

## NEM SOMENTE PRETO OU NEGRO o sistema de classificação racial no Brasil que muda

*Lívio Sansone* \*

*"Sou negro de cor parda".*

Miguel, 19, estudante.

As últimas duas décadas têm visto uma série de novos desenvolvimentos ao redor da identidade e da cultura negra no Brasil. O movimento negro vem crescendo, aos poucos, dentro do processo de democratização e renovação da vida política brasileira, conseguindo às vezes colocar a discriminação racial nas pautas de sindicatos, partidos, governo e outras instituições. Até a mídia reflete uma maior sensibilidade para com o destino dos negros no Brasil. Novas e mais complexas formas de identidade negra seguem. Hoje, mais do que antes, ser negro assumido é o produto da contaminação entre as dinâmicas sócio-políticas brasileiras e os acontecimentos internacionais ao redor do Atlântico Negro.<sup>1</sup> E a cultura negra, obviamente, não é estática. Ela é um conjunto criativo e em constante movimento de tradições, costumes e artefatos. O seu centro inspirador é tanto a oposição ao racismo, na maioria dos casos através da inversão simbólica mais do que da oposição frontal, quanto a articulação de um orgulho negro. A partir deste orgulho, que é procurado, em primeiro lugar, dentro do "espaço negro"<sup>2</sup>, os negros procuram se relacionar com

\* Pesquisador do Centro de Estudos Afro-Asiáticos da Universidade Cândido Mendes. Agradeço os comentários de João José Reis e Antônio Sérgio Guimarães a uma versão anterior deste texto.

<sup>1</sup> Embora haja especificidades locais em cada cultura negra, estas culturas estão sujeitas a uma crescente internacionalização. Há indícios de que esteja nascendo uma nova cultura negra internacional enraizada tanto na beira americana como naquela europeia do Atlântico, criada, em particular, por negros anglófonos nas Américas e na diáspora caribenha na Europa. Este novo "mundo negro" é o que o sociólogo inglês Paul Gilroy chama de Atlântico Negro. Ver Paul Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, London, Verso, 1993; Lívio Sansone, "A Criação de uma cultura negra. A nova etnicidade dos jovens 'Creole' de classe baixa em Amsterdam", *Estudos Afro-Asiáticos*, 20 (1991), pp. 121-134.

<sup>2</sup> Por espaço negro, entendem-se os rituais religiosos e as ocupações no tempo livre (capoeira, samba, organizações carnavalesca etc.), domínios que foram até agora mais focalizados pelos pesquisadores da identidade étnica dos afro-brasileiros.

os não-negros na base de uma posição de força. Nestas últimas duas décadas, símbolos e artefatos associados à cultura negra têm se tornado mais visíveis do que nunca: as cores do axé, os tambores do Olodum, o cabelo rasta, a roupa de estilo inspirado na África, a roda de capoeira, para citar os exemplos mais salientes, além de testemunharem um crescimento de interesse pela África e pelo Atlântico Negro, vêm determinando, bem mais do que no passado, a imagem pública da Bahia e, em geral, a “brasilidade” no exterior.<sup>3</sup> Como se reflete tudo isso no sistema de classificação racial?

O sistema de classificação racial, formado pela terminologia e pelas “regras” do sistema de relações raciais, é historicamente determinado e, por isso, reformula-se no dia a dia dessas relações. Na Bahia, e talvez no Brasil em geral, o sistema de classificação racial é criado dentro, e sobretudo fora do “espaço negro”. A cultura negra origina-se e adquire reconhecimento em primeira instância dentro do “espaço negro”, enquanto a classificação racial incorpora os termos moldados no “espaço negro” aos diferentes âmbitos da vida cotidiana — mundo do trabalho, vida familiar e domínio do lazer. Este sistema de classificação reflete o conflito e a negociação em torno da cor, e, em geral, as várias formas através das quais a ideologia racial é vivenciada nas diferentes camadas sociais e nas instituições. Ele reflete tanto a conjuntura sócio-econômica quanto o desenvolvimento da identidade negra e os discursos oficiais sobre as relações raciais do Estado, da Igreja Católica, dos políticos e, o que é sempre mais importante, os discursos da indústria do lazer, do turismo, da mídia e das ciências sociais. Estas agências se apresentam não somente como receptoras de símbolos étnicos, mas também como manipuladoras de uma parte dos símbolos utilizáveis na criação da identidade étnica, aos quais podem conferir status. Acrescente-se que, sobretudo num contexto urbano, no qual as redes de contatos tendem a uma maior complexidade e heterogeneidade, a identidade negra, como as outras identidades étnicas, se redefine, em relação com outras identidades sociais importantes, baseadas na classe, no gênero, no lugar de moradia e na faixa etária. Tudo isso produz um sistema absolutamente dinâmico, com regras sujeitas a mudanças, onde o conflito de interesses fortalece um certo ecletismo e as “normas somáticas” (o tipo físico e a “aparência” preferidos) são mais elásticas do que é normalmente assumido.

Em época recente o sistema de classificação da cor em Salvador e no Recôncavo foi atingido por importantes mudanças sociais e culturais. Há

<sup>3</sup> M. Margolis, *Little Brazil. An Ethnography of Brazilian immigrants in new York City*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

em primeiro lugar os frutos da longa recessão. Foram reduzidos dramaticamente as grandes possibilidades de ascensão social oferecidas pela Petrobrás, o Pólo Petroquímico de Camaçari e o Centro Industrial de Aratú. Os filhos ou irmãos mais jovens dos “petroleiros”, ou “poleiros”, não têm hoje as mesmas chances no mercado de trabalho que tiveram o pai ou o irmão mais velho há quinze anos. No mercado de trabalho criam-se novas segregações — geralmente mais sutis e nunca explicitamente baseadas na cor — sobretudo nos setores de ponta.<sup>4</sup> Ao mesmo tempo, o colapso da estrutura salarial, particularmente para os pouco especializados, levou a uma queda de popularidade de certas profissões que há uma geração tinham status (em particular, o trabalho fabril e o ensino na escola primária). Hoje fazer biscate, ter um barzinho, e “se virar”, são alternativas mais interessantes do que o trabalho assalariado mal pago. Para alguns, se perfilam também novas alternativas, de tipo criminal, sobretudo aquelas oferecidas pelo crescente mercado das drogas leves e pesadas. Neste contexto, o aumento da escolarização de massa, seguido nos últimos anos de uma queda na qualidade da escola pública, junto com o processo de democratização e com a maior exposição à mídia, tem contribuído, como em muitos outros países do Terceiro Mundo, para o aumento generalizado das expectativas e dos desejos, em particular, com relação ao consumo. Neste contexto, o processo de globalização da cultura urbana ocidental e a crise dos discursos e das organizações políticas de classe contribuem para aumentar o ecletismo e talvez a “esquizofrenia” do sistema de classificação da cor, e para criar tanto fluidez como rigidez, que definem uma nova fase nas relações raciais na Região Metropolitana de Salvador —RMS.<sup>5</sup>

A complexidade na criação da identidade negra e no sistema baiano de relações raciais, não se deve somente a desenvolvimentos recentes, mas é também fruto da história das relações raciais no Brasil. Desde a época colonial as relações raciais, como também as outras relações de poder, parecem ter sido caracterizadas pela relativa ineficácia de regras universais com respeito aos direitos de cidadania<sup>6</sup> e, do ponto de vista dos

<sup>4</sup> Antônio Sérgio A. Guimarães, “Relações de trabalho e de gênero na fábrica dos homens”, *Série Toques* (CRH/UFBA), n.2 (1992); Paula da Silva, “Negros à luz dos fornos: representações de trabalho e da cor entre metalúrgicos da moderna indústria baiana”. Dissertação de Mestrado FFCH-UFBA, 1993.

<sup>5</sup> Livio Sansone, “Pai preto, filho negro. Trabalho, cor e diferença geracional”, *Estudos Afro-Asiáticos*, 25 (1994), pp. 73-98; Livio Sansone, “O local e o global na cultura afro-baiana”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 29 (1995), pp. 65-84.

<sup>6</sup> Emilia Viotti da Costa, *The Brazilian Empire: Myths and Histories*, Chicago, Chicago University Press, 1985.

negros e mestiços, pela preferência de soluções individuais para a opressão racial — combinada com momentos de resistência silenciosa e, as vezes, de rebelião. Esta situação produziu no Brasil, de forma semelhante aos outros países da variante ibérica do colonialismo e das relações raciais<sup>7</sup>, um conjunto de regras nas relações raciais em torno do qual existe um problemático consenso — que podemos chamar de “habitus racial”.<sup>8</sup>

Com respeito às relações entre brancos e negros, os sistemas de classificação da cor nos países latino-americanos apresentam uma grande similaridade. Se no Brasil temos tido o mito da democracia racial, que hoje parece estar se transformando no culto da morenidade da “fábula das três meninas” (como cantou Moraes Moreira e cantam hoje muitos cantores da música axé), em Porto Rico, por exemplo, celebra-se o *trigueño*<sup>9</sup>, na Venezuela e na Colômbia o *café con leche*<sup>10</sup>, e em Santo Domingo os pretos dominicanos são chamados de *índio queimado* e os únicos *prietos* são os imigrantes haitianos. De forma geral, na América Latina, o que é tido como negro é penalizado no gosto e nas relações sociais, mas não é completamente excluído. A relatividade e variabilidade do que é branco ou negro nestes países não quer dizer, porém, que as categorias baseadas na cor ou, mais em geral, no fenótipo, não sejam importantes na divisão cultural do mercado de trabalho, na escolha de um parceiro ou no mundo da política partidária.

Entre os pesquisadores no Brasil, inclusive aqueles que trabalham com métodos quantitativos<sup>11</sup>, existe um consenso sobre a necessidade de considerar que a forma com a qual as pessoas classificam e se auto-classificam racialmente, não são óbvias, não obstante haver geralmente

<sup>7</sup> H. Hoetink, *The Two variants in Caribbean Colonization*, The Hague, Mouton, 1972.

<sup>8</sup> Livio Sansone, “Repensando as relações raciais em ‘Casa-Grande e Senzala’ à luz do processo de internacionalização e globalização”, in C. Mayo, M. e R. Santos (orgs.), *Raça e cor na história do Brasil*, Rio de Janeiro: Centro Cultural Banco do Brasil, no prelo.

<sup>9</sup> N. Whitten e A. Torres, “Blackness in the Americas”, *Report on the Americas*, special issue *The Black Americas* 1492-1992, XXV, 4 (1992), pp. 16-22; N. Whitten and A. Torres, *Blackness in Latin America and the Caribbean*, Carlson Publishing, 1992.

<sup>10</sup> W. Wright, *Café con leche: Race, Class and Nation Image in Venezuela*, Austin, University of Texas Press, 1990; P. Wade, “The Cultural Dynamics of Blackness in Colombia: Black Migrants to a ‘White City’”. Comunicação ao 46<sup>o</sup> Congresso Internacional dos Americanistas, Amsterdam, Julho 1988.

<sup>11</sup> Ver, por exemplo, Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle Silva, “Notas sobre desigualdade racial e política no Brasil”. Comunicação à Conferência sobre Política Racial no Brasil Contemporâneo, University of Austin, 8 a 10 de abril de 1993.

uma preferência somática pelo branco, mesmo entre os pobres.<sup>12</sup> Embora nas décadas de cinquenta e sessenta o tema fosse objeto de pesquisa específica<sup>13</sup>, nos últimos anos têm sido poucas as tentativas de explicar a lógica interna do sistema de classificação da cor: como as pessoas reinterpretem e usam a cor no cotidiano das relações raciais?<sup>14</sup> ‘A relativa escassez de estudos sobre as relações raciais, se contrapõe uma boa quantidade de estudos sobre a cultura negra (sobretudo o sistema religioso afro-brasileiro), sobre outros aspectos do “espaço negro” e, em menor medida, sobre as relações escravistas e as relações raciais nas primeiras décadas depois da abolição.<sup>15</sup>

O objetivo deste texto é tentar descrever algumas auto-imagens no uso dos termos raciais, traçando as linhas da lógica interna e acenando como as mudanças no sistema de relações raciais e o desenvolvimento da identidade negra se refletem no uso diferente destes termos .<sup>16</sup>

<sup>12</sup> M. Poli Pacheco, “A questão da cor nas relações de um grupo de baixa renda”, *Estudos Afro-Asiáticos*, 14 (1987), pp. 85-97.

<sup>13</sup> Charles Wagley, *Race and Class in Rural Brazil*, Paris, Unesco, 1952; Thales de Azevedo, *As elites de cor: um estudo de ascensão social*, São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1955; Marvin Harris, *Town and Country in Brazil*, New York, Columbia University Press, 1964; Marvin Harris, “Referential Ambiguity in the Calculus of Brazilian Racial Identity”, in Whitten, N. and Szwed, J. (orgs.) *African-American Anthropology* (New York, The Free Press, 1970); H. Hutchinson, *Village and Plantation Life in Northeastern Brazil*, Seattle, University of Washington Press, 1957; Conrad Kottak, “Race relations in a Bahian fishing village”, *Luso-Brazilian Review*, 4 (1967), pp. 35-52; C. Kottak, *Assault on Paradise. Social Change in a Brazilian Village*, New York, Random House, 1992; R. Sanjek, “Brazilian Racial Terms: Some Aspects of Meaning and Learning”, *American Anthropologist*, vol. 3, nº 5 (1971), pp. 1126-1143.

<sup>14</sup> Marvin Harris, “Who are the whites? Imposed Census Categories and the Racial Demography in Brazil”, *Social Forces*, 72 (1993), pp. 451-462; R. Sheriff, *Woman/slave/saint: a parable of race, resistance and resignation from Rio de Janeiro*. Manuscrito inédito. Rio de Janeiro, Núcleo da Cor, IFCS, UFRJ, 1994.

<sup>15</sup> CEEA (Centro de Estudos Afro-Asiáticos), *Catálogo das publicações sobre o negro no Brasil até 1988*, Rio de Janeiro, 1991.

<sup>16</sup> Me baseio numa pesquisa quantitativa e qualitativa em duas áreas de classe baixa e média-baixa da Bahia, mais precisamente, os bairros Bomba e Phoc1, em Camaçari, e o bairro de Caminho de Areia (Caminho de Areia), em Salvador. No total foram realizadas 1000 entrevistas por questionário, 500 em cada área, e mais 100 entrevistas extensas. Sobretudo em Salvador temos feito observação participante.

## Os números da cor

Para o levantamento da cor dos indivíduos, utilizamos a auto-declaração e a opinião do pesquisador. Por meio de perguntas sobre a cor da própria família, dos quatro melhores amigos e dos vizinhos temos tentado mapear o sistema de classificação racial.<sup>17</sup> Estas perguntas tiveram uma percentagem altíssima de respostas — em torno de 97%.<sup>18</sup>

### *Termos empregados na auto-classificação de cor*

<b>Caminho de Areia Ordem/cor</b>		<b>Camaçari Ordem/cor</b>	
01. moreno	135	moreno	163
02. pardo	86	moreno claro	129
03. branco	70	branco	67
04. preto	58	preto	37
05. negro	41	negro	26
06. escuro	26	pardo	22
07. moreno claro	22	moreno escuro	20
08. mulato	20	escuro	11
<b>Total parcial</b>	<b>458 (91.5%)</b>		<b>475 (91%)</b>
09. sarará	11	claro	8
10. claro	4	mestiço	6
11. moreno escuro	3	amarelo	5
12. amarelado	2	mulato	4
13. jambo	2	sará	4
14. pardo cor de formiga	2	caboclo	3
15. formiga	2	canela	6
16. avermelhado	1	misturado	2
17. bronzeado	1	amarelo	2
18. cabo-verde	1	cabo-verde	1
19. louro	1	castanha	1
20. marrom	1	marrom	1
21. pardo claro	1	cor de leite	1
22. ruivo	1	galego	1
23. amarelo	1	agalegado	1
24. quase preto	1	moreno canelado	1
25. vermelho	1	vermelho	1
26. japonês	1		
não respondeu	6		
<b>Total</b>	<b>501</b>		<b>523</b>

<sup>17</sup> Lívio Sansone, “Cor, classe e modernidade em duas áreas da Bahia. Algumas primeiras impressões”, *Estudos Afro-Asiáticos*, 22 (1992), pp.143-174.

<sup>18</sup> Levantar a terminologia da cor pode conduzir os informantes a fecharem-se ou pôlos em situações constrangedoras (“ai você me pegou... não sei que dizer... nunca pensei no assunto”), se o pesquisador insiste em utilizar termos éticos, por exemplo, os que se

No total foram empregados trinta e seis termos diferentes. Nas duas áreas, porém, oito termos chegaram a ser empregados por cerca de 91% dos informantes. Os outros 27 termos foram empregados somente por cerca de 9% dos entrevistados. Para simplificar este quadro, criamos quatro grandes grupos de cor, dividindo os trinta e seis termos em conjuntos de termos tido pelos informantes como razoavelmente próximos:

	<b>Caminho de Areia</b>	<b>Camaçari</b>
branco	15.2 %	15.9 %
moreno	32.4	62.0
mulato/pardo	24.6	8.0
preto/negro	25.8	14.1
outros	2.0	0
	100.0	100.0

Os negros auto-declarados (daqui para adiante simplesmente “negros”) são 41 no Caminho de Areia e 26 em Camaçari. Nos dois lugares eles representam 32% das pessoas por nós agrupadas no subgrupo pretos/negros (129 no Caminho de Areia e 79 em Camaçari). Em geral a opinião do pesquisador foi anotada quando divergia radicalmente daquela do entrevistado. Os pesquisadores indicaram “negro” 135 vezes, quase sempre porque o entrevistado tinha se declarado de uma cor mais clara (moreno, escuro claro, pardo, sarará). Os pesquisadores indicaram “moreno” 61 vezes, bem menos do que na auto-declaração.

A título de referência, se comparamos os nossos dados com os do censo de 1980 — que, como se sabe, utiliza para os mestiços somente um termo (pardo) —, a nossa pesquisa relevou um número de brancos menor. Segundo o IBGE, em Camaçari os brancos eram 17,8%, os pardos 69,6% e os pretos 11%; no distrito soteropolitano da Penha, que compreende o Caminho de Areia, os brancos eram 25,4%, os pardos 58,7% e os pretos 16,3%. Em seguida veremos a situação do Caminho de Areia e depois de Camaçari.

No Caminho de Areia a minoria branca (15,2% segundo a auto-declaração, segundo os pesquisadores somente 12%) tende a morar nas

referem a um sistema racial polarizado (branco e negro). Ao contrário, utilizar uma linguagem mais próxima ao cotidiano dos entrevistados (por exemplo, não insistindo a chamar “negro” que acaba de se auto-definir “moreno”) e aproveitar das suas prioridades (por exemplo, o homem/mulher ideal, a moda, o cabelo, a “boa aparência”) pode deixá-los à vontade, soltando opiniões articuladas sobre a norma somática, o racismo vivenciado pessoalmente e a identidade negra.

casas melhores. Segundo a auto-declaração, os brancos são 31,3% nos prédios do conjunto habitacional, 14,5% nas casas e somente 6,5% na ex-invasão. ‘A pergunta sobre qual a cor predominante no bairro, 45% dos entrevistados respondem que é negra/escuro/preta e 54% que é morena/mestiça/parda/misturada. Se as pessoas tendem a se declarar mais claras do que na opinião do pesquisador, e fazer o mesmo com a própria família, e muitas vezes com os vizinhos e amigos, não ocorre o mesmo quando eles falam em termos mais abstratos. Em relação à rua, ao bairro ou a Salvador, eles têm menos receio de admitir que a maioria é de cor escura.

Os dois bairros pesquisados em Camaçari apresentam poucas diferenças em termos de cor. Segundo a auto-declaração, os brancos são 15,9% na Bomba e 15,5% no Phoc1, os morenos 61,1% na Bomba e 63,8% no Phoc1, os mulatos/pardos 5,8% na Bomba e 7,4% no Phoc1 e os pretos/negros 17,3% na Bomba e 13,3% no Phoc1. Na opinião dos pesquisadores os negros são 31,9% no Phoc1 e 35% na Bomba. Estes 35% não correspondem à imagem de bairro negro da Bomba, sendo que, segundo os moradores, este bairro teria crescido em torno do mais velho terreiro de candomblé da cidade.

Como vemos, sete dos oito termos mais utilizados em Camaçari são os mesmos que no Caminho de Areia. As únicas diferenças são o termo moreno escuro, em lugar do qual no Caminho de Areia utiliza-se o termo mulato, e o termo pardo, que se encontra muito mais no Caminho de Areia, talvez por causa da maior familiaridade dos moradores com a terminologia da cor utilizada pelo IBGE e outros órgãos públicos.

Os termos efetivamente utilizados na auto-declaração da cor foram, no total, “somente” trinta e seis. Este número é muito aquém dos 99 termos de cor inicialmente previstos na nossa lista de códigos. A diferença entre estes dois valores pode ser explicada pelo fato que, a meu ver, muitas das longas listas de possíveis termos de cor, como aquela organizada por Marvin Harris<sup>19</sup>, e a lista dos inúmeros termos que foram registrados pelo IBGE durante a realização do censo, na realidade contêm um número significativo de termos que são pouco usados, além de muitos outros termos que se usam como um segundo ou terceiro termo de cor. Assim quem, ao responder uma primeira pergunta formal do nosso questionário inicial, se diz pardo ou moreno, pode, mais tarde, no curso da mesma entrevista, se definir “moreno cor de disco” ou “cor de formiga”, para salientar que ele é um moreno bem escuro, quase preto, ou, simplesmente, para introduzir um contraponto divertido na própria fala. Neste sentido cada termo parece ter um status próprio. Alguns termos usam-se na

<sup>19</sup> Ver Harris, *Town and Country*.

brincadeira ou para ridiculizar a si próprio e outras pessoas, outros termos usam-se como termos “oficiais” (o que na maioria dos casos não corresponde com a oficialidade do IBGE) e outros ainda para se auto-classificar, ou classificar outra pessoa, dentro de um momento particular do dia-a-dia. Haveria, então, termos primários, usados mais frequentemente, e termos secundários, usados em associação com outros termos.

O fato de aparecerem centenas de termos em alguns levantamentos quantitativos da terminologia racial, tem sido usado como prova da necessidade de utilizar somente termos de cor “nítidos” (de fato, éticos), nas grandes pesquisas quantitativas, em lugar dos termos raciais êmicos. Na realidade, os termos usados “a sério” na auto-classificação são poucas dezenas. Deve ser possível pensar uma forma de utilizá-los nas grandes pesquisas quantitativas, eventualmente ao lado da classificação da cor feita pelo entrevistador, com base em um número reduzido de termos. Mesmo este número pode ser mais amplo — e mais êmico —, um pouco da tríade preto-pardo-branco, os limites da qual foram recentemente sublinhados também por Marvin Harris e colaboradores<sup>20</sup>, e por Nelson do Valle Silva.<sup>21</sup>

## Relativizando os números

As percentagens apresentadas acima refletem somente uma imagem momentânea da composição dos entrevistados em termos de cor e não dizem muito sobre o funcionamento do sistema de classificação da cor. Idealmente, para entender como funciona este sistema, chegando a operacionalizá-lo, seria preciso levantar a cor das mesmas pessoas em situações diferentes. Nós temos identificado alguns ambientes distintos, mesmo que intercomunicantes, no sistema de classificação da cor, cada um com linguagem e discurso específico.

Ivonne Maggie<sup>22</sup> apontou três formas de classificar a cor: a da IBGE e — em muitos casos — do Estado (pretos, pardos, brancos e amarelos); a

<sup>20</sup> Marvin Harris et al., “Who are the Whites?: Imposed Census Categories and the Racial Demography of Brazil”, *Social Forces*, vol. 72, nº 2 (1993), pp. 451-462.

<sup>21</sup> Nelson do Valle Silva, “Uma nota sobre ‘raça social’ no Brasil”, *Estudos Afro-Asiáticos*, 26 (1994), pp.67-80.

<sup>22</sup> Yvonne Maggie, “A ilusão do concreto. Uma introdução à discussão sobre sistema de classificação racial no Brasil”. Trabalho apresentado no XVº Encontro Anual do ANPOCS, Caxambu, 15 a 18 de outubro de 1991.

forma romântica do mito fundador da civilização brasileira (branco, índio, negro)<sup>23</sup>; e a da vida cotidiana (mais caucasóide a mais negroíde, de “escuro” a “claro”). A estes três sistemas junta-se a classificação de tipo polar proposta pelo componente militante do movimento negro moderno (branco e negro), e que começa a ser utilizada por alguns pesquisadores. A nossa pesquisa identifica ademais um número amplo de subsistemas na classificação da cor na vida cotidiana. Neste âmbito a terminologia da cor, como também as estratégias para gerir as relações raciais, variam por contexto (trabalho, lazer, família) ou momento do dia ou da semana, como também em relação ao tipo de conversa (de quem e com quem se fala), à faixa etária, ao nível educacional e à renda.

A cada âmbito ou circunstância da vida privada parecem estar associados alguns termos de cor e uma particular preocupação com a norma somática: na família (“eu sou mais ou menos escuro do que o meu irmão” ou “puxei pela parte branca/negra da família”); na turma (negão); na briga ou no insulto (“coisa de preto”); no carnaval e no universo da música e da religião (a “cultura negra”, o baiano e a baiana); e no afetivo (neguinho e neguinha).

O lugar onde se fala, é também importante. A rua e a vizinhança são vistos geralmente como espaços liminares, nos quais é menos necessário utilizar os códigos “brancos”. Esta liminaridade é construída em oposição ao mundo de fora, sobretudo a “cidade alta” (os bairros onde moram os mais abastados), os contatos com a burocracia (por exemplo, exigência de documentos e encaminhamento de pedidos), a procura de trabalho — sobretudo, nas empresas privadas — e, por alguns, os contatos com a polícia. Em particular para os negro-mestiços, “a rua” — que inclui a família, a turma e os vizinhos — oferece segurança frente às ameaças tanto dos bandidos como da polícia (“todo mundo me conhece e me respeita”) e oportunidades em termos de trabalho (uma “amizade” pode significar um biscate ou até um “pistolão” para um emprego público). Na opinião dos informantes a rua representa uma rede social que pode limitar os horizontes e as aspirações (“rola muita fofoca”), mas que também oferece proteção e aconchego. No “pedaço” um homem pode andar sem camisa e sem documentos e uma mulher com “bobies” no cabelo, porque todo mundo se conhece e não precisa apresentar-se. Nestes espaços, a “boa aparência” importa pouco e o discurso é igualitário, se não nivelador:

<sup>23</sup> Roberto DaMatta, “A fábula das três raças, ou o problema do racismo à brasileira”, In. DaMatta, *Relativizando. Uma introdução à antropologia brasileira*, Rio de Janeiro, Rocco, 1987, pp. 58-85.

“todos são iguais”. A contrapartida disso é que muitos jovens “não dão pontos” aos coetâneos da própria rua e preferem paquerar alguém menos conhecido, “de fora”. O “pedaço” é a pátria dos termos raciais de compromisso, como moreno e escuro, com os quais se contornam as diferenças raciais e, afinal de contas, se nega a polaridade branco-negro.

Esta divisão entre espaços liminares e espaços nos quais a pessoa sente que não tem poder, significa que o uso dos termos de cor varia também com relação ao tempo. De dia, quando se encara o mundo de fora, “na luta” ou “correndo atrás do trabalho”, a tendência é minimizar as diferenças de cor, apelando-se ao universalismo que deveria governar as regras do contrato social, evitando de falar em “negro” e, se necessário, utilizando sobretudo termos como moreno, escuro e pardo. Nesses momentos e em parte do dia não se acredita que valha a pena criar alguma polarização na base da cor. À noite e no final de semana, quando o assunto é descansar ou curtir, os termos raciais podem ser utilizados com mais liberdade, expressando amizade (“meu preto” ou “brancão”) ou com veemência (“seu preto” ou “branquelo”). Mas mesmo nestes momentos de maior liberdade com relação à terminologia da cor, em geral, cuida-se de manter um bom contato com vizinhos, amigos e parentes, não utilizando termos que possam ofender.

O status, o grau de proximidade e a ausência ou presença da outra pessoa no momento da fala, são outros fatores importantes. A mesma pessoa pode ser chamada de moreno ou negão se ele está presente ou se ele no pedaço “tem moral” (é respeitado), mas pode ser chamado em sua ausência escuro ou até escurinho, geralmente por uma pessoa mais clara, se quer se sublinhar o seu status baixo. Assim é mais freqüente, sobretudo por parte dos mais claros, o uso do termo escurinho para um servente de pedreiro do que para um profissional liberal.

As respostas sobre a cor são influenciadas tanto pela preferência somática quanto pelos discursos da democracia racial e da celebração da mestiçagem. As relações de amizade, assim como o medo de ofender, podem levar a classificar a família vizinha com um termo tido como positivo — sobretudo, moreno em lugar de preto, e mista ou misturada em lugar de exclusivamente branca ou negra. Para quem se tem carinho (por exemplo, parentes de consideração ou namorados) e/ou respeito (por exemplo, o patrão ou o chefe) tende-se a dar alguns “pontos de vantagem” na escala cromática — definindo-os mais claros do que são. Em outros casos, declarar ter parentes, amigos ou colegas brancos, ou pelo menos mais claros, pode ser uma forma de adquirir status dentro de um contexto específico. Uma indicação disso é a forma de apresentar a composição racial da própria família e a rede de amizade. É comum para os

entrevistados declarar que na família “tem todo tipo de cor”, ou que eles têm colegas e amigos brancos. Na opinião dos pesquisadores, porém, as famílias auto-classificadas como “mista”, “mestiça” ou “misturada” são na grande maioria formadas por membros de tons de cor próximos (negros com mestiços, mestiço com brancos), e muitos dos amigos ou colegas “brancos” são mestiços. Isto não quer dizer que não haja turmas de amigos compostas por pessoas de cor diferente ou que a mestiçagem não seja um dado real e importante. São muitos os núcleos habitacionais nos quais convivem pessoas de diferentes tonalidades de pele e com fenótipos mais ou menos caucasóides. Se encontram até alguns casos de três irmãos dos mesmos pais que se declaram respectivamente branco, moreno e escuro.<sup>24</sup> Evidentemente, isto torna difícil — pelo menos dentro da própria comunidade — o uso da negritude como sinal diacrítico.

A mestiçagem coexiste muitas vezes com uma preferência pelo branco. Não chega a ser uma novidade que entre os informantes a preferência somática pelo branco seja forte, mesmo não sendo sempre explícita. Esta postura é mais forte entre as pessoas acima de 40 anos de idade, mas se encontra também entre os jovens, inclusive aqueles que se declaram “negros”. Muitos jovens dizem ter pais de cor mais clara do que eles e preferem não utilizar os termos preto ou negro com relação aos próprios pais — em particular às mães. Provavelmente eles vêem nisso uma forma de respeito aos pais. Neste sentido, um dado relevante é que as perguntas sobre a cor dos próprios pais produzem um número consideravelmente mais alto de pais brancos do que o número de informantes que se auto-declararam brancos. Por exemplo, numa parte do Caminho de Areia

<sup>24</sup> Os dados da PNAD de 1989 mostram uma crescente miscigenação na população baiana. Em outras palavras, brancos e, em medida levemente menor, pretos podem estar progressivamente cedendo lugar aos pardos. Em todo o Estado, na faixa 0-17 anos os brancos são 21,26%, enquanto na faixa acima de 60 são 29,42%. Abaixo apresentamos os dados da PNAD 1989 concernente a áreas urbana da Bahia, devididos por idade, e depois, a título de comparação, as percentuais totais do Censo 1980 pelas mesmas áreas:

Idade	Pretos	Pardos	Brancos
0-17 anos %	9,07	70,70	20,25
18-59 anos	10,83	65,96	22,92
60+-anos	13,74	52,51	33,51
total PNAD 1989	10,02	67,20	22,40
total Censo 1980	17,27	58,35	24,28

Ressaltamos que os dados sobre a cor da PNAD são mais cuidadosos em termos da cor do que os do Censo, e que uma série de campanhas de informação, visando a conscientizar os negros a se declararem pretos no Censo, devem ter contribuído para limitar, em particular entre os jovens, o número de negros que se declaram pardo.

formada por uma ex-invasão, com somente 6,5% de brancos auto-declarados, cerca de 11,5% declaram ter ambos os pais brancos. A mesma postura nota-se a respeito do próprio parceiro/a, que tende a ser apresentado/a com uma cor mais clara do que na opinião dos pesquisadores. Tanto para definir a cor dos próprios pais como aquela do parceiro/a, o termo *moreno/a* é muito usado. Da mesma forma, os termos *branco* e *preto*, mesmo se menos implicitamente contrastivos do que o termo *negro*, tendem a não ser utilizados entre pessoas próximas, preferindo-se os termos dentro da — aparentemente pouco conflituosa — polaridade *escuro-claro*. Como já indicou Maggie<sup>25</sup>, quem está longe é definido mais facilmente *branco*, *preto* ou *negro*, representando entidades abstratas.

Assim, a consciência de cor e a imagem que as pessoas têm da presença negra em Salvador não se desenvolvem juntas. Assume-se com muita mais facilidade a noção, bastante impessoal, que esta cidade é, afinal, negra do que a própria negritude. No Caminho de Areia, somente 25,8% dos entrevistados qualificados por nós como negros se auto-declaram como tal, mas 45,4% dos entrevistados declaram morar num bairro predominantemente negro e mais pessoas ainda declaram que Salvador é uma “cidade negra”.

A terminologia da cor é também altamente subjetiva<sup>26</sup>: um filho pode ser *preto* para a mãe e *moreno* para o pai ou, como foi verificado por meio do nosso questionário, uma família pode ser chamada “*escura*” pelo vizinho da casa do lado esquerdo e “*mista*” pelo vizinho da casa do lado direito. A mesma pessoa pode utilizar termos diferentes durante a mesma entrevista, manipulando diferentes códigos, para enfatizar, com relação ao pesquisador ou outros eventuais ouvintes, deferência ou submissão, autoridade, igualdade, amizade, interesse sexual em quem a entrevista, pertencimento a um grupo de status ou a uma categoria profissional (“*sou operário metalúrgico*”) ou assunção da negritude. Geralmente o termo *negro* é utilizado somente no final da entrevista, depois que fica claro para o entrevistado o marco anti-racista da pesquisa e o tipo de linguagem preferido pelos entrevistadores, ou seja, naquela situação dizer-se “*negro*” pode ser socialmente conveniente.

O uso dos termos de cor para se auto-classificar, como também a postura frente ao preconceito de cor, como salientamos em outro artigo<sup>27</sup>,

<sup>25</sup> Maggie, “A ilusão do concreto”.

<sup>26</sup> Ver Harris, *Town and Country* e “Referential Ambiguity”; Sanjek, “Brazilian Racial Terms”.

<sup>27</sup> Sansone, “Cor, classe e modernidade”.

mudam muito com relação à idade e, em medida menor, o nível educacional. Generalizando, em comparação com quem se auto-declara preto ou escuro, os auto-declarados “negros” são mais jovens, escolarizados e desempregados. Os que se auto-declaram “pretos” são, em sua grande maioria, os negros mais pobres. Nem sempre os “pretos” são mais escuros ou negróides do que os “pardos” ou “escuros”. Mais do que diferentes grupos de cor, esses termos definem duas maneiras de não se assumir como negro: uma, aquela de “pardos”, “escuros” e “morenos”, que espera ascender socialmente; a outra, aquela dos “pretos”, que parece aceitar uma certa imobilidade social. A parcela de negros com uma renda relativamente melhor, que não quer se definir “preto” ou “negro”, tende a se auto-definir como “escuro” ou — mais ainda — “pardo” ou “moreno”. Algo parecido acontece com os mestiços: aqueles com uma condição melhor na rua tendem mais a se auto-definir como “brancos”. Neste sentido, o termo preto forma uma categoria residual que contém os mais escuros “sem jeito” — aqueles negros com renda, escolaridade e status baixos demais para se aventurar no jogo dos códigos da cor e do status. O termo preto se usa normalmente para indicar uma cor no sentido propriamente cromático ou uma série de características negativas que deveriam ser típicas dos negros. Neste segundo caso, o termo preto é quase equivalente a ruim, malfeito, sem educação, “brega”, “cheguei” e, naturalmente, o que é visivelmente pobre e sem decoro. É a cor da negação.

É evidente que uma vez que o termo preto tem esta conotação, as pessoas evitam usá-lo e identificar-se como preto. O sentido do termo negro é muito diferente.<sup>28</sup> Embora este termo no passado tenha sido mais interrogatório do que “preto”<sup>29</sup>, numa prática de inversão de sentido que ocorreu também com os termos “bicha” e “bruxa”, “negro” tornou-se uma categoria político-cultural, com conotação positiva, mas utilizada apenas por uma minoria dos entrevistados. Só nos contextos da cultura popular, da música e da religião, o termo negro, associado às palavras religião, cultura e música, é muito utilizado, por informantes de cor diferente, e não têm uma conotação polêmica ou diacrítica. Na auto-classificação da cor, o termo negro é uma categoria implícita ou explicitamente política, que pode abranger tipos físicos que outros entrevistados chamariam sobretudo com os seguintes termos: preto, escuro, sarará, mestiço, moreno e até moreno claro. Quando usado de um jeito explicitamente político, o

<sup>28</sup> Michel Agier, “Ethnopolitique: racisme, statuts et mouvement noir à Bahia”, *Cahiers d'Etudes Africaines*, XXXII, n° 1 (1992), pp. 53-81.

<sup>29</sup> Ver, entre outros, Donald Pierson, *Negroes in Brazil: A Study of Race Contact in Bahia*, Chicago: University of Chicago Press, 1942.

termo negro cria um corte no *continuum* da cor do brasileiro, acentuando uma divisão polar entre brancos (a elite) e negros.

Concluindo, a auto-declaração de cor define grupos de indivíduos (os pretos, pardos, negros, morenos, brancos etc.) com características sociais e culturais similares. Ou seja, o termo com que as pessoas indicam a própria cor pode indicar uma particular posição social e postura cultural e, sobretudo ao classificar os outros, não se refere exclusivamente ao aspecto físico, mas também à “aparência” mais em geral, que é constituída pelo conjunto de modos de vida (“o jeito”), nível escolar, renda, estilo (cabelo, roupa, carro) e até a simpatia ou antipatia que se nutre pela pessoa em questão. De qualquer forma, a condição de preto, pobre e até discriminado racialmente não leva de forma direta à auto-identificação como negro. Do contrário haveria muita mais gente que se auto-declararia negro. Evidentemente, “tornar-se negro” precisa de algo mais — por exemplo, ser jovem e/ou mais escolarizado — e é fruto de um processo complexo.

Em geral, como assinalou uma pesquisa longitudinal de Kottak<sup>30</sup>, com relação aos pais a terminologia da cor utilizada pelos jovens parece apontar para menos inter-subjetividade e menos variedade, mas essa simplificação na terminologia não está associada automaticamente a um aumento da identidade negra. Se os jovens usam menos termos, eles também criam termos novos ou re-interpretam termos como “baianidade”, que utilizam com valor diferente dos pais. Baiano e baianidade são para eles palavras-chave de um tipo de identidade negra fraca e não contrastiva, fruto da própria tentativa de ser negro, jovem e moderno, podendo e devendo ser consumidor de bens culturais e de moda.<sup>31</sup> Se os pais que entrevistamos apelavam à cidadania se dizendo orgulhosamente brasileiros e depois baianos, os filhos hoje tendem a fazer isso se dizendo baianos e, depois, negros ou, como fazem ainda muitos, morenos. O termo moreno parece ser mais popular ainda entre os jovens, que o utilizam em lugar da pletora de termos utilizados mais freqüentemente pelos pais.

Como já foi salientadas por outras pesquisas<sup>32</sup>, os termos “moreno” e em medida menor “escuro”, e as possíveis combinações como “moreno claro” o “moreno escuro”, são sem dúvida populares. De fato o termo

<sup>30</sup> Kottak, *Assault on Paradise*.

<sup>31</sup> Ver O. de Araújo Pinho, “O suíngue da cor: a globalização da cultura na Massaranduba (Salvador) e interpretações locais sobre diversidade étnica”, Monografia final da graduação em antropologia, Universidade Federal da Bahia, 1994.

<sup>32</sup> Ver, entre outros, Harris, *Town and Country*, e “Referential Ambiguity”; Sanjek, “Brazilian Racial Terms”; Kottak, *Assault on Paradise*; Harris e.a., 1993; Sheriff, “Woman/Slave/Saint”; Datafolha *Racismo Cordial*.

moreno é tão popular que até pessoas que para o pesquisador e para outros entrevistados seriam brancos, preferem se declarar moreno. A vantagem do termo moreno reside exatamente em sua ambigüidade: podem ser chamados de moreno um branco com cabelo escuro, um mestiço, um negro não muito escuro e até uma pessoa muito escura e negróide. Depende da situação.

O caráter contingente da terminologia da cor, parece, à primeira vista, apontar para uma pouca consistência no uso dos termos de cor. Assim, na maioria dos casos, a cor que consta na certidão de nascimento, a auto-declaração da cor durante a entrevista e a cor anotada pelo pesquisador não coincidem. A auto-declaração pode não ser sempre a mesma em todos os domínios. Se quase todos os brancos se definem simplesmente como branco — o mesmo termo indicado na certidão de nascimento — a grande maioria daqueles que nesta certidão são pardos e pretos preferem se auto-definir utilizando outros termos, como moreno ou escuro.

Se entre pesquisadores há consenso que esta relatividade no uso da terminologia da cor no dia-a-dia reflete a situação das relações raciais no Brasil, há, porém, divergência quanto ao significado político desta terminologia. Para quem define este tipo de relações como “ambíguas” e caracterizadas por um constante disfarce da diferença, a fluidez no uso da terminologia da cor espelha a fraqueza da identidade negra. Para esta abordagem o negro precisa de linhas raciais claras para ser respeitado e para fortalecer a própria auto-estima. Inspirador deste abordagem parece ser o “princípio de corte”, com o qual Bastide<sup>33</sup> apontou para a “esquizofrenia” dos negros em situação de ascensão social — eles viviam em duas esferas separadas, o mundo branco e o negro, utilizando códigos diferentes. Utilizar o código “ocidental” ou “Africano” na esfera errada poderia ter conseqüências psicológicas nefastas. Para esta abordagem, se auto-declarar, por exemplo, moreno, em lugar de negro, corresponde a uma tentativa de fugir a própria condição racial, querendo se integrar ao mundo do branco.

Na nossa opinião, o variado uso dos termos não pode ser interpretado de forma tão maniqueísta: ele representa uma classificação do próprio mundo em termos da cor. O emprego de termos diversos daqueles usados pelos entrevistados para estudar este universo flexível deve ser feita cuidadosamente. Este não é o caso dos levantamentos quantitativos que utilizam somente três termos (branco, pardo e preto) ou, mais recen-

<sup>33</sup> Roger Bastide, *As religiões Africanas no Brasil*, São Paulo, Pioneira, 1971, pp.523-535.

temente, até somente dois termos (brancos e negros ou não-brancos), mesmo se, como o censo, às pessoas é ofertada a possibilidade de escolher um desses termos. A nossa e outras pesquisas <sup>34</sup> demonstram que é importante saber interpretar os termos da auto-declaração aberta ou “espontânea”.<sup>35</sup>

É importante salientar que, entre os nossos entrevistados, certa relatividade na auto-classificação e auto-representação das pessoas, não foi somente constatada com relação à cor, mas também com relação à posição no mundo do trabalho, à vida religiosa e ao gosto musical. Esta postura nos lembra a “regra de três” já apontada por DaMatta<sup>36</sup>: em lugar de oposições polares, os brasileiros tendem a preferir sistemas triangulares de classificação. Isto deve ser sublinhado, para não se cair no erro de pensar que certo ecletismo — ou esquizofrenia, nas palavras de Bastide — só atinge a terminologia da cor e a postura frente à identidade negra. Diríamos que a existência de muitos entrevistados, em particular daqueles abaixo dos 25 anos de idade, é caracterizada pelo relativismo. Assim, não somente a pergunta sobre a própria cor, mas também aquela sobre o gosto musical ou sobre o emprego e desemprego tiveram muitas vezes como resposta: “depende...” O tipo de música preferida muda, durante a mesma entrevista, com relação ao contexto: para paquerar se prefere um bom pagode, para dançar com a namorada uma seresta, na rua reggae ou música baiana (samba-reggae e axé music), de vez em quando um baile “fanqui” e, com a turma, um sambão. Também a resposta à pergunta sobre emprego e desemprego é bastante relativizante. Muitos, sobretudo jovens, chegam a se definir, no âmbito da mesma entrevista, estudante, trabalhador e desempregado! Dependendo do tipo de situação, do status que eles querem adquirir e da resposta mais socialmente conveniente num momento particular. Por exemplo, no momento de se distanciar daquela categoria de moradores tida como “vagabunda”, muitos se dizem “batalhadores”; se, porém, estamos falando da crise econômica, as mesmas

<sup>34</sup> Entre outros, Harris et al., “Who are the Whites?”.

<sup>35</sup> Harris et al., “Who are the Whites?”, questionam o uso do termo pardo nos levantamentos do IBGE e sugerem que seja substituído pelo termo moreno, que é muito mais “êmico”. Silva, “Uma nota sobre ‘raça social’” e Telles, “Who are the Morenas?”, refutam esta crítica e argumentam que o termo moreno daria espaço a mais ambigüidade ainda, acabando por juntar, dentro da mesma categoria, pessoas de cor muito diferente, em particular, em pesquisas de tipo quantitativo.

<sup>36</sup> Roberto DaMatta, “Para uma antropologia da tradição brasileira (ou: a virtude está no meio)”, in *Conta de mentiroso. Sete ensaios de antropologia brasileira*, Rio de Janeiro, Rocco, 1983, pp. 125-149.

peças podem se dizer desempregadas, para se definir mais tarde estudantes, quando querem dar-nos a impressão de estar ativamente tentando melhorar a sua posição social.

### A cor nas áreas “duras”, nas “moles” e no “espaço negro”

Outra importante constatação é que nas duas áreas da pesquisa, as tensões e os conflitos pessoais e coletivos não estão centrados, à primeira vista, na cor e no racismo — nunca assisti a uma briga que fosse explicitamente racializada. No Caminho de Areia, nas falas dos moradores a polaridade mais relevante é aquela entre “batalhadores” e “vagabundos” — o que em parte corresponde a ser morador do conjunto habitacional ou da invasão. Esta polaridade parece ser uma versão menos extrema daquela entre “trabalhadores” e “bandidos” constatada entre moradores de um bairro popular no Rio de Janeiro.<sup>37</sup> Em Camaçari, não obstante a diferença de comportamento entre a grande maioria de “batalhadores” e a minoria de “vagabundos” dentro e fora do próprio bairro seja também motivo de divisão, a polaridade mais relevante é entre os “crentes” e os outros moradores. Os “crentes” vêem os outros como pessoas que ainda não acharam o Caminho ou que nunca o vão achar, que não sabem ou não querem sair da miséria; os outros moradores consideram os “crentes” como diferentes, pessoas que não querem se misturar com a vida do bairro, que não demonstram solidariedade aos vizinhos, se acham superiores e estabelecem redes fechadas para os “não-crentes”.

O fato de que as tensões não se cristalizam ao redor da cor, é corroborado pelas prioridades das pessoas. Só alguns informantes indicaram o preconceito de cor como um dos problemas principais do bairro. A maioria esmagadora dos entrevistados indicou o trabalho (sobretudo em Camaçari) e os preços (sobretudo em Salvador).

A relatividade da cor no próprio bairro, onde as diferenças sociais entre moradores não chegam a ser extremas, parece confirmada pela opinião sobre a amizade e pela efetiva composição das redes de amizade. Nenhum dos entrevistados declarou que a cor importa na amizade, quase todos declararam também ter amigos de cor diferente. Na amizade importa o tipo da pessoa, não a cor — era a resposta mais comum, até mesmo dos entrevistados conhecidos na rua como preconceituosos ou que declararam em outras conversas “não gostar de preto”.

<sup>37</sup> Alba Zahar, *A máquina e a revolta*, São Paulo, Brasiliense, 1985.

Mas a partir das falas dos moradores delinea-se um quadro no qual a cor é vista como importante na orientação das relações de poder e sociais, em algumas áreas e momentos, enquanto é considerada irrelevante em outros. Nestes últimos, as distinções sociais são vistas sobretudo como ligadas à classe, à idade e ao bairro. As áreas “duras” das relações de cor são: 1) o trabalho e em particular a procura do trabalho; 2) o mercado matrimonial e da paquera; 3) os contatos com a polícia. A primeira área é indicada como o espaço no qual o racismo é mais forte por cerca de 70% das pessoas; a segunda área abrange a criação do gosto e da noção de beleza — nas aulas, turmas, famílias e rua; a terceira área interessa exclusivamente a uma parte dos homens, em particular aqueles com um estilo de vida “arruaceiro”. As áreas “moles” das relações raciais são todos aqueles espaços no qual ser negro não dificulta e pode às vezes até dar prestígio. Há o domínio do lazer em geral, em particular o botequim, o dominó, o “baba”, o bate-papo com os vizinhos na esquina, o sambão, o carnaval, o São João (as quadrilhas, o forró, as visitas aos vizinhos), a torcida, a cresta e naturalmente a própria turma — grupo de “iguais” com o qual se compartilha uma boa parte do lazer em público. Há também a Igreja Católica e as “crentes”, e os círculos espíritas. Estes espaços podem ser considerados espaços negros implícitos, lugares nos quais ser negro não é um obstáculo. Em seguida, vêm os espaços negros mais definidos e explícitos, os lugares nos quais ser negro é uma vantagem: o bloco-afro, a batucada, o terreiro de candomblé e a capoeira. Estes últimos espaços são freqüentemente chamados com o termo abrangente de “cultura negra”. Nos espaços negros implícitos geralmente se evita falar em termos de cor e menos ainda de racismo: o importante é ser cordial e se dar bem com todas as pessoas compartilhando o mesmo espaço. A rua, o bairro, o time e a turma são espaços e momentos que os negros compartilham, sem enfatizar a negritude, com a minoria de não-negros. Os espaços explícitos funcionam em redor daquelas atividades consideradas como típicas da “raça” (negra), nas quais desde sempre o negro pode e deve brilhar. São os momentos nos quais uma parte importante dos negros — sobretudo de classe baixa — mais se sente à vontade, capaz de manifestar abertamente características da própria personalidade e criações culturais, que em outros momentos seriam consideradas fora de lugar. Nestes espaços se fala, muitas vezes abertamente, de negritude: é o negro que manda e são os não-negros que devem negociar a sua participação. Essa hierarquização dos espaços em relação à importância da cor — obra dos entrevistados — cria um *continuum* na procura de trabalho, sobretudo fora do bairro e, mais ainda, onde se exige “boa aparência”, há o máximo de racismo, nos espaços negros explícitos, o mínimo.

Não obstante a presença deste *continuum* na percepção dos entrevistados, desde a perspectiva do pesquisador, a preferência somática pelo loiro, o cabelo liso e os olhos azuis — muito forte entre brancos, mestiços e negros — pode ser constatada em todos os domínios, os duros e os moles, embora muito pouco nos espaços negros explícitos. Nas duas áreas de pesquisa, como em outros bairros urbanos de baixa renda<sup>38</sup>, esta norma somática é veiculada pela família e as turmas, que absorvem e reinterpretam os estímulos que chegam de fora, em particular através da mídia. Isto não quer dizer que as pessoas gostariam sempre de, por exemplo, se casar com uma pessoa de cabelo loiro e liso e de olhos azuis. O que as pessoas em geral não querem é “o preto mesmo” ou “aquele preto preto”. A grande maioria declara que o homem/mulher ideal é moreno/a. Quanto mais traços negróides uma pessoa tem, em particular se ele ou ela não tem um corpo ou uma cara muito bonito, quanto mais esta pessoa deve tentar compensá-los com outras “qualidades” — elegância, cortesia, simpatia, bondade, bom papo, símbolos de status etc.. Quer dizer, em geral, na paquera uma menina branca deve se esforçar menos do que uma menina negra igualmente “gostosa” e “bonita”.

Entre os informantes, esta preferência por traços caucasóides, coexiste com um discurso sobre a cor articulado em três pontos. Primeiro, pelo menos na própria rua, não tem preconceito de cor porque, como dizem os moradores, “a gente pobre não tem preconceito e é solidária”. Segundo, na rua tem “gente boa e gente ruim”, não pessoas de cor diferentes. O terceiro ponto é forte sobretudo no Caminho de Areia: ninguém pode se permitir não gostar de negros na Bahia. Segundo este discurso, a mistura de cor é tão grande que na Bahia já não há brancos, “todo branco tem um pé na cozinha” (os brancos têm sempre um negro na família) e os brancos “legítimos” vêm de fora.

Se a democracia racial é um mito — como sem dúvida é — trata-se de um mito fundamental das relações sócio-raciais, cujas origens foram inspiradas na “fábula da mistura mágica das três raças: a branca, a negra e a índia”.<sup>39</sup> Este mito é aceito por uma grande parte do povo, que o reproduz no próprio cotidiano, articulando-o numa série de discursos populares. Nestes, como também sugerido por Sheriff<sup>40</sup>, a democracia racial, mais do que uma situação concreta da sociedade de hoje, é transformada num valor, no sonho de uma sociedade melhor, mais justa e

<sup>38</sup> Pacheco, “À questão da cor”.

<sup>39</sup> DaMatta, “A fábula”.

<sup>40</sup> Sheriff, “Woman/Slave/Saint”.

menos discriminatória, na qual “todo mundo é gente”. Como inspirador de discursos, sonhos e, às vezes, práticas, a democracia racial faz parte da realidade e não pode simplesmente ser apagada da análise antropológica como sendo apenas um disfarce imposto de cima. Em alguns âmbitos, como a família e o lazer, este mito popular coexiste também com a relativização da cor nas práticas sociais, com momentos de intimidade extra-racial e com a produção de estratégias individuais de gerir o ser (fisicamente) negro na vida cotidiana.

## **Rumo a um sistema mais complexo de relações raciais e dominação racial**

A terminologia da cor descrita até agora, e a articulação dela em bairros de classe baixa, correspondem a um sistema geral de relações raciais baseado numa complexa divisão cultural-racial do mercado de trabalho e dos espaços públicos urbanos, na qual há tipos de trabalho e de lugar que pertencem a diferentes tipos raciais e a diferentes tipos de negros (escolarizados ou não, assumidos ou não, marginais ou de classe média). Esta divisão, que vem se definindo a partir dos anos setenta, está tomando o lugar da mais rígida hierarquização tendo por base a cor e a classe, com seus discursos e categorias explicitamente racistas, que caracterizou no passado as relações raciais na Bahia.<sup>41</sup> A divisão funciona através de novas visões naturalizantes das diferenças de cor — associar à cor características psicológicas e culturais. Ela abrange a cultura alta e a popular e funciona tanto por fora, por efeito dos não-negros, como por dentro, pela ação dos próprios negros. Evidentemente, cada grupo contribui de maneira diferente.

No cerne dessa divisão reside a idéia de que ao negro pertence uma natureza diferente, mais genuína, natural, sensual, associada ao corpo e, por alguns, lúdica. O negro teria o que o branco deixou de ter: proximidade com a natureza. Esta idéia, parte integrante da história das relações entre brancos e negros neste país, sobreviveu às mudanças da inserção do negro na sociedade e, mais especificamente, no mercado de trabalho. Adaptando-se às novas contingências, esta idéia se torna um dos importantes discursos da sociedade (pós)moderna, que sentindo-se afastada da natureza e demasiado prometéica, parece precisar mais do que nunca de uma

<sup>41</sup> Ver Azevedo, *As elites*; Hutchinson, *Village and Plantation*; Harris, *Town and Country*; e Kottak, *Assault on Paradise*.

categoria de *homo ludens* por natureza, reinventando os “negros” como um tipo sócio-psicológico diferente.

Para construção desta idéia contribuem, evidentemente, os negrófobos, tanto os vulgares (“preto não presta”, “é coisa de preto”) quanto os cultos (“o negro tem uma personalidade que encaixa mal nas leis da modernidade e das máquinas”). Estas opiniões racistas existem há muito tempo; hoje, porém, elas são menos defensáveis em público — tendem a ser ditas, não escritas. Mas talvez a maior diferença com relação ao passado é que, hoje, à construção desta imagem do negro contribuem de forma determinante os que Gendron<sup>42</sup> define de negrófilos. São um número crescente de negrófilos cultos (antropólogos, artistas, intelectuais, estrangeiros fascinados pelo “kharma” da Bahia) e negrófilos mais vulgares (os mercadores de mulatas, o turista à procura de fortes emoções tropicais e do corpo negro). Contribui ademais a auto-imagem de uma parte dos negros, para quem o negro tem mais raça, ginga, axé, suíngue. Esta auto-imagem negra serve-se da noção de baianidade (que incorpora uma personalidade tão lúdica quanto moderna e natural), definida em oposição a sua antítese, representação exagerada de São Paulo nas histórias dos emigrantes (fria, cinzenta, excessivamente veloz e hostil). A mídia e a propaganda veiculam imagens negrófobas e, de forma crescente, negrófilas. É neste contexto que hoje se define qual é o lugar da cor na divisão cultural do trabalho e dos espaços na cidade.

É difícil dizer até que ponto, nos bairros pesquisados, o cotidiano das relações raciais está sendo influenciado pelo desenvolvimento de novas formas de ser negro em Salvador, a nova identidade afro-baiana, e pela globalização da cultura e da identidade negra. Naturalmente, há aspectos das relações raciais que são mais sujeitos a estas novas influências: os ideais etnopolíticos (negro é lindo, reparação, ação afirmativa etc.), o gosto musical, a “reafricanização” do sistema religioso afro-brasileiro, o manejo em público do corpo negro (a moda, o cabelo, certos aspectos da mímica) e a terminologia racial (o uso do termo *black* e, de outra forma, da polaridade branco-negro).<sup>43</sup> Neste contexto, no qual tradições e convenções locais se associam influências crescentes que resultam do processo de globalização das culturas e identidade étnicas, é claro, se perpetua uma grande variedade de termos associados à cor: não há uma única forma de falar da cor. Isso se torna evidente se, abstraindo um pouco das

<sup>42</sup> B. Gendron, “Fetishes and Motorcars: Negrophilia in French Modernism”, *Cultural Studies*, vol. 4, nº 4 (1990), pp. 141-155.

<sup>43</sup> Sansone, “O local e o global”.

áreas da pesquisa e considerando Salvador como um todo, observamos a diferença entre a sociedade política e a civil. A estes dois âmbitos da sociedade corresponde uma terminologia racial diferente. A ação do movimento negro se relaciona mais com a sociedade política do que com a civil, e tem influenciado bastante o uso de termos associados à cor na sociedade política. Por exemplo, termos como “negro” e, mais recentemente, “multicultural” e até “multiétnico” (utilizados para definir a futura e desejada sociedade baiana) são usados sobretudo pela sociedade política.

Reconhecer esta variedade é necessário, se queremos entender os paradoxos embutidos no sistema de relações raciais. No Brasil, ou pelo menos na região metropolitana de Salvador, as relações raciais são vistas pelos próprios atores como, substancialmente, dionisíacas. O moreno ou o mulato é “a paixão nacional”. Somente uma minoria — mesmo se crescente — dos negros se diz “negros” e quem o faz nem sempre vê nisso algo contrastivo. Muito poucos acreditam na polarização étnica, quase ninguém quer políticas especiais para os negros.<sup>44</sup> Não obstante estes discursos, que são populares inclusive entre os não-brancos, para o movimento negro o Brasil é um país com relações raciais apolíneas — polarizadas, conflituosas, explicitamente racistas, sem cordialidade real, mas somente com hipocrisia em branco e negro.

A tendência parece ser uma pluralidade crescente de práticas e discursos raciais, nas quais cordialidade e novos sincretismos podem se desenvolver ao lado de um aumento da predisposição para o conflito dentro da identidade negra e de um processo de de-sincretização de alguns âmbitos do universo simbólico afro-brasileiro. O desafio é pensar a cor, as relações raciais, a gênese e a quotidianidade do racismo, no âmbito de uma nova situação que contempla elementos aparentemente opostos. Por um lado, há o desenvolvimento de uma nova identidade negra e, num grupo maior de pessoas, de um orgulho de ser negro de forma não contrastiva, além de uma mais aguda percepção do racismo. De outro lado, há desenvolvimentos que fazem pensar na continuação, num contexto mais moderno, do especificamente brasileiro ou latino-americano nas relações raciais. Assim, existe um constante aumento do número de mestiços e surgem novas formas de sincretismo cultural e de admiração da cultura negra entre os não-negros. Isto introduz importantes novidades na forma com a qual — mais do que a cor ou da classe individualmente — a combinação de cor, classe, escolaridade e idade, cria as diferenças em termos de opiniões, gosto e terminologia da cor.

<sup>44</sup> Ver Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle Silva, “Notas sobre desigualdade racial e política no Brasil”, *Estudos Afro-Asiáticos*, 25 (1993), pp. 141-160.