

A variação ontológica de raça na modernidade: Brasil e Cabo Verde

Race's ontological gradients in modernity: Brazil and Cape Verde

José Carlos dos Anjos¹
jcdosanjos@yahoo.com.br

Resumo

O artigo pretende lançar algumas pistas iniciais de história comparativa de gradientes ontológicos de raça na modernidade. O núcleo empírico da análise é a dissolução da categoria raça no interior da ilha de Santiago de Cabo Verde no século XX, apesar da insistência dos mais poderosos senhores de terra, e a persistência de raça no Brasil, apesar da insistência do Estado em apagar a categoria dos discursos oficiais, no século XX dos governos autoritários.

Palavras-chave: gradientes ontológicos de raça, Cabo Verde, Brasil.

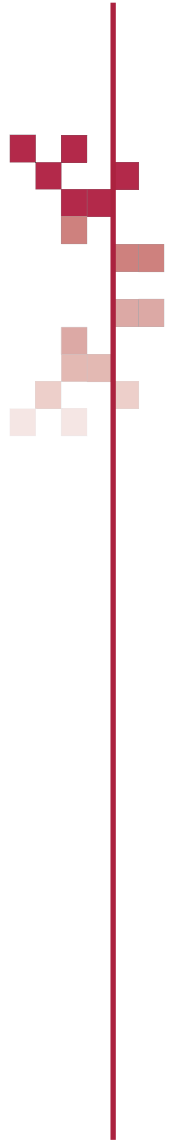
Abstract

This article aims to launch some initial clues of comparative history of the race's ontological gradients in modernity. The empirical core of the analysis is double and both in the twentieth century: on the one hand, the dissolution of the category of race in the interior of Santiago Island, Cape Verde, despite the insistence of the most powerful landlords, and, on the other hand, the persistence of race in Brazil despite the insistence of the State to erase that category in the official discourses by authoritarian governments.

Key words: race's ontological gradients, Cape Verde, Brazil.

Cabo Verde foi o lugar inicial e laboratorial do processo de fabricação de deslocamentos populacionais massivos de trabalhadores forçados e racializados. Penso que se poderia fazer uma sociologia comparativa dos gradientes ontológicos das grandes categorias da modernidade em correlação com as diferenciadas geografias da colonialidade. Poder-se-ia perguntar, por exemplo, sob esse prisma, como raça acontece no Brasil e em Cabo Verde. Essa comparação é tanto mais pertinente, porquanto, a modernidade da categoria raça eclode no processo de escravização e tráfico de africanos quase simultaneamente à invenção da África como o lado obscuro da modernidade. Talvez, em Cabo Verde, a categoria raça tenha sido, pela primeira vez, experimentada concretamente em sua grande inflexão moderna, a que associa negridão à escravidão. Indicarei, nesse artigo, algumas pistas iniciais de história comparativa dos gradientes variáveis da eclosão de raça. O núcleo empírico de minha análise é a dissolução da categoria raça no interior da ilha de Santiago dos séculos XIX e XX, apesar da insistência dos mais poderosos senhores de terra; e, por outro lado, a persistência de raça no

¹ Professor Associado da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Programa de Pós Graduação em Sociologia. Av. Bento Gonçalves, 9500, Sala 103 IFCH, Campus do Vale, Porto Alegre, RS, Brasil.



Brasil, apesar da insistência do Estado em apagá-la dos discursos públicos, no século XX, dos governos autoritários.

Começarei por esboçar a história racial da ilha de Santiago de Cabo Verde, a mais populosa das ilhas desse arquipélago africano. Na segunda parte do artigo, traço, em pincéis largos, a história da relação entre o Estado brasileiro e a categoria raça no período pós-abolição. Buscarei tirar lições comparativas de como raça pode ser pensada como um acontecimento oscilante, hesitante, sendo, porém, muito mais do que mero esquema classificatório. Gostaria de pensar em termos de um processo concomitante em que raça acontece na ordem dos discursos e dos corpos à medida que vai se tornando uma invenção consequente (Ingold, 1994).

Hesitação de raça em Santiago de Cabo Verde

Como ilha desabitada, a historiografia consensua que a ilha de Santiago foi povoada por um punhado de brancos e uma multidão de negros traficados como escravos entre a África e as Américas. Parte desses escravos permaneceu na ilha e constituiu a maioria da população (Albuquerque, 2001).

No fim do século XIX, os herdeiros de brancos que permaneciam senhores da maior parte das terras cultiváveis da pequena ilha tinham perdido grande parte da ascendência europeia, embora pretendessem ainda ser chamados de brancos. Desde o século XVII, os poderosos da terra vinham se digladiando entre si pelo controle de uma sociedade escravista em desagregação pelo empobrecimento (Soares, 2005). Nas lutas entre senhores, gradualmente, a necessidade de alianças com os mestiços ascendentes e com uma tropa de escravos fujões se sobrepunha às estratégias de manutenção de pureza racial.

Já no século XIX, o contraste fenotípico entre os poderosos do interior da ilha de Santiago e os metropolitanos que aportavam na cidade da Praia se tornara evidente, em que pese o esforço daquela elite interiorana para continuar a se pensar como branca. Costumes, sociabilidades, fenótipo, tudo impedia que uma estirpe de "brancos da terra" fosse reconhecível como "brancos como os metropolitanos". Raça, entre humanos, pode não nascer da biologia, mas, certamente, tendo historicamente eclodido, inscreve-se da musculatura ao âmagos de estruturas neuronais, como disposições, *habitus*, pessoas. Os senhores de terras do interior da ilha mais povoada do arquipélago eram negros no início do século XX, em que pese a persistência da autodefinição como brancos.

Os intercursos sexuais entre os polos senhoriais e de pessoas descendentes de escravizados na ilha de Santiago deu-se também porque os fujões aquartelados nos cumes das montanhas inacessíveis às frágeis tropas senhorias podiam sempre raptar donzelas e transformá-las em esposas. Doutro lado, os camponeses dependentes dos vales férteis sobre controle senhorial tinham suas filhas e esposas sexualmente à disposição como contrapartida para continuar sobrevivendo nas terras mais aráveis. Tanto

pelo cruzamento sexual como pela relação com um ambiente demasiadamente africano no interior da ilha de Santiago, as elites enegreceram em contraste com os brancos do pequeno "Plateau" isolado que se definia como capital. A própria capital, por onde transitavam metropolitanos, estava, já no século XIX, excessivamente sitiada de negros para continuar sendo a capital, e os esforços para ressituar a capital administrativa numa das ilhas do norte foi uma constante luta de elites dos séculos XIX e XX.

Por causa das secas prolongadas, foram tão frequentes as mudanças drásticas de proprietários das grandes extensões de terras senhoriais que se tornou plausível que negros abastados pudessem ser reconhecidos como "morgados pretos", como é o caso do pai de Amílcar Cabral, Juvenal Cabral. A imigração e o golpe aplicado pelo Banco Ultramarino sobre os proprietários de terra entre 1920 e 1940 (Furtado, 1993), que esmagou também os proprietários brancos com juros elevadíssimos, completou a subversão da relação entre cor da pele e condição de proprietário.

Torna-se insustentável a simples associação entre status e cor da pele. A emigração massiva de camponeses na década de 50 do século XX e os frequentes retornos com a capacidade de reconversão de recursos em compra de terras desestabilizou completamente os esquemas classificatórios raciais. A branquidade já não se inscrevia simplesmente na cor da pele, podendo os "brancos da terra" serem tão escuros quantos seus dependentes negros. No interior da ilha, a categoria morgado – senhor de grandes extensões de terras – passou a encarnar o legado da colonização de tal modo que um morgado preto podia ser tornado branco. Na modernidade, a humanidade se ofereceu ao ser como sistema de hierarquização cultural que subentende um sistema populacional de diferenças de fenótipo. A branquidade como modo de encarnação do acontecimento da expansão europeia permaneceu produzindo diferenças entre humanos ao longo de todo o século XX cabo-verdiano, mas não sem debilidades.

No caso de Santiago do século XIX, o refinamento dos traços pelos quais se podia colher a branquidade distinguia subtilezas como texturas do cabelo e do nariz que se associam a disposições morais, status e honra familiar. A branquidade é cultivada em fragmentos fenotípicos exaltados, mimetizados, modelados. Quando uma criança nasce, no interior da ilha de Santiago, seu nariz ainda é, durante as primeiras semanas, sistematicamente afinado através de massagens com um óleo especial levemente aquecido.

Se o corpo do recém-nascido pouco pode ser remodelado, dispositivos matrimoniais controlados podem muito mais. Aqueles que detinham a terra e, portanto, o controle do mercado sexual e matrimonial, controlavam severamente os passos das adolescentes "de família" de modo a garantir que elas pudessem se casar com qualquer metropolitano, de aventureiros a bandidos deportados e, no melhor dos casos, funcionários públicos que aportavam na capital. Mas, numa ilha montanhosa, cheia de "badios" (vadios, descendentes de escravos fujões), o rapto de potenciais noivas, virou rapidamente prática tradicional de matrimônio para a desgraça das moças de família. Uma branquidade em irremediável degeneração é a ilha de Santiago do século XIX.

Se a branquidade não consegue mais se inscrever nos corpos desejosos dos "brancos da terra" do interior da ilha de Santiago, diferentemente, as ilhas do Fogo e Brava conservaram, até os fins do século XIX, distinções nítidas entre "brancos" e negros. Os filhos de brancos fora do âmbito matrimonial de famílias brancas encasteladas nos sobrados da vila de São Filipe eram negros ou mestiços, de todo o modo, não brancos. Seria necessária uma longa discussão para se demonstrar que fenótipos tipicamente brancos se encarnam melhor em famílias brancas da ilha do Fogo e da ilha da Brava. Na ilha do Fogo, como na ilha da Brava, famílias brancas, mesmo quando em decadência econômica, podiam manter um capital de distinção racial pelo simples fato de reterem suas filhas em regimes raciais endogâmicos. A recusa em diluir-se no resto da população garantia status e honra familiar passível de ser reconvertida em capital social e, portanto, em funções administrativas locais.

Assim, por efeitos específicos de demografia racial, um homem branco do interior da ilha de Santiago não seria necessariamente um branco na ilha do Fogo do século XIX, apesar de ilhas geograficamente tão próximas. Não se trata de uma simples diferença de representações ou de sistemas diferentes de classificações raciais. É que a branquidade acontece de modo diferente em Santiago e na ilha do Fogo.

Extrapolando as distinções que estabelece Ingold (1991) entre representações e percepções e as continuidades entre organismo e pessoa, poder-se-ia dizer que raça entre humanos não eclode na profundidade de informações genéticas, mas certamente é da superfície das distinções fenotípicas que se desdobram do relacionamento organismo-ambiente. Argumenta Ingold que a percepção acontece "antes da objectivação da experiência em termos de representações coletivas codificadas pela linguagem" (2006, p. 355). É nesses termos que eu gostaria de sugerir que a branquidade acontecia na ilha de Santiago do século XIX de forma diferente daquela da ilha do Fogo, efectivamente e não apenas enquanto representações raciais. Tomo a branquidade como um modo de emergência enquanto organismo-pessoa em um ambiente favorável às habilidades associadas ao ser branco.

Quando se dizia, no século XIX, que a ilha de Santiago não podia ter um liceu por causa do clima se impõe levar a sério a relação entre clima e raça. Ilhas de calor mais ameno e nichos montanhosos mais frios abrigam uma branquidade que floresce nas ilhas do Fogo e Brava. Os brancos recém-chegados da metrópole para missões administrativas ou comerciais que queriam se proteger dos humores, do paludismo e riscos mais elevados de intercursos sexuais racialmente percebidos como "inferiores" encontravam melhores acolhidas nessas ilhas ou nas do norte do arquipélago, particularmente Boavista e Santo Antão e, depois, São Vicente.

Ao longo do século XIX, a par da emigração para os Estados Unidos, as ilhas do norte, mais despovoadas de contingentes negros, foram as ilhas de diáspora dessa branquidade incontida nas diminutas ilhas do Fogo e Brava. As levas de portugueses deportados cabem cada vez menos nas exíguas ilhas de poucos recursos para a agricultura. A elite branca que controla

o comércio interilhas é esmagadoramente da ilha do Fogo e se dispersa ao longo dos séculos XVIII e XIX para as ilhas do norte. Se o contingente de brancos das nove ilhas habitadas varia ao longo dos séculos XIX e XX conforme a conjuntura econômica, o sistema de ensino, recurso raro, que deve ser carregado como o ambiente por excelência da branquidade, deve se deslocar para o lugar de maior concentração.

Em Fevereiro de 1845, o bispo de Cabo Verde apresentou um relatório sobre instrução, advogando a criação de escolas em todas as ilhas e de um seminário-liceu com internato para 24 alunos, sendo doze destinados à vida eclesiástica; e, dois anos depois, respondendo a uma ordem que lhe fora dada em portaria régia, informou que o seminário deveria ser colocado na diminuta ilha da Brava. Pelo decreto de 23 de Novembro de 1847, instalou-se a Escola Principal de Cabo Verde na menor ilha povoada, mas de importante concentração de famílias brancas, capazes de garantia de endogenia racial.

Em 1860, criou-se, na capital, o primeiro estabelecimento de ensino secundário. A insustentável branquidade da ilha mais povoada de descendentes de escravos foi insuficiente para manter a escola. Os docentes do Liceu, "muito procurado e com um currículo ambicioso para a época", tiveram de se demitir no ano seguinte por falta de pagamento das gratificações e ordenados. Surpreendentemente, os mesmos docentes reaparecem nos arquivos a "desempenhar as funções do seu cargo" no Seminário-Liceu estabelecido na ilha de São Nicolau em 1866.

A pequena elite de funcionários metropolitanos em circulação não encontrava na ilha de Santiago nem clima nem mercado matrimonial racialmente adequado. Embora maior em extensão e de produção mais elevada de bens agrícolas, a ilha da capital da província tinha uma desproporção imensa entre a maioria esmagadora da população negra e a branquidade local em irreconhecível processo de dissolução.

Ao longo do século XX, o principal prédio de ensino do arquipélago se deslocou da ilha da Brava a São Nicolau, desta ilha à S. Vicente e, apenas na segunda metade do século XX, estabeleceu-se um liceu na capital. À ilha de Santiago, o liceu apenas chega quando as velhas famílias morgadias, que basearam sua dominação na grande propriedade agrícola, já estavam suficientemente debilitadas economicamente. Insuficientemente brancas e subescolarizadas, haviam cedido espaços na disputa pelo controle dos cargos administrativos da intermediação colonialista aos brancos e quase brancos escolarizados em São Nicolau e, depois, em São Vicente.

Ao longo da primeira metade do século XIX e no século XX, houve um esforço deliberado do colonialismo português para manter e estabilizar as distinções raciais. Apesar do esforço estatal, a racialização se dissolveu no interior da ilha de Santiago, deixando de aparecer como intensidades fenotípicas que pudessem servir de base à distribuição de afetos, oportunidades e honrarias.

Com a independência nacional em 1975, a expansão do acesso ao ensino superior no exterior, a diferenciação racial ce- deu de vez e se metamorfoseou em diferenciações regionais de

tal forma que a oposição entre "sampadjudos" (os das ilhas em que não ocorreu o fenômeno de escravos "vadios") e os "badios" (escravos fujões) tornou irreconhecível um fundo racial de distribuição das oportunidades de mobilidade social. A maior ou menor facilidade de acesso à escolarização passou a depender mais de fatores econômicos e geográficos do que do capital racial associável a diferenciações de fenótipo.

Por um lado, ao longo do século XX, as diferenciações econômicas deixaram de ser indexadas em traços de fenótipo. Por outro, as décadas de 1950 e 1960, terrivelmente ameaçadoras para o imperialismo português, obrigou as autoridades a alterar os discursos raciais públicos. Gilberto Freyre foi importado para se enfatizar a assimilação luso-tropical. Com a independência nacional e a reconstrução estatal pós-colonial por caboverdianos, na década de 70, a geografia racial cede completamente lugar à distribuição de posições conforme as facilidades de acesso ao ensino superior: um contingente mais volumoso de pessoas do norte do arquipélago (com fenótipo tão díspares quanto as do sul) constitui uma rede de controle das estruturas do Estado durante a primeira república. A democratização do acesso ao ensino superior que permitiu um retorno massivo de quadros oriundos da ilha mais populosa do arquipélago, e tida como fenotipicamente a mais africana, dissolveu qualquer correspondência entre raça e ocupação de posições na estrutura administrativa. Internamente, diferenças de fenótipo deixam de fazer diferença de raça mesmo que sejam literalizadas, reconhecidas, descritas e enfatizadas nas falas quotidianas.

É quando da entrada de um contingente significativos de imigrantes de países vizinhos africanos, na década de 90, que o espectro de raça reaparece, oscila e parece poder se instalar de novo, em que pese o esforço do Estado e dos intelectuais para nunca falarem de raça.

Raça é um acontecimento que eclode sempre que a distribuição das chances de mobilidade social estão pertinentemente correlacionadas a traços de fenótipo. E isso é relativamente independente das opções discursivas oficiais estatais. Por tudo isso, eu diria que raça degenera em Cabo Verde. O colonialismo português, desde a década de trinta, insistia em dividir o império português entre os brancos, os negros assimilados e os indígenas. Essa partição racializante, apesar da insistência governamental portuguesa, não tem consequências no interior da ilha de Santiago. Se é impossível distinguir, no interior da ilha de Santiago, indígenas de brancos é porque as disputas em torno desse recurso fundamental que é a terra se tornou desfavorável à insistência de raça.

Então, em grande medida, raça implode no interior da ilha de Santiago, apesar dos esforços de uma elite terra-tendente; negros passam a comprar terras, sobretudo com as aberturas à emigração do século XX; aqueles que podiam se dizer brancos pela posse de terras foram forçados a casarem com negras, a terem filhos negros, portanto, a sustentarem a branquidade com muitas dificuldades fenotípicas e de socialidades.

O que eu gostaria de argumentar mais convincentemente do que consigo fazer no espaço de que disponho aqui é que no

Brasil a raça persiste e não apenas o racismo. Diferentemente do Estado imperialista português, o Estado brasileiro, desde pelo menos o Estado-novo, tem tentado tornar inviável discursos públicos de raça. Enquanto, ao longo da primeira metade do século XX, o Estado em Portugal desenvolve um discurso de raça distinguindo metropolitanos, indígenas e assimilados (Meneses, 2010), o Estado brasileiro no pós-abolição, sobretudo com o Estado Novo e após, é um Estado que reprime o uso público de raça, sobretudo para efeitos de contestação. Desenvolve-se a ideia de que o Brasil é uma nação de convivência harmônica de raças, portanto, onde não se deve falar em raças e em racismos.

O índice mais evidente do divórcio entre as esferas públicas brasileiras e o discurso de raça e de que os protagonistas do discurso de contestação ao racismo foram jogados à condição de contrapúblicos se apresenta no modo como a Frente Negra Brasileira é tratada pelo Estado Novo. A partir desse momento, mais do que os movimentos da esquerda, as entidades do movimento negro são obrigadas a existirem na clandestinidade.

De modo geral, a repressão do movimento negro levou a uma implosão de todas as possibilidades de equacionamento das desigualdades raciais no país. O Estado brasileiro trabalhou ativamente para dismantelar as possibilidades de que as pessoas percebessem o país como racializado, mas pouco fez para minimizar a desigual distribuição de riquezas e oportunidades entre brancos e negros.

Durante o regime militar no Brasil, foi impossível a estruturação de esferas de um discurso público e político sobre raça. Na redemocratização, o movimento negro aparece como um dos atores importantes do processo. E esse ator ganha lentamente a expressão de uma esfera pública legítima e expõe ao reconhecimento público um país racista. O nascimento, em 1978, do Movimento Negro Unificado (MNU) em São Paulo e suas ramificações por todo o Brasil impõe o reconhecimento da existência de uma esfera pública política negra ao longo dos anos 80 e 90 do século XX. Por força desse movimento, impõe-se às próprias instituições de pesquisas que as dimensões das desigualdades raciais se tornassem agendas importantes. A necessidade de se pensar a correlação entre as desigualdades sociais e a realidade racial do Brasil torna-se incontornável às agendas de pesquisas acadêmicas. A raça explode no Brasil como acontecimento político no processo de redemocratização e explode à revelia do Estado em suas múltiplas dimensões de políticas públicas pretensamente universalistas.

O que eu gostaria de poder sustentar dessas duas histórias, uma história de um lado do Atlântico, em Cabo Verde, e uma história do outro lado, o século XX de terror racial brasileiro, é a afirmação de que, no Brasil, raça existe apesar da repressão estatal. Do outro lado do Atlântico, experimentou-se, pelo menos no interior da ilha de Santiago, a implosão da categoria raça. Gostaria de argumentar que essa não é apenas uma diferença linguística, cultural ou de categorias de classificação.

Desde Durkheim, nas Ciências Sociais, fomos habituados a pensar, pelo menos desde *As estruturas elementares da vida religiosa*, que nós fomos habituados a pensar que existe uma

dimensão do social que é a morfologia social e outra dimensão que é a dos sistemas de pensamento. Fomos induzidos depois pelo construtivismo linguístico a pensar que as categorias elementares do pensamento ou que as dimensões linguísticas enquadraram o real que nós, humanos, experimentamos. O fenômeno racial entre os humanos é apenas uma questão de esquemas de classificação, trata-se, apenas de esquemas linguísticos sob essa perspectiva de um construtivismo idealista.

Quando eu falo em insistência e persistência de raça não se trata nem de uma questão tão somente de morfologia social e nem apenas linguística. Se o fenômeno for também biológico, é equivocado dizer que "as pessoas são negras quando se dizem negras" – critério da autodefinição com o qual se pretende com frequência construir armadilhas para a política de ações afirmativas. Eu gostaria de dizer que raça eclode enquanto acontecimento, um acontecimento vacilante, às vezes, mas sempre mais do que apenas linguístico, sempre também biológico. É o acontecimento que eclodiu de uma forma contundente na história brasileira e que pode estar a eclodir hesitante, oscilante e vacilante no caso do interior da ilha de Santiago. Portanto, atualmente, raça é algo que existe na realidade brasileira e que tende a não existir na realidade cabo-verdiana.

Por que raça eclodiu na realidade brasileira? E por que implodiu na realidade cabo-verdiana? Na modernidade, a eclosão de raça é um acontecimento não apenas cultural, mas também biologicamente produzido. É certo que o estabelecimento de um padrão estético para os corpos humanos está estritamente associado às probabilidades de mobilidade social. Mais difícil de demonstrar é que, massivamente, os corpos tendem a ser biológica e socialmente modelados para se aproximarem do padrão estético dominante. Esse último ponto eu não disponho de espaço para desenvolver aqui. Sugiro apenas que renovadas leituras que aproximam a antropologia da biologia poderiam nos ajudar a decifrar o quanto o projeto de branqueamento da nação brasileira do século XIX está ainda em pleno processo de funcionamento na modelação dos corpos no Brasil.

Raça e políticas afirmativas

Em meu último ponto, gostaria de sugerir que para que raças deixem de existir na realidade brasileira é necessário que políticas afirmativas existam. E se em todas as grandes universidades brasileiras do século XXI existem políticas afirmativas é porque raças existem mais do que apenas como esquema classificatório. Raças não acontecem porque o Estado impõe ou tem políticas para raças, como se diz com frequência para se contestar as políticas afirmativas. A racialização ou a desracialização de uma sociedade depende do modo como traços de fenótipos se correlacionam com possibilidades, estratégias e taxas de mobilidade.

Em Cabo Verde, há pessoas dos mais variados fenótipos em todos os segmentos da estrutura do Estado e das grandes empresas. As pessoas, no dia-a-dia, dizem uma para a outra

"você é mais clara", "eu tive um filho branco", ou dizem "o teu cabelo é "bedjo" (crespo)". A apreciação estética tem claramente dimensões raciais. Mas essas dimensões raciais da apreciação se dissociaram de um processo de oferecimento de oportunidades de mobilidade social, sobretudo no período pós-colonial. Uma entrada massiva de pessoas do interior da ilha fenotipicamente mais africana na estrutura do Estado explodiu a associação entre um padrão estético e um padrão de mobilidade ascendente (Barros, 2012). A democratização das oportunidades de formação superior no exterior fez com que pessoas de todos os fenótipos estivessem representadas na ocupação de postos importantes da nação.

Em toda a estrutura do Estado, nós encontramos pessoas com os mais variados tipos de fenótipo. Portanto, essa variação fenotípica na estrutura das posições de força do Estado-nação repercute sobre o padrão estético de modo a desmontá-lo. Cada vez mais, as pessoas se apreciam no quotidiano sem um padrão fenotípico generalizado. Mulheres podem ser ouvidas a dizer "eu gosto mais de pessoas com pele mais escura"; ou "eu gostaria de casar com pessoa de cabelo fino". Como esses traços não influenciam a estrutura de oportunidade de mobilidades social, pessoas de pele escura, cabelos encrespados e nariz achatado podem aparecer como padrão de beleza na mídia sem que os comentários da galeria desconstruam a escolha.

É neste sentido que eu gostaria de sugerir que a categoria raça implode na ilha de Santiago apesar de as pessoas permanecerem fenotipicamente diferentes. E eu gostaria de dizer que, na realidade brasileira, na medida em que as oportunidades de mobilidade social estão estritamente associadas a traços de fenótipos, raça persiste e insiste em ser, em acontecer. Essa insistência de raça na realidade brasileira é um acontecimento insidioso e criaturas insidiosas devem ser desmanteladas sistematicamente. A sistematicidade para se lidar com raça na realidade brasileira de tal forma a fazê-la implodir implica necessariamente que o Estado adote políticas de correção de desigualdades raciais. Um século de história do Brasil nos ensina que, apesar da insistência do Estado em não falar de raça, a raça persistiu na realidade brasileira. Portanto, é momento de o Estado começar a falar em raça.

Conclusão

Eu terminaria com uma metáfora da medicina que é a ideia de imunologia. Se uma sociedade se concede certa imunidade de raça, pode controlar, de modo sistemático, o processo de desmantelamento de raça. Se estiver em jogo como desafio moral eliminar essa criatura que é o processo de racialização das sociedades humanas, nós precisamos, hoje, na sociedade brasileira, inculcar certa dosagem de raça à vida das pessoas para que esse pouco de raça iniba o desenvolvimento de raça como campos opostos. É quando o Estado brasileiro começa a falar de raça que nós temos alguma chance de desracializar a sociedade brasileira, como aconteceu no interior da ilha de Santiago em Cabo Verde.

O que eu quis defender, de uma forma talvez demasiado rápida, é que sempre que um contingente significativo de pessoas com certo fenótipo consegue ascender com mais facilidade na estrutura social, nós temos uma eclosão de raça e sempre que traços de fenótipos e a possibilidade de mobilidade social estão dissociados, como é o caso do interior da ilha de Santiago, o fenômeno de raça implode.

Referências

- ALBUQUERQUE, L. 2001. Descobrimento das Ilhas de Cabo Verde. In: L. de ALBUQUERQUE; M.E.M. SANTOS (coords.), *História Geral de Cabo Verde*. Praia, IICT/IINIC, vol. III, p. 23-39.
- BARROS, C.A.S. de 2012. *Gênese e Formação da elite político-administrativa cabo-verdiana: 1975-2008*. Cabo Verde. Tese de Doutorado. Universidade de Cabo Verde, 389 p.
- FURTADO, C. 1993. *A Transformação das Estruturas Agrárias numa Sociedade em Mudança*. Santiago/Praia, Instituto Caboverdiano do Livro e do Disco, 197 p.
- INGOLD, T. 1991. Become persons: consciousness and sociality in human evolution. *Cultural Dynamics*, 4(3):355-378.
<http://dx.doi.org/10.1177/092137409100400307>
- INGOLD, T. 1994. Humanity and Animality. In: T. INGOLD (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology*. Londres, Routledge, p. 14-32.
- MENESES, M.P. 2010. O 'Indígena' africano e o colono 'Europeu': a construção da diferença por processos legais. *E-cadernos ces*, 7:68-93.
- SOARES, M.J. 2005. "Crioulos Indómitos" e Vadios: Identidade e Crioulização em Cabo Verde- Sécs. XVII-XVIII. In: CONGRESSO INTERNACIONAL ESPAÇO ATLÂNTICO DE ANTIGO REGIME: PODERES E SOCIEDADES, Lisboa, 2005. *Actas...* Lisboa, UNL/IICT. Disponível em: http://www.instituto-camoes.pt/cvc/eaar/coloquio/comunicacoes/maria_joao_soares.pdf.

Submetido: 17/03/2013

Aceito: 29/03/2013