

Elias. Zoópias

FELIPE FERNÁNDEZ-ARMESTO

Então você pensa que é humano?

Uma breve história da humanidade

Tradução

Rosaura Eichemberg



2. Formalmente humano *Delineando o corpo humano*

EXCLUINDO O MACACO

Em janeiro de 2003, reportagens na imprensa trouxeram boas notícias para os orangotangos. Segundo a revista *Science*, eles são “quase humanos”. Alguns deles “usam guardanapos quando comem” e “beijam-se para dar boa-noite”. Alguns “usam folhas como luvas quando manuseiam vegetação espinhenta”, enquanto outros brandem ramos folhudos “como guarda-sol”. Ainda mais surpreendente, eles desenvolvem uma cultura: como as sociedades humanas, os grupos de orangotangos desenvolvem modos distintos de se comportar uns com os outros. Os seus jogos variam de lugar para lugar. Em Bornéu, brincam derrubando árvores mortas, que cavalgam enquanto caem e abandonam pouco antes do impacto. Esse jogo, entretanto, é desconhecido dos orangotangos de Sumatra.

Essas descobertas fazem parte de uma revolução corrente em nossa compreensão da natureza da humanidade e das pressuposições tradicionais sobre as relações entre os humanos e os outros animais. Em particular, elas pertencem ao contexto de nosso crescente corpo de conhecimento sobre a cultura não humana. Quase todo fato novo, no que tem se tornado uma sequência formidável de revelações a respeito desse tema, aumenta nossas dúvidas quanto à nossa unicidade. Os orangotangos de Bornéu e de Sumatra lembram o *Homo ludens* — os humanos sociais cujas interações incluem o jogo. De uma perspectiva puramente primatológica — mesmo antes de se considerar as implicações para o estudo do homem —, essa é uma revelação notável, porque os orangotangos, que saqueiam sozinhos, têm sido tradicionalmente classificados como macacos não sociais. As suas sociedades, como as sociedades humanas, exibem um potencial para o desenvolvimento e a autodiferenciação: na verdade, embora numa medida modesta pelos padrões humanos, eles se desenvolvem e tornam-

A história de como a luta por uma definição da humanidade foi resolvida é longa, caracterizada em quase todo passo pela irracionalidade espantosa das escolhas feitas e pela inadequação da ciência invocada para justificá-las. Os princípios regentes do que poderíamos chamar de condição humana incluíam a posse da razão — mas o que era a razão? — ou de uma alma — mas como reconhecer uma alma? — ou de um corpo como o do observador — mas que diferenças importavam, e quanto? Como se poderia distinguir os humanos dos *similitudines hominis* e dos seres monstruosos que preenchiam os elos inferiores da cadeia do ser? A questão era ainda mais difícil, porque algumas das categorias postuladas tinham o hábito de se desfazer como humanas, ou de transgredir as fronteiras de maneiras desconcertantes: os lobisomens, os súcubos, os homens-feras e a prole da bestialidade. Duas vias de abordagem conduziam desses problemas a possíveis soluções: a primeira, que é o tema deste capítulo, focava a tentativa de delinear um corpo definitivamente humano; a segunda (que forma a história do próximo capítulo), uma tentativa semelhante de delinear a cultura definitivamente humana.

se diferentes uns dos outros. Nesses aspectos, as criaturas justificam o nome pelo qual são conhecidas, que seus vizinhos malaios lhes deram incontáveis anos atrás. "Orangotango" significa "homem das matas".

Essas descobertas sobre os orangotangos chegaram mais de duzentos anos atrasadas para o seu grande defensor, James Burdett, Jorde Monboddó, que morreu em 1799, ressentido por não conseguir convencer o mundo de que esses macacos eram realmente humanos mal classificados. A sua teoria do desenvolvimento social, elevando gradativamente o homem de uma condição animal, tinha semelhanças — e talvez tenha contribuído — com a de Darwin. Como seu sucessor, ele percebia a afinidade das pessoas com outros primatas. Nos trabalhos que começou a publicar em 1773, argumentava que os orangotangos usavam ferramentas, reconheciam a música humana e podiam ser ensinados a tocar flauta. Como tributo satírico às visões de Monboddó, Thomas Love Peacock — o mais engraçado dos muitos grandes romancistas cômicos da Inglaterra — escreveu *Melincourt*, publicado em 1818. O herói é um orangotango. O seu nome, Sir Oran Haut-Ton, brinca com o conceito do macaco como flautista, ao mesmo tempo que sugere também o refinamento potencial da criatura. Como Sir Oran tinha todas as faculdades racionais, exceto o uso da fala, ele adquiriu a reputação de um "pensador profundo, mas cauteloso". As consequências incluíam a sua eleição para o parlamento e a elevação à dignidade de baronete. Em certo sentido, a primatologia moderna tem retomado uma conclusão semelhante. "Esses macacos", ponderava o primatólogo Adriaan Kortland em 1973, ao observar Washoe falar consigo mesma na linguagem de sinais enquanto folheava uma revista, "têm muito mais a pensar do que a dizer".

A simpatia de Monboddó pelos orangotangos era, em parte, o produto de um projeto pessoal. O seu objetivo real era político:

argumentar que o estado era um artifício, que os homens não tinham instinto ou disposição natural para formar estados, e que Aristóteles estava errado ao afirmar que o "homem é por natureza um animal social e político". Acreditando que a linguagem era um pré-requisito para a associação política, Monboddó esperava vencer o mundo de que a linguagem (em oposição aos "gritos inarticulados" que ele atribuía ao homem primitivo) não é natural, mas antes o resultado do que chamáramos cultura. Como já vimos, o debate sobre essa questão continua em aberto, sendo de grande importância para a compreensão do que significa ser humano. A base do argumento de Monboddó era filosófica — a linguagem é uma idéia e as idéias não são instintivas, mas derivadas da experiência ou da inspiração. Ele sustentava seu argumento com uma afirmação empírica: "Descobriram-se nações inteiras sem o uso da fala". A humanidade do orangotango sem linguagem era parte dessa prova. Ele viu pela primeira vez um orangotango, que tinha sido um animal de estimação, empalhado e montado no Real Gabinete de Curiosidades em Paris, onde ficou sabendo que em vida a criatura "tinha tanto entendimento humano quanto se poderia esperar de sua educação, e desempenhava muitas pequenas tarefas para a dama com quem vivia".

Subjacente ao trabalho de Monboddó, havia uma longa história de dúvidas humanas sobre o lugar relativo dos macacos e das pessoas no panorama da vida. Ao adotar o orangotango, Monboddó estava na vanguarda — na "ponta", como dizem agora os pesquisadores, ou talvez até um pouco além desse ponto — da ciência do Iluminismo. Parte de sua resposta a seus críticos era que estava seguindo Lineu, que, em 1736, propôs um esquema de classificação de toda a criação, com o homem classificado ao lado de outros macacos na "ordem" que ele chamava a dos "primatas". Ambigüamente, o orangotango entrava nas categorias de macaco e homem propostas por Lineu: era o parceiro do homem ao parti-

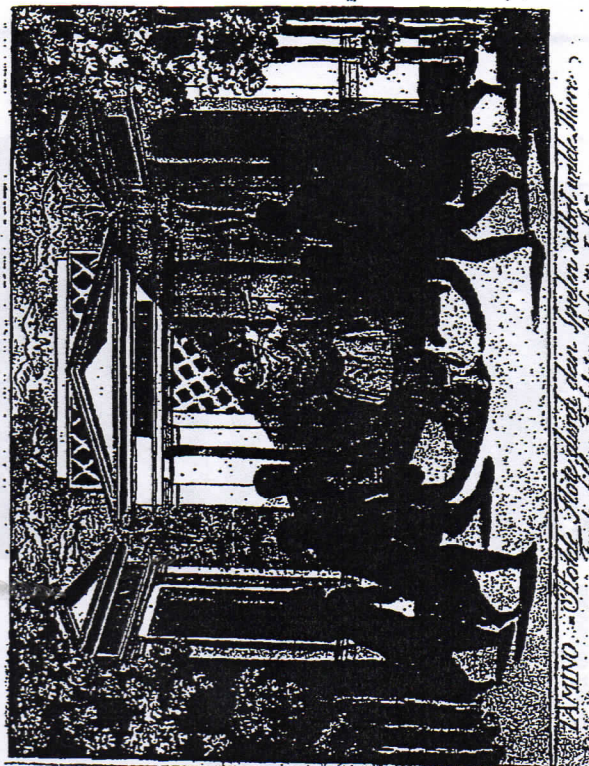
lhar o designio mais elevado, o de *Homo*, embora ainda pertencesse, "por mais que essa espécie se parecesse com a humanidade, [...] ao gênero do macaco". Em 1768, o presidente da Academia Prussiana de Ciências expressou o desejo de conversar com orangotangos, cuja sabedoria natural ele esperava achar mais instrutiva que a de seus colegas sábios. Rousseau — talvez surpreendentemente — tinha uma opinião um tanto diferente. Ele também considerava os orangotangos, junto com os gorilas, dos quais não sabia quase nada, como humanos; mas, para ele, esses pertenciam a uma fase mais primitiva da pré-história do que o bom selvagem, e demonstravam o estado solitário e não gregário do homem natural. Evidentemente, estava errado: todos os primatas têm vida social. Mas sua disposição para classificar alguns macacos como humanos não era despropositada à luz da época.

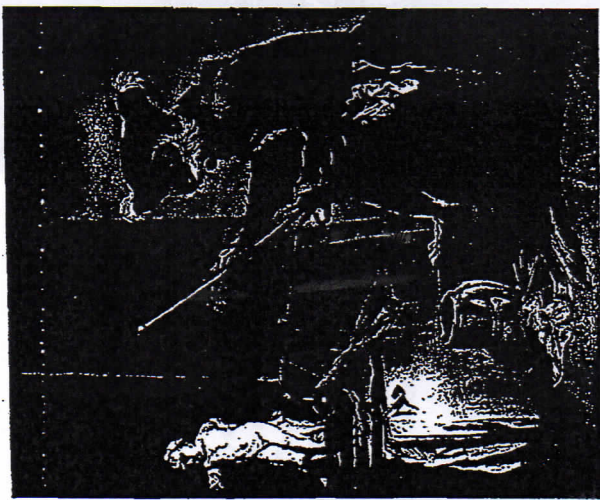
Esse interesse culto em aumentar a categoria da humanidade não era simplesmente produto da ignorância. Ao contrário, a afirmação de que os macacos são humanos era uma proposição científica séria, fundamentada num conhecimento cada vez maior. O início do período moderno — a era da revolução científica e do Iluminismo — foi um tempo de crescente familiaridade, para os sábios europeus ocidentais, com os parentes animais até então pouco conhecidos no Ocidente, mas que o alcance global da exploração científica e do imperialismo agora alcançava. Como muitas reuniões de família entre parentes há muito separados, isso provocou angústia, propôs questões e proporcionou uma revisão de conceitos. Quando Richard Jobson, um comerciante inglês conhecido apenas por seus escritos, nos quais exibe seu extraordinário poder de observação, subiu até Gâmbia em 1620, ficou impressionado com alguns dos nativos, cujo nível de civilização comparou ao dos irlandeses, mas em alguns aspectos ninguém o impressionou mais que os babuínos. Confundindo-os talvez com os chimpanzés, afirmava que eles abriam clareiras para "danças e recrea-



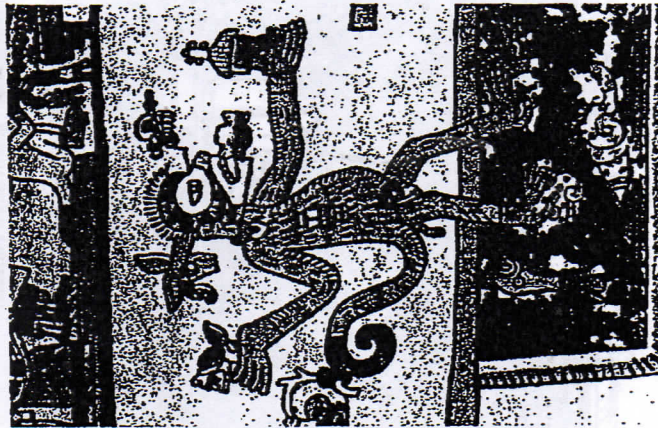
8. (Ao lado) Esta complexa caricatura de 1861 equipara Darwin não só a um macaco, mas também a Boyet, o mediador de fala macia cujos esforços de alcoviteiro fracassam em *Trabalhos de amor perdidos*. Ao erguer o espelho para o macaco, o autor faz com que Darwin ecoe um gesto tradicional de vaidade.

9. (Abaixo) Na produção original de *A flauta mágica*, em 1791, as criaturas selvagens domesticadas pela flauta de Tamino incluem os criados macacos do negro Monostatos, príapico e mau, que tentava impor seus galanteios a Pamina.

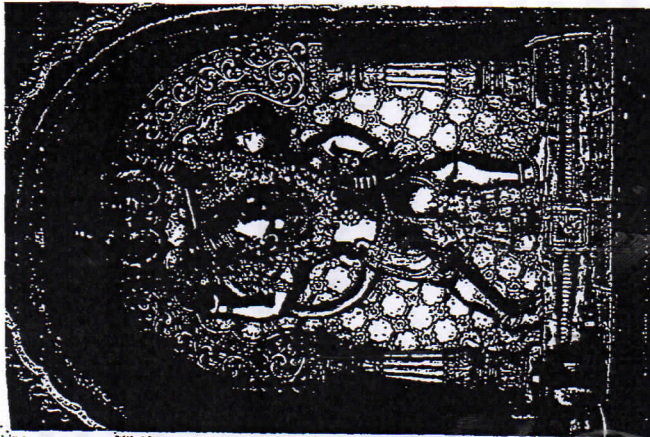




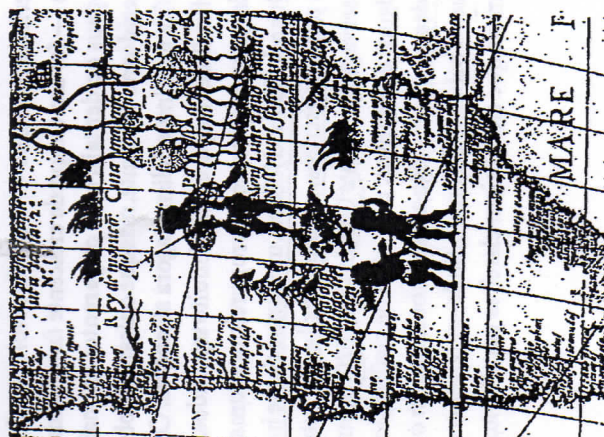
10. O macaco como artista era um conceito comum para os pintores do século xviii, representados aqui por Chardin numa obra de 1740. O artista "macaqueava" a natureza: a piada, que já devia estar gasta na época desta pintura, era que o macaco artista não estava exemplificado na natureza e surgia da imaginação do artista. As propensões artísticas genuínas dos macacos (ver p. 64 e ilustração 2) eram desconhecidas naquela época.



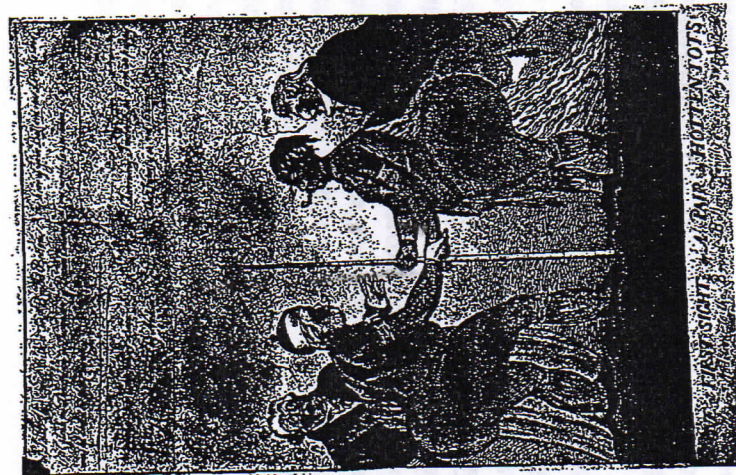
11. As imagens astecas do macaco divino, Ozomatli, evocam frequentemente a eructação, talvez por ele ser um músico natural: aqui glifos de vento e de junco saem da sua face. Ele também exhibe comumente destreza na dança e nas artes visuais e literárias. É associado com a morte — que surge aqui do mundo aquático do além — e às vezes é apresentado simbolicamente com o deus esqueleto manchado de sangue, Mictlantecutli.



12. No *Ramayana*, Hanuman, o rei dos macacos, era um conhecedor da ciência, artes e linguagens; mas os seus maiores dons eram o seu salto prodigioso, que o capacitava a ameaçar o sol e pular sobre o oceano, e a sua força, capaz de erradicar uma montanha. Apesar desses pontos de superioridade, ele optou por ser o criado dos humanos.

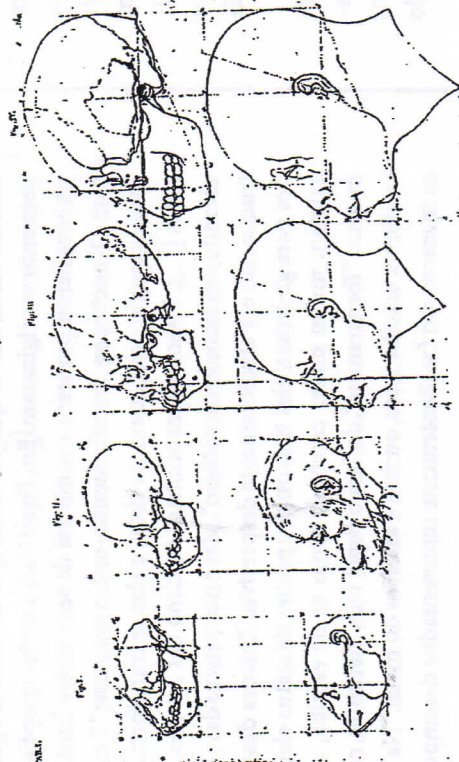


13. O mapa-múndi de 1544 de Sebastian Cabot inclui uma representação de pigmeus no interior da África, conversando descansadamente, com gestos clássicos e equipados de pedaços de pau — evidência de seu status de usuários de ferramentas (partilhado, à época, em muitos relatos e imagens de macacos). Acima dos pigmeus, o rei do Congo está vestido — corretamente para a época — no estilo europeu (ver p. 68).



14. (Ao lado) Na época da visita de Saartje Baartman a Londres, em 1810, uma "coalizão de base larga" sob a liderança de Spencer Perceval governava em Westminster, marginalizada pelos principais políticos daqueles tempos. A oportunidade para a sátira foi irresistível quando da chegada de "um novo acréscimo para a família dos traseiros largos".

15. (Abaixo) O anatomista holandês Petrus Camper (1722-89) interessou-se pela craniologia como resultado de sua paixão pela precisão no desenho anômico. Ele acreditava que o "ângulo facial" — a extensão da protrusão do maxilar — demonstrava "uma aparência extraordinária entre a raça dos macacos e a dos negros".



ções" que lembravam "o trabalho hábil do homem". Reconhecia-os como criaturas sociais que praticavam "o governo, com líderes cujos gritos podiam impor o silêncio". Citando a opinião de um espanhol não identificado, inclinava-se a classificá-los como seres humanos — "absolutamente uma raça e um tipo de povo" — que por livre e espontânea vontade adotavam um modo natural de vida, evitando trabalhar para preservar a liberdade e abster-se da fala para conservar a inocência: este último conceito era um topos difundido e lembra a fábula chinesa dos macacos sábios, que, graças a sua prudência, não escutam, não vêem e não verbalizam o mal. Em termos biológicos, os babuínos são parentes bastante remotos da humanidade, mas a percepção de Jobson, típica de seu tempo, não era inapropriada: reflete a semelhança que poderíamos esperar que atraísse um observador sem preconceitos. E a ciência moderna a tem obliquamente endossado: por serem criaturas da savana, como os supostos ancestrais homínidos dos humanos modernos, os babuínos são preferidos por alguns antropólogos na busca de modelos do comportamento humano primitivo.

Pouco depois do encontro de Jobson, os primeiros espécimes de grandes macacos começaram a chegar à Europa. Esse foi um grande episódio na história do desenvolvimento de nosso conceito de humanidade. Pois se os babuínos podiam sugerir a auto-reflexão para a humanidade, quanto não poderiam fazer os macacos grandes, cujas semelhanças humanas eram tão mais acentuadas! O primeiro a chegar foi um orangotango que Nicolaas Tulp — o demonstrador imortalizado em *Lição de anatomia*, de Rembrandt — ilustrou com alguma acuidade num livro sobre anatomia em 1641. A criatura é representada de modo comovente, sentada (para contornar o problema de saber se era mesmo bípede) com olhos modestamente abaixados, girando nervosa os polegares; mas o pêlo hirsuto e desigual, as patas semelhantes a garras e a face corre-

tamente delineada sugerem que essa intrusão de sentimento era uma reação honesta do ilustrador a seu tema, e não uma tentativa de exagerar a humanidade do macaco. Mais influente, entre as primeiras representações de macacos grandes que chegaram à Europa, foi a imagem transmitida nas obras de Jacob Bontius sobre a flora e a fauna das Índias Orientais na metade do século XVII. Ela exagerava enormemente a semelhança humana do orangotango: com postura ereta, face humana, proporções quase humanas e pelo ralo em tufo. Essa impressão errônea foi laboriosamente corrigida em 1699, depois de uma dissecação feita por Edward Tyson; infelizmente, o que o anatomista pensava ser um orangotango era um chimpanzé, e a cautela de Tyson em relação a classificá-lo como humano foi amplamente desconsiderada.

No século XVII, o apelo imaginativo dos macacos antropóides era irresistível. Desenhos representando macacos decoravam as paredes de casas aristocráticas. Teniers, Watteau, Chardin e Goya divertiam-se pintando macacos como artistas — brincando com o conceito de arte como “a macaqueadora da natureza”. O contato com os macacos subverteu uma forma tradicional de autoconfiança humana. Pois enquanto a ciência da anatomia encorajava o materialismo, demonstrando as continuidades entre os humanos e os outros animais, e não revelando nenhuma alma, os macacos solapavam as convicções da peculiaridade e do privilégio humanos. Gradativa ou intermitentemente, o processo tem continuado desde então. Quanto mais as pessoas conhecem os primatas, mais impressionadas ficam com as suas semelhanças com os humanos, e parece mais óbvio que estes fazem parte do grande *continuum* animal.

Na verdade, é tentador supor que a tradição ocidental de separar radicalmente os animais e os homens como categorias distintas de seres tenha surgido da ignorância em relação a nossos parentes não humanos mais próximos: em regiões do mundo

onde os macacos grandes e os macacos menores são comuns, essas pressuposições radicais são menos predominantes. Contudo, os europeus na Antiguidade e na Idade Média sabiam o suficiente sobre os macacos para ficar perplexos e querer saber ainda mais. O grande enciclopedista verzejador do século XII ironicamente se chamava Bernardus Silvestris — ironicamente porque *silvestris* significa literalmente “da mata”, e assim seria de esperar que ele simpatizasse com a categoria dos “homens selvagens das matas”, na qual os macacos eram comumente colocados. Ele os considerava a última tentativa malsucedida de Deus para criar um ser antes do primeiro homem — uma visão que previa de modo extraordinário a teoria da evolução. Ao mesmo tempo, ele conseguia se alinhar com a visão contraditória comum de que os macacos não eram ancestrais dos homens, mas seus descendentes: “homens de natureza degenerada”.

Essa espécie de relação entre o homem e o macaco, que inverte o modelo evolutivo que nos é familiar, sustenta as lendas de metamorfose comuns em muitas culturas: os humanos se transformam em símios em consequência de alguma transgressão. Em muitos casos, diz-se que foi assim que os macacos grandes ou pequenos se originaram. Em *Popol Vuh*, a antiga epopéia maia, os gêmeos heróis puniram a zombaria de seus meios-irmãos, Hun-batz e Hunchouen, transformando-os em macacos: “E eles deixavam as tangeras arrastarem no chão, e elas se transformaram em rabos [...]”. Depois se mantinham no cimo das árvores, [...] ora uiuando, ora ficando em silêncio”. Mas o novo status das vítimas do truque não era absolutamente desprezível. Embora desqualificados para governar, eles tinham ocupações de status elevado que exigiam muito poder cerebral, como as de escriba, artesão e músico. “Tornaram-se”, declara o *Popol Vuh*, “flautistas, cantores e escritores, entalhadores, ourives e artesãos do metal.” Na verdade, os macacos são freqüentemente representados desempenhando

tais funções na arte mesoamericana. Um vaso maia hoje exposto no Museu de Arte de Nova Orleans mostra os gêmeos macacos do *Popol Vuh*, cercados por livros encadernados com peles de jaguar, recitando ciosamente alguns dos textos — talvez, na verdade, o texto de sua própria transformação mágica. “Assim eles eram cultuados”, acrescenta a versão remanescente do *Popol Vuh*, “pelos tocadores de flauta e cantores do passado, e os escritores e escultores oravam para eles.” Nas lendas judaicas, os construtores mais atrevidos da Torre de Babel foram rebaixados à posição de macacos. Muitos mitos africanos representam os macacos como a prole dos proscritos das comunidades da vila. Zeus transformou os cércopes malignos em macacos como punição por gostarem de ardis. Às vezes acontecem transformações desse tipo sem nenhum pretexto punitivo. Baldaeus, o etnógrafo holandês do século XVII, relata a história indiana de Ixora e Paramesceri, que adotaram as formas de macacos para a concepção de seu filho, Sri Hanuman, “saltando e pulando pela floresta até se acomodarem sobre um bambuzal”. A grande originalidade de Charles Darwin, portanto, não foi postular uma relação próxima entre os símios e os humanos, mas inverter a ordem habitual dos acontecimentos. Na sua narrativa da origem do homem, os humanos eram macacos evoluídos. As narrativas anteriores tinham representado os símios como humanos degenerados.

Seja como for, a dificuldade de traçar a linha entre essas categorias contíguas surgia do mesmo modo: em parte, das semelhanças físicas entre os macacos e, em parte, das continuidades de comportamento entre os humanos e outros animais sociais. Pois há duas abordagens possíveis e potencialmente conflitantes para o problema de definir a humanidade: considerando-o um problema de biologia e vendo-o como um problema de cultura. De acordo com a primeira abordagem, que é o tema das próximas páginas, a humanidade tem uma aparência, figura ou forma distintas, ou

propriedades físicas peculiares. Na segunda abordagem (de que trata o próximo capítulo), o humano é o que o humano faz, e modos especiais de vida habilitam os grupos a ser membros da comunidade humana.

ACOMODANDO O MONSTRUOSO

Até a era do Iluminismo, quando a taxonomia científica começou a embaralhar novamente as categorias em que as mentes ocidentais dispunham as formas de vida, as imagens predominantes no Ocidente eram a de uma escada ou cadeia: a escada da criação, a cadeia do ser. Os anjos estavam no topo, os mais próximos de Deus, com as pessoas logo abaixo deles. Os animais brutos ocupavam os degraus ou elos inferiores, arranjados segundo a sua semelhança com os homens, com os macacos na fileira superior da sequência. Mas, nos interstícios entre os humanos e os macacos, havia muito espaço para localizar criaturas inventadas ou imaginárias: *similitudines hominis* (como vieram a ser chamadas a partir do século XIII), homens-feras, monstros com semelhanças humanas, a progênie da bestialidade ou exemplos de degeneração.

Os ciápodas, criaturas de uma perna só que repousavam cada uma embaixo da sombra de um pé enorme, moviam-se furtivos nas margens dos manuscritos medievais, ao lado dos cinocéfalos (homens com cabeça de cão), de homens com rabo e daqueles “homens cuja cabeça cresce embaixo dos ombros”, que eram conhecidos de Otelio e da imaginação de muitos viajantes de sua era. Marco Polo noticiou a existência, nas profundezas da Ásia, de espécimes de uma espécie que lembrava os homens exceto por não possuírem boca: eles tomavam os alimentos inalando-os. Os gigantes eram ansiosamente procurados pelos viajantes em terras desconhecidas: a insistência com que alguns navegantes afirma-

vam ter encontrado espécimes de tamanho fora do comum na Patagônia — o próprio nome significa “terra dos pés grandes” — era mantida com uma tenacidade surpreendente. Teve início no século XVI, quando rumores da presença de gigantes começaram com a descoberta de pegadas supostamente imensas no solo, e durou até o século XVIII, quando relatos de expedições incluíam regularmente alusões a nativos de estatura absurdamente exagerada: um “patagônio bonito”, segundo o explorador inglês John Byron, que passou por essa rota na década de 1760, não chegava a “2,30 metros de altura”. Nessa época, entretanto, outra agenda tinha começado a puxar a reportagem de volta ao realismo, porque a ciência do Iluminismo focava seriamente a disputa do Novo Mundo: o problema de saber se o ambiente das Américas era naturalmente inibidor do crescimento e de pauperador, como diziam alguns dos principais pensadores europeus, ou se nutria espécies aperfeiçoadas, como afirmavam alguns cientistas crioulos.

Enquanto isso, num caso paralelo na África, alguns relatos deram a conhecer os pigmeus, e a sua humanidade passou a ser muito debatida. A Grécia clássica recebeu notícias da existência de pessoas diminutas no sul da África: imagens deles ocorrem em urnas pretas e vermelhas. A sua existência foi confirmada pelo que podem ter sido relatos de testemunhas oculares — portugueses traficantes de escravos e *degradados* ou fugitivos exilados que penetraram fundo na bacia do Congo no início do século XVI, onde os pigmeus mbuti ainda habitam a floresta Ituri. Notícias a seu respeito influenciaram uma imagem que aparece no mapa-múndi de 1544 de Sebastian Cabot, no qual o artista parece ansioso por enfatizar o status humano dos pigmeus: eles são mostrados em poses clássicas, realizando o que parece uma *conversazione* do Renascimento, manuseando bastões que são presumivelmente incluídos como uma evidência de seu uso de ferramentas e sua destreza. Para Milton, a raça pigmeia parecia mítica — como “duen-

des de contos de fadas” —, mas aqueles que acreditavam na sua realidade classificavam-nos como humanos: tanto a sua existência como a sua natureza essencialmente humana tinham, afinal, o endosso de Aristóteles. A atitude inclusiva — ainda que numa forma nitidamente condescendente — foi mantida pelos exploradores europeus posteriores, que foram capazes de suprir evidências incontestáveis da realidade dos povos pigmeus. A impressão causada em sir Henry Morton Stanley por uma “pequena *démou-selle*” de olhos de gazela e 84 centímetros de altura, que ele encontrou durante sua expedição pioneira em nome do rei Leopoldo, na década de 1880, era característica. Não eram os espectadores distantes que duvidavam da humanidade dos pigmeus: compreensivelmente, talvez, eram seus vizinhos lemu os mais conscientes da sua diferença, caçando-os para comer com a mesma indiferença moral dos chimpanzés caçadores de babuínos ou macacos colobos: de nossa distância, a alteridade dos pigmeus não parece muita acentuada; para aqueles que os examinavam bem de perto, ela surge como um abismo. O debate sobre o lugar dos pigmeus con-
goloses no panorama humano não está resolvido nem mesmo hoje em dia. Enquanto escrevo, em maio de 2003, notícias do Congo na imprensa afirmam que os pigmeus emitiram pedidos desesperados às Nações Unidas para salvá-los das depredações dos vizinhos canibais, que os caçam com impunidade porque “tanto o governo como as forças rebeldes no país despedaçado pela guerra consideram os pigmeus uma espécie subumana”.

As criaturas marginais ou anormais sempre tenderam a se congregarem no meio dos mapas e além das margens das civilizações, ou nos recantos pouco explorados da floresta, do pântano e da montanha, como aqueles que as terras lavradas das culturas urbanas e sedentárias sempre encerram. Na Antiguidade e na Idade Média, por exemplo, a fronteira do que tinha sido o Império Romano e se tornou a cristandade latina estava infestada por

simulacros humanos: ogros e duendes, vampiros e lobisomens, homens selvagens e *willies*. Isso indica que o conde de Gobyneau — notório por ser um dos fundadores do racismo "científico" no século XIX — tinha alguns motivos para fazer uma de suas sugestões mais fecundas: que a proliferação de monstros nas lendas do mundo é o resultado das dificuldades que os membros de um grupo experimentam ao descrever os *outsiders*. A monstruosidade, segundo Gobyneau, é a alteridade deturpada. Uma das razões para a nossa concepção moderna de humanidade ser tão incomum é que normalmente, na história, as pessoas definem o seu próprio grupo como humano e atribuem graus variáveis de bestialidade aos que se acham fora desse conjunto. Aos estranhos, mesmo que indistinguíveis dos membros do grupo pela aparência, são atribuídas singularidades físicas, que são então exageradas e distorcidas em formas de diferenças, ou devem parecer humanas como distorcer.

Os monstros se originaram talvez como criaturas da credulidade, fabricações do medo. Mas a razão interveio para tornar a classificar-lhes como uma espécie de normalidade. Desde o século V até o XII, o modo como os intelectuais ocidentais encaravam os monstros era dominado — e até determinado — pelo prestígio de santo Agostinho. Ele era cético quanto à existência de toda a progenie monstruosa do homem que povoava as lendas, mas a experiência ensinava que tais degenerações ou monstruosidades da natureza realmente existiam: deviam ser tratadas, da mesma forma que as outras deformidades humanas — as corcundas, os

"The willies" como descrição do medo é uma expressão derivada da lenda alemã. Segundo Heinrich Heine, as *willies* são "donzelas que morreram antes do dia de seu casamento, por causa de amantes infiéis". Levantam-se da tumba à noite em busca de vingança, e se um homem tem o azar de encontrá-las, é forçado a dançar até cair morto de cansaço. Essa lenda foi a base do popular balé *Giselle*, do século XIX. (N. T.)

dedos do pé a mais, a estatura anã e assim por diante —, como belas para Deus. Alguém poderia ter — para mencionar algumas das peculiaridades atribuídas pela biologia antiga e medieval às "raças monstruosas" — cabeça ou rabo de cachorro, ou uma mistura de atributos anatómicos masculinos e femininos, e ainda ser humano. A razão, segundo santo Agostinho, era o único critério de humanidade; não sabendo que os macacos grandes, os macacos pequenos e as esfinges eram antes animais que homens, "podiamos facilmente representá-los de modo errôneo como humanos" com base nas semelhanças físicas.

A revolução seguinte do pensamento sobre essas questões foi iniciada no século XIII por Albertus Magnus — o professor de santo Tomás de Aquino e uma figura eminente da era: um dos grandes formadores do intelecto da alta Idade Média. Num afastamento radical do pensamento de Agostinho, ele insistia em que a razão preferia residir em corpos perfeitos, e a monstruosidade física era uma marca da besta. As extraordinárias peculiaridades físicas, outrora aceitáveis em grupos que podiam ser classificados como humanos, agora sugeriam uma natureza não humana ou subhumana, um status irremediavelmente bestial. Essa era uma conjectura injustificada, mas surgiu presumivelmente como uma inferência supostamente científica do fato de que a idiotia e a deformidade às vezes coincidiam; além disso, elas são de vez em quando compelidas a se aliar pela imposição de ostracismo social a pessoas que são fisicamente estranhas ou mentalmente excêntricas. Não é surpreendente que esses fatos inspirassem a teoria de que a racionalidade é uma propriedade da normalidade.

Até que ponto se poderia estender a teoria? A pigmentação da pele preta ou marrom era uma deformidade que incapacitava? E que dizer de cabelos crespos ou lábios grossos? Ou as faces sem pelo e o cabelo liso da maioria dos nativos do Novo Mundo? Ou a estatura dos pigmeus ou as nádegas protuberantes das mulheres

hotentotes? E que dizer dos narizes chatos? Esses eram peculiarmente problemáticos, pois, segundo as magistralmente autorizadas *Etimologias*, de Isidoro de Sevilha, *simia* — a palavra mais comum para macacos grandes e pequenos — significava “de nariz chato”. Sobre as pessoas que revelavam qualquer um desses traços ou todas essas características, pairavam as perguntas a respeito de sua admissão ao status humano, quando os europeus as encontraram pela primeira vez. A linguagem da bestialidade saltou facilmente às penas dos escritores que as descreviam. Do século xv em diante, esses problemas foram testados nas mentes ocidentais por explorações na África subsariana e encontros ainda mais profundos com gente que era negra.

CODIFICANDO O CORPO HUMANO PELA COR

Alguns preconceitos contra os negros talvez tivessem se acumulado na Europa antes do século xv. Preto era o código de cor preferido pelos artistas medievais para os demônios: quando o cronista português Gomes Eanes de Zurara viu pela primeira vez escravos negros em 1440, ele logo os comparou a “habitantes das regiões infernais”. Os lábios grossos, além disso, segundo a psicologia popular medieval, significavam uma disposição libidinoso: e a concupiscência era um mecanismo demoníaco para subverter a razão — era, em parte, o que tornava ferozes os selvagens e bestiais os animais. A julgar por uma linha na compilação aragonesa do século xiv, o *Libro del conocimiento de todo el mundo* (Livro do conhecimento de todo o mundo), suspeitava-se em alguns círculos que a cor preta da pele era uma desqualificação para o status plenamente humano: “Embora os núbios sejam negros”, diz o autor, com aparentemente surpresa, “ainda assim são dotados de razão, como nós”. O desprezo do Magreb pelos negros pode ter se comunicado aos euro-

peus: certamente contaminou alguns negros. O governante de Mali à época da visita de Ibn Battuta àquele reino na década de 1350 era negro, mas via-se como branco, manifestava desdém pelos súditos por causa da sua cor e caracterizava o seu reino como “uma mancha branca num couro de vaca preto” — querendo dizer que era um oásis de civilização circundado pela selvageria.

Ainda assim, o equilíbrio das evidências tende a sustentar a visão de que na Europa medieval os negros eram geralmente considerados seres iguais aos brancos, sem nenhuma das distorções do racismo posterior. A cristandade naquele período, até o século xv já bem avançado, só conhecia os negros em pequenos números, em geral como escravos individuais, comprados de traficantes de escravos do norte da África. Os escravos eram de todas as cores, e não havia nenhuma associação particular entre a negritude e o status social inferior. Não havia plantações com escravos: estes, em sua maioria, eram criados domésticos. O modo como seus senhores os consideravam era influenciado em parte pelas emoções que nascem do contato pessoal, incluindo, em muitos casos, afeto e estima, e em parte pela herança da Antiguidade clássica, quando os escravos desempenhavam deveres respeitáveis como, por exemplo, os de professores e secretários. Nas comédias gregas de Menandro e nas comédias romanas de Terêncio e Plauto, eles eram comumente representados como os superiores intelectuais de seus amos, a quem manipulavam, ludibriavam e exploravam, sem malícia e num espírito de divertimento. A relação normal era mais como a de Jeeves e Wooster do que como a de Jonathan Cornocob e sua “negra”. Uma das comédias de Gil Vicente, o dramaturgo português de mais sucesso no Renascimento, retratava um escravo negro infeliz e desesperadamente apaixonado que desejava ser branco para atrair a deusa Vênus, mas a maioria de seus personagens negros tem o molde clássico do escravo: insolentes, às vezes desonestos, mas em última análise alegres e confiáveis.

Os negros escravizados podiam ocupar posições de responsabilidade nos lares em que serviam, ou trabalhar em ocupações especializadas e qualificadas. Em Portugal, durante o século xv, a posse de uma banda de músicos negros era um sinal de prestígio social. Um cantor negro cantou no casamento da filha do rei em 1455. Como existiam escravos negros, havia, necessariamente, um número crescente de libertos negros, que pareciam ter tido acesso a todos os níveis da sociedade. Nas sociedades mais sensíveis a distinções de posição social do que de raça, os negros podiam ser reconhecidos como nobres. Em 1475, Fernando e Isabel nomearam um líder da confraria dos negros livres de Valência, porque "você, pelo nascimento, é um nobre entre os ditos negros".

A maioria das imagens dos negros, além disso, era positiva. A maior parte dos europeus provavelmente jamais tinha visto uma pessoa negra real e viva. No entanto, viam imagens de reis negros nas representações da Adoração dos Reis Magos, um dos quais era convencionalmente apresentado como negro. A negritude, portanto, continha associações de realeza, sabedoria, e o privilégio de uma das primeiras revelações divinas sobre a natureza de Cristo. A história, narrada nos Atos dos Apóstolos, da conversão do eunuco etíope realizada por São Filipe, o qual depois, presumivelmente, introduziu o cristianismo na sua terra natal, reforçava essas associações. Era, claro, um mito: o cristianismo tornou-se a religião da corte da Etiópia no século iv, pouco depois da conversão do imperador romano Constantino. Ainda assim, o fato de que existia uma comunidade cristã de grande antiguidade num reino negro nas profundezas da África nunca foi totalmente esquecido no Ocidente, e nos séculos xiv e xv alguns clérigos da Etiópia visitaram Roma ocasionalmente. Sisto v, na verdade, fundou a Igreja de Santo Stefano dei Mori como um abrigo e uma casa de estudo para eles.

No final da Idade Média, os europeus tinham, portanto, altas expectativas em relação ao nível de civilização e sentimento de afi-

nidade que poderiam encontrar caso decidissem estabelecer algum dia laços diretos com a África negra. Essas esperanças eram intensificadas, enquanto isso, pela influência de outro mito: o do preste João, um monarca cristão de imensa riqueza e poder, cujos domínios se achavam além dos territórios do Islã e que — se pudesse ser contatado — entraria nas Cruzadas. Na primeira ocorrência conhecida dessa lenda, na obra do bispo Otto de Freising, à época da segunda cruzada, preste João foi localizado "na Núbia", provocando a suposição de que fosse negro. A geografia medieval era geralmente vaga, e versões posteriores da história localizaram o preste na Índia (onde havia comunidades cristãs, mas nenhum potentado cristão) ou na Ásia Central (onde alguns chefes mongóis tinham adotado o cristianismo nestoriano no final do século xii). Ainda assim, com as oscilações da moda e os crescentes contatos com a Etiópia, a associação do lendário monarca com o império cristão real no Chifre da África tornou-se mais forte de novo no século xv até que, no início do século xvi, a Europa e a Etiópia ficaram diretamente ligadas pelo desenvolvimento da rota marítima ao redor do cabo da Boa Esperança. A identificação do preste João com o governante da Etiópia passou a ser tomada como natural. O primeiro relato de uma embaixada europeia ao país, publicado em 1520, foi realmente intitulado *The prester John of the Indies*.

Os mapas medievais tardios brilhavam literalmente com as altas expectativas quanto ao mundo negro e aos hábitos civilizados de seus povos. A África negra parece pontilhada de cidades douradas e monarcas ricamente ataviados. Na verdade, o dourado esbanjado nessas imagens era feito com o pó de ouro importado da África negra via Saara. A principal fonte de ouro da Europa era a região Buré do interior da Senegâmbia, de onde o metal era negociado com os mercadores mande do império imensamente rico de Mali, depois trocado por sal do Saara com os caravaneiros do

Magreb, que o levavam pelo deserto para o norte até os portos mediterrâneos. Os governantes de Mali conservavam as pepitas como tributo: em consequência, no auge de seu poder no século xiv, foram capazes de manter uma corte luxuosa, um estabelecimento muçulmano clerical e literário "importado" do Magreb, e um grande exército. O conhecimento de Mali explodiu sobre o mundo na década de 1320, quando o rei Musa fez uma peregrinação a Meca com uma caravana que se dizia ter 800 camelos, carregados de ouro. Os seus presentes aos altares que visitou pelo caminho foram tão pródigos que ele causou inflação no Egito, estimada variadamente entre 10% e 50%. A sua imagem fulgurante invadiu as imaginações européias. Nos mapas do século xiv e início do século xv feitos por cartógrafos cristãos, podem-se ver os governantes de Mali, todos dignamente barbados, coroados e entronizados com o orbe e o cetro, ou sacudindo pepitas de ouro, em representações de majestade no estilo europeu. De certo modo, essa vontade dos brancos de conceder igualdade de status aos negros sobreviveu ao período inicial do contato direto dos europeus com a África negra no século xv. Quando aventureiros portugueses se envolveram nos negócios do reino do Congo na década de 1480, os monarcas de Portugal demonstraram a seus "primos" congoleses a mesma cortesia que dispensavam aos colegas monarcas da Europa. Um príncipe congoles tornou-se arcebispo.

Mas a familiaridade gerou desprezo, e quanto mais os europeus sabiam sobre as culturas dos negros em geral, menos gostavam delas. Ironicamente, os preconceitos que os brancos tinham em relação aos negros eram, ao menos em parte, o resultado de expectativas excessivamente otimistas. As primeiras sociedades negras que se deram a conhecer nos seus ambientes para os exploradores europeus foram as dos imraguen e znaga do Saara ocidental, encontradas por expedições portuguesas na década de 1430. Esses povos tinham, pelos padrões europeus, um pouco da tecnologia

mais rudimentar e a cultura material mais modesta imaginável. Eram pescadores — os remanescentes marginalizados de uma população pré-berbere, a quem sucessivas migrações e invasões do leste tinham deixado definir na margem do deserto, agarrando-se à orla do oceano. Os wolofs da Senegâmbia, com quem os europeus entraram em contato na década de 1450, eram muito mais ricos e mais sofisticados, mas ainda decepcionantes para as mentes cheias de histórias do preste João e do rei Musa de Mali. O primeiro etnógrafo branco da região, o veneziano bem-nascido Alvise da Mosto, que deixou um relato curioso de uma viagem ao longo do Gâmbia como passageiro numa nau portuguesa, era extraordinariamente objetivo e evitava julgamentos, mas é evidente que achava o povo comicamente primitivo. O chefe mais imponente que conheceu chamava-se Budomel. Mal conseguia montar a cavalo e pediu conselhos ao veneziano sobre "como satisfazer mais mulheres". Da Mosto também chegou a um posto avançado rio acima no império de Mali. Parecia muito diferente do reino dourado imaginado pelos fazedores de mapas: uma terra de pobreza e ignorância, antes cabanas de barro que palácios de adobe. Na verdade, para grande desgraça das futuras relações entre brancos e negros, Mali estava então em declínio. A ascensão do império rival de Songhay a sudeste envolveu o país numa guerra, desviara o seu comércio, empobrecera as suas rendas e capturara uma de suas principais cidades — Gao, no baixo Níger. A imagem do governante de Mali mudou no século xv. Em vez do monarca majestoso da cartografia do século anterior, ele se tornou uma figura de zombaria — um negro de palco, balançando um falo grotesco. Os escravos negros no drama da época não eram representados em termos familiares desde as peças de Plauto como patifes espertos, mas seus papéis foram redistribuídos como vida inferior cômica.

Quando veio a ser praticada em grande escala, e a ser associada exclusivamente com os negros, a escravidão exacerbou o

preconceito. O efeito provavelmente aconteceu muitos séculos antes, no Islã, onde o acaso de que tantos escravos eram negros pode ter implantado a idéia de que a negritude era uma característica do inferior. Os poetas negros se ressentiram dessa idéia, mas foram incapazes de anulá-la. Suhaym, que morreu em 660, protestou que, embora a sua pele fosse negra, a sua alma era branca. Uma das gerações mais tarde, Nusayb ibn Rabah apresentava-se como “um negro de mente afiada e discurso claro”, portanto “melhor do que um branco mudo”. Ibn Khaldun explicava a adequação dos negros à escravidão por seus atributos serem “totalmente semelhantes aos dos animais irracionais”.

Relegados a uma categoria inferior da humanidade, os negros se tornaram talvez um precedente para a reclassificação daquelas outras criaturas com quem os observadores percebiam algum parentesco. Algumas dessas criaturas, reconhecemos agora como humanas; outras, classificamos como macacos. Como os babuínos, os chimpanzés, os gorilas e os orangotangos ao menos se habilitavam para a consideração de serem ou não adequados para a inclusão na família humana, a perplexidade genuína causada pelos encontros com o que não é familiar torna-se suficientemente clara; assim talvez não se deva julgar demasiado rigorosamente as incertezas dos observadores e comentaristas europeus, no mesmo período, quanto aos pigmeus ou os povos chamados hotentotes e *blackfellows* [negros dos desertos da Austrália Central], por exemplo, poderem pertencer, num primeiro contato, a alguma espécie não humana.

“Os hotentotes”, segundo sir Thomas Herbert em 1634, “não têm melhores antepassados que os macacos.” Foram caracterizados por outros visitantes como “animais em pele de homem” ou “animais sujos que mal merecem o nome de criaturas racionais”. A literatura é confusa, pois grande parte não se relaciona evidentemente aos khoi, que correspondiam ao povo ora identificado comumente como hotentote, mas aos san ou bosquímanes. Os pri-

meiros são um povo pastoral e mercantil que causou, de modo geral, uma impressão favorável nos primeiros colonizadores holandeses no cabo. Os últimos são caçadores-coletores, que precederam os bantu e os khoi no sul da África e foram por eles tratados como inimigos. As peculiaridades físicas das mulheres san — nádegas protuberantes e ninfas e lábios muito desenvolvidos que formavam um “avental” sobre a vulva — exemplificavam, para muitos observadores, a insuficiência humana dos hotentotes, e constituíam evidência para relegá-los a uma categoria subhumana. Em 1810, a “Venus Hotentote”, Saartje Baartman, foi exibida em Londres e Paris, e suas nádegas esteatopégicas e o “avental” hipotrófico puderam ser vistos por todos. Os órgãos sexuais, preservados depois da autópsia quando de sua morte, permanecem no Musée de l’Homme de Paris.

Enquanto isso, se algum grupo conseguia superar os san na sua capacidade de atrair o desprezo erudito, esses eram os aborígenes australianos. Na opinião de William Dampier, autor da primeira descrição de alguns deles, publicada em 1697, os hotentotes, “embora fossem um povo asqueroso”, eram “cavalheiros” em comparação. A sua maior irritação era com a pobreza de sua cultura material, mas, “excetuando a forma humana”, ele também os achava fisicamente repelentes, “não havendo nenhum traço gracioso nas suas faces”. Os aborígenes atraíram pouco estudo científico no século XVIII e início do século XIX, mas o fato de serem relegados a um status inferior não parecia requerer endosso da ciência: afigurava-se óbvio àqueles que os encontravam. Apesar das pias ordens formais do governo britânico a seus súditos “de que vivessem demonstrando amizade e bondade” para com os nativos, seguiu-se uma cruel perseguição e exploração. Em contraste com as práticas adotadas entre os americanos nativos ou maoris, os imperialistas britânicos nunca se deram ao trabalho de assinar tratados com os aborígenes australianos. Os colonos caçavam esses

povos sem escrúpulos. Os primeiros pintores dos *blackfellow*s se dividiam nas suas percepções: há alguns selvagens de aparência nobre entre os seus retratados; mais comumente, entretanto, os aborígenes são criaturas símiás, arrastando-se no chão ou pulando de galho em galho nas árvores.

Na era dos encontros, as dúvidas sobre quem era e quem não era humano surgiam evidentemente de outros fatores além da cor da pele. Em grande medida, as conotações eram culturais: o tema do próximo capítulo. No que dizia respeito aos critérios físicos, a pigmentação era apenas um elemento gerador de dúvida. Por si só, era um indicador não confiável, pois havia tantas graduações entre o preto e o branco que era impossível traçar a linha divisória. Os san-têm realmente uma cor mais próxima do marrom claro; assim também os fulbe da África Ocidental. As línguas espanhola e portuguesa no século XVIII — faladas nos impérios mais racialmente diversos da época — desenvolveram dúzias de termos diferentes para designar vários graus de cor. A maioria das pessoas que esses termos descreviam eram elas próprias exemplos de padrões variáveis de mulatos ou mestiços — engendrados por pais de pigmentação diferente. O fato de que essas uniões eram férteis e não tinham efeitos discerníveis sobre a fertilidade de sua prole demonstrava o valor de uma categoria suficientemente ampla para abranger todos aqueles que podiam se unir de modo fértil. No entanto, como a questão do cruzamento bem-sucedido entre humanos e macacos ainda não fora satisfatoriamente resolvida no século XVIII, continuava em aberto o problema da estreiteza dos limites em que circunscrever a humanidade, mesmo pelos padrões desse critério aparentemente mínimo. Estava em andamento a busca de um esquema de classificação que colocasse a cor da pele no contexto de um conjunto de critérios objetivos e passíveis de quantificação, o que resolveria a dúvida sobre quem era e quem não era parte da humanidade. A longa história das interações entre brancos e negros tinha

dispersado a essa altura quaisquer inclinações positivas que os brancos haviam outrora experimentado para com os negros, e os últimos teriam de lutar — e recrutar brancos de mente liberal para a sua causa — para reivindicar o seu status humano na nova ciência da era moderna dominada pelo Ocidente.

ESPAÇO PARA OS UNTERMENSCHEN: ENTRE RAÇAS, ESPÉCIES E SUBESPÉCIES

Na Europa do século XIX e início do século XX, a classificação da humanidade em raças era considerada científica, por analogia com a taxonomia botânica. William Lawrence, cujas palestras influentes sobre anatomia foram proferidas em Londres em 1817, deu nova vida à afirmação feita pela primeira vez por Albertus Magnus: "A estrutura física e as qualidades morais e intelectuais", como ele dizia, eram mutuamente dependentes. "A distinção de cor entre as raças branca e negra não é mais formidável do que a preeminência dos primeiros quanto aos sentimentos morais e aos dotes mentais." Vários métodos foram propostos — de acordo com a pigmentação, o tipo de cabelo, a forma do nariz, os tipos de sangue (quando o desenvolvimento da serologia tornou isso possível) e, acima de tudo, as medições do crânio. Esse último método foi projetado pelo anatomista de Leiden no final do século XVIII, Petrus Camper, que arranjou sua coleção de crânios "em sucessão regular", com "os macacos, os orangotangos e os negros" numa extremidade e os asiáticos centrais e os europeus na outra. Havia obviamente um objetivo subjacente: o desejo não só de classificar as raças, mas também de justificar as disparidades de poder, ordenando-os em termos de superioridade e inferioridade. Daí a ênfase na forma e nas dimensões do crânio, que se dizia afetar o poder do cérebro. (Não há nenhuma conexão real: Turguêniev tinha um cérebro grande, mas

Ariàtole France tinha um dos menores já medidos: Os homens e as mulheres são, em média, igualmente inteligentes, apesar das diferenças gerais no tamanho do cérebro. Os cérebros humanos têm se tornado menores nos últimos 15 mil anos — por razões desconhecidas, talvez ligadas ao nosso abandono das complexidades mentalmente exigentes dos modos de vida de caçadores; e apesar de não termos feito nenhum progresso discernível quanto à inteligência nesse período, parecemos ter mantido a média, tão bons ou maus como sempre na atividade de pensar.)

Uma coisa era afirmar a desunião da humanidade, outra arquitetar uma teoria que a tornasse aceitável. A opção mais óbvia era a teoria da poligênese, segundo a qual as criaturas classificadas sem muito rigor como humanas tinham surgido separadamente, quer pelas leis da natureza, quer pelo comando dos céus. Isso fora defendido pela primeira vez numa obra publicada em 1655 pelo teólogo calvinista Isaac de la Peyrère, como uma solução para os problemas da diversidade da humanidade e, em particular, das origens dos povos do Novo Mundo. Eram as tribos perdidas de Israel? Noé tinha se estabelecido no Brasil, como dizia uma autoridade do início do século XVII? Ou os primeiros colonizadores tinham vindo da Ásia, segundo a teoria pela qual o jesuíta espanhol José de Acosta se apropriou antecipadamente das descobertas da antropologia moderna? À época, todas essas hipóteses pareciam igualmente improváveis. La Peyrère sugeria que a paternidade universal de Adão fosse compreendida metaforicamente, tornando dignos de crença os mitos de origem que tantos povos americanos nativos apreciavam: que eles tinham brotado "de sua própria terra". A teoria foi desconsiderada por não menos de doze respondentes no seu ano de publicação. Era tão contrária à ortodoxia religiosa de seu tempo quanto o foi para a ortodoxia darwiniana de uma era posterior. Suas revivências periódicas eram, de um modo geral, fracas e de apelo limitado.

A degeneração era outra estrutura teórica potencial para compreender a suposta inferioridade racial. A popularidade do termo entre os antropólogos do século XIX é inteligível no contexto de um discurso de degeneração, empregado para explicar todos os tipos de obstáculo ao progresso: a criminalidade, a patologia psiquiátrica, os transtornos econômicos, o declínio nacional e, por fim, as supostas degenerações da arte moderna. No final do século XIX, diz o seu cronista, Daniel Pick, a degeneração

resvala de uma descrição de doença ou degradação como tal, para tornar-se uma espécie de processo patológico auto-reprodutor — um agente causal no sangue, no corpo e na raça — que engendrou um ciclo de declínio histórico e social que talvez acabe indo além da determinação social.

Em 1870, Henry Maudslay, professor de jurisprudência médica em University College, Londres, uniu alguns dos temas:

Quando o desenvolvimento do "cérebro bruto" dentro do homem permanece no nível ou abaixo do nível do cérebro de um orangotango, pode-se presumir que manifestará suas funções mais primitivas [...]. Podemos sem muita dificuldade detectar a selvageria na civilização, assim como podemos detectar o animalismo na selvageria; e na degeneração da insanidade, na desumanização, por assim dizer, da espécie humana.

Entre grupos supostamente degenerados de humanos, o conceito de "gradação" oferecia um meio aparente de medir a degeneração. O termo foi cunhado por Charles White na década de 1790, quando ele produziu um índice de "brutal inferioridade para o homem", o qual colocava os macacos apenas um pouco abaixo dos negros, especialmente o grupo que ele chamava hotentotes, na sua

opinião "o mais baixo" entre aqueles que eram reconhecidamente humanos. De modo mais geral, achava que "em todos os aspectos em que os africanos diferem dos europeus, a particularidade os leva mais para perto dos macacos".

Popular no século XVIII e início do século XIX foi a teoria agora associada ao nome de Jean-Baptiste Lamarck. Assim como ele a formulou em 1809, abiota se adaptava a seu ambiente, e essas características adaptadas eram passadas adiante por hereditariedade. Como uma explicação das diferenças "raciais", esse tinha sido há muito tempo um tema da ciência popular. Boswell registrou uma conversa em que Samuel Johnson explicava por que os negros são pretos: bronzeados cada vez mais profundos tinham sido transmitidos a sua progenie por muitas gerações. Darwin — cuja teoria da evolução é agora reconhecida como incompatível com a de Lamarck — endossou realmente as visões de seu predecessor. Em deferência a Lamarck, Darwin aconselhava as mulheres jovens a adquirir "muitas habilidades" antes de constituir família. (Ainda assim, uma das vantagens de seu relato da evolução era que não se baseava na afirmação duvidosa de que as características adquiridas são herdáveis.) A ideia lamarckista nunca desapareceu completamente do repertório da explicação científica, embora os argumentos do darwinismo tendam a eclipsá-la. Os dados experimentais não parecem confirmá-la e a observação comum a refuta. Pode-se sentar ao sol durante toda a vida, mas os filhos não serão mais escuros por isso.

Nenhuma dessas teorias — da poligênese, da degeneração, da determinação climática de características herdáveis — podia ser em última análise conciliada com a ortodoxia darwiniana que aos poucos se tornou dominante. A poligênese era excluída da posição básica de Darwin — a de que toda a vida tinha uma origem comum; a degeneração era incompatível com a progressividade implícita da doutrina da "sobrevivência do mais capaz"; a possibi-

lidade de hereditariedade das características adquiridas (embora Darwin pessoalmente não quisesse eliminá-la de todo) era uma hipótese desnecessária à luz da seleção natural. Mas era possível conciliar a evolução com outras variedades do que poderíamos chamar teoria das espécies: a doutrina de que havia mais de uma espécie no gênero *Homo* estava, afinal, implícita no próprio relato de Darwin sobre a origem do homem, que postulava tipos hominídeos mais primitivos. À medida que as descobertas dos hominídeos fósseis se acumulavam, e a paleoantropologia lhes atribuía classificações nos gêneros *Homo* ou *Pithecanthropo* — homem ou homem-macaco — *au choix*, parecia perfeitamente razoável supor que, assim como tinha havido mais de uma espécie de *Homo* no passado, ainda poderia haver outras espécies: um elo perdido ainda poderia estar vivo aguardando ser descoberto.

Na verdade, esses tipos para-humanos já poderiam ser conhecidos, esperando nada mais do que sua classificação apropriada. Edward Long justificara a escravidão em 1774 sob o pretexto de que os negros eram diferenciados dos outros povos — *inter alia*, por um "intelecto estreito" e um "cheiro bestial" — a ponto de quase constituírem uma espécie diferente. Henry Home, no mesmo ano, foi mais longe: os humanos constituíam um gênero em que havia inúmeras espécies diferentes, das quais os negros eram um exemplo óbvio. A princípio, essa visão foi geralmente rejeitada pela razão com que já deparamos: era óbvio que os humanos de todos os tipos eram capazes de se reproduzir uns com os outros; mas a compulsão para encontrar um modo de caracterizar a diversidade da humanidade de forma coerente com os conceitos da época era agudamente sentida entre os cientistas. A evolução abria novas possibilidades.

Para Darwin, as raças eram subespécies ou espécies potenciais: os negros e os brancos, por exemplo, poderiam acabar se tornando espécies separadas, se mantidos distantes uns dos outros,

por analogia com a separação das diferentes espécies de gibão, digamos, de andorinha-do-mar ou de felinos intimamente relacionados. Para muitos outros cientistas de seu tempo, "humano" era um nome inadequado para raças já separadas da norma humana por abismos intransponíveis, se não fossem realmente produtos da poligênesis — as "criações separadas" que Darwin negava. Segundo Samuel Morton, de Filadélfia, que morreu enquanto Darwin trabalhava em *A origem das espécies*, os americanos nativos não tinham relação com os povos do Velho Mundo: tinham evoluído separadamente no seu próprio hemisfério. As descobertas à *parti pris* de Josiah Nott e George Gliddon — de que os negros eram mais semelhantes aos gorilas que aos seres humanos de classificação plena — apareceram um ano antes da publicação da obra de Darwin. Na década de 1860, John Hunt, fundador da Sociedade Antropológica Britânica, endossou a similaridade entre os negros e os macacos, atribuindo os casos de alta realização entre os negros a exemplos excepcionais de infertilidade entre espécies separadas — misturas de sangue branco (que eram, pensava, ainda assim inviáveis a longo prazo). Enquanto isso, o seu antigo sócio, John Crawford, dava nova vida à noção de poligênesis, ao denunciar explicitamente a visão de que espécies humanas distintas pudessem ser classificadas pela cor.

O conde de Gobineau morreu no mesmo ano que Darwin. Baseando-se mais no que estava então começando a ser chamado de antropologia do que na biologia, ele elaborou uma hierarquia de raças em que os arianos apareciam no topo, e os negros, na última posição. "Tudo é raça", concluía uma personagem num dos romances de Disraeli. "Não há outra verdade." Gregor Mendel, o bondoso e gentil monge austríaco cujos experimentos com ervilhas estabeleceram os fundamentos da ciência da genética, morreu dois anos mais tarde. As implicações de seu trabalho não foram levadas adiante até o fim do século, mas, quando inferidas, foram

mal empregadas. Com as contribuições de Darwin e Gobineau, ajudaram a completar uma justificação supostamente científica do racismo. A genética forneceu uma explicação de como um homem podia ser, inerente e necessariamente, inferior a outro apenas por virtude da raça. A afirmação de que isso representava um novo ponto de partida na história da autoconsciência humana, era possível objetar que o racismo é eterno e universal. O que o século XIX chamava "raça" fora coberto antes por termos como "linhagem" e "pureza de sangue". Nenhuma idéia anterior desse tipo; entretanto, tinha o poder persuasivo do racismo científico; nem o poder de causar tanta opressão e tantas mortes.

Numa consequência parcial, a primeira metade do século XX foi uma era de impérios muito à vontade com eles mesmos, quando se podia fazer que os críticos do imperialismo parecessem sentimentais e não científicos, num mundo repartido pela espada e empilhado por ordem de raça. Exatamente quando o poder branco estava no seu ponto mais penetrante e difuso, a teoria científica contribuiu para que se fizesse sentir com mais força. As raças inferiores estavam condenadas à extinção pela seleção natural; ou podiam ser ativamente exterminadas no interesse do progresso.

Foi precisamente porque o racismo era tão forte e amplamente sustentado, suspeito, que uma visão inclusiva da humanidade triunfou no mesmo período. O racismo fornecia ampla justificação para a vitimização, a perseguição, a opressão e o extermínio de alguns grupos por outros. Tornou-se desnecessário — mesmo para advogados do nazismo ou do apartheid — insistir que grupos humanos diferentes constituíam espécies diferentes, subespécies ou espécies potenciais: podiam ser plenamente humanos sem serem redimidos da nódoa da inferioridade. Mais recentemente, a derrota da "raça superior" e o recuo dos impérios brancos nos desobrigaram da necessidade de explicações racistas para o modo como o mundo é.

Enquanto isso, a biologia tem tornado o racismo indefensável. Não só inexistem raças inferiores: não há raças; não há praticamente nenhuma diferenciação racial entre os humanos. Embora possamos parecer diferentes uns dos outros, a diferença genética entre os humanos mais amplamente separados é minúscula, em comparação com as outras espécies. A própria ciência tem demonstrado a noção de "subespécie" humana.

Em suma, temos aprendido a ser inclusivos do jeito mais duro: matando-nos uns aos outros. Em certo sentido, os Unter-menschen foram eliminados. A inclusão não foi cientificamente descoberta — tem sido dolorosamente imposta. Hoje precisamos dela mais do que nunca. Precisamos de uma autoconsciência inclusiva que nos habilite para a paz em sociedades de múltiplas culturas e num mundo de múltiplas civilizações.