

PRIMEIRA PARTE

Uma trajetória:

da escravidão à marginalização

(De bom escravo a mau cidadão?
Dilema Axiológico de um Problema Social)

"Haverá de fato necessidade de submissão? Ou será inútil semelhante coisa, podendo a sociedade existir sem ela?"

Lima Barreto

"E entretanto sabíamos: também o ódio à baixeza endurece as felções, também a raiva contra a injustiça torna mais rouca a voz. Ah, e nós, que pretendemos preparar o terreno para a amizade, nem bons amigos nós podemos ser.

Mas vós, quando chegar a ocasião de ser o homem um parceiro para o homem, pensei em nós com simpatia"

Bertolt Brecht

"Digo que um homem tem outro sob seu poder, quando o tem preso, ou quando lhe arrebatou as armas e os meios de defender-se ou de evadir-se, ou, ainda, quando o domina pelo medo, ou, enfim, quando o domina de tal modo pelos benefícios, que fá-lo obedecer aos caprichos do seu benfeitor, de preferência às suas próprias inclinações e viver à discrição deste, mais que pelas inclinações da sua própria vontade. No primeiro e no segundo casos prende-se o corpo e não a alma. Nos dois outros, ao contrário prende-se tanto o corpo como a alma, mas, somente enquanto dura o temor ou a esperança, porque, desaparecidos estes sentimentos, o escravo torna-se livre."

Spinoza

01

Um dilema axiológico

Quando se fala do negro brasileiro costuma-se dizer que ele foi ótimo escravo e, atualmente, é péssimo cidadão.

Este julgamento, que se repete como passado em julgado e se transformou em clichê reproduzido sem mais análise, deve ser enfocado ao nível de interpretação sociológica a fim de que se possa descobrir a sua função numa sociedade competitiva. Em outras palavras: precisamos tentar descobrir as causas sociais, econômicas e culturais que criaram este estereótipo, este estereótipo que se repete não apenas em algumas áreas — conforme veremos oportunamente — mas se configura em julgamento quase geral em todas as regiões nas quais o negro entrou como escravo e, no momento, disputa com o branco e ou outras etnias o mercado de trabalho em nossa sociedade.

Para melhor esclarecer os objetivos do presente trabalho, faremos algumas indagações iniciais, situando e tentando esclarecer este dilema axiológico.

Será esta maneira racionalizada de ver-se a imagem do negro uma forma saudosista de se encarar a escravidão e uma forma negativa de se ver o negro em uma sociedade que se caracteriza pelas contradições agudas ou crônicas geradas pelos interesses em confronto? Será, por outro lado, um estereótipo

vindo do nosso passado escravista com implicações subjacentes no presente? Ou surgiu após a libertação do negro do *status* de escravo, em decorrência da sua presença, como trabalhador livre, no mercado de trabalho?

Será que, no tempo da escravidão, os senhores consideravam os seus *fôlegos vivos* como bons? Ou não será que, pelo contrário, durante o funcionamento da sociedade escravista, montaram todo um sistema de repressão e controle violento e desumano para evitar a natural reação dos escravos contra o regime?

Não será, finalmente, esta forma saudosista de ver-se o escravo (isto é: o passado) como bom, através de uma idealização irreal, e o negro livre (isto é: o presente) como ruim, através da sua deformação sistemática, um reflexo de tensões sociais mais profundas e recentes, criadas pelo atual tipo de sociedade?

Para compreendermos melhor a origem e permanência desta posição em relação ao negro livre passemos à análise da essência de alguns dos valores em jogo.

O que se entenderia, no passado, por *bom escravo*?

Seria aquele que, engastado no sistema escravista, produzia com o seu trabalho a riqueza econômica do Brasil, o fausto da classe senhorial, a prosperidade dos seus senhores, fazendo, assim, com que o escravismo conseguisse os elementos capazes de estabilizá-lo, quer no nível econômico, quer social. Bom seria o escravo que não protestava, aceitava o eito, o feitor, os castigos e as torturas; aceitava o seu *status* como sendo eterno e imutável. Seria a escrava que deixava de amamentar o seu filho para dar leite ao do senhor, numa atitude conformada que se perpetuou no símbolo masoquista da Mãe Preta, símbolo que é apresentado como o do comportamento ideal do escravo. Finalmente, o *bom escravo* seria o anti-Zumbi, considerado malfeitor, bandoleiro ou marginal pela classe senhorial da época. Em última instância: seria aquele que vivia na senzala trabalhando, aceitando a sua condição de escravo passivamente, sujeitando-se, social e ideologicamente, aos padrões impostos pelos seus senhores. Seria o negro cativo que tinha como unidade psicológica, plasmando a sua personalidade, os valores do senhor, a ótica do senhor e a ideologia global do senhor. Por isto mesmo sujeitava-se, sem resistência, à estrutura que o oprimia.

Ou, ao contrário, se usarmos outro critério de julgamento, não seria

bom escravo aquele que, sentindo a distância social que o separava do seu senhor, fugia para as matas, organizava-se em quilombos ou fazia insurreição nas cidades?

Não seria bom aquele escravo que, embora esmagado pelo sistema que o alienava, tinha elementos de análise capazes de levá-lo a uma posição de negação, embora a nível de revolta meramente pessoal ou grupal, e, assim, criava as condições para que o escravismo pudesse ser analisado criticamente?

Por outro lado, não será, atualmente, *mau cidadão* aquele negro livre que procura, através da sua conscientização, levantar o problema da *situação racial* do Brasil e encontrar soluções, globais ou parciais, para ela? Ou será *bom cidadão* negro aquele que aceita o *status quo* e procura ser apenas divertimento, objeto para o branco (como já fora no tempo da escravidão), espécie de mercadoria que se vende nos momentos em que a indústria turística procura se desenvolver no país e, com esta atitude de subalternização, regride socialmente até uma franja próxima à do antigo escravo?

Não será, porém, *bom cidadão* o negro que não aceita a discriminação racial, o seu confinamento nas favelas, mocambos e alagados, as restrições que são feitas à sua cor no mercado de trabalho e em muitas instituições, e procura, de uma forma ou de outra, encontrar saída para o impasse através da sua participação em movimentos projetivos?

É visto ainda como *mau cidadão* negro aquele que vive nas favelas, nos cortiços, nos mocambos nordestinos e se situa nas mais baixas camadas sociais, como operário não qualificado, doméstica, mendigo, biscateiro, criminoso ou alcoólatra. É exatamente aquele segmento descendente do escravo, hoje apenas negro livre, porém que não foi, ainda, incorporado, na sua grande maioria, a não ser formalmente, à sociedade civil atual, como cidadão. O negro doente. Avitaminado. Deformado por doenças carenciais. Preterido no trabalho. Vivendo nos terreiros de umbanda e candomblé.² Fazendo uso da medicina popular para curar moléstias que atingem, com maior índice de incidência, as áreas ecológicas para onde foi inexoravelmente jogado.

A imagem abstrata que os estratos superiores que se julgam brancos têm do *negro* é reflexa dessa realidade social, econômica e cultural na qual ele se encontra imerso. Concluem daí que ele não tem condições para desfrutar da liberdade, pois dissipa-a na cachaça, no amor livre e na maconha. Para esses estratos, o negro, desde que conseguiu livrar-se do cativeiro vem de-

monstrando como, por uma questão de inferioridade congênita, incurável, não tem condições de competir com o branco, que é visto como membro de uma raça mais inteligente, *limpo*, culto, que pauta o seu comportamento por padrões morais mais elevados aos quais o negro não poderá chegar.

O negro marginalizado, por isto, é visto através de racionalizações como *sujo*, incapaz de disputar com o branco a liderança da sociedade, nos seus diversos níveis. Fazem uma ligação reificada, para usarmos a terminologia lukacsiana, entre a etnia negra e a situação de pobreza, exploração e delinquência a que os seus elementos marginalizados pela sociedade capitalista chegaram, especialmente nas grandes cidades. A partir daí conclui-se que se ele se encontra presentemente marginalizado e em situação inferior ao branco. Isto se deve fundamentalmente à sua própria incapacidade, e não às barragens de peneiramento que lhe foram impostas.³

Conforme veremos adiante, o preconceito passa a ser encarado como visão *natural* de uma realidade social, e não como expressão de uma racionalização que o branco das classes dominantes criou para justificar o seu *Ego* através da deformação do *Alter*.⁴

A marginalização do ex-escravo⁵ no Brasil, decorre, em primeiro lugar, no plano teórico, do fato de não ter o escravo condições cognitivas capazes de poder elevar as suas lutas — pela sua própria situação estrutural de escravo — ao nível de tomada do poder político, o que significaria a modificação qualitativa do sistema de produção existente a partir e terminando com essas lutas.

O escravo não tinha condições, conforme acentuamos, de estabelecer um novo tipo de ordenação social. Os mais avançados dos seus membros viam, apenas, a luta individual ou grupal, sem estabelecer projetos de ordenação social superiores para substituírem aquele que eles desejavam destruir. Isto não diminui, porém, a importância social dessas lutas, desgastando o regime e colocando-o em xeque frente ao trabalho livre, conforme já afirmamos em outro local.⁶

Aliás, os sociólogos brasileiros que estudam a escravidão elidem sistemática ou parcialmente do seu campo de análise, ao procurarem explicar as contradições que geraram as modificações registradas no período escravidão/trabalho livre, as lutas dos próprios escravos, como se elas não tivessem influído e pesado, dentro de parâmetros cognitivos estruturalmente limita-

dos, mas socialmente muito mais relevantes do que se pensa, no resultado do processo.^{6a}

Por isto, ainda não se pode aquilatar, em termos aproximativos sequer, o nível de importância e o grau de profundidade das lutas do escravo rebelde, do quilombola das matas ou insurreto das cidades, no processo social que desembocou na Abolição. Véus ideológicos ainda persistem impedindo que se possa fazer uma interpretação global dessas lutas, pois a maioria dos cientistas sociais se debruça sobre outras questões menos relevantes, porém de maior interesse para os seus planos de estudos e objetivos universitários. Até o momento, a maioria dos sociólogos e historiadores brasileiros pouco tem pesquisado neste sentido, como se, nesse processo contraditório, longo e cheio de fatos dramáticos, as lutas dos escravos, tanto em São Paulo como especialmente no Nordeste, Minas Gerais e Norte do país não tivessem influído na sua conclusão.⁷

Em segundo lugar, pelos mecanismos de direcionamento econômico que foram deflagrados posteriormente e que ele não controlava porque estavam nas mãos das classes dominantes, as quais determinaram as subseqüentes etapas de desenvolvimento socioeconômico do país e a sua própria composição humana, atuando no sentido de eliminá-lo praticamente, como trabalhador livre, pelo menos parcialmente, dificultando, assim, a possibilidade da sua emersão, em pé de igualdade no novo mercado de trabalho que se criava. Desta forma, uma sistemática de peneiramento contra o ex-escravo, após a Abolição, permeou as suas oportunidades de integração na sociedade capitalista emergente.

Em terceiro lugar, devemos incluir como fator da sua marginalização os diversos atos que foram tomados após a Abolição — em favor do imigrante estrangeiro — consequência da solução parcial e compromissada para o problema que as classes dominantes do Império impuseram à sua consecução. Sem uma política de absorção do ex-escravo na nova economia, a Abolição se transformaria em uma “ironia atroz”, para usarmos a expressão de um dos seus líderes.^{7a}

Há quem divida a passagem do *status* do escravo brasileiro para o de cidadão em dois estágios. No primeiro, ele seria apenas ex-escravo para, posteriormente, ingressar na categoria de cidadão, integrando-se definitiva e completamente na sociedade brasileira. De um ponto de vista sociologicamente

formal e acadêmico, talvez se possa aceitar pacificamente o gradiente. No entanto, se o cientista social penetrar nas áreas onde se encontra a maioria da população negra e mestiça do Brasil, especialmente na capital paulista e na maioria das grandes cidades do país, verificará sem muito esforço, depois de um período de contato com os seus habitantes, que a extensão do conceito de cidadão a eles é muito relativa. Na realidade, são tratados como se nenhum daqueles preceitos jurídicos que protegem o cidadão e as conquistas sociais que lhe dão conteúdo fossem-lhes aplicadas. Sem analisarmos, por enquanto, o preconceito de cor, devemos destacar aqui o comportamento das instituições e órgãos repressores, membros de organismos de controle social e liderança políticas tradicionais para concluirmos que, de fato, de cidadãos eles não têm quase nada.

Os aglomerados marginalizados das grandes cidades destacam-se exatamente por isto: não há para os seus habitantes nenhuma garantia de segurança, isto sem destacarmos a falta de estabilidade nos empregos eventuais (pois quase sempre funcionam na faixa do subemprego). A violência é quase cotidianamente usada contra eles, através de razias noturnas do aparelho policial. Há falta de elementos de defesa dos membros dessas comunidades marginalizadas quase total. Muitas vezes registram-se "batidas" coletivas feitas pela polícia violentamente, invadindo domicílios. Comumente verifica-se o desaparecimento puro e simples de seus membros, muitos deles delinquentes, que são sumariamente eliminados pelos órgãos repressivos, os Esquadrões da Morte, sem que tenham a mínima possibilidade de invocar, muito menos aplicar, os seus direitos de cidadãos. Há um ponto-limite a partir do qual aqueles direitos que caracterizam o cidadão deixam de existir para eles que, por seu turno, criam seus mecanismos de defesa específicos para tal estado de coisas, elaborando um verdadeiro código de honra de lealdade entre si e de hostilidade às pessoas, grupos ou instituições que representam as forças de repressão. Aliás, o professor Néelson Hungria, dentro de uma abordagem jurídica, destacou a situação em que se encontram as comunidades de negros e mestiços proletarizados no Brasil. Afirmou que os negros atualmente "formam o grosso das 'favelas', que não podem deixar de ser perenes focos criminógenos ou áreas de delinquência endêmica. Nas zonas rurais o seu teor de vida não é melhor. Dir-se-ia que continuam escravizados, preferidos para os trabalhos mais rudes, vivendo em desabrigadas cafuas de taquara e

sapé, sem a n
sob o ponto
Muitos de
sentem-se l
frustração n
influência d
te nos Esta
Negras", o r
o protesto n
de grupos
uma intele
realidade.

Outra

sapé, sem a menor oportunidade de atenuar as privações a que os reduzem, sob o ponto de vista material, a um *status* bem próximo ao dos índios".⁸

Muitos desses negros, atingidos pelas condições objetivas em que vivem, sentem-se lesados socialmente. Alguns descarregam esse sentimento de frustração na criminalidade e na agressão pura e simples. Outros recebem a influência de movimentos negros que existem em outros países, especialmente nos Estados Unidos ou nos países africanos: o *Black Power*, os "Panteras Negras", o movimento da "Negritude" e outros. Desta dupla situação nasce o *protesto negro* que se manifesta de diversas maneiras: desde a organização de grupos específicos negros com vários papéis e funções, à formação de uma intelectualidade negra que toma posição de contestação contra essa realidade. Um desses intelectuais assim manifesta esse sentimento:

"Mas, irmão fica sabendo:

Piedade não é o que eu quero, piedade não me interessa.

Os fracos pedem piedade; eu quero coisa melhor.

Eu não quero mais viver

nos porões da sociedade

não quero ser marginal.

Quero entrar em toda parte,

quero ser bem recebido.

Basta de humilhações!

Minh'alma já está cansada.

Eu quero o sol que é de todos.

Quero a vida que é de todos.

Ou alcanço tudo o que eu quero

ou gritarei a noite inteira

como gritam os vulcões,

como gritam os vendavais,

como grita o mar!

E nem a morte terá força para me fazer calar!"⁹

Outra manifestação de inconformismo é expressa desta forma:

"Os pretos vieram.

Os pretos sofreram.

Os pretos trabalharam.

Os brancos enriqueceram."

Ou, então:

"Hoje, tantos anos decorridos,
ressoa em nossos ouvidos
o grito da multidão:
Somos escravos libertos
mas se não há tronco nem peias,
se abertas foram as cadeias,
vivemos noutra prisão...
É a prisão da pobreza,
do negro estendido
sob o sol que lhe negou o brilho...
Olhar cansado e sofrido,
mãos pedindo esmolas,
pagando o alto preço
de negro escravo ter sido..."¹⁰

Outro exemplo:

"Eu conheço um grito de angústia,
e eu posso escrever este grito de angústia,
e eu posso berrar este grito de angústia,
quer ouvir?
Sou um negro, Senhor, sou um... negro!"¹¹

Finalmente esta outra peça de protesto:

*"Eu sinto em minhas veias
o grito dos cafezais.
Enxergo em minhas mãos a sombra
dos meus irmãos
vergastados pelo chicote
dos senhores de terra.
Aqueles que carregam o Brasil nas costas
não têm túmulos
nem legendas;
seu sono não é velado,
seu nome ninguém conhece*

.....

A grandeza da minha terra
tem seus pés fincados
na alma da minha gente,
na fome de minha gente,
no sonho de minha gente,
oculta nos presídios,
nos mocambos, nas favelas,
na hemoptise que escreve com sangue
a sorte da minha raça.
Não mais farei versos bonzinhos
para o agrado dos meus novos senhores.
Escuta 'Capitão-do-Mato':
Daqui por diante
só cantarei o destino da gente
que estua em meu sangue de negro.
*Meu poema terá o gosto amargo
do desespero do meu povo.*¹²

A esta literatura engajada dos negros a sociedade *branca* reage. Em primeiro lugar, não toma conhecimento dessa produção como peça literária. Há sempre um julgamento formal e quase sempre formalista dessas peças. E a literatura produzida por negros, na medida em que expressa o *protesto negro* é, também, marginalizada. Os comentários mais generalizados são calcados em valores *brancos*, que repelem a forma de expressão que os negros encontram para exprimir sua problemática. Em segundo lugar, esses poetas são muitas vezes ridicularizados: “onde já se viu negro ser poeta”, ou quando se trata de poetisa: “lugar de negra é na cozinha, será que ela não sabe procurar o seu lugar?”, etc. Em terceiro lugar, procuram convencer-se de que essas poesias são “artificiais”, “insinceras”, “fingidas”, imitação ao negro norte-americano, porque não há “problema racial” no Brasil. Desta forma, a ideologia *branca* consegue autoconvencer-se, escamoteando, cobrindo ou deformando o dilema que existe na sociedade brasileira.

O negro que, ao realizar-se como escritor, não *branqueia* a sua temática, não se incorpora às correntes de produção oficiosas e acadêmicas, passa a ser visto, também, como deformado, contestador sem motivo e, muitas vezes, mal-agradecido. É o “negro ingrato”, que teve oportunidade de aprender a ler e escrever, porém, ao invés de procurar ajudar a “construir a nação co-

mum" coloca-se numa posição racista, tentando, com seu exemplo negativo separar os demais negros da comunidade. Invertem o racismo e procuram convencer-se e aos outros de que o negro que assim procede é um exemplo concreto de *isolacionismo*.

Aliás, a ideologia que o branco criou do *isolacionismo* do negro é uma das mais usadas, porque reflete, de certa maneira, um aspecto ao mesmo tempo particular e deformado do problema. Quando debatemos este fato ele é levantado com uma ingenuidade pasmosa. De certa forma, afirmam, o negro é culpado, porque se isola. Não veem que este chamado isolacionismo do negro já é a segunda fase de um processo que se inicia quando ele é expulso, direta ou indiretamente, da sociedade *branca*. Assim, para o intelectual negro resta o dilema de branquear-se, abandonar os seus problemas e os seus grupos de origem, ou permanecer como intelectual contestador. É outra forma de ser *mau cidadão*.

Da mesma maneira como ele foi expulso do centro de produção material foi, também, por igual motivo, expulso da camada que produz as ideias e a cultura tradicional.

Dois tipos de negro — o contestador e o marginalizado — seriam, assim, os exemplos típicos de maus cidadãos. O primeiro, porque não aceita mais permanecer eternamente como parte passiva no processo de transformação social e na conquista das possibilidades de conforto, ascensão social, cultural e política que essa transformação possa proporcionar a ele, dentro dos quadros do próprio regime atual. O segundo, porque não encontrou possibilidades de ascender socialmente, em consequência de uma série de barragens institucionalizadas ou indiretas que lhe foram impostas pelas estruturas de poder e classes interessadas na sua exploração, desde a abolição.

O mau cidadão negro seria, desta forma, o radical, contestador ou descontente, que se insere nas diversas organizações ou grupos que procuram dinamizar a realidade social a fim de integrá-lo definitivamente no nível de cidadão, ou o que foi atirado, por um longo e inexorável processo de marginalização, ao alcoolismo, à prostituição, ao crime, à mendicância e outras formas de comportamento social assimétrico. O *radical* e o *marginal*, *grosso modo*, poderão, pois, ser apresentados como os modelos do *mau cidadão* negro, aos quais se contraporá o do *bom escravo* do passado. O estabelecimento desses idealtipos reflete a essência contraditória dos valores da

sociedade capitalista brasileira em relação aos seus estratos inferiorizados e marginalizados e desemboca em uma série de medidas práticas de controle social e atos repressivos que servirão para manter inalterados os padrões e valores tradicionais. Em outras palavras: são dois julgamentos que refletem a ideologia das classes sociais dominantes na sociedade brasileira.

Vemos, portanto, que *ruindade* e *bondade* são conceitos criados por uma classe social que detém condições de estabelecer o que é *bom* e o que é *mau* de acordo com os valores e ideias dominantes. São valores já estabelecidos e que se chocam com os emergentes na sociedade, pois, nem sempre, ou melhor, quase nunca, aquilo que é *bom* para os estratos que se situam no cume da pirâmide coincide com o que é *bom* para aqueles que se encontram na sua base. Por outro lado, o conceito de moral e a formalização de uma ética são também condicionados pelo tipo de estrutura social existente que lhe imprime o *ethos* fundamental e dominante.

No caso específico do negro brasileiro, que além de ter vindo da situação inicial de escravo, pertence a uma etnia que possui uma determinada *marca*, segundo os padrões *brancos*, o problema se agrava e surge, em consequência, uma série de barragens e razões justificatórias, capazes de impedir a sua ascensão social massiva. Desta forma, os valores etnocêntricos das classes dominantes representam uma redoma ideológica que tem como função impedir a mobilidade vertical dos seus estratos inferiores.

Por tudo isto, para conhecermos melhor e mais verticalmente essa trajetória de escravo a ex-escravo e de ex-escravo a cidadão, vamos fazer um apanhado histórico para vermos por que ele deixou de ser o *bom escravo* idealizado, ou melhor, ideologizado por uma ótica pretensamente paternalista e passou a ser visto como o mau cidadão atual.

Notas

¹ Falando para os estudantes da universidade de Harvard, Muhammad Ali (Cassius Clay) definia muito bem esta dicotomia de valores dos escravos em relação aos Estados Unidos, também existente no Brasil. Dizia: "Durante a época da escravidão os negros que viviam nas casas dos senhores — e não os das plantações — sentiam-se identificados com os interesses do senhor. Sofriam com o senhor, caíam doentes e alegravam-se com as boas colheitas que, naturalmente, nenhum benefício traziam aos escravos. Outros negros, segundo me fez ver meu amigo Malcolm, eram verdadeiramente conscientes da sua escravidão e não se solidarizavam com os interesses dos seus senhores. O típico negro doméstico, sensível e abnegado é o personagem da novela "Cabana do Pai Tomás". (Cf. Lauriano, José. *Cassius Clay ante el Racismo*. Montevideo: Imprensa Morato, 1969, p. 24).

² Sobre a função dos terreiros de Candomblé, Xangôs, macumba e umbanda/quimbanda na cotidianidade do negro, voltaremos na última parte deste livro.

³ A definição sociológica de *peneiramento* é dada com precisão por Emílio Willems. Afirma ele: "podemos classificar os processos de peneiramento sob cinco pontos de vista:

- a) organizado (institucionalizado);
- b) não organizado (difuso).

Levando em conta as relações sociais entre as pessoas que se tornam instrumentos ativos ou passivos da ação de peneiramento, este pode ser:

- a) intragrupal;
- b) intergrupar.

O critério de número leva à distinção de:

- a) peneiramento individual;
- b) peneiramento coletivo.

Aplicado, enfim, o ponto de vista do *movimento* que acompanha, invariavelmente, qualquer processo de peneiramento, este pode-se realizar:

- a) no espaço social;
- b) no espaço geográfico.

É óbvia a coincidência dessas categorias na realidade. Qualquer peneiramento social ou cultural tem de ser, forçosamente, organizado ou não, intragrupal ou intergrupar,

individual ou coletivo, operando-se no espaço social ou geográfico, ou em ambos simultaneamente. (Willems, Emílio. "Problemas de uma Sociologia do Peneiramento". In: *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, número LXXV, s/d, p. 9-10).

⁴ Quando nos referimos a brancos no Brasil, temos em mente não um tipo antropológico puro, ou uma etnia uniforme, pois usamos a palavra num nível de interpretação sociológica mais compreensivista, que leva em consideração uma série de valores da sociedade competitiva. Ao aplicá-la, queremos referir-nos ao *branco por autodefinição*, isto é, aquele elemento que, embora tendo mescla de sangue negro ou indígena, define-se como *branco* por encontrar-se em uma posição social capaz de branqueá-lo e fazê-lo passar por banco nos diversos níveis de contato com as classes dominantes. Por outro lado, ao falarmos de *negro* não objetivamos também o *negro puro* mas definir uma etnia que vinda de matrizes negras conserva a sua cor próxima a essas matrizes, e, por elementos de cultura, posição social e econômica, formam uma unidade que é tida como representativa do negro, pela sociedade *branca*. O *branco por autodefinição*, portanto, representa uma visão simbólica que as classes dominantes têm delas mesmas, reflexa da visão deformada de si e dos demais segmentos étnicos que compõem a sociedade brasileira. Escolhendo como padrão ideal para espelhar-se a cor branca, em decorrência do fato de sermos um país de visão reflexa, em consequência da nossa posição estruturalmente dependente e situacionalmente periférica como nação, essas classes querem se igualar, pela cor, à dos antigos colonizadores ou à dos países que lideram atualmente o neocolonialismo, a fim de se nivelarem àqueles que nos exploram. Desta forma, ao tempo em que se afastam das classes exploradas, unem-se ideologicamente às instituições e grupos que vêm como causa do nosso atraso o fato de sermos um país de maioria negra e mestiça. Como vemos, o conceito de *branco* em todo o percurso do presente trabalho, parte do critério de que ele possui, no Brasil, uma grande margem de conotações, variando de acordo com a condição social, cultural ou política de cada um. É mais uma categoria sociológica que antropológica e reflete mais a nossa posição de subordinação visual aos padrões das nações que nos exploram do que uma visão autoconsciente da nossa composição étnica.

⁵ Quando nos referimos a *ex-escravos* não o fazemos apenas no plano em que o faz Octavio Ianni (*Raças e Classes Sociais no Brasil*, Rio de Janeiro, 1972, p. 50), que vê no termo a permanência no liberto de elementos psíquicos e sociais do escravo antigo. Tal interpretação, embora funcione em termos estáticos e parciais de análise, foge a uma configuração dialética e totalizadora pois, acreditamos, o *ex-escravo* é aquele elemento que inicialmente e de forma racionalizada *era visto* pela sociedade global, especialmente

no mercado de trabalho, como incapacitado para exercer uma série de atividades que eram resguardadas para o trabalhador branco, especialmente imigrante, no caso de São Paulo. Desta forma, quando nos referimos a *ex-escravo* temos em vista uma definição mais abrangente que engloba tanto aquelas limitações subjetivas, destacadas muito bem por Octavio Ianni, — o trauma da escravidão — decorrentes da herança que o negro adquiriu do cativeiro, como a contrapartida, vinda de *fora para dentro*, ou seja, a imagem que a sociedade competitiva tinha dele e que era, *antes de mais nada*, a de um incapaz para o trabalho qualificado no mercado livre. Insistimos no assunto porque ver-se no conceito de *ex-escravo* apenas uma parte da realidade, sem se completar com a outra, que é para nós a mais importante, leva-nos a entender deformadamente toda a evolução social posterior dos negros e pardos no Brasil, atribuindo-se unilateralmente a esta defasagem interior do *ex-escravo* a situação atual dos seus descendentes. Parece-nos muito mais importante no processo a visão que as classes dominantes tinham do egresso das senzalas, conceituando-o, já, através da mediação ideológica de valores formados no bojo da sociedade competitiva. Essa ideologia determinava a sua marginalização muito mais do que uma suposta herança escravista em nível psicológico que o autobarrava.

⁶ Cf.: Moura, Clóvis. *Rebeliões da Senzala* (Quilombos, Insurreições, Guerrilhas). Conquista: Rio de Janeiro, 1972. (2ª Edição). [Há uma edição mais atual publicada pela editora Anita Garibaldi em 2020].

^{6a} Este “logro” social é, muitas vezes, expresso em atitudes e comportamento de protesto. Especialmente entre as camadas negras intelectualizadas, que estão formando uma pequena burguesia de cor, sente-se a sensibilização para este aspecto da trajetória do negro na sociedade brasileira. Em um boletim intitulado *Reunião* e que já é o “resultado do encontro da comunidade negra preocupada em discutir e esclarecer uma série de fatos de interesse” lemos: “O que deixamos de guardar foi enriquecer ainda mais aos senhores. Daí hoje verificamos a extrema situação oposta: de um lado uma fortuna antiga; guardada no decorrer do século, do outro lado uma pobreza sem par no nosso quadro social. A diferença entre quem guardou 330 anos e que (sic) ficou sem nada é muito grande e a superação desta diferença torna-se praticamente impossível. É como se estivéssemos em uma corrida, que (sic) vai à nossa dianteira, está 330 anos à frente. Como alcançá-lo? Nem mesmo com um grande desempenho. Portanto, a igualdade econômica é algo muito difícil. Este fato serve de explicação a uma série de fatos que sofre nossa comunidade: marginalidade, indigência, não é pois sem motivo que muitos dos nossos são assaltantes e trombadinhas. Todos sabemos que há uma relação entre a miséria e o crime, somente pessoas de espíritos fortes não se transviam. O que se

pode esperar de uma pessoa que desde a infância só conhece a miséria? A sociedade que mantém tal situação sabe o risco que corre. Entretanto o aspecto econômico não é só o que conta. Lutamos pois, por outros direitos pertencentes a todas as pessoas humanas: liberdade de agir, proceder e desenvolver nossas capacidades como as demais pessoas. Sem restrição discriminatórias" (*Reunião*, boletim sem data, distribuído em 1975) — Pelo exposto vê-se que, após constatarem a situação em que vive grande parte da população negra, os seus autores não se referem a nenhuma mudança estrutural da sociedade, almejando, apenas, que lhes sejam concedidos aqueles direitos de cidadão em pé de igualdade com os demais, numa sociedade competitiva. Não conseguem, portanto, transpor o véu da reificação que existe entre a sociedade atual e a situação em que se encontram.

⁷ Os livros que tratam especificamente das lutas dos escravos brasileiros ainda são raros. Destacamos no particular: Luna, Luís. *As Lutas dos Escravos Negros contra a Escravidão*. Leitura: Rio de Janeiro, 1968; Carneiro, Edison. *O Quilombo dos Palmares*. WMF Martins Fontes: São Paulo, 2011 [Brasiliense: São Paulo, 1947]; Freitas, Décio. *Palmares: a Guerra dos Escravos*. Graal: Rio de Janeiro, 1990 [Movimento: Porto Alegre, 1973]; Jurema, Adherbal. *Insurreições Negras no Brasil*. Mosart: Recife, 1987 [1938]; Freitas, M. M. de. *O Reino Negro de Palmares* (2 vols.). Bibl. do Exército: Rio de Janeiro, 1988 [1954]; Goulart, José Alípio. *Da Fuga ao Suicídio*. Conquista: Rio de Janeiro, 1972; Silva, Martiniano J. *Sombra dos Quilombos*. Barão de Itararé/Cultura Goiana: Goiânia, 1974. Outros autores, como Nina Rodrigues, referem-se a essas lutas, mas sem analisá-las sistematicamente.

^{7a} Alguns políticos e intelectuais desejaram que houvesse uma reforma no sentido de o ex-escravo ser integrado na economia baseada no trabalho livre. Infelizmente, suas ideias não tiveram eco, pois o tipo de capitalismo que iria se desenvolver seria na base da conservação do latifúndio e por isto se chocaria com esses projetos mais lúcidos. André Rebouças chegou a escrever: "Vimos por toda parte o homem, a mulher, o menino correndo como cães famintos atrás do trabalho e do Salário. E em todos esses países, ouvimos os parasitas do Capital, cínicos e egoístas repetirem a grita: Há falta de braços, os salários estão elevadíssimos. (...) A verdadeira interpretação da frase oficial — carência de braços — é que o Império necessita de reformas sociais, econômicas e financeiras importantíssimas que permitam o aproveitamento de milhares de indivíduos que vegetam em nossos sertões, e ao mesmo tempo atraíam a imigração espontânea da população superabundante da Europa" (Rebouças, André. *Agricultura Nacional*. The New Rios de A. J. Lamoureux: Rio de Janeiro, 1883, p. 380-3). — Outro que

pensava em reformas capazes de integrar o ex-escravo após a Abolição foi Henrique de Beaurepaire-Rohan. Preconizava "o fim da mão-de-obra escrava e a Abolição para daí a dez anos, sugeria a conversão dos escravos em colonos e a transformação das fazendas em 'colmeias agrícolas', por um sistema de retalhamento da grande propriedade, pelo qual o fazendeiro cederia o domínio útil da terra aos foreiros perpétuos. Propunha simultaneamente a criação de fábricas centrais, onde fossem preparados os produtos colhidos. Seguiu, nesse sentido, as ideias de André Rebouças" (Costa, Emília Viotti da. *Da Senzala à Colônia*. Difusão Européia do Livro: São Paulo, 1963, p. 131). — Outro que também levantou o problema na época foi Rui Barbosa. Afirmava que "estava libertado o antigo, o primitivo operariado brasileiro, aquele a quem se devia a criação da nossa primeira riqueza nacional. Terminava o martírio em que os obreiros dessa construção haviam deixado, não o suor do seu rosto e os dias da sua vida, mas todos os direitos da sua humanidade contidos e pagos em opróbrios, torturas e agonias. Era uma raça que a legalidade nacional estragara. Cumpria às leis nacionais acudir-lhe na sua degradação, em que tendia a ser consumida, a se extinguir, se lhe não valesse. Valeram-lhe? Não. Deixaram-na estiolar nas senzalas de onde aumentara o interesse dos senhores pela sua antiga mercadoria, pelo seu gado humano de outrora. Executada, assim, a Abolição era uma ironia atroz. Era uma segunda emancipação o que teria de empreender, se o abolicionismo houvesse sobrevivido à sua obra, para batizar a raça libertada nas fontes da civilização". Concluía enfaticamente: "Evidentemente, senhores, as duas situações distam imenso uma da outra. Entre a posição do trabalhador e a do escravo não há nada substancialmente comum. Mas uma relação de analogia as subordina à mesma ordem moral de ideias. Ambas interessam o trabalho: a primeira nas liberdades elementares do cidadão; a segunda na independência econômica do trabalhador" (Rui Barbosa apud Moura, Clóvis. *Os Forjadores do Mundo Moderno*. Fulgor: São Paulo, 1966. p. 45. Vol. 6).

⁸ Hungria, Nélon. "A Criminalidade do Homem de Cor no Brasil". In: *Jornal Brasileiro de Psiquiatria*, Rio de Janeiro, vol. 1, n. 7, 1950, p. 18.

⁹ Assunção, Carlos. "Protesto". In: *Cadernos de Cultura da ACN*, n. 1, 1958, p. 33.

¹⁰ Souza, Magdalena de. *O Tema que não é Esquecido*. São Paulo, 1972 (Edição da Autora), p. 35-6.

¹¹ Camargo, Oswaldo de. *15 Poemas Negros*. Ed. da Associação Cultural do Negro: São Paulo, s/d. p. 51-2.

¹² Oliveira, Eduardo de. *Evangelho da Solidão*. Ed. ILA — Palma: São Paulo, 1969. p. 105-6.

Cidadão Repelido

Após a Abolição, o negro, egresso das senzalas, por uma série de razões que serão apresentadas adiante, ficou sem condições de engajar-se no processo de trabalho livre na proporção que devia para não se marginalizar. Junte-se a ele o grande número de libertos que, tendo saído da escravidão, não haviam sido incorporados ao sistema de trabalho criado após o 13 de Maio. Esta impossibilidade do negro livre integrar-se a curto prazo deve-se, em primeiro lugar, a que a escravidão, como sistema de produção, criava limitações estruturais que impediam o negro de ter interesse relevante pela mercadoria que produzia. Separava-se radical e completamente dos bens que criava, não participava, nem mesmo através da venda da sua força de trabalho, na troca de mercadorias, pois ele próprio era mercadoria que circulava no sistema escravista.

Isto o alienava de tal forma que o impedia de *ver-se* e elaborar valores de

contestação globais e racionais ao sistema. Demonstrava, apenas, através de atitudes de rebeldia individuais ou grupais, sem objetivos definidos mais radicais, o descontentamento que o atingia. Definia-se, assim, em face da própria situação do escravo, um pensamento meramente fragmentário, que não lhe dava condições de romper o círculo que o prendia à estrutura, por não ter condições de elaborar um sistema ideológico capaz de desaliená-lo.

Em segundo lugar, o trabalho escravo era rotineiro (conforme já foi exaustivamente abordado por inúmeros sociólogos e historiadores) e nele os próprios senhores, que consideravam os escravos simples objetos, não procuravam aperfeiçoar, do ponto de vista técnico, as suas fazendas e engenhos a fim de que a produtividade fosse maior, pois havia possibilidade de reposição fácil do escravo (especialmente antes de 1850), muitas vezes até vantajosa, através da compra de outro. Desta forma e por estes motivos, ao advir o 13 de Maio, os ex-escravos viram-se sem condições de alcançarem um grau de engajamento efetivo no mercado de trabalho como trabalhadores livres. Foram repelidos como cidadãos.

Finalmente, por ser o ex-escravo considerado excedente no novo campo de oportunidades que se abria, não houve nenhuma política de readaptação, integração e assimilação dele ao sistema que se criava. Pelo contrário. Quando surgiu o trabalho assalariado no Brasil, como forma de produção, o ex-escravo, que até antes da Abolição se encontrava no seu centro, recebeu, imediatamente, o impacto oriundo da concorrência de outra corrente populacional que vinha para o Brasil vender a sua força de trabalho: o imigrante. Esse fluxo migratório, ao entrar no mercado de trabalho, deslocava o ex-escravo do centro do sistema de produção para a sua periferia, criando as premissas econômicas da sua marginalização. Em São Paulo principalmente, quando a mão-de-obra escrava deixou de existir já havia em curso um processo migratório regular que, inclusive na agricultura, competia com o trabalho escravo em faixas de atividades cada vez maiores. Por este motivo, tudo aquilo que era *novo* na sociedade *nova* que se criava com o trabalho assalariado, foi suprido quase que exclusivamente pelo imigrante que chegava, como *excedente populacional* da Europa, aliviando tensões sociais no Velho Continente e vendendo, no Brasil, a sua mão-de-obra, como trabalhador livre.

Criou
sair das
dução,
é que
fato:
da eco
embor
seguin
escrav

Ano

1850

1852

1887

Fonte: C

Vem
conjun
popula
de ex-
liberda
mada
Queir
cai pa
popula
Ao t
mitan
de trab
deixav
O mai
em cor
do nov
lidades
Esta es

Criou-se, em consequência, uma grande massa marginalizada que, ao sair das senzalas, não tinha condições para ingressar no processo de produção, em pé de igualdade com o novo concorrente que chegava. Por isto é que podemos ver, já antes da Abolição, um fenômeno que reflete este fato: a diminuição da participação da mão-de-obra escrava no conjunto da economia brasileira ao tempo em que o surto migratório se avoluma, embora somente após 1888 ele venha a ampliar-se poderosamente. Na seguinte estatística, por exemplo, podemos ver a diminuição do trabalho escravo, do ponto-de-vista global, na economia brasileira:

Ano	População	População escrava
1850	5.520.000	2.500.000
1852	8.429.672	1.510.000
1887	18.278.616	723.419

Fonte: Caio Prado Júnior - *"Evolução Política do Brasil e outros Ensaios"*, São Paulo, 1957

Vemos pelos números acima o decréscimo da mão-de-obra escrava no conjunto da economia nacional e o aumento da população livre. Essa população livre, no entanto, levava já no seu bojo um grande percentual de ex-escravos que — por alforria ou outras formas — conseguiram a liberdade. Menos de um milhão de escravos foi beneficiado com a chamada Lei Áurea. Para esclarecer melhor: em 1850 (ano da Lei Eusébio de Queirós) a população escrava perfazia 31% da nossa população; em 1852, cai para 15% e, finalmente, em 1887 não passava de 5% no conjunto da população brasileira.¹

Ao tempo em que diminuía o número de escravos, criava-se concomitantemente uma enorme população que não tinha acesso às fontes de trabalho, isto porque, à medida que o negro deixava de ser escravo, deixava, também, na sua esmagadora maioria, de ter ocupação regular. O mais que podia conseguir era a faixa do subemprego, pois não havia, em consequência da defasagem entre a sua capacidade e as necessidades do novo tipo de trabalho e da ideologia de barragem que surgiu, possibilidades de absorvê-lo a curto prazo.

Esta estatística revela-nos outra face do problema:

População incluindo as cinco principais Províncias do País: São Paulo, Minas Gerais, Bahia, Ceará e Rio de Janeiro;

Trabalhadores livres	1.433.170
Trabalhadores escravos	656.540
Desocupados	2.822.588

Fonte: J. M. Camargo Júnior - "A Abolição e suas Causas", in *Estudos Afro-Brasileiros*, Rio de Janeiro, 1985.

Essa grande população desocupada era exatamente aquela que estava saindo das senzalas e não tinha condições de se incorporar ao processo de trabalho novo. O número de desocupados, por isto, somava quase o dobro dos trabalhadores livres. Era, portanto, uma substituição a curto prazo que se estava fazendo no conjunto da economia brasileira não apenas nas suas relações de produção, mas do próprio trabalhador. A massa da mão-de-obra nova, após a Abolição, não cresceu em consequência do aumento vegetativo líquido da nossa população, fato que poderia fazer com que, a longo prazo, mesmo passando-se por uma crise de qualidade da mão-de-obra, houvesse possibilidades de uma dinâmica integrativa capaz de aproveitar o ex-escravo na categoria de trabalhador livre. Não foi, assim, porém, que se deu no Brasil a passagem da escravidão para o trabalho livre, mas através da injeção maciça da mão-de-obra alienígena, fato que veio desequilibrar o ritmo de absorção do ex-escravo na economia de modelo capitalista, alijando-o praticamente de participar em igualdade de condições com aqueles que vinham de fora.

Para que se tenha ideia do fluxo de força de trabalho estrangeira que entrou somente em São Paulo no período de substituição do trabalho escravo pela mão-de-obra livre, vejamos a tabela abaixo bastante esclarecedora. Por ela podemos calcular o que significou para o negro esse período no qual, de um lado, dinamizavam-se os mecanismos de desenvolvimento da sociedade, e, de outro, barravam a sua participação nesse desenvolvimento, lançando-o à franja marginal do sistema cujo centro era ocupado pelo trabalhador estrangeiro:

Quadro dos imigrantes entrados em São Paulo de 1827 a 1899

Anos	Imigrantes	%	Anos	Imigrantes	%
1827-1829	955	0.10	1860-1861	1.681	0.17
1830-1889	304	-	1870-1879	11.780	1.24
1840-1849	649	-	1880-1889	183.979	20.00
1850-1869	6.310	0.70	1890-1899	737.076	77.00
Total Geral				940.684	100.00

Fonte: Sálvio de Almeida Azevedo - "Imigração e Colonização no Estado de São Paulo" - RAM, Ano VII - Vol. 1. XXV - 1941.

Diante dos mecanismos de desenvolvimento que foram libertados, houve um movimento de proteção a esses imigrantes, através de uma política dirigida e de planos integrativos, enquanto o ex-escravo era sistematicamente repellido daqueles setores mais dinâmicos da economia em desenvolvimento. Tanto na indústria nascente como na agricultura, especialmente no seu setor mais dinâmico que era a lavoura do café, houve um trabalho racional de fixação do imigrante, enquanto as populações negras flutuantes eram transformadas, paulatinamente, em exército industrial de reserva. O máximo que podiam fazer nessa conjuntura era desempenhar o papel de massa de pressão em processo de marginalização sobre os imigrantes trabalhadores, criando uma ameaça latente contra os mesmos, na medida em que eles procurassem levantar reivindicações mais *avançadas*. Substituição que evidentemente era impossível e ameaça que somente funcionava na medida em que os trabalhadores estrangeiros a aceitavam subjetivamente como força social de pressão.²

O que sobrou para o ex-escravo neste quadro? Exatamente o subemprego, o desemprego, a marginalização progressiva. O que sobrou para a mulher negra? Os trabalhos não qualificados de doméstica, que substituiu os da Mãe Preta e da mucama, o subemprego nas fábricas e a baixa prostituição forçada. Esta foi a realidade que o negro encontrou para resolver, com as suas próprias forças, depois de quatro séculos de escravidão. Era uma realidade social sombria porque, com o surto industrial nascente em São

Paulo, último grande foco de trabalho escravo no Brasil, houve um êxodo acentuado de ex-escravos que saíam das fazendas de café ou das pequenas cidades decadentes para a Capital, no sentido de tentar vender a sua força de trabalho na nova situação criada após a Abolição. Mas, nesse momento, o surto migratório já estava ampliando-se com um dinamismo vertiginoso e vinha atuando como um fluxo cada vez mais forte e numeroso, para vedar aos egressos das senzalas acesso aos setores que se criavam e desenvolviam.

Neste processo de expulsão do negro livre do centro do sistema de produção para a sua periferia há, evidentemente, particularidades regionais, formas maiores ou menores de marginalização no contexto nacional. Essas diferenças mais acentuadas poderão ser facilmente constatadas se fizermos um trabalho comparativo entre as formas como ele foi absorvido ou marginalizado pela sociedade *nova*, advinda após a Abolição, no Nordeste, Leste, Norte e em São Paulo (Sudeste). A essência dessas diferenças está no desenvolvimento desigual das nossas economias regionais, quer ao nível de importância, quer na sua sequência diacrônica, pois, quando algumas áreas escravistas já haviam percorrido o périplo da prosperidade, entrando em declínio acentuado, outras, por surgirem tardiamente, em função de interesses específicos do mercado mundial, tinham início e desabrochavam para o ciclo do desenvolvimento.

Por este motivo, nas zonas de leste e nordeste do país, antes da Abolição e como reflexo da deterioração do trabalho escravo naquelas zonas, já tinha havido uma grande diminuição de negros escravos, pois muitos haviam sido vendidos pelos senhores-de-engenho decadentes para Minas, no início, e posteriormente para São Paulo, que entrava agressivamente na economia mundial na base da cultura do café, usando, ainda, da mesma forma, a mão-de-obra servil. Por estas razões houve uma distensão demográfica no Leste e Nordeste quanto à população negra que diminuiu, por força do tráfico interprovincial. Basta que se diga que, em 1872, o Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo tinham, numa população de 3.659.813 pessoas, uma concentração de 819.708 escravos, que correspondiam a mais da metade do total de escravos existentes no Brasil.

Outra particularidade que convém acrescentar como elemento diferenciador do processo de marginalização do ex-escravo paulista é o curto prazo em que ele é introduzido em grande escala como escravo e sua substituição

pelo trabalhador estrangeiro. O início de decolagem do surto cafeeiro que podemos situar por volta de 1850 já encontra as fontes de reposição do escravo fechadas. O negro teve de ser adquirido rapidamente em outras províncias de economia decadente e num período de apenas trinta e oito anos ele é incorporado ao centro do sistema de produção, para, em seguida, ser desincorporado abruptamente e atirado compulsoriamente à sua periferia.

Em 1888 era esta a distribuição aproximada do número de escravos em todo o território nacional:

Distribuição dos escravos no Brasil em 1888	Número	%
Na região Norte, compreendendo Pará, Piauí, Maranhão, Rio Grande do Norte, Pernambuco, Paraíba, Alagoas e Sergipe	130 000	18
Na do Centro, compreendendo Bahia, Goiás, Espírito Santo e Mato Grosso	100 000	14
Na do Sul, compreendendo Rio de Janeiro, Distrito Federal, Minas Gerais, São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul	100 000	14

Nota: Amazonas e Ceará já haviam libertado os seus escravos em 1884

Fonte: Roberto Simonsen - "As consequências Economicas da Abolição", "Revista do Arquivo Municipal", SP, Ano IV, nº XLVII

Por outro lado, naquelas zonas decadentes, a passagem do escravismo para o trabalho livre não se realizou através da injeção maciça do imigrante, como ocorreu em São Paulo, em decorrência da sua própria deterioração, e, também, não teve o ritmo tão rápido no seu desenvolvimento como aconteceu com a cultura do café. Pelo contrário. A estagnação quase absoluta dos índices de desenvolvimento nessas áreas determinou o ritmo de integração do ex-escravo na sua economia. Por isto, o negro na Bahia, Pernambuco, Paraíba e Sergipe, por participar de uma economia de baixo padrão, pode ir-se integrando dentro do ritmo quase inexistente de desenvolvimento nessa economia regional rústica, conseguindo boa parcela incorporar-se à sociedade emergente como agregado, meeiro, posseiro, arrendatário, "morador de condição" e assalariado agrícola, produzindo para os banguês

e engenhos que passaram a municiar de matéria-prima as usinas ou outras unidades produtivas, bem como nas fazendas de pecuária.

A passagem do engenho para a usina e das antigas plantações de açúcar para as de algodão, fumo e cacau não foi de molde a marginalizar, pelo impacto da mudança social, a esmagadora maioria da população negra, como ocorreu em São Paulo, onde ela foi deslocada, em curto prazo e através de um processo de mudança social de ritmo muito acelerado, acompanhado, por isso mesmo, de ideologias de barragem mais densas e atuantes, do centro para a periferia do sistema, fato que a marginalizou em escala muito maior e mais intensa.

No entanto, convém notar, o fato de não haver o negro das zonas de agricultura decadente se marginalizado na mesma proporção do paulista não significa que ele tenha conseguido, ao integrar-se socialmente, padrões econômicos, sociais e culturais mais elevados do que os alcançados por aqueles que foram marginalizados em São Paulo. Eles conseguiram integrar-se em uma *economia de miséria*, com índices de crescimento e diferenciação baixíssimos, quase inexistentes. Mesmo porque, de outra forma ele não poderia ter acompanhado essa mudança, criando um *cultural lag* capaz de desritmar o processo de integração, como podemos ver pelo exemplo típico de São Paulo.

Por estas razões, os próprios indicadores para a formulação do conceito de *marginalidade* devem ser regionalizados, levando-se em conta essas diferenças, sem o que cairemos, inevitavelmente, em uma visão desfocada do problema com as subseqüentes interpretações acadêmicas, formalistas e inexatas.

Não há, portanto, por que se pensar que o problema do negro, mesmo com essas conotações diferenciadoras regionais, seja diverso em cada região qualitativamente. Há uma constante nesse processo histórico-social: o negro foi atirado compulsoriamente aos últimos estratos da sociedade, quer onde foi marginalizado, quer onde foi integrado em uma *economia de miséria*.²⁴

Mesmo nessas subeconomias regionais, congeladas na miséria, há franjas enormes de negros que se encontram marginalizados — isto é, não integrados total ou parcialmente nessas economias — mesmo através de indicadores subordinados aos parâmetros estabelecidos para particularizar o conceito regional de *marginalidade*. A sua situação econômica, política, social, cultu-

ral e de segregação/participação nessas áreas iguala-se à daquelas camadas de níveis mais miseráveis do mundo. Em outras palavras: a *economia de miséria*, estruturalmente ossificada, cria como corolário uma situação de fome crônica ou aguda, dependendo a sua agudização de certas situações conjunturais — como o episódio das secas — que são apresentadas pelos órgãos de poder como determinadoras dessa situação estrutural.

São as camadas negras e de seus descendentes diretos, subjugadas por um processo secular de sujeição e exploração que, nessas áreas, se encontram na situação mais desfavorável, prestando serviços ainda de acordo com relações de trabalho pré-capitalistas.

Esses desníveis regionais é que produzem certas diferenças não fundamentais entre esses dois processos globais de marginalização do negro, sem tirar-lhe, contudo, as suas características essenciais comuns.^{2b}

Vindos da escravidão, esses mecanismos de peneiramento e compressão determinaram o posicionamento do negro até hoje nas últimas escalas do sistema de estratificação social.

Todas essas razões levaram a que o ex-escravo ficasse inferiorizado. Não tinha condições de enfrentar o novo tipo de trabalho que surgia, pois fora preparado para outro no qual a sua força física era a que funcionava basicamente, com uma ligação direta Homem/Natureza. Quando as máquinas foram trazidas e entraram em funcionamento, criando uma mediação no processo produtivo e alterando fundamente a divisão social do trabalho, foram trazidos, no caso de São Paulo, conforme já dissemos, operários de outros países mais qualificados para satisfazerem a grande diversificação que se verificara nas técnicas de produção. O ex-escravo ficou comprimido por esse processo contraditório de desenvolvimento, e, por paradoxal que pareça, à medida que esse desenvolvimento se acelerava, aumentava, no outro polo, com a formação das grandes cidades decorrentes do processo industrial em curso, o seu grau de marginalização.

A título de argumento vejamos o seguinte: após 32 anos da Abolição, os elementos ativos nos diversos setores da indústria de São Paulo, já então o maior centro industrial do país, tinham a seguinte composição: brasileiros — 136.135; estrangeiros — 99.130. Quanto à Capital do Estado a realidade, no setor industrial era a seguinte: brasileiros — 49.071; estrangeiros — 51.304. Como vemos, os estrangeiros, nos diversos setores de atividade industrial,

mantinham uma posição importantíssima, chegando, mesmo, na Capital paulista, a sobrepujar os nacionais.

De 1901 a 1920 — em dezenove anos, portanto — São Paulo recebeu 890.968 imigrantes e trabalhadores nacionais, entrando os últimos com um contingente de 67.326. Isto quer dizer que no período considerado entraram 823.642 imigrantes estrangeiros para participar da economia paulista em expansão.³

Analizando esta situação, escreve com razão Leôncio Rodrigues: "Considerando que os imigrantes apresentavam índices extremamente mais elevados de instrução e de formação profissional e que, sobretudo, muito provavelmente já possuíam alguma experiência urbana, mais adaptados ao modo de vida de uma sociedade baseada na economia monetária, serão eles que irão compor, em sua esmagadora maioria, o proletariado das manufaturas e fábricas de São Paulo no período anterior à Primeira Guerra Mundial. Muito provavelmente, os assalariados brasileiros, registrados como operários, se ocupavam de fato das tarefas menos qualificadas que exigiam um mínimo de participação profissional".⁴

Vejamos, de forma analítica, qual era nessa época a composição dos diversos setores de atividades da indústria (brasileiros e estrangeiros) no Estado de São Paulo e na sua Capital:

Ramo Industrial	Est. de São Paulo		Capital	
	Bras.	Estr.	Bras.	Estr.
Têxtil	11 856	6 042	5 681	4 721
Couros e Peles	1 185	754	868	544
Madeira	2 743	2392	933	929
Metalúrgica	12 053	9 606	4 828	5 273
Cerâmica	4 332	3 368	1 201	939
Produtos Químicos e Similares	689	4 625	199	228
Alimentação	4 477	4 625	967	2 244
Vestuário e Toucador	50 108	25 147	18 977	15 457
Mobiliário	4 899	3 155	1 951	1 917
Edificação	30 230	27 645	7 522	13 577
Aparelhos de Transporte	2 222	678	290	266
Produção e Transmissão de Forças Físicas	3 277	2 754	925	1 023

Relativo às ciências, artes e indústria de luxo	4 654	2 200	2 828	1 556
Outro	3 457	4 387	1 881	2 630
Totais	138 135	93 130	49 071	51 304

Fonte: Sinopse do Recenseamento realizado em 1º de setembro de 1920, Ministério da Agricultura Indústria e Comércio, Rio, 1926 - Apud.. "Conflito Industrial e Sindicalismo no Brasil" - São Paulo, 1966, Leôncio Martins Rodrigues

Outros fatos elucidam ainda mais a situação em que o escravo se encontrou, após a Abolição. "Em 1893, por exemplo — escreve Florestan Fernandes — os imigrantes entravam com 79% do pessoal ocupado nas atividades manufatureiras; com 85,5% do pessoal ocupado nas atividades artesanais; com 81% do pessoal ocupado nas atividades de transportes e conexos; com 71,6% do pessoal ocupado nas atividades comerciais. Sua participação nos extratos mais altos da estrutura ocupacional ainda era pequena (pois só 31% dos proprietários e 19,4% dos *capitalistas* eram estrangeiros). Contudo, achavam-se incluídos nessa esfera, ao contrário do que sucedia com o negro e o mulato".⁵

Repetimos a pergunta: o que sobrou para o ex-escravo nesta situação concreta e diante de barragens ideológicas que se projetavam já como rotina e serviam para impedi-lo de disputar a pequena faixa de atividades que lhe era aberta?

Exatamente aquilo que ninguém queria fazer. O imigrante já tinha capacidade para exercer o novo e mais complexo tipo de trabalho que a sociedade emergente da escravidão estava a exigir. Numa sociedade competitiva não há o vácuo de força de trabalho. Pelo contrário. O que existe é a mão-de-obra excedente — especialmente não qualificada — que flutua permanentemente. Esse excedente de mão-de-obra foi composto exatamente por aqueles negros que vinham das senzalas. A mão-de-obra excedente, numa sociedade competitiva, tende a se marginalizar. Se ela não é absorvida e integrada na economia global em expansão e não se criam mecanismos capazes de empregá-la, há tendência de marginalizar-se progressivamente e quanto mais ela se marginaliza, menos condições tem de sair desse estado de marginalização.⁶

Esse exército de reserva, apesar do grande índice de mortalidade entre os

seus membros, em consequência da situação subumana em que vivia após a Abolição, mortalidade, por seu turno, que atuava como fator de equilíbrio demográfico e de *tranquilidade social*, foi constituído, conforme vimos antes, por esses ex-escravos desocupados ou parcialmente ocupados. Como ele foi aproveitado? Não o foi. Isto explica a anomia em que as massas marginalizadas caíram, e, em decorrência disto, o índice de criminalidade, suicídios e desorganização familiar que existe no seu seio.

Todo este conjunto de fatos e problemas levou o ex-escravo desesperado pela falta de trabalho a cair na faixa da criminalidade, da baixa prostituição, do alcoolismo e da mendicância.

Um historiador dessa época afirma: "Os ex-escravos que vinham em grande quantidade das fazendas habitavam muitas vezes casebres miseráveis, trabalhando mediante salários ínfimos em serviços de coleta de lixo, que os brancos desdenhavam como indignos."⁷

Outro estudioso — José de Alcântara Machado — mostrou que, entre 1876 e 1904 a taxa de suicídios entre os negros e mulatos excedia em muito a dos brancos.⁸

Partindo, inicialmente, do trabalho de Alcântara Machado, Roger Bastide estendeu sus pesquisas até 1930, obtendo os seguintes resultados:

Suicídios na Capital de São Paulo segundo a cor			
Anos	Brancos	Mulatos	Negros
1891/1895	27	6	4
1896/1900	32	16	6
1917/1920	248	11	14
1921/1925	138	20	14
1926/1930	480	19	15

Fonte: Roger Bastide: "Os Suicídios em São Paulo Segundo a Cor", Boletim CXXI da Fac. de Fil. da USP, Sociologia nº 2. - SD.

Fazendo uma análise desses dados, Bastide afirma que, em números relativos, no ano de 1894, teríamos 0,45 suicídios de brancos para 10.000 brancos; 1,38 suicídios de mulatos para cada 10.000 e 1,35 suicídios de negros para cada 10.000 negros. Nesse primeiro período "é sem dúvida o homem de cor quem mais se mata". A partir daí há uma melhoria para o negro: passa de

2,41, em 1876 — ano da pesquisa de Alcântara Machado — para 1,35 em 1894. O mulato, porém, tem o seu percentual aumentado, passando de 0,98 para 1,38. Escreve, por isto, Bastide de forma conclusiva: “o aumento do suicídio de brancos provém apenas do fato de serem os brancos infinitamente mais numerosos por causa da imigração constante”.⁹ Por tudo isto compreendemos por que, até hoje, especialmente nas grandes cidades, as favelas, os cortiços, mocambos e alagadiços são ocupados pelas populações negras ou mestiças de um cruzamento direto com o negro.

Em todas as sociedades industriais, especialmente nas suas cidades maiores, nessa periferia quase isolada do centro polarizador de atividades e que vive no plano do desemprego ou do subemprego, quase sempre composta de analfabetos (nos países subdesenvolvidos) com grupos familiares formados muitas vezes fora das leis existentes, sem condições de estruturar a vida de acordo com os padrões humanos compatíveis com um mínimo de conforto, é onde se registram os mais altos índices de criminalidade e se encontram as formas de comportamento assimétrico mais agudas.

No caso brasileiro esta tendência se confirma. É exatamente entre a população negra e mestiça proletarizada ou marginalizada que se encontra o maior índice de criminalidade. Dados aproximativos¹⁰ apresentados por Nélson Hungria mostram-nos a situação em que essas camadas negras marginalizadas se encontravam, em 1950, no contexto da criminalidade no Brasil.

A situação na cidade do Rio de Janeiro (àquele tempo Distrito Federal) era a seguinte:

Índice de Criminalidade de Negros e Mulatos na cidade do Rio de Janeiro em 1950

População Total	2 138 200		
Brancos	1 404 778		
Homens de Cor		Negros	248 845
		Mulatos	382 683
		Total	631 528
Setenciados na Colônia Penal Cândido Mendes			
Brancos	762		
Negros	491		
Mulatos	671		

Total de Homens de Cor criminosos 1 170

Percentual de Homens de Cor na população do Rio de Janeiro 30%

Percentual de Criminalidade 61%

Fonte: Nélson Hungria: "Criminalidade de Homens de Cor no Brasil", in "Jornal Brasileiro de Psiquiatria", Rio de Janeiro, Vol. I, nº 7, 1950.

Em São Paulo a situação naquele ano, segundo os mesmos cálculos, era a seguinte:

Índice de Criminalidade de Negros e Mulatos em São Paulo 1950

População do Estado	8 713 915		
Branços	7 400 299		
Homens de Cor		Negros	642 483
		Mulatos	405 732
		Total	1 048 215

Recolhidos à Penitenciária do Carandiru

Branços	217
Negros	51
Mulatos	53
Amarelos	3

Total de Homens de Cor criminosos 105

Percentual de Homens de Cor na população do Estado 30%

Percentual de Criminalidade 33%

Nota: No total da população não incluímos 265 401 amarelos que foram incluídos por Nélson Hungria porque isto fugiria aos objetivos do nosso trabalho.

Fonte: Nélson Hungria - Idem Ibidem

Como vemos, em São Paulo o fenômeno se repete, embora menos acentuadamente do que na cidade do Rio de Janeiro.

Vejam, agora, o Estado do Rio de Janeiro:

**Índice de Criminalidade de Negros e Mulatos do Estado do Rio de Janeiro
- 1950***

População do Estado	2 239 667		
Branços	1 935 914		
Homens de Cor		Negros	480 711
		Mulatos	321 224
		Total	901 935
Recolhidos à Penitenciária de Niterói			
Branços	55		
Negros	33		
Mulatos	38		
Total de Homens de Cor criminosos			71
Percentual de Homens de Cor na população do Estado			40%
Percentual de Criminalidade			57%

Fonte: Nélon Hungria: Idem Ibidem.

*Excluída a cidade do Rio de Janeiro

Finalmente, observemos a mesma situação em Minas Gerais:

**Índice de Criminalidade de Negros e Mulatos do Estado de Minas Gerais
- 1950***

População do Estado	8 245 975		
Branços	5 059 911		
Homens de Cor		Negros	1 587 781
		Mulatos	1 597 564
Recolhidos à Penitenciária de Neves (para onde eram recolhidos todos os criminosos do Estado)			
Branços	240		
Negros	125		
Mulatos	297		
Total de Homens de Cor criminosos			422

Percentual de Homens de Cor na população do Estado

30%

Percentual de Criminalidade

64%

Fonte: Néelson Hungria: Idem Ibidem.

Então se diz: o negro é *mau cidadão*.

Quais as razões que o tornaram desta forma? É que os negros foram envolvidos por um processo de marginalização muitas vezes sub-reptício, outras vezes acintoso e brutal, de acordo com os valores *brancos* dominantes. Aqueles negros que adquirem, por diversos meios, consciência da situação em que se encontram, postulam medidas e criam possibilidades reivindicatórias para si e para os demais são considerados *perigosos* para as classes dominantes. Para a sociedade *branca* eles não têm mais aquele comportamento rotineiro que — segundo o seu pensamento — deviam ter eternamente; aquele comportamento tradicional de subalternidade que a classe senhorial simbolizava na Mãe Preta e no Pai João. Essa camada negra que surge e toma consciência dos problemas suscitados pela “situação racial” do Brasil, passa a ser encarada como “mal comportada”, “ousada”, que “não sabe ficar no seu lugar”, que “se julga branca” ou deseja aquilo a que não tem direito. Devido não ser mais a serviçal de antigamente é tida como composta de negros que “quando não sujam na entrada, sujam na saída”. Todas as representações contra o negro se descarregam nessa camada que não mais aceita a hipocrisia de nossa “democracia racial” e exige o seu lugar como cidadão na atual sociedade.

As camadas deliberantes e/ou que lhes são ideologicamente subalternas dinamizam, nos diversos níveis da sociedade, a imagem deformada do negro que passa a ser ampliada, na medida em que, em contrapartida, ele dinamiza a ideologia contestadora. Octavio Ianni registrou em Florianópolis as seguintes imagens do negro, colhidas entre 552 estudantes brancos:

Verbalizações	Negro	Mulato	Branco	Total
Malandro, farrista, preguiçoso	39	35	26	100
Brigão, desordeiro, vingativo	48	34	18	100
Beberrão, cachaceiro, alcoólatra	60	26	14	100
Submisso, serviçal, humilde	68	30	2	100

Falso, desordeiro, ladrão	34	37	29	100
Boçal, ignorante, analfabeto	59	33	8	100
Malcheiroso, sujo, anti-higiênico	73	27	-	100
Desconfiado, complexo de inferioridade	68	32	-	100
Macumbeiro, supersticioso	70	30	-	100
Feio	69	31	-	100
Preconceito, complexo de superioridade	-	-	100	100
Mestiço	-	100	-	100
Querer fazer-se de branco, inveja de branco	-	100	-	100

Fonte: Octávio Ianni: "Raças e Classes Sociais no Brasil", Rio de Janeiro, 1972.

Como podemos ver, todas as verbalizações negativas concentraram-se de forma esmagadora sobre o negro e o mulato.

Essas representações contra o negro e o mulato explicam-se pela necessidade de usar-se a ideologia da escravidão em outro contexto — a sociedade competitiva — a fim de neutralizar, parcial ou totalmente a sua participação no mercado de trabalho.¹¹

O negro, desta forma, passou a ser considerado indesejável e a sua imagem reificada veio justificar essa atitude.

Em 1920 foi realizada uma pesquisa para saber-se se o imigrante negro seria benéfico ao Brasil ou não. A pesquisa foi feita pela Sociedade Nacional de Agricultura e as conclusões foram de que ele era indesejável. Nas respostas negativas funcionava a mesma ideologia de barragem encontrada em outros locais. Vejamos:

Estereótipos Negativos sobre o Negro como Imigrante

Razões Econômicas:

Mau trabalhador 25

Razões Intelectuais e Morais

Inteligência inferior, degenerado, amoral, indolente, bêbado e criminoso 19

Razões Raciais

Inferioridade congênita, ódio ao branco oculto no coração do negro,	44
Existência do preconceito de cor	9
Outras razões	9

Fonte: Sociedade Nacional de Agricultura - Imigração - Rio de Janeiro, 1920.

Como prosseguimento agravante desse preconceito que se expressa em uma ideologia de barragem, encontramos o comportamento de segmentos brancos que não aceitam o negro nem mesmo para aqueles empregos ou atividades tidos como humildes em consequência da sua baixa remuneração. Oracy Nogueira, em 1941, constatou convincentemente essa atitude.¹²

Trinta anos depois, 1971, em pesquisa que realizamos em São Carlos (Estado de São Paulo) verificamos idêntico comportamento. No Centro de Assistência Social, órgão da Prefeitura daquela cidade, há um departamento de empregos, a fim de integrar a mão-de-obra ociosa na estrutura ocupacional da comunidade. As pessoas que desejam empregadas domésticas preenchem uma ficha onde explicam as qualidades que desejam da candidata. Cerca de oitenta por cento das fichas registram que não desejam pessoas de cor.

Esta posição, com algumas variantes, é muito comum no interior paulista.¹³ Tivemos oportunidade de verificá-la em vários níveis na cidade de São Carlos. Os clubes culturais e recreativos dos negros atuam, assim, como unidades organizacionais que polarizam essa realidade, criando os seus sistemas de defesa contra esta "situação racial".¹⁴

É verdade que não há uma segregação explícita. Por exemplo: os templos católicos podem ser frequentados por brancos e negros. Mas uma colaboradora nossa registrou, na Catedral de São Carlos, um fato que demonstra como funciona esse preconceito. A missa é celebrada naquela igreja dentro dos padrões modernos. Em determinado momento, todos os assistentes estendem as mãos e seguram as dos que estão ao seu lado. Numa cerimônia religiosa estava uma jovem branca da classe média. Quando chegou a hora de segurar as mãos dos vizinhos ela notou que um deles era negro. Recusou-se a segurá-la, alegando que não apertava mão de negro.¹⁵

Como vemos, o preconceito racial continua com um dinamismo muito maior do que é registrado. Em uma notícia de jornal, sob o título "Mestra

Negra Expulsa do Colégio pelas Mães”, lemos:

“São Paulo — 18 — Teresa Vitória Raul, 26 anos de idade, natural de Angola, professora do 4º ano primário do Colégio Santa Gertrudes, em Recife, será afastada de suas funções porque um grupo de alunas se rebelou contra a sua cor negra, queixando-se às suas famílias.

A direção do Santa Gertrudes acatou o movimento contra a professora iniciado por algumas mães das alunas que não admitiram que elas continuassem com aquela negra e decidiu por bem que ela deveria ser substituída, sob a alegação de que as alunas estavam sentindo dificuldade com seu sotaque. Teresa confirmou que ia deixar de lecionar, mas ela mesma sabe que seu sotaque português é muito leve e em nada atrapalha as aulas. Além disto, as cadeiras de português e matemática estão nas mãos da Irmã Vânia, e Teresa só ensina Geografia, História, Ciências, Artes e Educação Física.

Acontece que Teresa não quer perder o seu noviciado e diz que as crianças não falaram nada, abertamente, com ela; informou que tem problemas de disciplina com a turma, mas que tudo isto é normal. — Se está acontecendo alguma coisa ainda está por baixo do pano, a mim não disseram nada. De uma coisa tenho certeza: se surgiu algum movimento, partiu certamente das mães das alunas, não das crianças. O que sei, realmente, é que tem muita gente satisfeita com a minha saída”.¹⁶

Como vemos, e não iremos citar mais exemplos, pois a casuística seria fastidiosa, o preconceito de cor no Brasil é a ideologia através da qual se manifesta o racismo nas suas diversas gradações e cria a imagem do *mau cidadão* negro. É o responsável pela distorção de julgamento que se faz sobre o comportamento dos grandes contingentes populacionais de cor e determina uma série de medidas restritivas que — embora não codificadas — funcionam e estabelecem uma constelação de barreiras e desajustes consequentes que dificultam ou frustram a ascensão das camadas negras e mestiças no atual sistema de estratificação.

O preconceito de cor, que atua como elemento restritivo e ideologia de barragem das possibilidades do negro na sociedade brasileira, poderá ser constatado: a) — no comportamento rotineiro de grandes faixas da população *branca*, em todo o território nacional; b) — nas relações inter e intrafamiliares; c) — no critério seletivo para a escolha de empregos ou ocupações; d) — nos contatos formais entre elementos de etnias diversas;

- e) — na filosofia de grupos, segmentos e instituições públicas ou privadas, e
- f) — na competição global entre as camadas que compõem as classes sociais etnicamente diversificadas da sociedade brasileira.

Desta forma, a existência do negro marginalizado por questões socioeconômicas, oriundas da forma como a escravidão foi extinta no Brasil, e do negro conscientizado, que procura resolver a sua problemática, mesmo nos quadros da atual sociedade, criou a imagem do *mau cidadão negro*. Imagem que é apenas uma racionalização negativa, plasmada pelas classes dominantes para continuarem a usá-lo como exército industrial de reserva e contingente de mão-de-obra não qualificada que pode ser comprada a baixo preço quando lhes convier.

Isto explica a sua atual situação na escala da estrutura social brasileira. Compelido por esse processo centenário, e, ao mesmo tempo, sofrendo uma carga de barragem permanente, o negro brasileiro sem conscientização não conseguiu superar os elementos que o marginalizaram, como, também, não conseguiu descartar-se de uma série de fatores inibidores que se transformaram em normas de comportamento suas, oriundas do *traumatismo da escravidão*, assimilado e conservado pelo negro livre. Despreparado, desta forma, para enfrentar objetivamente as barreiras que lhe foram antepostas, ele procura sobreviver socialmente organizando-se em grupos específicos ou, individualmente, através de um comportamento ambíguo com o qual abre algumas áreas de tolerância, na medida em que se conserva *comportado*. Esta ambiguidade, porém, muitas vezes pode transformar-se em atitudes agressivas que nascem desta defasagem em que ele se encontra e atua como válvula de escape aliviadora de tensões mais fortes e insuportáveis.

Esta dupla forma de comportamento — a ambiguidade e a agressão — forma uma unidade, pois decorre, basicamente, da pequena faixa de espaço social no qual o negro tem de se acomodar, prensado pelas barreiras da sociedade competitiva que não lhe propicia uma abertura para que possa circular livremente, em pé de igualdade, com as demais etnias. Esta falta de espaço social atinge fundamente a sua personalidade, fazendo-o reagir de forma deformada, na medida em que a sociedade é também deformada e o comprime socialmente de tal forma que ele não tem condições de se autoafirmar e realizar-se como cidadão. O *traumatismo da escravidão* percorre, por isto, todos os níveis da sua personalidade, levando-o a criar mecanismos

de defesa muitas vezes passivos, mas que, para ele, significam respiradouros pelos quais sua personalidade consegue se afirmar.

Do ponto de vista econômico, passa a concentrar-se naqueles empregos menos qualificados, no subemprego ou na marginalidade. Até hoje o negro brasileiro e o pardo pauperizado — quer nas grandes cidades, quer nas pequenas — não conseguiram chegar ao centro do sistema através da posse da propriedade ou da conquista de cargos de prestígio político e social relevantes.

A sua posição na pirâmide ocupacional no momento é a seguinte:

**Cor e Ocupação - População de 10 anos ou mais
Brasil - 1950**

Ocupação	Cor: Branca	Preta	Parda	Total
Profissionais	71 277 (0,35)	1 396 (0,06)	5 259 (0,32)	77 932
Executivas	456 336 (2,01)	18 081 (0,43)	73 154 (0,77)	547 571
Não manuais, Nível alto	508 228 (2,24)	40 184 (0,97)	92 680 (0,97)	641 092
Não manuais, Nível baixo	1 038 222 (4,58)	66 980 (1,62)	199 534 (2,10)	1 304 736
Manuais Qualificadas	1 831 688 (8,08)	326 534 (7,90)	543 464 (5,73)	2 701 736
Manuais semiqualficadas ou sem qualificação	6 597 180 (29,13)	1 615 624 (39,12)	3 418 899 (39,09)	11 631 703
Inativos ou sem informação	12 141 245 (53,61)	2 060 255 (49,89)	5 139 607 (54,25)	19 341 107
Total	22 644 176 (100,00)	4 129 104 (100,00)	9 472 597 (100,00)	36 245 877

Fonte: Censo Geral do Brasil, 1950, tabela elaborada e citada por Amaury de Souza, "Racial Inequalities in Brazil, 1940 - 1950".

Os números entre parentêses são porcentagens. (Divulgado pelos "Cadernos CEBRAP" nº 15 - São Paulo, 1978).

Toda esta realidade discriminatória é camuflada por uma ideologia es-
camoteadora que o apresenta como *mau* na medida em que não ascendeu
na escala social.

Evidentemente, tais atitudes e representações não se manifestam em um
plano consciente, nem se configuram em uma ideologia racista compacta
e confessa. É justamente porque as classes dominantes querem manter o
aspecto de igualdade no mercado (todos são "livres" para vender a sua força
de trabalho) que mantêm esse racismo larvar, difuso e não codificado, mas
que atua dinamicamente e funciona no sentido de manter a aparência de
que é o próprio negro que não tem condições, por si mesmo, de chegar
aos estratos superiores e deliberantes, pois a *democracia racial* que temos
lhe proporciona as oportunidades necessárias para isto. Desta forma, ao
tempo em que estabelece mecanismos de defesa capazes de impedir que o
negro ascenda socialmente, apresenta-o como incapaz, em virtude de não
ter aproveitado as oportunidades que lhe são oferecidas para nivelar-se ao
branco. Oportunidades que a sociedade competitiva concede na mesma
proporção a uns e outros, porém que ele não soube aproveitar.

Mesmo por que, não estamos em uma *sociedade democrática*?

¹ Em 1872, os foros constituíam 72% da população de cor no Brasil. Como essa massa populacional foi absorvida pela nossa economia em decadência (salvo a região da lavoura do café) ainda não foi estudado com a profundidade que o fato requer. No entanto, para compreendermos o problema de forma realista, devemos analisar os dados estatísticos que transcreveremos depois, onde se constata que, em 1882 (dez anos, portanto, após a que registrou o percentual de forros no conjunto da nossa população) o número de desempregados em relação ao total da população, nas cinco principais Províncias, era alarmante. Essa grande massa marginalizada era composta de negros e pardos forros, pois o dinamismo econômico do nosso desenvolvimento não se processou em ritmo capaz de absorvê-los.

² “A abolição da escravatura no Brasil liberou um enorme contingente de mão-de-obra escrava que no modo colonial de produção capitalista funcionava no próprio centro do sistema. Este contingente integrou-se apenas parcialmente na nova fase de desenvolvimento do capitalismo agrário, baseado, depois da abolição, na instalação de relações capitalistas no próprio mercado de trabalho; os escravos foram substituídos por trabalhadores livres, imigrantes, e não encontraram colocação regular no mercado de trabalho, passando, pois, a existir à sua margem, porém, em consequência do desenvolvimento capitalista e não como preexistentes a ele; entretanto, a massa disponível de ex-escravos e libertos pesou fortemente na determinação dos salários dos trabalhadores livres, forçando-os para baixo, apesar da melhor qualificação e da relativa escassez de trabalhadores livres imigrantes.” (Cardoso, Fernando Henrique: — “Participação e Marginalidade: Notas para uma Discussão Teórica”. In *O Modelo Político Brasileiro*, Difusão Europeia do Livro, São Paulo, 1979, p. 182-3 [1972]).

^{2a} Sobre o que denominamos economia de miséria nessas áreas que chegaram à Abolição em processo de decadência, Cf.: Freyre, Gilberto et al. *Cana e Reforma Agrária*, Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais: Recife, 1970; Pierson, Donald. *O Homem no Vale do São Francisco*. Rio de Janeiro: SUVALE – Ministério do Interior, 1972 (3 vols.); Caldas Lins, Rachel et al. *Levantamento Socioeconômico em Áreas do Baixo e Médio São Francisco*. SUVALE – Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais: Recife, 1972; Bezerra, Daniel Uchoa Cavalcanti. *Alagados, Mocambos e Mocambeiros*. Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais: Recife,

1965; Friedmann, John e Leal, José. *População e Mão de Obra na Bahia*. Instituto de Economia e Finanças da Bahia: Salvador, 1957 [Ed. Exército: Rio de Janeiro, 1944]; Montenegro, Abelardo F. *Os Sertões*. Ed. Francisco Alves: Rio de Janeiro, 1933 e Castro Josué de. *Geografia da Fome: pão ou aço*. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2012 [Ed. O Cruzeiro: Rio de Janeiro, 1946]. De leitura obrigatória para compreensão do problema, cf. Andrade, Manoel Correia de. *A Terra e o Homem no Nordeste*. Ed. Brasiliense: São Paulo, 1964.

^{2b} Agravando essa situação há uma espiral de subdesenvolvimento que atinge essas áreas à medida que fica mais complexa a economia nacional e os desníveis regionais se avolumam. Culturas que davam ocupação a grandes contingentes humanos (mesmo em níveis de miséria) foram substituídas por outras atividades que necessitam de menos mão de obra. Analisando a mudança da cultura da cana pela pecuária em determinada região de Sergipe, assim se expressa Manuel Correia de Andrade, um dos maiores conhecedores dos problemas do Nordeste: "... Com a valorização sempre crescente da carne, vendida atualmente a Cr\$ 2.200,00 a arroba do boi em pé, acham os pequenos usineiros sergipanos mais vantajosos criar e engordar gado para o açougue do que plantar e fabricar açúcar. Por isto desmontam as usinas, vendem as ferragens, fazem capineiras onde havia canaviais, cercam as propriedades e criam ou engordam gado mestiço azebuado. O boi, como outrora o algodão, favorecido pelo aumento do mercado interno, enfrenta e vence a cana, ali, onde a indústria açucareira, não encontrando condições excepcionais ao seu desenvolvimento, não alcançou o alto padrão obtido nos Vales do Pirapama, do Jaboatão, do Ipojuca, do Serinharem, do Una, do Paraíba do Meio ou do Mundaú". (...) "O usineiro tornado pecuarista, necessita de poucos braços, dispensa e faz com que grande parte dos moradores se retirem das terras. Estes afluem, então, para as pequenas cidades próximas, Maruim, Divina Pastora, Riachuelo, etc., para os povoados e vilas das imediações e para Aracaju, dando às mesmas um excedente de população sem perspectivas de melhor futuro, ou emigra para a Bahia — é grande o número de sergipanos que vive em Salvador — ou para o Brasil Sudeste — Rio de Janeiro e São Paulo — ou ainda para o Norte do Paraná. Assim o gado resolve a situação econômica de algumas dezenas de proprietários, levando ao desemprego, à miséria e à emigração, uma grande percentagem da população sergipana" (Andrade, Manuel Correia de. *A Terra e o Homem no Nordeste: contribuição ao estudo da questão agrária no Nordeste*. Ed. Brasiliense: São Paulo, 1964, p. 105-6) — Como vemos, é a circulação da miséria que

substitui, no Brasil, a circulação das elites. [Há uma edição mais atual publicada pela Editora Cortez em 2005].

3 Cf. Rodrigues, Leôncio. *Conflito Industrial e Sindicalismo no Brasil*. Ed. Difusão Europeia do Livro: São Paulo, 1966, p. 107-8. — Pelos dados fornecidos por esse autor, vê-se que no período citado foi maior o número de imigrantes entrados do que o de negros beneficiados com a Abolição em todo o Brasil. Por isto mesmo, escreve outro autor, vendo o mesmo problema do ponto de vista das classes dominantes: “Abolida a escravidão em 1888, veio a forçosa necessidade de aumentar a corrente migratória para o trabalho agrícola. Sob o regime das subvenções, largamente empregadas pelo Governo Federal, a imigração europeia tomou extraordinário vulto. De modo que, de 1890 a 1896, o Estado recebeu mais de 600 mil imigrantes, — quase a metade da população da época. (...) Assim, conjugaram-se sobre a terra fértil, abundantes e fáceis, os dois principais elementos de produção — o homem e o capital. Da harmonia dos dois brotou um verde oceano de cafezais, que subverteu florestas virgens, recobriu vastas regiões e derramou pelas vias-férreas a torrente periódica das volumosas colheitas do café. E, a espaços, nas ondulações desse mar esmeraldino, flutuou a brancura de cidades prósperas, enriquecidas pela preciosa rubiácea: Ribeirão Preto, S. Simão, Sertãozinho, Cravinhos, etc., formando o mais rico centro cafeeiro do mundo” (Pestana, Paulo R. “A Expansão da Lavoura Cafeeira em São Paulo”. In *Revista do Brasil*, vol. I, ano I, n. 3, São Paulo, março, 1916).

Como podemos ver pelas palavras acima, tudo aquilo que dinamizava a economia paulista, após 1888, deixou de lado o negro como vendedor da força de trabalho. O centro do sistema de produção foi ocupado pelo imigrante estrangeiro e o ex-escravo foi atirado às suas franjas marginais. Pode-se notar, ainda, que Paulo R. Pestana, ao falar no binômio homem e capital, refere-se euforicamente ao imigrante, como se não existisse, concomitantemente, um excedente de mão-de-obra nacional, composto dos ex-escravos e que, pelas estatísticas, correspondia, mais ou menos ao número de imigrantes que somente o Estado de São Paulo solicitou e assimilou, para dinamizar o setor agrário da sua economia e a indústria que nascia. Parece até que o autor do artigo que estamos comentando ignorou propositadamente este fato ao rejubilar-se com o estabelecimento de um mecanismo de decolagem econômica baseado no imigrante (homem) e no capital.

Será que, nesta forma de analisar o assunto, excluindo o ex-escravo do primeiro termo não se encontra um fundo de ideologia escravocrata?

⁴ Cf. Rodrigues, Leôncio. Op. Cit., p. 107-8.

⁵ Fernandes, Florestan: "Imigração e Relações Raciais". In *Revista Civilização Brasileira*, n. 8, Rio de Janeiro, junho de 1966, p. 89.

⁶ Este fenômeno é particularmente visível nos países de capitalismo dependente.

⁷ Cf. Morse, Richard: "A Cidade de São Paulo no Período de 1870 a 1890". In *Sociologia*, vol. XIV, n. 1, março de 1952, São Paulo, p. 31.

⁸ Alcântara Machado, José de. "Suicídios na Capital de São Paulo" (1876-1904), São Paulo, 1905, p. 27.

⁹ O suicídio do negro foi uma constante e continuou após a Abolição, com o ex-escravo. Como se sabe, o índice de suicídios em imigrantes é sempre maior do que entre nativos. Stonequist constatou isto nos Estados Unidos e escreve que "entre nascidos no estrangeiro, de Chicago, por exemplo, a taxa era de 38,8 por 100.000 habitantes ao passo que os nascidos no país era de 12,4. Nos Estados Unidos, é a taxa, geralmente, para cada grupo de imigrantes, duas vezes mais elevada que para a mesma nacionalidade, na Europa. As taxas de suicídios de orientais nos Estados Unidos são igualmente superiores às dos países asiáticos correspondentes". (Stonequist, Evertt V. *O Homem Marginal*. Livraria Martins Editora: São Paulo, 1948, p. 216) — O mesmo fenômeno foi verificado, em São Paulo, com o grupo japonês, por Hiroshi Saito (Cf.: "O Suicídio entre Imigrantes Japoneses e seus Descendentes". In *Sociologia*, vol. XV, n. 2, maio de 1953). Com o negro que foi trazido como escravo, tal tendência se manifestou em escala muito maior, embora não tenhamos trabalhos sistemáticos sobre o assunto. Mas, pelas informações que possuímos sobre as diversas Províncias, podemos concluir que os índices de suicídio foram elevadíssimos. Desde quando vinham, nos navios negreiros, que eles punham termo violento à vida, muitas vezes matando, também, seus filhos pequenos. Tanto viajantes estrangeiros que estiveram no Brasil, como autoridades, imprensa e outros órgãos, denunciavam ou simplesmente informavam o grande número de suicídios praticados por escravos negros. Kidder e Fletcher salientaram, mesmo, admirados, a existência do fato, que não existia no Sul dos Estados Unidos. As "falas" dos presidentes das Províncias reportavam-se amiudamente ao assunto. Em uma delas, do presidente da Província de Sergipe, de 1.º de março de 1865, lê-se que, dos cinco suicídios havidos naquela Província, somente um fora praticado por pessoa livre. Nas demais Províncias esses fatos se repetiam. Em São Paulo, João Alípio Goulart afirma que dos nove suicídios

havidos em 1864 seis foram de escravos e no Rio de Janeiro (Corte), em 1866, dos 23 suicídios havidos 16 foram de escravos. Para matar-se — afirma o mesmo autor — “o escravo valia-se dos mais variados processos, sendo talvez o mais curioso aquele de engolir a própria língua obstruindo a glote e provocando asfixia. (...) Baleavam-se, esfaqueavam-se, enforcavam-se, afogavam-se, envenenavam-se, degolavam-se, estrangulavam-se, inclusive suicidavam-se comendo terra.” (Goulart, João Alípio. *Da Fuga ao Suicídio*. Ed. Conquista: Rio de Janeiro, 1972, p. 124).

¹⁰ Dizemos que os dados são aproximativos por duas razões: a primeira porque os conceitos de negro e branco no Brasil são muito relativos, segundo as técnicas usadas pelos organizadores dos recenseamentos no Brasil, sem nenhum critério rigorosamente antropológicos; a segunda razão prende-se à técnica usada por Nélson Hungria, que consistiu em, sobre o total do censo de 1940, acrescentar a média geométrica anual de 2% para obter o total de 1950. De qualquer forma, este relativismo não invalida a realidade apresentada, satisfazendo aos objetivos de análise subsequente.

¹¹ Sobre os efeitos traumáticos dessa situação de peneiramento e barragem na personalidade do negro, escreve Virgínia L. Bicundo: “Entretanto o acesso ocupacional não lhes confere (aos negros) status social igual ao do branco do mesmo nível profissional, econômico e intelectual. O preto, sentindo que dele eram exigidos maiores esforços para cursar escolas superiores ou obter um ‘bom’ emprego, novamente se traumatiza com as restrições que sofre na esfera social do branco. Sente-se considerado apenas como ‘profissional’ e não como ‘pessoa’.

A conquista de um diploma de escola superior ou de um cargo de responsabilidade não garantem ao preto a satisfação do desejo de ser aceito socialmente sem restrições.” (Bicundo, Virgínia L. “Atitudes Raciais de Pretos e Mulatos em São Paulo”. In *Sociologia*, vol. IX, n. 3, São Paulo, 1947, p. 203).

¹² Cf. Nogueira, Oracy. “Atitude Desfavorável de Alguns Anunciante de São Paulo em Relação aos Empregados de Cor”. In *Sociologia*, vol. IV, n. 4, São Paulo, 1942, p. 38 ss.

Em pesquisa realizada no Município de Jaú (São Paulo) a equipe pesquisadora constatou que “existe uma linha de cor cuja observância pelos membros da comunidade local parece não depender de sanções.” A maioria dos barbeiros — segundo o resultado da pesquisa — não atendia a fregueses pretos, que, por isto, frequentavam “salões de bairro”. Na hora do footing, na praça da República, o centro era reservado aos brancos e a periferia aos negros. No cinema local a primeira sessão era mais

frequentada por brancos e a segunda por negros. A maioria dos negros pertencia à categoria de trabalhadores não especializados, havendo, contudo, pequeno número de artífices cujo trabalho era considerado altamente eficiente. Não havia separação espacial (segregação), mas os pesquisadores localizaram algumas "vilas" habitadas, de preferência, por negros. Quase todas as famílias negras moravam em casas de aluguel. Alguns proprietários tinham preferência para alugar suas casas a brancos, alegando que "os de cor não mantinham o prédio em condições higiênicas satisfatórias". Sobrevivências africanas raríssimas. Entre os 8.000 negros de Jaú 5.000 eram católicos, outros eram espíritas e poucos protestantes. Havia associações dirigidas e frequentadas por negros: a Irmandade de S. Benedito e a Sociedade Dançante Luís Gama, com 50 sócios. Possuía também sócios brancos que não freqüentavam a sociedade, contribuindo apenas com dinheiro para a sua manutenção. ("Realizações das Escolas Normais: o Negro no Município de Jaú". In *Sociologia*, vol. IV, n. 3, São Paulo, 1942, p. 312-3). Apesar do tempo decorrido desde quando a pesquisa foi feita, a situação do negro é basicamente a mesma, não apenas em Jaú, mas na maioria das cidades do interior do Estado de São Paulo.

¹⁴ O "Flor de Maio", um grupo específico negro da cidade de São Carlos (São Paulo), parece ter, entre os seus sócios e frequentadores, muitos que se manifestam contra a comunidade branca, através da autoconsciência da sua posição no conjunto da sociedade local. É o que depreendemos das respostas aos questionários que distribuímos naquele clube sobre o problema. Os seus resultados definitivos estão sendo elaborados por nós e constarão do nosso trabalho "Uma Casa de Resistência Negra". Surpreendeu-nos o número de respostas concordando com ou exigindo a extinção do clube da elite local, sob a alegação dos mesmos estereótipos que muitos brancos usaram contra o clube negro: falta de moral, relaxamento sexual, prostituição, etc.

¹⁵ Informação prestada por Sílvia Irene Stefani.

¹⁶ "Mestra Negra Expulsa do Colégio pelas Mães". In *O Diário*, Piracicaba, 19 de maio de 1972.

03

Barragem na competição

Numa sociedade em que existe a competição como forma básica de interação, o elemento negro, ao descobrir os mecanismos de barragem existentes contra si, procura lutar para obter melhores condições individuais no mercado de trabalho, tentando e conseguindo muitas vezes igualar-se tecnicamente ao trabalhador branco. Quando chega a esse plano, isto é, quando o negro capacita-se tecnicamente, qualifica-se em uma profissão tida como possuidora de atributos superiores como engenheiro, médico, secretária executiva, advogado, arquiteto, e inicia a luta, de forma individual, em pé de igualdade no mercado de trabalho, surgem novas barreiras mais agudas, estereótipos e racionalizações irracionais das quais o preconceito de cor é o mais representativo e abrangente. Quando um branco e um negro procuram emprego idêntico, dentro do mesmo nível técnico e profissional, o processo seletivo montado faz com que ele seja — na maioria das vezes — preterido nesses locais de trabalho. Mesmo se ele tiver capacidade idêntica à do branco, é marginalizado pelo processo de peneiramento que a sociedade

competitiva exerce.

Quais as razões da existência desse preconceito contra o negro? Por que, em determinados momentos, os membros de uma etnia dominante tomam consciência de *diferenças* da dominada e transformam essas diferenças em *marca inferiorizadora*? Será por motivos estéticos, um choque entre normas de julgamento de beleza? Ou será uma questão de diferenças morais, diferenças que têm uma relação com a cor da pele da etnia dominada, julgada pela dominante inferior não apenas do ponto de vista estático, mas também moral?

Todos nós sabemos do relativismo das normas estéticas, e, mesmo, no particular, a atração que a Vênus Negra desperta — no plano meramente sexual — em alguns segmentos e indivíduos brancos ou que se julgam tal. Além do mais, seria ridículo afirmar, no nível de interpretação sociológica, que — por meras diferenças de padrões físicos — os grupos humanos e classes sociais se aproximassem ou passassem a odiar-se. No nível de abordagem antropológica formal, poderíamos admitir que alguns traços culturais divergentes ou antagônicos pudessem produzir diferenças de julgamento ou mesmo fricções interétnicas entre elementos das duas culturas em contacto ou choque. Mas a explicação culturalista não satisfaz. E não satisfaz exatamente porque abandona ou subestima o estrutural, isto é, as causas que determinaram esses contatos, a posição social de cada grupo étnico em contacto na sociedade global que se criou e a posição de subordinação ou dominação de cada um deles nessa sociedade abrangente e estratificada.

Então, por que — em determinados momentos — o preconceito de cor se aguça e manifesta em alguns locais ou áreas, e outras vezes fica diluído ou latente?

Na medida em que a massa negra ou de mestiços entra no mercado de trabalho friccionando-o, procurando incorporar-se ao centro do sistema de produção do qual foi expulso, não querendo mais aqueles empregos tradicionais que lhe eram impostos e procura forçar a mobilidade social vertical, reivindicando posições, cargos e vantagens que eram reservados aos brancos, ele se aguça. O negro passa, assim, a tentar deslocar de posições já conseguidas pessoas e grupos que se sentiam seguros e estabilizados no rango que haviam adquirido na sociedade tradicional. A chegada desses elementos negros e mestiços que pretendem deslocar-se dos estratos inferiores em que se encontram, procurando disputar, no mesmo mercado, em nível superior,

os empregos e cargos que estavam sendo ocupados por outros elementos, cria expectativas de comportamento específico no segmento ameaçado.

Através de um processo quase sempre inconsciente, procuram manipular mecanismos de defesa que os resguardecem e protejam da ameaça latente que tais elementos representam. Daí aproveitarem as diferenças étnicas desses grupos ou segmentos, apresentando-as como sendo *marcas inferiorizadoras*. Esse pensamento racionalizado, por seu turno, funciona como uma ideologia resguardadora desses interesses e, depois de certo tempo, se automatiza e passa a integrar o conjunto do pensamento social global. Essa consciência social reificada, que nasce do próprio processo contraditório através do qual a mercadoria é produzida e a força de trabalho vendida na sociedade capitalista, fixa-se e exerce uma função que, aparentemente, nasce de forma *natural*, isto é, como se ela fosse uma decorrência de verdades inquestionáveis e eternas, capazes de direcionar o pensamento e o comportamento social de forma definitiva. Por isto mesmo, no plano do pensamento dominante na sociedade competitiva, caracteriza-se por um aspecto fundamental: não é questionável. Assimilada inconscientemente pelo conjunto ou pela maioria dos grupos sociais, esse pensamento subjacente passa a ser dominante e, a partir daí, cada vez mais inquestionável e dogmático. Criam-se argumentos mágico-analógicos para justificar-se aquilo que é insustentável cientificamente, generalizando e difundindo essa ideologia de forma velada e subliminar através dos condutos de comunicação de massas que possuem.

A difusão dessa ideologia contra o negro pode ser constatada, sem muita dificuldade, na música popular, no rádio, na TV, na literatura de cordel e outras formas de comunicação de massa. Essas ideias, conforme escrevemos em outro local, difundem-se desde as formas mais diretas até as alegóricas, como é o caso da literatura de cordel.¹

A disputa, a competição individual no mercado de trabalho em termos de emergência de novos segmentos profissionais que se formam, em extratos interiorizados, aguça o preconceito de cor ou de "raça".

Isto não acontece apenas contra os negros. Pelo contrário. Todas as vezes que grupos profissionais, populacionais ou minorias nacionais procuram vender a sua força de trabalho por preço mais barato do que aquele pelo qual era comprado antes, cria-se (por parte daquelas pessoas ou grupos que a vendiam anteriormente por preço mais caro) um preconceito acentuado

contra eles, preconceito que é consequência e não causa da disputa do mercado de trabalho.

Formam-se áreas de tensão subsequentes nesses setores, com consequências às vezes deploráveis. Não raramente as forças e grupos interessados em obter a compra de mão-de-obra a baixo preço estimulam esses choques interprofissionais.

Ainda nos lembramos muito bem de que, faz alguns anos, quando houve uma migração interna muito forte dos Estados do Nordeste, Leste e Norte para São Paulo e aqueles que eram chamados "Paus-de-Arara" chegavam no mercado de trabalho e aceitavam ser contratados por qualquer preço, houve um mecanismo de defesa daqueles setores operários e pequeno-burgueses que se sentiram, direta ou indiretamente, consciente ou inconscientemente, ameaçados por essa competição que eles achavam "desleal" e reelaboraram uma série de estereótipos depreciativos contra esses grupos que chegavam. Criou-se, neste sentido, um vasto anedotário pejorativo, piadas de todos os tipos, deformando, ridicularizando ou denegrindo o *Baiano* que passou a simbolizar, abstratamente, todos os grupos que se deslocavam dos outros Estados para tentarem a vida na Capital paulista ou no seu interior.

Esse anedotário depreciativo era uma forma *catártica* de se criticar aquele elemento que procurava deslocar das posições que até então ocupavam os componentes da massa trabalhadora ativa já radicada em São Paulo, quase sempre descendente do antigo imigrante. Refletia, assim, um comportamento de não aceitação para com aqueles excedentes que vinham vender a sua força de trabalho mais barata, inflacionando o mercado de trabalho e ameaçando deslocar ou marginalizar o trabalhador já engajado. Isto levaria a que — ao vendê-la por preço menor — deslocasse eventualmente alguém do seu emprego ou ocupação para dá-lo a outro que receberia menos pela mesma atividade. Apesar da forma humorística de que se revestiu a reação (evidentemente houve outras formas mais agudas de atrito pela conquista do mercado de trabalho)² não deixou de ser um mecanismo que objetivava a barrar os elementos alienígenas que vinham com aspirações de enriquecimento a curto prazo, ou pelo menos *marcá-los*. Embora o perigo não fosse tão agudo como o foi na substituição da escravidão pelo trabalho livre, porque após a Segunda Guerra Mundial havia em São Paulo uma expansão de forças produtivas muito grande e uma fase de desenvolvimento apta a absorver

pelo menos grande parte desses trabalhadores que chegavam, o certo é que a própria essência do desenvolvimento capitalista cria essa insegurança capaz de produzir tipos de pensamento e comportamento deformados e racionalizações alienadas. Mesmo, portanto, se esses imigrantes nordestinos, especialmente aqueles que vinham para a faixa do trabalho não qualificado, não oferecessem ameaça concreta e direta aos trabalhadores em geral, a insegurança no emprego que é inerente a esse tipo de desenvolvimento, fornece os ingredientes para o nascimento do pensamento irracional.

Preconceito idêntico e surgido por motivos semelhantes foi constatado no Paraná, na figura do imigrante polonês. Octavio Ianni registra este fato, mostrando a sua surpresa quando, ao iniciar suas pesquisas sobre o negro no Paraná, ouviu de um habitante de Curitiba a frase seguinte: "Aqui não há negros. O negro do Paraná é o polaco".³ Prosseguindo suas pesquisas, Ianni constatou uma série de estereótipos contra o polonês radicado naquela área, que vem, de fato, igualá-lo, dentro da ótica da sociedade *branca*, ao negro, naqueles Estados do Brasil nos quais a escravidão africana ou de afro-brasileiros se desenvolveu.

Fixado tardiamente naquela área, tendo chegado apenas a partir de 1871, cabia ao polonês deslocar grupos já radicados anteriormente (quer nacionais, quer estrangeiros), ou se conformar com a aceitação de trabalhos que já haviam sido descartados pelos antigos moradores para grupos mais proletarizados. Daí ter absorvido para si aquelas faixas de atividades que eram vistas como pouco nobres ou somente executáveis por pessoas de baixo nível intelectual. Ao longo da história da sua integração, vários estereótipos vão-se desenvolvendo até constituírem um conjunto mais ou menos uniforme e difundido de forma generalizada na sociedade de Curitiba. A ligação da imagem do polonês à do negro dentro dos mesmos modelos negativos é evidente, e Ianni destacou o fato muito bem, enumerando, inclusive, alguns estereótipos nos quais eles são representados como iguais, confirmando a frase que ouvira inicialmente. Escreve ele que "descendo-se a um exame mais particular ainda dos dados, constatam-se continuamente opiniões que associam de alguma forma o polonês ao negro. Eles revelam determinadas polarizações da situação racial que podem esclarecer, o fenômeno da intolerância como envolvendo componentes estruturais da personalidade, já que o indivíduo tende a rejeitar juntamente, ou com a mesma intensidade

¹ Cf.: Moura, Clóvis: *O Preconceito de Cor na Literatura de Cordel*. Ed. Resenha Universitária: São Paulo, 1976. Quanto ao preconceito no rádio e no futebol respectivamente. Cf. Borges Pereira, João Batista. *Cor, Profissão e Mobilidade*. Ed. Pioneira: São Paulo, 1967 e Lira Filho, João. *O Negro no Foot-ball*. Ed. Pongetti: Rio de Janeiro, 1947.

² Vejamos um caso extremo deste fato-problema noticiado pela imprensa: "Aniquilado pelo complexo de inferioridade, não tolerando sequer a companhia dos colegas de trabalho, temeroso de ser chamado por 'Baiano', 'Rui Barbosa' ou 'Cabeça Grande', evitando qualquer leve insinuação sobre seu Estado de origem, a Bahia, o ferroviário Antônio Alves dos Santos (30 anos, Rua Ercília n.º 6, Vila Matilde), às 19,30 horas de sábado, suicidou-se ingerindo formicida dissolvida em refrigerante. Mas o seu sofrimento ia mais além: não queria para seus filhos o vexame que o torturava desmedidamente (...). Desesperado com os apelidos que lhe impuseram de 'Baiano' e 'Cabeça Grande', o nordestino Antônio Alves dos Santos perdeu o controle dos nervos e decidiu exterminar a família. Obrigou os filhinhos Isaías, de 4 anos e Israel, de um ano a ingerirem formicida e depois matou-se. Quando a esposa, Selma Dias de Lima chegou em casa, com a filha Aparecida, deparou com a tragédia que causou verdadeiro abalo em Vila Matilde". (*Última Hora*, São Paulo, 12 de fevereiro de 1962).

³ Ianni, Octavio: *Raças e Classes Sociais no Brasil*. Ed. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 1972, p. 188. [Há uma edição mais atual publicada pela Ed. Brasiliense em 2004].

⁴ Ianni, Octavio. Op. cit., p. 188.

Mecanismos do preconceito

Quando se fala em casamento interétnico, em qualquer sociedade onde exista o preconceito de cor, vê-se que o seu núcleo central está justamente aí. Mirdal já teve oportunidade de analisá-lo no contexto dos Estados Unidos.¹ Tal preconceito, em primeiro lugar, está relacionado ou subordinado à situação inferiorizada da mulher na sociedade capitalista. Como para o homem desse tipo de sociedade a mulher ainda é vista como uma propriedade, ele não admite que o representante de uma etnia que simboliza a antipropriedade, isto é, no caso de que nos ocupamos, o negro que descende do escravo tenha condições de igualar-se a ele no nível do casamento, unindo-se legalmente a uma branca. Em contrapartida, no plano do intercuro sexual não institucionalizado do branco com a negra ou, em outras palavras, a exploração sexual da mulher negra pelo homem branco, o fato é mesmo apresentado por muitos sociólogos como uma das provas da nossa *democracia racial*. A miscigenação, dentro dos quadros da sociedade escravista, tão louvada por esses estudiosos, nada mais foi do que a mais

desbragada exploração sexual da mulher escrava, no nosso caso particular da negra. Esse intercuro sexual que muitos sociólogos apresentam como virtude do colonizador, que, desta forma, se teria mostrado democrata e compreensivo é outro mito que precisa ser desmontado nas suas diversas partes e desmistificado, conforme veremos depois.

No Brasil escravocrata, a mulher negra servia apenas como instrumento de trabalho e objeto de uso sexual. Os seus filhos, nascidos de relações com o senhor branco, continuavam escravos. E a falta de mulher branca na Colônia obrigou o colonizador luso a usar inicialmente a índia e posteriormente a negra como objeto de uso sexual.

Os jesuítas, no começo se alarmaram: os lusos estavam em estado de danação carnal. E pediam insistentemente o envio de mulheres brancas, mesmo as de má vida, para que eles pudessem se casar, constituir família, voltar aos antigos hábitos de bons cristãos. Ninguém pediu — e não podia pedir dentro das limitações estruturais da sociedade colonial e dos seus valores correspondentes — que os portugueses fossem obrigados a se casar com as índias e negras com as quais haviam tido relações sexuais e filhos. Isto porque os próprios padres da SJ não viam esses povos como iguais aos brancos. Pelo contrário. Nóbrega dizia mesmo que os negros eram escravos “porque lhes veio por maldição de seus avós. Porque estes, cremos ser descendentes de Cã, filho de Noé, que descobriu as vergonhas do pai. Por isto são negros e sofrem outras misérias. Porquanto são condenados por Deus a serem para sempre escravos dos brancos”. Quanto aos índios, apesar de em 1536 o papa Paulo III ter promulgado a bula na qual reconhecia a condição humana deles, os jesuítas e os colonizadores continuaram a tratá-los como se fossem uma subespécie humana. Tanto assim que o problema foi ventilado posteriormente no Concílio de Lima dois anos depois, sem nenhum resultado.

Por tudo isto, escreve Nestor Duarte que “na Colônia, além desses fatores ético-psíquicos, vai desnudar e escalar a lubricidade do reinol não a falta de mulher, que nunca houve, mas a ausência da *mulher branca*. (...) A mulher branca era o matrimônio, a forma socialmente organizada da relação genésica do europeu e forma superior em correspondência ao estado do colono branco. A sua falta na colônia equivaleu a um notável desequilíbrio da organização sexual do português. Esse fator social é muito mais importante

do que os tais fatores étnicos e orgânicos com que se busca demonstrar a sexualidade do português nos trópicos. Por isso ele se desmandou em mulheres fáceis, fáceis para seus preconceitos, como a índia e a negra que amavam livremente, ainda que não fossem mais lúbricas e dissolutas pelo fato de serem apenas fêmeas primitivas. Elas, porém, de condição e moral sexual tão diversas, seriam para ele o pecado em vez do casamento".²

Argumentando ainda sobre este assunto e apresentando elementos mais relevantes do que Nestor Duarte, escreve Heleieth I. B. Saffioti: "Vários foram os fatores condicionantes do desregramento sexual, que se estabeleceu no Brasil escravocrata. Afora o sentido que o senhor branco emprestou à escravidão, concebendo a prestação de serviços sexuais por parte da negra como uma função regular da escrava, a maneira como se processou a colonização seria também um importante elemento daquele desregramento. Apenas excepcionalmente a colonização se fazia através da vinda de grupos familiares constituídos. Via de regra, são indivíduos isolados que aqui aportam deixando ou não família à espera da fortuna a ser conquistada na nova terra. As facilidades sexuais proporcionadas pela existência de mulheres submissas e de condição social inferior assumiu importante papel no prolongamento e mesmo eternização da espera, por parte da família do colono, do seu regresso à Europa. Excetuando-se, pois, a pouco extensa e deficiente organização da família patriarcal da camada dominante, tudo é licença de costumes. A própria organização familiar do branco supunha a não organização de uma família escrava. Dada a socialização da mulher branca para o desempenho dos papéis de dona de casa e mãe de família legalmente constituída, necessária se fazia a existência de uma classe de mulheres, com as quais os jovens brancos pudessem praticar as artes do amor anteriormente ao casamento. Assim, a escravidão satisfazia não apenas as exigências do sistema produtivo, mas ainda àquelas impostas pela forma de colonização adotada e às de uma família branca na qual à mulher cabia, precipuamente, o papel de mãe da prole legítima".³

"No plano imediato a Abolição traria — ainda é o mesmo autor quem afirma — mais palpáveis consequências no setor da organização do grupo familiar. A libertação da escrava negra restringiu as aventuras amorosas do chefe de família, que passou a necessitar do consentimento de sua comparsa para perpetrar a ligação libidinosa. A decisão perdeu, pois, seu caráter unilateral,

restringindo assim as relações sexuais extraconjugais. É óbvio que a unilateralidade se mantém num setor, ou seja, o setor prostituído, realizando-se através do assalariamento. Porém, a questão, vista de outro ângulo, revela, na imposição de um salário, a natureza impessoal e contratual de uma relação comercial em que a vontade de ambas as partes deve ser levada em conta. Não se deve entender, com isto, que a prostituição seja voluntária. São por demais conhecidas as pressões que a estrutura social do sistema capitalista exerce no sentido de promover a prostituição de considerável contingente da população feminina. Todavia, se é meramente abstrata a liberdade da mulher não escrava de prostituir-se ou não, a prostituição no regime de mão-de-obra livre desnuda sua natureza exclusivamente comercial e, portanto, sua essência enquanto exploração de uma classe social por outra".⁴

Como reflexo desta situação inicial da mulher negra na sociedade colonial, ainda se diz hoje em dia:

"Negra para trabalhar, mulata para trepar e branca para casar."

A mulher negra era o instrumento, o objeto de uso do macho branco e quando se diz *trabalhar* inclui-se ir para a cama com o seu senhor. Assim como o escravo do eito era visto como *coisa*, a negra na cama era vista pelo senhor da mesma forma: objeto de uso. Daí surgiu o estereótipo da lubricidade, falta de pudor e vergonha, da luxúria e sensualidade exageradas da mulher negra que, por isto, servia apenas para o ato sexual.

Terminada a escravidão esta racionalização foi reinterpretada, mas continuou funcionando na sociedade de modelo capitalista que a sucedeu. É que o sistema competitivo que veio depois exigiu a formação de uma ideologia de barragem capaz de impedir a ascensão de vastas camadas de ex-escravos que disputavam, embora em condições desfavoráveis, o mercado de trabalho. Desta maneira, a visão deformada, reificada da mulher negra, fruto da posição que ela ocupava no espaço social da sociedade competitiva, inseriu-se nos diversos grupos e estratos em fricção, perdurando até hoje.

Com o homem negro, no particular do casamento interétnico, a coisa é ainda mais radical. Servindo apenas como *coisa*, mas sem ter sido concomitantemente objeto de uso sexual (os casos de brancas que tiveram relações com negros escravos são raros), contra ele se concentra a carga de barragem.⁵

Isto porque, conforme já dissemos, representando ele a antipropriedade, e, ao mesmo tempo, competindo mais agudamente, hoje em dia, com o branco na área econômica, simboliza, após a reelaboração das racionalizações escravistas no contexto competitivo, o polo negativo da sociedade, o subemprego, o desemprego, a pobreza, a criminalidade, o alcoolismo, a preguiça: em suma o *lunpenproletariat*. Simboliza tudo aquilo que a autoqualificada aristocracia dominante quer repelir e as classes médias esquecer. Na chamada aristocracia paulista, por exemplo, se há casos de negros que penetraram no seu nível, através do casamento, isto é excepcional e não deve ser levado em conta como tendência. No plano da pequena burguesia, onde o casamento interétnico existe, embora seu número seja muito menos frequente do que supõem os defensores da nossa "democracia racial", o negro ainda é a presença de padrões de comportamento indesejáveis, desarticulador, por isto, do rotineiro e estabelecido, criando áreas de tensão com a classe superior a ela e *sujando o sangue* da família em relação ao julgamento das classes dominantes. É, de qualquer forma, a penetração daquele elemento do qual se deseja fugir — especialmente se a família for mulata — para conseguir *branquear-se* definitivamente. Um elemento negro que penetra, através do casamento, nesses grupos familiares, representa uma volta ao passado que deve ser reprimido da memória, a estigmatização e a regressão. O negro penetra, assim, como *nódoa do passado escravista* que se deseja esquecer.

Do ponto de vista teórico, o problema do casamento está ligado à organização socioeconômica e a sua institucionalização, nas diversas sociedades, varia de acordo com a transformação de uma série de condições materiais que configuram o seu estágio de evolução social.

No caso de uma sociedade de modelo capitalista como a brasileira que emergiu do escravismo, significa, em primeiro lugar, uma vinculação de herança e a consequente integração do cônjuge mais pobre no *status* da família mais rica e/ou tradicional. Uma vinculação que determina — em consequência — as normas de comportamento dos cônjuges e estabelece todo um conjunto de compromissos inter e intrafamiliares, sancionados pelos *mores*; relacionamentos com parentes também herdeiros; expectativas de mortes com vistas à herança; acordos de partilhas; detalhes de inventários ou testamentos e muitas outras.

Quase sempre, quando uma branca se casa com um negro, implicitamen-

te se tem a impressão de que ela se casou por interesse; casou-se porque ele — como acontece na maioria das vezes — é rico ou ocupa uma posição social relevante e ela é pobre, necessitada, mãe solteira ou tem problemas de integração com a sua família por qualquer outro motivo.

Ao mesmo tempo, funcionam as racionalizações assimiladas e os grupos com os quais tinha anteriormente relações passam a achar que ela se casou com um ser inferior, é uma “branca suja” porque, em última instância, juntou-se legalmente a um negro. A mesma coisa acontece quando um homem branco se casa com uma negra. Pensa-se que ele está em situação superior a ela (se não o estiver o simples fato de ser branco já o superioriza) e que a união se deve a alguma deformação sexual ou psicológica dele e do oportunismo dela. Outras vezes, explica-se o fato através de possíveis atos mágicos da negra, capazes de “amarrar” o branco, prendendo-o por práticas de candomblé, umbanda ou quimbanda aos seus caprichos. A própria família do branco se encarrega de divulgar essas hipóteses, como elemento justificatório. Funciona, como se vê, nesse tipo de julgamento o estereótipo de que a negra é sensual e *mandingueira*, estereótipo que vem da escravidão, mas ainda é corrente e tem funcionalidade nos dias atuais.

O problema do casamento desloca-se — no caso do interétnico — de um plano geral para outro específico e concreto e a sua realização refuncionaliza valores negativos subjacentes contra a etnia que possui a *marca* inferiorizadora. Evidentemente, essa reelaboração de valores não se dá num plano consciente. Há muitos elementos e atitudes inconscientes atuando intercruzadamente em cada fato específico, mas todos eles prendem-se ao feixe básico inicial que é a posição do negro visto globalmente através da imagem do escravo. Mas, como nesses casamentos que deflagram as sanções sociais os cônjuges são quase sempre de classes diferentes, sem nenhuma ligação mais relevante e não circunstancial entre eles e os demais membros das respectivas famílias, e, acima de tudo, um quase sempre é mais pobre do que outro, isto é, do ponto de vista de uma das famílias há um intruso lesando parte do patrimônio familiar, o preconceito se manifesta em primeiro plano e é deflagrado para que não haja uma redivisão do patrimônio da família. Não é porque se ache a negra mais feia ou o branco mais bonito.

É óbvio que, em cada caso específico, conforme já assinalamos, as coisas podem não se manifestar de forma tão horizontal e radical. Funcionam os

valores tradicionais, as representações coletivas contra o negro que foram assimiladas ou sedimentadas longamente, vindos de gerações anteriores e uma série de fatores intercorrentes. Mas, no fundamental, ou melhor, na sua essência, eles estão apenas capeando as causas mais relevantes da barragem.

Em São Paulo, onde o modelo de sociedade capitalista mais se desenvolveu no Brasil, o preconceito contra o casamento interétnico já foi apontado diversas vezes. Lowrie escreve, por esta razão, que "ninguém ignora que no Brasil alguns homens de projeção foram negros. Em São Paulo, fato semelhante só pode ser admitido como exceção. Um indivíduo que conseguisse, política ou economicamente, uma posição de destaque, não encontraria necessariamente casamento na classe superior. Os preconceitos raciais poderiam não permitir que esse indivíduo e tampouco seus descendentes se casassem na classe alta.

Os efeitos desse processo de diferenciação estarão necessariamente a operar, dentro do âmbito da sua influência, no sentido de obstar a infiltração de indivíduos de cor na classe superior, ou seja, de pugnar para que ela se mantenha quanto à raça, relativamente pura".⁶

Esta barragem, segundo o pesquisador que citamos, apoiado em documentação estatística e autores antigos, vem do passado colonial, quando a sociedade paulista se dividia fundamentalmente em senhores e escravos, tendo apenas uma camada intermediária de "agregados"; as famílias aristocráticas eram 'muito orgulhosas da limpeza do sangue que lhes corre na veia'⁷ e a escravaria estava nivelada no rol de coisas. Os agregados constituíam aquela plebe rala que vivia dependente do senhor, prestando-lhe serviços e defendendo-lhe a propriedade nos casos extremos."⁸

Conclui Lowrie dizendo que "os contrastes de cor encontrados em grupos que não foram de qualquer modo selecionados quanto a este particular, constituem prova evidente de que continua a operar o processo de diferenciação que historicamente tem caracterizado São Paulo".⁹

Podemos ver, pelas afirmativas acima, como é falaciosa a tese de que as simples "leis" da miscigenação determinariam a uniformização étnica da sociedade brasileira — dentro de um padrão *branco* — estimulada pelas "aberturas" proporcionadas pela nossa "democracia racial", que nos conduziria inapelavelmente a ser um povo de caucasoides. Os casamentos interétnicos em São Paulo, no particular branco/negro, não atingem a camada que se

autodetermina aristocrática. Ela se conserva imune ao cruzamento direto com o negro e o mestiço diretamente dele descendente. O que acontece é que essa mobilidade étnica circula horizontal e verticalmente da média burguesia para baixo, atingindo rarissimamente as camadas superior-casamentos com membros das superiores, conforme alguns teóricos res que se mantêm impermeáveis. Não há, portanto, aquele branqueamento progressivo e automático das classes inferiores, através de pontificam, fato que nos levaria à formação de uma sociedade branca no seu conjunto.¹⁰ O que há é uma ilusão de *branqueamento*, ideologia que as classes dominantes criaram e difundem a fim de verem cada vez mais afastada a hipótese de uma possível injeção negra nas suas linhagens e, por outro lado, tentarem negar que somos um país de negros e mestiços, com um passado que é muito mais africano do que "ocidental", mais negro do que branco e mais proletário do que aristocrático.¹¹

Esta ideologia de branqueamento total engloba um conjunto de estereótipos que procuram justificar o preconceito e nos apresentar como uma *democracia racial* que os fatos desmentem.

Há alguns anos foi feita uma pesquisa em três municípios paulistas sobre o preconceito de cor. As pesquisadoras estabeleceram um gradiente que vai de perguntas como: "aceitaria uma pessoa de cor como inquilino?", ou "companheiro de quarto?" para finalizar com a pergunta: "aceitaria V. S^a pessoa de cor como membros da família?", "como marido?", "como esposa?".

Os resultados, quanto às duas últimas perguntas que se dirigiam a mulheres e homens respectivamente, foram os seguintes:

Santa Rita	
Número de questionários distribuídos	100
- Aceitaria V. Sa pessoa de cor:	
a) como membro da família;	
b) como marido ou esposa.	
Não aceitariam	95
Aceitariam	5

Fonte: Revista "Sociologia", Vol. II, nº 1, São Paulo.

Piraçununga

Número de questionários distribuídos	100
--------------------------------------	-----

- Aceitaria V. Sa pessoa de cor:

a) como membro da família;

b) como marido ou esposa.

Não aceitariam	95
----------------	----

Aceitariam	5
------------	---

Finalmente, vejamos os resultados do último município pesquisado, o qual foi feito de maneira mais analítica:

Descalvado

Número de questionários	58
-------------------------	----

- Aceitaria V. Sa pessoa de cor:

a) como membro da família;

b) como marido ou esposa.

Não, por diferença racial	30
---------------------------	----

Não, por questão de bom gosto	10
-------------------------------	----

Não, por questão de amor	10
--------------------------	----

Sim, para acabar com a raça	2
-----------------------------	---

Sim, por interesse financeiro	1
-------------------------------	---

Fonte: Idem Ibidem.

Estes resultados revelam que existe um instrumental ideológico que tem como suporte o preconceito de cor e, ao mesmo tempo, cria as condições de peneiramento e consequente marginalização familiar dos negros e mestiços. É um processo de compressão social que atua no sentido de marginalizar o negro não apenas nas relações intraclasses, mas, também, interclasses e inter e intrafamiliares. Isto leva a que, somadas às condições que advieram

da forma como a abolição foi feita, o grande percentual do pobre, criminoso, mendigo, analfabeto e semiletrado se concentre ainda, de forma esmagadora, nos contingentes daqueles elementos que descendem do escravo.

A mulher branca, por isto, que se casa com negro é vista de forma pejorativa: "Moça que casa com negro tem coragem com fartura, tem estambo de cachorro e coração de macura".

Ou então:

"Branca que casa com negro é preta por dentro".¹²

Esses estereótipos contra o negro no plano do casamento interétnico não se circunscreveram a uma determinada área ou grupo social. As diversas pesquisas que já foram efetuadas no Brasil, objetivando constatar até que ponto somos uma "democracia racial" demonstraram que em todos os lugares onde elas foram realizadas, o preconceito existe em grau muito maior do que pensam os grupos interessados em defender a "imagem" da "democracia racial", especialmente quanto ao casamento interétnico. Esses trabalhos de campo, onde quer que se realizem, confirmam uma verdade: o preconceito de cor ou de raça é uma constante. A posição etnocêntrica dos segmentos que se julgam brancos na nossa sociedade deixa-os larga e profundamente preconceituosos e o epicentro desta posição é o casamento interétnico.

O prof. Thales de Azevedo realizou uma pesquisa na Bahia, região tida como a mais *democrática*, no plano das relações interétnicas no Brasil e onde tensões inexisteriam. Há mesmo toda uma forma mitológica de encarar-se a "situação racial" na Bahia, mitologia criada inclusive por antropólogos que procuram analisar mais a aceitação de certos traços culturais negros pelo *branco* (como é o caso do candomblé, atualmente explorado por grupos institucionais como ponto de atração turística) do que a sua situação de marginalização, as barragens criadas ao seu ascenso e o processo de peneiramento exercido contra as suas tentativas de *branqueamento*, especialmente através do casamento.¹³

Thales de Azevedo constatou que, naquele Estado existe esse preconceito, com várias gradações e pontos de convergência com os existentes nos Estados Unidos.

Escreve ele: "As pessoas de cor são consideradas como fazendo parte de

uma categoria biológica ou biotipológica caracterizada por traços que passam por inferiores aos dos brancos”.

“Vale registrar — acentua — que os estereótipos correntes na Bahia são mais ou menos os mesmos que se encontram no resto do país, a julgar pelas representações dos pretos na literatura; Roger Bastide examinando este material, verificou que são correntes no Brasil os estereótipos: feios, malcheirosos, selvagens, supersticiosos, preguiçosos e outros que, por sua vez, se acham nos Estados Unidos”.¹⁴

O próprio Thales de Azevedo parece inclinar-se para a apologia da *democracia racial* baiana, mas, com os dados que apresenta, especialmente as pesquisas suas e de outros antropólogos e sociólogos emerge uma realidade bem diferente. Parece que pesquisas sistemáticas sobre o fato/problema não foram feitas com a profundidade e isenção necessárias para que se possa constatar definitivamente a existência (ou não) dessa “democracia racial”. O que podemos ver pelos próprios dados do conhecido antropólogo baiano é o enorme índice de preconceito nos segmentos pesquisados. Um exemplo:

Estereótipos Mencionados por maior número de representantes em ordem de frequência , por outros grupos (Em Salvador)

Estudantes Universitários		Ginasianos		Funcionários		Apuração Global	
Supersticiosos	60	Supersticiosos	35	Desconfiados	27	Supersticiosos	97
Pouco inteligentes	55	Grosseiros	19	Pouco inteligentes	16	Supersticiosos	86
Ignorantes	50	Pouco Inteligentes	15	Ignorantes	13	Submissos	60
Submissos	45	Ignorantes	14	Preguiçosos	12	Tristes	54
Tristes	37	Submissos	12	Tristes	12	Desconfiados	49
Preguiçosos	30	Trabalhadores	11	Sensuais	9	Preguiçosos	47

Fonte: Thales de Azevedo: “Cultura e Situação Racial no Brasil”, Rio de Janeiro, 1966.

Comentando os dados acima, Thales de Azevedo observa que “estes resultados são muito mais significativos porquanto revelam a existência dos mesmos estereótipos em todos os três grupos consultados e mostram que os jovens antes dos 20 anos de idade já participam dos preconceitos dos

adultos; também não parece haver divergência sensível entre os que já atingiram apenas os dois anos finais do ciclo secundário ginasial e os que já atingiram o nível universitário ou mesmo já estão diplomados por algumas faculdades [da] Universidade local".¹⁵

Octavio Ianni, pesquisando outra região (Santa Catarina), conseguiu resultados que não deixam dúvidas quanto ao preconceito de cor ao nível de casamento interétnico. Se, no trabalho de Thales de Azevedo, a pesquisa sofreu um viés que impediu uma constatação objetiva do problema do casamento interétnico na Bahia, a de Ianni é bem mais esclarecedora.^{15a}

Vejamos as suas conclusões:

Florianópolis: Respostas de 552 jovens de ambos os sexos, entre 14 e 23 anos sobre o casamento Branco/Negro - 1955

	Negro			Mulato		
	baixa	média	alta	baixa	média	alta
Não gostaria que o (a) casasse com	30	39	34	25	33	29
Não gostariam que o irmão casasse com	63	76	80	60	71	76
Não gostariam que a irmã casasse com	64	78	82	61	73	77
Ego não gostaria de casar com	86	91	89	80	90	88

Fonte: Octavio Ianni: "Raças e Classes Sociais no Brasil", Rio de Janeiro, 1972.

Mas, não é apenas ao nível de opiniões que o preconceito quanto ao casamento interétnico se manifesta. Uma série de atitudes restritivas de vez em quando explodem na imprensa, por se tratarem de casos extremos.

Um exemplo disto é a seguinte notícia publicada em jornal de São Paulo:

"É de expectativa e tensão o clima da cidade de Maceió, em consequência do julgamento do psiquiatra José Lopes de Mendonça, acusado de assassinar a própria filha, por não admitir que namorasse um outro psiquiatra de cor. (...) Segundo a acusação, o psiquiatra desentendeu-se com a filha, a estudante Rosália Cabral de Mendonça, porque ela resolvera ficar noiva

de um médico negro e no dia 10 de junho de 1972 matou-a no interior do quarto de sua residência, no bairro de Bebedouro, a cinco quilômetros de Maceió, com um tiro de revólver”.

Na mesma notícia, lê-se ainda:

“Amanhã deverá ser iniciado outro julgamento de caso semelhante: Wilson Pinheiro de Toledo é acusado de ter assassinado sua filha Ângela Maria de Toledo Ferreira pelos mesmos motivos. Esse crime ocorreu exatamente um mês após o primeiro, no dia 11 de junho de 1972. A população está ansiosa pelo resultado dos dois casos, devido à semelhança entre eles e a grande diferença social existente entre os protagonistas”.¹⁶

São casos extremos, conforme dissemos, que configuram todo um comportamento subjacente em vastas áreas da população brasileira e desmentem a existência de uma “democracia racial” no Brasil. E o ponto agudo do problema é justamente o casamento entre negros e brancos e vice-versa.

¹ “A barreira ao casamento de pessoas das duas raças ocupa o lugar mais alto na classificação das categorias de segregação e discriminação. O casamento de brancos e negros é proibido por lei em todos os Estados do Sul, em todos os Estados, com exceção de cinco, não sulistas a Oeste do rio Mississipi e somente no de Indiana entre os Estados do Norte e Leste desse rio. Na prática, há poucos casamentos de pessoas das duas raças, mesmo onde não são proibidos, visto que o isolamento da sociedade dos brancos, a que fica sujeito o consorte branco, é geralmente intolerável mesmo para os poucos brancos que tenham suficiente contato social e não tenham preconceitos suficientes em matéria de casamento com negros. Diz-se que com relação à atitude dos brancos e como manifestação de ‘orgulho racial’ a comunidade negra tende cada vez mais a lançar no ostracismo os casais mistos. Essa reação, entretanto, é muito mais pronunciada no tocante a relações ilícitas que envolvem mulheres negras, e para isso há boas razões, uma vez que tais relações são, na maioria, de natureza exploradora.

Relações extraconjugais entre negros e mulheres brancas são quase inexistentes no Sul. Parece haver pequena quantidade de experiências sexuais entre as duas raças, no Norte, nos círculos radicais boêmios, envolvendo negros e mulheres brancas. Existem também algumas prostitutas que atendem negros.” (Rose, Arnold. *Negro: o Dilema Americano* — Versão condensada de *An American Dilemma*, de Gunnar Mirdal — Ed. Ibrasa: São Paulo, 1968, p. 257).

Mais recentemente Raymond Heard analisou a evolução da “situação racial” norte-americana no particular do casamento inter-racial, constatando um pequeno aumento dessas uniões. “Está aumentando — diz ele — o número de casamentos inter-raciais nos Estados Unidos e a maioria deles é entre negros e brancas, conforme revelou o Serviço do Censo.

Mas apenas uma parte bem pequena dos 44.597.000 casamentos registrados pelo Censo de 1970 era de matrimônios inter-raciais: 0,70 por cento contra 0,44 em 1960. Em 1960 havia um número quase igual de casamentos de negros e brancas e brancos e negras. No fim da década, os casamentos de negros e brancas aumentaram bastante, superando em muito os matrimônios entre brancos e negras.” (“O Estado de São Paulo”, 15 de dezembro de 1972).

Como vemos o índice de casamentos inter-raciais nos Estados Unidos é baixíssimo, correspondendo ao grau de segregação em que o negro se encontra naquele país. No Brasil, o nível de barragem não chega à segregação, mas funciona através de mecanismos de peneiramento menos visíveis, mas, nem por isto, menos atuantes.

³ Duarte, Nestor. *A Ordem Privada e a Organização Política Nacional* (Contribuição à Sociologia Política Brasileira)". Cia. Editora Nacional: São Paulo, 1939, p. 113. [Há uma edição mais atual publicada pelo Ministério da Justiça em 1997].

³ Saffioti, Heleith I. B. *A Mulher na Sociedade de Classes — Mito e Realidade*. Ed. Quatro Artes: São Paulo, 1969, p. 177. [Há uma edição mais recente publicada pela Ed. Expressão Popular em 2017].

⁴ Saffioti, Heleith I. B. Op. cit., p. 187.

⁵ Assim como Gilberto Freyre fala de casos de fixação sexual de senhores pelas suas escravas, levando-os a deformações que chegam a casos extremos, como aquele em que o senhor teve de levar, na noite de casamento com mulher branca, peça de roupa da mulher negra com quem mantinha relações sexuais a fim de sentir o seu cheiro, pois do contrário, não teria ereção, Roger Bastide, num plano de interpretação psicanalítica ao nível de um desejo sexual sublimado por parte do negro, refere-se ao "complexo da 'senhora' branca". Para ele, a situação do escravo no engenho é uma "situação Edipiana" e os papéis de Laios e Jocasta são desempenhados pelo "pater famílias" e a senhora branca. A partir deste esquema, embora reconhecendo que, do ponto de vista da ortodoxia psicanalítica haja um impasse, pois o "complexo é pregenital, enquanto que a situação no engenho ou na fazenda é uma situação posgenital", descobre nas relações escravistas "o complexo da senhora branca." Para validar sua tese, Bastide diz que "os poetas brasileiros têm cantado a espécie de adoração em que o respeito se junta à ternura oculta do preto pela sua senhora, o sentimento amoroso alimentado em segredo". Mas, ainda segundo ele, esse sentimento podia "também tomar formas violentas". Depois de citar episódios da *Balaíada*, onde brancas foram violentadas por negros, diz que "estes assaltos, entretanto, como os dirigidos contra o senhor, e que têm uma base de ódio e não mais de desejo, perduram esporádicos e geralmente o escravo aceita a idealização da mulher branca, a coloca em um mundo à parte, exterior e superior ao seu, e no qual não se pode penetrar".

Bastide transforma aquilo que era um sintoma de subalternidade social de muitos escravos, causado pela própria essência das relações escravistas, em um mito da psi-

canálise. Para nós, o que aconteceu de relevante — infelizmente Bastide não diz onde pesquisou e encontrou essa conduta típica do escravo em relação à sua senhora, pois, pelo contrário, os poucos exemplos que dá são negativos — foi que, todas as vezes que o escravo se rebelou esse mito do complexo da senhora branca não funcionou. Deve ter existido, para o *bom escravo*, de acordo com os valores senhoriais, um tipo de comportamento rotineiro que o levava a ver a senhora como protetora dos excessos do senhor, ao contrário da escrava, para quem, quase sempre, ela era mais tirânica.

Querer, porém, apresentar, como deseja Bastide, esta forma de comportamento como “rancor contra o ‘Pai’, possuidor exclusivo e zeloso da mulher que lhe é defesa, se juntando em um sentimento ambivalente ao respeito, à aceitação da superioridade do chefe” é ir muito longe na aceitação como válidos, passivamente, de certos mitos da psicanálise.

Aliás, Bastide teve oportunidade, no mesmo trabalho, de insinuar as origens sociais desta posição do *bom escravo* para com a sua senhora, quando afirma que ela representava um símbolo oposto ao “do senhor que apossava-se à força do corpo das suas escravas”. Não apenas neste detalhe de violência sexual, mas em muitos outros, o escravo, especialmente o doméstico, poderia ter tomado a sua senhora como protetora (talvez por analogia e ligação com as muitas Nossas Senhoras que ele invocava).

Esses elementos, juntando-se a outras causas, especialmente ao fato central de o senhor representar, para o escravo o símbolo da opressão e do poder despótico inclusive em relação à sua senhora, poderão explicar a razão por que o *bom escravo* via na senhora um símbolo oposto à crueldade. Não fosse a mulher — mesmo casada com senhor de escravos — também inferiorizada na sociedade escravista...

Poder-se-á, também, levantar a hipótese de que essa simbolização era um mecanismo de compensação que representava mais uma posse sexual simbólica do que uma sublimação. Seria, assim, uma forma onírica e passiva (introjetada portanto de valores brancos) que o escravo encontrava e que servia, de certa maneira, como veículo de relaxamento de tensões. A posse sexual da senhora (fato que se verificava quando, através das revoltas, aqueles sentimentos latentes tinham condições de se concretizarem) ao invés de ser a violação de um tabu estabelecido de acordo com a mitologia psicanalítica, representava, pelo contrário, uma forma extrema do escravo se autoafirmar exteriorizando um desejo reprimido de libertação social. Os próprios exemplos que Roger Bastide cita servirão para ilustrar o nosso argumento.

(Cf. Bastide, Roger. "Introdução ao Estudo de Alguns Complexos Afro-brasileiros". In *Revista do Arquivo Municipal*, ano VIII, vol. XC, São Paulo, mai/jun, 1948, p. 7 ss.)

⁶ Lowrie, Samuel H. "O Elemento Negro na População de São Paulo". In *Revista do Arquivo Municipal*, ano IV, vol. XLVIII, São Paulo, jun, 1938, p. 28-9.

⁷ Machado, Alcântara. *Vida e Morte do Bandeirante*, citado por Lowrie, Loc. cit.

⁸ Lowrie, Samuel H. Loc. Cit. — Oliveira Vianna assim descreve a composição das populações das fazendas de café, criação e dos engenhos, pela qual se vê a rigidez da estratificação nas regiões agrárias da época: "Entre o operário rural, o trabalhador assalariado dos campos, e a nobreza fazendária, interpõe-se uma terceira classe — a classe dos que, morando embora, como operários de aluguer, nas terras do domínio, e pertencendo também à plebe rural, não loca, porém, o seu braço ao senhor das terras. É a classe propriamente dos 'foreiros', dos que pagam unicamente foro ao senhor — e chamam-se, conforme a região, 'arrendatários', 'colonos', 'agregados', 'inquilinos'. (...) Entre essa classe e os grandes proprietários também não se forma nenhuma relação de solidariedade consistente e forte: a que existe é instável, fugidia, infixa. Tal é a conclusão que se tira depois de uma análise rigorosa da estrutura das fazendas de criação, das fazendas de café e dos engenhos de açúcar — os três tipos fundamentais da nossa organização rural. (...) Nos grandes domínios cafeeiros é pouco diversa a situação. Como nestes o foreiro paga o seu foro anualmente — e não paga mais nada. Essa prestação anual é o único laço econômico entre ele e o proprietário da terra. Há, é verdade, em certas zonas, o costume de tarefas, pelo qual o sitiante se incumbe de cuidar de um lote, cuja colheita é dividida, consoante o ajuste entre ele e o proprietário. Contudo, essa prestação de serviços não tem nenhum caráter de indispensabilidade. (...) Nos grandes domínios cafeeiros, existe hoje a meação generalizada. Os sitiantes lavram as terras, que lhes são aforadas, na base da meia das colheitas. Este regime de parceria não prende, entretanto, como devia prender, a classe dos foreiros à classe senhorial. (...) Como o operário braçal, nada o prende seriamente ao domínio, nada o fixa energeticamente à terra e à economia fazendeira. (...) Durante o longo período da escravidão, essa desagregação e essa infixidez ainda são mais flagrantes. Então, nem a parceria, nem o dia por semana: os sitiantes ficam como já se disse, à margem, vivendo para si, inteiramente dissociados da classe superior" (Vianna, Oliveira. *Populações Meridionais do Brasil*. Cia. Editora Nacional: São Paulo, 1938, p. 165). [Há uma edição mais recente publicada pelo Senado Federal em 2005].

⁹ Lowrie, Samuel H. Loc. Cit., p. 32.

¹⁰ Como apontado pelo autor em sua nota explicativa, os textos que compõem o livro têm origens distintas. Esta parte do texto é derivada de um esquema explicativo utilizado por ele como referência em exposições orais. A transcrição original está incompleta e aqui optamos por mantê-la, pois a correção - neste caso a complementação das frases - poderia incorrer numa alteração no sentido da sentença.

¹¹ Vejamos, para ilustrar o nosso ponto de vista o percentual de negros e pardos no conjunto da população brasileira, segundo dados do recenseamento de 1950. Mostram tais dados como estamos muito longe de ser uma nação branca. Negros e pardos: no Guaporé: 68,13%; Estado do Acre: 69,82; Amazonas: 62,68; Rio Branco: 58,20; Pará: 71,61; Amapá: 72,67; Piauí: 71,87; Ceará: 56,11; Rio Grande do Norte: 51,07; Paraíba: 33,31; Pernambuco: 50,18; Alagoas: 59,17; Fernando de Noronha: 33,90; Sergipe: 50,18; Bahia: 70,18; Minas Gerais: 41,21; Espírito Santo: 41,30; Rio de Janeiro: 40,74; Distrito Federal (Cidade do Rio de Janeiro): 29,79; São Paulo: 11,19; Paraná: 11,62; Santa Catarina: 5,16; Rio Grande do Sul: 10,68; Mato Grosso: 44,45; Goiás: 41,75.

Estes dados mostram como o Brasil é um país mestiço. Embora o método de levantamento dos dados seja cientificamente inaceitável, de vez que, na categoria de pardos não estabelece se são mestiços de brancos com negros ou índios, o certo é que, de qualquer forma, o *branco* como representativo do homem brasileiro, de acordo com os padrões arianistas de alguns estratos não significativos da população, ou estudiosos do nosso passado social, é mais um mito que deve ser descartado. Por outro lado, devemos salientar que, na categoria de *branco* há muito pardo socialmente branqueado. Tudo isto serve para demonstrar a alienação daqueles que, fugindo de uma visão objetiva das raízes da nossa formação étnica e social, procuram apresentar-nos como um povo branco.

¹² Cit. por Bastide, Roger. "Introdução ao Estudo de Alguns Complexos Afro-brasileiros". In *Revista do Arquivo Municipal*, ano VIII, vol. XC, São Paulo, 1948, p. 40.

¹³ Exemplo típico e muito bem retratado desse *branqueamento social* através do casamento interétnico é o personagem Tadeu, do romance *Tenda dos Milagres*, de Jorge Amado (Claro Enigma: São Paulo, 2011 [Ed. Martins, São Paulo, 1969]). O elemento de cor, introduzido nos círculos sociais branqueados e tradicionais, mantém-se relativamente em pé de igualdade até o momento em que manifesta pretensão de casar-se com uma branca desses círculos. Então, as barreiras são criadas e a família

tenta defender-se através de formas de peneiramento não institucionalizadas. No entanto, consumado o matrimônio, os membros desse grupo social procuram supervalorizar, perante a comunidade, o homem de cor nele introduzido, destacando a sua atividade cultural e a sua posição profissional dentro dos quadros da atual ordenação social, na medida em que o elemento de cor aceita os valores das classes dominantes.

Exemplo histórico mais significativo desse *branqueamento social* dá-nos uma carta de Joaquim Nabuco a José Veríssimo após a morte de Machado de Assis, Dizia: "Seu artigo no jornal está belíssimo, mas esta frase causou-me arrepio: 'Mulato, foi de fato grego da melhor época'. Eu não teria chamado o Machado de mulato e penso que nada lhe doeria mais do que esta síntese. Rogo-lhe que tire isso quando reduzir os artigos a páginas permanentes. A palavra não é literária e é pejorativa, basta ver-lhe a etimologia. O Machado para mim era um branco e creio que por tal se tomava; quando houvesse sangue estranho, isso em nada afetava a sua perfeita caracterização caucásica". (In *Revista do Livro*, vol. V, ano II, março de 1957, p. 164).

¹⁴ Azevedo, Thales de. *Cultura e Situação Racial no Brasil*. Ed. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 1966, p. 70. Cf. Bastide, Roger. "Estereótipos de Negros Através da Literatura Brasileira". In *Estudos Afro-Brasileiros*. Ed. Perspectiva: São Paulo, 1973, p. 113-28). [Há uma impressão mais recente da segunda obra datada de 1983].

¹⁵ Azevedo, Thales de. Op. cit., p. 68.

^{15a} O próprio professor Thales de Azevedo, no entanto, em trabalho bem anterior, teve oportunidade de mostrar a *situação racial* baiana, no particular do casamento interétnico. Cf.: Azevedo, Thales. "Um Aspecto da Mestiçagem na Bahia". In *Revista do Arquivo Municipal*, ano XI, vol. CI, São Paulo, março, 1945, p. 45, ss. — Os quadros apresentados pelo conhecido antropólogo, de casamentos realizados no Fórum de Salvador, mostram um percentual relativamente alto de casamentos entre brancas e negros e vice-versa, na Bahia. Este fato levou o autor a afirmar que "enquanto as alunas encontraram 22 uniões inter-raciais em 107 casamentos (...) ou sejam 20,5%, Donald Pierson computou 42 intercassamentos em 1.269, ou 3,3% também nesta Capital, ao passo que Roger Bastide anotou 9% de casais em que um dos cônjuges era branco e outro de cor, em São Paulo. O próprio Thales de Azevedo (loc. cit.) pondera, por isto, que a percentagem tão elevada de casamentos inter-raciais observados no Fórum prende-se, naturalmente, à circunstância de se casarem ali, em maioria, como já reparamos atrás, pessoas das classes média e pobre, entre as quais é mais alta a

proporção de indivíduos de cor e mais frequente a união do gênero”.

Como se pode ver pelos dados empíricos apresentados e pelas conclusões do Prof. Thales de Azevedo, na Bahia aquele processo de diferenciação que Lowrie apresentava para São Paulo — e os dados de Bastide confirmam — também funciona. Isto corrobora o que dissemos: os casamentos interétnicos somente se processam em nível significativo, da pequena burguesia para baixo, em São Paulo como na Bahia. Os estratos superiores e as suas linhagens se resguardam através de mecanismos de peneiramento e barragem capazes de manter as diferenças e equidistâncias somente alteradas em proporções não significativas.

¹⁶ “Psiquiatra que Matou a Filha Vai a Julgamento”. In *O Estado de São Paulo*, 21 de maio de 1972.

Mitologia do bom senhor e da democracia racial

Ao tempo em que foram criadas as ideologias de barragem contra o negro, montou-se, em contrapartida, a mitologia da “democracia racial”, divulgada através da imprensa, no rádio e de trabalhos sociológicos, antropológicos ou literários.¹ Tal atitude não é, em última análise, nada mais do que um suporte justificatório do preconceito como ele existe no Brasil. Esta posição bifronte leva a que o combate ao preconceito seja dificultado nos seus diversos níveis, escondendo e escamoteando a realidade da nossa “situação racial”. Por outro lado, não passa de uma posição *branca* em relação ao problema.² A ideologia mitológica da “democracia racial” é um complemento à do *branqueamento progressivo* pela miscigenação, criada pelos estratos privilegiados da atual estrutura, que não desejam que o elemento plebeu da nossa sociedade (no

caso específico o negro e o mestiço de um cruzamento direto com ele) penetram no seu mundo, friccionando valores estabelecidos, pondo em discussão princípios e carreando a parentela pobre para o seu espaço.

No entanto, já vimos, através da opinião de Lowrie, que, pelo menos em São Paulo, a barreira da pobreza e da miséria e a barragem do preconceito se encarregam de manter os casamentos interétnicos sob controle, isto é, na faixa inferior da sociedade.

Não tem razão, portanto, Donald Pierson quando, analisando o preconceito racial, afirma que ele não existe no Brasil, "pois o comportamento tradicional que se desenvolveu originariamente sob as condições de uma fronteira racial e cultural" deu origem a uma política racial não formal, que até hoje fundamenta e dá consciência aos *mores*. Esta política não formal é talvez resumida melhor na expressão comumente ouvida: "Nós brasileiros estamos nos transformando num povo só".

"Talvez outra circunstância significativa — continua o sociólogo norte-americano — seja que no Brasil a linha divisória, quer de cor, quer de *status*, entre os brancos dominantes e os grupos de *status* inferior, nunca foi, mesmo no começo, nítida e bem definida. Nem a conceptualização dos povos mais escuros que os brasileiros adotaram dos seus ancestrais portugueses, nem a conceptualização do escravo que era também parte da mesma herança, foram de molde a aguçar nos brancos a consciência de diferenças e a alimentar assim o desenvolvimento de consciência grupal".³

Se isto fosse verdade, se não pudéssemos encontrar causas históricas, sociais e culturais na base da formação e persistência do preconceito de cor, como explicar a sua existência e o seu dinamismo? Porque, para Pierson, os portugueses foram um povo "cego à cor"⁴, razão pela qual não se podem encontrar causas que justifiquem a origem, desenvolvimento e persistência desse preconceito no contexto da sociedade brasileira.

É a tese mitológica do *bom senhor* e do escravo conformado que, no fundo, forma uma unidade com a da "democracia racial" e são as duas, no conjunto, a projeção das relações escravistas do passado como idílicas. O conceito do *bom senhor*, tão caro a sociólogos como Gilberto Freyre, tem passado, nos últimos tempos, por análises científicas da crítica sociológica e se transformou apenas em um desejo saudosista de quem vê a paisagem da varanda da casa-grande, julgando os escravos como objetos, ou seja, através

dos valores escravistas.

Marvin Harris, ao analisar a tese do *senhor bondoso* (ele chama, com razão, a tese de Freyre de mito) mostrou toda a inconsistência dessa axiologia invertida. Mostrou, por exemplo, que entre o mito do *senhor bondoso* nas áreas de *plantation* brasileiras ideologizado por Freyre e a realidade há um verdadeiro abismo. Segundo esse mito, a bondade do senhor advinha do fato de o português não ter preconceito ao entrar em contato com outras etnias, em face do prolongado intercâmbio que manteve com povos de cor durante o circuito das suas atividades colonizadoras, pensamento que é compartilhado quase inteiramente por Donald Pierson. Isto proporcionou-lhe, para empregarmos a terminologia de Pierson, ficar "cego à cor". No entanto, contesta Harris, "o líbido português supostamente cego em questão de cor conseguiu até 1950 produzir pouco mais de 50.000 tipos misturados, oficialmente recenseados numa população africana de 10 milhões, depois de 400 anos de contato".⁵

Por outro lado, o que a realidade dos últimos tempos tem demonstrado através do processo de descolonização das antigas "províncias ultramarinas" é que o luso, como todo colonizador, usa dos mais desumanos processos e os recursos mais extremos de repressão para manter o estatuto colonial.⁶

No Brasil, é verdade, as coisas não aconteceram de forma tão rígida como na África, em relação aos negros. Não nos devemos esquecer, no entanto, da brutalidade dos portugueses em relação ao índio, que era o ocupante da terra, e contra o qual todos os meios foram usados, não apenas para escravizá-lo, mas para destruí-lo fisicamente. Muitas vezes, quando se estuda a *benignidade* do colonizador português, omite-se este *detalhe* que é de fundamental importância para o conhecimento do seu comportamento global.

Quanto ao seu comportamento em relação ao negro, juntando-se a escravas, isto não se deveu a nenhuma predisposição psicológica, cultural e muito menos biológica, mas, conforme já vimos, à falta de mulheres brancas na Colônia, embora os contatos que mantiveram com as índias ou africanas não tivessem melhorado em nada a situação delas, mas, pelo contrário, submeteu-as a um processo de degradação sexual e social sistemático.

Por outro lado, a miscigenação por efeito desses contatos primitivos não ajudou em quase nada às populações *pardas* daí surgidas, pois os filhos dos portugueses com negras escravas continuavam cativos.⁷

Essas duas racionalizações — do *bom senhor* e da *democracia racial* — foram habilmente arquitetadas para apresentar o senhor de escravos como bom, motivo pelo qual a escravidão no Brasil teria características suaves. É, em última análise, uma tese justificatória da escravidão e de apelo indireto para que sejam conservados os seus remanescentes entre nós. Toda a obra de Gilberto Freyre é uma exaltação à escravidão, aos seus valores, ao *senhor-de-engenho* e uma glorificação do escravo passivo, dócil, masoquista.⁸

Para poder traçar convincentemente esse panorama idílico, Freyre usou de um recurso muito hábil: transformou a escravidão doméstica, da *muçama*, da Mãe Preta e dos pardos, filhos de senhores-de-engenho e escravas brincando à sombra da casa-grande, como sendo o quadro representativo da escravidão no Brasil. Esqueceu-se, deliberadamente, ou retratou de forma atenuada e/ou deformada, da escravidão dos eitos dos engenhos, com escravos trabalhando dia e noite, perdendo dedos e mesmo braços na moagem da cana, sendo torturados, espancados pelo feitor, colocados no tronco e mesmo assassinados. Esqueceu-se de toda uma legislação repressora, dos instrumentos de suplício criados e constantemente usados. Esqueceu-se da fragmentação das famílias dos escravos, fato que violava as suas tradições e normas tribais, e das duras condições de trabalho em Minas Gerais, durante a fase da mineração. Esqueceu-se do enorme número de suicídios, dos escravos que fugiam e eram castigados, muitas vezes mortos ao serem açoitados, especialmente se era chefe de quilombo.⁹ Esqueceu-se do verdadeiro quadro da escravidão em nosso país.

Tudo isto, para quê? Para apresentar o senhor como bom e todo escravo que se revoltava como sendo mau. Finalmente: para inverter a realidade social e interpretá-la de acordo com os critérios selecionados pela classe senhorial. Por isto, a sociologia de Gilberto Freyre é uma sociologia do patológico promovido ao nível de normal, e vice-versa. É uma sociologia alienada. Os fatos, por isto mesmo, quando analisados cientificamente, se encarregam de desmenti-la.

Um dos recursos mais usados para justificar-se a tese do *senhor bondoso* é apresentar-se a escravidão nos Estados Unidos como se tivesse sido mais rígida do que a brasileira, fazendo-se uma escala diferenciadora entre as diversas formas de escravidão. Seria a norte-americana muito mais violenta e fechada do que a brasileira, que teve a visão católica do colonizador luso

Essas duas racionalizações — do *bom senhor* e da *democracia racial* — foram habilmente arquitetadas para apresentar o senhor de escravos como *bom*, motivo pelo qual a escravidão no Brasil teria características suaves. É, em última análise, uma tese justificatória da escravidão e de apelo indireto para que sejam conservados os seus remanescentes entre nós. Toda a obra de Gilberto Freyre é uma exaltação à escravidão, aos seus valores, ao *senhor-de-engenho* e uma glorificação do escravo passivo, dócil, masoquista.⁸

Para poder traçar convincentemente esse panorama idílico, Freyre usou de um recurso muito hábil: transformou a escravidão doméstica, da *muca-ma*, da Mãe Preta e dos pardos, filhos de senhores-de-engenho e escravas brincando à sombra da casa-grande, como sendo o quadro representativo da escravidão no Brasil. Esqueceu-se, deliberadamente, ou retratou de forma atenuada e/ou deformada, da escravidão dos eitos dos engenhos, com escravos trabalhando dia e noite, perdendo dedos e mesmo braços na moagem da cana, sendo torturados, espancados pelo feitor, colocados no *tronco* e mesmo assassinados. Esqueceu-se de toda uma legislação repressora, dos instrumentos de suplício criados e constantemente usados. Esqueceu-se da fragmentação das famílias dos escravos, fato que violava as suas tradições e normas tribais, e das duras condições de trabalho em Minas Gerais, durante a fase da mineração. Esqueceu-se do enorme número de suicídios, dos escravos que fugiam e eram castigados, muitas vezes mortos ao serem açoitados, especialmente se era chefe de quilombo.⁹ Esqueceu-se do verdadeiro quadro da escravidão em nosso país.

Tudo isto, para quê? Para apresentar o senhor como bom e todo escravo que se revoltava como sendo mau. Finalmente: para inverter a realidade social e interpretá-la de acordo com os critérios selecionados pela classe senhorial. Por isto, a sociologia de Gilberto Freyre é uma sociologia do patológico promovido ao nível de normal, e vice-versa. É uma sociologia alienada. Os fatos, por isto mesmo, quando analisados cientificamente, se encarregam de desmenti-la.

Um dos recursos mais usados para justificar-se a tese do *senhor bondoso* é apresentar-se a escravidão nos Estados Unidos como se tivesse sido mais rígida do que a brasileira, fazendo-se uma escala diferenciadora entre as diversas formas de escravidão. Seria a norte-americana muito mais violenta e fechada do que a brasileira, que teve a visão católica do colonizador luso

como tônica, motivo pelo qual foi sempre mais aberta e humanitária. Outro mito que os fatos estão a desmentir.

Um dos parâmetros comparativos neste sentido é o da fecundidade e mortalidade dos escravos no Brasil e nos Estados Unidos. Através dessa comparação poderemos aferir aproximadamente qual das duas escravidões foi menos patológica neste particular.

Vejam os que a realidade nos apresenta neste sentido. Thomas Skidmore escreve a respeito: "Sabemos que a população escrava norte-americana cresceu a uma taxa relativamente alta durante o século XIX. Os censos nos mostram que uma taxa média de crescimento de 23% por década entre 1830 a 1860. Uma vez que o tráfico de escravos terminou nos Estados Unidos em 1808, o aumento só pode ser explicado por um crescimento vegetativo líquido da população escrava existente. No Brasil, entretanto, a tendência era oposta. Embora não se disponha de estatísticas seguras, parece que a grande queda da população após a extinção do tráfico negreiro em 1850 foi causada tanto por alforrias quanto pelo decréscimo natural (isto é, excesso de mortes sobre nascimentos). Tal fenômeno parece ter sido comum nas economias escravagistas que continuavam a depender do tráfico de escravos. Philip Curtin em seu recente estudo *Atlantic Slave Trade* nota que, "como tendência geral, quanto maior a proporção de nativos africanos numa população escrava, menor sua taxa de crescimento natural — ou, como era mais frequente, menor sua taxa de decréscimo natural". Assim o grande contingente de escravos brasileiros começou a diminuir rapidamente quando o comércio de escravos terminou em 1850.

"Se a generalização de Curtin é correta, como pode ser explicada? Em primeiro lugar, as taxas de incidência de doenças e mortalidade entre escravos nativos, porque os primeiros entravam num novo 'clima de moléstias', expondo-se a doenças contra as quais não estavam imunizados. Em segundo lugar, a proporção dos sexos entre os escravos recém-importados era geralmente muito desequilibrada, incluindo com frequência 60 a 85% de homens. (...) Também é possível que os riscos da vida escrava fossem maiores em economias como a brasileira, que continuavam a depender do tráfico servil, do que em economias como a dos Estados Unidos, cujos escravos já tinham atingido uma saudável taxa de crescimento natural. Poderiam tais riscos serem atribuídos a fatores incontrolláveis como doenças ou talvez à

maior dureza das condições de vida e trabalho? Esta última questão, é claro, derrubaria completamente a tese de Tannebaun-Elkins".¹⁰

Partindo de outros elementos de análise e interpretação podemos apresentar novos fatos que demonstram a verdadeira situação do escravo brasileiro e os motivos que determinaram: a) — a sua baixa natalidade; b) — o alto índice de mortalidade, especialmente infantil, antes de 1872.¹¹

Infelizmente, os dados não são muito abundantes e exatos, mas, mesmo assim, são suficientes. Pelos elementos que possuímos, podemos concluir que a escravidão no Brasil não teve aquele clima quase idílico de relação entre senhores e escravos que costumam apresentar os seus defensores contemporâneos. Pelo contrário: o escravo do eito; tinha uma média de vida curtíssima — entre oito e dez anos.¹² Morriam de doenças endêmicas, que assolavam o país no tempo: cólera, febre amarela, varíola, tuberculose, escorbuto (mal de Loanda) tifo e muitas outras. Morriam, também, de "acidentes no trabalho", especialmente nos engenhos da Bahia e Pernambuco na fase do açúcar: mãos gangrenadas depois de comidas pela moenda, queimaduras, finalmente, por uma série de acidentes que os vitimavam em nível alarmante. Morriam, também, pelo suicídio, banzo, geofagia, ou por serem quilombolas, lutando nas matas.

Isto acontecia especialmente no Nordeste, pois o seu ciclo de prosperidade alcançou ainda o tráfico em pleno florescimento e era para o senhor de engenho mais fácil e econômico repor o escravo adquirindo outro do que tratá-lo benignamente, o que poderia transformá-lo em instrumento de trabalho antieconômico. A mesma coisa acontecia com a mortalidade infantil: tendo o senhor de engenho a possibilidade de comprar uma "peça" por preço relativamente barato, para que proteger a cria do ventre escravo que seria um ônus para ele até adquirir a idade de trabalho?

Igual fenômeno registrou-se com o escravo velho: era alforriado no fim da vida, para morrer logo depois na indigência, pedindo esmolas nas estradas, sem nenhuma condição de poder refazer a sua vida nos novos quadros de trabalho que haviam sido criados.

Retratando esta situação, Maria Graham no seu *Journal*¹² no qual relata a realidade brasileira, entre os anos de 1821 a 1823, informa que "menos da metade dos negros nascidos no engenho Mata Paciência chega à idade de dez anos". Segundo conhecida estatística de Eschwege, em Minas Gerais,

entre os mulatos escravos, em 105 nasciam 4, em 100 morriam 6; entre os escravos negros em 103 nasciam 3, em 102 morriam 7; entre os brancos livres em 99 nasciam 4, em 106 morriam 3; entre os índios livres, em 99 nasciam 4, em 108 morriam 4; entre os mulatos livres, em 109 morriam 3; entre os negros livres, em 84 nasciam 4, em 93 morriam 5.

No particular, Cristiano Ottoni, deputado em 1883, teve oportunidade de abordar longamente o assunto, referindo-se especialmente à lei de 1831, que nunca foi aplicada, pela qual o tráfico ficou abolido, para dizer: "São passados 52 anos depois da promulgação dessa lei. Os africanos importados nunca o eram em tenra idade; as crianças não suportavam a travessia, nem achavam compradores, porque o que se apreciava era braços para o trabalho. A mínima idade dos africanos importados pode ser avaliada em 12 a 13 anos. Assim, dos importados antes de 1831 só podem existir alguns maiores de 65 anos, e sabe-se que raros desses infelizes transpõem tal meta. Portanto, ou não existem ou são raríssimos os indivíduos naturais da África que estejam isentos da sanção da lei de 1831. Eu não tenho conhecimento de um que seja".^{12a}

"Dir-se-á que pode haver descendentes; sem dúvida, mas serão muito poucos, porque, como sabem os homens da minha idade e mais velhos, que observavam o que se passava entre nós, naquele tempo e até 1850, *enquanto foi fácil e barato o suprimento de braços da costa d'África*, a mortalidade das crianças, filhos desses escravos, era enorme, de certo maior de 80%. Aqui nas Províncias do Sul, que produzem café em larga escala, era doutrina corrente, poderia até dar testemunho pessoal em um inquérito a esse respeito: — o escravo de 18 a 20 anos comprado até 1850 por 300\$000, ou pouco mais, empregado na cultura do café, podia colher em um ano 100 arrobas no valor líquido de 300\$000, preço pelo qual fora comprado. Ora, desde que por 300\$000 ou pouco mais podia-se ter um trabalhador nessas condições, ninguém se importava com a sorte das crias, que só no fim de 14 a 16 anos poderiam fornecer igual serviço. Daí se seguia que a mortalidade era imensa, quando se começou a sentir a falta de braços, e diminuindo mais ainda depois da epidemia de *cólera morbu*".¹³

Como vemos, o escravismo brasileiro, como qualquer outro, pela sua própria estrutura e pela exigência do seu ritmo de dinamismo de trabalho, criava os elementos de destruição física do elemento humano que o

compunha como objeto. Por isto, outra conclusão se impõe: se voltarmos ao problema comparativo da escravidão nos Estados Unidos e no Brasil, podemos ver como algumas das chamadas diferenças nos dois tipos de escravidão prendem-se a um fato que determinou basicamente, ou pelo menos condicionou profundamente todo o processo do comportamento das duas classes senhoriais: é que o tráfico nos Estados Unidos foi extinto em 1808, e, no Brasil, apesar da lei de 1831, somente foi efetivado depois de 1850. Vemos, portanto, que enquanto o senhor de escravos norte-americano, a partir da primeira década do século XIX, enfrentava o problema da mão-de-obra escrava, porque não contava mais com o suprimento de "peças" vindas da África, no Brasil, somente depois da segunda metade desse século é que teve de enfrentar realmente esse problema. Este fato poderá justificar a posição mais *racional* do dono de escravos dos Estados Unidos e explicar a sua taxa de natalidade maior e menor mortandade em relação à escravidão no Brasil.¹⁴

A queda da população negra escrava no Brasil, portanto, era uma consequência da sociedade que aqui existia, razão pela qual as possíveis tentativas de amenização filantrópica da situação do escravo não influíram em nada. A escravidão era uma bomba de sucção que sugava, anualmente, a vida de milhares de escravos que desapareciam do nosso mapa demográfico.

É verdade que essa diminuição teve, também, a contribuição de alforrias. Tal contribuição, porém, não é de molde a afetar o fato fundamental: a alta mortalidade do escravo durante todo o tempo em que existiu a escravidão no Brasil, especialmente até a Lei Eusébio de Queirós.^{14a}

O *Taoleau Statistique du Brésil*, de Malte Brun, em 1830, dá-nos os seguintes elementos elucidativos sobre o assunto:

População branca:

nascem: 4,04%

morrem: 2,83%

População escrava:

nascem: 4,76%

morrem: 6,86%

Fonte: Emília Viotti da Costa: - "Da Senzala à Colônia" - São Paulo, 1966.

Por estes dados vemos que a população branca tinha menor fertilidade e menor mortalidade, enquanto que a população escrava tinha maior natalidade e maior mortalidade. Os números demonstram o seguinte: a diferença de natalidade entre a população branca e a escrava era de apenas 0,71 favorável à última, enquanto que a diferença quanto à mortalidade era de 4,03 a mais entre os escravos. Desta forma, os escravos tinham um saldo negativo de 2,11 e os brancos um saldo positivo de 1,21. Como vemos, se não houvesse o tráfico que atuasse como injeção demográfica ininterrupta, a população escrava não conseguiria conservar-se sequer em termos de manter-se estacionária, tendendo a extinguir-se inapelavelmente. Isto poderá ainda ser indiretamente constatável se compararmos as estatísticas após a extinção do tráfico. Apesar de haver uma transferência computável de escravos para a categoria de *livres*, mesmo assim, na parcela escrava o desgaste físico a que a escravidão a submetia foi o grande responsável por este déficit populacional.

Convém notar, ainda, que os elementos publicados pelo *Tableau* são de 1830, anteriores, portanto, à primeira lei contra o tráfico de africanos, que seria promulgada somente um ano após. Como a lei de 1831 nunca foi respeitada e somente depois de 1850 o tráfico foi definitivamente extinto, talvez os senhores de escravos somente a partir daí tenham compreendido a necessidade de uma política diferente em relação aos nascituros e escravos de suas fazendas, tratando-os de forma mais benigna. Quanto aos primeiros, porém, tal atitude teve pouca duração, pois em 1871 a Lei do Ventre Livre levava-os a se desinteressarem novamente pelos filhos das suas escravas que não mais lhes pertenciam.

A escravidão no Brasil, como estamos procurando demonstrar, caracterizou-se pelos altos índices de mortalidade, fato que vem desmentir pregoeiros líricos da sua imagem entre nós. Na mesma linha do que estamos tentando demonstrar, escreve Emilia Viotti da Costa que "os índices de mortalidade continuaram altos durante todo o período da escravidão. Já ao chegar ao Brasil, o estado sanitário dos lotes era mau, principalmente a partir do momento em que se intensificou a fiscalização entre o tráfico e em que os traficantes, para não despertar suspeitas, encerravam os negros em porões de navios, impedindo-os de subir ao convés. As péssimas condições higiênicas desses lugares deficientes em iluminação e ventilação,

levando carga muito maior à sua capacidade, favoreciam a propagação de epidemias. A longa travessia, a má alimentação, eram responsáveis pelas manifestações de escorbuto, tão frequentes entre escravos recém-chegados. Mesmo depois de cessado o tráfico, o estado sanitário dos lotes de escravos era mau e os índices de mortalidade elevados. Esses índices referentes à população negra permaneceram, aliás, muito altos depois de abolida a escravidão. O *Anuário Médico Brasileiro* de 1891 referia-se à grande mortalidade dos africanos provocada pela febre amarela e malária. Chegava mesmo a vaticinar que, em breve, desapareceriam os negros do Rio de Janeiro".¹⁵

São dados que mostram a inconsistência do *senhor bondoso* de Gilberto Freyre e outros sociólogos. A escravidão brasileira foi tão brutal, desumana e violenta como todos os tipos de escravidão. O senhor, com a mão-de-obra baratíssima produzida pelo escravo, não sentia necessidade de mudar o *status quo*. O sistema escravista também o envolvia ideologicamente, travando-lhe a capacidade de raciocinar em termos do *dever*. Como diz muito bem K. Mannehein, "a mentalidade conservadora, como tal, não tem utopia. Idealmente está, por sua própria estrutura em perfeita harmonia com a realidade que, temporariamente, ele domina. Carece de todos esses reflexos e iluminações do processo histórico que provém de um impulso progressivo".¹⁶

Por estas razões econômicas e ideológicas o desperdício do trabalho e vidas humanas que se verificava tinha pouco significado para o senhor de escravos, levando Celso Furtado a escrever, por isto, que "o fato de que a população escrava no Brasil haja tido uma taxa de mortalidade bem superior à natalidade indica que as condições de vida da mesma deveriam ser extremamente precárias. O regime alimentar da massa escrava ocupada nas plantações açucareiras era particularmente deficiente".¹⁷

Vemos, portanto, que a persistência do mito do *senhor bondoso* que é ainda sustentado por diversos sociólogos é um invólucro ideológico que os intelectuais das classes dominantes ou comprometidos com o *Establishment* criaram para, através dele, injetar os seus valores na sociedade atual e nos seus grupos e segmentos interessados em conhecê-la. Surge dos critérios de julgamento de uma sociedade contraditória e que, por isto mesmo, são contraditórios.

Marvin Harris descreve a escravidão que Gilberto Freyre vê como idílica, ou quase, da seguinte maneira: "Mais fácil seria discutir quantos anjos podem dançar na cabeça de um alfinete do que argumentar que a escravatura de um país é superior à de outro. Os escravos, onde quer que estivessem, não gostavam da escravatura; matavam-se e matavam os seus senhores; repetidamente arriscavam-se a ser despedaçados pelos cães de caça e pelas torturas mais infames para escapar da vida a que tinham sido condenados. É bem conhecido o fato de ser o Brasil o segundo país escravista em número de escravos fugidos e de revoltas de escravos. No século dezessete um grupo vitorioso conseguiu resistir no famoso Quilombo dos Palmares durante 67 anos e no século dezenove não se passava um ano que não houvesse uma revolta de fato ou planejada".^{17a}

Como vemos, o conceito de *mau escravo* está indissoluvelmente ligado ao do *bom senhor*. Dando-se ênfase ao mito do senhor patriarcal/beneficente, que via os escravos como membros da família, terno e paternal (o que é inteiramente falso, mesmo em termos de escravidão doméstica), temos de ver o escravo rebelde como portador de valores negativos. Mas, ao contrário, se enfatizarmos a irracionalidade estrutural do escravismo, suas falhas intrínsecas e os fatos que a caracterizam, como suplícios, espancamentos, mortes e o nivelamento dos homens escravos às bestas, concluiremos que o escravo bom era aquele que, intuindo o *dever*, rebelava-se contra o sistema, dinamizando a estratificação social de forma não institucional. Era Zumbi e não Pai João. Era o quilombola ou o insurreto das cidades, e não aqueles que se conformavam com o eito, o espancamento, o pelourinho, os açoites e a senzala.

O mito do *senhor bondoso* está desaparecendo à medida que fatos novos são apresentados ao debate. O desaparecimento do componente negro no Brasil está demonstrando a crueldade intrínseca da escravidão através da sua herança negativa. Já que sabemos que o casamento interétnico não se processa em ritmo capaz de *branquear* (biologicamente) os componentes da etnia negra, pauperizada e/ou marginalizada, devemos procurar saber por que ela está desaparecendo progressivamente. Não se pode negar que a etnia negra está diminuindo, em números absolutos, nas estatísticas que são apresentadas pelos órgãos encarregados de fazer o censo da nossa população. Em 1800 era mais da metade da população. Cinquenta anos

depois, é apenas uma terça parte para continuar caindo progressivamente. Um século mais tarde os negros são apenas um décimo da população. Em números absolutos, depois de um ascenso de 2 milhões, em 1900 a 6,6 milhões, em 1940, cai para 5,6 milhões em 1950.¹⁸

Continuando a análise desse processo, escreve Darcy Ribeiro: "É evidente o contraste da progressão do negro com o grupo branco. Este último salta de 22%, em 1800, para 62%, em 1950; e, numericamente, de 920 mil para 32 milhões, no mesmo período. O alto incremento do contingente branco não é explicável unicamente pelo crescimento da migração europeia, a partir de 1880. O seu vulto nunca alcançou um nível que permitisse influir decisivamente sobre a composição da população original. A explosão demográfica dos brancos brasileiros só é inteligível, pois, em termos de crescimento vegetativo muito intenso, em números absolutos e prodigiosamente grandes em relação às outras parcelas da população, propiciado pelas melhores condições de vida que fruíam em relação aos negros e pardos".¹⁹

A análise de Darcy Ribeiro demonstra como, mesmo levando-se em conta o fato de muito mulato ter passado por branco nos levantamentos da população brasileira, a diminuição do segmento negro e pardo somente poderá ser explicada se for levada em conta a maciça mortalidade dos seus membros em relação aos outros componentes da nossa população. O *branqueamento* da população brasileira, portanto, não se processa através de casamentos interétnicos, como apregoam os que difundem o mito da *democracia racial*. Pelo contrário. Ele surge exatamente do fato de os negros e mulatos pauperizados ficarem praticamente confinados à faixa da marginalidade, do subemprego e da miséria, o que acarreta, como consequência, altos níveis de mortalidade. Não é, portanto, um branqueamento feito através da miscigenação, mas da morte.

E é, exatamente, para manter este cinturão de miséria que surge o preconceito de cor e o mito do *mau cidadão negro*.

Como vemos, esse mito é uma representação negativa que está vinculado geneticamente à nossa realidade social contraditória: é um julgamento e uma sentença que partem dos valores dominantes de uma sociedade competitiva e se integram nos seus *mores*, passando a funcionar indiretamente como elemento de barragem que impede o ascenso do negro a

níveis mais altos no sistema de estratificação. O negro que compete no mercado de trabalho técnico e qualificado tem de ser barrado através de um processo de achatamento social que o atinja em todos os níveis de interação. A sua permanência no nível de marginalizado socialmente é sustentada por essa ideologia *branca* que o apresenta e ideologiza-o como inferior, malcheiroso, indolente, cachaceiro, ou, então, rebelde, presunçoso, mal-agradecido e agitador.

Como dissemos inicialmente: o mau cidadão negro é aquele que integra as áreas da delinquência, subemprego ou desemprego — as áreas marginais — ou aquele que não se conforma atualmente com as barreiras contra ele levantadas. Os negros que habitam as favelas, os mocambos, os cortiços, os alagados, os pardieiros são mantidos como exército industrial de reserva de mão-de-obra não qualificada para forçar, no plano econômico, a segurança de níveis mínimos de salários aos trabalhadores já engajados no processo de trabalho. E o negro que já conseguiu capacitar-se técnica e culturalmente para competir em nível superior com o trabalhador branco é apresentado como perigoso porque não “sabe mais ficar no seu lugar”. Desta forma, as classes dominantes, através de uma série de mecanismos de defesa, inconscientes mas atuantes, conseguem, com o preconceito de cor, manter o equilíbrio da mão-de-obra, garantindo-lhe alta taxa de mais-valia e precatar-se contra possíveis reivindicações parciais ou globais dos trabalhadores que elas julgarem mais radicais. A raiz do preconceito é justamente a essência competitiva da atual sociedade brasileira.

Reinterpretadas a partir daquelas que existiam no tempo da escravidão, as representações coletivas contra o negro exercem, agora, uma nova função, pois como acentuou Roger Bastide “o preconceito de cor, cuja função era justificar o trabalho servil, vai servir agora para justificar uma sociedade de classes, mas nem por isso vão variar os estereótipos antigos; mudando apenas de finalidade”.²⁰

As contradições estruturais que geram representações contra o negro, o qual simboliza o setor interiorizado da sociedade, poderão ser melhor compreendidas se tomarmos, como polos de análise, os valores que são válidos em uma colônia e os valores da sua respectiva metrópole. Os valores globais que estabelecem o que é *bom* e o que é *mau* são antagônicos na sua essência, porque são representativos de uma realidade altamente

conflitiva: colônia/metrópole. Tudo aquilo que a colônia — comunidade explorada — faz para livrar-se do estatuto colonial, através de ações políticas, que vão do comportamento oposicionista moderado às guerrilhas, é considerado ato marginal, patologia social, movimento assimétrico pelas instituições, estruturas de poder e “ciências sociais” colonizadoras. Mas é considerado válido, normal, dinâmico e científico pelas populações das regiões exploradas e pelos cientistas sociais dinâmico/radicais que captam a essência dessas ações por sentirem o jugo do colonialismo e do neocolonialismo.

Exemplificando: o líder político da Guiné Bissau (agora já reconhecida como país independente) Amílcar Cabral, assassinado quando lutava, era considerado um negro marginal, perigo social e visionário utópico, pelos ideólogos do colonialismo e as autoridades portuguesas que ali se encontravam em missão de repressão, no caso específico o general Spínola. Mas era considerado um líder libertador, um patriota, um cientista social revolucionário que tinha a perspectiva do *devenir* pelas faixas das populações locais à medida que adquiriam consciência social.²¹

Como vemos, tanto na perspectiva de análise estrutural de uma sociedade dividida em classes, como a brasileira, como na perspectiva de análise comparativa, globalizadora e dinâmica, entre os valores das colônias e das metrópoles, o conceito de *bom* e *mau* é relativo, ou melhor, antagônico. No caso específico do Brasil, o negro, vindo de um passado escravista ainda bem próximo, sofre todas as barragens, diretas ou indiretas, que uma sociedade como a nossa exige que sejam criadas a fim de manter inalteradas as atuais relações de produção. Isto para que ele, conforme já afirmamos, exerça o papel de exército industrial de reserva a fim de que os trabalhadores engajados no processo de trabalho não se sintam entusiasmados para fazerem reivindicações *perigosas*. A barragem é facilitada pela *marca* étnica que os identifica como elementos vindos da massa escrava.

Como se combater este preconceito que gera marginalização econômica, social e cultural de ponderável faixa da atual população brasileira? Para nós, não adiantam campanhas humanitárias, educacionais ou de fundo filantrópico. Necessita-se criar um universo social não competitivo, fruto da economia de uma sociedade que saia do plano da competição e do conflito e entre na faixa da planificação e da cooperação.

¹ Dentre os cientistas sociais que refutam a tese da *democracia racial* situa-se Waldir Freitas Oliveira. Escreve ele: "O preconceito racial existente no Brasil deriva, pois, da nossa formação histórica e constitui uma evidente herança portuguesa. Nós o recebemos da mesma forma que recebemos a língua, a religião, os hábitos e os costumes daqueles que nos colonizaram e pelo fato de haverem os brancos sempre ocupado na nossa história o papel de senhores sobre uma população negra escravizada, tal preconceito conseguiu criar raízes profundas e difíceis de serem extirpadas" (Oliveira, Waldir Freitas. "Considerações sobre o Preconceito Racial no Brasil". In *Afro/Ásia*, n. 8/9, Salvador Junho/Dezembro, 1969).

² Poderíamos, parafraseando um sociólogo do Daomé, Stanislas Adotevi, dizer que o mito da *democracia racial* é uma forma *branca* de encarar-se o problema do negro. Adotevi, analisando o conceito de *negritude*, afirma que essa corrente de pensamento é "a maneira *negra* de ser *branco*" (Adotevi, Stanislas. *Negritude et Négrologues*. Union Générale d'Éditions: Paris, 1972, p. 207). O Paralelo entre as duas ideologias nos parece adequado, dentro da função de cada uma. [Há uma edição mais recente dessa obra publicada por Editions Materia Scritta de Paris em 2017].

³ Cf. Pierson, Donald. "Preconceito Racial segundo o Estudo de 'Situações Raciais'". In *Sociologia*, vol. XIII, n. 4, São Paulo, outubro de 1951, p. 303.

⁴ Pierson, Donald. Loc. cit.

⁵ Harris, Marvin. *Padrões Raciais nas Américas*. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 1967. Deve-se ler especialmente todo o capítulo intitulado: "O Mito do Senhor Bondoso" (p. 102-24) fundamental para a compreensão do problema do ponto de vista em que nos colocamos.

⁶ Sobre a forma *benigna* da colonização portuguesa, vejamos alguns trechos do livro de uma testemunha ocular, aliás oficial do exército luso e que serviu em Angola até 1961, sobre as *relações raciais* entre os portugueses e habitantes nativos das "Províncias Ultramarinas". Diz: "Aqui em Nagage, soube de várias maquinações ocorridas o ano passado em que os comerciantes e funcionários obtiveram dezenas de milhares de escudos no comércio do bilhete de identidade, documento que garante aos nativos a condição de assimilados, pois o indígena tem fracos direitos. Depois de os burlarem, negavam-lhes o tal bilhete e se eles se queixavam ainda levavam pancada

por ofenderem o branco. Alguns comerciantes recebiam dinheiro adiantado por máquinas. A certa altura, afirmavam ter-se perdido o barco onde vinham, afundado, etc., etc. Sistema este que continua a vigorar nos pontos onde não chegou a revolta. (...) Alguns oficiais com quem almocei, impressionados ligeiramente, apesar de tudo, pelas minhas observações e um pouco para ver como eu reagia, informaram-me que os condenados tinham sido cortados com a catana. Abertos longitudinalmente e cortados perpendicularmente pelos ombros! A impressão que isto me causa é indescritível. Para nós, homens, que vivemos entre estas bestas, é mais um fato que transcende o que é admissível em crueldade. Perguntei se os tinham feito com os homens vivos ou mortos. Não me responderam. Mas, a avaliar pelo espírito de vingança que os domina, é natural que tenham cometido esses atos sobre os vivos, como os próprios rebeldes fizeram, diz-se, a alguns brancos e brancas. Mas aqueles têm atenuantes no primitivismo em que se encontram e em que são cuidadosamente mantidos e no ódio que acabaram por voltar a este branco que *sempre* os roubou, violou, escravizou, humilhou e empobreceu. Os brancos é que têm menos desculpa. As suas ações só são explicáveis por uma falta de humanidade revoltante, apesar da instrução, do bem estar, da riqueza, o que os torna mais indignos. (...) Pouco a pouco fui reconstituindo a história dos assassinios oficiais de Nagage. Na verdade, o esquartejamento foi feito *post-mortem* em alguns casos e em outros sobre vivos. Dois homens chegaram ao local da morte já sem vida por causa das pancadas que acompanharam o interrogatório. Dois outros, o chefe e um louco, foram degolados vivos. Aos restantes a 'justiça' era administrada por qualquer branco, isto é, quem quisesse poderia disparar o tiro e esquartejar. Talvez com a intenção de dar calo aos soldados. Depois desses assassinios legais apresentou-se pelo menos um homem, um civil, para brincar com os corpos. É o 'carniceiro'. Arrancava os intestinos puxando-os com as mãos como um magarefe. Até a sensibilidade de alguns soldados feria. Trata-se de um homem risonho, um colono gordinho, com um complexo de superioridade. De resto, como quase todos os outros civis, despreza a tropa e aceita-a apenas por necessidade. Só manifestam consideração pelos homens deles, que enriqueceram nesta terra a fazer trabalhar os nativos. No entanto, constituem um corpo muito heterogêneo, diferindo da psicologia, sobretudo de acordo com a situação econômica. (...) Um conhecido meu leu o seguinte relatório: 'Um capitão expunha aos seus superiores uma execução organizada por si. Postas as vítimas nos locais escolhidos, avançou ao som das cornetas o grupo de fuzilamento'. Até aqui — comentava o meu interlocutor — é aceitável. 'Concluído o ato, as cornetas dão o

sinal para a entrada em cena dos degoladores. Estes espetam a cabeça em paus que ficam cravados de maneira a que as cabeças olhem para baixo *com muito respeito*. Ali deveriam ficar alguns dias para aviso, findos os quais se retirariam, conservando-se indefinidamente os paus. (...) De novo há muitos fatos novos a relatar. Fatos tristes, assustadores, semelhantes a tantos que já ouvi e a alguns que foram aqui contados atrás. Infelizmente já não se espantam. São iguais aos anteriores. É o alferes de uma guarnição local que conta serenamente que num ataque foram mortos sete e ferido um, enterrado com os mortos. É ele quem admite, risonho, que os que entram na administração não saem dali vivos e que não se gasta uma bala com os prisioneiros. Entregam-nos aos cipaiois, bailundos ou outras tribos, que os cortam aos bocados. É um prisioneiro meio louco se apanham numa senzala e hesitam em trazer ou matar imediatamente, no que são impedidos pelo médico. São os civis que batem no homem capturado e convencem um soldado a tentar furar-lhe um olho com um pau. É o prisioneiro finalmente despedaçado a catanadas. São os olhos medrosos da morte, mas sabendo morrer sem se baixar. É um civil bom de Damba que me informa ter visto os demais civis perguntarem aos pretos, em frente ao posto médico o que pensavam, e perante as respostas balbuciantes dos desgraçados incultos, assassina-rem-nos ali. É um cortejo sem fim de misérias que se descortina neste povo negro de tristes olhos e humildes seres; nos olhos abertos e profundos das crianças negras, imensamente graciosas, nos doentes que se arrastam pelas consultas externas dos 'hospitais', desprezados, andrajosos. É uma terra rica, desmesuradamente rica, cheia de verdes, quase inaproveitada, onde surge e se multiplica esta miséria enorme, inexplicável. (...) Em Vila Salazar, utilizam uma coleira para o pescoço, ligada à corrente elétrica. Assim se vão produzindo choques. Um caçador especial contou que com a voltagem utilizada por eles, os homens de 30 a 40 anos aguentavam e riam, mas os velhos morriam. Em Luanda, um alferes Teixeira disse-me que na PIDE viraram o maçarico para o ânus de um homem que acabou por confessar planos premeditados inacreditáveis. Só assim falam e muito deles morrem a gritar a sua fé, cheios de ferimentos, chicotadas, facadas, etc. Os gritos nacionalistas e o que eles significam para cada um, a realização dos seus sonhos particulares, emprestam-lhes coragem inaudita. (Pádua, Mário Moutinho de. *Guerra de Angola*. Ed. Brasiliense: São Paulo, 1963, p. 17 ss.).

Estes poucos exemplos mostram muito bem o tipo de relacionamento que existia em Angola, enquanto "Província Ultramarina" de Portugal e a forma como se comportava o colonizador luso — "cego à cor" — frente a etnias com as quais havia

se acostumado a viver pacificamente, segundo a opinião de alguns sociólogos porta-vozes da *ideologia do colonialismo*.

⁷ Para que se tenha uma ideia aproximada de que a miscigenação não produziu aquela mobilidade social vertical apregoada, basta que sejam feitos levantamentos sobre o número de pardos no conjunto de contingente escravo no Brasil.

⁸ Vejamos, neste sentido, o seguinte trecho de Gilberto Freyre: "(...) trazemos quase sempre todos a marca da influência negra. Da escrava ou sinhama que nos embalou. Que nos deu de mamar. Que nos deu de comer, ela própria amolengando na mão o bolão de comida. Da negra velha que nos contou as primeiras histórias de bicho e mal-assombrado. Da mulata que nos tirou o primeiro bicho-de-pé de uma coceira tão boa. Da que nos iniciou no amor físico e nos transmitiu, ao ranger da cama de vento, a primeira sensação completa de homem. Do moleque que foi o nosso primeiro companheiro de brincado". (Freyre, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. José Olímpio: Rio de Janeiro, 1942, vol. 2, p. 441). [A edição mais recente foi publicada pela editora Global em 2017].

Por este trecho podemos constatar na sociologia de Gilberto Freyre um traço patológico, na medida em que reflete, no seu contexto, os valores da sociedade escravista. No plano em que ele se coloca o escravo brasileiro era *bom* na medida em que executava, paciente e passivamente, aquelas tarefas que transformavam a classe senhorial em componente parasitário da sociedade brasileira, dependente inteiramente do escravo que trabalhava. Na medida em que o escravo se sujeitava a realizar, num comportamento que reflete um alto grau de subalternização, todos os serviços que davam riqueza e lazer à classe senhorial, representava um valor positivo. Na medida em que, pelo contrário, colocava-se contra a sua situação infamante de sujeição e alienação, era considerado — por extensão do seu pensamento — *ruim*, já que fugia ao ideal tipo ideologizado por ele. O escravo rebelde era, portanto, dentro das categorias analíticas de Freyre, aquele que não se adaptava a um sistema, segundo ele organicamente harmônico cujas partes, sincronicamente ajustadas, constituíam um todo. Aqueles que não se adaptavam a este sistema seriam, portanto, grupos ou pessoas que deviam ser estudados no quadro da patologia social. Isto leva a concluir que, na sociologia de Freyre, o patológico era o quilombola, o negro fugitivo do sistema escravista, e não aquele que docilmente servia para sustar o processo de mudança social e manter o escravismo. Transpira, ainda, do trecho de Freyre, uma visão escravista da mulher negra que serviria apenas como objeto de trabalho e para o amor

físico, isto é, servir de objeto de uso sexual para os filhos dos senhores de escravos.

⁹ “Quando se tratava de algum chefe quilombola, condenado à morte pelos açoites, a cena era terrível. O sentenciado saía da cadeia acorrentado ao carrasco, trazendo às costas um cartaz com uma inscrição em gordas letras anunciando: CHEFE DE QUILOMBO — vale dizer, condutor de rebeldes, comandante de revoltados contra a tirania do branco. A pena nesses casos costumava ser de muitas centenas de açoites, quando deviam ser infligidos parceladamente, em vários pontos da cidade. Em cada parada aglomerava-se o povo, ante cujos olhos flagelavam-se um herói que por criminoso tomavam. Nas derradeiras execuções de tão aprofundadas as feridas causadas pelo chicote, deixando jorrar abundante sangueira, o látigo terminava por atingir alguma artéria vital, dilacerando-a; e o supliciado morria em indescritível agonia, em meio a incontável hemorragia”. (Goulart, João Alípio. *Da Palmatória ao Patíbulo*. Ed. Conquista: Rio de Janeiro, 1971, p. 97-98).

¹⁰ Cf. Skidmore, T. “O Negro no Brasil e nos Estados Unidos”. In *Argumento*, ano I, n. 1, São Paulo, p. 25 ss.

¹¹ Henrique Ruiz Garcia escreve neste sentido: “Ao certo, em 1860, a América do Norte tinha uma população de 31.443.000 habitantes dos quais 4.442.000 eram negros (14,1%, diante de 11% atualmente) e destes últimos era escravos, no rigoroso sentido da frase, 3.954.000 (12,6% da população), portanto era livre apenas 1,5%.

Desta feita se depreende que hoje tem significativo valor que no século XIX as condições de vida no velho sul norteamericano era melhores para os escravos que no Brasil. Seu crescimento demográfico era muito forte e, tudo leva a crer, superior ao dos brancos. As investigações realizadas por Ernest Rubin, professor de estatística e matemática da Universidade de Washington, permitiram o descobrimento de dados novos ou de avaliações muito interessantes. Do ponto de vista demográfico, no caso norteamericano, leva-se em consideração para julgar o aumento da população negra: a) sua fecundidade e certos hábitos de poligamia e b) o que poderíamos chamar a causa econômica racionalizada. Ei-la:

‘A atitude dos grandes agricultores brancos, que alimentavam a multiplicação da família negra em razão de que o preço dos escravos teve uma taxa crescente, sobretudo entre 1790 (neste ano calculava-se que a população negra norteamericana era de 757.000 pessoas, quer dizer, 19,3% do total da população e a data histórica chave de 1860’. Era uma racionalização econômica da exploração”. (Garcia, Enrique Ruiz. *América Latina Hoy*. Guadarrama: Madri, 1971, vol. 1, p. 78).

Texto original: "Lo cierto, en 1860, Norte-américa tenía una población de 31.443.000 habitantes de los cuales 4.442.000 eran negros (el 14,1 por 100, frente al 11 por 100 actualmente) y de estos últimos eran esclavos, en el riguroso sentido de la frase 3.954.000 (el 12,6 por 100 de la población) en tanto que era libre solamente el 1,5 por 100.

De estos echos se desprende que hoy tiene significativo valor que en el siglo XIX las condiciones de vida en el viejo sur norteamericano eran mejores para los esclavos que en el Brasil. Su crecimiento demográfico era muy fuerte y, todo lo hace prever, superior al de los blancos. Las investigaciones realizadas por Ernest Rubin, professor de estadística y matemáticas de la Universidad de Washington, han permitido el hallazgo de datos nuevos o de valoraciones muy interesantes. Desde el punto de vista demográfico, en el caso norteamericano, se toma en consideración para juzgar el incremento de la población negra: a) su fecundidad y ciertos hábitos de poligamia y b) lo que podríamos llamar la causa económica racionalizada. Hela aquí:

'La actitud de los grandes hacendados blancos, que alimentaban la mutiplicación de la familia negra en razón de que el precio de los esclavos tuvo una tasa ascendente, sobre todo entre 1790 (en este año se calculaba que la población negra norteamericana era de 757.000 personas es decir, el 19,3 por 100 del total de la población y la fecha histórica clave de 1860'. Era una racionalización económica de la exploración'.

^{11a} Simonsen, Roberto. *História Econômica do Brasil*. Cia. Ed. Nacional: São Paulo, 1937, vol. I, p. 202. [Há uma edição mais recente publicada pelo Senado Federal em 2005].

¹² Graham, Maria, apud Ramos, Guerreiro. "O Problema da Mortalidade Infantil no Brasil". In *Sociologia*, vol. XIII, n. 1, São Paulo, 1951, p. 1 ss.

^{12a} Estas afirmações de Cristiano Otoni poderão ser comprovadas facilmente. O escravo negro não tinha vida além dos sessenta anos ou raramente alcançava esta idade. A seguinte estatística baseada em dados do recenseamento de 1887 prova o fato claramente:

Escravo com menos de 30 anos	336 174
Idem entre os 30 a 40 anos	195 776
Idem entre os 40 a 50 anos	122 097
Idem entre os 50 a 55 anos	40 600
Idem entre os 55 a 60 anos	28 822

Num total de 723.469 escravos somente 28.822, ou seja 3,9% chegava à idade de 60 anos. Isto vem desmentir outro mito: o da longevidade dos escravos no Brasil. O

velho Pai João centenário se existiu foi uma exceção raríssima na sociedade escravista e não passa de mais um símbolo *branco* criado para mitificar as relações que existiram entre o senhor e o escravo no Brasil.

¹³ Tassara de Pádua, Ciro. "Um Capítulo da História Econômica do Brasil". In *Revista do Arquivo Municipal*, ano XI, vol. C, São Paulo, janeiro/fevereiro, 1945.

¹⁴ Sobre a média de vida do escravo brasileiro, Roberto Simonsen aceita sete anos como média de "vida efetiva". No entanto, afirma o mesmo autor que "vários documentos, referentes à exploração de engenhos e mineração, atribuem vida média de dez ou mais anos". (Simonsen, Roberto. *História Econômica do Brasil*. São Paulo/Rio de Janeiro/Recife, 1937 p. 202). De qualquer forma a média era baixíssima. [Há uma edição mais recente publicada pelo Senado Federal em 2005].

^{14a} Após a extinção do tráfico, praticou-se a reprodução de escravos. Lacerda Werneck sentiu necessidade, depois de 1850, de se criar uma fonte de reprodução de negros. Lembrava, inclusive, o exemplo de Virgínia onde o comércio de escravos chegava a ser feito ainda no ventre das mães. Para ele a propagação de negros era fundamental para que se conseguisse suprir a falta de braços escravos na lavoura. "Não escondia ele a sua aprovação aos esforços feitos para aumentar a população escrava. Na sua opinião os lavradores deveriam promover por todos os meios a propagação de negros, uma vez que esses meios fossem 'de acordo com a moral e com a religião (!)'. Para isto aconselhava maior solicitude com os escravos adultos e maior zelo e cuidado com os recém-nascidos e crianças. Pretendia ele que nessa obra 'meritória conciliavam-se os interesses do futuro da agricultura, e, ao mesmo tempo, a caridade cristã': dava-se ao escravo melhor vestuário, melhor habitação e nutrição, maior assistência às doenças, alvitres que, no seu entender, eram em geral desprezados" (Costa, Emília Viotti da. *Da Senzala à Colônia*. Ed. Difusão Europeia do Livro: São Paulo, 1966, p. 130). [A edição mais recente dessa obra foi publicada pela Ed. Unesp em 2010].

Casos extremos desse comércio e consequente existência de escravos reprodutores dá-nos notícias Fernando Segismundo. Refere-se às declarações de Expilly, que esteve no Brasil na sexta parte do século XIX e visitou os Estados do Rio de Janeiro e Bahia (Ilhéus e Salvador). Esse viajante pintou um quadro dramático e anômico desse comércio. Segismundo assim descreve as suas impressões da leitura de um dos livros de Expilly: "termina seu estudo sobre os *costumes* brasileiros por um fato 'monstruoso, incrível, que resume, mais ou menos, todas as ignomínias, todas as baixezas que a

escravidão arquiteta'. É a questão das *coudelarias humanas*, fato incontestado não só no Brasil como noutros países da América.

Certos lavradores, entregues também ao comércio de carne humana, davam a cada negro duas ou mais mulheres para fecundarem. Eles próprios eram também ganhões do rebanho. Mas, não satisfeitos com a produção assim acelerada, vendida aos comerciantes do gênero, acabavam por sujeitar as próprias esposas ao contacto sexual com os escravos. O produto daí resultante era também vendido! E assim, esses escravocratas viam aumentar seus cabedais. O autor compara essa criação de negros às criações de potros e vitelas, de pato e galináceos". (Segismundo, Fernando; "Três Estudos sobre a Abolição". In *Revista Brasiliense*, n. 19, São Paulo, setembro/outubro, 1958).

Outro depoimento impressionante sobre a existência de escravos reprodutores no Brasil é a *história de vida* do negro João Antônio de Guaraciaba, então com 122 anos (1973) recolhida pelo jornalista Jorge Andrade. Descreve o ex-escravo: "Sinhá correu a senzala e apartou as escrava que tava no 'vício', na quadra da lua. Quando a quora da lua tá certa, a 'cria' é garantida. Era um rebanho de umas dez, no ponto pra tirar raça. Não era qualquer fazenda que tinha um reprodutor nagô-mina, como eu. No rebanho tinha uma chamada Duca, de lombo bem feito, de tetas que ia dar um bom ubre, de umbigo bem curado, uns quarto que dava gosto. Andei no meio delas, negaceando, mas só via a Duca. Mas ela arrepiou, medrosa. Correu se esconder. Mas reprodutor é bicho paciencioso. Eu sabia que tinha um mês para repassar todas. De longe eu ouvia o choro dela, baixinho pra ninguém ouvir. Se Sinhá ouvisse, o 'bacalhau' comia no lombo. Fui chegando de mansinho, com fala macia, agradando. Eu era reprodutor que sabia tratar suas fêmea. O choro virou cochicho e, no fim da tarde, a Duca, negrinha de quinze pra dezesseis anos, já tava prenha. (...) Reprodutor era bem tratado. Se não tivesse sido bem alimentado já tinha morrido há muito tempo. Ainda não estou aqui com 122 anos no lombo? Eu tinha carne, leite, arroz — comia o que o patrão comia. Eu repartia com elas. Para as negras, era até bom ter um reprodutor como eu. Dava carinho e comida. Tirava da boca para elas. (...) Se mulher tá na 'ocasião', fica fogosa, pisando em brasa. Mulher é como porca, vaca, égua. Na 'ocasião' dela, entrega mesmo. Feio ou velho, qualquer macho serve. (...) Ninguém tinha mulher. Era tudo do fazendeiro. Já viu touro ter vaca sua? Ou cavalo? Era meu trabalho. Quando não tinha escrava para enxertar na fazenda do barão, ele me alugava ou emprestava para outra fazenda. Mas eu acho que era alugado (...). Eu ia para a fazenda de quem me pagava. Quando chegava lá, já tava apartado

dez, vinte escrava para enxertar. Ficava dois meses, depois voltava pra fazenda do barão. Só na Caehoeirinha andei deixando uns catorze filhos, mais ou menos. E na Água Limpa, Igapira, Santa Catarina, Samambaia, tanta fazenda que tive? Sei que naquela época eu fiz pra mais de cem filhos. Os fazendeiros ria à toa quando nascia um macho. Mas, macho ou fêmea, ia tudo parar na feira (...). As escravas que não pegava filho, eles punha com outro reprodutor. Tinha muitos, não era só eu, não. Se a escrava não ficava de barriga cheia, era vendida. Quem fica com vaca que não dá cria?" (Andrade, Jorge. "Confissões de um velho reprodutor". In *Realidade*, ano VII, n. 83, São Paulo, 1973).

João Antônio dizia-se no depoimento neto do barão de Guaraciaba, embora nunca tivesse sido reprodutor na fazenda do avô. Saí de lá com dezesseis anos: meu pai me deu para D. Pedro II e eu fui morar em Petrópolis. Quando tinha 23 anos D. Pedro me presenteou ao barão do Rio Branco. Fui morar na fazenda dos Correia, do barão do Rio Branco, também em Petrópolis. Foi lá que comecei o trabalho de reprodutor." (Loc. cit.)

¹⁵ Costa, Emilia Viotti da. Op. cit., p. 257. A mesma autora escreve que "dizia-se que era mais fácil criar três ou quatro filhos de brancos do que uma criança preta e atribuíam-se esse fato à maior fragilidade da raça negra. Alguns fazendeiros conseguiam criar apenas 1/4 dos negrinhos nascidos na fazenda: mesmo naquelas onde o tratamento era bom. Procurando outras razões para explicar o fato, Tschudi apontava o descuido das mães, que pouco se incomodavam com os filhos (...). Desde a época da Independência, a maioria dos que apresentavam projetos emancipacionistas mencionava o mau tratamento dado aos escravos, a falta de assistência à maternidade e à infância, que dizimava a escravaria". (Costa, Emília Viotti da. Op. cit., p. 257-8).

¹⁶ Cf. Manneheim, K. *Ideologia e Utopia*. Ed. Globo: Porto Alegre, 1950, p. 214.

¹⁷ Cf. Furtado, Celso. *Formação Econômica do Brasil*. Ed. Fundo de Cultura: Rio de Janeiro, 1959, p. 143.

Sobre a alimentação dos escravos brasileiros vejamos o seguinte depoimento: "Para refutar as considerações de Peckolt e Gilberto Freyre que pretendem que teriam sido bem alimentados os escravos brasileiros, Amauri Porto de Oliveira reuniu farto documentário. Vamos transcrever alguns trechos do mesmo, que nos parecem sobremodo interessantes.

Já na obra publicada em 1771, *Cultura e Opulência do Brasil*, dava Antonil uma visão muito crua da alimentação dos escravos nos engenhos do Recôncavo baiano. A situ-

ação era de fome absoluta. Alguns senhores mais avisados davam aos escravos um dia de cada semana, para plantarem para si; essa não era, porém, a regra geral. Era comum cercarem os escravos a casa do senhor, pedindo-lhe a ração de farinha ou terem de se valer de raízes e caranguejos apanhados ao acaso. (Cf. p. 34-5 da reedição feita no Rio de Janeiro, em 1937).

Igual situação seria registrada por Luís dos Santos Vilhena, nos últimos anos do século XVIII: '(...) *dever-se-ia de justiça e caridade providenciar sobre o bárbaro, cruel e inaudito modo como a maior parte dos senhores tratam os seus desgraçados escravos de trabalho. Tais há que não lhes dando sustento algum lhes facultam somente trabalharem no domingo ou dia santo em um pedacinho de terra a que chamam roça, para daquele trabalho tirarem sustento para toda a semana, acudindo somente com alguma gota de mel, o mais grosseiro, se é tempo de moagem.*

Em outros engenhos o tratamento era um pouco menos cruel, mas ainda insuficiente, e só nuns poucos eram os escravos tratados *com humanidade e caridade cristã*. Esses últimos, no entanto, eram os senhores *mais pobres e menos enfatuados*' depoimento que contrasta, aliás, com uma outra tese do Sr. Gilberto Freyre: a de que os escravos eram mais bem tratados nos engenhos e fazendas dos senhores mais poderosos. (Cf. *Recopilação de Notícias Soteropolitanas e Brasília*, Bahia, 1921, primeiro volume, p. 187-8).

A mesma condição de fome iria ser encontrada, já no século XIX, em Pernambuco, por Koster e Tollenare. Tratando dos canaviais, registrou o primeiro apenas duas refeições diárias, acrescentando: 'Não creio que a alimentação fornecida aos escravos seja suficiente em quantidade e com virtudes proporcionalmente nutritivas em relação ao trabalho que exige deles e é indubitável que não resistiriam se não procurassem, nos dias especiais que lhes são facultados, um suplemento à cota da ração que o amo lhes dá' (Henry Koster, *Viagens ao Nordeste do Brasil*. Tradução de Luís da Câmara Cascudo. São Paulo, 1942, p. 516-7). [Há uma edição mais recente publicada pela Fundação Joaquim Nabuco em 2002]. Informação que é completada por Tollenare: (...) 'os dos algodoads são um pouco mais mal alimentados e estão frequentemente expostos à fome e à falta d'água nos tempos de seca' (*Notas Dominicais*. Parte relativa a Pernambuco. Tradução de Alfredo de Carvalho. Recife, 1905, p. 142).

Também na zona da mineração registraria Mawe o mesmo fato, como, por exemplo ao referir-se aos escravos do Tijuco: 'Se bem que o intendente atual tenha melhorado um pouco a alimentação dos negros, mandando dar-lhes diariamente carne fresca, o que não acontecia com o governo dos seus predecessores, pesa-me dizer que são

mal e mesquinamente alimentados.' (*Viagens ao Interior do Brasil*. Tradução de Solena Benevides Viana. Rio de Janeiro, 1944, p. 218). [Há uma edição mais recente publicada pela Eitora Itatiaia em 1978].

E finalmente, com relação à terceira grande zona de produção, neste início do século XIX — a dos canaviais campistas — é a própria bibliografia brasileira que nos fornece indicações. Em livro publicado em 1834, Antônio Moniz e Souza anotava duas refeições para os escravos na zona de Campos e isto num regime de trabalho de 18 a 20 horas diárias. (*Viagens e Observações de um Brasileiro*, p. 102-3). O mesmo regime seria denunciado pelo Barão do Pati do Alferes, em trabalho de 1847: 'Alguns agricultores adotaram, há tempos a esta parte, o costume de dar só duas comidas aos escravos, dando-lhe às 10 ou 11 horas do dia o almoço e o jantar às 5 horas da tarde' (*Memórias sobre a Duração e o Custeio de uma Fazenda da Província do Rio de Janeiro*, p. 27 da terceira edição de 1860). [Há uma edição mais recente, publicada pela Fundação Casa Rui Barbosa, 1985].

Os últimos quarenta anos de existência da escravidão no Brasil, ou seja, a partir da extinção do tráfico, presenciaram uma certa melhora na alimentação dispensada aos escravos da produção. Melhora que todavia não foi geral nem nas proporções que dá a parecer o trecho de Pelckolt que é a documentação única co Sr. Gilberto Freyre. *Alimentação farta e reparadora uma conversa*. Herbert Smith, em obra de 1878, *Brazil, the Amazon and the Coast*, constatou o seguinte regime alimentar, para os escravos dos cafezais sulistas: 'num regime de trabalho de quase dezessete horas. Às quatro horas da madrugada todos os escravos são reunidos a fim de entoarem rezas, depois do que se põem em fila para irem trabalhar. Às seis horas, almoçam carne-seca, farinha de mandioca, feijão e broa de milho; ao meio-dia tomam uma pequena porção de aguardente; às quatro horas, jantam, precisamente como ao almoço e, como este, é servido ao ar livre, com a menor interrupção possível de trabalho — trabalho que ainda se ia prolongar até as nove horas da noite' (*Uma Fazenda de Café no Tempo do Império*. Edição do D.N.C.: Rio de Janeiro, 1941, pág. 15).

E, em 1865, o Dr. Manoel da Gama Lobo, em memória publicada nos *Anais Brasileiros de Medicina*, acerca 'Da Oftalmia Brasileira', declarava: 'Nós pensamos que a causa dessa oftalmia é a falta de nutrição conveniente e suficiente a que estão submetidos os escravos dos fazendeiros. Fazendas há nas quais a alimentação dos escravos consiste na comida diária de feijão com angu tendo apenas os escravos uma quarta parte de carne-seca, uma ou duas vezes por semana, quando muito, para sua

alimentação. Esse tratamento é o dos melhores senhores porque alguns outros dão a seus escravos ora feijão e angu com pequena quantidade de toucinho, ora abóboras cozidas com angu. Daí vem que em muitas fazendas os escravos se acham opilados e incapazes de prestar o menor serviço; entretanto se a alimentação fosse boa e eles fossem bem alimentados, não só as moléstias seriam em menor número como o trabalho seria duplicado em consequência da força dos trabalhadores'.

Esse estado de coisas era, aliás, corroborado pelo crescimento negativo (os óbitos excedendo os nascimentos) da escravatura, ainda imperante em 1871, conforme salientaram vários parlamentares por ocasião do debate da Lei do Ventre Livre (Cf. Rui Barbosa. *Obras Completas*, vol. XI, 1884. Tomo I. Rio, 1945, p. 58 ss.; Amaral, F. Pompeu do. *O Problema da Alimentação — Aspectos Médico-Higiênico-Sociais*. Ed. José Olímpio: Rio de Janeiro, 1963, vol. I, p. 302-5.

¹⁷⁸ Cf. Harris, Marvin. Op. cit., p. 107.

¹⁸ Cf. Ribeiro, Darcy. *As Américas e a Civilização*. Ed. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 1970, p. 257. [A edição mais atual foi publicada pela Companhia das Letras em 2007].

¹⁹ Cf. Ribeiro, Darcy. Op. cit., p. 257.

²⁰ Cf. Bastide, Roger e Fernandes, Florestan. *Branços e Negros em São Paulo*. Cia. Editora Nacional: São Paulo, 1959, p. 148. [A edição mais recente foi publicada pela Ed. Global em 2008].

²¹ O próprio Amílcar Cabral corrobora o que dissemos quando escreve: "Entre os representantes da potência colonial e na opinião metropolitana, a luta de libertação começa por produzir um sentimento geral de assombro, surpresa e incredulidade. Uma vez superado esse sentimento, fruto de preconceitos ou da deformação sistemática que caracteriza a informação colonialista, as reações variam, segundo os interesses, as opiniões políticas e o grau de cristalização de uma mentalidade colonialista ou racista nas diferentes categorias sociais e inclusive nos indivíduos. Os progressos da luta e os sacrifícios impostos pela necessidade de exercer uma repressão colonialista de caráter policial ou militar, provocam uma cisão na opinião metropolitana, que se traduz pela cristalização de atitudes diferentes, quando não divergentes o de novas contradições políticas e sociais.

A partir do momento em que a luta se impõe como fato irreversível, e por maiores que sejam os recursos utilizados para sufocá-la, produz-se uma mudança qualitativa na opinião metropolitana que, em sua maioria, vai aceitando progressivamente a

independência da colônia como um fato possível e até inevitável. Uma mudança como essa exprime o reconhecimento, consciente ou não, de que o povo colonizado e em luta possui identidade e cultura próprias. (...) Assinalemos ainda que, ao aceitar a existência de uma identidade e de uma cultura do povo colonizado, e por conseguinte, seu direito inalienável à autodeterminação e à independência, a opinião metropolitana (ou, pelo menos, uma parte importante dela) leva a cabo um importante progresso de ordem cultural, já que se libera de um elemento negativo de sua própria cultura: o preconceito da supremacia da nação colonizadora sobre a nação colonizada. Este progresso pode ter consequências importantes e até transcendentais na evolução política da potência imperialista colonial, como atestam alguns fatos da história recente ou atual" (Cabral, Amílcar. "O Papel da Cultura na Luta pela Independência". In *Correio*, da UNESCO, ano II, n. I, janeiro, 1974, p. 12-13).

"Do ponto de vista das lutas pela abolição, a metade da história da África Negra, quando menos, está situada na América. Uma dupla corrente contraditória o explica. Na América, pela exploração imperialista das colônias no Novo Mundo, nasceu a indústria do tráfico negreiro, com todas as suas consequências. A escravidão dos africanos foi um plano europeu destinado a converter o continente que acabava de ser descoberto no mercado universal da escravidão. Em sentido inverso, os negros assim tratados foram maturando através de muitos anos em sentimento explosivo de liberdade e independência que teve muito a ver com as revoluções do outro hemisfério."

Germán Arciniegas