

## IDENTIDADE NACIONAL E EXCLUSÃO RACIAL

JOSE LUIZ FIORIN\*

**RESUMO:** Proclama-se, com muita frequência, que, no Brasil não há racismo, porque somos uma sociedade mestiça, fundada, pois, na mistura. Este trabalho pretende mostrar que essa autodescrição da cultura brasileira encobre, de fato, um racismo profundamente arraigado na formação social brasileira, porque a mistura não prescinde da existência de triagens, ou seja, há elementos que não são aceitos na mistura. Analisando romances do século XIX que defendiam os ideais abolicionistas ou que vergastavam os preconceitos contra os mulatos, revela-se que eles contêm, em sua organização semântica de base, ideias racistas. A defesa dos ideais abolicionistas e o combate ao preconceito contra os mulatos não significam o acolhimento dos valores da negritude dentro da concepção de mistura com que se pensa a nação brasileira. O branqueamento, considerado uma melhoria da conformação racial brasileira, deixa subentendido que nossa sociedade se organizou sobre as bases da exclusão e não da participação racial.

**Palavras-chave:** triagem; mistura; abolicionismo; preconceito racial; branqueamento.

**ABSTRACT:** It is oftenly claimed that there is no racism in Brazil, because we are a mixed society, thus built upon miscegenation. This paper aims to show that this self-description of Brazilian culture hides, in fact, a deep-rooted racism that can be traced back to the formation of Brazilian society, once miscegenation entails sorting; in other words, there are elements that are not accepted in the mixing of races. The analysis of 19th-century novels that defended abolitionist ideals or criticized prejudice towards mulattos shows that they contain racist ideas in their semantic-based organization. Within the conception of mixing, by which the Brazilian nation is usually characterized, both the defense of abolitionist ideals and the fight against prejudice towards mulattos do not mean the adoption of values of blackness. The whitening of the population, considered an improvement of Brazilian racial configuration, infers that our society is organized on the basis of exclusion and not of racial participation.

**Keywords:** sorting; mixing; abolitionism; racial prejudice; whitening of population.

## INTRODUÇÃO

No Brasil, muitas pessoas proclamam a não existência de racismo. Dizem que não pode haver racismo numa sociedade que funda sua identidade na mistura das raças. No entanto, o racismo é insidioso, ele aparece mesmo em discursos que se pretendem contrários aos preconceitos raciais, como nos discursos abolicionistas ou naqueles que condenavam os preconceitos contra os mulatos. Para verificar essa astúcia enunciativa do discurso racista, vamos analisar alguns romances do século XIX, considerados modelares na luta contra os preconceitos raciais.

---

\* Professor do Departamento de Linguística da USP, publicou diversos livros, entre os quais *As astúcias da enunciação; Figuras de retórica; Argumentação*. e-mail: [jolufi@uol.com.br](mailto:jolufi@uol.com.br)

---

## UMA REPRESENTAÇÃO EM XEQUE

Há dois tipos fundamentais de cultura, de acordo com sua autodescrição: as da exclusão e as da participação, ou, em outras palavras, as da triagem e as da mistura.

A cultura da triagem tem um aspecto descontínuo e tende a restringir a circulação cultural, que será pequena ou mesmo nula e, de qualquer maneira, desacelerada pela presença do exclusivo e do excluído. É uma cultura do interdito. Já a cultura da mistura apresenta um aspecto contínuo, favorecendo o “comércio” cultural. Nela, o andamento é rápido. É a cultura do permitido (Fontanille e Zilberberg, 2001: 20-30).

Cada uma dessas culturas opera com um tipo de valor diferente: as da triagem criam valores de absoluto, que são valores da intensidade; as da mistura, valores de universo, que são valores da extensão. As primeiras são mais fechadas, tendendo a concentrar os valores desejáveis e a excluir os indesejáveis; as segundas são mais abertas, procurando a expansão e a participação (Fontanille e Zilberberg, 2001: 53-54).

A cultura brasileira sempre se viu como uma cultura da mistura. Louva-se a tendência brasileira à assimilação do que é significativo e importante das outras culturas. Não é sem razão que Oswald de Andrade erigiu a antropofagia como o princípio constitutivo da cultura brasileira (Telles, 1976). Em *Casa grande e senzala*, de Gilberto Freyre, por exemplo, vê-se a mistura como eufórica: a colonização portuguesa é considerada como tolerante, aberta, o que levou à mestiçagem racial. Isso não ocorreu com as colonizações inglesa e francesa, por exemplo (Freyre, s. d.: 43-89). O Brasil celebra a mistura da contribuição de brancos, negros e índios na formação da nacionalidade, exaltando o enriquecimento cultural e a ausência de fronteiras de nossa cultura (cf. Freyre, s. d.). De nosso ponto de vista, o misturado é completo; o puro é incompleto, é pobre. Trata-se evidentemente de uma autodescrição da cultura brasileira. Há então todo um culto à mulata, representante por excelência da raça brasileira; do sincretismo religioso, sinal de tolerância; do convívio harmônico de culturas que se digladiam em outras partes do mundo, como árabes e judeus. A identidade nacional está inextricavelmente vinculada à mistura racial.

Essa autodescrição, na verdade, não começa com o modernismo nem com os livros que buscaram estudar o “caráter” nacional na década de 1930. Inicia-se com o romantismo, logo depois da independência política, quando era preciso construir a nacionalidade. Dentro desse movimento de criação da identidade nacional brasileira, exerce um papel central *O guarani*, de José Alencar. Nele, constrói-se a lenda do casal inicial da brasilidade, formado de um índio que aceitara os valores cristãos e de uma portuguesa que acolhera os valores da natureza do Novo Mundo. Essa nação teria um caráter identitário luso-tupi.

O mito é sempre uma *coincidentia oppositorum*. No nosso caso, o mito de origem da nação brasileira opera com a união da natureza com a cultura, ou seja, dos valores americanos com os europeus. O Brasil seria assim a síntese do velho e do novo mundo, construída depois da destruição do edifício colonial e dos elementos perversos da natureza. Os elementos lusitanos permanecem, mas modificados pelos valores da natureza americana.

Como diz Alfredo Bosi, os mitos ajudam muito mais a compreender a época em que foram forjados do que o universo remoto que pretendem explicar (1992: 176). O selo de nobreza da nação brasileira é dado pela fusão do sangue português com o sangue tupi. Essa fusão une a nobreza de uma e de outra cultura. No entanto, essa conciliação luso-tupi não conta a realidade da ocupação portuguesa, com os massacres da população indígena. Por outro lado, o indígena que está na base na nação brasileira é o que aceita os valores cristãos, aquele que, em sua entrega ao branco, assume uma nova identidade. Os outros são vistos como selvagens que devem ser exterminados.

A identidade da língua falada no Brasil é correlata à do homem brasileiro, cuja origem o romance descreveu. Não se trata do português tal como é falado em Portugal, mas de um português modificado pela natureza brasileira. A língua falada no novo país é um reflexo, na sintaxe e no léxico, das suavidades e asperezas da natureza da América (Alencar, 1995: 116-117). É uma fusão também da cultura com a natureza. Alencar não preconiza que se fale tupi, mas esse português modificado no Brasil.

No entanto, a decantada mistura brasileira não é indiscriminada, ela é seletiva. Há sistemas que não são aceitos na mistura. No primeiro período de construção da identidade nacional, não há a ideia da mistura das três raças, que hoje se consideram constitutivas da nacionalidade, mas somente dos índios e brancos. Os negros estavam excluídos. Essa mistura não era desejável, pois se tratava de escravos.

## NA LITERATURA

### *A Escrava Isaura*

No período romântico, assim como houve uma poesia abolicionista, houve também romances que empunharam essa bandeira. Poder-se-iam citar *As vítimas algozes*, de Joaquim Manuel de Macedo, e *A escrava Isaura*, de Bernardo Guimarães.

Macedo condena a escravidão do ponto de vista dos senhores de escravos. Esse sistema produzia “vítimas algozes”, ou seja, os escravos que passavam de vítimas a algozes: “vítimas pela prepotência que lhes impõe a escravidão, algozes pelo dano que fazem, pelas vinganças que tomam, pela imoralidade e pela corrupção que inoculam” (Macedo, 2010: 185). O autor representa os escravos como devassos, cruéis, assassinos. Sua intenção era difundir o medo dos cativos, mostrando que o sistema escravista os tornava perigosos. “Macedo sustentava que a escravidão era péssima porque tornava o cativo um criminoso, um verdugo de seus senhores.” (Alencastro, 1997: 91). Já que a escravidão os tornava carrascos, capazes de cometer crimes terríveis, a abolição da escravatura era um imperativo de preservação da classe senhorial. O romance endereça-se aos proprietários de escravos, tentando aterrorizá-los, ao mostrar o perigo que os escravos representavam. Como se vê, essa visão nem de longe representa um passo em direção à diminuição da exclusão racial no Brasil.

A primeira edição de *A escrava Isaura* é de 1875, portanto, esse livro foi publicado em plena campanha abolicionista. Nele, narram-se as desventuras de Isaura, escrava branca e educada, de caráter nobre, vítima de um senhor devasso. Observe-se que aqui a perspectiva de condenação do sistema escravista é feita do ponto de vista da vítima. A escravatura propiciava todos os desmandos dos senhores e aqueles que eram maus tinham no sistema a possibilidade de exercer seus instintos perversos. A escravidão é condenada porque possibilitava situações intoleráveis do ponto de vista moral:

- Pondo de parte a insolência, se nada tens de valioso a apresentar em favor da liberdade da tua protegida, ele tem o incontestável direito de reclamar e apreender a sua escrava onde quer que se ache.

- Infame e cruel direito é esse, meu caro Geraldo. É já um escárnio dar-se o nome de direito a uma instituição bárbara, contra a qual protestam altamente a civilização, a moral e a religião. Porém, tolerar a sociedade que um senhor tirano e brutal, levado por motivos infames e vergonhosos, tenha o direito de torturar uma frágil e inocente criatura, só porque teve a desdita de nascer escrava, é o requinte da celeradez e da abominação.

- Não é tanto assim, meu caro Álvaro; esses excessos e abusos devem ser coibidos; mas como poderá a justiça ou o poder público devassar o interior do lar doméstico, e ingerir-se no governo da casa do cidadão? que abomináveis e hediondos mistérios, a que a escravidão dá lugar, não se passam por esses engenhos e fazendas, sem que, já não digo a justiça, mas nem mesmo os vizinhos, deles tenham conhecimento?... Enquanto houver escravidão, hão de se dar esses exemplos. Uma instituição má produz uma infinidade de abusos, que só poderão ser extintos cortando-se o mal pela raiz (Guimarães, 1979: 92).

- Nenhum, Álvaro, enquanto nenhuma prova puderes aduzir em prol do direito de tua protegida. A lei no escravo só vê a propriedade, e quase que prescinde nele inteiramente da natureza humana. O senhor tem direito absoluto de propriedade sobre o escravo, e só pode perdê-lo manumitindo-o ou alheando-o por qualquer maneira, ou por litígio provando-se liberdade, mas não por sevícias que cometa ou outro qualquer motivo análogo (Guimarães, 1979: 93).

Outra razão que leva à posição abolicionista é o fato de que a escravatura desonra o Brasil aos olhos do mundo civilizado. Como se sabe, o Brasil foi dos últimos, senão o último país, a abolir a escravidão:

- A escravidão em si mesma já é uma indignidade, uma úlcera hedionda na face da nação, que a tolera e protege. Por minha parte, nenhum motivo enxergo para levar a esse ponto o respeito por um preconceito absurdo, resultante de um abuso que nos desonra aos olhos do mundo civilizado. Seja eu embora o primeiro a dar esse nobre exemplo, que talvez será imitado. Sirva ele ao menos de um protesto enérgico e solene contra uma bárbara e vergonhosa instituição (Guimarães, 1979: 94).

Apesar desses propósitos abolicionistas, é preciso atentar que a intriga romanesca destaca que Isaura é que não poderia ser escrava. Trata-se de uma singularização, pois se poderia dizer que os negros em geral são vistos com reserva. Os trechos que seguem, ao dizer que o ente perfeito, que é Isaura, é que não merece a condição servil, deixam subentendido que essa condição poderia ser aceitável para outros seres:

Livre és tu, porque Deus não podia formar um ente tão perfeito para votá-lo à escravidão (Guimarães, 1979: 52).

Pode um homem ou a sociedade inteira contrariar as vistas do Criador, e transformar em uma vil escrava o anjo que sobre a Terra caiu das mãos de Deus?... (Guimarães, 1979: 93).

A própria Isaura pensa em si mesma como alguém que não deveria merecer a pena da escravidão:

Meu Deus! meu Deus!... já que tive a desgraça de nascer cativa, não era melhor que tivesse nascido bruta e disforme, como a mais vil das negras, do que ter recebido do céu estes dotes, que só servem para amargurar-me a existência? (Guimarães, 1979: 43).

Isaura é, física e culturalmente, branca. Por essa razão, não poderia ser comparada às outras escravas. Bernardo Guimarães descreve reiteradamente essa característica de Isaura. Ela não denunciava sua condição de escrava, porque, na verdade, não tinha nenhum traço africano: “Nada havia nela que denunciasse a abjeção do escravo, ou que não revelasse a candura e nobreza de sua alma” (Guimarães, 1979: 90-91). Isaura não se distingue das damas da sociedade do Império:

Acha-se ali sozinha e sentada ao piano uma bela e nobre figura de moça. As linhas do perfil desenham-se distintamente entre o ébano da caixa do piano, e as bastas madeixas ainda mais negras do que ele. São tão puras e suaves essas linhas, que fascinam os olhos, enlevam a mente, e paralisam toda análise. A tez é como o marfim do teclado, alva que não deslumbra, embaçada por uma nuance delicada, que não sabereis dizer se é leve palidez ou cor-de-rosa desmaiada. O colo donoso e do mais puro lavor sustenta com graça inefável o busto maravilhoso. Os cabelos soltos e fortemente ondulados se despenham caracolando pelos ombros em espessos e luzidios rolos, e como franjas negras escondiam quase completamente o dorso da cadeira, a que se achava recostada. Na fronte calma e lisa como mármore polido, a luz do ocaso esbatia um róseo e suave reflexo; di-la-íeis misteriosa lâmpada de alabastro guardando no seio diáfano o fogo celeste da inspiração. Tinha a face voltada para as janelas, e o olhar vago pairava-lhe pelo espaço. (Guimarães, 1979: 11).

Fugiu da fazenda do Sr. Leôncio Gomes da Fonseca, no município de Campos, província do Rio de Janeiro, uma escrava por nome Isaura, cujos sinais são os seguintes: Cor clara e tez delicada como de qualquer branca; olhos pretos e grandes; cabelos da mesma cor, compridos e ligeiramente ondedados; boca pequena, rosada e bem feita; dentes alvos e bem dispostos; nariz saliente e bem talhado; cintura delgada, talhe esbelto, e estatura regular; tem na face esquerda um pequeno sinal preto, e acima do seio direito um sinal de queimadura, mui semelhante a uma asa de borboleta. Traja-se com gosto e elegância, canta e toca piano com perfeição. Como teve excelente educação e tem uma boa figura, pode passar em qualquer parte por uma senhora livre e de boa sociedade (Guimarães, 1979: 80).

- Que má língua é esta Rosa! — murmurou enfadada a velha crioula, relanceando um olhar de repreensão sobre a mulata. — Que mal te fez a pobre Isaura, aquela pomba sem fel, que com ser o que é, bonita e civilizada como qualquer moça branca, não é capaz de fazer pouco caso de ninguém?... Se você se pilhasse no lugar dela, pachola e atrevida como és, havias de ser mil vezes pior (Guimarães, 1979: 40).

És formosa, e tens uma cor linda, que ninguém dirá que gira em tuas veias uma só gota de sangue africano (Guimarães, 1979: 13).

Já se disse que Bernardo Guimarães fez Isaura uma branca como estratégia persuasiva, para mostrar o drama de um ser submetido à escravidão, que pode abater-se até em alguém aparentemente branco. Como nota Alfredo Bosi, entretanto, “o nosso romancista estava mais ocupado em contar as perseguições que a cobiça de um senhor movia à bela Isaura que em reconstruir as misérias do regime servil. E, apesar de algumas palavras sinceras contra as distinções de cor (cap. XV), toda a beleza da escrava é posta no seu não parecer negra, mas nívea donzela” (Bosi, 1975: 159). A causa abolicionista foi abraçada por inúmeros autores românticos. Entretanto, é preciso não confundir abolicionismo com luta em prol da igualdade racial. Seja porque no romantismo os negros não fazem parte dos elementos constitutivos da identidade nacional, seja porque não se via neles nenhum traço de civilização, o certo é que, nesse período, a decantada mistura brasileira não admite a negritude.

### *O Mulato*

Mais tarde surge a ideologia do branqueamento, que presidiu ao estímulo às grandes imigrações europeias, de italianos, alemães, espanhóis, poloneses, etc. Observa-se em *O mulato*, de Aluisio Azevedo, que é preciso acabar com o preconceito contra o mulato, porque a mistura do negro com o branco é um melhoramento e não uma piora, como pensava a tacanha e preconceituosa sociedade de São Luiz. O melhoramento era o afastamento do negro, considerado rude, sem cultura, incivilizado, e a aproximação com o branco, modelo da sociedade brasileira.

Analisemos mais detidamente esse romance, publicado em 1881, em São Luís do Maranhão<sup>1</sup>. Ele pretende estudar os mecanismos que regem as relações sociais e econômicas no Brasil, com vistas a demonstrar o que deveria ser feito para acabar com as “taras” presentes na sociedade brasileira. Confrontam-se, assim, dois discursos: um conservador e um reformador. Esses discursos estão fundados em três eixos: a questão racial, a religiosa e a feminina. Vamos analisar a primeira<sup>2</sup>.

No que tange à questão racial, teríamos, *grosso modo*, um discurso antirracista que se constrói com base num discurso racista. Este se funda na ideia de que, por natureza, há raças inferiores e raças superiores. Os negros pertencem às primeiras, enquanto os brancos, às segundas. Apesar de serem necessários para que o trabalho possa ser realizado, os negros têm, por hereditariedade, traços de personalidade negativos, doenças físicas e morais:

Freitas passou-se à janela de Raimundo e aproveitou a oportunidade para despejar contra este uma estopada a respeito do mau serviço doméstico feito pelos escravos.

- Reconheço que são necessários, reconheço!... mas não podem ser mais imorais do que são!... As negras, principalmente as negras!... São umas muruchabas, que um pai de família tem em casa, e que dormem debaixo da rede das filhas e que lhes contam histórias indecentes! É uma imoralidade! Ainda outro dia, em certa casa, uma menina, coitada, apareceu coberta de piolhos indecorosos, que pegara da negra! Sei de outro caso de uma escrava que contagiou a uma família inteira de empinges e dertos de caráter feio! E note, doutor, que isto é o menos, o pior é que elas contam às suas sinhazinhas tudo o que praticam aí pelas ruas! Ficam as pobres moças sujas de corpo e alma na companhia de semelhante corja! Afianço-lhe, meu caro senhor doutor, que, se conservo pretos ao meu serviço, é porque não tenho outro remédio! Contudo... (Azevedo, 1973: 88).

Os negros têm “a alma tão negra como o sangue” (Azevedo, 1973: 262).

Os negros são vistos como incapazes de executar bem o trabalho, mas como seres sempre prontos para folgar:

- E elas dançam direito?... perguntou a do Carmo.

- Se dançam... O serviço é que não sabem fazer a tempo e a horas! Lá para dançar estão sempre prontas! (Azevedo, 1973: 89).

---

<sup>1</sup> Vamos tomar como texto para análise o que foi estabelecido na segunda edição. Embora Aluisio, no prefácio dessa edição, afirme ter feito “pequenas alterações” no texto, a verdade é que, como nota Jean-Yves Mérien, ele modificou radicalmente seu texto (1988, 224-255).

<sup>2</sup> Nossa apresentação do interdiscurso sobre as raças presente em O mulato deve muito ao estudo de Jean-Yves Mérien (1988).

Esse discurso racista concebe a organização social como um sistema de castas, o que significa que não admite a mobilidade social das diferentes raças: “Preto é preto; branco é branco! Moleque é moleque; menino é menino!” (Azevedo, 1973: 92). Os casamentos inter-raciais não poderiam, em hipótese alguma, realizar-se. Embora o pai de Raimundo amasse sua mãe, a escrava Domingas, e fosse amado por ela, casa-se com uma mulher má, mas branca, D. Quitéria Inocêncio de Freitas Santiago (Azevedo, 1973: 64). Casar com um negro seria sujar o sangue:

- Parece que ficaste meio sentida com o que se passou!... Pois olha, se tivesse que assistir ao teu casamento com um cabra, juro-te, por esta luz que está nos alumando, que te preferia uma boa morte, minha neta! porque serias a primeira que na família sujava o sangue! Deus me perdoe, pelas santíssimas chagas de Nosso Senhor Jesus Cristo! gritava ela, pondo as mãos para o céu e revirando os olhos, mas tinha ânimo de torcer o pescoço a uma filha, que se lembrasse de tal, credo! que nem falar nisto é bom! E só peço a Deus que me leve, quanto antes, se tenho algum dia de ver, com estes olhos que a terra há de comer, descendente meu coçando a orelha com o pé! (Azevedo, 1973: 221).

Depois de manter relações sexuais com Ana Rosa e de ela engravidar, Raimundo deseja, com o casamento, “reparar” o que fizera. No entanto, considera-se que essa “reparação, longe de salvar, prejudicaria e aviltaria ainda mais a vítima” (Azevedo, 1973: 279).

Esse discurso racista considera o negro não como ser humano, mas como um não humano ou, mais que isso, uma coisa:

[...] para quem um escravo não era um homem, e o fato de não ser branco constituía só por si um crime (Azevedo, 1973: 64).

Os corretores de escravos examinavam, à plena luz do sol, os negros e moleques que ali estavam para ser vendidos; revistavam-lhes os dentes, os pés e as virilhas; faziam-lhes perguntas sobre perguntas, batiam-lhes com a biqueira do chapéu nos ombros e nas coxas, experimentando-lhes o vigor da musculatura, como se estivessem a comprar cavalos (Azevedo, 1973: 34).

O que determinava se alguém era negro não era sua aparência, mas sua origem. Se um dos pais fosse negro, o filho seria negro. O mulato, assim, era considerado negro, pois o que importava era a supremacia do sangue africano sobre o europeu. Raimundo, o mulato do título, não tinha nada na aparência que lhe revelasse a origem. Até o momento em que pede a mão de Ana Rosa em casamento não sabe que é mulato:

Raimundo tinha vinte e seis anos e seria um tipo acabado de brasileiro, se não foram os grandes olhos azuis, que puxara do pai. Cabelos muito pretos, lustrosos e crespos; tez morena e amulatada, mas fina; dentes claros que reluziam sob a negrura do bigode; estatura alta e elegante; pescoço largo, nariz direito e fronte espaçosa. A parte mais característica da sua fisionomia eram os olhos - grandes,

ramalhudos, cheios de sombras azuis; pestanas eriçadas e negras, pálpebras de um roxo vaporoso e úmido; as sobrancelhas, muito desenhadas no rosto, como a nanquim, faziam sobressair a frescura da epiderme, que no lugar da barba raspada, lembrava os tons suaves e transparentes de uma aquarela sobre papel de arroz (Azevedo, 1973: 61).

Apesar de, no modo do parecer, ser um branco; no modo do ser, era considerado um negro (Azevedo, 1973: 207):

- Agora... acrescentou o outro, o melhor seria que ele se tivesse feito padre... [...] - Ora o que, homem de Deus. Não diga asneiras! Pois você queria ver sua filha confessada, casada, por um negro? você queria, seu Manuel, que a Dona Anica beijasse a mão de um filho da Domingas? (Azevedo, 1973: 49).

- O senhor é um homem de cor. Infelizmente esta é a verdade... (Azevedo, 1973: 206).

Por isso, o casamento com um mulato é tão impensável como o casamento com um negro (Azevedo, 1973: 206). Prefere-se “deixar a filha desonrada a ter de dá-la por esposa a um mulato” (Azevedo, 1973: 285).

Em oposição a esse discurso, constrói-se um discurso antirracista, não como o concebemos hoje, mas como o concebiam os abolicionistas brasileiros no final do século XIX. Para entender esse discurso, é preciso ter em mente o que diz Otávio Ianni sobre o movimento abolicionista:

Se o abolicionismo foi um fenômeno político aparentemente orientado em benefício dos cativos, e apesar das manifestações exteriores nessa direção, ele foi essencialmente um movimento organizado e liderado pelos cidadãos livres, brancos, mulatos ou negros. No contexto histórico-econômico em que se manifestou, precisa ser considerado um fenômeno branco, em nome do negro. Lutando pela abolição do trabalho escravizado, os brancos lutavam em benefício dos seus próprios interesses, conforme estavam consubstanciados ou poderiam objetivar-se num sistema econômico-social fundado no trabalho livre. Por isso é que o abolicionismo foi uma revolução “branca”, isto é, um movimento político que não se orientava no sentido de transformar, como se afirmava, o escravo em cidadão, mas de transfigurar o trabalho escravo em trabalho livre (1962: 235).

O que aqui estamos chamando discurso antirracista não é na verdade um discurso antirracista no sentido estrito da palavra; é antes um discurso abolicionista, que se funda no postulado do trabalho livre, ou seja, da igualdade de oportunidades para todos, independentemente da raça. Esse discurso constrói-se com base na oposição *civilização* vs. *barbárie*. A primeira era figurativizada pela cultura europeia e a segunda, pela não europeia. As preocupações espirituais desta são vistas como um conjunto de superstições, indignas de um homem superior:

- Contam bruxarias do lugar, e há quem acredite nelas... Faça-lhe, porém, a justiça de não supô-lo nesses... (Azevedo, 1973: 197).

- Mas sabia, disse, que ao caboclo perdoou o medo, porque enfim não está na altura de certas verdades, mas ao senhor...

- Eu não tenho medo de coisa alguma, já disse! mas é que...

- Receia que o diabo lhe saia ao encontro, compreendo!

E o rapaz fingiu uma gargalhada, para intimidar o companheiro (Azevedo, 1973: 198).

Os negros acham-se completamente ausentes do romance. Nele não se menciona, em nenhum momento, a contribuição africana para a formação brasileira. O abolicionismo deriva de uma atitude moral e econômica. Era-se contra a escravatura, como em *A escrava Isaura*, porque, de um lado, os negros sofriam castigos horrendos nas mãos de senhores cruéis (Azevedo, 1973: 64-65), o comércio de escravos era uma ignomínia (Azevedo, 1973: 34), o que significava que ela fazia decaírem os costumes e provocava sentimentos maus nos brancos (Azevedo, 1973: 64-65); por outro, criava uma classe dirigente ociosa (Azevedo, 1973: 208) que considerava o trabalho manual uma degradação e, a longo prazo, acarretava a decadência econômica. A escravidão era um mal, porque era a fonte dos defeitos dos indivíduos e da sociedade brasileira.

O narrador considera que os escravos fugidos só poderiam tombar no crime e na vagabundagem, pois seriam incapazes de organizar-se social e economicamente:

Não é infundado aquele terror: o sertão da província está cheio de mocambeiros, onde vivem escravos fugidos com suas mulheres e seus filhos, formando uma grande família de malfetores. Esses desgraçados, quando não podem ou não querem viver da caça, que é por lá muito abundante e de fácil venda na vila, lançam-se à rapinagem e atacam na estrada os viajantes; travando-se entre eles, às vezes, entre uns e outros, verdadeiras guerrilhas, em que ficam por terra muitas vítimas (Azevedo, 1973: 71).

Ao contrário do discurso racista, presente no romance, que considera o mulato um quase negro, o discurso antirracista vê-o como um quase branco, em quem predomina a superioridade da raça branca (Azevedo, 1973: 222). O romance não só descreve Raimundo como um “quase branco” do ponto de vista físico, mas dá a ele todo um conjunto de qualidades, que não se encontram, do ponto de vista do narrador, entre os negros: bem educado, inteligente, bem instruído, dotado de uma grande gama de virtudes (1973: 78-79, 81, 206-208). Em suma, o mulato criado por Aluísio Azevedo é um ser perfeito, tanto física como moral

e intelectualmente. Nos mulatos, não predomina, pois, a inferioridade da raça negra. Aluísio, de um lado, desvela o absurdo do preconceito, ao mostrar indivíduos de origem europeia, inferiores a Raimundo. De outro, revela seu ideal para a sociedade brasileira. Ao contrário do sistema de castas implantado em São Luís do Maranhão, o ideal seria uma sociedade em que não tivesse importância o nascimento do indivíduo, mas somente suas qualidades. Essa é a condição primeira para a existência de mobilidade social. O ideal seria, pois, fazer do Brasil uma sociedade não estratificada.

- Mulato!

Esta palavra explica-lhe agora todos os mesquinhos escrúpulos, que a sociedade do Maranhão usara para com ele. Explicava tudo (...). Aquela simples palavra (...) retirava-lhe a esperança de ser feliz, arrancava-lhe a pátria e a futura família; aquela palavra dizia-lhe brutalmente: “Aqui, desgraçado, nesta miserável terra em que nasceste, só poderás amar uma negra da tua laia! Tua mãe, lembra-te bem, foi escrava! E tu também o foste!” (...) “Pois então de nada lhe valia ter sido bem-educado e instruído; de nada lhe valia ser bom e honesto?... Pois, naquela odiosa província, seus conterrâneos, veriam nele, eternamente, uma criatura desprezível, a quem repelem todos do seu seio?” (Azevedo, 1973: 207-208).

- Sim! sim! longe daqui não sou forro à pia! o filho da escrava; sou o Doutor Raimundo José da Silva, estimado, querido e respeitado! Vou! Por que não? O que mo impediria? (Azevedo, 1973: 210)

Raimundo é um homem perfeito. Na Europa, onde ele foi tratado como um rapaz rico qualquer, todas as suas qualidades puderam florescer. No Maranhão, isso não ocorreria. Está claro aqui o determinismo do meio e, particularmente, da educação. Num ambiente sem preconceitos, os mulatos poderiam realizar todas as suas potencialidades de quase brancos. O discurso antirracista de *O mulato não está fundado* na ideia de igualdade das raças, mas na tese de que o preconceito não permite ao mulato integrar-se à sociedade, europeizar-se, deixar vir à tona sua porção branca. Como nota Jean-Yves Mérien, o romancista aceita [...] o princípio de desigualdade das raças, mas vê na mestiçagem - e o caráter exemplar de seu personagem é a prova disto - um dos remédios contra a tara que representava a raça negra no Brasil. O mulato, símbolo do embranquecimento progressivo, é o homem que coloca o princípio necessário à evolução da sociedade brasileira em direção a uma etapa mais avançada de civilização” (1988: 316).

Aluísio verbera o preconceito racial, porque ele impede a realização do clareamento racial, que deveria ser acompanhado de um embranquecimento cultural (1988: 317).

Ao fundar no determinismo do meio sua tese de que o mulato pode “europeizar-se” (Azevedo, 1973: 111), Aluísio filia seu discurso antirracista à formação discursiva positivista. De um lado, acredita no progresso, na passagem para o estado positivo (1973: 183); de outro, vê o homem como alguém determinado pelo meio, pela

hereditariedade e pelo momento. Essa formação discursiva opõe-se àquela que luta pela manutenção do *status quo*, que considera toda mudança social uma decadência (1973: 89) e que acredita que o homem é um instrumento dos designios divinos, mas livre para determinar seus atos (1973: 282). Raimundo é o homem positivista (1973: 111), possuidor de uma ética dos meios, aquela que diz que não só os fins devem ser legítimos, mas também os modos de alcançá-los (1973: 183), enquanto o Cônego Diogo é o representante da formação discursiva contrária, partidário de uma ética dos fins, aquela que preconiza que qualquer meio é bom quando os fins são legítimos (1973: 281-284). O discurso positivista opõe-se exatamente ao discurso da Igreja Católica. Raimundo e Cônego Diogo são sinédoques dessas formações discursivas. Na visão do autor, “o progresso só poderá ser alcançado num sistema em que o poder não seja mais baseado na ideia cristã de Deus e da religião católica, mas sim numa religião natural da fé no poderio supremo da Ciência e nos progressos do conhecimento” (Mérien, 188: 316).

O discurso racista, no romance, estabelece valores do universo: há, de um lado, o puro, que é o exclusivo e, de outro, o negro ou o misturado, que é o excluído. Essas grandezas opõem-se como superior e inferior. O discurso antirracista exalta a mistura. No entanto, a mistura é vista como um processo de melhoramento, que se aproxima do branco. Não se celebra a mistura em si mesma, mas como uma maneira de aproximar-se da pureza do branco. Esse discurso da mescla não deixa de apresentar uma fronteira, onde se dá a triagem: dela está excluído o negro.

Durante todo o primeiro período de constituição da identidade nacional, o princípio identitário está fundado na exclusão do negro e nunca em sua admissão (Landowski, s.d.: 15), o que implicaria conceber a sociedade brasileira como uma diversidade sem segregações e sem exclusões. No máximo, o que se propõe é sua assimilação, isto é, seu desaparecimento numa política de branqueamento. Uma sociedade que constrói sua identidade sobre essas bases só poderia ser uma sociedade racista. No entanto, esse racismo brasileiro é constantemente negado, é invariavelmente recalçado, porque, sendo a mistura tão louvada, não se pode expor o quanto de triagem essa mistura comporta. É significativo que as duas personagens negras mais populares nos romances do século XIX sejam brancas.

## CONCLUSÃO

A cultura brasileira euforizou de tal modo a mistura que passou a considerar inexistentes as camadas reais da semiose onde opera o princípio da exclusão: por exemplo, nas relações raciais, de gênero, de orientação sexual, etc. A identidade autodescrita do brasileiro é sempre a que é criada pelo princípio da participação, da mistura. Daí se descreve o brasileiro como alguém aberto, acolhedor, cordial, agradável, sempre pronto a dar um “jeitinho”. Ocultam-se o preconceito e a violência que perpassa as relações cotidianas. Esconde-se o que opera sob o princípio da triagem.

## BIBLIOGRAFIA

- ALENCAR, J. de (1995). *O guarani*. 19 ed. São Paulo: Ática.
- ALENCASTRO, L. F. de (1997). Vida privada e ordem privada no Império. In: ALENCASTRO, L. F. de (org.). *História da Vida Privada no Brasil: Império: a corte e a modernidade nacional*. São Paulo: Cia. das Letras, v. 2, p. 11-93.
- ANDRADE, O. de (1976). “O manifesto antropófago”. In: TELES, Gilberto Mendonça. *Vanguarda europeia e modernismo brasileiro: apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes; Brasília: INL.
- AZEVEDO, A. (1973) *O mulato*. São Paulo: Livraria Martins Editora.
- BOSI, A. (1975). *História concisa da Literatura Brasileira*. São Paulo: Cultrix.
- BOSI, A. (1992). *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras.
- FONTANILLE, J. e ZILBERBERG, C. (2001). *Tensão e significação*. São Paulo: Discurso Editorial/ Humanitas.
- FREYRE, G. (s.d.). *Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Círculo do Livro.
- GUIMARÃES, Bernardo (1979). *A escrava Isaura*. São Paulo: Ática.
- IANNI, O. (1962). *As metamorfoses do escravo*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.
- LANDOWSKI, E. (s.d.). *Presenças do outro: ensaios de sociosemiótica*. São Paulo: Perspectiva.
- MACEDO, J. M. de (2010). *As vítimas algózes: quadros da escravidão*. São Paulo: Companhia das Letras.
- MÉRIAN, J.-Y. (1988). *Aluísio Azevedo, vida e obra*. Rio de Janeiro/ Brasília: Espaço e Tempo/ Instituto Nacional do Livro