

SÉRGIO COSTA

DOIS ATLÂNTICOS
TEORIA SOCIAL, ANTI-RACISMO, COSMOPOLITISMO

UFMG

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Reitor: Ronaldo Tadeu Pena

Vice-Reitora: Heloisa Maria Murgel Starling

EDITORA UFMG

Diretor: Wander Melo Miranda

Vice-Diretora: Silvana Cóser

CONSELHO EDITORIAL

Wander Melo Miranda (presidente)

Carlos Antônio Leite Brandão

José Francisco Soares

Juarez Rocha Guimarães

Maria das Graças Santa Bárbara

Maria Helena Damasceno e Silva Megale

Paulo Sérgio Lacerda Beirão

Silvana Cóser

Belo Horizonte
Editora UFMG
2006

Este livro ou parte dele não pode ser reproduzido por qualquer meio sem autorização escrita do Editor.

Costa, Sérgio
Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo/
Sérgio Costa. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
267 p. (Humanitas)

Tradução ligeiramente modificada da tese de livre-docência defendida no Departamento de Ciências Políticas e Sociais da Universidade Livre de Berlim, Alemanha.

Inclui referências.
ISBN: 85-7041-542-7

1. Teoria social. 2. Política transnacional. 3. Anti-racismo.
I. Título. II. Série.
CDD: 320.56
CIDU: 323.12

Elaborada pela Central de Controle de Qualidade da Catalogação da Biblioteca
Universitária da UFMG

EDITORAÇÃO DE TEXTO: Ana Maria de Moraes
REVISÃO DE TEXTO E NORMALIZAÇÃO: Maria do Carmo Leite Ribeiro
REVISÃO DE PROVAS: Eduardo Martins, Priscilla Iacomini Felipe
PROJETO GRÁFICO: Glória Campos - *Mangá*
FORMATAÇÃO E PRODUÇÃO GRÁFICA: Warren Marilac
CAPA: Eduardo Ferreira, a partir de foto de Uli Muhl.

EDITORA UFMG
Av. Antônio Carlos, 6627 - Ala direita da Biblioteca Central - Térreo
Campus Pampulha - 31270-901 - Belo Horizonte/MG

SUMÁRIO

PREFÁCIO	07
INTRODUÇÃO	11
Entre o Atlântico Norte e o Atlântico Negro	
CAPÍTULO I	
A CONSTELAÇÃO PÓS-NACIONAL E SEUS DILEMAS	21
O Estado democrático sob a pressão da globalização	22
Democracia pós-nacional na Europa	26
Cultura política e identidade europeia	26
Esfera pública europeia?	30
Democracia e direitos humanos em escala global	32
Os direitos humanos na ordem cosmopolita	35
Conclusões parciais e novos desafios	45
CAPÍTULO II	
RISCO, REFLEXIVIDADE, COSMOPOLITISMO	49
Ulrich Beck e a sociedade de risco	51
Anthony Giddens. Estruturação e reflexividade	59
Superando a dicotomia entre ator e estrutura	59
Modernidade + reflexividade ² = alta modernidade	63
Reflexividade e cosmopolitização	73
Cosmopolitismo <i>ma non troppo</i> . As promessas não cumpridas da modernização reflexiva	77
CAPÍTULO III	
PÓS-COLONIALISMO <i>EDIFFÉRENCE</i>	83
As ciências sociais e seus binarismos	85
As alternativas epistemológicas pós-coloniais	88
Modernidade entreteçada, histórias compartilhadas	89
O lugar de enunciação pós-colonial: o elogio do híbrido	92
Da diferença ao sujeito	98
(Im-)possibilidades de uma sociologia pós-colonial	105

CAPÍTULO IV	TRANSNACIONALIZANDO A SOCIOLOGIA	110
	UM BALANÇO PROVISÓRIO	110
	Articulações da diáspora	112
	Stuart Hall e a política de representações	115
	Paul Gilroy e o Atlântico Negro	119
	Corpo e diferença: uma breve digressão	122
	Contextos transnacionais de ação	125
	Dinâmica e morfologia	127
	A questão da legitimação	
CAPÍTULO V	A AGONIA DO BRASIL MESTIÇO	131
	Do racismo científico às novas etnicidades	133
	Novas etnicidades negras e politização da diferença	135
	O movimento negro e as conquistas anti-racistas	142
	Conclusões	149
CAPÍTULO VI	ORACISMO CIENTÍFICO E SUA RECEPÇÃO NO BRASIL	151
	Evolução, degeneração, adaptação	155
	Duas versões do racismo científico no Brasil	166
	Nina Rodrigues e a defesa da diversidade racial	169
	Sylvio Romero e o branqueamento	175
	O anti-racismo de Manoel Bomfim e Alberto Torres	187
CAPÍTULO VII	PARADOXOS DO ANTI-RACISMO	195
	OS ESTUDOS RACIAIS E SEUS CRÍTICOS	196
	A sociologia americana e o racismo no Brasil	199
	A Escola de Chicago e os estudos locais	205
	O <i>revival</i> da raça	210
	Os críticos dos estudos raciais	213
	Para ir além dos estudos raciais e de seus críticos	
	CONCLUSÕES	219
	NOTAS	225
	REFERÊNCIAS	245

PREFÁCIO

O que se observa nos debates acadêmicos e políticos no Brasil, hoje, é uma clara ruptura com o discurso da mestiçagem, o qual, ao postular os termos de uma identidade brasileira como unidade da diversidade, desempenhou papel fundamental na formação nacional.

No âmbito acadêmico, esta ruptura encontra-se diretamente associada ao esforço de debater e superar as idéias de um dos mais importantes "co-inventores" do discurso da mestiçagem, a saber, Gilberto Freyre, discípulo de Franz Boas.

A fachada que, tradicionalmente, recobriu a forma brasileira de lidar com o racismo vem se mostrando quebradiça. No centro das preocupações se encontra uma pergunta cada vez mais premente: qual é a melhor maneira de enfrentar o racismo e as desvantagens culturais e socioeconômicas que ele acarreta para vastos contingentes da população brasileira? Para tratar destas questões é importante considerar o papel essencial que os movimentos negros passam a desempenhar na esfera pública brasileira a partir da democratização. Cabe notar que estes movimentos mostram, desde sua origem, conexões estreitas com uma rede transnacional da qual fazem parte ativistas anti-racistas, organizações não-governamentais e intelectuais, apoiados financeiramente, entre outros, por fundações filantrópicas internacionais.

O presente livro de Sérgio Costa tem o grande mérito não só de mostrar a amplitude desta rede anti-racista como também de elucidar a complexa articulação de discursos no âmbito nacional e transnacional. Os objetivos do estudo são perseguidos a partir

ao discorrer sobre as "misturas raciais" visavam, ainda que com argumentos opostos, atingir o mesmo alvo, quais sejam, as teses que sustentavam a superioridade dos brancos e que indicavam que o mestiçamento sucessivo levaria ao "aperfeiçoamento étnico", entendido como uma aproximação do tipo europeu.

PARADOXOS DO ANTI- RACISMO

OS ESTUDOS RACIAIS E SEUS CRÍTICOS

Não são somente as pesquisas acadêmicas que detectam as práticas racistas e discriminatórias no Brasil. Os levantamentos de opinião pública indicam que a população brasileira, em quase sua totalidade, tem consciência de que negros e brancos não dispõem das mesmas chances e oportunidades.¹ Trata-se, portanto, segundo essa percepção, de uma sociedade iníqua, num sentido que vai além da constatação de que há desigualdades sociais: o que se percebe é que o reconhecimento dos méritos e as recompensas individuais não são distribuídos com base num critério universal, como o da justa bonificação do esforço pessoal, mas com base em adscrições, em características infensas à ação transformadora do indivíduo. Ou seja, a sociedade apresenta-se política e juridicamente como liberal, no sentido de que se orienta pelo princípio individualista da cidadania, mas, na verdade, funciona como uma sociedade de castas que limita sistematicamente as chances de ascensão social dos grupos demográficos, conforme se distanciam do conjunto de características físicas que são associadas, imaginariamente, à origem européia.

Se a presença do racismo não é mais contestada por nenhum setor representativo no espaço público brasileiro, os meios para combatê-lo são, contudo, objeto de uma intensa e rica controvérsia, não só nos meios acadêmicos, mas também na política contemporânea, no Brasil, e mesmo dentro dos próprios movimentos sociais. Simplificando muito um debate extremamente

complexo e moralmente difícil, trata-se, fundamentalmente, de variações em torno de duas formas assumidas pelo anti-racismo, as quais se orientam por duas metas igualmente desejáveis, mas que são apresentadas no debate como incompatíveis. A primeira corrente anti-racista tem como prioridade a construção de uma ordem social justa que proporcione a todos os grupos demográficos, independentemente de suas características físicas, uma igualdade verdadeira de oportunidades. A segunda corrente quer combater o racismo, preservando as identidades existentes no interior de uma ordem social marcada pela oferta de convivência e integração efetivas aos diferentes grupos de cor. Trata-se, portanto, no primeiro caso, de uma defesa irrestrita do princípio da igualdade, no segundo caso, da atribuição de um valor inegociável à particularidade cultural, destacando-se o poder da cultura para proporcionar inclusão. Por isso, referi-me, em outro contexto (Costa, 2002b), à primeira forma como anti-racismo igualitarista, à segunda, como anti-racismo integracionista.²

Como no presente capítulo interessa-nos mais de perto mapear o debate, no interior das ciências sociais, a vertente igualitarista do anti-racismo será estudada por sua representação propriamente acadêmica, a saber, os estudos raciais. Trata-se de investigar a maneira como o olhar de pesquisadores norte-americanos sobre as relações entre grupos de cor no Brasil vai se modificando, dos pioneiros estudos locais até os estudos raciais, os quais, hoje, constituem a abordagem hegemônica, não se restringindo a pesquisadores formados nos Estados Unidos. A vertente integracionista, minoritária, será estudada a partir das críticas, sobretudo, de estudiosos da cultura brasileira aos estudos raciais.

A SOCIOLOGIA AMERICANA E O RACISMO NO BRASIL

O interesse dos norte-americanos pelas relações entre brancos e negros no Brasil não é recente. A constatação de que, no país que possui a maior população de negros fora da África, não tenham sido estabelecidos mecanismos institucionais ou legais de separação dos diferentes grupos após a abolição funcionou, pelo menos até meados do século XX, como o modelo antitético à forma como se deu historicamente a convivência entre negros e brancos nos

Estados Unidos. Assim, Theodore Roosevelt, em 1913 e 1914, depois de visita à América Latina, escreve uma série de artigos intitulada *Brazil and the negro*, apontando as diferenças entre as relações entre negros e brancos no Brasil e nos Estados Unidos. Também os ativistas afro-americanos comentam, nas primeiras décadas do século XX, os contrastes entre a sociedade brasileira e americana, exaltando a miscigenação e o trato cordial dispensado aos diferentes grupos populacionais no Brasil. Relato divulgado pela *Associated Negro Press* em 1920 sintetiza a percepção dominante até os anos 1940:

Brasileiros, sem observância de raça ou cor, são como uma grande família, mantendo-se juntos sobre bases de absoluta igualdade de oportunidades. Não há quaisquer distinções de raça que não sejam aquelas impostas pela riqueza, cultura ou posição (*apud* Hellwig, 1992: 40 f).

Conforme mostra a compilação de Hellwig (1992), esta visão favorável do Brasil nutrida pelos americanos vai se modificando ao longo do século XX até que, ao final dos anos 1970, o interesse dos ativistas anti-racistas se volta para a direção exatamente oposta àquela constatada no início do século XX. Desde então, não é o Brasil que apresenta o padrão a ser seguido. Ao contrário, busca-se nas lutas e em algumas das conquistas anti-racistas dos afro-americanos formas de ação e afirmação coletiva capazes de reverter a discriminação dos negros no Brasil.

Intensificam-se, desde então, as trocas de experiências entre ativistas e organizações anti-racistas no Brasil e nos Estados Unidos, podendo-se hoje falar de uma rede anti-racista binacional. A ação das instituições filantrópicas norte-americanas, notadamente a Fundação Ford e a Fundação Rockefeller, merece destaque no âmbito desta rede. A Fundação Rockefeller permaneceu, durante muitas décadas, vinculada ao financiamento da pesquisa agrícola, enquanto a Ford, a partir dos anos 1950, concentra seus esforços “em cinco prioridades, a saber, paz mundial, liberdade e democracia, oportunidades econômicas, oportunidades educacionais e o estudo do comportamento humano para promover a cidadania” (Meyer, 1999: 25 f). Em 1959, a Ford cria um escritório em Nova Iorque para a América Latina e em 1961 um posto avançado no Rio de Janeiro. Atribui-se à Fundação Ford um papel central no financiamento de pesquisas e centros de pesquisas no Brasil,

quando a partir de 1967 muitos cientistas passam a ser perseguidos pelos governos militares e perdem seus postos nas universidades públicas (Forjaz, 1997). Ao longo da democratização, as fundações filantrópicas redirecionam suas linhas de financiamento, tornando-se um suporte vital para muitos movimentos sociais e ONGs, com destaque para as organizações vinculadas ao combate ao racismo. A presença mais importante, nesse campo, é a Fundação Ford que iniciou seus investimentos no apoio ao anti-racismo no Brasil em 1979, de forma cuidadosa, dada a resistência dos militares. Hoje, a Fundação Ford é, conforme Telles (2002: 145):

O maior suporte financeiro das organizações do movimento negro no Brasil e o maior apoio filantrópico das pesquisas sobre relações raciais, principalmente através de seus programas de direitos humanos. Outras fundações norte-americanas, incluindo MacArthur, Rockefeller e Kellogg, apóiam essa área em escala muito menor.

As variações nas abordagens das pesquisas sobre as relações entre os grupos de cor no Brasil conduzidas por pesquisadores provindos dos Estados Unidos ou ali formados correspondem em linhas gerais às inflexões verificadas nas relações entre ativistas anti-racistas americanos e brasileiros. Dessa forma, prevalece, nos primeiros estudos sistemáticos de sociólogos americanos, a visão positiva de que o Brasil encontrava-se no caminho de eliminar as adscrições raciais. Os estudos posteriores iriam constatar, contudo, o desfavorecimento estrutural dos negros levando à modificação da avaliação favorável que se tinha.

Ao final dos anos 1970, sob o impacto da experiência do movimento de direitos civis nos Estados Unidos, verifica-se uma inflexão nos estudos sobre as relações entre brancos e negros no Brasil feitos por pesquisadores americanos e brasileiros formados nos Estados Unidos. A partir de então, funda-se, sobre a construção sociológica da categoria raça, o novo paradigma de análise que continua orientando a maior parte dos trabalhos sobre o tema.

Qualquer que seja a dimensão tomada, seja a política, seja aquela mais propriamente científica, a história das relações entre Brasil e Estados Unidos no campo do estudo do racismo é peculiar, uma vez que o universo empírico que se toma como desiderato e padrão desejável de relações entre negros e brancos

se inverte completamente em poucas décadas. Na medida em que essa mudança não pode ser atribuída a um agravamento substantivo do racismo brasileiro no período em tela, as razões para a inflexão radical operada na maneira de ver o Brasil deve ser buscada dentro do próprio sistema de produção das representações positivas e negativas, em nosso caso particular, as ciências sociais.

As mudanças, nesse campo, são descritas por Leslie B. Rout Jr. (1973) de modo singular, qual seja, com um argumento moral. Estudando autores que investigaram o Brasil no período de 1910 e 1951, Rout conclui que estes simplesmente manipularam seus resultados sobre a situação racial do país, de sorte a produzir impulsos positivos para o combate ao racismo nos Estados Unidos. Nesse sentido, tais estudos

(...) só podem ser interpretados racionalmente se se aceita a hipótese de que esses trabalhos são apelos morais à *intelligent-siz* americana. Segregação não é normal, a miscigenação é algo bonito e, em algum lugar, existe a harmonia racial! Os Yankees menos animados, ao ler aquelas descrições, podiam vir a sacar suas espadas e perseverar na luta contra a discriminação racial em suas própria sociedade. O trabalho podia ter êxito, o Brasil era a prova disso (p. 486).

A hipótese de Rout não admite verificação, na medida em que remete à disposição subjetiva dos autores. De qualquer modo, se não quisermos condenar todos aqueles que estudaram as relações entre brancos e negros no Brasil até os anos 1950, genericamente, como bem-intencionados manipuladores dos resultados científicos, deve haver outras razões que expliquem uma mudança tão radical na forma de interpretar o país. A hipótese que se explora aqui é a de que a mudança de visão verificada pode ser atribuída, ao lado do fortalecimento da luta anti-racista nos Estados Unidos e no Brasil, a transformações no interior da própria sociologia americana, com a ascensão da teoria da modernização,³ a partir dos anos 1950. É o que se busca desenvolver nas próximas páginas.

A ESCOLA DE CHICAGO E OS ESTUDOS LOCAIS

As pesquisas de Donald Pierson realizadas, inicialmente, durante sua permanência na cidade de Salvador entre 1935 e 1937 e que se

encontram reportadas em seu trabalho de doutorado, publicado em 1942 (Pierson, 1942), marcam a introdução da metodologia de estudos locais oriunda da Escola de Chicago na análise das relações entre brancos e negros no Brasil. O trabalho é prefaciado pelo próprio Robert Park que, desde sua chegada a Chicago em 1912, havia se destacado como uma liderança intelectual capaz de consolidar naquela universidade dois campos correlatos de pesquisa: os estudos urbanos e os estudos de relações étnicas.

Em que pese sua carreira prestigiosa e sua influência intelectual, Park, conforme a reconstrução acurada de Knöbl (2001: 87 *et seq.*), não tinha como área de seu interesse imediato as abordagens macrosociológicas. Seu esforço de pesquisa esteve concentrado na microsociologia e culmina com a publicação, juntamente com Burgess em 1921, da *Introduction to the science of sociology*, a qual representa um referencial de análise das relações microsociais de uso amplo e não mais de aplicação apenas no contexto urbano. O livro identifica quatro grandes formas de interação social, apresentadas em escala evolutiva, a saber: competição, conflito, acomodação e assimilação. A competição caracteriza o estágio de impessoalidade e da ausência de reconhecimento do entorno social. Apenas na fase do conflito, os grupos passam a identificar seus próprios interesses, no contexto de oposição a outros grupos. Na fase da acomodação, a hostilidade latente pode permanecer, mas os conflitos manifestos desaparecem, se “acomodam” nas estruturas mais ou menos estáveis que surgem depois que se definem os ganhadores e perdedores da fase do conflito. A assimilação, por sua vez, representa a situação em que ocorre a plena absorção do grupo cultural originariamente distinto num contexto em que todos se sentem reconhecidos como iguais (Knöbl, 2001: 87 *et seq.*).⁴

A pesquisa de Pierson na Bahia é informada não apenas pela matriz teórica da Escola de Chicago, mas também pela reflexão política sobre as possíveis soluções para o “dilema racial” americano da época. Com efeito, antes de vir ao Brasil, Pierson é levado a estagiar em Nashville, sul dos Estados Unidos, região caracterizada como “socialmente similar à Bahia, atrasada e pré-industrial, e inteiramente contrastiva do ponto de vista racial, ou seja, a área mais racista do país, ‘paraíso’ dos linchamentos de negros” (Bacelar, 1997: 133).

Ao chegar a Salvador, Pierson estuda as relações entre brancos e negros, tendo em mente a “competição” e o “conflito” observados em seu país de origem e não surpreende que ele conclua que, do ponto de vista étnico-racial, o Brasil lograra “acomodar” as divergências e que se encontrava a caminho da plena assimilação de todos os grupos num só povo. Nesse contexto, as desigualdades existentes eram tratadas sob a chave da categoria classe social; o preconceito racial verificado não passaria de clado residual e deformação individual, desprovidos de qualquer relevância sociológica.

Independentemente do preconceito residual, a pergunta que orienta a investigação de Pierson decorre da diferença entre castas e classes. Implica mostrar que, no Brasil, as diferenças sociais não se reproduziam por um sistema fixo de castas de cor, mas que o país havia logrado estabelecer uma sociedade multirracial de classes, na qual a mobilidade social, a despeito das adscrições raciais, era evidente, e o contato entre os diferentes grupos, até mesmo através do matrimônio, freqüente e usual.

Anos mais tarde, no âmbito dos estudos produzidos a partir da cooperação da Columbia University com o estado da Bahia, Wagley (1952: 148 f) reitera as conclusões de Pierson sobre o desaparecimento das castas raciais, mas observa que: “Com apenas raras exceções, as pessoas da classe alta no Brasil são caucasianas, em sua aparência física (...), o critério de raça se torna crucial na determinação da posição social.”

Marvin Harris (1956), trabalhando no mesmo programa de cooperação, qualifica melhor essas conclusões. O autor estuda a comunidade de Minas Velhas, na Bahia, e mostra, em detalhe, a forma como se manifesta e reproduz a discriminação racial, constatando que tanto os livros escolares utilizados na localidade (que certamente não diferiam dos que se utilizava em outras partes no Brasil) quanto o conjunto da população pesquisada definiam habilidades e capacidades inatas através de uma escala que seguia a cor: quanto mais clara a pele, maiores as capacidades e habilidades atribuídas. Insiste, contudo, em dois aspectos fundamentais.

O primeiro é a constatação da existência de um “gradiente” de cor no lugar de dois grupos polares de brancos e negros definidos pelos laços de ascendência. Segundo o autor, esse gradiente é fundamental porque define uma hierarquia de traços fenotípicos, de sorte que não só brancos, mas também negros se apoiam em

tal escala para afirmar sua superioridade diante daqueles que lhes pareciam mais escuros que si próprios. O segundo aspecto fundamental destacado por Harris é a ausência de uma superposição simples e imediata entre raça e classe. Ou seja, para o autor, a despeito do significado dos traços físicos para a definição das adscrições e, conseqüentemente, das posições sociais, esses concorrem com outros fatores. Os traços físicos nunca são inteiramente neutralizados nas escalas idealizadas. Não obstante, são menos ou mais intensamente considerados, conforme a situação de um indivíduo determinado relativamente aos demais fatores relevantes no âmbito das classificações estabelecidas:

Não há um papel de status do negro como negro, nem do branco como branco, a não ser numa cultura idealizada. Raça é, porém, um de muitos critérios, os quais irão determinar como a massa de outros indivíduos vai se comportar diante dele. Em outras palavras, riqueza, ocupação e educação — os outros três princípios hierarquizadores mais importantes têm, de certa maneira, o poder de definir a raça. Isso se deve ao fato de que não há grupos socialmente relevantes em Minas Velhas que sejam determinados unicamente por seus traços físicos (Harris, 1956: 126).

Em trabalho posterior (Harris, 1964), o autor busca aprofundar as comparações entre o Brasil e os Estados Unidos e distancia-se, como já mostrou acertadamente Guimarães (1996), ainda mais claramente de Pierson e de dois mitos que dominavam as interpretações sobre a história brasileira: o mito da excepcionalidade da escravidão brasileira — nos termos de Harris “o mito do senhor bondoso” — e o mito da vocação natural dos portugueses para a “miscibilidade”, segundo propagara Gilberto Freyre.⁵

A visão de Harris é fundamentada em suas pesquisas de campo em Moçambique, através das quais mostra que as relações entre portugueses e os povos colonizados na África em nada diferiam do que se observava nas regiões colonizadas por outras nações européias, isto é, não havia nenhuma excepcionalidade na colonização portuguesa. Admite que os portugueses, quando em Portugal, tentavam ser “neutros” em relação às diferenças de cor. Quando passavam, contudo, ao papel de colonizador em terras africanas, eles “descobrem que os brancos podem tirar vantagens dos negros, legalmente, economicamente e socialmente” (Harris, 1964: 68). A tese de Gilberto Freyre sobre a propensão

inata dos portugueses para a miscigenação é desmentida com números: Harris mostra que a quantidade relativa de “mestiços” nas colônias portuguesas não era maior, por exemplo, que o número de “mestiços” na África do Sul, a despeito da propalada “líbido monocromática dos invasores holandeses” (p. 68).

O mito da escravidão benigna brasileira seria também, mais tarde, objeto do interesse de Degler (1976, orig. 1971) em seu estudo comparativo entre o Brasil e os Estados Unidos. O trabalho se tornou um clássico sobre o tema e foi agraciado em 1972 com o prêmio Pulitzer de História. A comparação histórica desenvolvida por Degler mostra que as diferenças entre a escravidão brasileira e americana eram bem menos substantivas do que autores como Tannenbaum (1968, orig. 1947) supunham. Mesmo a suposta proteção da Igreja católica aos negros brasileiros precisava ser relativizada: se era verdade que a Igreja católica abria aos escravos a possibilidade de participação em suas atividades como no caso das irmandades — fato inexistente nos Estados Unidos —, suas possibilidades de interferência nas relações entre senhores e escravos eram, por outro lado, praticamente nulas (Degler, 1976: 49, orig. 1971). As diferenças no período posterior à escravidão precisavam ser, conforme Degler, também adequadamente avaliadas. Afinal, não há dúvida, para o autor, de que a cor negra continuava representando uma barreira à ascensão social no Brasil e fator de exclusão de muitos espaços sociais. Ainda que a inexistência de mecanismos institucionais de discriminação, conforme é o caso recorrente na história americana, pudesse manter os negros durante muitos anos de sua vida pouco conscientes de que sua cor é um problema para a maior parte dos brasileiros, em algum momento, eles vivem a experiência dramática do tratamento discricionário.

O que há de particular no Brasil em relação aos Estados Unidos, segundo Degler (1976: 232, orig. 1971 *et seq.*) é o que chama de saída de emergência do mulato. A presença do mulato, como “um tipo socialmente aceito no Brasil (...) não apenas espalha as pessoas de cor pela sociedade, como ela literalmente borra e, portanto, suaviza a linha entre o preto e o branco”. Nesse sentido, a ampla circulação social do mulato, se não impede a penetração e difusão do ideário racista, impede que se construa a idéia de uma “raça branca” e uma “raça negra”, como atributo totalizante e superposto a todas as demais características, como se verifica, conforme entende Degler, no caso americano.⁶

Depois de uma redução do ritmo das investigações, motivada, entre outros, pela tomada do poder pelos militares (1964-1985), que desencorajaram as investigações sobre o racismo brasileiro, cientistas sociais americanos voltariam, nos anos 1980, de forma concentrada, a investigar as relações entre brancos e negros no Brasil, consolidando a hegemonia do marco designado aqui como estudos raciais.

Resalte-se que a diferença mais profunda entre os estudos locais da sociologia americana sobre as relações entre grupos de cor no Brasil que predominam até meados dos anos 1950 e os estudos raciais não é a constatação da existência do preconceito racial, fato enfatizado em estudos como os de Harris e Wagley ou ainda com maior ênfase pelo historiador Degler. O que diferencia as duas safras de estudos é a centralidade conferida à raça como categoria sociológica,⁷ analítica e política, operação explicitamente evitada pelos estudos locais. Outra distinção importante é a introdução de um componente comparativo-evolucionista na análise, aspecto ausente nos estudos locais.

Esse evolucionismo analítico transparece nas referências implícitas e explícitas às disparidades entre os níveis de “consciência racial” no Brasil e nos Estados Unidos. Com efeito, em trabalhos como os de Hanchard (1994), French (2000) ou Nobles (1995), as diferenças entre as formas de organização política e as auto-representações coletivas e individuais dos negros no Brasil e Estados Unidos são projetadas freqüentemente num eixo temporal, a partir do qual os modelos identitários predominantes no Brasil passam a ser considerados como uma forma historicamente anterior aos do afro-americano consciente da opressão racial e um pré-estágio “alienado” da “identidade oposicionista afro-brasileira” que se quer construir (French, 2000: 118). Defina-se, ainda, uma escala evolutiva imaginária que permite falar de níveis distintos de “consciência racial” e graus distintos de avanço político (Hanchard, 1994: capítulo 4). A medida que permite situar os diferentes tipos de auto-representação e organização política na escala estabelecida é invariavelmente o conhecimento e a internalização da identidade racializada polar (negro/branco) e a experiência concreta do anti-racismo nos Estados Unidos. Sobre tudo para Hanchard (1994), a avaliação do grau de “desenvolvimento” do Movimento Negro no Brasil deve ser feita com base em seu nível de proximidade com a história do movimento de direitos civis americano: tanto mais próximo, mais “desenvolvido”.

As afinidades entre essa visão de uma “evolução política” que segue uma fórmula única, conforme os termos descritos pelos estudos raciais, e os modelos evolucionistas da mudança social próprios à teoria da modernização saltam aos olhos.

A teoria da modernização perdeu a partir dos anos 1960, nos Estados Unidos, seu poderio institucional, mantendo, contudo, sua influência teórico-conceitual, sobretudo nos estudos da sociologia americana sobre os países “em desenvolvimento”. Ainda que fosse necessário reconstruir mais adequadamente a história teórica e institucional dos estudos raciais para mostrar, na forma devida, seus nexos com a teoria da modernização, parece evidente uma afinidade lógico-teórica entre estes dois campos de estudo. Os estudos raciais tomam, claramente, a trajetória das lutas anti-racistas estadunidenses como um modelo universal, a partir do qual os padrões de relações entre brancos e negros no Brasil sempre aparecem como falta, atraso, *gap* cultural ou cronológico a ser compensado. Tratadas nessa equação evolucionista, as opções dos próprios atores sociais importam pouco: se estes recusarem o padrão identitário recomendado, estarão simplesmente refletindo o grau de subdesenvolvimento político e axiológico das sociedades em que vivem. Estes problemas serão retomados na conclusão deste capítulo. Permita-me, antes, resumir, para maior clareza, algumas das teses dos estudos raciais.

O REVIVAL DA RAÇA

O uso sociológico da categoria raça como instrumento analítico é legitimado pelos estudos raciais, a partir de investigações que revelam a correlação entre desigualdades sociais e adscrições racistas e que mostram fundamentalmente que:

a) as desigualdades sociais entre os cinco grupos de cor identificados pelas estatísticas oficiais brasileiras — pretos, brancos, pardos, amarelos e indígenas — podem ser agrupadas em dois únicos grupos: brancos e “não brancos”.⁸ Isto significa que, a despeito das tantas variações cromáticas com as quais as pessoas se auto-representam, o acesso às oportunidades sociais obedece a uma hierarquia bipolar. Dessa forma, se refulariam as constatações de estudos qualitativos que indicam uma gradação cromática nas adscrições sociais, de forma crescente do escuro para o claro — ou seja, quanto mais claro,

mais valorizado socialmente — e que dão sustentação à tese de que o que existe no Brasil é preconceito ou discriminação de cor e não discriminação racial.

b) mesmo que se isolem estatisticamente os fatores ligados à classe (escolaridade, formação profissional, etc.), permanecem desigualdades sociais que só podem ser explicadas quando se introduz o par branco/não branco como ordem classificatória. Não se trata, portanto, da afirmação da existência biológica de raças entre seres humanos, mas da referência à raça como construções sociais que funcionam como mecanismo de adscrição e hierarquização.

c) o desfavorecimento dos grupos “não brancos” não pode ser entendido como mera reprodução de desigualdades históricas herdadas do passado escravocrata. A comparação entre diferentes gerações de brancos e “não brancos” permite demonstrar que os “não brancos” têm sistematicamente menores chances de ascensão social que brancos, mesmo quando os ascendentes dos brancos e “não brancos” têm níveis socioculturais similares.

Através de suas conclusões, os estudos raciais corrigem a visão de senso comum de que as desigualdades sociais entre brancos e “não brancos” são um legado do passado escravocrata e que tendem, com o passar do tempo, a desaparecer. Ao mesmo tempo, quando usado exclusivamente para estudar *alguns tipos* de desigualdades sociais, o agrupamento dos grupos populacionais definidos pelo IBGE nos pólos branco/“não branco” confere visibilidade às adscrições raciais que co-determinam as injustiças sociais no Brasil, constituindo contribuição analiticamente legítima e, do ponto de vista de uma política anti-racista, necessária. Para outros tipos de indicadores, mais sensíveis a formas de discriminação observadas nas relações cotidianas, há um desempenho muito diverso quando se trata de pardos e pretos.

Nesta situação enquadram-se, por exemplo, os números sobre aproveitamento escolar, conforme mostra a investigação de Soares e Alves (2003). A partir de dados do Sistema de Avaliação da Educação Básica – SAEB, os autores mostram que, independentemente das diferenças de nível socioeconômico, existe um desnível significativo entre o aproveitamento escolar de alunos brancos e pretos e que essa diferença se aprofunda à medida que melhoram os padrões de atendimento das escolas estudadas. Já as diferenças entre o

aproveitamento escolar de brancos e pardos são muito menores e são decrescentes à medida que se tomam escolas com padrões de atendimento mais altos. Essas tendências opostas permitem desenhar um cenário em que as diferenças de aproveitamento entre brancos e pardos desapareceriam num futuro que contasse com melhores escolas. No mesmo cenário, contudo, as diferenças de aproveitamento entre pretos e brancos não diminuiriam, ao contrário se alargariam.

Alguns indicadores de violência também apresentam um comportamento semelhante. Oliveira e Santos (1998), ainda que, seguindo a orientação dos estudos raciais insistam em agrupar pardos e pretos num mesmo indicador, apresentam dados que são enfáticos em mostrar diferenças substantivas entre os números relativos a pretos e pardos: tome-se, a título de exemplo, os mortos em ações policiais em 1997 em 14 estados: negros 105, brancos 33, pardos/morenos 37 (p. 49). Ou seja, ainda que os pardos, no conjunto da população, representem mais de seis vezes o número de pretos, os pretos constituem o alvo preferencial da polícia.

O uso político da categoria raça pelos estudos raciais é deduzido da constatação de desigualdades sociais que têm como causa adscrições raciais. Ou seja, se a polaridade branco/“não branco” estrutura a distribuição de oportunidades sociais, tal oposição deveria também conformar as identidades culturais e políticas, propiciando a conformação de uma identidade negra capaz de incorporar o conjunto da população não branca no Brasil. Caberia, assim, a todos “não brancos”, no Brasil, absorver a cultura afro-brasileira e o legado do Atlântico Negro, construindo, sobre essas bases, sua “verdadeira” identidade racial.

São esses os parâmetros utilizados para a escala de “consciência racial” referida acima. Assim, os “não brancos” seriam tão mais conscientes quanto mais fortemente articularem suas identidades com base na racialização das identidades sociais.

As objeções a esse tipo de uso político da ideia de raça no Brasil, como já discutido alhures (Costa, 2002a: 142), são muitas. De saída, há que se observar que, se é certo que a clivagem “racial” representa um elemento estruturante das desigualdades sociais no Brasil, tal categoria não condensa todas as hierarquias — de gênero, regionais, de classe, étnicas (de origem), etc. Portanto, mesmo que aceitássemos a premissa teórico-normativa — de

resto, superada pelo menos desde a ascensão das abordagens construtivistas nas ciências sociais —, segundo a qual, num contexto político ideal, as identidades sociais deveriam corresponder às inserções pessoais nas estruturas sociais, haveria problemas para defender a identidade racializada, como forma “adequada” de auto-representação dos diferentes grupos de cor no Brasil. Ou seja, mesmo que desejássemos deduzir as identidades sociais unilateralmente das estruturas sociais, haveria barreiras lógicas para utilizar a raça como eixo articulador das identidades, uma vez que a categoria não subsume os múltiplos condicionantes e adscrições sociais que definem as hierarquias sociais no Brasil.

Para além dessa dificuldade “técnica”, o problema mais óbvio que se manifesta na estratégia racializante dos estudos raciais é naturalmente o sentido instrumental atribuído à identidade, que faz da cultura uma variável dependente da política anti-racista e da estética um mero instrumento da política. Com efeito, ao sugerir que os múltiplos processos de estetização dos afro-descendentes sejam traduzidos como momento de construção de uma “consciência racial”, seiva da luta anti-racista, os estudos raciais incorrem na simplificação e no objetivismo. Buscam fazer a categoria raça retornar, pela via da política anti-racista, da sociologia à história, para assim remodelar as relações sociais e a cultura, elevando a um novo estágio as consciências “alienadas”.

Como vimos no Capítulo V, as referências à “cultura negra” no Brasil, desde os anos 1970, encerram uma farta variedade de sentidos e interpretações, não cabendo reduzir esse universo heterogêneo e plural a um momento de construção da consciência racial e de *um* sujeito anti-racista. Mesmo em sua manifestação mais propriamente política, como no caso do Movimento Negro Unificado – MNU, os novos “discursos negros” apresentam uma riqueza que escapa à compreensão dos estudos raciais. Enquanto esses estudos conferem a conceitos como identidade negra, consciência ou identidade negra um sentido estreito e específico, tratando-se sempre do apreendido e da internalização do fato de que negros e brancos ocupam, supostamente, posições estruturais polares, o MNU busca operar esses conceitos de forma plástica, de sorte a não permitir que eles fixem e congelem adscrições racistas ou anti-racistas, mas, ao contrário, possibilitem articulações múltiplas da diferença (Nascimento; Nascimento, 2000).⁹

As formas de combate ao racismo preconizadas pelos estudos raciais decorrem diretamente da centralidade que conferem à raça bem como das concepções de identidade aí implicadas. Trata-se, em resumo, de tornar público e transparente a realidade objetiva das desigualdades raciais no âmbito do processo de “construção política do negro”, entendido como tal o “negro esclarecido” (Reichmann, 1999: 11).

O instrumento anti-racista, por excelência, para os estudos raciais são as políticas de ação afirmativa que têm um sentido estratégico duplo. Elas prestam-se, num primeiro plano, à compensação e à correção das desigualdades de acesso aos bens públicos. Ao mesmo tempo, elas devem favorecer o processo de construção da identidade racial, fortalecendo a mobilização social e a construção das vítimas do racismo como sujeito político (Silvério, 2002).

A discussão sobre as políticas adequadas para o combate ao racismo no Brasil é, seguramente, difícil e não vai ser adequadamente tratada aqui. Ainda assim vale ressaltar alguns aspectos contraditórios da estratégia preconizada pelos estudos raciais. Para tanto, gostaria de retomar a esclarecedora distinção de Forst (1996: 80 *et seq.*), discutida em outro contexto (Costa; Werle, 1997). Conforme Forst, a neutralidade liberal pode ser interpretada sob três perspectivas:

- a) *Neutralidade distributiva*: implica tomar “o *status quo* como justificado, sendo o Estado, na medida em que não mude essa situação, tratado como ‘neuro’”. Este princípio não precisa ser, necessariamente, observado pelo Estado liberal, pode-se, por exemplo, implementar políticas redistributivas, voltadas para promover grupos menos favorecidos.
- b) *Neutralidade da justificação*: este princípio é tido como fundamental para a ordem liberal. Para tanto, não é necessário que os argumentos apresentados publicamente se dissociem de seus fundamentos éticos; eles precisam, contudo, ser traduzíveis em razões neutras, isto é, compreensíveis e aceitáveis pelo conjunto da comunidade política.
- c) *Neutralidade de objetivos*: esses princípios devem ser igualmente seguidos e implicam que o Estado liberal não pode prescrever uma determinada forma de vida ou concepção de bem (por exemplo, uma religião estatal).

As políticas de ação afirmativa que vêm sendo adotadas no Brasil não são, obviamente, neutras do ponto de vista distributivo, visam compensar grupos específicos que foram historicamente pouco contemplados com bens públicos. Do ponto de vista da justificação, essas políticas, ao buscar corrigir distorções existentes, podem ser tratadas como neutras: não objetivam criar privilégios, mas estabelecer uma igualdade real de oportunidades, valor amplamente compartilhado.

Contudo, na forma como são defendidas pelos estudos raciais, as políticas de ação afirmativa ferem o princípio da neutralidade do Estado, dada a ênfase na promoção da “consciência racial”. Em vez da neutralidade de objetivos, o Estado atua, aqui, prevendo, autoritariamente uma determinada forma de vida — a sociedade racializada —, a qual encontra muito poucos adeptos no Brasil.

OS CRÍTICOS DOS ESTUDOS RACIAIS

A hegemonia dos estudos raciais no âmbito do campo de estudos sobre o racismo e o anti-racismo no Brasil, hoje, é indiscutível. A maior parte dos livros e artigos publicados, assim como os projetos de pesquisa mais ambiciosos que tratam do assunto, se orienta pelo marco teórico-analítico dos estudos raciais. Não obstante, há inquietações e resistências, de ordens diversas, contra esses estudos.

Os argumentos contra os estudos raciais encontram-se adequadamente difundidos e são levados em conta nas discussões. Trata-se, em linhas gerais, de se opor à imagem, presente nos estudos raciais, de uma sociedade dividida estruturalmente por adscrições raciais e de mostrar que o Brasil possui uma história de assimilação de todos os grupos culturais e de cor, assim como uma cultura inclusiva que não admite representações polares do tipo branco/preto. Nesse contexto, as múltiplas representações do próprio tipo físico não são tratadas como falsa interpretação da realidade ou falta de “consciência racial”, mas como aspi-rações legítimas de reconhecimento que precisam ser levadas em conta. Conforme essa interpretação, as distinções polares entre grupos de cor, como o “negro é negro, branco é branco”, vistas como características da sociedade americana, não encerra sentido no Brasil. Prevalceria, entre nós, uma escala cromática

móvel entre o claro e o escuro, definida sempre no âmbito de relações sociais concretas e não com base numa polarização prévia branco/negro.

A crítica aos estudos raciais encerra uma visão distinta do processo de constituição da nação, a partir dos anos 1930, no âmbito do discurso da mestiçagem. Para estes, o idário da mestiçagem não é apenas uma ideologia, manipulada pelo Estado e pelas elites com o propósito de legitimação de uma ordem social iníqua. Segundo essa visão, conforme detalhada nos trabalhos de Yvonne Maggie (2001a, 2001b; Maggie; Fry, 2004) e Peter Fry (2000, 2001, 2005), trata-se de um conjunto de práticas e valores internalizados como legítimos e que, por se encontrarem enraizados na cultura e na história do país, não são mera ideologia, mas expressão de uma identidade pessoal e cultural que seus portadores querem ver preservada. Conforme Fry (2001: 52), o festejamento da mistura não conduziu historicamente ao ocultamento do racismo, mas ao surgimento de uma:

(...) tensão entre os ideais da mistura e do não-racialismo (ou seja, a recusa de reconhecer “raça” como categoria de significação na distribuição de juízos morais ou de bens e privilégios) por um lado, e as velhas hierarquias raciais que datam do século XIX, de outro. O primeiro ideal, freqüentemente chamado de “democracia racial”, é considerado politicamente correto (ninguém quer ser chamado de racista). A outra idéia, a da inferioridade dos negros, é considerada nefasta, porém reconhecida como largamente difundida. (...) Vista dessa maneira, a democracia racial é um mito no sentido antropológico do termo: uma afirmação ritualizada de princípios considerados fundamentais à constituição da ordem social.

Se é verdade que os estudos raciais reduzem o discurso da mestiçagem a uma mera ideologia inventada para encobrir a opressão dos negros, os críticos dos estudos raciais cometem o erro oposto, ao desconsiderar a importância do discurso da mestiçagem para a legitimação de uma ordem política e social perpassada por vícios racistas. Isto é, ainda que não se reduza a isso, o discurso da mestiçagem, efetivamente, banuiu retoricamente o racismo da agenda pública, sem remover, obviamente, os mecanismos que reproduzem, no âmbito das estruturas sociais e do cotidiano, a ordem social racista. Isso fica obscurecido na abordagem dos críticos dos estudos raciais.

Ademais, ao buscar enfatizar o caráter inclusivo e integracionista da "cultura nacional brasileira", os pesquisadores acabam reificando a identidade nacional, tratando-a como um repertório fixo de representações. Ora, como qualquer construto político-cultural, a identidade nacional se encontra em permanente movimento. Ao se fixar numa determinada imagem do Brasil, podem-se perder de vista fenômenos recentes que mostram a profunda heterogeneização cultural interna e a ascensão de novas etnicidades negras ou afro-brasileiras, cuja emergência é inseparável dos movimentos culturais transnacionais de reinvenção do vínculo com a África. Mesmo que esses processos de etnicização não apresentem uma superposição imediata com um grupo demográfico específico, verifica-se que apenas uma fronteira muito tênue e fluida separa os processos de etnicização, enquanto produção de sinais e identidades culturais, e as experiências cotidianas contingenciadas pelos traços que se carregam no corpo. Isso significa que os fenômenos que apontam para a construção de novas etnicidades negras colocam em xeque a imagem construída pelos antropólogos críticos aos estudos raciais de uma cultura nacional integradora e oposta aos critérios de classificação racial. Isto é, se os processos de etnicização negra não podem ser reduzidos a uma mera conscientização racial, não se pode desconsiderar as relações evidentes entre a cor da pele e o recurso ao legado cultural do Atlântico Negro. Trata-se, portanto, de discutir, como procura se fazer mais adiante, em que medida traços corporais, mobilização política e identificação cultural se articulam em torno da constituição das "novas etnicidades" negras.

No campo das políticas de combate ao racismo, as críticas dos antropólogos aos estudos raciais são também veementes. Eles rejeitam, em geral, as políticas de ação afirmativa, reivindicando, conforme percebe Grin (2001: 183), que "se trate a desigualdade racial no país em seus próprios termos, já que a mera cópia de políticas públicas produzidas em outras culturas e ordenadas por outras moralidades pode não produzir os benefícios que delas se esperam".¹⁰ Preferem, por isso, "apostar naquilo que une e não no que separa". No lugar da ênfase na consciência racial, a categoria fundamental que se utiliza é a da cidadania universal como possibilidade e referência à integração justa de todos brasileiros. Isso não implica a desconsideração da realidade marcada pelo acesso desigual aos direitos de cidadania e aos bens públicos. A referência à cidadania universal permanece, contudo, como meta e objetivo (Maggie, 2001a).

O apelo à universalidade do princípio da cidadania, ainda que normativamente correto, parece cego à história. Afinal, desde a abolição da escravidão nunca houve mecanismos constitucionais legais de desfavorecimento dos negros. Contudo, como a própria Maggie reconhece, negros têm menos chances de ascensão social que brancos. Ou seja, não há razões para que os negros brasileiros acreditem no tratamento igualitário prometido pela lei: as práticas sociais se encarreram, sistematicamente, de reintroduzir a desigualdade de oportunidades.

PARA IR ALÉM DOS ESTUDOS RACIAIS E DE SEUS CRÍTICOS

As objeções apresentadas até aqui, tanto aos estudos raciais quanto aos seus críticos, talvez já tenham sido suficientes para evidenciar a complexidade e o caráter ainda muito aberto do debate em torno do racismo e do anti-racismo no Brasil contemporâneo. O tema é difícil e envolve pelo menos dois níveis distintos de análise, quais sejam: a) âmbito da dinâmica cultural: trata-se de discorrer sobre a constituição de novas etnicidades negras e das formas de articulação de discursos e diferenças no interior de um debate que envolve, internamente, a tematização das desigualdades de oportunidades e, externamente, o vínculo com lutas anti-racistas no âmbito do Atlântico Negro; b) âmbito político-normativo: trata-se de discutir a questão da legitimação, no âmbito nacional, de aspirações políticas construídas nos nexos de um contexto de ação transnacional.

Os estudos raciais têm, como se mostrou, uma definição meramente instrumental de cultura e identidade cultural. Os problemas que daí decorrem são muitos. Se a reificação ideológica da cultura nacional inclusiva funcionou historicamente no Brasil como instrumento de opressão das diferenças e bálsamo político para manutenção da ordem social iníqua, o elogio da consciência (racial) pode meramente inverter os termos de uma equação complexa, de sorte a preservar a todos "não brancos" uma identidade ideal e um ideário político determinado, como se coubesse à política anti-racista restabelecer o suposto elo (socio)lógico entre o corpo negro, a cultura negra e o ativismo político.

Ora, quem vem se dedicando ao estudo da emergência de novas etnicidades negras no Brasil constata que, no lugar de uma homologia nessas três dimensões (corpo, cultura, política), o que se tem é um jogo multifacetado de interações que redese-
nha determinismos históricos e recusa, com a mesma intensidade, novos vínculos adscritivos mecanicistas. Cabe destacar à perspicaz etnografia de Miguel Vale de Almeida (2000) sobre o movimento afro-cultural em Ilhéus, a qual mostra, entre outros que:

- o caráter dinâmico das constituições identitárias implica a necessidade do recurso a estratégias políticas variadas, de tal forma que sejam evitados essencialismos que “podem naturalizar e des-historicizar a diferença (p. 151);
- a identidade negra se forma no espaço da “afirmação do contributo do negro para o Brasil e uma etnicização que quer libertar a cultura negra do cadinho da brasilidade — quando este deixa de ser visto como igualitário” (p. 154);
- observa-se efetivamente um movimento de ruptura da dis-sociação clássica feita pela antropologia entre raça e cultura, isto é, determinadas manifestações culturais relacionadas im-
ginariamente com a origem africana vêm sendo vinculadas crescentemente a uma corporalidade negra. Esse processo se verifica, contudo, não no âmbito da ordem racializada que opõe negros e brancos, mas na ordem fluida do claro e do escuro. Parece possível interpretar as constatações de Almeida como indicação de que a corporalidade negra tam-
bém é construída culturalmente, apoiada apenas em parte no corpo, em seu sentido biológico (p. 158 *et seq.*);

• tomado o registro político, o eixo da mobilização não está na polarização (racial), mas na força retórica dos termos “ra-
ízes, resistência e conscientização. Isolados, cada um deles carece de descônstrução crítica, mas, juntos, ganham uma dinâmica criativa e especificamente política” (p. 159).

Ainda que orientado por escola teórica distinta, as conclu-
sões de Almeida se aproximam muito de tradição importante dos estudos sobre racismo no Brasil e que remonta a Guerreiro Ramos (Maio, 1996). Em ambos os casos, trata-se de uma defini-
ção do “ser negro” não como reflexo imediato de uma realidade socioestrutural ou biológica, mas como um lugar culturalmente construído, negociado, conquistado e que move-se sistematicamente. Conforme mostra Santos (1997: 9):

Nesse raciocínio, negro deixa de ser uma “raça”, ou mesmo uma condição fenotípica e passa a ser um topo lógico, instituído simultaneamente pela cor, pela cultura popular, pela consciência da negritude como valor e pela estética social negra.

Decorrem destas visões conseqüências importantes para o projeto político dos estudos raciais. Essas reflexões implicam levar em conta que, mesmo entre aquela parcela “consciente” da opressão racial, a idéia de uma identidade racializada de negro em oposição a branco, que funcione como eixo da resistência política ao racismo, não tem a receptividade imaginada. No plano cultural, a relação é de ruptura, mas também de continuidade e afirmação da nação que integra as diferenças. No plano político, trata-se, de forma correlata, da denúncia da discriminação, mas também da tentativa de concretizar e dar realidade ao mito de uma ordem que proporciona o tratamento igualitário a todos. Mesmo naquele aspecto que poderia ser tratado como a dimensão corporal das novas etnicidades, a construção da corporalidade diferenciada se dá num contexto que não é o da polarização e do estabelecimento rígido de fronteiras, mas o da negociação e do diálogo com o entorno cultural.

No plano político-normativo, a discussão sobre o racismo e anti-racismo no Brasil não é menos complexa. Os estudos raciais postulam que o único caminho para se chegar a uma igualdade substantiva de oportunidades é uma explicitação das hierarquias “raciais” existentes na sociedade brasileira, através da racialização das relações sociais. Seus críticos, por sua vez, querem ao mesmo tempo combater o racismo e preservar o que entendem ser a cultura inclusiva brasileira.

Essas linhas distintas de análise e ação políticas são em geral apresentadas como antinômicas e irreconciliáveis. No senso comum, essa suposta contradição assume a forma do dilema: como tornar o Brasil menos racista, sem abrir mão da convi-
vência possível entre todos os grupos de cor? A referência aqui é sempre o caso americano e a pergunta é em geral colocada em relação àquele país, ou seja, a dúvida se expressa da maneira seguinte: como criar oportunidades iguais para negros e bran-
cos, sem que se gere, ao mesmo tempo, a intolerância, sem que negros e brancos se odeiem e se rejeitem mutuamente, como na representação estereotipada da experiência americana?

Colocado nesses termos, o debate deixa a impressão de que há que se optar entre uma distribuição justa das oportunidades sociais ou a preservação das particularidades culturais. Ou seja, ou se tem igualdade ou se tem diferença. Obviamente, ambas as metas são imprescindíveis, e a sugestão de que se excluam decorre, a meu ver, de erros analíticos, tanto dos estudos raciais, quanto de seus críticos.

Com efeito, os críticos dos estudos raciais, ao restringirem seu olhar à esfera da cultura, mostram alternativas limitadas para combater a opressão racista em sua dimensão material-estrutural. Independentemente de como a hierarquização social produzida pelo racismo é representada no plano da cultura e do discurso, as desigualdades motivadas pelas adscrições raciais existem como um dado da realidade. Combatê-las é, assim, um imperativo político e moral.

Por outro lado, os estudos raciais pecam pelo lado oposto: transformam a existência objetiva do racismo num fato absoluto que dispensa a decodificação social, fazendo com que aqueles que não constroem suas identidades com base na polarização entre brancos e negros sejam tratados como portadores de uma consciência racial pouco desenvolvida. A escala que permite definir os diferentes níveis de consciência deriva invariavelmente do conhecimento legado por uma leitura sociológica particular das relações sociais no Brasil e da comparação com a experiência americana. Ou seja, a consciência racial superior é aquela que se aproxima da imagem idealizada do afro-americano que afirma sua condição de negro. O que parece escapar da percepção dos estudos raciais é que, se, de fato, o propósito de criar uma ordem social regida pela norma universal da igualdade efetiva de oportunidades é algo que pode e deve expandir-se para todas as partes do mundo, a forma concreta que a luta pela criação de uma ordem social justa nos Estados Unidos assumiu, historicamente, com maior ou menor êxito, constitui apenas uma possibilidade particular. Não há garantias e nem mesmo indícios de que esse modelo específico possa produzir resultados em todas as partes.

No fundo, constata-se que tanto os estudos raciais como os antropólogos que os criticam parecem ignorar uma distinção que faz a sociologia entre duas órbitas da vida social, quais sejam, a esfera da integração social e a esfera da integração cultural.

Seguindo a esclarecedora formulação de Joas (1997), tem-se que o nível da integração social representa a esfera na qual se dão os conflitos de interesse e as lutas distributivas. É também nesse plano que as normas ganham validade. A integração cultural diz respeito às formas de decodificação social das estruturas e ao universo no qual se formam os valores. A dinâmica social é sempre resultado da combinação dos processos de integração que se dão nesses dois níveis, não se reduz a um nível nem ao outro. Nesse sentido, o desafio consiste precisamente em desvendar, frente a cada contexto de ação particular, a forma como interagem os processos de integração cultural e integração social, definindo as configurações sociais particulares.

Quando há racismo, significa que a ordem social, em seu conjunto, é particularista, isto é, não é governada por normas de validade geral e nem é orientada por valores universais. O problema se situa, portanto, nos dois níveis, no plano da integração social, onde operam as normas, e no plano da integração cultural, onde se constituem os valores.¹¹

O limite dos estudos raciais é ignorar a dinâmica da integração cultural, tomando-a uma mera variável subordinada da integração social. Propõem, assim, o combate ao particularismo moral (o racismo estrutural), sacrificando-se as particularidades culturais do contexto cultural específico, o que resultaria num frágil enraizamento social do padrão proposto.

Por outro lado, os antropólogos que buscam criticar os estudos raciais parecem acreditar que, se as vítimas do racismo afirmarem a igualdade de oportunidades como valor, a norma social da igualdade de oportunidades se instituirá como realidade. Ou seja, ignora-se a dinâmica social como se essa pudesse ser abrangida e absorvida no processo de integração cultural.

O anti-racismo precisa levar em conta tanto a meta da construção da igualdade de oportunidades quanto a meta da atenção às particularidades culturais, ou seja, precisa ser ao mesmo tempo igualitarista e diferencialista. Para a ação política anti-racista, isto implica a necessidade de atuação, no nível das instituições e das normas, no sentido de que, seja por meio de políticas de ação afirmativa, seja por meio da criação de mecanismos eficientes de criminalização do racismo, a norma universal da igualdade de oportunidades tenha de fato validade. Ao mesmo tempo, o anti-racismo precisa ser fortalecido como valor, no plano da integração

cultural efetivamente existente. A população brasileira percebe a existência do racismo, falta o passo seguinte que é reconhecer a necessidade de combatê-lo. Aqui ajuda pouco copiar a forma particular assumida pelo anti-racismo em outros países. Não parece que, inventando-se identidades, pode-se criar valores, no sentido substantivo. No lugar de uma política voltada para a racialização das relações sociais, o correto seria a utilização de iniciativas culturais e processos educativos e pedagógicos capazes de dar ao valor do anti-racismo raízes no seio societário. Nesse processo coletivo de aprendizado é preciso ficar claro que, se há pessoas que são prejudicadas em suas chances sociais pelo racismo, há necessariamente aqueles que dele se beneficiam. Num país que discrimina negros, os brancos, mesmo que não sejam agentes diretos do racismo, são os beneficiários materiais das desigualdades produzidas pelas adscrições raciais.

Assim, se no plano material o racismo produz ganhadores e perdedores, no plano moral, todos saem perdendo numa ordem social injusta e iníqua o que faz do anti-racismo tarefa política de toda a sociedade.

Esse processo de aprendizado coletivo encontra-se em pleno curso no Brasil. Graças, entre outros, à ação do Movimento Negro e às atividades conjuntas no âmbito de uma rede anti-racista transnacional, o racismo tornou-se tema permanente da pauta política brasileira. Efetivamente, é no contexto das discussões no interior do espaço público brasileiro que as tensões entre os modelos de combate ao racismo importados da experiência americana e as particularidades culturais brasileiras ganham expressão e são, de alguma forma, solucionadas. O que se observa é que o próprio processo de debate público reancora as posições no contexto brasileiro, colocando em evidência tanto a pouca plausibilidade dos discursos identitários muito radicais quanto a falta de fundamentação dos argumentos de nacionalistas que ainda insistem em celebrar a nação mestiça e tolerante.

A busca das possibilidades de tradução e mediação entre a política anti-racista desenvolvida transnacionalmente e sua implementação, no âmbito nacional, nos levou a visitar contribuições que, de formas diversas, buscam superar o vínculo congênito das ciências sociais com as sociedades nacionais. Cabe, agora, avaliar em que medida os trabalhos investigados contribuíram para identificar, analiticamente, as dinâmicas do racismo e do anti-racismo bem como para iluminar, do ponto de vista normativo, o debate em torno das alternativas políticas que vêm sendo apresentadas.

No plano analítico, a sugestão de Habermas de que se proceda a uma antecipação de um estado de coisas cosmopolita, através da expansão mundial dos direitos humanos, apresenta escassa utilidade para o caso pesquisado. O autor parece acreditar num processo linear de evolução da modernidade, como se determinados padrões de transformação social verificados na Europa contivessem uma força de irradiação geográfica imanente. Tratar-se-ia, portanto, "apenas" de garantir que a modernidade cumpria seu desígnio, difundindo as conquistas européias de 200 anos por todas as partes do mundo. O racismo brasileiro representa, sem dúvida, uma forma de violação dos direitos humanos; não é, contudo, derivado de falta de modernização. O racismo, entre nós, surge com o tráfico (moderno) de escravos e vai adquirindo seus contornos característicos através de processos relacionados com os esforços de modernização do país, incluindo-se aqui a recepção entusiasmada do racismo científico e a busca permanente de uma imagem moderna de nação.

Algo semelhante se verifica em relação às formulações de Beck e também de Giddens. Ambos os autores descrevem a modernidade através de um modelo de fases — primeira modernidade ou modernidade industrial e a segunda modernidade ou modernidade reflexiva. Esse modelo encontra, possivelmente, aplicação em algumas sociedades européias; contudo, em regiões que se integraram ao mundo moderno na condição de colônia e sociedade escravagista, o espírito crítico chegou muito antes das certezas (modernas). De

algum modo, essas sociedades já eram "reflexivas" muito antes de se industrializarem. Os déficits analíticos da teoria da modernização reflexiva são particularmente graves quando se trata dos processos estudados neste livro. Afinal, as ambivalências e dissincronias na história moderna, ausentes da narrativa gloriosa de Giddens e Beck, apresentam uma importância constitutiva para o Atlântico Negro. A diáspora se constituiu como o espaço da dupla consciência e os anti-racismos foram, desde seus primórdios, um exercício de esperança cética, misto de aposta e dúvida — na nação, na cidadania, nos direitos humanos, na justiça.

A seu modo, os estudos pós-coloniais oferecem ferramentas analíticas agudas para desvelar os vínculos entre o racismo e a formação das sociedades modernas. Com efeito, ao mostrar que as diferentes histórias regionais se interpenetram, conformando a "modernidade entrelaçada", a leitura pós-colonial põe em evidência o fato de que as formas modernas de racismo são gestadas nos contextos das relações econômicas, culturais e políticas entre as potências européias e suas (ex-)colônias. Dessa forma, o racismo é entendido a partir de suas conexões orgânicas com a história moderna, ao contrário do que fazem crer as narrativas teleológicas de Habermas, Giddens ou Beck, no âmbito das quais, o racismo, contra todas as evidências, só pode ser interpretado como resíduo pré-moderno.

Além disso, os estudos pós-colônias, incluídos aqui os estudos culturais negros, desenvolvem uma microsociologia das negociações culturais de grande valia quando se quer descrever a dinâmica aberta e múltipla que orienta os processos de negociação das diferenças no âmbito das mobilizações anti-racistas. Os discursos e movimentos anti-racistas, numa sociedade plural e complexa como a brasileira, assumem formas variadas de articulação e não podem ser compreendidos através de oposições binárias simplistas: negro/branco, consciente/inconsciente, nacionalista/cosmopolita, etc.

Sob esse aspecto, a contribuição dos estudos pós-coloniais ao debate brasileiro é particularmente importante, servindo como contraponto à vertente dos estudos raciais e sua tendência a prescrever, a partir da experiência do anti-racismo nos Estados Unidos, uma forma única e universal de identidade, desqualificando todos os outros modos de articulação da diferença como se estes expressassem sempre falta de consciência racial. Isto é, enquanto os atores sociais reivindicam com seus bordões políticos — cultura negra, engajamento afro-cultural, etc. — o fim

das adscrições e a liberdade de expressão de suas diferenças, os estudos raciais conferem uma tradução determinada a tais signos, fixando-os. Ora, os estudos pós-coloniais nos ensinam que sujeitos e discursos se constituem mutuamente. Os sujeitos não são dedutíveis da estrutura social. Portanto, não preexistem de forma virtual, como se estivessem esperando apenas a chegada do discurso que vai desvendar sua verdadeira posição social, para, assim, libertá-los da latência. Os estudos raciais são, sem dúvida, uma fonte de informação importante para a mobilização anti-racista, isso não os transforma, contudo, em chave-mestra capaz de decodificar e dar sentido político à multiplicidade de diferenças e aspirações envolvidas nas lutas contra o racismo.

Do ponto de vista normativo, pode-se fazer uma avaliação semelhante das contribuições investigadas, ainda que, sob esse aspecto, as limitações dos estudos pós-coloniais sejam bastante evidentes.

Quem buscasse traduzir a discussão sobre o anti-racismo nos termos usados por Habermas para justificar e legitimar a expansão mundial dos direitos humanos ver-se-ia forçado a encontrar uma saída para vencer o racismo brasileiro nas experiências de sociedades que se modernizaram antes do Brasil. Ora, racismo e anti-racismo não apresentam uma cronologia linear que acompanhasse o grau de desenvolvimento militar ou tecnológico. Até meados do século XX, acreditava-se que o exemplo brasileiro, àquela altura uma sociedade agrícola, pudesse servir de modelo para o combate ao racismo na Europa Ocidental e Estados Unidos. Hoje, continua não existindo um modelo único e universalmente válido de política anti-racista que possa ser copiado. A tarefa mais difícil consiste, precisamente, em estabelecer as mediações entre pretensões de validade que circulam transnacionalmente e os padrões concretos de relações étnicas nos diferentes contextos.

A teoria da modernização reflexiva não apresentaria aqui um melhor desempenho. Essa vertente apresenta um ideal de boa vida derivado das experiências concretas de um grupo muito particular de pessoas. Salta aos olhos que concepções como eu reflexivo ou amor confluyente constituem refraseamentos teóricos de valores construídos entre certos intelectuais que viveram a Revolução de 68 na Europa. Diferentemente disso, os atores sociais que povoam os contextos estudados neste livro pautam suas aspirações de emancipação mais pela alusão nostálgica

a coletivos fraternos imaginados (Mama África, Palmares) que pelas idealizadas virtudes do individualismo reflexivo. Tal não aponta para tendências passadistas ou regressivas; o recurso a uma história comum imaginada constitui aqui parte de uma contranarrativa que busca reinscrever os negros, sob novos termos, na história moderna.

Se se recorre aos estudos pós-coloniais, há de se constatar que estes apresentam igualmente escassas possibilidades de resposta para os problemas normativos colocados pelo anti-racismo transnacionalizado. Falta a perspectiva crítica, através da qual se pode fazer diferenciações e avaliações sobre o caráter das múltiplas articulações da diferença envolvidas de sorte a discernir, por exemplo, se uma manifestação concreta representa a afirmação de adscrições arraigadas, a construção de novas relações assimétricas de poder ou, ao contrário, uma reação efetiva contra o racismo. A sociologia precisa de um posicionamento — por mais provisório e aberto que seja —, a partir do qual ela possa emitir juízos acerca das circunstâncias que levam, por exemplo, uma política determinada a induzir transformações sociais ou, ao contrário, a reafirmar preconceitos, reproduzindo formas diversas de opressão. A busca dessa âncora normativa não pode, obviamente, se confundir com a estratégia adotada pelos estudos raciais que deduzem as diretrizes para a política anti-racista de sua própria interpretação sociológica do caso americano. Trata-se mais propriamente de buscar desenvolver uma perspectiva crítica variável, sujeita a revisões e elaborada em consonância com as próprias lutas anti-racistas, mas que, mesmo assim — ou melhor, exatamente por isso —, permita avaliar a legitimidade e as conseqüências das estratégias políticas adotadas.

Na presente investigação, buscou-se desenvolver uma resposta preliminar ao problema normativo aqui desenhado. Trata-se de considerar as mobilizações anti-racistas como parte de um contexto transnacional de ação. Não se atribui legitimidade *a priori* às reivindicações formuladas no âmbito desse contexto, estas têm, primeiro, de vencer as barreiras dos procedimentos democráticos, no nível nacional, antes de serem transformadas em intervenções públicas efetivas. Certamente, acontecimentos mundiais, como conferências de cúpula, campanhas internacionais ou o envolvimento de atores transnacionais de peso, como as fundações filantrópicas americanas, influenciam os ânimos políticos no interior do país. Esses fatores contam, contudo, como co-determinantes que não substituem os mecanismos

nacionais de tomada de decisão. Para além das figuras retóricas sem qualquer correspondência empírica palpável (sociedade mundial de cidadãos, sociedade mundial de riscos, etc.) os processos de formação da opinião e da vontade no âmbito nacional continuam sendo a única garantia de legitimidade para as decisões políticas.

uso público da língua até o estacionamento de tanques de guerra nos portos próximos às áreas de concentração de população germânica.

17 A concepção de que a nação brasileira representa um produto, seja cultural, seja biológico, de europeus (brancos), africanos (negros) e indígenas (aos quais os autores se referiam ao final do século XIX como amarelos, cor que passa a simbolizar os asiáticos, depois das ondas imigratórias, já no século XX) é atribuída ao naturalista alemão von Martius que, em ensaio de 1845, recomenda a consideração dos três elementos como base metodológica para a historiografia brasileira (Lisboa, 1997: 179). Sylvio Romero (1912: 272) discorda e acredita ser ele próprio, Romero, o autor dessa idéia que marcaria duradouramente a historiografia brasileira. Para Romero, na proposição original de von Martius, as teses "são mui lacunosa e imperfeitamente expostas".

18 Mais de uma vez Romero insiste na possibilidade da "intermação" dos índios, o que parece indicar a possibilidade de completo desaparecimento das "marcas raciais" indígenas, perante a prevalência da "raça branca". Tratar-se-ia, portanto, do primeiro cenário descrito por Broca.

19 A obra do autor constitui um ramo particular de especialização iniciada já no tempo em que ainda vivia Romero. Um levantamento não exaustivo (Barreto, 2001) listou 60 publicações, quase todos livros completos, do próprio Romero, além de mais de 250 títulos de bibliografia secundária sobre sua obra.

20 A atribuição de um estatuto de superioridade ao elemento masculino manifesta-se, em outros termos, na explicação de Romero para o que entende ser a instabilidade das sociedades africanas. Apoiando-se no sociólogo francês Le Play, Romero (1953: 272) afirma: "(...) todas as raças arianas, semitas, uralo-altaicas, mongólicas, todas, até as americanas das Montanhas Rochosas, passaram por um organizador período patriarcal; as gentes pretas nunca (...)."

21 Na outra influência decisiva para o trabalho de Oliveira Vianna veio de Alberto Torres, autor que como se verá, à diferença de Vianna, não partilhava do dogma da desigualdade entre as raças e via com desconfiância os casamentos "inter-raciais". Não obstante, é de Torres que Oliveira Vianna retiraria sua ênfase no papel do Estado forte como instrumento autoritário e transitório para a construção de instituições e valores liberais (Paim, 1982: 24).

22 Na definição dos " mestiços inferiores", Oliveira Vianna (1982: 181, orig. 1919) leva ao paroxismo a correspondência entre traços físicos e morais. Os mestiços inferiores seriam aqueles cujas características "os impedem de se dissimularem entre os brancos, e ascenderem" e são, "no ponto de vista da moralidade, os menos dotados da mestiçaria nacional".

23 Dos trabalhos do autor, cabe destacar: *A América Latina em 1904*, e os demais livros só surgiram ao fim de sua vida, a saber, *O Brasil na América* (1929, Bomfim, 1997), *O Brasil na história* (1930) e *O Brasil nação* (1931, 1996). Nunes (1997: 14) registra a influência sobre a obra do autor exercida pela sociologia de Tarde, além de Marx, Engels, Jaurés e Lenin. A bibliografia completa de Bomfim encontra-se em Aguiar (2000: 521 *et seq.*).

24 No fundo, as razões para o pequeno impacto da obra de Bomfim permanecem objeto de controvérsia. Aguiar (2000: 507 *et seq.*) enumera algumas das causas do esquecimento do "contradiscorso" de Bomfim apontadas pelos comentaristas de sua obra: a crítica ao colonialismo português no livro *América Latina*, de 1904, interpretada como lusofobia pelos portugueses que controlavam, no princípio do século, a imprensa carioca; a recusa ao convite de Machado de Assis para fundar a Academia Brasileira de Letras; o estilo literário "rude" e o caráter demasiado avançado de suas idéias para seu tempo. Aguiar, pessoalmente, acredita que o esquecimento se deve ao fato de Bomfim não responder às críticas de Sylvio Romero, negando, assim, um dos rituais básicos para a consagração intelectual na época, qual seja, a polêmica.

25 Ao concentrar-se no caso alemão, Torres (1914, orig. 1978: 62) é profético: "A doutrina da desigualdade de raças perdeu, assim, todos os pontos de apoio, em todas as regiões da ciência. Cumpre, porém, não esquecer que, se esta doutrina não conta mais com a mesma autoridade científica, nem, talvez, com igual força política, mesmo na própria Alemanha — ela inspira uma forte corrente de opinião e de interesses nesse país, como em todos os que podem nutrir ambição imperialista, alegando títulos de superioridade étnica."

26 Há que se constatar, contudo, que, em seus últimos livros, Bomfim (1997, orig. 1929 e 1996, orig. 1931) faz mais concessões à especificidade da escravidão brasileira que na obra de 1904. No primeiro trabalho, ele é particularmente enfático na condenação da escravidão e de suas consequências morais. Sobre os costumes das famílias coloniais, por exemplo, diz: "Em matéria de abjeção e crueldades, nada lhes é desconhecido. Não raro, a Sinhá Moça, criada a roçar os molecos, entrega-se a eles, quando os nervos degenerados acordam em desejos irreprimíveis; então intervem a moral paterna: castra-se com uma faca mal afiada, o negro ou o mulato, salga-se a ferida, enterram-no vivo depois. A rapariga, com um dote reforçado, casa com um primo pobre" (Bomfim, 1904: 153).

27 A referência a Sylvio Romero, aqui implícita, é explicitada mais adiante no mesmo livro (Bomfim, 1997, orig. 1929, capítulo 3, nota 1).

CAPÍTULO VII: PARADOXOS DO ANTI-RACISMO OS ESTUDOS RACIAIS E SEUS CRÍTICOS

1 O levantamento recente mais amplo disponível é aquele publicado pela Fundação Perseu Abramo com apoio da Fundação Rosa Luxemburg. Ele indica que 90% dos brancos e 89% dos "não brancos" acreditam que há racismo no Brasil (Santos; Silva, 2005).

2 A classificação é naturalmente aproximativa e não esgota plenamente o campo do anti-racismo brasileiro. Autores como Schwartz (1995, 1996, 1998), Sansone (1995, 1996, 1999) ou Almeida (2000) mostram, por caminhos diversos, a preocupação em responder a ambas as metas: a

construção da igualdade e o respeito às particularidades culturais. Por sua vez, a distinção estabelecida no campo do anti-racismo brasileiro, a partir de clivagens consagradas da filosofia política, entre um anti-racismo diferencialista e um anti-racismo universalista, como faz o trabalho inovador e cuidadoso de d'Adesky (2001), parece privilegiar os meios políticos utilizados por cada uma das correntes: uma política identitária de um lado, a busca de realização da cidadania universal, de outro. A análise dos objetivos de cada uma das correntes modifica à quase inversão, contudo, os termos da distinção entre diferencialismo e universalismo, ou seja, o diferencialismo constitui, na verdade, instrumento que visa instaurar a igualdade substantiva de todos, enquanto o discurso universalista é, de fato, meio para defender as particularidades culturais.

3 Um fator adicional que seguramente influenciou nas mudanças de abordagem dos estudos da sociologia americana sobre o Brasil ao longo dos anos é de ordem regional. Enquanto os estudos locais produzidos até os anos 1950 concentram-se, basicamente, na Bahia, os estudos raciais tiveram como campo privilegiado o centro-sul. Já se demonstrou que a presença maior de imigrantes europeus no centro-sul levou a um recrudescimento do racismo contra negros nessa região (Fernandes, 1965), enquanto na Bahia, o grande contingente de população negra levou a que o racismo assumisse formas mais veladas, ainda que não necessariamente menos cruéis.

4 A atribuição de um caráter positivo à assimilação cultural faz com que as consequências políticas que se pode extrair dos estudos desenvolvidos sob a orientação da Escola de Chicago sejam muito distintas no Brasil e nos Estados Unidos. Isto é, se a defesa da assimilação tem nos Estados Unidos o efeito de desqualificar qualquer tipo de manifestação cultural e de organização social que diferenciasses afro-americanos da cultura dominante, no Brasil, autores como Pierson reconheceriam o caráter sincrético da cultura nacional que, em sua constituição, já contemplara a contribuição africana.

5 O mito de que o Brasil vivera uma escravidão suave e benígna, propagado na historiografia desde o século XIX ganha impulso com as comparações de Frank Tannenbaum (1968, orig. 1947) entre os Estados Unidos e a América Latina. Para o autor, a influência da Igreja católica teria levado ao tratamento mais generoso do escravo na América Latina, em oposição aos Estados Unidos, país em que o escravo não conhecia qualquer tipo de proteção (Azevedo, 1995: xiv). Em relação, especificamente, ao Brasil, o autor assinala que a miscigenação, ainda que ocorresse em alguma medida em todas as sociedades escravocratas, ganhava, nos países, uma conotação positiva: "A dinâmica do contato racial e do interesse sexual era mais forte que o preconceito, a teoria, a lei ou a crença. A diferença consistia no fato de que, no Brasil, se aceitava a miscigenação como algo natural e era mesmo, em certa medida, motivo de orgulho."

6 O também historiador Thomas Skidmore (1972) formula como Degler uma sociologia comparativa das relações raciais no Brasil e nos Estados Unidos, contudo distinta: "Os Estados Unidos desenvolveram um sistema

bi-racial: ou se é 'branco' ou se é 'negro' (esta última categoria formulada no passado como 'negro' ou 'de cor'). O caso individual não é resolvido com base na aparência física da pessoa, mas pela *ancestralidade*. (...) No Brasil, ao contrário, a raça é definida, primeiramente, como base na aparência física, criando-se, assim, um sistema multiracial" (p. 10).

7 Os estudos locais se referiam à raça e a relações raciais. O próprio Park (1942), no prefácio ao livro de Pierson, prognostica que os fluxos migratórios e as facilidades de comunicação e transporte levariam a que as relações raciais ocupassem um papel cada vez mais importante na política e na agenda da pesquisa social. Relações raciais aparecem aqui, contudo, como um nome genérico para diferentes formas de relações sociais (relações étnicas, relações culturais, relações inter-religiosas, etc.). Não se trata, portanto, de definir previamente as relações raciais como reprodução da polaridade negro/branco, conforme fariam mais tarde os estudos raciais. Igualmente digno de nota no referido prefácio de Park é sua caracterização pioneira da Bahia como parte da diáspora africana: "A diáspora, contudo, não é mais o que ela foi — uma mera zona de dispersão. Ela se tornou mais propriamente uma área de integração econômica e cultural. É nesse sentido que esta história, eu diria história natural, da trajetória do africano no Brasil foi tomada para descrever os processos através dos quais o negro foi sendo assimilado e para medir o sucesso que ele foi encontrando num lugar que não era a diáspora, mas que agora é, para usar uma expressão do *The great society*, de Graham Wallas" (p. xxi).

8 A rigor, amarelos e indígenas, por serem grupos demográficos minoritários, ficam fora das simulações estatísticas feitas pelos estudos sobre desigualdades aqui considerados. O uso da expressão "não branco" não tem o sentido, obviamente, de definir um grupo demográfico efetivamente existente pela negação contrastiva. Trata-se de repetir os estudos sobre desigualdade que cunharam a categoria para mero efeito de simulação estatística.

9 Ressalte-se que não se está propagando a imagem de um movimento social puro e imunizado contra as interpretações dos estudos raciais. Há um intercâmbio efetivo de informações entre cientistas sociais e o MNU, seja no âmbito dos programas de formação de lideranças, seja em eventos científicos, etc. Não obstante, ainda parece possível distinguir os discursos do movimento social daqueles dos cientistas sociais. Enquanto os estudos raciais privilegiaram os modelos identitários baseados na explicitação das polaridades negro/branco, conforme mostra Hofbauer (1999: 322) "a nova militância pressupõe uma essência valorativa comum em todas as manifestações empíricas do negro", incluindo-se aqui o conjunto de expressões culturais do mundo do Candomblé e uma cosmovisão correspondente, no interior da qual a polarização branco/negro não faz sentido.

10 Em sua esclarecedora organização do debate sobre a ação afirmativa, Monica Grin (2001) distingue, além dos entusiastas das ações afirmativas e dos que a recusam, em função da particularidade do sistema de classificações raciais vigente no Brasil, um terceiro grupo liberal-individualista, que coloca o indivíduo no centro da política e condensa, por princípio, as políticas identitárias dirigidas a coletividades.

¹¹ Valores nomeiam para Joas (1997) as disposições pessoais e coletivas duradouras, ainda que formadas de maneira contingente. Normas não se referem, nesse contexto, meramente às regras acordadas e escritas, mas aos códigos de procedimento que efetivamente operam, observado o espaço de interpretação e manejo da lei, no contexto da ação individual e coletiva.

- AGUIAR, Ronaldo Conde (1996). Um livro admirável. In: BOMFIM, Manoel (1996, orig. 1931). *Brasil nação*. Realidade da soberania brasileira. 2. ed. Rio de Janeiro: Topbooks. p. 22-34.
- AGUIAR, Ronaldo Conde (2000). *O rebelde esquecido*. Tempo, vida e obra de Manoel Bomfim. Rio de Janeiro: Topbooks.
- ALENCASTRO, Luís F. (2000). *O trato dos viventes*. Formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Cia. das Letras.
- ALEXANDER, Jeffrey (1995). Modern, anti, post, neo. *New Left Review*, n. 210, p. 63-101.
- ALMEIDA, Miguel V. (2000). *Um mar da cor da terra*. Raça, cultura e política da identidade. Oeteras: Celta.
- ALMEIDA, Miguel V. (2002). Epilogue of Empire: East-Timor and the Portuguese post-colonial catharsis. *Identities*, v. 8, n. 4, p. 583-606.
- ALONSO, Angela (2002). *Idéias em movimento*: a geração 1870 na crise do Brasil-Império. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra/Anpocs.
- ALVAREZ, Sonia E. (1998). Latin American feminisms 'go global'. In: ALVAREZ, S.; Dagnino, E; ESCOBAR, A. (Org.). *Cultures of politics, politics of cultures*. Boulder: Westview Press.
- AMIN, Samir (1989). *Eurocentrism*. London: Zed Books.
- ANDERSON, Benedict (1983). *Imagined communities*. London: Verso.
- ANDREWS, George R. (1992). Black political protest in São Paulo. *Journal of Latin American Studies*, n. 24, p. 147-171.
- ANTHIAS, Floya (1998). Evaluating "Diaspora": Beyond ethnicity? *Sociology*, v. 32, n. 3, p. 557-580.
- APPIAH, Kwame Anthony (1992). *In My father's house*: Africa in the philosophy of culture. London: Methuen.
- ARAÚJO, R. (1994). *Guerra e paz: Casa grande & senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Rio Janeiro/São Paulo: Editora 34.
- ASHCROFT, Bill; AHLUWALLIA, Pal (1999). *Eduard Said*. The paradox of identity. London/New York: Routledge.
- ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen (1995). The body and performance – Introduction. In: _____. (Ed.). *The postcolonial studies reader*. London/New York: Routledge. p. 321-323.
- AVRITZER, Leonardo; COSTA, Sérgio (2004). Teoria crítica, espaço público e democracia: concepções e usos na América Latina. *Dados*, v. 47, n. 4, p. 703-728.