primos” de um *ceddo*.

A influência dos escravos militares é tão grande que os membros da realeza e da nobreza concedem favores e privilégios enormes (concessão de terras, de escravos, de bens) no sentido de manter boas relações com eles. Os estudos de Abdoulaye-Bara Diop confirmam que:

A origem dos mais importantes entre eles, perde-se na origem dos tempos. São os verdadeiros sustentáculos do poder do qual constituem a força armada permanente, formando também a guarda pessoal do rei. Seus representantes ocupam posições elevadas e desempenham cargos de confiança, conduzindo missões delicadas que exigem uma fidelidade total ao soberano. Eles são os mais seguros executantes da vontade do soberano. Através da história, e com o crescimento das guerras e das rivalidades políticas, os reis têm tido uma tendência a confiar-lhes responsabilidades cada vez maiores que outrora estavam em mãos dos *jâmbur*. (Diop, 1981, p. 119)

Não é incomum que os grandes generais *ceddo* possuam terras extensas e numerosos escravos de produção, e naturalmente, escravos serviçais. Os direitos e privilégios inerentes à condição de *ceddo* são tais que esta categoria pode ser considerada uma aristocracia escrava, disputando essa posição com os escravos serviçais da coroa e da nobreza.

O *ceddo* não é apenas um soldado de infantaria, mas abrange todos os graus militares até o de general. Os golpes de Estado passam obrigatoriamente através deles, situação a qual os coloca como ponto nodal das disputas de sucessão ao trono, sem mencionar as incessantes intrigas que animam as esferas da nobreza. É evidente que um escravo militar não é passível de venda.

O ESCRAVO SERVIÇAL

O escravo serviçal, o *jaam-juddu* (escravo do lar), exerce sua função dentro do lar como indica sua nomenclatura, vivendo intimamente ligado à vida familiar, sejam os amos membros da realeza, da aristocracia ou das classes comuns. Esse escravo, conseqüentemente, ocupa uma posição de superioridade efetiva em relação aos escravos voltados para a produção; superioridade que se torna absoluta tratando-se de escravos serviçais da realeza e da nobreza. Nesse último caso, sua influência social dentro da categoria escrava somente poderá ser igualada ou superada pela influência política dos escravos militares (*ceddos*).

O escravo serviçal, geralmente herdado, é considerado, e se considera como parte integrante da família no seio da qual nasceu e serve. Designados como “irmão” e “irmã” pelos filhos e filhas do amo (a), por sua vez esses escravos designam seus amos (as) como “mãe” e “pai”, segundo pertençam à “casa do pai” ou à “casa da mãe”. De

acordo a essa lógica de integração na família, os escravos serviçais não podem de maneira alguma ser vendidos; na pior hipótese, somente poderiam ser emprestados ou penhorados, situação que poderia também suceder com pessoas comuns livres.

O escravo serviçal ocupa uma posição similar a do trabalhador doméstico ou servente dos dias atuais, sendo a diferença notável que o status de escravo é herdado e transmitido hereditariamente. O escravo serviçal usufrui direitos sociais bem definidos e privilégios limitados que diminuem ou aumentam segundo o estatuto social da família à qual estiver adstrito. Esta que só pode ser nobre ou comum reverte certos privilégios de seu status sobre seus escravos. Isso quer dizer que a posição social de um escravo serviçal da nobreza pode facilmente superar a posição de um amo não-nobre.

Dentre os escravos serviçais, são os *jaami-buur*, ou escravos da coroa, que desfrutam de situação mais prestigiosa e vantajosa, chegando a constituir uma verdadeira aristocracia escrava. Os *jaami-buur* participam da vida da corte, interferindo nas intrigas palacianas, favorecendo um príncipe, manipulando outros, e chegando até a influir sobre a decisão a respeito de quem poderia ou não ocupar o trono. Esses escravos reais, ligados unicamente aos *garmi* (nobreza), eram temidos pelo resto da sociedade, tamanha era sua influência perante o rei e sua corte. Os escravos serviçais, seja quais fossem suas posições, não eram passíveis de venda; pelo contrário, possuíam seus próprios escravos domésticos “comuns”.

O ESCRAVO PRODUTOR

O escravo produtor, o *jaami-baadoolo* (escravo dos comuns), exerce suas funções no marco da produção de bens materiais e de insumo, contrariamente ao serviçal. Ele é agricultor, pastor ou artesão, trabalhando junto aos seus amos, segundo as tarefas que esses desempenham. O escravo produtor usufrui plenamente de direitos e privilégios que, com poucas exceções, são de seus amos. Eles são encarregados por seus amos “de todas as tarefas, sobretudo as de cultivo e de cuidados do gado. As mulheres desempenham os trabalhos domésticos ordinários, ocupando-se das crianças. Como veremos, a sua condição era geralmente muito menos penosa que na Roma Antiga, nas plantações da América e da Europa Capitalista”. (Diop, 1985, p. 120)

Embora qualquer comum pudesse possuir escravos, essa opção permanecia aberta somente para aqueles comuns de recursos. Os mais humildes dos comuns, camponeses e pastores, raras vezes tinham os meios para desfrutar do luxo de possuir

mais de um ou dois escravos produtores ou serviçais. Assim, os *jaami-baadoo* sempre foram pouco numerosos. “Não sendo guerreiros e carecendo geralmente de recursos, os *baadoo* raras vezes podem adquirir escravos. É só uma ínfima parte dessa categoria, aquela cuja condição social se aproxima a dos *jâmbur*, que podem ter recursos para adquirir ou comprar escravos”. (*Ibidem*, p. 119)

O ESCRAVO-MERCADORIA

O *jaam-sayoor*, o escravo-mercadoria, representa a pior forma de escravidão na África pré-colonial, pois a pessoa que cai nessa categoria é considerada, ao mesmo tempo, objeto de produção e mercadoria de intercâmbio. Sem direito algum, desprezados e, com frequência, maltratados, os escravos-mercadoria não tinham a quem recorrer. Escravos sem nome, sem lar, ou afiliação de família, estes escravos estavam permanentemente sujeitos à venda; sua sorte é francamente infernal.

Foi dessa categoria escrava que surgiram os primeiros contingentes populacionais alienados aos mercadores negreiros árabes e, depois, europeus, pelas elites comerciárias africanas. Para esses últimos, e aos próprios olhos da sociedade, vender um escravo-mercadoria não constituía crime ou opróbrio algum.

Segundo contam os cronistas tradicionais, a sorte de escravo-mercadoria recaía sobre quem infringisse gravemente as normas sociais e cometesse infrações intoleráveis (homicídios, latrocínio, estupros, furtos, estelionato, bruxaria), mas, a realidade era outra. O escravo-mercadoria correspondia a “dinheiro vivo” naquelas sociedades, além de ser uma força de trabalho bruto cuja exploração, freqüentemente, era sem misericórdia.

O escravo mercadoria correspondeu a um estatuto sem igual na sociedade, pois se tratava de uma situação servil totalmente desprovida de direitos. O indivíduo era simplesmente destituído de sua condição de pessoa e transformado numa coisa, sujeito a ser vendido, trocado, emprestado ou morto segundo a vontade de quem sobre ele possuía autoridade. Essa categoria de escravos tendeu a crescer exponencialmente com o desenvolvimento progressivo, através dos séculos, dos tráficos negreiros transoceânicos e transaarianos.³⁹ Assim, ele não seria somente moeda para pagamento

³⁹ Por conta do crescimento incessante na demanda pelos escravos por parte das sociedades escravistas do Oriente Médio e, logo, da Europa Ocidental, a venda de escravos rapidamente extrapolou da categoria do escravo-mercadoria no sentido tradicional para os outros setores servis da sociedade. Com o tempo, e sob a pressão política e militar exercida pelas sociedades escravistas, muitas sociedades africanas se

de dívidas pessoais ou do Estado, mas também para pagamento nas transações de comércio internacional empreendidas pelo próprio Estado.

Claude Meillassoux, cujos trabalhos sobre as estruturas de escravidão na África conferem-lhe autoridade, explica essa crescente degradação do escravo-mercadoria. Não somente esses escravos foram transformados em “dinheiro vivo” para o pagamento de importações estatais, mas também para pagamentos em geral, pois até as classes populares da sociedade usufruíam da posse de escravos. Explica Meillassoux:

Os Estados, apoiando-se em sua organização militar que permitia a colocação no mercado do escravo-mercadoria, se beneficiavam com a existência do comércio. Mas este não estava em suas mãos. O escoamento dos cativos, a importação de cavalos (que durante muito tempo viriam da África do Norte) (Doutressouille, 1940; McCall, 1067) e de bens de prestígio dependiam da organização dos mercadores. Estes se erigiam assim em uma classe associada à classe militar, mas também concorrente, e que tendia a solapar seu poder.

Se a produção escravagista se desenvolveu, como acreditamos, a escravidão deixou de ser privilégio dos soberanos e dos palácios. Ela se espalhou na população; cada comunidade podia tornar-se usuária de escravos, cujo produto ela escoava nos mercados. Assim, o que transparece, à medida que os impérios se enfraqueciam, é um mosaico de territórios tribais e burgos comerciais de porte variado, uma difusão da escravidão produtiva entre comunidades camponesas, uma substituição do comércio dos homens pelo comércio dos produtos. (Meillassoux, 1975, p. 43)

O escravo mercadoria passou, assim, progressivamente, a constituir um dos mais importantes elementos de comércio exterior das agro-burocracias, principalmente para os micro-Estados do litoral atlântico. Em muitos casos, particularmente no período Ressurgente, o escravo-mercadoria chegou a ser o principal “produto” de exportação, como foi o caso com o reino de Abomey, dentre muitos outros.

A importância ascendente dos *tráficos negreiros* com destino ao Oriente Médio árabe-semita, e, com destino ao mundo Ocidental, parece ter tido um impacto decisivo no crescimento exponencial do escravo-mercadoria. Nesse caso, é plausível que as elites comerciais e políticas africanas, carecendo de produtos que atraíssem os mercados exteriores, tenham contornado essa dificuldade recorrendo à sua própria mão de obra servil para pagar suas importações. Como veremos mais adiante, essa explicação não pode ser totalmente descartada.

transformariam em agressivos Estados raptadores, passando a dedicar cada vez mais esforços bélicos para a procura de escravos-mercadoria mediante aos ataques contra os países vizinhos.

3. A ESCRAVATURA AFRICANA: MODO DE PRODUÇÃO DOMINANTE OU SUBALTERNO?

O quadro apresentado sobre a escravatura nos reinos Wolofe foi voluntariamente simplificado, sendo omitido aquelas ramificações específicas (relações de linhagem, vinculações com as castas, etc) que poderiam ter ofuscado a realidade mais geral. Mas as estruturas de escravidão dos Wolofe apresentam suficientes características universais, com relação às outras formações do gênero observadas no continente, para justificar a sua utilização como exemplo genérico.

Se o modelo apresentado pela sociedade Wolofe corresponde, como pensamos, a uma situação mais generalizada, pode-se sustentar a argumentação de certos especialistas que se trata de uma sociedade *com escravos*, e não de um modo de produção escravista, como no caso da antiguidade greco-romana ou da escravatura nas Américas, por exemplo. Essa distinção poderia ser assimilada a um sofisma, mas trata-se de muito mais do que semântica. Na África pré-islâmica, escravos e homens livres exerciam comumente as mesmas funções produtivas, lado a lado, funcionando praticamente como os servos da Europa medieval.

Paul E. Lovejoy (2002, p. 66-74), grande estudioso da escravidão africana, pensa que algumas dessas sociedades africanas teriam desenvolvido a escravidão como modo de produção dominante. Ele se refere ao caso específico do império Songai, sob a dinastia dos Askias, para fundamentar essa opinião, mas admite que seu juízo está aberto a questionamento:

Por volta do século XVI, os senhores de Songai tinham instalado seus escravos ao longo do rio Niger, de modo que o vale do Niger tornara-se bastante povoado e com agricultura produtiva, provavelmente mais do que veio a ser depois. A natureza dessas comunidades escravas está aberta ao debate. Alguns historiadores se referem a elas como plantações do tipo americano, outros as comparam com a agricultura feudal. Mas a sua existência é certa. Gaô, que no século XIX era um povoado obscuro, fôra uma grande cidade no século XVI, e perto dela havia muitas propriedades com **várias** dúzias a centenas de escravos cada. No **início** do século XVI, havia lavouras ao longo do rio, desde Jenné até Dendi, em mais de trinta localidades. Algumas dessas concentrações eram muito grandes; havia uma estimativa de 1.700 a 2.700 escravos em Fran-Taka, por exemplo. (...) Como o caso de Songai mostra claramente, exportações na escala de alguns milhares de escravos por ano podiam refletir a existência de uma população escrava interna de tamanho considerável, embora não seja possível saber a proporção exata de cativos na população. (Lovejoy, 2002, p. 69-70)

Lovejoy não se arrisca a brindar cifras globais, mas é duvidoso que, no conjunto - todas as categorias escravas confundidas - a escravatura Songai tenha alcançado 15% ou 20% da população produtora total, sendo esta composta majoritariamente por camponeses livres.⁴⁰ Desde seus primórdios até o fim desse império, destruído pela invasão árabe-marroquina (1591), a produção essencial no Songai repousou sobre a mão-de-obra livre, essencialmente agricultores que, terrivelmente explorados e espoliados tanto pela nobreza como pelo Estado, lavrava, na maioria dos casos, ao lado dos escravos.

Pode-se argumentar que a escravatura Songai foi, justamente, a expressão mais franca de influências de um sistema *importado do exterior*, neste caso do mundo árabe, que teria modificado profundamente as noções e instituições escravistas propriamente africanas. Mesmo assim, a escravatura Songai nunca chegou, nem de longe, a enquadrar o conjunto da sociedade; ela foi, como no resto do continente, um sistema subalterno de produção.

Olhando-se o império Songai como a *etapa final* de um longo processo de experimentação autônoma, iniciado no Egito faraônico e na Núbia kushita-meroíta, e durando mais de cinco mil anos, a evolução Songai tipifica uma franca desintegração das estruturas da África pré-colonial. Songai é a última sociedade do período Neoclássico, e como tal representa um limiar entre um desenvolvimento social autônomo e as estruturas distróficas árabe-semitas importadas. O caso Songai é prototípico da posição periférica que conheceram crescentemente as elites agroburocráticas neoclássicas e ressurgentes face às dinâmicas de expansão extra-africanas: do Oriente Médio e, depois, da Europa Ocidental.

A escravidão propriamente africana se viu profundamente alterada pelo advento do Islã no século IX. Até então, ela teria tido uma extensão muito limitada à esfera puramente produtiva. Essa situação mudou com a crescente “arabização” e “islamização” das estruturas sociais, mas sem que, no entanto, a escravidão atingisse, em qualquer época, uma formação social dominante que englobasse o conjunto da sociedade, e sobre a qual esta repousasse.

⁴⁰ No mundo greco-romano, os escravos chegaram a constituir entre 60% e 75% da população total, e nas sociedades de *plantation* das Américas alcançavam até 85% a 95% da sociedade. Para uma discussão interessante sobre a escravatura no império Songai, ver: Sekene Mody CISSOKO, *Tombouctou et l'Émpire Songhay*, 1975.

No estado atual de nossos conhecimentos, nada autoriza a afirmação de que a África conheceu a escravidão como nodo de produção de caráter dominante, como foi o caso na civilização greco-romana. A escravatura européia da Idade Média, já estudada por Charles Verlinden (1955), ou aquela praticada no Oriente Médio a partir do século IX, já evocada, entre outros, por Bernard Lewis (1990), também não se assemelhava à situação africana. Nem remotamente se comparam as estruturas de escravidão africana com o modelo desenvolvido nas Américas (*escravidão-racial*) a partir do século XVI.⁴¹

Não parece ter surgido em parte alguma do continente, em qualquer época que se considere, um *modo de produção escravista dominante* – sobre o qual tivesse repousado o conjunto da sociedade - como foi o caso na Europa greco-romana, no Oriente Médio, e nas Américas. Sem embargo, cabe perguntar: Qual teria sido o destino da escravatura africana? Teria morrido naturalmente, como foi o caso na Europa renascentista, ou teria se esticado na sociedade até chegar a constituir, como na época greco-romana, o modo dominante de produção de riquezas da sociedade?

Seria pouco proveitoso sociologicamente afirmar que todas as formações sociais capitalistas são idênticas, porque se baseiam no trabalho assalariado, nem que todos os sistemas socialistas sejam iguais porque baseados na estatização econômica. Do mesmo modo, careceria de solidez inferir que todas as formas de escravatura sejam idênticas.

A universalidade das estruturas de escravidão não justifica que sejam indistintamente colocadas num mesmo molde tipológico. Uma análise rigorosa compele a uma discriminação entre sociedades e épocas, em busca daqueles elementos que conferem as especificidades desse fenômeno.

As formas de regime de trabalho escravo na África pré-colonial e pré-islâmica foram variadas e complexas, preponderando, não obstante, as formas de escravatura *doméstico-serviçal*, pelo menos até o século XVI, momento em que a Europa entrou em contato regular com esse continente. Esse encontro, sabe-se, iria mudar de maneira drástica e irremediável o “curso” da história, não somente para África e Europa, mas para o planeta inteiro.

Nessa ordem de idéias, talvez coubesse perguntar se não foi, precisamente, a ausência de propriedade privada da terra, situação comum a praticamente todo o

⁴¹ Naturalmente, excluimos desta consideração o caso da África setentrional conquistada e povoada pelos árabes, onde foi imposta e praticada em grande escala a escravidão racial oriunda do Oriente Médio árabe-semita.

continente africano, que determinou que a escravidão como *sistema* nunca chegasse a conformar um modo de produção *dominante* na África.

Não parece haver evidências sérias que permitam afirmar que as sociedades africanas, seja qual for o período estudado, tenham desenvolvido uma *escravidão econômica generalizada* do tipo greco-romano, ou, muito menos, uma *escravidão racial* como aquela que imperou nas Américas. Mas, embora essas distinções sejam necessárias para a tentativa de elucidar os perfis diferenciados da escravatura como sistema de exploração e de negação da humanidade de nossos semelhantes, elas não devem escamotear a crueldade intrínseca que constitui a escravidão, seja qual for o seu tipo, em qualquer época e lugar do mundo.

A ESCRAVATURA: O LADO MORAL

De entrada, é necessário destacar um fato que corre o risco de ser esquecido no contexto atual de banalização - *ideologicamente motivada* - dos fatos históricos que afetaram tão gravemente os povos do continente africano. Arrancar do ser humano o direito à sua dignidade inata, obrigá-lo a se curvar, sob pena de morte, aos caprichos e ordens de um outro ser humano, é, em todos os casos, uma situação das mais odiosas, penosas e indignas. Portanto, não há escravidão “boa”; ela é, sem apelo, condenável em todos os casos, em todas as instâncias, em todas as épocas.

Orlando Patterson (1985) assinala pertinentemente que a escravidão implica em uma “morte social”. Trata-se, efetivamente, do *homicídio social* de uma pessoa na medida em que esta cessa de existir como ser humano aos olhos da sociedade dominante, e se vê compelida, por uma força brutal maior, a comportar-se como um animal não-humano qualquer.

A escravização de um ser humano por outro, em qualquer época, seja qual for a sua razão ou circunstância, ou o tipo de ocupação à qual estaria destinada tal força de trabalho, sempre será a mais cruel expressão na história da dominação entre seres humanos. Não existe a suposta escravização de “negros por negros” ou de “africanos por africanos”, como hoje se constitui num argumento corrente. A escravatura africana é e não pode ser vista senão como mais um exemplo da propensão do ser humano de exercer a violência contra um outro ser humano sob o impulso da cobiça e do afã do lucro.

Foi um verdadeiro *crime contra a humanidade* arrancar entre 12 e 15 milhões de pessoas do continente africano, para serem sistematicamente escravizadas nas Américas pelo simples fato de serem de *raça negra* e, presumivelmente, de uma estirpe supostamente inferior. Isso não tem apelo. E aqueles argumentos que intentam amenizá-lo devem ser enquadrados como argumentos especiosos derivados de uma visão de mundo impregnada pelo racismo.

Tentar justificar qualquer maneira de escravidão - onde quer que seja, por qualquer motivo ou em qualquer época - é colocar-se automaticamente do lado do opressor, solidarizar-se com ele, formar parte de sua quadrilha de interesses, e, enfim, assumir sua identidade.

REFERÊNCIAS

- BAECHLER, Jean. *Les Origines du Capitalisme*. Paris: Gallimard, 1971.
- BARRY, Boubakar. *Le Royaume du Wallo*, Paris: Karthala, 1985a.
- _____. *Le Senegal Avant la Conquête*. Paris: Karthala, 1985b.
- BAKIR, Abd el-Mohsen. *Slavery in Pharaonic Egypt*. Cairo, 1952.
- CHANANA, Dev Raj. *Slavery in Ancient India: as Depicted in Pali and Sanskrit Texts*. New Delhi, 1960.
- CISSOKO, Sekene Mody. *Tombouctou et l'Émpire Songhay*. Dakar: Nouvelles Editions Africaines (NEA), 1975.
- CURTIN, Phillip. *Economic Change in Precolonial África: Senegambia in the Era of the Slave Trade*, 2 vols. Madison: University of Wisconsin Press, 1975.
- DAVIS, David Brion. *O Problema da Escravidão na Cultura Ocidental*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- DIOP, Abdoulaye-Bara. *La Société Wolof: tradition e changement – les systèmes d'inegalité et domination*. Paris: Éditions Karthala, 1981.
- FINLEY, Moses I.. *Escravidão Antiga e Ideologia Moderna*. Rio de Janeiro: GRAAL Editora, 1991.
- LEWIS, Bernard. *Race and Slavery in the Middle East*. New York : Oxford University Press, 1990.
- LOVEJOY, Paul E.. *A Escravidão na África. Uma história de suas transformações*, Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 2002.
- MEILLASSOUX, Claude. *L'Esclavage en Afrique Précoloniale*. Paris: Maspéro, 1975.

MENDELSON, Isaac. *Slavery in the Ancient Near East: a Comparative Study of Slavery in Babylonia, Assyria, and Palestine, from the Middle of the Third Millennium to the End of the First Millennium*. Nova York: Oxford University Press, 1949;

RODRIGUEZ, Julius P. (ed). *The Historical Encyclopedia of World Slavery* (2 Vols.). Santa Barbara, Calif.: ABC-CLIO, 1997.

_____. *Chronology of World Slavery*. Santa Barbara, California: ABC-CLIO, 1999.

THORNTON, John Kelly. *A África e os Africanos na Formação do Mundo Atlântico, 1400 - 1800*. Rio de Janeiro: Elsevier e Editora Campus, 2004.

VERLINDEN, Charles. *L'Esclavage dans l'Europe Médiévale*. Bruges: De Tempel, 1955.

WATSON, James (org.). *Asian and African Systems of Slavery*, New York: Oxford Press, 1980.

WEBB Jr., James L. A. *Desert Frontier: Ecological and Economic Change along the Western Sahel, 1600–1850*. Madison: University of Wisconsin Press, 1995.

WESTERMANN, William L.. *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*. Philadelphia: American Philosophical Society, 1974.

WILLIAMS, Eric. *Capitalismo e Escravidão*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Americana, 1975.

WILBUR, C. Martin. *Slavery in China during the Former Han Dynasty, 206B.C.-A.D. 25*. Chicago: Field Museum of Natural History, 1943.

DOS PROTO-RACISMOS DA ANIGUIDADE AO RACISMO CONTEMPORÂNEO: A “MEMÓRIA ESQUECIDA” DA HUMANIDADE

O homem cria representações simbólicas que reconhece, mas também representações *simbólicas*⁴² que lhe escapam após tê-las concebido. Ao longo da história humana, os processos de simbologização têm dado origem a diversas religiões e mitos fundadores. Trata-se de formas de consciência determinadas historicamente e, conseqüentemente, desprovidas de sua própria memória. Desse modo, têm a capacidade de subjugar o próprio sujeito que as criou. A religião, o sexismo, o anti-semitismo, o racismo e a homofobia são exemplos característicos de irreduzíveis formas de consciência determinadas pela história. De todas elas, o racismo aparece claramente como a forma de consciência mais violenta e abrangente, porquanto ele implica em uma vontade e intenção de *extermínio* do Outro.

Da interessante e inovadora leitura que faz Cheikh Anta Diop (1989) da história comparada dos povos da Europa e do Norte da África na Antiguidade, pode se deduzir que o racismo foi um dos subprodutos das violentas confrontações de povos que se sucederam em torno do Mediterrâneo, por mais de um milênio, começando nos alvares do terceiro milênio a.C. Para Diop, essas pugnas implicaram no confronto de dois grandes modelos civilizatórios irreduzivelmente opostos: um modelo socioeconômico e político euro-asiático ou “setentrional”, e outro mais antigo, propriamente representado pelo Egito, Suméria, Elam e a civilização de Harappa (Vale do Indo), denominada de “meridional”⁴³. A fenotipização dessa dinâmica de oposição e a sua progressiva sublimação *simbólica* – a migração para a esfera supraconsciente das tensões originadas em conflitos reais, que, por sua vez, se convertem em potentes signos

⁴² Estabelecemos uma diferença entre uma realidade simbólica, que o ser humano reconhece como sendo de sua criação, e uma representação *simbólica*. Esta última se refere a uma reformulação pelo imaginário de um conjunto de símbolos que passam a formar uma nova realidade que já o ser humano não reconhece como sendo de sua própria autoria.

⁴³ A gênese do fenômeno conhecido hoje como racismo pode efetivamente ter surgido aquém dos últimos cinco mil anos da nossa história, como resultante de longínquos conflitos concretos entre populações fenotipicamente diferenciadas por causa da posse de recursos e de territórios entre povos nômades invasores e povos agrícolas sedentários. Essa interpretação ganha sustentação no exame das escrituras fundadoras das diversas religiões (Judaísmo, Cristianismo, Islã, Hinduísmo) nas quais repetidas vezes fazem referências a uma “maldição” divina da “pele negra”: a maldição de Ham contida no Talmud (Judaísmo), na Bíblia (Cristianismo), e no Alcorão (Islamismo); e a “maldição” da “pele negra” contida nas *Leis de Manu* e nos *Vedas* do Hinduísmo (sobretudo o *Rig-Veda*). Essas “coincidências” requerem sérias pesquisas.

mitológicos e fantasmáticos – explicariam o caráter “incompreensível” do racismo. A transformação de antagonismos civilizatórios longínquos numa ordem simbólica e fantasmática ancorada nas singularidades fenotípicas seria, assim, a mais provável origem do racismo na história da humanidade⁴⁴.

Do que precede, deduz-se que o racismo não poderia ter surgido num só lugar geográfico e cultural, a partir do qual teria se irradiado para as outras sociedades. Também não condiz com os fatos históricos a conclusão de que ele teria surgido em um momento específico. As evidências de que dispomos apontam para o fato de que ele teria surgido, autonomamente, em vários cantos do planeta, em diferentes épocas, e em várias culturas não necessariamente conectadas entre si. Essa visão das coisas poderia parecer até mesmo ilógica, caso não se levasse em conta o contexto geral das realidades confrontadas pelas diferentes populações humanas naquele grande período de transição que foi o Neolítico.

O Neolítico implicou movimentos de migração massivos como nunca antes foram vistos em toda a história da humanidade, em grande parte devido à drástica mudança de clima após a retirada da última glaciação (Würn). Isso gerou um contexto geral de grandes encontros entre populações que, até então, se desconheciam completamente, implicando em prolongados confrontos entre povos euro-asiáticos leucodérmicos (europeus brancos, semitas ou amarelos asiáticos) e povos meridionais melanodérmicos (afro-drauidiano-melanésicos). Esses grandes momentos de graves crises na história das relações humanas, hoje completamente esquecidos, desembocaram no mesmo resultado: no confisco violento de vastos territórios e na substituição populacional dos povos nativos, assim como no surgimento de uma nova ordem da sociedade baseada em conceitos raciológicos.

Como exatamente emergiu essa ordem *raciológica* que, com o tempo, deveria se universalizar, tornando-se o racismo globalizado da contemporaneidade? Quais as etapas intermediárias desse trilhar que alcança os nossos tempos?

7.1. AS TRÊS DINÂMICAS CONVERGENTES DO RACISMO

⁴⁴ Ao mundo ideológico corresponde uma intelecção consciente da realidade aos fins de conformá-la a um paradigma totalizante (ideologias, filosofias e religiões organizadas). Porém, o mundo de signos remete ao universo de representações simbólicas (caracterização cosmogônica ou artística) e, também, simbólica (processo de sublimação total da realidade para uma esfera irreal e fantasmática).

A inteligibilidade do racismo através das sociedades ao longo da história depende, em grande parte, da possibilidade que temos de captar suas dinâmicas cambiantes e adaptativas como forma de consciência, e catalogá-las em marcos conceituais suficientemente flexíveis e amplos, para poder traduzir a sua concretude. Isso é possível se considerarmos que o racismo implica três níveis ou instâncias diferentes, porém interconexos, cujas dinâmicas são, ao mesmo tempo, autônomas e reciprocamente interdependentes.

Em todas as circunstâncias nas quais podemos identificar o surgimento do racismo, encontramos três dinâmicas convergentes de um mesmo processo: a) a fenotipização de diferenças civilizatórias e culturais; b) a simbologização da ordem fenotipizada através da transferência do conflito concreto para a esfera fantasmático (isso implica fenômenos como a demonização das características fenotípicas do vencido em detrimento da exaltação das características do segmento populacional vencedor); c) a ereção de uma hierarquização raciológica da ordem social, mediante a subordinação política e socioeconômica permanente do mundo populacional conquistado.

Iremos esquematizar essas três dinâmicas que se encontram na gênese do fenômeno do racismo da seguinte maneira:

- O processamento simbólico pelo qual uma coletividade, convertida em grupo dominante, secreta uma consciência grupal para a rejeição de uma *alteridade especificamente fenotípica*, com a finalidade de exercitar uma dominação grupal permanente sobre essa última;
- A organização da sociedade numa ordem sistêmica, segundo um critério *especificamente fenotípico*, para exercer uma gestão monopolística dos recursos globais, de modo a excluir o grupo dominado e subalternizado;
- A elaboração de estruturas intelectuais normativas (ideologias), especificamente destinadas a: I) regulamentar as relações entre dominados e dominantes; II) inculcar um sentimento permanente de derrota no segmento subalternizado; III) criar uma convicção narcísica de inquestionável superioridade permanente e invulnerabilidade no setor dominante.

A imbricação entre esses três momentos diferentes, porém interligados, da gênese e expansão do racismo é total. O racismo dificilmente poderia existir sem essas bases sustentadoras. Quaisquer tentativas de desmantelamento do racismo, conseqüentemente, devem atender a essa delicada imbricação e consistir na elaboração de mecanismos de contenção e de contraposição articulados em torno da desconstrução específica da dinâmica fenotipizadora, da dinâmica simbólica e da hierarquização raciológica da ordem socioeconômica e política da sociedade. Neste sentido, está claro que o anti-racismo não consiste, nem pode se limitar, em declarações abstratas de ordem universalistas, nem em conclamações puramente moralistas, embora estas possam ser meritórias. A luta anti-racial implica a adoção *voluntarista* de toda uma série de ações, estendidas a todos os recantos da sociedade, que atinjam tanto o segmento que de fato é racialmente dominante como o segmento que, historicamente, é racialmente subalternizado.

Simbologização

À humanidade, costumava dizer Karl Marx, coloca-se somente os problemas que lhe é possível resolver. Mas, o que é que acontece com aqueles problemas com que a humanidade se defronta sem conseguir compreender ou resolver? Simplesmente, por serem ameaçadores, e por colocarem em risco toda a ordem simbólica sobre a qual repousa a sociedade, ela foge deles, os esconde ou os nega.

O ser humano, ser racional dotado de consciência, encontrou um meio para fugir dos problemas além da sua compreensão: a fuga para o âmbito extra-racional, através da “sacralização”, a “tabuaização” ou a “pecadoização”. O ideário do sagrado, a sacralização, teria tido a sua origem nessa fuga para o extra-racional. Portanto, a idéia de tabu como a idéia do pecado seriam os produtos do mecanismo criado pela humanidade para lidar com o incompreensível ameaçador, mecanismo que designamos com o nome de *simbologização*.

A simbologização se apresenta como mecanismo mediante o qual os seres humanos têm reelaborado, em termos esquemáticos totalmente apaziguantes, os seus grandes momentos de graves e insolúveis conflitos exterminatórios e os de angústias existenciais insuportáveis, geradoras de medo intenso, transformando-os em mitos eminentemente narcísicos. Estes esquemas, por sua vez, voltam a reintegrar a ordem consciente em forma de “aparições” exteriores à própria consciência que as gerou. A

consciência simbologizada logo toma posse da própria consciência - que não mais a reconhece - como uma ordem independente e determinante.

A simbologização seria o processo de “fuga refugiatória” que permite às coletividades humanas ameaçadas pelo inexplicável (fundador de medo), construir, no universo extra-racional, as respostas capazes de explicar ou de neutralizar o objeto inspirador do terror. Desse processo de simbologização teriam surgido formas de consciência que se estruturaram historicamente e que perderam toda a sustentação concreta reconhecível para se converterem em uma consciência difusa, atemporal e desprovida de um lugar fixo, que seria perfeitamente transversal e universal. A consciência espiritual-religiosa, a consciência uterofóbica-misogênica (sexismo), a consciência negrofóbica (racismo) e a consciência homofóbica parecem ser as quatro grandes linhas de simbologização surgidas na história dos povos. De maneira geral, não é inconcebível que os processos de sacralização ou de demonização gerem mecanismos que conduzam, ulteriormente, a um processo de simbologização.

Os violentos conflitos e embates de natureza exterminatória que tiveram lugar na Antiguidade se deram entre grupos de características fenotípicas marcadamente diferenciadas. Pode-se deduzir que a simbologização dessas diferenças fenotípicas passou a conformar o imaginário coletivo dos euro-asiáticos com relação aos povos autóctones de pele negra por eles conquistados. Sucessivas conquistas de territórios e a expansão desses povos conquistadores teriam estendido seu domínio, conformando o sedimento histórico de visões totalmente irracionais que no presente dominam o imaginário da humanidade.

Esta singular visão das relações entre grupos humanos fenotipicamente diferenciados consolidou-se a partir de um fenômeno sem igual na história da humanidade: a *escravidão racial* de uma população-alvo na espécie humana – os denominados “negros”. Essa realidade, sem paralelo histórico, teve seu início no Oriente Médio a partir do século IX (tráfico negreiro pelo Oceano Índico) e se estendeu ao restante do mundo a partir do século XVI (tráfico negreiro pelo Oceano Atlântico), para se converter num fenômeno de impacto demográfico, econômico e político planetário – o surgimento e desenvolvimento do capitalismo mundial.

Por essas razões, é necessário proceder a um novo enfoque histórico do racismo como fenômeno simbólico de racialização de conflitos longínquos, hoje esquecidos, surgidos em torno da posse de recursos e de territórios. Ou seja, o racismo paira acima do mundo racional-consciente, na forma de uma metaconsciência envolvente, altamente

plástica e mutante. Isso explicaria a sua sobrevivência tenaz e o seu desenvolvimento com êxito através dos milênios durante os quais a visão raciológica sofisticou-se cada vez mais.

A sofisticação da consciência histórica raciológica compagina com o apuro das relações de produção material e do desenvolvimento tecnológico. Essa sofisticação acompanhou, igualmente, a produção das idéias socialmente determinantes que têm modelado o destino das diversas sociedades através dos tempos, a saber: os esquemas filosóficos e as ideologias religiosas e políticas. Trata-se, portanto, de uma realidade que, surgida em períodos diferentes e entre povos diferentes, acabou se espalhando pelo planeta através de sucessivas campanhas de conquista imperial pelos povos chamados arianos, os povos sino-nipônico-mongóis, os povos semitas, e, enfim, os povos europeus.

Estruturas sistêmicas

De modo geral, parece que, até o auge do capitalismo industrial na Europa Setentrional, nos séculos XVIII-XIX, os diferentes modelos de relações raciais surgidos no mundo funcionaram exclusivamente em torno de critérios *fenotípicos* e *pigmentocráticos* para garantir a exclusão e submissão dos segmentos raciais subalternizados. Somente a partir da chamada modernidade, e especificamente a partir do século XIX, surgiriam modelos sócio-raciais fundamentados na biologia e na genética. Globalmente, denominaremos de modelos *pigmentocráticos* todos os modelos sócio-raciais pré-industriais, pois neles o funcionamento da sociedade gira, de uma maneira ou de outra, em torno de considerações ligadas ao fetichismo da cor e das feições.

Todas as sociedades inseridas numa ordem sócio-racial *pigmentocrática* obedecem uma série de características comuns, embora realidades tais como a religião, as idiosincrasias, as culturas e as formações socioeconômicas confirmem especificidades marcantes que as diferenciem. Em primeiro lugar, os modelos pré-industriais de relações sócio-raciais se caracterizam por um forte clientelismo e por uma demarcação social fundamentalmente pigmentocrática e fenotipofóbica. Trata-se de formações sócio-raciais complexas, na medida em que são as mais enraizadas no mundo de representações simbólicas.

No plano concreto, a estruturação de classes de uma sociedade *pigmentocrática* obedece a um sistema de *rank*, onde linhagem e estirpe se confundem com as diferenciações fenotípicas – cor da pele, textura dos cabelos, forma dos lábios e do nariz, dentre outras características. A ordem sócio-racial pigmentocrática corresponde invariavelmente a uma situação de conquista que desembocou em uma formação multirracial. Estes sistemas pigmentocráticos surgiram historicamente como consequência de políticas conscientemente miscigenadoras, implementadas com bárbara eficácia contra os segmentos melanodérmicos dominados. Tal fora o caso, como o apontam os registros históricos, na Europa Meridional (invasões dos Jônios, Dórios, Aqueus e conquista dos Pelasgos, Etruscos e Cretenses), no Oriente Médio (invasões dos Mitanis, Hurritas, Hititas, Gutis e conquista dos Elamitas, Sabeos e Sumerianos e Natufeanos), na Ásia Meridional (conquistas das tribos arianas dos dravídeos). Neste último caso, à miscigenação agregou-se outro mecanismo terrivelmente eficaz: a racialização do sistema de castas que os arianos encontraram *in situ*.

As diferenciações sociais baseadas na pigmentação da pele e nas feições são obtidas através da miscigenação. Assim, a dominação especificamente sexual do ente feminino no segmento dominado, imposto de modo vertical-unilateral, através do abuso irrestrito da mulher, reveste uma importante função reguladora. Com efeito, a miscigenação é um potente instrumento de dominação, porquanto é através dela que emergem permanentemente, e por *cooptação racial*, os novos setores de populações fenotipicamente diferenciados, que tenderão naturalmente a reforçar os dispositivos de dominação do segmento minoritário dominador. Por sua vez, esses novos setores reforçam o conjunto do sistema ao se identificarem e relacionarem, quase exclusivamente, tanto psicológica como social e biologicamente, com o segmento sócio-racialmente dominante, portanto, recusando-se a estabelecer alianças com o fragilizado segmento dominado. O *rank* racializado, como é o caso na Índia, outorga privilégios que provocam o desmembramento do segmento dominado do qual surgem, através de um processo de cooptação, novos segmentos racialmente intermediários. Assim, as sociedades pigmentocráticas apresentam uma transversalidade praticamente absoluta.

Sistema de poder total, cujas formas de dominação e de opressão conseguem abranger todas as esferas estruturantes da vida social, o racismo goza de uma extraordinária transversalidade. A transversalidade é inerente às sociedades pigmentocráticas, característica que garante a sua extrema plasticidade, confere a estas

uma enorme durabilidade no tempo, assim como uma resiliente capacidade sistêmica de resistência às mudanças orgânicas. Pela grande atomização que elas promovem, essas sociedades carecem de mecanismos internos de negociação grupal entre os segmentos dominado e dominador. Por essa razão, os conflitos concretos desse tipo de sociedade se resolvem em torno de transações na esfera de relações interpessoais, e preferivelmente de caráter sexual, ou seja, na esfera puramente simbólico-emocional. Fora desses espaços, o modelo atinge rapidamente seus limites e se volta violentamente repressivo diante de qualquer contestação grupal proveniente do segmento dominado.

A Índia, com seu sistema de castas racializado, é um perfeito exemplo de sociedade pigmentocrática. Todos aqueles que conhecem o sistema de castas indiano, *racializado* até extremos inéditos, sabem da quase inexistência de espaços de negociação entre as castas, as quais existem em função de critérios religiosos *raciológicos* milenares. Todas as sociedades do mundo Semita (Irã, Turquia, Paquistão, Afeganistão, assim como todos os países do chamado mundo Árabe) são fundamentalmente pigmentocráticas. Consubstanciam-se em sociedades extremamente complexas; nelas o *rank* das pessoas é determinado tanto em função de considerações fenotípicas quanto sociais e de estirpe.

As sociedades pigmentocráticas são indiscutivelmente as mais complexas das formações sócio-raciais e, portanto, as mais estáveis e duráveis, como bem demonstram as sociedades da Índia, do Oriente Médio e do mundo Semita em geral. O caráter milenar dessas sociedades tem enraizado, tanto nas consciências dos dominados como nas dos dominadores, sofisticados mecanismos automáticos de controle e submissão, que dispensam os instrumentos que permitam a negociação propriamente grupal. O intricado jogo de relações interpessoais que as caracteriza, e que garante uma aparente “cordialidade” entre os segmentos díspares, faz com que freqüentemente sejam consideradas como sociedades congenitamente “harmoniosas”, e “tolerantes” por vocação.

A durabilidade e estabilidade das sociedades pigmentocráticas, obtidas através de relações clientelistas de dependência e de um paternalismo típico das sociedades patriarcais, têm um alto preço: o imobilismo social; o obscurantismo cultural; o conservadorismo; e o desmoraonamento ético e moral. Enfim, a produção permanente de todas as condições para garantir um estado de subdesenvolvimento crônico da sociedade na sua globalidade, a reciclagem de uma ignorância generalizada entre as próprias elites

dominantes e a criação de ingentes massas humanas que vegetam na mais abissal miséria.

Estruturas intelectuais normativas (ideologias)

Concretamente, o racismo implica *situação*: a supremacia *total* de um segmento humano que se auto-define como raça sobre outro segmento humano percebido como outra raça. Essa supremacia se expressa através de uma hegemonia irrestrita tanto no plano material (poder econômico e político) quanto no plano psicocultural (sentimento de superioridade). Individual ou coletivamente, o racismo confere *ipso facto* vantagens e privilégios exclusivos segundo a posição que se ocupe na hierarquia de uma ordem racializada. Mas, para que tudo isso aconteça sem que os segmentos subalternizados reivindiquem a partilha do poder, faz-se necessário a estruturação de toda uma ordem filosófico-moral sustentadora desses privilégios: a ideologia.

É comum confundir as ideologias racistas com o próprio racismo, na medida em que estas chegam a ser tão importantes quanto ele. Com efeito, é através do espaço ideológico que se estruturam as diversas ramificações que operacionalizam o racismo no dia-a-dia, por meio das instâncias econômicas, políticas e culturais. O racismo secreta suas próprias ideologias de sustentação e elas têm em comum o fato de criar um ambiente de intimidade orgânico entre o grupo racial hegemônico e a raça subalternizada. Desse modo, essas ideologias constituem-se em pacto social que garante a viabilidade e coerência de uma sociedade multirracial baseada na supremacia racial.

As ideologias racistas são abrangentes na medida em que o racismo também é abrangente. É essa característica que lhe confere tal plasticidade quando, na vida cotidiana, ele não aparece mais como um corpo estrangeiro, identificável, chegando a ser fácil negar a sua existência. No seu ponto mais alto de sucesso evolutivo, o racismo, como forma de consciência grupal, não aparece mais como racismo e, inclusive, se nega como tal.

REFERÊNCIAS

DIOP, Cheikh Anta. Entrevista com Fred Aflalo, *Singular e Plural*, nº 1, dezembro de 1978, p. 61.

DIOP, 1989

HOETINK, Harry. *Caribbean Race Relations: a study of two variants*. London: Oxford University Press, 1970.

LEWIS, Bernard. *Race and slavery in the middle east*. New York : Oxford University Press, 1990.

MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat. *O Espírito das Leis*. Brasília: UnB, 1982.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil. Identidade Nacional versus Identidade Negra*. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

_____. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: Brandão, André A. P. (org.). *Cadernos Penesb*, Niterói: EdUFF, n. 5, 2004.

OS MODELOS TIPOLOGICOS DE RELAÇÕES RACIAIS PRÉ-MODERNOS

1. A CONSCIÊNCIA GRUPAL FENOTIPIZADA

Historicamente, os modelos de relações raciais contemporâneos parecem surgir dos grandes momentos de confrontos ocorridos, na Antiguidade, entre populações facilmente distinguíveis pelos traços e feições, pela cor da pele e pela textura dos cabelos, sem que houvesse um momento único e universal para o surgimento desses proto-racismos. Estaríamos, pois, diante de modelos tipológicos diferentes de proto-racismo, alguns dos quais tenderiam, em épocas diversas, a estender-se para diferentes regiões do mundo como conseqüências de novas invasões e conquistas.

Os dados históricos ao nosso alcance permitem vislumbrar períodos, hoje sepultados na memória da humanidade, quando, no final do período Neolítico, os povos euro-asiático-semitas leucodérmicos deslocaram seu centro de gravidade para as terras do sul do planeta, até então em posse de povos de pele preta, como tem sido demonstrado crescentemente pelos estudos científicos (ver: olson, 2003; Cavalli-Sforza e Cavalli-Sforza, 1993). Seguiram-se extensas migrações e longos confrontos cujos rastros se encontram ainda na mitologia e nas tradições religiosas desses povos. Os povos melanodérmicos responsáveis pelas grandes civilizações da Antigüidade, no continente africano (Egito, Meröe, Kush), no Oriente Médio (Elam, Sumer) e no Sul da Ásia (Mohenjo-Daro, Harappa, Chanhu-Daro), foram posteriormente derrotados, seus Estados derrubados e seus territórios conquistados.

A partir desta interpretação da história - facilmente verificável, embora não seja tradicionalmente ensinada - pode-se chegar à conclusão de que vários proto-racismos surgiram na Antigüidade, em uma época caracterizada por grandes ondas migratórias, invasões de territórios e distúrbios nas civilizações assentadas no Mediterrâneo, no norte da África, no Oriente Médio e no sul da Ásia. Desse modo, o racismo contemporâneo apareceria como o que ele realmente é: uma visão coerente e

operacional do “Outro” racial, baseada em um poder total sobre este, que se manifesta através de uma consciência grupal *historicamente* construída.

Apesar dos lugares geográficos e das condições sociais diferentes que condicionaram sua emergência, os diversos proto-racismos surgidos ao longo da história parecem ter em comum pelo menos três grandes características: a) eles surgem quando acontece um conflito intrinsecamente irreduzível, opondo duas populações ostensivamente dissimiles; b) eles aparecem imediatamente após a vitória de um dos dois grupos raciais em conflito: a exaltação da vitória, mediante poemas, hinos, contos, lendas, mitos, nos quais se opera uma sublimação definitiva do conflito inicial; e c) para efeito de dominação do grupo-alvo subalternizado, surgem políticas e mecanismos de contenção (segregação racial), de dissuasão (atomização racial) e de repressão.

O tipo de conflito apontado na primeira característica envolve lutas pela posse ou conquista de território e dos recursos de subsistência e, geralmente, concretiza-se em torno dos elementos diferenciadores imediatamente reconhecíveis: as feições, a cor da pele, a cor e textura dos cabelos. Na segunda, a exaltação tende a acontecer especialmente se o grupo vencido for totalmente eliminado por meio do genocídio. Neste caso, opera-se um processo de “migração” para a esfera simbólica do conflito inicial, dando origem a um “mito-ideologia” fundador fenotipizado. Finalmente, a terceira característica na progressão do proto-racismo acontece quando, para efeito da dominação do grupo-alvo subalternizado, surgem as políticas e mecanismos de contenção (segregação racial), de dissuasão (atomização racial) e de repressão. Estes geralmente se alicerçam em um “mito-ideologia” destinado a manter a unidade monolítica do grupo vencedor, tido como superior ao tempo em que atomiza e pulveriza a coerência grupal do grupo-alvo vencido, tido como inferior.

Usualmente, a coerência grupal da população conquistada é quebrada mediante uma política de submetimento sexual coletivo de suas fêmeas. Assim, a miscigenação constitui-se em uma política de genocídio, surgida de uma lógica genocida, e com conseqüências eugênicas efetivamente genocidas. Sob o testemunho da história, a miscigenação é, para o segmento conquistado e subalternizado, invariavelmente negativa, sendo uma das piores formas de assalto e agressão contra ele, principalmente contra o ente feminino diretamente vitimado.

Segundo essa visão, cabe estudar os proto-racismos em função das áreas geográficas e civilizatórias onde efetivamente surgiram e se tipologizaram em função das idiossincrasias e das condições materiais específicas.

SISTEMA PIGMENTOCRÁTICO E FENOTIPOFÓBICO

Em uma ordem pigmentocrática, as diferenciações de fenótipo e de cor são obtidas mediante uma política deliberada de cruzamentos incessantes, *de caráter eugênico*, entre o segmento dominado e o segmento dominante. Trata-se sempre de uma miscigenação vertical e unilateral, imposta ideológica e culturalmente pelo segmento dominador. Nesse contexto de “compulsoriedade eugênica”, a miscigenação desempenha uma função normativa central.

Neste tipo de formação, são as diferenciações da cor da pele, da textura do cabelo, da forma dos lábios e da configuração do nariz que determinam o *status* coletivo e individual das pessoas na sociedade. Por essa razão, os modelos pigmentocráticos são forçosamente sistemas que se baseiam na miscigenação compulsória por serem fundamentalmente fenotipofóbicos. Mudar o fenótipo, sempre no sentido de uma maior concordância com as feições e a cor do segmento dominante, é um objetivo obsessivamente compulsivo neste tipo de sociedade.

Com efeito, quanto menor seja demograficamente o grupo dominante, maior será a tendência em se atomizar compulsoriamente o segmento dominado, pois a compactação de um segmento humano qualquer o torna mais resistente à dominação. Conseqüentemente, *a atomização racial é um reflexo compulsório de dominação em uma sociedade pigmentocrática*, correspondendo tanto às exigências de hegemonia política quanto às da manutenção de uma supremacia exercida no plano especificamente racial.

A política de miscigenação, por via de *cooptação racial*, faz emergir, permanentemente, setores fenotipicamente diferenciados na população. Por força da disseminação de ideologias de superioridade racial, estes “mestiços” tenderão a gravitar em torno do pólo social e racialmente dominante. Conseqüentemente, esses novos aportes populacionais policromáticos geralmente reforçou os dispositivos de dominação postos em prática pelo segmento que ocupa a posição superior.

A ordem pigmentocrática, de forma automática, outorga privilégios *racializados* de toda ordem, provocando o desligamento dos setores cooptados que se recusam às

alianças, julgadas socialmente improdutivas, com o segmento fragilizado do qual emergiram. Assim, ao se identificar e relacionar, quase exclusivamente, tanto psicológica como social e biologicamente, com o segmento sócio-racial dominante, como consequência, essas novas “populações fenotípicas” reforçam a ordem sistêmica prevalecente.

POPULAÇÕES BRANCAS DE “FUSÃO”

Os sistemas pigmentocráticos surgem a partir de um delicado processo quando o grupo invasor, vencedor, é minoritário e deve organizar sua dominação sobre uma compacta e enorme realidade demográfica que ameaça absorvê-lo. Os sistemas pigmentocráticos do Mediterrâneo, do Oriente Médio e da Índia se deram, por consequência, a partir de situações que permitiram uma “fusão” sexual violenta organizada entre um grupo racial leucodérmico, inicialmente minoritário, e uma população melanodérmica majoritária, com o consequente aparecimento de uma nova “raça branca” somaticamente mais escura que a inicial.

O racismo desses “branco-mulatos” não é menos violento, e talvez seja até mais agressivo porquanto a diferença somática observável com o segmento subalternizado se encontra minorado por consequência da miscigenação. O antropólogo holandês Harry Hoetink (1970) destacou acertadamente o fato de que, em situações onde um grupo dominante declaradamente branco é somaticamente africanizado, ele se verá na obrigação de incorporar os “mestiços” – provindos da estratégia miscigenadora – a fim de manter a coerência do próprio sistema de dominação racial.

Quanto mais curta é a “distância somática” entre o grupo branco dominador e a população intermediária surgida da mestiçagem, mais haverá a tendência de integrar esta ao grupo dominante ou, pelo menos, a lhe permitir sentir próxima do segmento dominador. O contrário acontece quando o grupo dominante é, inicialmente, “distante somaticamente” (loiro de olhos azuis ou verdes) do grupo subalternizado; neste caso, ele poderá rejeitar o mestiço sem comprometer a coerência do sistema de dominação racial, como é o caso, por exemplo, nos E.U.A e na África do Sul.

Hoetink explicou que a recusa da incorporação dos “mestiços”, população que apresenta traços intermediários, equivaleria a invalidar a pretensão de brancura do grupo dominante. Com efeito, este último, surgido de uma antiga mestiçagem negro-branca, também é um *mestiço*. Desta forma, constata-se que a colonização exercida por povos

brancos, que são obviamente mestiços (árabes, turcos, paquistaneses, iranianos, afegãos, italianos, portugueses, espanhóis, etc), secreta sempre um modelo de relações raciais cooptativo dos novos segmentos mestiços.

As populações brancas cujos traços somáticos indicam a presença genética do segmento subalterno são mais propensas a multiplicar as estratégias de distanciamento somático. Porém, é pura ficção pensar que a miscigenação reduz o racismo – pelo contrário, ele o magnifica e o potencializa duas vezes: I) pela ação de destruição miscigenadora praticada pelo segmento dominador; II) pelas estratégias de evasão e assimilação do novo setor intermediário mestiço. Essas ações são efetivadas em puro detrimento do segmento do qual surgiu a realidade biológica mestiça - o segmento dominado – e redundam unicamente em benefício do segmento superior e dominante. É com este último, portanto, que o “mestiço” tenderá a se identificar.

A MESTIÇAGEM COMPULSÓRIA COMO MECANISMO DE EUGENISMO RACIAL

O argumento de que na Antiguidade a reprodução biológica racialmente seletiva ou direcionada foi impossibilitada pela ausência de conhecimentos biológicos ou noção de genética carece de solidez. Pelo contrário, a existência de todas as latitudes de tabus sexuais indica que as populações antigas tinham um conhecimento básico das implicações da “semente” masculina para a constituição de um fenótipo particular. Sendo assim, a miscigenação se converteria em estratégia de dominação quanto mais o elemento dominador fosse demograficamente minoritário e se sentisse ameaçado pela absorção e neutralização pela população conquistada.

O estrato dominante deve manter e reproduzir seu poder e, para fazê-lo, é preciso que estimule o crescimento biológico daquele setor, ou setores populacionais suscetíveis de proteger esse poder. Vedar o acesso às fêmeas do segmento conquistador, ao mesmo tempo que se promove uma vigorosa política de agressão sexual contra as mulheres do segmento subalternizado, produz resultados assombrosos em um período relativamente curto, às vezes inferior a três gerações. A capacidade que tem os machos de todas as espécies de fecundar *centenas* de fêmeas no período de um ano representa uma arma eficaz de destruição da coesão étnica ou racial de uma população-alvo conquistada. A miscigenação vertical/unilateral tem a grande vantagem de causar estragos no segmento conquistado ao tempo em que o grupo dominador se preserva de uma extinção progressiva mediante a absorção pelo grupo dominado majoritário, o qual é o temor de todo invasor.

As dinâmicas de subordinação/dominação estabelecem bases para que os vencidos se identifiquem com os vencedores no decurso do tempo. A identificação com o segmento dominador, além de oferecer enormes incentivos psicológicos e benefícios materiais, propicia a criação de uma falsa identidade racial. Tudo isto se constitui em formidáveis obstáculos à manutenção da solidariedade do grupo vencido e conquistado. Portanto, o aparecimento, no seio do grupo conquistado, de um segmento biologicamente intermediário que reduz a distância morfo-fenotípica em relação ao segmento dominador criará, automaticamente, uma nova e poderosa dinâmica desagregadora entre os conquistados.

Embora, em circunstâncias específicas, os grupos racialmente “mistos” desenvolvam uma conveniente “dualidade racial” - segundo suas aspirações sociais, se conformem com benefícios que derivam da identificação com o pólo dominante ou com o dominado - na maioria dos casos, a identificação se dá com o segmento dominante na sociedade. Essa identificação dos segmentos biologicamente intermediários com o segmento conquistador e dominante se constitui, claramente, como uma grave ameaça para a coesão do grupo dominado. Por isso, criar um segmento biologicamente próximo do grupo dominante será um objetivo prioritário do segmento conquistador, convertendo-se logo em uma preocupação permanente.

DURABILIDADE DA ORDEM PIGMENTOCRÁTICA

As sociedades pigmentocráticas são indiscutivelmente as mais complexas das formações sócio-raciais e, portanto, as mais estáveis e duráveis, como bem demonstram as sociedades da Índia, do Oriente Médio, do mundo Semita, e da América Latina em geral. O caráter secular ou milenar dessas sociedades tem enraizado, tanto nas consciências dos dominados como nas dos dominadores, sofisticados mecanismos automáticos de controle e submissão que dispensam os instrumentos que permitem a negociação propriamente grupal. O intrigante jogo de relações interpessoais que as caracteriza, e que proporciona uma aparente “cordialidade” entre os segmentos díspares, faz com que freqüentemente sejam consideradas como sociedades congenitamente “harmoniosas” e “tolerantes” por vocação.

Os conflitos concretos desse tipo de sociedade se resolvem na esfera das “relações interpessoais”, especialmente na esfera sexual, ou seja, no universo puramente

simbólico-emocional. Fora desse espaço, altamente interpessoal, regido pela estrita observância de um código implícito de subalternidade e superioridade, o modelo atinge rapidamente seus limites e exhibe sua face repressiva. Essa situação de extrema complexidade, que implica em uma imbricação permanente entre os setores dominante e dominado, recebeu a eufemística denominação de “democracia racial” – ou seja, toda uma ordem pigmentocrática de dominação miscigenadora, geradora de preconceitos e desigualdades, e que tem tudo de racial e nada de democrático.

O caráter milenar das sociedades pigmentocráticas, e o intrincado jogo de relações interpessoais que o caracteriza, faz com que sejam uma das formações de relações raciais mais duráveis. A extraordinária transversalidade e extrema plasticidade das sociedades pigmentocráticas conferem-lhes uma enorme durabilidade e capacidade de resistência às mudanças orgânicas. Esta última característica está amplamente demonstrada no exame das sociedades do Oriente Médio, da Índia e do Paquistão, e, ainda que mais recente na história, dos países da chamada “América Latina”. Mas esta durabilidade e estabilidade, obtidas através de relações clientelistas de dependência e de um paternalismo típico das sociedades patriarcais pré-industriais, se mantêm a um altíssimo preço: o imobilismo social, o obscurantismo cultural, o conservadorismo e o eventual desmoronamento ético e moral da sociedade.

2. AS TIPOLOGIAS DE RELAÇÕES RACIAIS PIGMENTOCRÁTICAS

O fato de o racismo ter surgido autonomamente em épocas e em sociedades distintas dificulta ainda mais a compreensão de um fenômeno que parece escapar a todas as tentativas de enquadrá-lo historicamente. Essa situação requer a definição de *tipologias* que se conformem às características idiossincráticas e às condições de existência material dos povos no seio dos quais o fenômeno propriamente racial surgiu.

Portanto, será necessário caracterizar modelos singulares de relações raciais e analisar os proto-racismos em função das áreas geográficas e civilizatórias onde estes efetivamente surgiram e se tipologizaram.

Para os efeitos desta obra, iremos limitar a discussão aos modelos tipológicos de relações raciais pré-industriais e pré-capitalistas, sendo que aqueles modelos surgidos da modernidade – o modelo anglo-saxônico, por exemplo, com sua noção *biológica* da raça e sua insistência na segregação racial - além de serem os mais conhecidos,

revestem características que só puderam estar presentes com o advento da chamada modernidade. Além disso, o fato de que a maioria dos povos do planeta continuarem a existir sob o domínio das tipologias raciais pré-industriais, -- na Índia, no Oriente Médio e na chamada América Latina – justifica o fato de voltarmos o foco analítico exclusivamente para estes modelos.

Segundo essa visão, cabe estudar os proto-racismos em função das áreas geográficas e civilizatórias onde efetivamente surgiram e se tipologizaram em função das idiossincrasias e das condições materiais específicas. Para efeito deste capítulo, iremos limitar a discussão aos modelos tipológicos de relações raciais pré-industriais e pré-capitalistas, sendo que os modelos surgidos da modernidade - o modelo anglo-saxônico, por exemplo, com sua noção *biológica* da raça e sua insistência na segregação racial - além de serem os mais conhecidos, revestem-se de características que só puderam estar presentes na modernidade. Além disso, o fato de a maioria dos povos do planeta continuar a viver sob o domínio das tipologias raciais pré-industriais - na Índia, no Oriente Médio e na chamada América Latina - justifica voltarmos o foco analítico exclusivamente para esses modelos.

O MODELO INDO-ARIANO

A Índia constitui um campo fértil para a análise das relações sócio-raciais com implicações para outras regiões do mundo. A população nativa da Índia esteve predominantemente constituída pelo povo dravidiano, gente de pele preta, responsável pela grande civilização surgida no Vale do Indo (Mohanjo-Daro, Harappa, Chanhudaro). Ela foi invadida e conquistada por tribos bélicas de pele branca (1500 a.C.) denominados “*arianos*”, que impuseram uma nova ordem social baseada em características fenotípicas e na explícita definição raciológica. Assim, o sistema dravidiano de castas - inicialmente surgido da ordem social autóctone e caracterizado, em sua origem, exclusivamente por funções sócio-profissionais hereditárias - tornou-se *racializado* após as conquistas arianas.⁴⁵

⁴⁵ A civilização que se desenvolveu no Vale do Indo, por volta de três mil anos a.C., atingiu seu apogeu mil anos depois e fora criada por um povo melanodérmico autóctone: os dravidianos. Em plena ascensão, a civilização do Vale do Indo foi derrubada, por volta de 1500 a.C., por uma série de invasões de povos bélicos, chamados de arianos, provindos da Ásia Central e do norte do Irã. A origem desses “indo-arianos” é altamente controversa, mas a maioria dos estudiosos concorda que a civilização chamada de

A partir da dominação *ariana*, houve uma correspondência sistemática entre a pele preta e todas as *castas inferiores*, assim como, entre a pele branca ou clara e as *castas superiores*, reservando, nesse último caso, obediência a uma gradação de cor. Hoje, a Índia é uma complexa realidade dominada por uma estratificação *sócio-religiosa-racial (castas)*, na qual a posição dos atores sociais, milenarmente determinada, obedece a critérios sócio-biológicos codificados e sedimentados pela religião Hinduísta. Por conseguinte, são a hereditariedade e o fenótipo (feições e cor da pele) os parâmetros que, em última instância, normatizam a ordem social, determinando a mobilidade e o acesso aos recursos na sociedade.

O racismo aparece pela primeira vez, com clareza inconfundível, nos mais antigos textos da religião hinduísta, os *Vedas*, obra fundadora dessa religião. Estima-se que foi composto ao redor de 1300 a.C., ou seja, há mais de três mil anos. Trata-se, na realidade, de três compêndios, redigidos em épocas diferentes. O mais antigo deles, o *Rig-Veda*, descreve graficamente as lutas de caráter genocida que aconteceram no Vale do Indo, em um período que os historiadores situam em 1500 a.C., entre povos invasores de “pele nobre” (*Rig-Veda* 430/8) e povos autóctones de “pele negra que Indra (Deus) odeia” (termos constantes do *Rig-Veda*).

Tanto pelos eventos descritos, como pelas concordâncias cronológicas, existe amplo consenso entre os historiadores no fato de que esses textos se referem às primeiras invasões da Índia por tribos arianas, povos de pele branca oriundos, provavelmente, da Europa Oriental, que se autodesignaram como os *arri*. Sabe-se que esses invasores arianos, leucodermes, foram os responsáveis pela destruição e genocídio brutais das grandes civilizações erigidas no terceiro milênio a.C. pelos povos dravídios: Mojanjo-Daro, Chenju-Daro e Harappa. Surpreendentemente, o *Rig-Veda* relata esses eventos em termos explícitos e inequivocamente raciológicos, como um “triunfo da pele nobre” sobre a “pele maldita”, e da “gente do nariz nobre” contra a “gente dos narizes chatos (*dasa*)”. O *Rig-Veda* abunda em referências às diferenças de fenótipo entre os arianos leucodérmicos e os dravidianos melanodérmicos, como fator de divina “maldição” ou “bênção”. As constantes alusões à “*cor* nobre” como fator essencial de diferenciação ontológica não deixam lugar para a dúvida de que se trata de uma visão *racializada* do violento conflito entre os invasores vindos da Ásia Central, da Europa e os autóctones dravidianos invadidos.

védica seria uma fusão entre elementos da cultura desses invasores arianos e a rica tradição dravidiana autóctone.

Essa interpretação ganha substância no exame das escritas fundantes da religião Judaica (maldição da “pele negra”, ou maldição de Cam), no próprio texto fundador da religião islâmica, o Alcorão, assim como nos mais antigos textos religiosos da Pérsia (Irã), nos quais se baseia o Zoroastroísmo. Essa violenta racialização da ordem social, entre “arianos superiores” e “dravídios inferiores”, explica o aberto racismo das teses que, ulteriormente, seriam desenvolvidas pela religião hinduísta que regulamenta as relações entre as diferentes castas (*varna*) em termos de hierarquia segundo a cor da pele. Com efeito, o próprio termo sânscrito, de origem ariana, para “casta” é *varna*, que se traduz literal e etimologicamente por *cor da pele*. Essas noções pigmentocráticas, fixadas com extrema clareza no livro fundador do hinduísmo, *Leis de Manu*, constituem até nossos dias as bases da violenta ordem raciológica que domina o ambiente sócio-racial indiano; pois, tanto os pertencentes à casta “inferior” (*sudra*) quanto às castas “intocáveis” (*dalit e advasis*) são exclusivamente de pele negra. Na Índia, a cor da pele clareia-se à medida que se suba na hierarquia das castas, e vice-versa, enegrece-se à medida que o indivíduo esteja inserido nas castas ditas inferiores e nas categorias desprezadas, fora do sistema de castas: os chamados “intocáveis” – *dalits*.

O MODELO ÁRABE-SEMITA

A visão raciológica ganhará espaços ainda maiores com os imperialismos Persa, Bizantino e Árabe. Os dados disponíveis sobre a visão ideológica e as práticas sociais do mundo imperial Árabe sustentam a premissa de que foi no mundo árabe-muçulmano que, pela primeira vez, adotou-se a prática socioeconômica e justificativa jurídico-religiosa para a sustentação de uma *escravidão racial*. Isso se deu no início do século IX, durante o califado abássida. Nesse período crucial da expansão imperialista do mundo árabe, assentaram-se, no sul do Iraque, as bases de um amplo escravismo econômico com mão de obra exclusivamente *africana negra*.

Na realidade, a primeira experiência de tráfico negreiro transoceânico está estritamente vinculada com as operações marítimas dos mercadores árabes que, desde o século VIII, já haviam identificado o continente africano e suas populações como a fonte para um lucrativo comércio de seres humanos destinados à exportação para os grandes mercados do Oriente Médio e da Ásia Central: Arábia, Iraque, Turquia, Irã, Afeganistão, Paquistão, Índia. Nesse contexto, não é de se estranhar as obras violentas e explicitamente racistas desses pensadores árabes (filósofos, teólogos e literatos) que

produziram sofisticadas teorias sobre a “inferioridade” intrínseca dos *povos de pele preta* da África e da sua vocação natural para a escravização (ver: Lewis, 1971; 1974; 1992).

Esse corpus de idéias sobre a escravidão racial e a fixação de características supostamente inferiores contidas na cor da pele e nas feições dos africanos foi transferido na sua totalidade para a península ibérica pelo mundo árabe imperial (período Omíada), como consequência da conquista e ocupação árabe-muçulmana dessa parte da Europa Meridional (711-1492).

O MODELO IBERO-ÁRABE

O modelo ibero-árabe de relações raciais foi um dos resultados mais duradouros da implantação do Império Árabe nessa porção da Europa Meridional a partir do século VIII. Assim, a visão racializada que iria irrigar as consciências das populações européias da Península Ibérica teria sua origem “genética” no Oriente Médio. Esse modelo teria se estruturado nesta parte da Europa ao longo de praticamente oito séculos de interação na Península Ibérica de brancos semitas e europeus, por um lado, e de populações negras, por outro.

Como o modelo do qual ele é tributário, o modelo ibero-árabe de relações sócio-raciais é uma formação pigmentocrática, pré-industrial, patriarcal e clientelista que se baseia no conceito do “*rank*” bem mais do que no conceito de classe social. Esse perfil confere-lhe uma transversalidade sócio-racial praticamente absoluta e o define como uma estrutura milenar de extrema plasticidade. No entanto, trata-se de um modelo que carece de mecanismos de negociação grupal entre os segmentos dominadores e dominados na sociedade. Esse fato determina que os conflitos concretos da sociedade sejam sempre reduzidos à esfera das relações puramente interpessoais. Fora desse espaço, o modelo atinge rapidamente seus limites e torna-se violentamente repressivo.

A ordem hierárquica nesse tipo de sociedade gira em torno de dois pólos excludentes: um pólo permanentemente subalternizado, constituído por populações que exibem um conjunto de traços fenotípicos de origem africana associados ao segmento historicamente julgado inferior, e um pólo permanentemente dominante constituído por populações que exibem um conjunto de feições e cores associadas ao segmento historicamente dominador. Entre esses dois pólos, existe uma clivagem composta por “identidades” inconclusas, flutuantes, e desconexas, que têm como “imposição” o

referencial normatizador, o segmento julgado *racialmente* como “superior”. Uma ordem social baseada nas desigualdades se mantém, assim, sobre a base de incríveis atomizações do segmento subalternizado.

Em uma sociedade *pigmentocrática*, a classe social, a “linhagem”, a “estirpe”, ou a raça - na sua definição sócio-histórica - se confundem com as diferenciações e gradações fenotípicas e de cor. Nesse modelo, a sexualidade tem uma importante função reguladora, porquanto é através do abuso sexual vertical/unilateral que são constituídos, de maneira deliberada, os novos segmentos raciais “intermediários”, capazes de garantir a estabilidade de um sistema que funciona sobre a base da desigualdade de fato entre os diferentes componentes raciais da sociedade. Estes segmentos miscigenados, por sua vez, reforçam o conjunto do sistema ao se relacionar psicologicamente e socialmente com as elites dominantes da sociedade, e ao se recusarem a configurar alianças com os segmentos mais fragilizados. É nesse sentido que as políticas de miscigenação, em um contexto colonial e multirracial, se revestem de uma importante função reguladora nos planos social e racial.

Na continente americano, especialmente na América do Sul, a miscigenação foi, historicamente, um eficaz instrumento de atomização dos dois segmentos subalternizados pela conquista e pela escravatura – os indígenas pulverizados no seu próprio território, e os africanos arrancados brutalmente de seus países e trazidos a este continente pela força militar. Em ambos os casos, a submissão sexual do conjunto das mulheres do segmento conquistado e subalternizado foi imposta de modo vertical e unilateral, através do abuso irrestrito. Por esse motivo, a política de miscigenação latino-americana foi, sobretudo, um grande crime contra a mulher africana e indígena.

O MODELO IBERO-AMERICANO

Todos os países da chamada América Latina funcionam sob um modelo geral de relações raciais oriundo da Península Ibérica, mas surgido originalmente nos alvares do século VIII no Oriente Médio. A sua versão propriamente latino-americana é incompreensível sem a consideração de duas transmigrações cronologicamente sucessivas: em primeiro lugar, a expansão do imperialismo árabe omíada através do norte da África e da Península Ibérica, e, em segundo lugar, a expansão imperialista da Espanha e de Portugal, a partir do século XVI, para o chamado Novo Mundo.

Na Península Ibérica, durante oitocentos anos, se desenvolveu um padrão específico de relações raciais provindo do mundo semítico árabe-muçulmano, alicerçado na escravidão racial dos povos africanos de pele negra. A migração subsequente desse modelo ibero-árabe para o continente americano, através da conquista dos portugueses e espanhóis, é um fato que, embora não seja enfatizado pela maioria dos historiadores, se constitui em um elemento capital na compreensão de todo o desenvolvimento socioeconômico e cultural da América do Sul e do Caribe hispanófono (Cuba, República Dominicana, Porto Rico).

Formalmente, as castas não existem na América Latina, a exemplo do que acontece na Índia, onde são religiosamente normatizadas pelo Hinduísmo. Mas, tanto na Índia quanto na América Latina, a sociedade está funcionalmente hierarquizada segundo critérios eminentemente *raciológicos* baseados na cor e no fenótipo (feições). Com efeito, em toda a América Latina encontramos-nos diante de uma realidade *pigmentocrática* sem castas, onde a classe social, a *linhagem*, a *estirpe* ou a raça - na sua definição sócio-histórica - se confundem com as diferenciações e gradações fenotípicas.

A América Latina toda funciona segundo uma ordem sócio-racial *pigmentocrática*; um contexto social onde as diferenciações da cor da pele, da textura do cabelo, da forma dos lábios, da configuração do nariz, dentre outras características, determinam o status coletivo e individual das pessoas. Essas diferenciações, obtidas mediante o fracionamento incessante do segmento dominado, são o resultado de uma política deliberada de miscigenação. A ordem hierárquica neste tipo de sociedade gira em torno de dois pólos excludentes: um pólo permanentemente subalterno, constituído por populações que exibem um conjunto de feições e cores associados ao segmento historicamente julgado inferior, e um pólo permanentemente dominante constituído por populações que exibem um conjunto de feições e cores associados ao segmento historicamente dominador. Entre estes dois pólos existe um enorme terreno movediço feito de “identidades” nebulosas, inconclusas, flutuantes, e inconexas, cujo único referente normatizador é o segmento julgado *racialmente* “superior”.

Uma ordem social baseada nas desigualdades sócio-raciais se mantém, assim, sobre a base de incríveis atomizações do segmento subalternizado. Na realidade, a atomização ao extremo que promove esse tipo de formação sócio-racial constitui-se na

própria base sobre a qual se constrói e se normatiza o conjunto de relações entre o segmento racialmente dominante e a raça dominada. Ao tempo em que o segmento racialmente dominante preserva a sua própria compactação racial, relutando em ser “penetrado desde baixo”, ele promove, ideológica e praticamente, a dissolução genética da raça subalternizada mediante uma miscigenação vertical/unilateral, ou seja, “de cima para baixo”.

A compactação de um segmento humano qualquer o torna, certamente, mais resistente à dominação; razão pela qual o setor dominante não se atomiza. Quanto menor demograficamente ele seja, inicialmente, maior será a tendência para a construção de mecanismos capazes de garantir a atomização do segmento dominado; a fragmentação deste se converte, assim, em um dos mais eficazes instrumentos de dominação. A miscigenação vertical/unilateral imposta pelo segmento dominador corresponde a essa lógica, desempenhando uma função central normativa em um contexto multiétnico e multirracial. De fato, os novos aportes populacionais multicromáticos derivados dessa miscigenação das raças *em estado de desigualdade* tendem a se identificar com o segmento dominador e a reforçar os dispositivos de dominação postos em prática por ele.

A complexidade inerente aos modelos pigmentocráticos, em geral, reside na extraordinária imbricação que eles promovem entre os setores do segmento dominante e os setores atomizados da raça dominada. Essa imbricação, irrecusável e permanente, *fundamentalmente clientelista*, é promovida por uma série de instâncias ideológicas erigidas com o fim de “lubrificar” as relações de coexistência dos segmentos raciais colocados em posições fixas de superioridade e de inferioridade em todas as esferas. Na denominada “América Latina”, essas instâncias ideológicas convergiram para a formação de um mito-ideologia guarda-chuva, designado de “democracia-racial”; ou seja, toda uma ordem pigmentocrática, fenotipofóbica e miscigenadora de dominação, geradora de preconceitos raciais e desigualdades sociais.

3. MISCIGENAÇÃO COMPULSÓRIA E RELAÇÕES RACIAIS NA AMÉRICA LATINA

A América Latina, ao contrário do que se discute, tem o seu próprio modelo de relações raciais. Na sua obra, *O Genocídio do Negro Brasileiro*, Abdias Nascimento

(1978) talvez tenha sido o primeiro pensador sul-americano a ter enquadrado claramente os preceitos da doutrina de miscigenação na América Latina em uma perspectiva de genocídio. Os postulados de Nascimento convergem, também, com os esquemas explicativos de Frantz Fanon (1983), *Peau Noire et Masques Blancs (Pele Negra e Máscaras Brancas)*, Calvin Hernton (1966), *Sex and Racism in America (Sexo e Racismo na América)* e *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil*, de Kabenguele Munanga (1999). Tomadas no seu conjunto, essas quatro obras apontam para o fato de que a miscigenação - longe de ser uma mera inter-relação individual respeitosa, ditada pela afeição, como é conveniente se afirmar - é uma *política consciente de eugenia racial*.

A miscigenação generalizada não pode ser evocada de modo algum em termos abstratos. Em todos os casos, ela requer ser inserida nos contextos históricos específicos em que se dá como consequência de uma conquista de um povo sobre outro, e, conseqüentemente, como a expressão e consequência da imposição de uma política de dominação brutal. Se a população conquistada for demograficamente majoritária, a miscigenação violenta e compulsória investe-se, invariavelmente, de um caráter deliberadamente eugênico eugenista. E, quando a população-alvo subalternizada constitui a minoria, ela se torna uma política de *exterminio genético* a curto prazo.

Em uma situação de dominação racial, como é o caso de toda a América Latina, as doutrinas de miscigenação são concebidas, com toda naturalidade, como uma *arma* contra a possível compactação identitária da população-alvo subalternizada. Não é de estranhar que as mito-ideologias geradas dentro deste complexo panorama incorporem sutilmente conceitos populares tais como os de “limpeza de barriga”, “branqueamento da população”, “atraso racial”, “refinamento de feições”, “avançar a raça”... O antropólogo Cheikh Anta Diop, invocando o caso específico da América do Sul, advertiu:

Eu creio que a mestiçagem biológica, a mestiçagem cultural, *elevadas ao nível de uma doutrina política aplicada a uma nação*, é um erro que pode mesmo conduzir a resultados lamentáveis. Eu creio que todas as nações devem cooperar no plano cultural, mas [...] *não se deve ir além criando uma doutrina de mestiçagem cultural ou biológica*. Isto pode levar a longo prazo a uma crise de identidade dos indivíduos e crise de identidade nacional, como parece ter ocorrido no Egito na Baixa Era. Chega um momento que a própria nação se interroga sobre sua identidade e se pode prosseguir mais além neste caminho para chegar aos fins que procura. Eu acredito que se deva deixar as relações prosseguirem naturalmente e *não pressionar uma mestiçagem qualquer, o que é um erro político e que nada tem a ver com uma abertura e o desenvolvimento de uma civilização multirracial*. (DIOP, 1978, p. 61)

Kabenguele Munanga reconhece na mestiçagem um mecanismo de controle desorganizador para um grupo qualquer submetido à subalternização racial. Referindo-se à América Latina, e especificamente ao Brasil, explicou que a política de mestiçagem designa e institui, por sua vez, uma *doutrina* de “branqueamento” de caráter fundamentalmente eugenista:

Os defensores do branqueamento progressivo da população brasileira viam na mestiçagem o primeiro degrau nessa escala. Concentraram nela as esperanças de conjurar a “ameaça racial” representada pelos negros. Viram-na como marco que assinala o início da liquidação da raça negra no Brasil. (MUNANGA, *Ibidem*, p. 93)

Além de servir como alicerce da alienação cultural, o branqueamento se constitui em pré-condição da mobilidade social:

O fato de aceitar o branqueamento, o que é uma maneira de dizer que o mulato tem lugar especial na sociedade, tem como consequência a redução do descontentamento entre as raças. Assim, no Brasil o negro pode esperar que seus filhos sejam capazes de furar as barreiras que o mantiveram para trás, caso eles se casem com gente mais clara. Tal possibilidade atua como uma válvula de segurança sobre o descontentamento e frustração entre os negros e mulatos, razão pela qual, disse Degler, os negros no Brasil não foram levados a formar organizações de protestos, como nos Estados Unidos. (*Idem*, 1999, p. 86)

A política de mestiçagem cria uma “zona vaga e flutuante”, disse Munanga, onde a vontade preponderante da população racialmente subalternizada é de “sumir” em um mar de brancura redentora. Explicou que “a maior parte das populações afro-brasileiras vive hoje nessa zona vaga e flutuante” onde são aniquilados quaisquer sentidos de auto-estima:

A política e a ideologia de branqueamento exerceram uma pressão psicológica muito forte sobre os africanos e seus descendentes. Foram, pela coação, forçados a alienar sua identidade, transformando-se cultural e fisicamente em brancos. (*Ibidem*, p. 94)

Consequentemente, a doutrina da mestiçagem tem como consequência direta o enfraquecimento do eixo de solidariedade da raça oprimida que se vê racialmente atomizada em mil pedaços, com cada indivíduo sonhando em se transmutar no Outro racial tido como superior em tudo:

O sonho de realizar um dia o “passing” que neles habita enfraquece o sentido de solidariedade com os negros indisfarçáveis. Estes, por sua vez, interiorizam os preconceitos negativos contra eles forjados e projetam

sua salvação na assimilação dos valores culturais do mundo branco dominante. Daí a alienação que dificulta a formação do sentimento de solidariedade necessário em qualquer processo de identificação e de identidade coletivas. Tanto os mulatos quanto os chamados negros “puros” caíram na armadilha de um branqueamento ao qual não terão todos acesso abrindo mão da formação de sua identidade de “excluídos”. (*Ibidem*, p. 88)

Munanga conclui que “de uma maneira ou de outra, a miscigenação brasileira serve como peça ideológica na defesa do mito de democracia racial simbolizada pela saudável interação sexual”. (*Ibidem*, p. 93) É por isso que, no contexto de uma sociedade surgida das violências de uma conquista, com o agravante de um regime de escravidão racial, a miscigenação generalizada e compulsória não pode ser evocada de modo algum em termos abstratos. Esse tipo de miscigenação requer uma inserção no contexto histórico específico em que ele se deu como consequência da conquista de uma raça ou povo sobre um outro. Trata-se das consequências da imposição sobre o mundo feminino, de uma política de dominação sexual brutal.

Em uma sociedade multirracial, o clientelismo político e econômico acaba por estruturar prolongações clientelistas também no plano das relações interpessoais - entre os segmentos raciais dominantes e dominados. As doutrinas de mestiçagem aparecem, assim, como uma parte indispensável desse sistema de clientelismo propriamente racial.

REFERÊNCIAS

CAVALLI-SFORZA, Lucas e CAVALLI-SFORZA, Francesco. *Quem Somos. Historia da diversidade Humana*. São Paulo: Editora UNESP, 1993.

CHOR MAIO, Marcos. *A História do Projeto UNESCO: estudos raciais e ciências sociais no Brasil*. Tese de Doutorado em Ciência Política. Rio de Janeiro: IUPERJ, 1997.

DIOP, Cheikh Anta. Entrevista com Fred Aflalo, *Singular e Plural*, nº 1, dezembro de 1978, p. 61.

HOETINK, Harry. *Caribbean Race Relations: a study of two variants*. London: Oxford University Press, 1970.

LEWIS, Bernard. *Race and slavery in the middle east*. New York : Oxford University Press, 1990.

MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat. *O Espírito das Leis*. Brasília: UnB, 1982.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil. Identidade Nacional versus Identidade Negra*. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

_____. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: Brandão, André A. P. (org.). *Cadernos Penesb*, Niterói: EdUFF, n. 5, 2004.

OLSON, Steve. *A História da Humanidade. Desvendando 150 mil anos da nossa trajetória através dos genes*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2003.

CONCLUSÃO

RACISMO:
PASSADO CONFLITUOSO, PRESENTE COMPROMETIDO,
FUTURO INCERTO

1. A ETERNA CONFUSÃO EM TORNO DO RACISMO

Racismo, sexismo e preconceitos

Hoje em dia, ao se mencionar o racismo cai-se num interminável túnel de tergiversações ao final do qual o que surge é uma visão trivializada e asseptizada do racismo. Assim, existiria uma plêiade de “racismos” exercidos contra os “animais”, os “gordos”, os “feios”, a mulher, os homossexuais, os deficientes físicos e até contra a “natureza” (“racismo ecológico”). A confusão entre racismo e preconceitos é evidente.

Todos fomos socializados na noção, bem familiar, de que o racismo fora uma construção ideológica; ou seja, uma elaboração intelectual com fins políticos e econômicos, e, conseqüentemente, permeável à lógica (educação, demonstração científica, pregação ético-moral). No entanto, as mais fortes evidências históricas apontam para o sentido de que o racismo teria se constituído *historicamente*, e não ideologicamente.

O racismo não é, em si, um preconceito, mas ele gera os piores e mais violentos preconceitos, dentre eles, a idéia da inferioridade e superioridade racial entre os seres humanos, noção que legitima a hierarquização da humanidade segundo as características fenotípicas. *É essa fenotipização das diferenças culturais entre seres humanos que conduz originariamente à nascença do fenômeno do racismo como forma de consciência historicamente construída e determinada.*

Embora preconceitos de diversos tipos possam desfrutar de uma longa existência histórica, como o testemunham claramente os mais antigos livros fundadores de várias religiões em relação à homossexualidade e ao *anti-semitismo*, eles podem não ser compartilhados em determinadas culturas ou civilizações; no entanto, o racismo e o sexismo são perfeitamente *universais*. Por exemplo, a homossexualidade não se

constituiu como problema no mundo helenístico e romano, mas a civilização greco-romana foi impiedosamente racista e sexista. Com efeito, *preconceitos e racismo não são realidades que se subsumem*.

Tanto o sexismo quanto o racismo compartilham a singularidade de serem dinâmicas determinadas e construídas *historicamente* e não ideologicamente. Por isso a gênese destes dois fenômenos não parte de elaborações intelectuais conscientes, mas de conflitos longínquos cujas origens se perdem no fundo do tempo, persistindo na consciência contemporânea sob forma fantasmática, simbólica e atemporal. A dinâmica própria ao racismo se desenvolve dentro do universo de atitudes, valores, temores e, inclusive, ódios – mesmo quando inconfessos –; infiltrando-se em cada poro do corpo social, político, econômico e cultural. Ambos os fenômenos surgiram historicamente de uma só vez, a partir de situações e condições *sui generis* e irreproduzíveis, mas que se replicaram ao longo dos tempos num processo similar ao das células do organismo dos seres vivos - a repetição idêntica da célula inicial. De modo que o sexismo é um fenômeno exclusivamente anti-mulher, e o racismo um fenômeno, inicialmente, em todo o caso, exclusivamente *anti-negro*. Contrariamente aos preconceitos, estes são fenômenos atemporais, universais e transversais.

Como formas de consciência historicamente construídas e determinadas, atemporais e englobantes, o racismo e o sexismo perpassam todas as culturas e todas as civilizações. Eles cortam, através dos milênios, os modos de produção, as religiões, filosofias e ideologias. Mas, apesar de ambos serem formas de consciência historicamente construídas e determinadas, existem profundas e inconfundíveis diferenças entre a consciência racista e a consciência sexista. A maior diferença entre ambos reside no fato de que, no caso do sexismo, o fenômeno se desenvolve dentro de um nó de relações socialmente simbióticas, biologicamente fusionais, e psicologicamente complementares entre homem e mulher. Embora as oposições entre eles possam ser conflitivas no plano da reflexão puramente política ou intelectual, isto não inviabiliza as relações simbióticas entre eles. O racista não tem necessariamente uma relação fusional, complementar e simbiótica com o objeto do seu ódio ou rejeição.

É concebível que um homem possa ser profundamente misógino, no entanto isso não impede que sua esposa, filha, irmã e mãe sejam mulheres. O homem mais misógino não deixa de se relacionar afetivamente e procriar com mulheres e ser ele próprio o

fruto de uma mulher que, aliás, ele venera. Esse tipo de relação fusional, simbiótica e complementar é inexistente no caso do racismo. O racista, seja homem ou mulher, compartilha seus sentimentos *anti-negro* no interior de sua família sem necessariamente gerar conflito algum no seu lar. Por sua vez, uma mulher pode ser e freqüentemente é tão racista quanto seu parceiro. Com isso, a solidariedade de gênero é pulverizada pela dinâmica racista. Nesse caso, a oposição ao Negro no sentido ontológico, é perfeitamente compartilhada por homens e mulheres do segmento *racialmente dominante*.

Parece suficientemente óbvio que o racismo corresponde a uma forma específica de *ódio*; um ódio peculiar dirigido especificamente contra toda uma parte da humanidade, identificada a partir de seu *fenótipo*. É o fenótipo dos povos denominados “negros” que suscita o ódio – um ódio profundo, extenso, duradouro, cujas raízes se perdem na memória esquecida da humanidade e que remetem a insolúveis conflitos longínquos.

Em si, o ódio é parte dos sentimentos catalogados como propriamente humanos, tanto quanto o amor, a inveja, a generosidade ou a hipocrisia. No entanto, na medida em que esse ódio específico se vê concentrado em uma parte igualmente específica da comunidade humana, *identificada principalmente pelo seu fenótipo*, o ódio racista deixa de ser uma mera questão de *sentimento* ou de interação puramente afetiva entre os indivíduos para se converter em um sistema normativo da realidade social. De tal sorte, essa forma de ódio grupal, que denominamos racismo, se torna uma *estruturação sistêmica* que rege o destino da sociedade racializada. Portanto, é impossível ou inútil discutir acerca do ódio racial sem remeter aos custos e benefícios que ele implica para *todos* os segmentos e atores sociais que compõem as sociedades e nações historicamente racializadas.

2. O RACISMO NO SÉCULO XXI

A MONOPOLIZAÇÃO RACIAL DOS RECURSOS: BENEFÍCIOS E CUSTOS

Restringir as considerações sobre o racismo à esfera ético-moral leva a ocultar o aspecto mais fundamental deste fenômeno, que é fazer com que a *forma de consciência*

historicamente estruturada de poder e dominação total seja exercida sobre uma raça em benefício de outra. Isto equivale dizer que o racismo beneficia e privilegia os interesses exclusivos da raça dominante, prejudicando somente os interesses da raça subalternizada. O racista usufrui de privilégios e do poder total enquanto o alvo do racismo experimenta exatamente a experiência contrária. Porém, a luta contra o racismo é em prejuízo do racista. Nessas circunstâncias, é insensato pregar a mera “reconversão” moral do racista.

O racista se beneficia do racismo em todos os sentidos: econômica, política, militar, social e psicologicamente. Não somente ele se sente superior, mas vive uma vida *efetivamente superior* à vida daqueles que ele oprime. Usufrui de privilégios econômicos e sociais que são negados à população-alvo. Detém um poder hegemônico, de fato, na sociedade em termos globais que lhe permite reproduzir e perenizar as estruturas de dominação sócio-raciais em favor da sua prole e dos descendentes genéticos desta última. A linha de usufruto do racismo é vertical-ascendente e concatenada.

De início, descartamos a idéia de que o racismo possa não resultar em *benefícios explícitos* para as “populações fenotípicas” (raças) e, conseqüentemente, para os indivíduos integrados nelas ou que se encontram social, econômica e culturalmente abrigados e protegidos por ela. O racismo tem como função específica blindar os privilégios do segmento hegemônico da sociedade, cuja dominância se expressa através de um *continuum* de características fenotípicas, ao tempo que fragiliza, fraciona e torna impotente o segmento subalternizado. Com efeito, a “estigmatização” da “diferença” com o fim de “tirar proveito” (privilégios, vantagens, direitos) da situação assim criada é o próprio fundamento do racismo. Esse nunca poderia se separar do conjunto dos processos sistêmicos que ele regula e sobre os quais preside tanto em nível nacional quanto internacional.

Na contemporaneidade, o racismo está arraigado em *todas* as instâncias de funcionamento do mundo, tanto na econômica como na política, na cultural e na militar. Quais seriam, então, os custos e os benefícios para as sociedades onde prevalece e para os grupos que o praticam? Produto de uma forma de consciência grupal historicamente originada, o racismo visa à manutenção de redes de *solidariedade endógena automática em torno do fenótipo*, redes que estão especificamente voltadas para a captação, a repartição, a preservação e o controle monopolista dos recursos básicos de uma sociedade. Dito de outra maneira: o racismo é uma *recuperação cultural* de um

conjunto de comportamentos agressivos, violentos e egoístas surgidos do processo evolutivo humano, tendo como finalidade a estruturação e a sustentação de sistemas de gestão dos recursos racialmente monopolistas.

Nas sociedades multirraciais, é através do fenótipo que se organiza a gestão dos recursos. Na medida em que o racismo visa a ejetar esse “Outro Total” do circuito de usufruto dos recursos de um espaço definido, garantindo a sua marginalização total, ele almeja a *substituição* do Outro, a sua erradicação mediante a assimilação ou qualquer outra forma mais radical. Na sua origem, o racismo constituiu-se e consolidou-se por intermédio do exercício da agressão, da conquista, da dominação ou do extermínio de qualquer agrupamento humano existente fora dessas redes. Assim, o racismo passa a ser nada menos que uma visão coletiva totalizante, que garante a gestão *monopolista* e racializada dos recursos, sendo a população-alvo considerada como parte integrante destes.

Se o racismo resiste hoje com a virulência que possui, expandindo-se cada vez mais, apesar de todos os nossos esforços morais e culturais e de todos os avanços no conhecimento científico sobre as diferenças humanas, é porque ele tem se convertido ao longo do tempo numa realidade tenaz, arraigada na consciência e na prática social. Não por outro motivo, ele se insere numa trama social global em que os evidentes benefícios obtidos na sua sustentação são muito maiores do que seus custos.

O racismo, como sistema integrado total, é uma questão de *monopólio e gestão racializada dos recursos da uma sociedade e do planeta*. O seu dismantelamento estrutural e sua erradicação nas consciências coletivas implicarão a determinação de como se proceder a uma *desracialização* de maneira tal que a sociedade proceda à gestão e à repartição dos recursos vitais. Ou ainda, de modo a invalidar todo e qualquer debate sobre a superação do racismo que se realize no plano filosófico-moral, ou puramente inter-pessoal, posto que esta perspectiva tende a virar as costas para uma das mais marcantes realidades da vida nas sociedades chamadas modernas, especialmente no século XXI: a saber, a gestão *racializada e monopolista* dos recursos da sociedade, tanto em nível nacional como em nível planetário.

3. RACISMO E GLOBALIZAÇÃO: A CONSTANTE METAMORFOSE DO RACISMO

O racismo: realidade permanente da sociedade?

A despeito de uma série de evidências, permanece uma interpretação otimista, amplamente arraigada e estimulada na consciência popular, segundo a qual o racismo seria um fenômeno estático, que recuaria constantemente diante da educação, do crescimento econômico - o chamado desenvolvimento - da expansão dos conhecimentos científicos e das mudanças tecnológicas. Segundo essa visão, o racismo teria suas origens na ignorância e na ausência de parâmetros científicos para examinar as diferenças humanas. O sociólogo brasileiro Octávio Ianni (2004), pouco antes de falecer, pontuou com extraordinária presciência a falácia dessa crença. Alertou para a extraordinária expansão, em nossos dias, e em escala planetária, do racismo nas diversas sociedades:

Mais uma vez, no início do século XXI, muitos se dão conta de que *está novamente em curso um vasto processo de racialização do mundo*. O que ocorreu em outras épocas, a começar pelo ciclo das grandes navegações, descobrimentos, conquistas e colonizações, torna a ocorrer no início do século XXI, quando indivíduos e coletividades, povos e nações, compreendendo nacionalidades, são levados a dar-se conta de que se definem, também ou mesmo principalmente, pela etnia, *a metamorfose da etnia em raça, a transfiguração da marca ou traço fenotípico em estigma* (Ianni, 2004, p. 22, grifos do autor).

Ao contrário de retroceder, como era de esperar, tendo em conta o enorme salto da humanidade em matéria de educação e de conhecimentos em geral, o racismo se insere na dinâmica socioeconômica do século XXI com um novo e brutal vigor excludente. Ainda segundo Ianni:

É assim que o mundo ingressa no século XXI, debatendo-se com a questão racial, tanto quanto com a intolerância religiosa, a contradição natureza e sociedade, as hierarquias masculino-feminino, as tensões e lutas de classes. São dilemas que se desenvolvem com a modernidade, demonstrando que o “desencantamento do mundo”, como metáfora do esclarecimento e da emancipação, continua a ser desfiado por preconceitos e superstições, intolerâncias e racismos, irracionalismos e idiosincrasias, interesses e ideologias (*Idem, ibidem*).

Antes disso, pondera:

A questão racial parece um desafio do presente, mas trata-se de algo que existe desde há muito tempo. Modifica-se ao acaso das situações, das formas de sociabilidade e dos jogos das forças sociais, mas reitera-se continuamente, modificada, mas persistente. Esse é o enigma com o qual se defrontam uns e outros, intolerantes e tolerantes, discriminados e preconceituosos, segregados e arrogantes, subordinados e dominantes, em todo o mundo. Mais do que tudo isso,

a questão racial revela, de forma particularmente evidente, nuançada e estridente, como funciona a fábrica da sociedade, compreendendo identidade e alteridade, diversidade e desigualdade, cooperação e hierarquização, dominação e alienação. (*Idem, ibidem*)

Destacou, também, um dado essencial que constantemente escapa à atenção das melhores análises sobre a questão; a saber, o fato de que a *questão racial* ocupa um lugar *central* em toda a trama que corresponde ao mundo moderno, capitalista ou não, sendo o mais insolúvel e desafiante dos grandes problemas que acometem a humanidade. Observou que:

Vista assim, em perspectiva ampla, a história do mundo moderno é também a história da questão racial, um dos dilemas da modernidade. Ao lado de outros dilemas, também fundamentais, como *as guerras religiosas, as desigualdades masculino-feminino, o contraponto natureza e sociedade e as contradições de classes sociais*, a questão racial revela-se um desafio permanente, tanto para indivíduos e coletividades como para cientistas sociais, filósofos e artistas. Uns e outros, com frequência, são desafiados a viver situações e/ou interpretá-las, sem alcançar sua explicação ou mesmo resolvê-las. São muitas e recorrentes as tensões e contradições polarizadas em termos de preconceitos, xenofobias, etnicismos, segregacionismos ou racismos; multiplicadas ou reiteradas no curso dos anos, décadas e séculos, nos diferentes países (*Idem, p. 21*).

Longe de recuar diante da educação e da ciência, e em vez de ser contido pelo acúmulo crescente de conhecimentos, o racismo adentra-se na ciência e converte-se em *modo* de educação. Ele ressurge como um racismo mais “científico”, mais “refinado” e, crescentemente, mais “cordial” e “educado”. A realidade é que, como assinalou pertinentemente o pensador Aimé Césaire, em *Discurso sobre o Colonialismo* (1971), o racismo evolui constantemente. Ademais, evolui sempre em uma única direção: o nazismo. Cada vez que o racismo recua, o faz somente diante de uma ferrenha oposição. E cada vez que essa oposição enfraquece, ele recomeça novamente a ganhar novos espaços, continuando a evoluir – da mesma forma que evolui o tempo – conforme o seu sentido inicial. O racismo nunca recua de forma permanente.

O racismo é um fator permanente na sociedade na medida em que ele é o produto de uma longa elaboração histórica e não intelectual. Ele está particularmente grudado nos mais íntimos interstícios das estruturas civilizatórias dos povos especificamente euro-asiáticos, cuja expansão migratória, invasões e conquistas agressivas através da história, se fez às expensas de populações fenotipicamente diferenciadas:

Os sistemas de dominação mais modernos, dotados de sofisticados mecanismos de controle e consensualidade, como apontou Michel Foucault (1977), podem não ser os mais adequados para conter o auge das aspirações libertárias, que, permanentemente, habitam e agitam a consciência humana, especialmente se tratando de uma população subalternizada. É isso o que acontece atualmente nos Estados Unidos com a questão racial que teve, no auge da luta pelas ações afirmativas, nos anos de 1960 e 1970, o seu momento de maior impacto democratizador sobre a sociedade norte-americana. Os Estados Unidos estão adentrando num processo de recuo histórico no tocante às relações sócio-raciais, abrindo mão de meritórias conquistas de negociação intergrupala para cair num espaço de barbárie próximo aos modelos pigmentocráticos e fenotipistas dominantes na América Latina, no Oriente Médio e na Índia.

Não há dúvida de que, ao importar o modelo pigmentocrático e abandonar o seu próprio, os Estados Unidos tem se incorporado num processo de franca regressão histórica quanto às relações raciais. Contrariamente ao que se poderia pensar [...], os sistemas mais eficientes de opressão são os mais antigos, porquanto lançam mão dos métodos mais expeditivos e brutais de opressão. A maneira mais eficaz de lidar com a contestação dum insubordinado é, sem dúvida, matá-lo, assim como – na mesma ordem de idéias – a maneira mais direta de exploração dum setor populacional conquistado é a escravização pura e simplesmente desse.

Tudo o que implica negociação entre dois setores opostos é infinitamente mais complexo. É por isso que a democracia é, e sempre será um sistema mais difícil de estabelecer-se que a ditadura. É também por isso que cada vez mais os regimes democráticos se vêem interpelados pela contestação dos segmentos subalternizados. Diante desse cenário, as classes dirigentes, apavoradas, tendem a lançar mão dos métodos diretos de repressão, embora esses sejam oriundos de fases historicamente superadas.

A experiência dos Estados Unidos tem ampla correspondência com as evoluções que se observam no resto do chamado Primeiro Mundo, onde as polarizações raciais binárias estão, também, cedendo em favor de estruturas não menos opressivas no racial, mas crescentemente elásticas para ser eficientes em escala mundial. A globalização tem criado um novo modelo de relações raciais em que os subalternizados, cuja sorte é ainda pior, no entanto, vivem a ilusão de ver a si próprios mundialmente retratados em uma “foto de família”: sorridentes, com uma cor da pele mais clara, dotados de feições mais

“finas” e plenamente integrados na nova cultura homogeneizada de massas que o capitalismo mundial promete a suas elites.

A regressão mundial do modelo racial binário, de origem anglo-saxônico e euro-nórdico, por uma parte, e, correspondentemente, a crescente primazia dos modelos raciais surgidos dos universos semita, ibero-europeu e latino-americano, por outra, reporta às necessidades da super-elite européia, norte-americana e nipônica – dominante em escala planetária – em manter o *status quo* mundial, mediante a continuação do espólio agressivo dos recursos do continente africano, do Oriente Médio, da Ásia do Sudeste, do Pacífico, do Caribe e da América do Sul.

A globalização teria tido como efeito, particularmente, o fato de espalhar, de maneira sistematizada, o ódio racial. A crescente e entusiasta participação das elites nacionais desses países no espetáculo mundial de homogeneização em aras do lucro desenfreado, por meio da destruição das identidades específicas, das culturas, das civilizações e da própria natureza, faz com que o século XXI seja talvez o momento de maior perigo da história humana.

A incontornável ubiqüidade do racismo

Por ser uma forma de consciência historicamente determinada, o racismo é fundamentalmente transversal, ou seja, atravessa todos os segmentos da sociedade, e todas as formas de organização social – partidos políticos, religiões, ideologias, etc. Afeta ainda todas as camadas da sociedade, sendo um fator majoritário no universo onde se sustenta emocional e historicamente. Isso não quer dizer que, *individualmente*, as pessoas não possam mudar suas convicções ou posições racistas. A realidade, observada ao longo dos séculos, é que o racismo muda também a partir dessas mudanças individuais. Não se trata de uma visão pessimista, mas de uma visão ancorada na observação de um fenômeno que ninguém conseguiu até agora encapsular numa explicação suficientemente coerente ou consistente com a observação dos fatos históricos desde a Antiguidade até os dias atuais.

Assim, o racismo constitui-se num fator *majoritário* no universo onde ele se sustenta emocional e historicamente, permeando todas as camadas da sociedade. Os preconceitos, medos e ódios seculares que o racismo gerou ao longo dos tempos têm se enraizado no imaginário coletivo dos diversos povos e sociedades, formando incríveis

labirintos de sentimentos inconfessos de repulsa automática para com o segmento de origem africana, e de insensibilidade para com seus interesses e anseios.

É por isso que a luta pela diversidade e pluralismo racial, a luta contra o racismo, deve também ser um fator permanente da sociedade, articulando-se igualmente e de maneira cambiante. A luta permanente, multiforme e em todos os níveis contra o racismo – seja qual for sua forma, o contexto ou a instância na qual se manifeste – é a única estratégia possível e viável.

Essa luta não pode prescindir de vincular, e simultaneizar, uma ofensiva global em três campos diferentes:

- a colocação de todas as *características fenotípicas* das populações que compõem a sociedade em um mesmo plano de valorização estético-moral e afetivo;
- a sustentação de uma campanha permanente de demolição do imaginário **racilógico** da sociedade, ancorado em fantasmas raciais coletivos;
- o desmantelamento da ordem de *desigualdades sócio-econômicas e políticas historicamente herdadas* de um passado de conquista, colonização e escravização, mediante estratégias políticas especificamente voltadas para a equidade sócio-racial em todos os âmbitos.

A criatividade democrática exige novas e adequadas estratégias concretas de contenção e combate ao ideário racista em todas as suas formas; na ausência delas, se cai inevitavelmente na trivialização do racismo. Essa trivialização manifesta-se através de toda uma fraseologia “universalista” e “republicana”, carente de significação social ou de consistência histórica, cujo propósito implícito é o de mascarar a ordem de opressão sócio-racial vigente.

A luta permanente e multifacetada contra o racismo se faz necessária; a humanidade não tem outra opção. De outro modo, o ser humano teria, com efeito, voltado às costas ao mais elementar e óbvio requerimento dos organismos vivos, das espécies e da vida: a *diferenciação*, a *diversidade*, a constante multiplicação do *diferente* – do Outro – como origem, essência e exigência da Vida.

ANEXO I

ENTREVISTA COM CHEIKH ANTA DIOP⁴⁶

I – Raça, Racismo e o lugar dos negros no destino da Humanidade.

Questão: No prefácio do seu livro *The African Origin of Civilization* (A origem Africana da Civilização), você afirma: “A história da África negra continuará suspensa no ar e não poderá ser corretamente escrita até que os historiadores africanos ousem atrelá-la à história do Egito”. Seria possível elaborar este ponto no contexto do que você, mais adiante, argumentou sobre o desenvolvimento de um “corpo de ciências humanas africanas”, e salientar algumas das questões vitais que estas ciências deveriam enfocar?

Diop: Essa idéia acompanha a proposição de que a antiga cultura egípcia desfruta de uma posição, no que concerne às culturas africanas atuais, análoga ao papel que a cultura greco-latina desempenha em relação à cultura ocidental contemporânea. Você poderia imaginar um erudito ocidental pesquisando sobre a história ocidental sem fazer referências à cultura greco-latina? Poderia seu trabalho ser considerado como científico? O mesmo se aplica aos eruditos africanos em relação ao Egito Antigo. É por isso que eu digo que, enquanto ignorarmos a cultura egípcia – a mais antiga manifestação de uma Civilização Africana – seremos incapazes de criar, no domínio das ciências humanas, qualquer coisa que possa ser considerado como científica. É somente através de uma referência sistemática ao Egito que poderemos introduzir uma dimensão histórica às ciências sociais, seja no campo lingüístico ou em qualquer outro. Por exemplo, por que não substituir, nas nossas faculdades de Direito, o estudo das leis romanas pelo estudo da jurisprudência egípcia? O mesmo se aplica à filosofia. O Antigo Egito esteve na origem de um sistema filosófico elaborado e não uma mera cosmogonia, como muitos ainda sustentam.

⁴⁶ Esta entrevista é o produto de uma série de conversações gravadas em Dakar, Senegal, em fevereiro de 1976, exatamente 10 anos antes da morte de Diop. no dia 7 de fevereiro de 1986. Elas foram concedidas a Carlos Moore e a Shawna Moore, quando residiam no Senegal, de 1975 a 1980. Ela foi integralmente publicada em, *Afriscopes* (“Interview with professor Cheikh Anta Diop”), vol 7, nº2, Lagos, Nigéria, fevereiro de 1977, e, logo após, parcialmente, em *Black Books Bulletin*, Vol. 4, No 4, Chicago, 1976.

Eu considero a cultura um baluarte que protege um povo, uma coletividade. A cultura deve acima de tudo desempenhar uma função protetora; ela deve garantir a coesão do grupo. Seguindo esta linha de pensamento, a função vital do corpo de ciências humanas é desenvolver este senso de bens coletivos através de um reforço da cultura. Isso pode ser feito desenvolvendo-se o fator lingüístico, restabelecendo-se a consciência do africano e do negro a ponto de fazê-los chegar a um sentimento comum de pertencimento ao mesmo passado histórico e cultural. Quando isto for feito, será muito mais difícil “dividir para reinar” e opor comunidades africanas umas contra as outras. Meu sentimento é de que este seja o objetivo de um novo corpo de ciências humanas africanas, contanto que isso não se afaste do estrito campo científico. Isso é o mais importante: jamais se afastar da trilha da ciência.

Questão: Em 1954, *Stolen Legacy* foi escrita por George G.M. James, o qual afirmou que a filosofia grega foi tomada emprestada do sistema de “mistérios” desenvolvido pelos Egípcios. Há uma conexão entre os mistérios sobre os quais James escreveu em *Stolen Legacy* e as ciências humanas que você mencionou?

Diop: Se você voltar aos meus trabalhos, especialmente *Nations nègres et culture* você verá, definitivamente, a conexão. Infelizmente eu não tinha informações a respeito do livro do James enquanto fazia minha pesquisa magna sobre o Antigo Egito no começo dos anos 50. Mas, se você olhar para esses livros cuidadosamente, verá a relação entre eles. Nossos trabalhos concordam que o Egito Antigo foi o berço científico de onde emergiram, muito tempo depois, as contribuições científicas dos gregos. Não há dúvida sobre isto. De fato nós sabemos de muitos casos onde eruditos gregos atualmente inventam viagens fictícias para o Egito com a finalidade de obter legitimidade científica, tanto quanto, seguindo o mesmo caminho, fazem alguns irmãos nossos em relação à Europa. Precisaria me alongar muito para entrar neste assunto...

Questão: Você salienta a necessidade de constituir grupos de pesquisa para desenvolver muitas dessas idéias que você levantou. Você poderia detalhar essa necessidade e falar especificamente dos tipos de habilidades que os pesquisadores africanos precisam para acompanhar algumas das questões levantadas por você?

Diop: O trabalho que empreendi no começo dos anos 50 foi realmente o trabalho de uma geração de eruditos, entretanto eu era novo para perceber. O que eu quero dizer é que havia tantas disciplinas para serem dominadas que ninguém tinha a menor esperança de alcançar sucesso por si próprio. Por exemplo, eu havia começado a investir no problema do Egito Antigo e sua relação com o resto da África via lingüística e

história. Mas logo deu para perceber que eu teria que dominar vários outros campos tais como etimologia, antropologia e por aí vai. Consequentemente, eu fui levado a enfrentar bioquímica, física, matemática, filosofia, etc. Eu tive também que aprender a linguagem dos antigos egípcios para comunicar-me com eles sem intermediários, como tradutores. Então, você pode ver o que eu quero dizer... precisamos deixar de ser *diletantes*, bisbilhotando aqui e ali, e tornarmo-nos bem treinados, *especialistas multidisciplinares*. Precisamos de uma nova divisão de trabalho entre nossos pesquisadores. Aqueles que não forem capazes de dominar várias disciplinas ao mesmo tempo devem ao menos dominar uma delas – mas completamente. É o mínimo que podemos esperar de pesquisadores científicos sérios de hoje. A estrutura científica do mundo negro deve cultivar competência.

Questão: Você fala muito sobre os arianos. Especificamente, o que é um ariano e qual é sua hipótese sobre a origem deles?

Diop: Por “ariano” eu tinha designado os primeiros habitantes brancos do que eu chamo de “berço do Norte”, isto é, norte da Europa. Dentro deste contexto, o termo ariano é destituído da conotação racista dada a ele por pessoas como Hitler. Por “ariano” eu designo as originais tribos brancas do norte da Europa, que falavam o que é conhecido como linguagens “indo-européias” e cuja dispersão começou após o segundo milênio antes de Cristo. Conhecemos essas populações brancas originais pelo termo genérico de *ariano*. Então, como usado em meus trabalhos, o termo *ariano* não tem a ver nem com pureza racial nem com outras noções racistas. A razão pela qual eu freqüentemente usei o termo em meus trabalhos, ao invés do termo “indo-europeu” usado pela escola europeia, é porque “*indo-europeu*” tem uma conotação puramente lingüística. Não sendo racista, eu não hesito em usar o termo “ariano” quando eu quero designar essas originais populações brancas ancestrais dos atuais europeus. Como eu livremente uso o termos “negro” em meus trabalhos, eu me sinto igualmente à vontade usando o termo “ariano”.

Quanto à origem dos arianos, vemos que eles apareceram subitamente por volta de 1500 a.C, com um ramo invadindo a Índia e outro, progressivamente, ocupando o lado oriental da Europa Mediterrânea. Tradicionalmente, pensava-se que essas populações vieram das estepes da Eurásia e que eram uma espécie de migrantes asiáticos. Agora podemos afirmar categoricamente que *os brancos europeus originaram-se da Europa mesmo e que sua origem só pode ser encontrada nas populações negras que migraram da África para Europa dezenas de centenas de anos*

antes. Como exatamente uma raça branca desenvolveu-se a partir desses europeus negros ainda é cientificamente obscuro, mas não há dúvidas de que este foi o caso. Se não, como se explicar a origem dos brancos?

Sabemos que a raça humana originou-se na África e que esta raça, como já expus em outros trabalhos meus, era profundamente pigmentada ou de pele negra. Nenhum cientista sério iria contestar isto hoje. Parece que dentre algumas daquelas populações negras do Paleolítico Superior, que aventuram-se ao norte em direção ao Mar Báltico durante o período do calor, ocorreram mudanças biológicas definitivas, levando à aparência dos tipos brancos “alpino” e “nórdico”. Em todo o caso, *tanto quanto a ciência sabe hoje, antes de 20.000 anos a.C. não havia qualquer branco*. Os amarelos apareceram ainda mais tarde, por volta de 10-15.000 anos a.C. Hoje a ciência pode confiar na evidência material irrefutável para ilustrar estes fatos.

Questão: Você fala de duas raças – a ariana e a africana. Você poderia desenvolver isto em termos do lugar que a teoria da raça ocupa na luta global dos “arianos” para continuar seus esforços na conquista do mundo?

Diop: Racialmente falando, eu usei termos como “negro” e “preto” – mas não “africanos” – para significar raça. África é uma delimitação puramente geográfica. Agora, você está falando sobre lutas entre pessoas negras e brancas em tempos contemporâneos ou antigos?

Questão: Dos tempos antigos até nossa época.

Diop: É delicado usar o termo “ariano” neste amplo contexto. Ainda assim, se analisarmos as coisas imparcialmente descobrimos que, até certa época, o planeta inteiro era habitado somente pela população negra. Considerando que a raça humana desenvolveu-se na África e que esta primeira raça humana era de pele negra, os negros tinham que estar na origem das primeiras civilizações do mundo. A sua dominação estendeu-se pelo globo inteiro. A global supremacia dos negros estendeu-se até o período assírio. Por volta de 750 a.C., esta supremacia estava, definitivamente, em declínio. Esta era a época em que a XXV Dinastia Sudanesa estava fazendo esforços enormes para sustentar a supremacia egípcia contra os terríveis golpes assírios. Nós sabemos que isso falhou, e que em 633 a.C. Tebas foi saqueada. Seguindo os assírios, os persas do rei Cambises dominou o Egito. Como você sabe, Cambises incendiou todos os templos do Egito, fez escravos e saqueou o Egito. O lema de Cambises era “*Pisem em tudo que fez a grandeza do Egito*”. Agora, disto não poderíamos concluir que a invasão de Cambises foi equivalente a uma guerra racial, embora detectemos bem

claramente uma determinação peculiar da parte dos persas de diminuir e humilhar os representantes da civilização mais velha e venerável.

Quando falamos de racismo na Antigüidade, é importante entender que racismo como o conhecemos em nossos dias não poderia ser *expresso da mesma maneira* em face aos negros, pela simples razão que eram os negros que haviam monopolizado o conhecimento técnico, cultural e industrial. As outras raças tinham que modelar seu desenvolvimento tecnológico, cultural e religioso pelos êxitos da tecnologia, ciência, cultura e arte egípcias. Os Gregos foram forçados a vir humildemente beber na fonte da cultura egípcia. Por conseguinte, naquela época, o respeito devido ao homem negro era imenso. Claro que testemunhamos o excessivo ódio assírio, mas lembre da devoção demonstrada por Alexandre ao Egito e à cultura egípcia! Após conquistar a bacia oriental mediterrânea inteira, Alexandre foi longe ao estabelecer a capital do império no Egito, não na Grécia continental nem na Macedônia. Você não acha isto estranho? Seria a mesma coisa se a França estabelecesse Dacar como capital, ao invés de Paris, após ter conquistado seu império colonial. A decisão de Alexandre é um indicativo da ascendência cultural exercida pelo Egito sobre os povos não-negros, mesmo num tempo em que ela já havia perdido sua soberania nacional. A civilização helenística é grata ao Egito de forma imensurável. Foi ao Egito que todos os cientistas gregos do período helenístico dirigiram-se, em busca de conhecimento. Portanto, racismo, no sentido moderno da palavra, não podia ter sido exercido pelos brancos contra os negros da mesma maneira, durante Antigüidade.

O problema é complexo, pois realmente encontramos, ao término do período alexandrino, e mais especificamente ao final da ocupação grega no Egito, práticas racistas discriminatórias em vigor contra os negros egípcios em seu próprio lar. Tal fenômeno tornou-se mais e mais explícito com a invasão romana ao Egito e norte da África. Eu devo dizer que, definitivamente, houve um enfoque racista dos romanos e gregos pós-alexandrinos. Este ponto de vista racista transformou-se claramente em práticas raciais discriminatórias de várias espécies... egípcios eram até barrados de entrar em Alexandria e de viver em certas áreas residenciais. Existiu segregação residencial nessa época, afirmadas ao longo de linhas raciais. Gregos e romanos aplicaram isso aos egípcios. Isto fica explícito na legislação colonial daquela época. *O racismo, portanto, existiu na Antigüidade.* Do período greco-romano até a Idade Média podemos documentar seu progresso. Todos sabemos o resto.

Questão: Num livreto intitulado *The Cress Theory of Color Confrontation and Racism* (1970), Dra. Frances Cress Welsing argumentou que a origem do racismo pode ser encontrada no conhecimento por parte dos brancos de seu status minoritário e deficiência de melanina quando comparado aos majoritários peles-negras. Qual sua opinião?

Diop: Não há dúvida alguma de que a raça branca, que apareceu pela primeira vez durante o Paleolítico Superior – por volta de 20.000 a.C. – foi o produto de um processo de despigmentação. Claro, seria difícil, se não impossível, determinar a data exata da proporção numérica destes proto-brancos em relação a seus antecessores negros naquele período na Europa. Entretanto, não há dúvida de que a perspectiva cultural destes proto-brancos estava condicionada, durante a época glacial, a condições severas de seu “berço do Norte” até seus movimentos migratórios em direção às áreas do sul, por volta de 1500 a.C. Moldados por seu berço ambiental, esses primitivos brancos nômades, desenvolveram, sem dúvida, uma consciência social típica do ambiente hostil ao qual eles foram confinados por um longo período. A xenofobia foi uma das características desta consciência social. A herança patriarcal, outra. Agora, se tentarmos investigar mais fundo sobre os hábitos psíquicos desta população naquela época, eu tenderia a concordar com a Dra. Welsing. Ainda assim, devemos ser cautelosos porque, quando lidamos com o reino abstrato, o reino da consciência individual, e considerado num período de tempo tão longo sobre o qual não temos a menor documentação, é preciso ter grande cuidado. Eu creio que aquilo que a Dra. Welsing avaliou com precisão foi que, na origem do racismo se encontra, definitivamente, um fenômeno de reflexo defensivo. Eu acredito ser o racismo uma reação ao medo, mais freqüente quando não confesso. O racista é alguém que se sente ameaçado por alguma coisa ou alguém que ele não pode ou consegue controlar. Este sentimento de ansiedade e medo face ao elemento desconhecido, e incontrolável, é muito certamente um fator essencial do racismo tanto antigamente quanto nos tempos modernos.

É possível que os brancos primitivos fossem conscientes de sua minoria, e então se isolaram num reflexo de perpetuação étnica. Isto é uma *possibilidade*, não uma certeza. Entretanto, isto pode ter sido a origem de posteriores teorias de pureza racial. Por outro lado, não temos qualquer evidência de que os negros nos tempos antigos até a época medieval desenvolveram qualquer atitude comportamental em relação a outras raças. Eu acho que isso precisa ser estudado cuidadosamente. O que eu acho notável é

que nas atitudes individuais dos negros para com outras raças há uma diferença de abordagem. Negros não são racistas. Negros não têm medo de contatos étnicos. Brancos sim! Eu acho que em grande medida o racismo se origina deste medo. Seria uma característica herdada da vida nômade dos arianos primitivos? Eu não sei. É um instinto biológico ou de outra natureza? Eu também não sei.

O que está bastante evidente, contudo, é que esta *xenofobia* é, definitivamente, um traço enraizado das culturas européias. Eu acho que mesmo os intelectuais europeus concordariam comigo neste ponto. De fato, ocorre que, uma das fraquezas das civilizações negras, particularmente durante o tempo medieval, foi a abertura, o cosmopolitismo destas sociedades. Os reinos negros medievais estavam abertos para pessoas de todos os lugares. E, hoje, uma das fraquezas básicas das sociedades africanas é que elas ainda mantêm esta característica cosmopolita herdada. Nacionalismo na África emergiu como um reflexo puramente defensivo. Nacionalismo estreito, xenofobia, exclusão de estrangeiros nunca foi uma política das culturas africanas. Sempre encontramos isto associado a culturas indo-européias.

Questão: Em *Nations nègres (1955)* você provou que o Egito Antigo era negro. Desde então você fez alguma pesquisa adicional para aumentar suas demonstrações anteriores?

Diop: Claro. Eu fiz um extenso trabalho de pesquisa no correr dos anos, neste aspecto particular da história africana e tornei meus resultados públicos. Eu posso me referir ao Relatório Final do simpósio crucial da UNESCO “The Peopling of Ancient Egypt and the Deciphering of the Meroitic Script”, realizado em Cairo, de 28 de janeiro a 3 de fevereiro de 1974. Seria muito demorado avaliar os resultados de minhas pesquisas mais recentes, mas elas estão quase todas à disposição nas publicações do Instituto Fundamental da África Negra (IFAN). Como você pode ver, particularmente no relatório da UNESCO, minhas conclusões tiveram grande aceitação em círculos científicos internacionais. O Simpósio da UNESCO, como você sabe, reuniu, sob meu pedido, os mais reputados especialistas em egiptologia do mundo.

Questão: Num trabalho feito por um erudito afro-americano, *The Destruction of Black Civilization*, Dr. Chancellor Williams expõe longamente sobre como negros perderam sua civilização. Qual a sua avaliação de alguns dos fatores que fizeram com que os negros perdessem sua civilização?

Diop: Precisamos delimitar épocas históricas definitivas e isolar de cada época e civilização em questão as razões por sua queda. Vimos como as primeiras civilizações

desenvolvidas pela raça humana - das quais o Egito foi o supremo gigante – desmoronou devido a repetidos assaltos e invasões de elementos indo-europeus. Como resultado, os antigos egípcios foram praticamente reduzidos a um nível quase animalesco, o que ocasionou grande número de migrações. Este não foi somente o caso do Egito, mas também de outras sociedades negras da época. Eventos similares ocorreram mais e mais através dos séculos até a Idade Média. Se tivermos que isolar o elemento comum a todas essas ocorrências da ruína negra, então eu não hesitaria em afirmar que este elemento foi a *perda da soberania nacional*.

A fraqueza interna na composição de uma sociedade favorece a perda de sua soberania nacional quando sob ataque. Esse é um complexo assunto de análise. Exatamente, o trabalho que estou desenvolvendo atualmente tem a ver com este assunto. Evidentemente, não é o tipo de assunto que possa ser detalhado em uma entrevista. Ainda assim, eu posso adiantar que, se os negros – a despeito de muitas destruições calamitosas, invasões, assaltos, comércio escravo e conquistas impostas aos mundos negros antigo e medieval – mantiveram os aspectos básicos de sua civilização, foi porque a composição interna das antigas sociedades negras, com todas as suas deficiências, era perfeitamente válida. Era válida porque serviu à função mais essencial a qual a cultura deve servir, e o que eu quero dizer é *sobrevivência!* O que mais salvou o povo negro, se não o conjunto de instituições políticas, econômicas e culturais desenvolvidas pela civilização negra através dos tempos? Sem dúvida, em termos de progresso material e tecnológico, a derrota de sucessivas civilizações negras causaram atrasos imensos. Ainda assim, estamos aqui e o que é melhor, ainda capazes de ter a determinação de organizar e efetuar uma volta nos tempos modernos, a despeito das destruições, da escravidão, das mentiras, das falsificações escolares. O que conta para esta determinação além da validade de nosso comum legado cultural e histórico? Acredito que você entende o que eu quero dizer! A perda na soberania nacional é, em cada caso estudado, a causa da ruína das civilizações negras antigas e medievais. É o meu ponto de vista.

Questão: Mas e a respeito das fraquezas internas dessas civilizações negras como um fator de sua própria ruína?

Diop: A fraqueza interna de qualquer sociedade conhecida serve para justificar a vitória de qualquer inimigo sobre aquela sociedade, apenas *após* a conquista ser alcançada. O Império Romano foi derrotado por bárbaros cultural e tecnologicamente inferiores; os gregos helênicos foram conquistados pelos romanos; os árabes medievais

e os hunos conquistaram civilizações européias; a Alemanha de Hitler conquistou as nações igualmente industrializadas da Europa e quase pulverizou a Inglaterra; a Alemanha vitoriosa, por sua vez, foi conquistada... eu posso citar numerosos exemplos desta espécie. Se fraqueza interna for a causa final para a ruína de uma civilização, então todas as sociedades vivas estão susceptíveis a serem conquistadas.

As fraquezas internas de uma sociedade levam à revolução e a mudanças sociais até certo ponto. Tal como, essas fraquezas podem também ser vistas como um fator condicionador do progresso porquanto levem a mudanças sociais. Nos meus trabalhos, particularmente em *L'Afrique Noire Precoloniale* eu detalhei uma porção de fraquezas sociais dos antigos estados e sociedades africanas. Felizmente, tais fraquezas existiram: se não tivessem existido, estas sociedades teriam permanecido sem modificações. Como nós sabemos, é impossível para qualquer sociedade permanecer sem modificações com o passar do tempo. A “sociedade perfeita”, isto é, a sociedade sem fraquezas, poderia ser uma sociedade *perfeitamente* imóvel. Contradições internas estão na base das transformações sociais mais profundas. Quando falamos sobre fraquezas internas, na verdade queremos dizer contradições sociais. De novo eu digo, felizmente, as antigas sociedades negras apresentavam este tipo de elementos conflitantes. Por outro lado, a maneira pela qual uma sociedade transmite conhecimento, por exemplo, é fundamental para o desenvolvimento da sua tecnologia e crucial para sua total expansão. A esse respeito, o sistema de iniciação através do qual o conhecimento é transmitido nas sociedades africanas é tipicamente egípcio. Contudo, este sistema que se generalizou nas sociedades africanas, não é a melhor maneira de se transmitir ou generalizar conhecimento científico. Ele não leva em conta o exame crítico das teorias científicas. Isso tem sido extremamente prejudicial para o desenvolvimento tecnológico e social das sociedades negras tradicionais. O monopólio do conhecimento por um restrito grupo de religiosos tem sido nocivo para o desenvolvimento das sociedades negras. Mesmo hoje, nas vilas, os anciãos só liberam, em seu leito de morte e para um filho favorito, parte do conhecimento acumulado ao longo dos séculos. Isso acontece pouco antes de um ancião morrer. Você pode imaginar a ineficiência e a perda que envolve este tipo de prática, considerando que o velho já perdeu grande parte de suas faculdades mentais e apenas pode transmitir um amálgama de diretrizes confuso e desconexo.

De qualquer maneira, eu acho que você concorda comigo que, a menos que você me conceda uma grande quantidade de horas para explicar e documentar meus pontos

de vista no que concerne a esta questão, eu realmente não posso tratar deste problema em uma entrevista...

Questão: Você discute a futura organização da África como sendo a de uma confederação de três áreas no continente que tenham relações próximas e que irão basicamente se direcionar para o desenvolvimento de um sistema político unificado. Por favor desenvolva essa idéia.

Diop: Como você sabe, eu escrevi um livro dedicado exclusivamente a esta questão. Na minha opinião, o estágio de micro-estados, como poderia ser visto na Europa no século XIX, e como pode ser visto hoje na África, se tornou um anacronismo. Hoje, a única solução política viável para a África está em um Estado continental. Se um Estado continental não puder ser alcançado em um primeiro estágio, então deve-se, pelo menos, aspirar a uma união dos estados sub-saarianos, como primeiro passo. Por quê? Pelo simples fato de que nos nossos tempos, um Estado que não consegue controlar e defender seu espaço cósmico e atmosférico, não pode ser considerado independente. Como poderiam Estados compostos por 200 mil ou mesmo muitos milhões de habitantes almejar obter os meios pelos quais eles poderiam defender e controlar seu espaço cósmico? Nestes tempos, o único Estado viável é aquele que consegue encarregar-se de atividades em espaços exteriores. É por isso que no presente apenas a União Soviética, os Estados Unidos e a China podem ser considerados como estados verdadeiramente independentes.

Minha idéia de uma união continental é a de uma federação flexível que não sufoque as identidades nacionais, mas, na qual, defesa, relações exteriores e comércio exterior sejam adquiridos no bojo de um governo continental. Veja o que aconteceu recentemente em Uganda. Toda a África foi humilhada pelo raid de Israel que serviu para mostrar que a independência dos governos africanos é puramente simbólica. Ninguém pode chegar e fazer o que quiser – de fato, mesmo seqüestrar o Chefe de Estado - e sair ileso nas nossas atuais nações “independentes”! Apenas interesses egoístas e pessoais estão mantendo a África longe de um estado continental. No momento tudo que temos são regimes instáveis, golpes, contragolpes e situações tipicamente sul-americanas. Não há segurança, nem para o indivíduo nem para as coletividades nacionais. O que existe hoje pode desaparecer amanhã como resultado de um golpe. Como pode a África criar qualquer instituição permanente ou avançar tecnologicamente nestas condições?

Em um futuro próximo, quando víveres e recursos naturais se esgotarem da face da Terra, haverá de ser na profundidade dos mares que o homem procurará por comida e substâncias cruas. Como você pode perguntar, um país como o Gabão habitado por 200 ou 400 mil pessoas, ou o Senegal com seus 5 milhões de habitantes, poderá mergulhar nas profundezas do oceano com a intenção de alimentar a nação assegurando os recursos naturais necessários para promover e sustentar seu desenvolvimento material? É como pedir para um aleijado que compita nos jogos olímpicos. Não é? Apenas uma união continental pode salvar a África. No livro, eu já havia mencionado, você verá que eu detalhei os meios pelos quais uma união como esta pode promover o desenvolvimento industrial, tecnológico, político e científico dos povos africanos. Há muito mais a ser dito.

Questão: Qual são suas opiniões sobre o papel que os negros devem desempenhar nos Estados Unidos, no Caribe e no Pacífico Sul no contexto do desenvolvimento do fortalecimento do africano internacional?

Diop: O futuro dos negros espalhados pelo mundo está interrelacionado. Era assim no passado quando as civilizações negras estavam sobre severa pressão. É mais evidente ainda no presente. O Estado continental africano é pré-requisito para a sobrevivência das sociedades negras onde quer que elas possam estar. As comunidades negras devem encontrar uma maneira de articular sua união histórica. Os vínculos entre negros da África, da Ásia, da Oceania, do Caribe, da América do Sul e dos Estados Unidos devem ser fortalecidos sobre uma base racional.

Questão: Você poderia, por favor, falar sobre a situação corrente na África Meridional?

Diop: É irracional pensar que qualquer africano, de onde quer que seja, possa fazer planos para o futuro, enquanto o problema da África do Sul não for resolvido. A África do Sul é o obstáculo no caminho do desenvolvimento africano. De fato, tornou-se imperativo libertar a África do Sul em tempo de se evitar uma guerra nuclear. Esta é a minha maneira de pensar. Esperar é dar à África do Sul tempo necessário para lentamente desenvolver sua capacidade nuclear. Se isto for permitido, não haverá equilíbrio para o terror e conseqüentemente outros Estados africanos ficarão impotentes para agir. Então, no interesse da paz mundial, necessitamos imediatamente intensificar a luta pela liberdade da África Meridional. De outra maneira, quaisquer projetos, políticos ou não, que venhamos a ter, não terão significado algum. O *regime* racista da África do Sul precisa ser liquidado sem delongas. Caso contrário, haverá uma guerra atômica na

África nos próximos 5 ou 10 anos. Dentro de menos de seis anos a partir de agora, África do Sul terá à sua disposição um pequeno estoque de armas nucleares suficiente para criar pânico maciço entre os africanos...

Questão: Como cientista, que papel você vê desempenhar a ciência e a tecnologia na segunda parte do século XX? Como isto afetará o povo negro?

Diop: Eu acredito que, durante esta entrevista, eu expliquei as condições globais para a utilização da ciência e da tecnologia. Nenhuma delas pode ser alcançada sem a existência do Estado *continental* da África, ou, ao menos, uma união dos Estados sub-Saarianos. O enorme progresso da ciência e tecnologia do século XX corre o risco de virar-se contra o desenvolvimento da África e do povo negro em geral. Ciência e tecnologia permitirão a outros Estados reforçarem seu poder e estar em uma posição melhor para continuar o domínio sobre os fragmentados Estados africanos. Tenho receio de que, neste contexto, o progresso científico, ao invés de agir a nosso favor, trabalhará em nosso detrimento, a não ser que criemos condições sociais e políticas para exploração e utilização racional da ciência e tecnologia.

Questão: Em muito do mundo ocidental e, especialmente, nos Estados Unidos da América a mídia de massa (rádio, televisão, jornais e revistas) teve um efeito profundamente negativo nos negros?

Diop: A mídia de massa teve um efeito negativo em *todos* os povos. Quanto ao efeito que teve nos negros nas Américas, eu apenas posso esperar uma intensificação dos contatos culturais entre os negros da África e os das Américas. Acredito ser este o único jeito que possamos chegar a um renascimento cultural, que beneficiará a todos nós. Quaisquer realizações culturais alcançadas na África poderão tão somente ter um efeito benéfico nos negros das Américas. E vice-versa, quaisquer contribuições culturais válidas que surjam dos negros das Américas também afetarão positivamente todos os outros membros do mundo negro. Devemos apoiar-nos uns aos outros para evitar que afundemos. É um fato importante. Embora participemos de diferentes mundos políticos, compartilhamos uma mesma alma cultural. Para reforçar esta identidade em comum é necessário que lutemos contra o nefasto efeito da mídia de massa.

ANEXO II

NA GUE DIEF, ANTA DIOP, SOU-MA-MAK?⁴⁷ (“COMO VAI, ANTA DIOP, MEU VELHO IRMÃO?”)

Com estas palavras começou o diálogo entre o nosso enviado especial à África e um dos maiores intelectuais do continente negro, numa manhã de sol nos jardins do Instituto de Estudos Fundamentais da Universidade de Dakar.

“Ma gui firek Sou-ma-rak” (Estou bem, irmãozinho), respondeu o professor em valaf, língua falada em Senegal.

- *Professor, em meu país, o Brasil, muitos intelectuais fazem a apologia da mestiçagem como forma de solução para o problema racial. O que o senhor pensa de uma tal política?*

Eu creio que a mestiçagem biológica, a mestiçagem cultural elevada ao nível de uma doutrina política aplicada a uma nação é um erro que pode mesmo conduzir a resultados lamentáveis. Eu creio que todas as nações devem cooperar no plano cultural, mas neste momento as expressões que empregarão são as de intercâmbio cultural, não se deve ir além e criar uma doutrina de mestiçagem cultural ou biológica. Isto pode levar, a longo prazo, a uma crise de identidade dos indivíduos e crise de identidade nacional, como parece ter ocorrido no Egito na baixa era. Chega um momento que a nação mesma se interroga sobre sua própria identidade e se pode prosseguir mais além neste caminho para chegar aos fins que procura. Eu acredito que se deva deixar as relações prosseguirem naturalmente e não pressionar uma mestiçagem qualquer, o que é um erro político e que nada tem a ver com uma abertura e o desenvolvimento de uma civilização multiracial.

- *O Sr. pensa ser possível a existência de uma sociedade nacional de muitas raças sem choques culturais ou sem racismo enfim?*

⁴⁷ Entrevista por Fred AFLALO. “Na Gue Dief, Anta Diop, Sou-Ma-Mak? (“Como vai, Anta Diop, meu velho irmão?”)”. SINGULAR & PLURA, No.1, Dezembro de 1973. Global Editora, São Paulo.

Sim, eu penso que efetivamente as raças podem coabitar muito bem e com o tempo se pode chegar à eliminação de toda noção de racismo. Na medida em que os grupos étnicos perdem a desconfiança, os sentimentos de animosidade são substituídos por sentimentos de estima, de respeito e a seguir a amizade e o amor poderão existir. No início as relações são difíceis, podem existir tensões, mas a medida mesmo que a África no seu conjunto supera a prova no plano internacional, este espírito poderá provocar uma ajuda aos vários grupos africanos expatriados, seja no Brasil ou nas Caraíbas e, pouco a pouco, estes grupos forçarão por suas realizações locais, por sua contribuição ao desenvolvimento nacional brasileiro e ao desenvolvimento da cultura nacional e seu crescimento por sua relação específica terminarão por forçar a estima antes de tudo e a seguir a simpatia e amizade do total da população brasileira. E a fusão dos elementos étnicos brasileiros se fará não a nível antropológico, ou biológico, mas ao nível de coração, ao nível mental, de sensibilidade. Isto em função da contribuição real que cada grupo trouxe, e estou certo que, desta forma, não haverá a destruição de um grupo, mas se dará a cada um as condições optimais de produtividade para que tragam sua contribuição, em um plano, evidentemente, de igualdade.

- ***A independência dos países africanos trará, na sua opinião, uma importante contribuição a uma tomada de consciência política às grandes massas negras e mestiças, na sua maioria pertencente às classes sociais menos favorecidas, no Brasil?***

Eu creio que o último quarto de século será dominado pela descoberta dos liames profundos que existem entre as três Américas e a África, sob o plano cultural e sob o plano político, fato que foi relegado a segundo plano nos anos que antecederam os movimentos de independência. Nós descobrimos cada dia, pela redução mesmo das distâncias, que algumas horas separam hoje o Brasil de Dakar, e isto nos faz lançar um olhar para um fato que passava despercebido, nosso parentesco cultural e biológico. Com o desenvolvimento da independência real, nós poderemos, no interesse maior dos dois continentes e mesmo no interesse maior da humanidade, estabelecer ligações que irão se fixar nas camadas sociais as mais deserdadas, ao nível de base e, portanto, tais ligações poderão corrigir mesmo distorções na evolução de nossos povos.

- *Hoje, no Brasil como na África, se fala muito de abertura no plano político. Abertura que é feita da cúpula para a base. Entre os novos partidos cogitados está sempre um “socialista”. O que o Sr. pensa desta abertura e desta participação socialista?*

Justamente o exemplo do Senegal mostra que a criação de um partido socialista pode ser muitas vezes uma “cobertura”, uma simples cobertura política buscando utilizar uma “imagem de marca” no exterior e neste caso tenta-se dar a impressão que a democratização atinge até a base, quando na realidade não há nada. No Senegal, todas as aspirações populares são canalizadas por nosso partido, o RND, e este partido, que representa 60 por cento da população como provamos nas últimas eleições, não é admitido na luta eleitoral e se fala em socialismo. Ora, eu penso que este socialismo é uma etiqueta que se usa sobre qualquer tendência para salvar as aparências. Ao mesmo tempo os verdadeiros problemas, as reivindicações sociais dos mais deserdados são deixados à margem. Eu penso que qualquer abertura, que qualquer movimento de emancipação social ou política não poderá partir da cúpula, mas da base.

- *E o esforço da Internacional Socialista da qual faz parte o partido do Presidente Senghor, em instalar a social-democracia como alternativa política para o terceiro mundo?*

É certo que hoje a Segunda Internacional, a Internacional Socialista, não defende os interesses dos países em desenvolvimento, mas é uma solução de reposição para a Europa Ocidental conservadora, que não pode mais reivindicar abertamente uma posição de direita e portanto usa o progressismo como alternativa. Esta não é uma solução para nós, africanos, que não fomos formados no quadro desta realidade. É uma nova forma de gestão europeia de seus negócios internacionais. Neste quadro, os africanos que desta política participam são cúmplices deste jogo. Nosso partido, o RND, afirma que uma vitória política deve ser uma vitória do povo, nós somos, por exemplo, por uma federação africana, mas tal federação só poderá partir de uma emancipação real dos povos. Todas as tentativas de cúpulas falharam devido aos egoísmos das equipes dirigentes. O problema deve ser equacionado a partir da base e, por isso somos a ovelha negra de toda essa gente que quer atrelar a política africana aos interesses neocoloniais. Por isso somos perigosos, não nos prestamos ao

jogo, por isso caricaturam minhas idéias. A situação em nossos países é muito semelhante. No Senegal tenta-se a fragmentação da oposição em diversos grupos para que ele se torne ineficaz, para que sua ação se torne inexpressiva. Isto aqui não foi conseguido, todos os partidos que participaram das eleições obtiveram juntos 38 por cento dos votos, segundo as cifras oficiais e a nossa palavra de ordem de abstenção e de deserção das ruas de todas as cidades do Senegal foi vitoriosa, como puderam constatar todos os observadores internacionais que aqui estiveram por ocasião das eleições. Portanto a exclusão de nosso partido que quer se exprimir num quadro de legalidade democrática, prova a não-existência da democracia em nosso país.

- *O que pensa o sr. do problema da divisão colonial da África que vem causando problemas de fronteiras entre os novos países africanos?*

Eu vejo três etapas para a solução deste problema. Na hora atual, se quisermos evitar tensões, é necessário respeitar as fronteiras herdadas do período colonial. Por esta razão nós apoiamos a frente POLISÁRIO no Saara ex-espanhol, razão pela qual nós apoiamos igualmente a ação da Etiópia em Ogadem. É necessário, portanto, manter as atuais fronteiras evitando a guerra entre os atuais Estados africanos. Nós somos também pelo princípio da autodeterminação dos povos. Eis, pois, os dois princípios que guiam a nossa ação no plano das alianças entre os estados. Mas, nós estamos convencidos de que a África não poderá sobreviver sem a realização de uma federação de nações. Da mesma forma que a América Latina também. Depois da derrota de Bolívar e suas idéias, a América Latina tornou-se subcolônia da América do Norte. Nós entendemos que se a África for derrotada em sua federação como a América Latina foi com Bolívar, será a anarquia e a miséria, como foi por um século entre os latino-americanos. Portanto eu penso que se não realizarmos esta federação a partir da base nós voltaremos às fronteiras políticas, pois, neste momento, as fronteiras políticas se tornam simples fronteiras administrativas e nós poderemos assim reconstituir as grandes etnias no seio da federação sem levantar problemas políticos.

- *Não existem grandes problemas raciais ou tribais na África. Não são os choques, resultado de instigação de forças neocoloniais em proveito de seus interesses?*

Claro, como poderia haver problemas raciais insuperáveis no seio de um grande povo?

- *Biafra e....*

Sim é como se hoje na Europa se colocasse italianos contra os franceses ou os espanhóis. Isso também é possível obter, como foi a guerra entre Alemanha e França, várias vezes.

- *E o que o Sr. pensa da intervenção cubana na África?*

Mesmo os americanos reconheceram que a presença cubana na África era desejável, mais desejável do que a presença sul-africana em Angola. Portanto, nós não estamos de acordo com o nosso governo, que não reconhece Angola (o governo do Senegal ainda não reconheceu diplomaticamente o governo de Agostinho Neto), e estamos de acordo com a ajuda cubana. Nós pensamos mesmo que a guerra de Angola foi a primeira guerra de civilização na África na idade moderna, pois foi a primeira vez que os brancos lutaram ao lado dos negros contra outros brancos unicamente porque a causa dos negros era justa.

- *Qual é a relação entre o número de efetivos cubanos na África e os franceses, por exemplo?*

Sim, há mais franceses, e nós já denunciemos isto, pois se trata de tropas colonialistas. A presença francesa hoje, por exemplo, aqui em Dakar, é lamentável. O potencial militar francês que existe em Dakar não serve apenas para defender os interesses da Mauritânia (que sofre ataques do POLISÁRIO) e por que estão aqui e não na Mauritânia? É porque apóiam um governo impopular que não tem mais base de massa e precisa de defesa militar.

- *No Gabão existem oficiais franceses no próprio exército gabonês. Isto acontece no Senegal?*

Sim, com o título de cooperantes eles atuam no exército senegalês. Certamente exercem uma discreta, mas real autoridade. Penso que a França deve refletir a respeito de sua atuação na África, pois contraria seus interesses a longo termo, contraria os verdadeiros interesses do povo senegalês e de outros povos africanos.

- *O que o sr. pensa, como físico nuclear e político, da cooperação entre países em desenvolvimento e industrializados no domínio nuclear, como o recente acordo entre o Brasil e a Alemanha Ocidental?*

Tudo depende das condições desta cooperação, se o Brasil é um campo de experiências para a Alemanha que está interdita de fazer certas experiências em seu território pelos acordos do armistício, neste caso, o Brasil aparece com um vasto laboratório. De outra parte não podemos esquecer que neste momento existe uma verdadeira divisão de tarefas. As experiências nucleares são feitas em vossa casa, mas os foguetes que deverão veicular amanhã, os engenhos, são feitos aqui, no Zaire. Portanto estamos todos envolvidos. Existe também o fato de que em matéria nuclear as conseqüências são imprevisíveis.

- *Do ponto de vista de factibilidade econômica qual a relação entre a usina nuclear e a usina hidroelétrica tradicional?*

Eu creio que um País como o Brasil, que possui uma considerável rede fluvial com rios como o Amazonas, com imensos recursos hidroelétricos, poderia muito bem não conhecer um problema de energia. A crise de energia é uma noção que poderia ser estranha ao povo brasileiro e que poderia começar pela exploração da produção de energia hidroelétrica. Nós mesmos na África, nos colocamos este problema, mas somente temos preocupação pelo fato da África do Sul estar em fase de construção de um arsenal nuclear. Nós colocamos entre parênteses o desenvolvimento de uma tecnologia propriamente nuclear que é muito poluente, sobretudo quando se trata de

centrais geradoras em plutônio, como centrais a regeneradores que fabricam mais plutônio do que elas mesmas absorvem. São as centrais da segunda geração que todo mundo está fabricando agora. Nós sabemos que o período ativo do plutônio, no qual ele permanece radioativo e altamente poluente é de cinco mil anos, o tempo que nos separa do paleolítico superior, tempo em que os homens viviam ainda em grutas. Portanto, tal técnica é sumamente perigosa e todo o mundo é consciente deste perigo. Não se encontrou ainda solução para a neutralização do lixo atômico. A solução, que consiste em colocar tal material em blocos de cimento no fundo dos oceanos, não é uma solução válida, pois a pressão que existe ao centro dos oceanos é enorme e as correntes de grandes massas marítimas podem causar facilmente acidentes fatais talvez a toda espécie humana, pois não se pode calcular o grau de poluição atômica decorrente. Esta é uma espécie de poluição contra a qual a técnica dos países desenvolvidos nada pode. Estes países estão em vias de destruir um patrimônio comum a toda a humanidade, levando tal poluição aos oceanos, que são bem comum, às florestas, que são patrimônio comum, sem que as outras populações deserdadas da terra possam protestar. Nossos países deverão ter uma política de energia que opte pela energia de fusão nuclear, que é muito menos poluente. Estas usinas de fusão já são teoricamente possíveis e sua construção será viável em uma década e, ao contrário da usina de fissão, são muito menos causadoras de poluição.

- ***Além do perigo da fabricação de bombas...***

Certamente, a ORTRAG, empresa alemã que terá o monopólio privado de satelitização de engenhos nucleares que atualmente agem no Zaire, também prepara um acordo com o Brasil. Esta empresa poderá se colocar a serviço de qualquer força agressora, como por exemplo, a África do Sul, e colocar com precisão uma bomba atômica sobre qualquer grande centro urbano na África. É um perigo que todos corremos.

- ***Mas o Brasil hostiliza hoje a África do Sul e condena sua política.***

Eu creio que o governo brasileiro não percebeu bem o perigo e por isso, pensando defender seu interesse, faz o jogo, sem estar atento às conseqüências em seu próprio solo e as conseqüências para a África do desenvolvimento desta

tecnologia. Chamamos a atenção para este perigo aos interesses de nossos povos e mesmo para o interesse nacional brasileiro. Penso que devemos nos concentrar no desenvolvimento de técnicas termo-nucleares capazes de serem menos poluentes e dispensarmos a utilização das centrais nucleares de fissão. Assim estaremos equipados para um milhar de anos sem os atuais perigos de destruição.

PRINCIPAIS OBRAS DE CHEIKH ANTA DIOP

Nations nègres et culture . Présence Africaine, Paris, 1954, 1964, 1979.

L'unité culturelle de l'Afrique noire. Présence Africaine, Paris, 1959, 1982.

L'Afrique noire précoloniale. Présence Africaine, Paris, 1960, 1987.

Les fondements économiques et culturels d'un Etat fédéral d'Afrique Noire. Paris, 1960, Présence Africaine, 1974.

Antériorité des civilisations nègres, mythe ou vérité historique ?. Présence Africaine, Paris, 1967.

Le laboratoire du radiocarbone de L'IFAN. Catalogues et Documents no 21, IFAN, Dakar, 1968.

The African Origin of Civilization : Myth or Reality ?. Translation of sections of *Antériorité des civilisations nègres, mythe ou vérité historique ?* and *Nations nègres et culture* " by Mercer COOK. Includes bibliographical references, New York, Westport, Laurence Hill & Company, 1974.

Physique nucléaire et chronologie absolue. Initiations et études africaines n°31. l'IFAN, Dakar, 1974.

L'Antiquité africaine par l'image. Notes Africaines n°145-146. IFAN-NEA, Dakar-Abidjan, janvier-avril 1975

Parenté génétique de l'égyptien pharaonique et des langues négro-africaines. IFAN-NEA, Dakar, 1977.

Black Africa, The Economic and Cultural Basis for a Federated State. translation by Harold SALEMSON, New York, Westport, Laurence Hill & Company, 1978, 1987.

Civilisation or Barbarie. Présence Africaine, Paris, 1981, 1988.

Precolonial Black Africa. translation by Harold SALEMSON, New York, WestPort, Laurence Hill & Company, 1986.

Nouvelles recherches sur l'égyptien ancien et les langues négro-africaines modernes. Paris, Présence Africaine, 1988.

The Cultural Unity of Black Africa. The Domains of Matriarchy and of Patriarchy on Classical Antiquity. Karnak House, London, 1989.

BIBLIOGRAFIA

ABRÃO, Bernadete Siqueira (org.). *História da Filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

AFRAY, F. *A Civilização de Axum do Séculos I ao Século VII*. In: MOKHTAR, G.(coord.). *História geral da África II: a África antiga*. São Paulo: Ática; (Paris): Unesco, 1983.

ANDERSON, Perry. *Passagens da Antiguidade ao Feudalismo*. São Paulo: Brasiliense, 2004

ARGHIRI Emmanuel, *L'échange Inégal*, Paris: Maspero, 1969.

ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo: Martin Claret. 2002.

AVENERI, S. (ed). *Karl Marx on Colonialism and Modernization*. New York: Doubleday & Co, 1969.

BAECHLER, Jean. *Les Origines du Capitalisme*. Paris: Gallimard, 1971.

BAKIR, Abd el-Mohsen. *Slavery in Pharaonic Egypt*. Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1952.

BALANDIER Georges, *La vie quotidienne au royaume Kongo, du XVIe au XVIIIe siècle*, Paris: Hachette, 1965.

BARRY, Boubakar. *Le Royaume du Wallo. Le Senegal Avant la Conquête*. Paris: Karthala, 1985.

BERNAL, M. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. (Vols. I, II, III). New Jersey: Rutgers University Press, 1987.

BRAUDEL, Fernand. *Civilização material, economia e capitalismo, séculos XV-XVIII*. Madrid: Alianza, 1984.

_____. *Gramática das Civiizações*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

CAVALLI-SFORZA, Luca; CAVALLI-SFORZA, Francesco. *Quem Somos? História da Diversidade Humana*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

CESAIRE, Aimé. *Cahier d'um Retour au Pays Natal*. Paris: Présence Africaine, 1939, 1960.

_____. *Discours sur le Colonialisme*. Paris: Présence Africaine, 1955. Versão portuguesa: *Discurso sobre o colonialismo*. Porto: Editora Poveira, 1971.

CHANANA, Dev Raj. *Slavery in Ancient Índia: as Depicted in Pali and Sanskrit Texts*. New Delhi: People's Publishing House, 1960.

CISSOKO, Sekene Mody. *Tombouctou et l'Émpire Songhay*. Dakar: Nouvelles Editions Africaines (NEA), 1975.

CROUZET, Maurice (dir.). *História Geral das Civilizações: o Oriente e a Grécia Antiga - o homem no Oriente próximo*. (Vol. II, 2ª ed.). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.

_____. *História Geral das Civilizações: Roma e seu Império*. Vol. III, 4ª ed.. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.

DAVIDSON Basil. *À descoberta do passado de África*, Lisboa: Sá da Costa Editora, 1978.

_____. *Mãe Negra. África. Os anos da provação*. Lisboa/Luanda: Livraria Sá da Costa Editora, 1981.

DAVIS, David Brion. *Slavery and sin: the ancient legacy*. In: _____. *The problem of slavery in western culture*. Ithaca: Cornell University, 1966.

_____. *O Problema da Escravidão na Cultura Ocidental*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

DIOP, Abdoulaye-Bara. *La Société Wolof: tradition e changement. Les systèmes d'inegalité et domination*. Paris: Éditions Karthala, 1981.

DIOP, Cheikh Anta. *Civilization or Barbarism. An Authentic Anthropology*. New York: Lawrence Hill Books, 1991.

_____. Entrevista com Fred Aflalo, *Singular e Plural*, nº 1, dezembro de 1978, p. 61.

_____. Entrevista com Carlos Moore e Shawna Madlangbayan. In: *Black Books Bulletin*, Winter Issue, Vol. 4, nº. 4, 1976, p. 33, e *Afriscopes*, February 1977, Vol. 7, No. 2.

_____. Entrevista com Charles Finch. In: *Présence Africaine: Homage à Cheikh Anta Diop*, nº 149-150, 1er et 2è trim, Paris, 1989, p. 361-373.

_____. *Pre-Colonial Black Africa*. (Tradução do original L' Afrique Noire Pré-Coloniale). New York: Lawrence Hill Books, 1987.

_____. *The African Origin of Civilization: Myth or Reality*. Chicago: Lawrence Hill Books, 1974.

_____. *The Cultural Unity of Black Africa: The Domains of Patriarchy and of Matriarchy in Classical Antiquity*. (Tradução do original L'Unité Culturelle de l' Afrique Noire). Chicago: Third World Press, 1978.

DUMONT, Louis. *Homo Hierarquicus: o sistema de castas e suas implicações*. (Tradução do original Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications). São Paulo: Edusp, 1992.

DURUGÖNÜL, ESMA. *The Invisibility of Turks of African Origin and the Construction of Turkish Cultural Identity. The Need for a New Historiography. Journal of Black Studies*, 33, pp. 281-294, 2003.

ENGELS, Frederic. *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

EVANS, Elisabeth C. *Physionomics in the Ancient World*. Philadelphia: American Philosophical Society, 1969.

FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Rio de Janeiro: Fator, 1983.

FINLEY, Moses I. *Escravidão Antiga e Ideologia Moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1991.

FLORENZANO, Beatriz. *O Mundo Antigo: economia e sociedade*. São Paulo, Brasiliense, 1982.

FOLEY, Robert. *Os Humanos antes da Humanidade: uma perspectiva evolucionista*. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade*. Vol. III: o cuidado de si. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2005.

_____. *Vigiar e Punir: história da violência nas prisões*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1977.

FOURNIER-GONZÁLEZ, Gervásio. *La Raza Negra es la más Antigua de las Razas Humanas. Estudio Paleontológico, Arqueológico, Histórico y Geográfico*. Valladolid, España: Saturnia Pérez, 1901.

GORDON, Murray. *Slavery in the Arab World*, New York: New Amsterdam Books, 1989.

GARNSEY, Peter. *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*. Cambridge: University Press, 1997.

GIORDANI, Mário Curtis. *História da Grécia*. Petrópolis: Vozes, 1992.

GRIFFITH, Ralph T.H. (Translator). *The Rig Veda*, 1896.

HAMIDULLAH, M. *Documents sur la diplomatie musulmane à l'époque du Prophete et des califes orthodoxes*, Paris, 1935.

HANSON, Victor Davis. *Por que o Ocidente Venceu: Massacre e Cultura - da Grécia Antiga ao Vietinã*, Rio de Janeiro. EDIOURO, 2002.

HARTOG, François. *Memórias de Ulisses: narrativas sobre a fronteira na Grécia antiga*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.

HERNTON, Calvin. *Sex and Racism in América*. New York: Grove Press, 1966.

HOETINK, Harry. *Caribbean Race Relations: a study of two variants*. London: Oxford University Press, 1970.

HAMDUN, Said & KING, Noel. *Ibn Battuta in Black África*. Princenton (NJ): Markus Wiener Publishes, 2003.

HUNWICK, John & POWELL, Eve Trout. *African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam*. Princenton: Markus Wiener Publishers, 2002.

IANNI, Octávio. *Escravidão e Racismo*. São Paulo: Ed. Hucitec, 1988.

_____. Dialética das relações raciais. *Revista Estudos Avançados*, São Paulo, vol.18, n° 50, 2004. Disponível em:
http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010340142004000100003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 19 de agosto de 2006, às 13:19h.

ILEFFE, John. *Os Africanos: história dum continente*. Lisboa: Terramar, 1995.

ISAAC, Benjamin, *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. New Jersey: Princeton University Press, 2004.

KETE ASANTE, Molefi. *The history of África: The Quest for Eternal Harmony*. New York: Routledge, 2007.

KOBISHANOV, Y.M. *Axum do Século I ao IV: economia, sistema político e cultura*. In: MOKHTAR, G. (coord.). *História geral da África II: a África Antiga*. São Paulo: Ática; (Paris): Unesco, 1983.

LEWIS, Bernard. (ed.). *Islam: from the Prophet Muhammad to the capture of Constantinople*. Vol I, New York: Harper & Row, 1974.

_____. *Oriente Médio: do advento do cristianismo aos dias de hoje*. (Tradução de Ruy Jungman). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

_____. *Race et Couleur en pays d'Islam*. Paris: Payot, 1982. (Tradução do original: *Race and color in Islam*, New York: Harper and Row, 1971).

_____. *Race and Slavery in the Middle East*. London: Oxford University Press, 1992.

_____. *The Arabs in History*. London: Oxford University Press, 1993.

LAFFIN, John. *The Arabs as Master Slaves*, S.B.S. Publishing, 1982.

LOOMIS, W. Farnsworth. *Skin-pigment regulation of vitamin-D biosynthesis in man. Variation in solar ultraviolet at different latitudes may have caused racial differentiation in man*. *Science*, vol. 157, nº 3788, 4 august, 1967, pp. 501-506.

LOVEDAY, T; FORSTER, E. S. *Physiognomica*. Oxford: The Clarendon Press, 1913.

LOVEJOY, Paul E. *A Escravidão na África: uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

MAESTRI FILHO, Mário José. *Escravidão antigo*. 3ª ed. São Paulo: Atual; Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1986.

MANTRAN, Robert. *Expansão muçulmana: séculos VII – XI*. São Paulo: Pioneira, 1997.

MARX, Karl. *O Capital*. Coimbra: Centelha - Promoção do Livro, SARL, 1974.

_____. *Contribuição para a crítica da razão econômica*. São Paulo: Cortez, 2004.

M'BOKOLO, Elikia et al. *África Negra. História e Civilizações*. Tomo I, Até ao Século XVIII. Lisboa: Editora Vulgata, 2003.

MEILLASSOUX, Claude. *Antropologia da Escravidão: o ventre de ferro e o dinheiro*. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

_____. *L'esclavage en Afrique Précoloniale*. Paris: Maspéro, 1975.

MENDELSON, Isaac. *Slavery in the Ancient Near East: a Comparative Study of Slavery in Babylonia, Assyria, and Palestine, from the Middle of the Third Millennium to the End of the First Millennium*. Nova York: Oxford University Press, 1949.

MONNEYRON, Frédéric. *L'Imaginaire Racial*. Paris: L'Harmattan, 2004.

MONTESQUIEU, Chalés Louis de Secondat. *O Espírito das Leis*. 2. ed.. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil. Identidade Nacional versus Identidade Negra*. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

_____. *Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia*. In: Brandão, André A. P. (org.). *Cadernos Penesb*, Niterói: EdUFF, n. 5, 2004.

NASCIMENTO, Abdias. *O Genocídio do Negro Brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

OLSON, Steve. *A História da Humanidade: desvendado 150.000 anos da nossa trajetória através dos genes*. Rio de Janeiro: Campus, 2003

PATTERSON, Orlando. *Slavery and Social Death: a comparative study*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1985.

PLUMELLE-URIBE, Amélia. *La Férocité blanche*. Paris: Albin Michel, 2001.

POLANYI, Karl. *A Grande Transformação: as origens da nossa época*. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

POPOVIC, Alexandre. *The revolt of African slaves in Iraq in the 3rd/ 9th Century*. (Translated from French by Léon King). Princeton: Markus Wiener, 1999.

RAFINESQUE, C. S. *Languages do not Lie*. Paris, 1838.

RODRIGUES, João Carlos. *Pequena história da África Negra*. São Paulo: Globo, 1990.

RODRIGUEZ, Junius P. (ed.). *The Historical Encyclopedia of World Slavery*. (2 vols). Santa Barbara, Calif.: ABC-CLIO, 1997.

ROGERS, J. A. *Sex and Race: Negro-Caucasian Mixing in All Ages and All Lands*. Vol. I: The Old World. New York: Helga M. Rogers, 1967.

SARTRE, Jean-Paul. Orfeu Negro. In: _____. *Reflexões sobre o Racismo*. 6^a ed. Rio de Janeiro/ São Paulo: DIFEL, 1978.

SCHIPPMANN, Klaus. *Ancient South Arabia, From the Queen of Sheba to the Advent of Islam*. Princeton (NJ): Markus Winer Publishers, 2001.

SEGAL, Ronald. *Islam's black slaves: the other black diaspora*. Nova York: Farrar, Straus and Giroux, 2002.

SHINNIE, P. L. *Méroe: uma civilização do Sudão*. Lisboa: Editorial Verbo, 1974.

SNOWDEN Jr., Frank M. *Before Color Prejudice: the ancient view of blacks*. Cambridge, Massachusetts: Havard University Press, 1983.

_____. *Blacks in antiquity: Ethiopians in the greco-roman experience*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Havard University Press, 1970.

SOPHOCLES. *Ajax, Electra, Oedipus Tyrannus*. (Tradução do grego feita por André Chevitaese). Cambridge: Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1994.

THORNTON, John Kelly. *A África e os Africanos na Formação do Mundo Atlântico, 1400 - 1800*. Rio de Janeiro: Elsevier e Editora Campus, 2004.

TOYNBEE, Arnold J. *A Study of History*. Vol.1, Londres and Oxford: Oxford University Press, 1939.

VAN SERTIMA, Ivan; RASHIDI, Runoko. *The African Presence in Early Ásia*. New Brunswick, NJ and London: Transaction Publishers, 1995.

VERLINDEN, Charles. *L'Esclavage dans l'Europe Médiévale*. (2 tomos). Bruges: De Tempel, 1955.

VERNANT, Jean-Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. São Paulo: Difel, 1984.

_____. A Luta de Classes. In: Vernant, Jean-Pierre; Vidal-Naquet, Pierre. (Org.) *Trabalho e Escravidão na Grécia Antiga*. Campinas: Papyrus, 1989.

_____. [et.al.]. *Indivíduo e Poder*. Lisboa: Edições 70, 1987.

VIDAL-NAQUET, Pierre. *Escravidão e Ginecocracia na Tradição, no Mito, na Utopia*. In: *Trabalho e Escravidão na Grécia Antiga*. Org: Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet. Campinas: Papyrus, 1989b.

_____. *Os Escravos Gregos Constituíam Uma Classe?* In: Vernant, Jean-Pierre; Vidal-Naquet, Pierre. (Org.) *Trabalho e Escravidão na Grécia Antiga*. Campinas: Papyrus, 1989a.

_____. *Reflexões Sobre a Historiografia Grega da Escravidão*. In: Vernant, Jean-Pierre; Vidal-Naquet, Pierre. (Org.) *Trabalho e Escravidão na Grécia Antiga*. Campinas: Papyrus, 1989.

VIVANTE, Armando. *El problema de los negros prehispanicos americanos. Notas sobre los melanodermos precolombinos*. Antropologia n.º36, Tomo VI, Universidad Nacional de la Plata, Revista del Museo de la Plata. Argentina, 1967.

WATSON, James (org.). *Asian and African Systems of Slavery*. New York: Oxford Press, 1980.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Ed. Martin Claret, 2002.

_____. *Religião e Racionalidade Econômica*. In: Conh, Gabriel (Org.). *Max Weber: Sociologia*. 5ª ed. São Paulo: Ática, 1991.

_____. *Seitas Protestantes e o Espírito do Capitalismo*. In: Gerth, H. H.; Mills, C. W. *Max Weber: ensaios de sociologia*, 5ª ed.. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara Koogan, 1982.

WESTERMANN, William L. *The Slave. Systems of Greek and Roman Antiquity*. Philadelphia: American Philosophical Society, 1974.

WILBUR, C. Martin. *Slavery in China during the Former han Dynasty, 206 B.C.-A.D.* 25. Chicago: Field Museum of Natural History, 1943.

WILLIAMS, Eric. *Capitalismo e Escravidão*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Americana, 1975.

YVANOFF, Xavier. *Anthropologie du Racisme: essai sur la genèse des mythes racistes*. Paris: L'Harmattan, 2005.