

## **A especificidade racial brasileira, do entendimento racialista do século XIX ao mito da democracia racial**

*Christine Douxami*

Ser negro no Brasil não significa, como acontece nos Estados Unidos, ser “não branco”. Na verdade, o Brasil utiliza um amplo continuum de termos cromáticos para definir a cor da pele dos indivíduos. Entretanto, o fato desta variação cromática ser altamente reivindicada, especialmente por aqueles que se aproximam da classificação de “branco”, revela a rejeição subjacente da cor preta por parte da maioria da população brasileira. Esta não identificação com o “Negro”, de forma genérica, tem, há muito tempo, dificultado a expansão de um movimento negro que reúna seus componentes em torno de uma “identidade negra”.

O movimento negro encontrou grandes dificuldades em se constituir como um grupo corporativo e em agregar uma grande população em torno de uma militância étnica, na medida em que a ideologia brasileira dominante se articula em torno de um discurso globalizador e globalizante de uma “brasilidade” que absorveu harmoniosamente a negritude e a indianidade, mas que, no entanto, aspirou por muito tempo o “branqueamento” geral da população. Esta ideologia é o reflexo de uma longa trajetória intelectual em torno do tema da “identidade nacional”. De fato, após a independência do Brasil em 1822, depois com a abolição da escravatura (1888) e finalmente com a queda do Império na época da criação da República (1889), os intelectuais brasileiros procuraram construir ideologicamente o que a “Nação Brasileira” representava. Indubitavelmente influenciados pelos acontecimentos europeus, especialmente pelas diversas revoluções nacionalistas, como as da Grécia e a da futura Alemanha, que lutavam por sua independência do Império Otomano, no caso do primeiro, e do Império Austro-Húngaro, no caso do segundo, e pelas lutas pela independência em outros países latino-americanos que se libertaram da tutela da coroa espanhola, os brasileiros procuraram definir sua identidade nacional.

Esta aspiração de definir o conteúdo conceitual da nação, que é típico da evolução do mundo das ideias, e especificamente das ideias liberais do século XIX, afetou fortemente o Brasil, particularmente na época da declaração da República, e se estendeu até os dias atuais, embora tenha evoluído pouco desde a Segunda Guerra Mundial. O Brasil se vê como a nação do futuro e, como tal, tem pouco apego ao passado e dá grande importância à sua definição no presente, o que explica o peso das diversas teorias raciais e sociais. Na verdade, a relação com os três momentos dá um lugar predominante no futuro na visão política das elites, enquanto o resto da população vive sob o domínio do presente.

A fim de esclarecer a história da construção do racismo na sociedade brasileira, destacaremos a estrutura ideológica da democracia racial no Brasil, do evolucionismo racialista do século XIX ao ideal democrático do pós II Guerra Mundial, às vezes afastando-se de uma perspectiva puramente histórica, para formular a especificidade das relações raciais brasileiras. Em particular, nosso espectro histórico irá até 2001, por ocasião da conferência de Durban na África do Sul, um momento chave para o movimento negro brasileiro, pois permitiu, finalmente, estabelecer políticas públicas em favor dos afro-brasileiros. Esta política foi interrompida em 2016 com o impeachment de Dilma Rousseff e o fim do Ministério da Igualdade Racial.

O Brasil sofreu a grande influência das teorias deterministas do século XIX, que afirmavam a hierarquização das raças e condenavam a mistura destas. Estas doutrinas levam a nação brasileira ao fracasso, uma vez que ela era fundamentalmente mestiça. Diante desta condenação, os cientistas brasileiros, seguindo a linha do higienismo em voga na época, encontraram na teoria do “branqueamento” da população um “caminho de redenção”. Em reação a esta negação de um Brasil verdadeiramente mestiço, Gilberto Freyre conseguiu, como veremos, reverter os termos desta ideologia e decretar o nascimento de uma nova “raça”: a raça brasileira, resultado do cruzamento biológico, mas sobretudo cultural, entre os três componentes fundadores da nação brasileira, o Branco, o Negro e o Índio. Esta visão idealizada das relações interraciais durante a colonização portuguesa deu origem ao mito fundador da identidade brasileira: o da democracia racial. Vamos nos concentrar, particularmente, nos vários discursos desenvolvidos em resposta a ela. Embora muitas vezes situem a democracia racial como um objetivo a ser alcançado para o verdadeiro sucesso da construção de uma identidade nacional, eles questionaram sua realidade dentro de uma sociedade brasileira profundamente paternalista e hierárquica.

## **O peso do determinismo biológico: da “degeneração” do mestiço ao branqueamento**

As teorias racistas da segunda metade do século XIX, emanadas de teóricos europeus como Gobineau, Buckle, Ratzel, nos parecem ter “cientificamente” legitimado a continuação das estruturas de poder que datam da antiga colônia portuguesa (1500-1822) e do Império (1822-1889), e assim justificaram a perpetuação do domínio de suas elites.

Algumas ideologias têm um poder real de desdobramento e se estendem a todos os estratos e espaços sociais, reduzindo a distância entre as teorias acadêmicas ou científicas e os valores comuns adotados pelo corpo social (Da Matta 1993: 59). As teorias racistas do século XIX tiveram um impacto real sobre toda a sociedade brasileira e orientaram profundamente o discurso em torno de uma definição de identidade nacional. As relações interpessoais anteriores a estas teorias estavam muito mais centradas nas relações de poder e dominação, do tipo senhor-escravo, do que numa questão de pigmentação (Mattos 2013).

Gobineau foi embaixador da França no Brasil de abril de 1869 a maio de 1870. Além de se impregnar da realidade brasileira para a elaboração de algumas de suas te-

orias, ele influenciou muito suas elites.<sup>1</sup> De acordo com Gobineau, cada raça teria um desenvolvimento intelectual e psíquico correspondente, uma propensão para a animalidade e uma aptidão para a moralidade. A raça negra constituiria o polo negativo de todas essas aptidões, a raça branca o polo positivo, a raça amarela tendo um status intermediário. Qualquer reprodução cruzada entre estes três níveis só poderia levar a uma degeneração da humanidade.<sup>2</sup> A situação brasileira se revelou ser, conseqüentemente, catastrófica, já que a miscigenação de suas populações se constituía como sua principal característica.<sup>3</sup> De fato, como explica Gilberto Freyre, durante toda a colonização, e especialmente em seus estágios iniciais, a coroa portuguesa incentivava a união dos colonizadores com os colonizados. Os colonos geralmente vinham solteiros para conquistar novos espaços, a união destes, especialmente com os ameríndios, permitiria o povoamento do país<sup>4</sup>. Posteriormente, a união dos senhores com seus escravos, embora desenvolvida pela força, deu origem a muitos mulatos.<sup>5</sup>

Diante desta realidade de miscigenação, as elites do final do século XIX se depararam assim com um verdadeiro obstáculo para definir positivamente a identidade nacional brasileira, já que a nação estaria em “estado de perdição”. Como explica Lilia Schwarcz, as teorias racistas afetaram fortemente os círculos intelectuais brasileiros, tanto nas escolas de medicina - notadamente a da Bahia com Nina Rodrigues - nas faculdades de direito como nos museus etnográficos. Se o mestiço desenvolveu uma maior propensão à loucura, à violência e por conseqüência à criminalidade, isto se deveu à sua natural degeneração. O eugenismo estava em voga e pensou-se em criar um código penal diferenciado para negros e brancos<sup>6</sup> e esterilizar os mestiços para “purificar a raça”<sup>7</sup>, etc.

Diante deste impasse devido ao confronto das teorias racistas europeias e da realidade brasileira, os cientistas brasileiros discerniram uma possível “solução” para o branqueamento da população. Schwarcz cita o exemplo de João Batista Lacerda, do Museu Nacional do Rio de Janeiro, que em 1911, com estatísticas em mãos, previu que

1 Sobre a estadia de Gobineau no Brasil (Au sujet du séjour de Gobineau au Brésil), Raeders Georges 1997. A peça dirigida por Onisajé, *Traga-me a cabeça de Lima Barreto*, de 2019, na Companhia dos Comuns do Rio de Janeiro, relata a influência de suas teorias sobre a vida do escritor.

2 Da Matta, 1993: 72, e Schwarcz 1995.

3 Após o censo de 1870, que mostrou que a maioria da população brasileira era mestiça, a questão da cor foi removida, indicando a influência das teorias racialistas da época sobre a vida dos indivíduos mestiços. Ver Schwarcz 1996: 174.

4 Schwarcz (1996: 154) cita o caso do Marquês de Pombal do século XVIII, que adotou como sua principal política de assentamento o incentivo ao casamento com os ameríndios. Gilberto Freyre valorizou ao extremo esta atitude desenvolvida pela coroa portuguesa. Para ele, a criação deste tipo de família rural foi a base para a colonização dos territórios brasileiros (Freyre 1992: 8).

5 Freyre considera o colonizador português como extremamente diferente dos colonos dos países nórdicos. Os portugueses teriam uma apreensão de raça absolutamente diferente dos outros europeus para possuir uma certa “bicontinentalidade” entre a África e a Europa (Freyre 1992: 6). Na verdade, após a invasão moura durante a Alta Idade Média, os portugueses seriam em essência Méis e não “puros”. Por exemplo, ele teria integrado o mito da mulher moura encantada (A Moura Encantada), que ele teria encontrado na mulher indiana, o que o teria levado a se misturar com esta última. Para Roberto Da Matta (67) esta estrutura é idealizada na medida em que os portugueses em Portugal tiveram um tratamento discriminatório em relação às minorias, judeus e árabes, especialmente após a Inquisição. Esta proximidade com a cultura moura não explicaria, portanto, a força da reprodução cruzada entre os portugueses e os ameríndios. Além disso, segundo Gilberto Freyre, a união dos senhores com os escravos ocorreu quando os senhores ainda estavam na adolescência, e eles foram iniciados sexualmente com os jovens escravos. Isto encorajou o “sadismo do homem branco” e o “masoquismo inato das mulheres negras” (50). Muitos autores denunciaram o abuso de poder dos senhores em relação a seus escravos, particularmente neste tipo de relação sexual. Gilberto Freyre não nega o uso da força, mas simplesmente implica que as mulheres negras desfrutaram dessas uniões.

6 Ver sobre este assunto Nina Rodrigues (1957, primeira edição 1894). Sobre o tema eugenia, ver Jurandir Freire Costa (1976).

7 Nos Estados Unidos, ao mesmo tempo, foi lançada uma campanha para esterilizar as pessoas “pobres”, geralmente negras, porque elas eram supostamente “deficientes mentais”. Esta política continuou na década de 1950.

em 2011 a população brasileira seria completamente branca (Schwarcz 1996: 176). Como teorizou Oliveira Vianna, esse branqueamento seria possível graças à maior taxa de natalidade do homem branco saudável, à maior taxa de mortalidade dos negros e mestiços degenerados, que foram submetidos à miséria após a abolição, mas também graças à imigração europeia, e ao rigoroso controle político e ideológico da miscigenação (Munanga 1996: 182). Esta perspectiva de longo prazo - o branqueamento da população - tranquilizou as elites e ao mesmo tempo justificou a relação desigual entre as raças. Ao "naturalizar" as diferenças sociais sobre uma base racial, a injustiça social e política foi justificada com o apoio da ciência (Schwarcz 1996: 162).

A ideologia do "branqueamento" foi, portanto, introduzida pelas elites brasileiras no final do século XIX com o objetivo, entre outros objetivos claramente reivindicados, do "desenvolvimento" econômico do país que, como entendemos, seria retardado pela presença de negros e mestiços. De 1870 a 1930, a imigração europeia aumentou para mais de 3 milhões de pessoas.<sup>8</sup> O princípio da eugenia foi inscrito na Constituição da República em 1934 (Larkin-Nascimento 2000 : 206). Esta ideologia de branqueamento da nação era praticamente existente em toda a América Latina. Ela se traduziu "nas políticas de promoção e subvenção da imigração europeia e na referência à legislação que proibia a imigração de africanos e asiáticos."<sup>9</sup> Segundo Peter Wade, é essencial diferenciar a "miscigenação" - que não é uma ideologia, mas um conjunto de práticas sociais - do branqueamento, que é uma versão hierárquica e discriminatória da mistura racial. A miscigenação indicaria homogeneidade e inclusão, e estaria em contraste com as normas de pureza em outros sistemas raciais. Seria, ainda assim, um passo no caminho para o branqueamento, o resultado esperado<sup>10</sup>. Entretanto, a miscigenação não poderia ser entendida também como escurecimento da população? Alguns ativistas negros nos anos 40 interpretaram a miscigenação neste sentido.

## **O mito da democracia racial: seus fundamentos, realidade e questionamentos**

A noção brasileira de democracia racial é profundamente ambígua, pois reúne tanto um ideal progressista de igualdade democrática entre todos os membros de uma mesma nação independentemente de sua origem étnica, quanto uma sociedade profundamente conservadora de homogeneidade forçada para todos dentro de uma única cultura na qual existe, de fato, uma hierarquia de indivíduos em função de sua cor. Portanto, não é incompatível com um regime autoritário. No entanto, como viabilizar o princípio da democracia racial sem uma democracia de fato em um país onde o direito individual à cidadania é mais do que relativo? Como explica Michel Agier, no Brasil "ninguém é a priori cidadão até prova em contrário" (Agier 1992: 55).

8 Rufino dos Santos (1988: 44). Ele mostra que esta apreensão do homem negro como "mau trabalhador" e "preguiçoso" se aplicava no século XIX à população mulata e não aos negros, que eram considerados inventivos, criativos e bons profissionais. Os ex-escravos que, tendo comprado sua liberdade, eram muito numerosos no século XIX, tinham se especializado na indústria artesanal. Esta visão negativa do homem negro corresponde a uma construção ideológica construída na época da abolição e reforçada a longo prazo.

9 Carlos Hasenbalg (1997: 29) acrescenta: "A ausência de um censo na maioria dos países do continente também é reveladora. Ou a composição racial desses países é considerada socialmente sem importância (devido à publicidade dada à democracia racial), ou é uma questão de reforçar a invisibilidade da categoria negra e mestiça da população".

10 Peter Wade 1993: 19, 42. Wade é um especialista em relações raciais na Colômbia e particularmente na região com uma grande população negra, Chocó.

## O mito e suas limitações

Voltemos à raiz do mito da "democracia racial". Segundo Renato Ortiz, a Revolução de 1930, que buscava novos caminhos políticos e sociais para o Brasil, não estava mais satisfeita com as teorias racialistas do século XIX, e foi neste momento que Gilberto Freyre entrou em cena para "responder" a esta nova demanda (Ortiz 1994: 40-41). Freyre, principalmente sob a influência de Franz Boas, foi o instigador de uma verdadeira mudança de paradigma na compreensão das relações raciais brasileiras: ele fez a mudança do conceito de "raça" para o de "cultura".<sup>11</sup> Embora Freyre tenha continuado a hierarquizar biologicamente as três raças, sendo o Branco o promotor cultural da "Civilização", esta mudança de paradigma permitiu uma nova compreensão do Mestiço, que, longe de ser considerado degenerado, tornou-se o representante da nação brasileira, fruto da especificidade da colonização portuguesa. Segundo Gilberto Freyre, as dificuldades encontradas pelo Brasil não seriam devidas à miscigenação, mas a outros males, identificados durante a colonização, como a sífilis, a má nutrição tanto dos colonos quanto dos escravos, a exuberância da natureza, o mau rendimento da terra, e outras razões semelhantes.<sup>12</sup>

Além do cruzamento biológico das três raças desde o início da colônia portuguesa, haveria uma mistura de culturas. Esta perspectiva era extremamente audaciosa na época, pois propunha a valorização - bastante relativa - de muitos elementos das culturas africana e indígena. Esta dupla mistura, biológica e cultural, constituiu a própria origem do que se tornou o mito da "democracia racial": desde o início da colonização, haveria uma verdadeira harmonia, baseada na cordialidade e na simpatia - as bases essenciais do mito - entre as "três raças fundadoras" e, consequentemente, entre todos os estratos sociais. O mulato brasileiro constituiria uma nova "raça", um modelo mundial da especificidade tropical da natureza e cultura brasileiras, e se tornaria, portanto, o legítimo representante da Nação. Haveria apenas uma cultura brasileira, e nenhuma das "três raças" teria qualquer legitimidade para reivindicar sua cultura específica, o que implicitamente significaria que as culturas afro e indígena seriam ignoradas.

O mito da democracia racial atingiu todos os estratos da população brasileira e é possível pensar, no sentido de Roberto Da Matta, que foi, até o início dos anos 2000, uma ideologia dominante que ainda hoje é muito forte. A maioria dos brasileiros, embora geralmente conscientes de suas imensas limitações na prática, o veem como um paradigma a ser alcançado no futuro, como um ideal da Nação. Se "a ideologia do sincretismo expressa um universo isento de contradições, que transcende as divergências reais" (Ortiz 1994: 95), e, portanto, evita conflitos, o fato é que o mito está presente em todas as imaginárias, mesmo entre alguns membros do movimento negro, cujo objetivo é a concretização deste ideal. O mito das três raças, sinônimo do mito da "democracia racial", permitiu que indivíduos de diferentes classes sociais e grupos de cor interpretassem as relações raciais dentro de uma determinada estrutura e se reconhecessem mutuamente como nacionais (Ortiz 1994: 44).

11 Freyre está interessado na vida cotidiana e não em "grandes eventos", em uma linha que mais tarde será a História das Mentalidades.

12 Freyre 1992. Freyre mostra, por exemplo, que a dieta dos escravos de origem africana era muito mais rica e equilibrada que a dos europeus, e que estes últimos modificaram sua cozinha em Lu. Seu livro foi muito controverso e ousado para seu tempo e, após sua publicação, sua casa foi procurada pela polícia do Estado Novo de Vargas por "incitar o ódio racial" entre a população negra. É bem conhecido, no entanto, o quanto Vargas adotou mais tarde as ideias de Freyre.



Detalhe de um cartaz do MNU (Movimento Negro Unificado) de Salvador de 1978, onde um dos painéis diz: "Por uma autêntica democracia racial".

A limitação mais marcante do conceito de democracia racial é seu discurso unívoco do "nacional". Como as manifestações culturais das pessoas de cor se tornaram "brasileiras", elas perderam sua especificidade, como foi o caso do samba, música de matriz africana que se tornou "nacional". Getúlio Vargas e o *Estado Novo* fizeram desta visão sua ideologia oficial. Entretanto, a valorização do povo mestiço estava longe de abolir completamente a existência do determinismo racial. A ideologia do branqueamento era frequentemente sobreposta à da democracia racial, com a hierarquia "coberta" pela suposta homogeneidade da cultura nacional, cujos componentes estariam em pé de igualdade. Contudo, privadas do direito de reivindicar sua especificidade, as comunidades não-brancas não tinham mais credibilidade para reivindicar os seus reais direitos de integração e cidadania. Qualquer reivindicação de natureza étnica parecia obsoleta, e as reivindicações do movimento negro, em particular, foram rejeitadas como sendo fora da "realidade".

O conceito de democracia racial era ambíguo desde a sua criação. Ao negar o contexto histórico e as numerosas situações de conflito, como as incontáveis revoltas de escravos ligadas ao desenvolvimento da colônia, Freyre ignorou a assimetria nas relações de poder, confundindo "miscigenação" com "ausência de estratificação". A monarquia portuguesa, longe de ser laxista, tinha, pelo contrário, criado uma sociedade extremamente hierarquizada, onde o indivíduo não tinha lugar, sendo o Todo (a realeza e a Igreja Católica) sempre superior às partes (Da Matta 1993: 75). Essa organização piramidal - sutilmente subdividida em inúmeros graus dentro de cada categoria, posicionando os vários escravos de acordo com sua atividade mais ou menos valorizada, e os próprios senhores, de acordo com seus poderes, formou a base de uma sociedade profundamente desigual, onde um sistema de concessão de favores dominava.

Segundo Da Matta, como no Brasil “cada um conhece o seu lugar”, não havia necessidade de se instituir uma segregação oficial como nos EUA ou na África do Sul. O sistema de relações sociais e raciais era fundamentalmente desigual e abafava qualquer possível demanda por mudanças.<sup>13</sup> De fato, a ideologia liberal individualista nunca entrou realmente no cenário brasileiro: a independência da colônia foi simplesmente alcançada com a transferência da monarquia de Lisboa para o Rio de Janeiro e a proclamação da República foi alcançada em continuidade com o Império.

O conceito de democracia racial justificava assim ideologicamente a continuidade do sistema de dominação. Ao valorizar a permanente mediação dos mestiços que estavam nas posições hierárquicas intermediárias, ele evitou conflitos, e assim sufocou qualquer desejo de mudança social, de acordo com Da Matta. Como Florestan Fernandes assinalou em 1955, ele garantiu a permanência das elites tradicionais.<sup>14</sup> Fernandes foi o primeiro sociólogo, além de membros do movimento negro como Guerreiro Ramos, Abdias Nascimento ou Correia Leite, a questionar sistematicamente a realidade da democracia racial e a denunciar a ausência de verdadeiros direitos de cidadania para as populações negras na sociedade pós-abolicionista:

Por tanto, as circunstâncias histórico-sociais apontadas fizeram com que o mito da “democracia racial” surgisse e fosse manipulado como conexão dinâmico dos mecanismos societários de defesa dissimulada de atitudes, comportamentos e ideias “aristocráticos” da “raça dominante”. Para que sucedesse o inverso, seria preciso que caísse nas mãos dos negros e dos mulatos; e que estes desfrutassem da autonomia social equivalente para explorá-lo na direção contrária, em vista dos seus próprios fins como um fator de democratização da riqueza, da cultura e do poder.<sup>15</sup>

Tomando uma abordagem estruturalista, tingida de marxismo, Fernandes reconsidera a persistência da ordem escravagista na sociedade de seu tempo. Para ele, a sociedade brasileira não está dividida em classes, como afirmou Donald Pierson, mas em grupos de prestígio e status herdados do período colonial: Brancos (ex-senhores), Negros e Mulatos (ex-escravos).

Sem dúvida, existem barreiras de classe, mas estas se justapõem em barreiras raciais, limitando a mobilidade social de Negros e Mulatos na nova ordem pós-abolição. Por outro lado, Fernandes acreditava que a discriminação desaparecerá gradualmente com a modernização da sociedade, o que permitiria que as estruturas pós-coloniais desaparecessem. Michel Agier acredita que Florestan Fernandes acreditava em um paradigma evolucionista, “na passagem de uma sociedade de status (herdada do passado) para uma sociedade de contrato ou de classe (em construção), instalada pela industrialização e urbanização” (Agier 1992: 53).

13 O autor entende a segregação norte-americana como uma resposta à ideologia liberal que considerava todos os indivíduos iguais perante a lei. Como os brancos poderiam ter mantido o poder, especialmente no Sul dos Estados Unidos, recentemente derrotados pelas tropas do Norte durante a Guerra Civil, se não instituindo legalmente uma situação de apartheid? A realidade brasileira era diferente.

14 Em seu primeiro livro de 1955. Ele será especializado neste tema (ver Fernandes 1965).

15 Fernandes citado por Guimarães (1999: 93).

Fernandes acreditava que as elites brancas consideravam que o Negro e o Mestiço, uma vez no mercado de trabalho, se tornariam potenciais destruidores da ordem patriarcal estabelecida. Sua demanda por uma ordem realmente competitiva no sentido da ideologia capitalista liberal de "igualdade de oportunidades", permitindo o "sucesso social através do trabalho", representava uma ameaça para as elites brancas, pois essa igualdade desafiava fundamentalmente o sistema de clientelismo controlado pelas velhas elites coloniais, predominantemente brancas.<sup>16</sup> Embora este medo explique em parte a persistência da discriminação racial, também se deve, em nossa opinião, a uma internalização das teorias raciais do século XIX pelas populações dominantes, mas do mesmo modo, infelizmente, pelos Negros e Mestiços. Como resultado, o comportamento discriminatório é considerado "natural" pelo indivíduo branco, assim como a concessão de muitos privilégios que são "devidos" a ele.

Praticamente nenhum brasileiro se considera racista, e não é de bom tom expressar abertamente e publicamente os preconceitos de cor. Um relativo tabu sobre o assunto ainda persiste nas relações íntimas ou interpessoais. Em 1972, Fernandes acrescentou que o brasileiro, por causa do poderoso mito da "democracia racial", tinha "o preconceito de não ser preconceituoso" (Fernandes 1972: 23). Segundo Agier, "o mito da democracia racial formou-se progressivamente como uma imposição política, a da proibição social, mesmo institucional, de falar de racismo e preconceito racial" (Agier 1992: 53). Isto durou até 2001 e o Congresso de Durban, na África do Sul, do qual a delegação brasileira retornou com um real desejo de mudança, permitindo a implementação de políticas públicas de combate à discriminação tanto nas universidades com a implementação de cotas, como no sistema de justiça etc.

Lilia Schwarcz realizou uma pesquisa para a Universidade de São Paulo em 1988 que revelou esta ambiguidade. Os resultados do questionário indicaram que 97% das pessoas afirmaram não ter preconceitos e 98% das mesmas pessoas afirmaram conhecer pessoas que eram preconceituosas, e que essas pessoas eram parentes. O autor concluiu que "todo brasileiro se sente como uma ilha de democracia racial, cercado de racistas por todos os lados" (Schwarcz 1996: 155). Na verdade, existe uma verdadeira impunidade para os infratores da lei contra o racismo. De fato, apesar da Lei 7.716, que entrou em vigor em janeiro de 1989, e que considera o racismo um crime, a polícia continua a tratar os comentários racistas como "piadas". Carlos Moura, Secretário Executivo do Grupo de Trabalho Interministerial para a Valorização da População Negra, declarou em 1998 que: "Isto não é um defeito da lei. Desde a apresentação da queixa, passando pela investigação policial até a decisão do juiz, há um preconceito contra a pessoa negra. Os três níveis são incapazes de reconhecer o racismo contra os Negros" (Folha de São Paulo, 23.08.98, caderno 3: 1).

16 Aqui encontramos as mesmas reações das elites em 2018 que levaram Bolsonaro ao poder em reação às políticas públicas, como as cotas na Universidade, ou os direitos concedidos aos trabalhadores domésticos.

## O projeto da Unesco e a inesperada “revelação” do racismo brasileiro

Foi através de um projeto da UNESCO que Florestan Fernandes começou a desenvolver sua crítica sobre o sistema racial brasileiro. Este projeto modificou substancialmente a compreensão da questão racial pela sociologia brasileira. Ela pretendia mostrar, após os horrores da Segunda Guerra Mundial, o sucesso do sistema racial brasileiro: uma nação mestiça, um modelo de democracia racial.<sup>17</sup> Realizada entre 1951 e 1952, a pesquisa foi conduzida em grande escala em quatro estados brasileiros: Pernambuco, Bahia, Rio de Janeiro e São Paulo. Somente a equipe responsável pelo estudo de São Paulo, composta por Roger Bastide, Florestan Fernandes e Oracy Nogueira, entre outros, revelou a desigualdade social entre brancos, negros e mestiços, revelando a imprecisão de um entendimento assimilador e integracionista da sociedade brasileira. Seu estudo sociológico foi o primeiro a revelar a existência de uma cruel desigualdade racial entre brancos, negros e mestiços no acesso ao trabalho, à educação, à saúde e ao lazer.

Não atendendo às expectativas da Unesco, o relatório final não foi publicado, além do estudo da Bahia e alguns artigos de Bastide, e o Brasil continuou a ser “exportado” para o mundo inteiro como “modelo” de harmonia em suas relações inter-raciais.<sup>18</sup> Como explica Chor Maio, porém, o estudo foi muito proveitoso, pois mostrou a diversidade da situação das populações afrodescendentes no Brasil, especialmente entre o nordeste e o sudeste, distinção que ainda é necessária. Além disso, permitiu o virtual desaparecimento das teses deterministas ainda em voga e a apreensão da questão racial dentro do quadro sociológico da relação interracial, incluindo assim as populações negras e mestiças dentro da sociedade, sem se limitar ao estudo da cultura afro-brasileira como um “espetáculo” praticado pela maioria dos estudos realizados na década de 1930.<sup>19</sup> De fato, os membros dos vários *Congressos Afro-Brasileiros* organizados em Recife por Gilberto Freyre (1934) e depois em Salvador por Nina Rodrigues (1937) previram pesquisas sobre o tema do homem negro de uma perspectiva muito limitada, muitas vezes determinista, e somente através do estudo dos elementos característicos da cultura “africana”, muitas vezes considerando os afro-brasileiros como estranhos à cultura nacional, uma vez que propriamente “africanos”, sem procurar entender seu grau de integração na sociedade brasileira.<sup>20</sup>

17 Neste contexto, Claude Lévi-Strauss foi encarregado de escrever um ensaio sobre a importância de respeitar as diferenças dentro das culturas, um trabalho que se tornaria o pilar de muitas reflexões (primeira edição em 1952). Sobre o projeto da Unesco no Brasil, Chor Maio 1997. As informações aqui apresentadas sobre este assunto são extraídas deste último.

18 Chor Maio indica que apenas o estudo realizado na Bahia, dirigido por Wagley, foi publicado. De acordo com Alfred Mettraux, responsável pelo projeto na UNESCO, ele deu uma visão simples e didática da situação racial brasileira, atendendo assim às expectativas da instituição. O estudo do Rio de Janeiro, realizado por Costa Pinto, que estava próximo das conclusões da equipe de São Paulo, não foi publicado. O autor não explica claramente por que o de Recife, liderado por René Ribeiro, também não foi considerado (Chor Maio 1997: 307, 309, 312).

19 Este estudo da UNESCO orientou a pesquisa sociológica e antropológica realizada durante todo o período de democratização (1946-1964). Foi interrompido pelo golpe militar de 1964. A pesquisa de Fernandes, em particular, foi o ponto de partida para as reflexões de muitos ativistas do movimento negro. Entretanto, esta pesquisa dificilmente alcançou a sociedade como um todo e nunca conseguiu estimular o surgimento de uma nova “ideologia dominante”, como diz Roberto Da Matta.

20 Os participantes desses congressos eram, em sua maioria, médicos, geralmente psiquiatras, e consideravam o negro como mentalmente retardado, de acordo com os princípios de Gobineau.

De fato, a equipe paulista, mais tarde denominada *Escola Paulista*, conseguiu uma verdadeira transformação na abordagem da questão racial desde o início do século. A *Escola Paulista* estabeleceu uma reflexão muitas vezes baseada no paradigma marxista, combinando em particular os conceitos de raça, classe e mobilidade social. Aos seus olhos, o pensamento de Freyre correspondia à situação de um Brasil rural “arcaico”, no Nordeste, e não a um Brasil “moderno”, vivendo a realidade urbana e industrial de uma sociedade de classes. Roger Bastide, como Florestan Fernandes ou Oracy Nogueira, nunca negaram um elemento fundamental do pensamento de Gilberto Freyre: a amabilidade calorosa e a cordialidade próprias nas relações interpessoais brasileiras. Todos os três compartilharam a opinião de que esta especificidade eminentemente brasileira não poderia ser deixada de lado ao desenvolver um novo modelo interracial. Bastide se referiu a isso como o dilema brasileiro, pois os brasileiros estão conscientes como resultado que essa simpatia é a base das relações favoráveis do paternalismo brasileiro, ao mesmo tempo em que se sentem orgulhosos da relação afetiva e fraterna que existe entre os diferentes grupos étnicos.<sup>21</sup> Entretanto, para Fernandes e Nogueira, somente a formação cidadã e democrática do povo brasileiro, juntamente com esta simpatia, permitiria a realização, a longo prazo, de um “modelo” de relações raciais ao estilo brasileiro, baseado numa verdadeira democracia racial e não no paternalismo.<sup>22</sup>

Os membros do *Teatro Experimental do Negro* (TEN), notadamente Abdias Nascimento a partir dos anos 40, e mais tarde Guerreiro Ramos (ele próprio fundador do TEN), formularam este tipo de questionamento e chegaram a conclusões semelhantes: é necessário educar as populações brancas, mas também as negras e mestiças, a fim de reduzir as diferenças sociais devido ao tratamento desigual dos grupos étnicos, se quisermos alcançar uma verdadeira democracia racial. Abdias Nascimento e Guerreiro Ramos procuraram ademais influenciar a pesquisa da Unesco e pressionaram o governo brasileiro a solicitar a ela a realização de um *Congresso Internacional das Relações Interraciais*. Aos olhos deles, as propostas desenvolvidas pelo TEN poderiam ser um ponto de partida para a análise dos obstáculos a uma verdadeira integração racial.<sup>23</sup> Mas será que a Unesco realmente queria conhecer as disfunções do sistema, ou estava simplesmente tentando divulgar um “modelo” de relações raciais? Embora as propostas do TEN não tenham sido adotadas pela UNESCO, Costa Pinto,<sup>24</sup> responsável pela pesquisa no estado do Rio de Janeiro, e a equipe de São Paulo, especialmente Roger Bastide e Florestan Fernandes, estavam familiarizados com a história do TEN; ela deve ter inspirado suas análises.

21 Bastide 1957: 512, citado por Chor Maio 1997: 318.

22 Fernandes, (1960: XVI.) e Oracy Nogueira, 1955: 423-424 (citado por Chor Maio 1997: 316-317).

23 Estes elementos indicam o quanto os membros da RTE estavam atentos a todas as iniciativas antirracistas, tanto artísticas quanto políticas. Ver Chor Maio 1997: 261.

24 Segundo Elizabeth Larkin Nascimento, Costa Pinto se inspirou em grande parte nas informações e conclusões do Congresso organizado no Rio pela TEN em 1950 (Primeiro Congresso do Negro Brasileiro), particularmente no que diz respeito à posição do negro como mero objeto de estudo e não como um membro pleno da sociedade brasileira. No entanto, Costa Pinto não menciona em nenhum momento quem foram os organizadores deste congresso. Em seu livro, *O negro no Rio de Janeiro*, resultado de uma pesquisa realizada para a Unesco, ele critica todas as iniciativas do movimento negro e, em particular, a da RTE. Ele o considera como um movimento de “pequenos burgueses intelectualizados e pigmentados”, sem nenhuma ligação com as “massas negras”. Na visão radical marxista de Costa Pinto, qualquer reivindicação de uma identidade negra é uma “falsa consciência” que corta as “massas” negras do resto da população e prejudica a conscientização do “povo”. Em sua resposta às críticas da TEN ao seu estudo, Costa Pinto tomou a liberdade de recorrer ao registro biológico: “Duvido que haja um biólogo que, depois de estudar, digamos, um micróbio, tenha visto esse micróbio sair em público para escrever sentenças sobre o estudo do qual participou como material de laboratório”. Além disso, ele afirma que este é um movimento racista composto apenas por negros. No entanto, muitos brancos participaram da RTE. Em Larkin-Nascimento 2000: 237, 238, 301, e Costa Pinto 1998.

## Racismo ao estilo brasileiro: a cor da pele, critério de hierarquização racial e social

O racismo brasileiro é verdadeiramente específico. Não pode ser entendido como um modelo de democracia racial, nem como uma cópia do racismo norte-americano ou sul-africano. É o resultado das diferentes fases de formação, descritas acima, de práticas e discursos raciais especificamente brasileiros.

Para entender a naturalização das relações discriminatórias dentro da sociedade brasileira, a tipologia de Michel Wieviorka das diferentes lógicas que coexistem na prática do racismo é muito instrutiva. O autor identifica duas lógicas principais: uma é a inferiorização do grupo alvo e a segunda é sua diferenciação (Wieviorka 1993: 10-12). A primeira variante é profundamente desigual: o grupo pode ter um lugar na sociedade, desde que o indivíduo discriminado adote uma postura de inferioridade que corresponda à sua "natureza".

A segunda versão não reserva espaço na sociedade para o grupo ostracizado. A comunidade discriminada é vista como uma ameaça à cultura dominante devido às suas especificidades culturais "irredutíveis". Esta segunda lógica leva a um desejo de rejeitar, excluir e, na pior das hipóteses, expulsar ou até mesmo destruir o grupo. O objetivo é evitar qualquer relação social com o grupo, o que leva à segregação.

O racismo brasileiro é mais parecido com a primeira variante, enquanto os casos dos Estados Unidos e da África do Sul corresponderiam à segunda. De fato, no Brasil, as populações negras e mistas não são excluídas da sociedade, sua cultura não é considerada uma ameaça. Por outro lado, permanecem "inferiores", e sua função é geralmente circunscrita - pelo menos na imaginação coletiva - à de motorista, faxineira, pedreiro ou "na melhor das hipóteses" músico ou futebolista, como mostram os papéis de personagens negros na maioria das novelas de televisão ou em peças de teatro do circuito comercial. O brasileiro negro ou mulato, para citar Da Matta, "conhecem seu lugar" e são "convidados" a se contentar com ele.<sup>25</sup> Assim, o racismo brasileiro efetivamente se enquadra na primeira lógica definida por Wieviorka.

Wieviorka aponta que as duas lógicas são distintas em teoria, mas na prática histórica elas nunca estão totalmente separadas uma da outra. Pouco tempo atrás, o ideal do clareamento se referia à segunda lógica, já que se tratava, é certo que de forma absurda, de "eliminar" o sangue negro através da

25 Agier resume claramente esta situação brasileira, concentrando-se no caso específico da Bahia: "[O racismo atual é um sistema formado pela existência simultânea de uma importante panóplia de estereótipos raciais, da convicção estabelecida de que os negros têm seus lugares preferidos na base das hierarquias sociais e fora do poder, de uma disciplina de relações interindividuais destinada a contornar situações de conflito e, finalmente, de um a priori segundo o qual é inapropriado falar de racismo na terra de todas as misturas (...)] racismo baiano não tem uma forma de exclusão/segregação, mas uma forma difusa e não reconhecida de integração e dominação", (AGIER 1992: 61-62).

miscigenação.<sup>26</sup> Este ideal certamente não é mais reivindicado oficialmente. No entanto, ele transparece nas relações interpessoais e foi até internalizado pelas próprias populações discriminadas.<sup>27</sup>

Finalmente, o resultado desta lógica é uma sociedade profundamente desigual, congelada em uma classificação social baseada na cor da pele e outros marcadores físicos como tipo de cabelo, formato do nariz e dos lábios (*preconceito de marca*) - e não na ancestralidade - sangue (*preconceito de origem*), como no caso dos Estados Unidos ou da África do Sul, como Oracy Nogueira explicou brilhantemente e de forma pioneira.<sup>28</sup> Somente os movimentos negros brasileiros, por sua combatividade e determinação, conseguiram, desde 2001, mudar a situação brasileira, apoiados pelo governo Lula a partir de 2003, a tal ponto que sua paralisação em 2016, acentuada em 2019, até hoje é o resultado, ao nosso ver, da eficácia de sua ação, que viu as populações afro e ameríndias, anteriormente na retaguarda do palco, aparecerem na luz, criando um medo de pânico das elites brancas do país representadas por seu presidente. O atual governo aboliu o Ministério da Igualdade Racial, nomeou como chefe do instituto responsável pelo desenvolvimento da cultura afro-brasileira, Fundação Palmares,<sup>29</sup> uma pessoa que nega todos os valores relacionados à ancestralidade afro, como o Candomblé e a Umbanda. Além disso, os lugares de culto, *terreiros*, têm sofrido, desde 2019, o maior índice de ataques já registrado. Em agosto de 2020, a revista *Veja* registrou 1335 crimes ligados à intolerância religiosa durante os primeiros oito meses do ano.<sup>30</sup> Como resultado do movimento improvável dos *traficantes de Jesus*, que proíbem o bater do tambor ou vestir-se de branco e despejam os praticantes de lugares de culto, muitas vezes antigos, em comunidades carentes (favelas), muitas casas foram fechadas. A resistência existe, mas a situação não é menos difícil, pois ao racismo que descrevemos foi acrescentado um fator religioso, mobilizando as massas, o das igrejas evangélicas, que demonizam as culturas e religiões ancestrais afro e ameríndias.

26 Esta era uma visão "a longo prazo" de lavagem branca, pois não havia ocorrido nenhuma "limpeza étnica". Deve-se perguntar o que significa ser 'branco' em um país altamente misto. Se as autoridades brasileiras e suas elites reivindicassem o 'branqueamento', a longo prazo, da população brasileira, não seria antes um 'escurecimento'? Nem todo brasileiro 'branco' já é misto? Ver Marc Pivault, (1997: 14).

27 Em Rufino dos Santos (1980: 73). Ele cita o caso de um marido que, em 1971, quis "alvejar" sua esposa dando-lhe um banho de ácido. Rufino diz que, nos anos 40, era comum as mulheres esfregarem o rosto com líxivia para branqueá-las. Hoje muitos ainda alisam o cabelo. Frantz Fanon descreve este mesmo tipo de ideologia branqueadora entre as populações da Índia Ocidental, procurando 'branquear' a 'raça' casando-se com pessoas de pele mais clara. "Pois no final, a raça deve ser branqueada; isto é o que todas as mulheres da Martinica sabem, dizem e repetem. Branquear a raça, salvar a raça, não no sentido que se poderia supor: não para preservar a originalidade da parte do mundo em que cresceram, mas para assegurar sua brancura" (em Fanon 1971: 38). O trabalho como um todo mostra a dificuldade que o homem de cor da Índia Ocidental tem em se desligar de um sistema de pensamento que lhe é ensinado desde a infância, no qual o "Branco" constitui a referência do Bem e o Negro o do Mal.

28 A África do Sul e os Estados Unidos não permitem gradações de cor, tanto que a categoria de "mestiços" é inexistente, pois são classificados como "negros" com base na definição clássica de "regra de uma gota" (em Oracy Nogueira 1955).

29 Sérgio Camargo é o Presidente da Fundação Palmares.

30 *Veja*, agosto de 2021: 18.

## Referências

- Agier, Michel, "Ethnopolitique : racisme, statuts et mouvement noir à Bahia", *Cahiers d'Études Africaines*, vol. XXXII, n° 125 (1992) : 53-81.
- Bastide, Roger, "Race Relations in Brazil ", *International Social Science Bulletin*, vol. IX, n° 4 (1957): 495-512.
- Bastide, Roger, "A proposito do Teatro Experimental do Negro", in Nascimento, Abdias do, *Teatro Experimental do negro-Testemunhos*. Rio de Janeiro: Ed. GRD, 1966: 98-103.
- Chor Maio, Marcos, *A História do projeto UNESCO: estudos raciais e ciências sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: PhD Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, 1997.
- Costa Pinto, L. A. da, *O negro no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998 (1ª ed. 1953, Companhia Editora Nacional).
- Da Matta, Roberto, *Relativizando: uma introdução a antropologia social*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
- Douxami, Christine, "Teatro Negro: a realidade de um sonho sem sono", *Revista Áfro-Asia*, n° 25-26, Salvador, ed. Ufba, 2001: 313-363.
- Douxami, Christine, *Le théâtre noir brésilien, un processus militant d'affirmation de l'identité afro-brésilienne*. Paris : L'Harmattan, 2015.
- Fanon, Frantz, *Peau noire, masques blancs*. Paris: Seuil, 1971.
- Fernandes, Florestan, "Cor e estrutura social em mudança", in Bastide R. e Fernandes F. (org.), *Relações raciais entre negros e Brancos em São Paulo*. UNESCO-ANHEMBI, 1955.
- Fernandes, Florestan, "Préface" de *Cor e mobilidade social em Florianópolis*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960.
- Fernandes, Florestan, "O teatro negro", in *O Estado De São Paulo*, 10.02.1962 reproduit in Nascimento, Abdias (org.), *Teatro Experimental do Negro: Testemunhos*. Rio de Janeiro: GRD, 1966: 165-170.
- Fernandes, Florestan, *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Difel, 1972.
- Freire Costa, Jurandir, *História da psiquiatria no Brasil – um corte ideológico*. Rio de Janeiro, ed. Guaramond, 1976.
- Freyre, Gilberto, *Casa Grande e Senzala*. Rio de Janeiro: Record, 1992 (28a ed, 1a 1933).
- Guerreiro Ramos, Alberto, "Semana do Negro de 1955", in: Nascimento, A. (org.), *Teatro Experimental do Negro: Testemunhos*. Rio de Janeiro: GRD, 1966 (*Diário de Notícias*, 30 jan. 1955).
- Guerreiro Ramos, Alberto, "Notícia sobre o I Congresso do Negro Brasileiro", *A Manhã*, Rio de Janeiro, 1er août 1950.
- Guimaraes, Antonio Sérgio, *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo : Editora 34, 1999.
- Hasenbalg, Carlos, "Entre le mythe et les faits : racisme et relations raciales au Brésil", *Journal des Africanistes*, Tome 67, fascicule 1 (1997) : 27-46.
- Larkin-Nascimento, Elizabeth, *O sortilégio da cor. Identidade afrodescendente no Brasil*. São Paulo: PhD, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2000.
- Levi-Strauss, Claude, *Race et histoire*. Paris : Bibliothèque Médiations-Gonthier, 1983 (1952 UNESCO).

Mattos, Hebe, *Das cores do silêncio*. Campinas: Ed. Unicamp, 2013.

Munanga, Kabengele, "Mestiçagem e experiências interculturais no Brasil", in Nascimento, Abdias, *O Genocídio do Negro Brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1978; particularmente "Uma reação contra o embranquecimento : o teatro experimental do negro", pp. 129-136.

Nascimento, Abdias, *O Quilombismo*. Rio de Janeiro: Vozes, 1980.

Nascimento, Abdias, *Pan-africanismo no America do Sul: Emergencia de uma rebelião negra*. Petropolis: Vozes, Ipeafro, 1981.

Nogueira, Oracy, "Relações raciais no município de Itapetininga", in R. Bastide e F. Fernandes (orgs.), *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo*. São Paulo: UNESCO-ANHEMBI, 1955: 362-554.

Ortiz, Renato, *Cultura brasileira e identidade nacional*, São Paulo: Brasiliense, 19945.

Piault, Marc Henri, "Images de l'Afrique, Afrique imaginaire ou question d'identité brésilienne ?", *Journal des Africanistes*, Tome 67, fascicule 1 (1997) : 9-26.

Raeders, Georges, *O Conde de Gobineau no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra, Coleção Leitura, 1997.

Rodrigues, Nina, *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. Salvador: Progresso, 1957 (1ª ed. 1894).

Rodrigues, F., "O Racismo Cordial", *Pesquisa datafolha O racismo cordial*. São Paulo: ed. Atica, 1995.

Rufino dos Santos, Joel, "O negro no Rio pós-abolição: marginalização e patrimônio cultural", *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 15. Rio de Janeiro, 1988: 43-47.

Rufino dos Santos, Joel, *O que é racismo?* São Paulo: ed. Brasiliense, 1980.

Schwarcz Moritz, Lilia, *O espetáculo das raças, Cientistas, instituições e questão racial no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Schwarcz Moritz, Lilia, " Questão racial no Brasil " in Schwarcz Moritz, Lilia et Souza Reis, Letícia Vidor de (org.), *Negras imagens*. São Paulo: Edusp, 1996: 153-177.

Tinoco, Pedro, Pereira Guimaraes, Saulo, "Sob ataque", *Veja*, Août 2021: 16-21.

Wade, Peter, *Blackness and Race Mixture. The Dynamics of Racial Identity in Colombia*. Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1993.

Wiewiorka, Michel (org.), " Introduction ", in *Racisme et modernité*, Paris : La Découverte, 1993 : 7-20.