

Antonio Sérgio Alfredo Guimarães

Preconceito Racial: Modos, Temas e Tempos

Princeton, outubro de 2007

Apresentação.....	3
Capítulo 1 - Cor e raça.....	5
Negro: a cor e a raça.....	5
Cor e raça no Brasil.....	12
A raça autodefinida.....	18
As cores (ou as raças?) dos brasileiros.....	22
Capítulo 2 - Preconceito racial e ciências sociais.....	30
A tradição da psicologia social.....	32
A tradição sociológica.....	36
Os estudos de relações raciais no Brasil.....	41
Capítulo 3 – A descoberta do preconceito racial.....	46
Racismo no Brasil.....	46
Os intelectuais negros e mulatos.....	57
Negritude e nação brasileira.....	64
Capítulo 4 – Racismo, ativismo político e estado.....	69
A descoberta do racismo moderno.....	69
Política étnica e regime de estado.....	77
Capítulo 5 - Anti-racismo e políticas públicas.....	84
O ensino superior público.....	84
A reação às cotas.....	91
Bibliografia.....	97

Apresentação

Nesse pequeno livro, trato do preconceito de raça e de cor no Brasil, valendo-me do conhecimento desenvolvido pelas ciências sociais contemporâneas. Não se trata de um tema fácil, como se verá. Não há uma ciência universal do que seja o preconceito de cor e o de raça que possa ser aplicado *ipsis litteris* em todas as partes. As ciências sociais não prescindem do conhecimento da sociedade específica em que os fenômenos ocorrem, e não podem tratá-los sem levar em conta o contexto político e a mobilização social em torno deles. Desigualdades raciais, racismo, discriminação, democracia racial e ações afirmativas fazem parte não apenas do vocabulário político de resistência ao preconceito, mas, justamente por isso, carregam eles mesmos uma história particular e são objetos de disputa.

O preconceito de cor tem uma longa história entre nós, tendo sido constantemente negado, mas sido também, em contradição gritante, objeto de lei que buscava coibi-lo. Foi também, às vezes, distinguido do preconceito racial, mas ao reconhecer a diferença de cor, se ocultava a de raça. Negação que não convenceu às ciências sociais, mas que foi suficientemente forte para gerar um consenso internacional sobre a nossa democracia racial. A Carta do país, de 1988, transformou o racismo em crime inafiançável, mas a lei que regulamentava o artigo constitucional falava em “preconceito de raça” e punia a discriminação e o racismo, como se todos os termos fossem equivalentes e o saber sociológico sobre o tema inexistente ou precário.

Daí, esse livro não poder ser lido como um manual. Forçosamente, tive que fazer história intelectual e divulgação científica ao mesmo tempo. Espero que esse exercício sirva para estimular a reflexão e acirrar a observação de estudantes e estudiosos das relações raciais brasileiras.

Outras ciências, tais como a psicologia social, a demografia e a economia, também têm tratado do tema, e produzido um arsenal respeitável de descobertas. Aqui, entretanto, abordei-as apenas à medida que se faziam necessárias à compreensão das teorias sociológicas. Preocupo-me principalmente em demonstrar que as cores das pessoas não existem independentemente do modo como elas percebem e organizam as suas experiências

de vida, ou seja, tal como condicionadas pelas relações sociais de que participam, e que é nessa mesma percepção que jazem as categorias do preconceito.

No primeiro capítulo, introduzo o modo como se desenvolveram as classificações de cor que utilizamos e o modo como essas categorias se transformaram em categorias de raça a partir do século XIX. Apresento também, em linhas gerais, as pesquisas científicas sobre cor e classificação de cor no Brasil. No segundo capítulo, exponho ao leitor as teorias sobre o preconceito racial, diferenciado o objeto da psicologia social daquele que anima a sociologia e a antropologia. O terceiro capítulo é dedicado a duas visões complementares: a dos pensadores e cientistas sociais que instituíram, no Brasil, a preocupação com a raça e o preconceito de raças, e aquela dos intelectuais negros que não apenas sofreram o preconceito, mas que foram capazes de teorizar sobre esse sofrimento e indicar modos de superá-lo numa identidade nacional mais abrangente. O quarto capítulo transporta o leitor ao tempo presente, em que o preconceito é chamado de racismo e os intelectuais negros são, ao mesmo tempo, ativistas de uma política étnica com agenda muito bem especificada. Finalmente, no último capítulo, discuto a polêmica atual sobre a adoção de cotas raciais na educação superior. Fecho, assim, o livro com uma reflexão sobre como nos dias atuais se procura enfrentar no Brasil, não o preconceito racial diretamente, mais um dos seus efeitos, as desigualdades de oportunidades num campo decisivo da vida social brasileira: o acesso ao conhecimento, às credenciais e aos diplomas universitários.

Alerto o leitor de que retomo nesse livro temas e argumentos que tratei em artigos publicados nos últimos três anos. Todavia, ainda que utilize, eventualmente, passagens e trechos desses artigos, eles foram reorganizados e reescritos para a finalidade que tracei acima. Terminei de escrevê-lo em Princeton, nos Estados Unidos, em outubro de 2007, como Visiting Fellow do Institute for International and Regional Studies, beneficiado por uma bolsa de estágio da FAPESP. Sou devedor também de Nadya, leitora mais que atenta da primeira versão desse livro.

Capítulo 1 - Cor e raça

O preconceito de cor ou de raça tem geralmente como alvo o “negro”, o “preto”, o “amarelo”, o “pardo” ou o “vermelho” (pele vermelha), dificilmente o “branco”. Por quê? Alguns responderiam que a dualidade primaria é branco/preto, claro/escuro, dia/noite; que em toda parte, em todos os tempos, o branco sempre simbolizou as virtudes e o bem, enquanto o negro significou o seu contrário - o sinistro, o mal, os defeitos. Nesse capítulo vamos revisitar algumas dessas crenças e avançar uma interpretação diversa, fundada nos conhecimentos das ciências sociais, para as quais o preconceito tem pressupostos históricos, políticos, culturais e sociais. Começemos pelo negro.

Negro: a cor e a raça

A palavra “negra”, entre os povos europeus, era originalmente utilizada para se referir à cor de pele escura de alguns povos, geralmente aqueles de maior contato com os africanos, como os mediterrâneos. Para grande número de europeus, o encontro pessoal com negros africanos deu-se apenas depois das conquistas do século XVI. Os relatos desses primeiros encontros nos indicam que a cor negra dos africanos subsaarianos foi o que mais chamou a atenção dos conquistadores e aventureiros. E daí brota uma primeira fonte de sentimento negativo, ou preconceito, pois no simbolismo das cores, no Ocidente cristão, o negro significava a derrota, a morte, o pecado¹, enquanto o branco significava o sucesso, a pureza e a sabedoria. Bastide (1996: 39) nos ensina:

“Nós herdamos dos gregos e do cristianismo a polaridade branco-preto como expressão da pureza e do demoníaco. Lembramos o véu negro de Teseu, quando retornou de Creta, como símbolo da derrota, e o seu véu branco como sinônimo da vitória. Os eleitos, no cristianismo, vestem túnicas brancas e os diabos são negros. E esse dualismo se encontra até mesmo no nosso jogo de cartas! Sem nos darmos conta, esse ligação da negrura com o Inferno, a morte, as trevas da noite e o pecado não deixa de exercer influência sobre nossa visão dos africanos, como se uma maldição estivesse colada a sua pele.”

¹ Alguns traçam mesmo a etimologia da palavra ao grego *necro*, que significava morto, outros do latim *nigrum*.

O simbolismo das cores, entretanto, não era o mesmo em todas as partes do mundo, como será rapidamente percebido pelos europeus, que começam a experimentar o relativismo dos valores de diferentes povos. Segundo relatos de viajantes ingleses no século XVII, por exemplo, haveria na África uma inversão da preferência européia, sendo o demônio representado pelos africanos como branco. Como o capitão Philip Thomas escreveu, em 1694, “Não penso que haja um valor intrínseco numa cor em detrimento da outra, nem que o branco seja melhor que o negro; pensamos assim apenas porque julgamos favoravelmente nossa própria cor, assim como os negros, que, com ódio da cor, dizem que o diabo é branco e assim o pintam.” (Jordan 1968: 11)

Do mesmo modo, os mouros, ou seja, os povos árabes, através de seus filósofos, sabiam que a preferência da cor branca pelos europeus e a designação dos outros povos de “negros” se devia a seu etnocentrismo. No dizer de Ibn Khaldoun, filósofo nascido em 1332, em Tunis, e falecido em 1406, no Cairo:

“Não se designa os povos do norte pela cor da pele porque foram os brancos que fixaram o sentido convencional da linguagem. A brancura da pele era para eles algo comum e corrente: não tiveram, pois, necessidade de lhe associar um nome específico”. (apud Colas 2004: 128)

Essa passagem sugere que europeus passam a se chamar a si mesmo de brancos, aceitando a designação que lhes é dada reservadamente pelos mouros, quando o contato com os povos “negros” se torna permanente e faz-se necessária uma designação genérica que reflita mais que a situação geográfica, ou seja, quando se estabelecem relações sociais entre os povos. Prevaleceu, por parte dos europeus, a repulsa pelos povos de cor, que se afastavam dos padrões estéticos e dos valores de sua civilização. Essa repulsa era, entretanto, estendida a todos os povos “de cor”, ou seja, “negros”. Os africanos subsaarianos eram referidos pelos ingleses, por exemplo, como “black Negroes” ou “black Moors”.

Também Tinhoão (1988: 76) lembra que, em Portugal, até o século XV, se empregava “invariavelmente o termo negro para designar, de forma genérica, todos os tipos raciais de pele morena com quem [os portugueses] se relacionavam”. Os negros africanos eram designados como “etíopes”, “guinéus” ou “gentios”. O termo preto, segundo Tinhoão (1988: 77), foi o primeiro a ser aplicado exclusivamente aos africanos subsaarianos:

“Essa dubiedade só iria desaparecer quando, como resultado de um longo processo de observação, o povo passou a denominar o tipo de negro de pele mais escura com o nome da cor que por comparação lhe correspondia na linguagem comum, ou seja, a preta. [...] O termo negro continuaria a constituir, oficialmente, o nome genérico para a gente das mais variadas graduações de cor de pele, a partir do amorenado ou pardo até aos tons mais fechados, mas, para o povo em geral, o negro mais caracteristicamente africano passaria a ser sempre o preto.”

Mário de Andrade (1938) tem razão, portanto, em argumentar, no seu *A Superstição da Cor*, que recai sobre a cor negra uma antiqüíssima superstição, que pode ser retraçada à antiguidade mais remota. Mário ignorou, todavia, que pesam também sobre os negros os preconceitos decorrentes da hierarquização dos seres humanos pelo clima e pela cultura, além dos preconceitos decorrentes das doutrinas de superioridade racial, que se desenvolveram no século XIX.

Ao se deparar com os negros da África, a Europa já era uma sociedade hierárquica e guerreira, praticando, fazia séculos, a escravidão ou servidão de povos conquistados. Os europeus já teorizavam sobre a inferioridade natural de povos escravizados e conquistados pelo menos desde os gregos. Aristóteles, por exemplo, classificava os povos humanos a partir de sua origem geográfica, a leste ou oeste de Atenas, para explicar, pelo clima, a natureza mais valente, mais submissa ou inteligente dos ocidentais e orientais.

Do mesmo modo, os mercadores árabes, os primeiros a terem contato regular com os negros subsaarianos, hierarquizavam os diferentes povos conhecidos em termos de suas virtudes e defeitos, desenvolvidos a partir do clima em que viviam. Ibn Khaldoun considerava os povos mediterrâneos e outros situados no que ele considerava as partes temperadas do mundo os mais cultivados e inteligentes. Eram eles os povos situados no “Magreb, Síria, os dois Iraques, Sind e China, assim como Espanha, Francos (Cristãos da Europa), Galegos e seus vizinhos e todos os povos nas três Partes temperadas”². Os negros africanos, habitando as porções mais meridionais da terra, assim como os povos nórdicos, eram considerados por eles quase bestiais:

“Ademais, seu caráter (akhlâq) tem algo de bestial. Diz-se mesmo que os negros (Sûdân) da II Parte do Mundo, em sua maioria, vivem em cavernas ou na floresta, comem ervas, vivem em estado selvagem e não em sociedade, e são antropófagos: o mesmo acontece com os eslavos (Saqâiiba). A razão para tal é seu distanciamento

² Ibn Khaldoun, *Discours sur l'histoire universelle*, trad. Monteuil, p. 165-172, texto reproduzido por Colas (2006 : 122-9)

da zona temperada, que lhes faz aproximar-se, pelo caráter, dos animais estúpidos e se afastar, em igual medida, da humanidade (insâniyya).” (apud Colas 2004: 126)

No entanto, nem Aristóteles, nem Ibn Khaldoun, consideravam os efeitos (virtudes e defeitos) do clima irreversíveis, assim como a cor da pele dos seres humanos. Ibn Khaldoun chega mesmo a invocar uma demonstração empírica, evidentemente falsa, para comprovar a sua teoria de que as cores e as virtudes humanas, seriam inteiramente revertíveis a depender do clima:

“Os negros do Sul que se estabelecem na IV Parte temperada, ou na VII que tende para a brancura, dão nascença a descendentes de cor mais clara. Inversamente, os povos do Norte ou da IV Parte do Mundo que se estabelecem no Sul, têm crianças cuja pele se torna negra. O que demonstra que é o clima que colore a pele.” (apud Colas 2004: 127)

Uma tradição de implicações mais rígidas é a judaico-cristã. Filósofos religiosos, como São Jerônimo ou Santo Agostinho, pretenderam explicar a subordinação de alguns povos por outros a partir da passagem bíblica da maldição de Cã.

Cã, filho de Noé, ao ver o pai embriagado e nu, zomba de sua nudez. O pai, ao saber do acontecido, amaldiçoa-o, dizendo que ele e seus descendentes seriam “os serventes dos serventes” de seus irmãos. Essa estória, que justifica a servidão de alguns povos, mas não a cor dos escravizados, se altera nos séculos XVI e XVII para incluir passagens talmúdicas ou de midrash que se referem aos negros como descendentes de Cã. Sobre isso nos diz Jordan (1968:18):

“O mais surpreendente é não existir uma base textual específica para utilizar a maldição como explicação da negrura – o que era especificamente judaico e não cristão. Os escritos dos grandes pais da igreja como São Jerônimo e Santo Agostinho referiam à maldição em conexão com a escravidão e não com os Negros. Eles casualmente aceitaram a presunção de que os africanos seriam descendentes de um dos quatro filhos de Cã, suposição que se transformou em universal na cristandade a despeito de obscuridade de suas origens. Eles provavelmente conheciam também que o termo “cã” conotava originalmente tanto “quente”, quanto “escuro”... Em contraste, fontes contemporâneas talmúdicas e do midrash continham sugestões como a de que “Cã foi marcado em sua carne” e que Noé dissera a Cã “sua semente será feia e escura”, e que Cã era pai “de Canaã que trouxe a maldição ao homem, de Canaã que foi amaldiçoado, de Canaã que escureceu a face da humanidade””

Ora, ao explicar a inferiorização de alguns povos como decorrência de sua descendência e não a partir de seu local de habitação, ao atribuir tal situação a uma falha de comportamento original e ao instituir a cor como marca da maldição, o cristianismo tornava o status social e moral dos oprimidos muito mais rígido. No entanto, há que se lembrar que muitas outras passagens da Bíblia poderiam e foram utilizadas fartamente pelos cristãos para contrabalançar a “maldição de Cã” e defender e promover a igualdade de todos os homens diante de Deus e da Igreja.

Apenas com o desenvolvimento da ciência moderna, nos séculos XVIII e XIX, a causa das diferenças físicas entre os seres humanos ganhou uma explicação realmente hermética e criou um status inescapável para os negros e outros “homens de cor”³. Tratava-se de teorias raciais ou racistas, que supunham a existência de raças humanas e procuravam explicar as suas origens, as suas capacidades e habilidades inatas – religião, psicologia, moral, inteligência e sociabilidade.

As teorias raciais, ao surgirem no século XIX, já encontram prontas as classificações de cor. Essas teorias tentaram, sem grande sucesso, no Brasil e no mundo, deslocar as categorias de cor, criando novos nomes, pretensamente científicos: caucasiano, ao invés de branco; mongolóide, ao invés de amarelo; negróide, ao invés de negro, etc. No uso popular, todavia, prevaleceu a antiga classificação de cor, acrescida do novo significado racial. Do mesmo modo, com o ocaso das teorias raciais, no século XX, as designações pseudocientíficas foram parcialmente eclipsadas, permanecendo as cores humanas, entretanto, com o seu conteúdo racista.

O primeiro registro conhecido da palavra “raça” para designar a divisão dos seres humanos em espécies foi feita por François Bernier num artigo publicado em Paris, no *Journal des Sçavants*, em 24 de abril 1684. Bernier começa seu artigo assim:

“Os geógrafos até aqui dividiram a Terra em países ou regiões. O que observei nos homens ao longo de minhas viagens leva-me a pensar em dividi-la de outro modo. Pois ainda que na forma exterior do corpo, e principalmente do rosto, os homens sejam quase todos diferentes uns dos outros, segundo os diferentes cantões da Terra que habitam, de tal sorte que aqueles que muito viajaram podem muitas vezes sem se enganar distinguir pelo rosto cada nação particular; eu observei ademais que há, sobretudo, quatro ou cinco espécies ou raças de homens cuja diferença pode servir com fundamento a uma nova divisão da Terra”.

³ O hermetismo de tal status pode ser muito bem sentido no grito poético de Cruz e Souza – *O Emparedado*, como veremos mais tarde.

Utilizando-se não apenas da cor da pele, mas de outros traços fisionômicos, Bernier agrupou os europeus, os norte-africanos, os habitantes do Oriente Médio, os persas e iranianos e os indianos numa mesma espécie. A diferença de cor entre essas populações seria superficial, devida apenas à exposição ao sol. No entanto, a polaridade branco-negro contaminará toda a sua classificação, como veremos. Diz ele:

“Pois ainda que os egípcios, por exemplo, e os indianos sejam muito negros, ou melhor, queimados, essa cor lhes é apenas accidental, provindo do fato de que eles se expõem ao sol, posto que aqueles que se mantêm abrigados, e não são obrigados a se expor tanto quanto o povo, não são mais negros que muitos espanhóis. É verdade que a maior parte dos indianos tem algo muito diferente de nós no formato do rosto e na cor que puxa para o amarelo, mas isso não me parece suficiente para classificá-los em outra espécie, a não ser que se queira criar espécies distintas para os espanhóis, para os alemães, e para cada um dos povos europeus.”

A raça que Bernier diz ter encontrado em todas as outras partes da África, exceto no Cabo da Boa Esperança, é chamada de “negra”, ainda que a cor da pele seja apenas um dos critérios de sua classificação.

“O que justifica classificar os africanos numa espécie distinta é: 1) Seus lábios grossos e seus narizes achatados, sendo poucos dentre eles que têm o nariz aquilino e lábios de grossura medíocre; 2) A negrura que lhes é essencial, posto que se se transporta um negro ou uma negra da África para um país frio, seus filhos não deixam de ser negros assim como todos os seus descendentes até que eles se casem com mulheres brancas. É preciso, pois, buscar a causa de sua cor na contextura peculiar de seu corpo, ou de seu sêmen, ou do sangue, o qual tem, entretanto, a mesma cor em todos os homens; 3) Sua pele que é oleosa, lisa e polida, com exceção das partes queimadas pelo sol; 4) Os seus três ou quatro fios de barba; 5) Seus cabelos que não são propriamente cabelos, mas uma espécie de lã que se assemelha ao pelo de algumas de nossas ovelhas; e, enfim, os seus dentes mais brancos que o marfim mais fino, sua língua e toda a reentrância da boca com lábios tão vermelhos quanto o coral.”

As demais raças de Bernier não são designadas por cores. Dos povos asiáticos, que ele nomeia como pertencentes a uma terceira espécie, ele diz: «os habitantes de todos esses países são verdadeiramente brancos; mas têm ombros largos, o rosto plano, um pequeno nariz achatado, pequenos olhos de porco, longos e afundados, e três pelos de barba”. A quarta espécie seria os Lupões, que ele confessa ter visto apenas dois espécimes em Dantzic: “anões de pernas grossas, ombros largos, pescoço curto, rosto alongado para frente e semblante tenebroso, como o dos ursos”. Enquanto a quinta espécie seria formada

pelos negros do Cabo da Boa Esperança, que além de “pequenos, magros, secos, feios, velozes, adoram comer carniças e intestinos, bebem água do mar, e falam uma língua impossível de ser reproduzida por europeus.” Os indígenas americanos, Bernier não considerou tão diferentes a ponto de formarem uma espécie distinta dos europeus.

Salvo entre essas duas últimas raças, Bernier diz ter encontrado mulheres bonitas em todas as outras e, no restante de seu artigo, ele se dedica a descrever a beleza feminina que encontrou em suas andanças. Beleza estonteante, mas escassa, na África, onde seria raro encontrar mulheres com nariz aquilino e lábios finos; e encontrada em profusão na Índia, na Cachimira e, principalmente, na Geórgia e na Circassia.

A classificação de Bernier, embora esteja marcada pela polaridade branco-negro, sempre presente em suas descrições, utiliza ainda o amarelo, como cor que diminui a beleza, e o vermelho, que a realça. No entanto, para Bernier, a cor da pele, assim como a altura, o formato do rosto e a cor dos cabelos apresentavam variedade muito grande de indivíduo para indivíduo em todas as raças, não servindo, portanto, para criar-se uma classificação segura. Por isso ele usava os traços fisionômicos.

Será em meados do século XIX que a nascente ciência biológica fará das raças humanas um objeto de estudo, através de medições do formato e do tamanho da caixa craniana, para logo em seguida, no começo do século, abandonar as classificações baseadas em traços fenotípicos e concentrar-se no estudo da hereditariedade e dos genes. A história do desenvolvimento dessas teorias e das disputas entre elas não é objeto desse livro. É mister mencionar, todavia, que ainda hoje, na genética, há disputa sobre a existência ou não de raças humanas e a conveniência de se empregar a palavra “raças” para designar populações humanas. Prevalece, entretanto, a opinião de que não existem raças humanas e que formamos todos uma única raça.

O importante a sublinhar sobre as teorias raciais, contudo, não é de ordem biológica. Essas teorias estavam menos interessadas em conhecer e explicar a diversidade biológica e genética humana que em explicar a variação dos costumes, das culturas e das formas de sociabilidade dos povos. A sua premissa era de que as raças humanas tinham diferentes capacidades e habilidades em termos morais, psicológicos e cognitivos e de que era essa diferenciação que explicaria o variado grau de desenvolvimento das nações e civilizações

na terra. Ou seja, passava-se da explicação pela geografia e pelo clima para a explicação pela constituição biológica dos indivíduos.

Ora, são dois os equívocos. O primeiro encontra-se na premissa de que a variação das capacidades e habilidades humanas é de ordem coletiva e não individual; a inteligência, por exemplo, distribui-se como uma curva normal em todas as populações humanas, independente dos povos. O segundo e principal equívoco era justamente derivar a explicação das sociedades e das culturas humanas, assim como das disposições psicológicas individuais, da biologia humana. Desde o final do século XIX e das primeiras décadas do século XX desenvolvem-se na Europa as principais teorias sociológicas sobre as sociedades humanas e seu desenvolvimento e instituem-se as ciências sociais e do indivíduo: sociologia, antropologia cultural e social, a psicologia e a psicanálise.

O que as teorias raciais faziam (e ainda fazem), presas nesses erros, nada mais era que reproduzir preconceitos vulgares ou refiná-los, buscando uma justificação pseudocientífica para a dominação política, a exploração econômica e os sentimentos etnocentristas e classistas dos poderosos. Seja como for, permaneceu, na Europa e nas sociedades americanas, o imaginário popular de múltiplas raças, designadas pelas cores: branca (europeus e seus descendentes); negra (africanos e seus descendentes); amarela (asiáticos e seus descendentes), ainda que outras designações de cor sejam menos frequentes, tais como *brown* (parda) para se referir aos indianos e paquistaneses, e vermelha, aos indígenas das Américas.

Cor e raça no Brasil

No Brasil colônia, os portugueses usavam o termo negro não apenas para se referir aos de pele mais escura, como acontecia na Europa, mas para se referir aos escravos – os índios, por exemplo, eram chamados de “negros da terra” para diferenciá-los dos negros da África (Monteiro 1994). Mas a terminologia das cores em seu significado social muda com o tempo.

Ensina-nos Manuela Carneiro da Cunha (1985: 22) que, na primeira metade do século XIX,

“Três dimensões intervêm para classificar internamente essa população [de libertos]: a *cor*, a *nacionalidade* e a *condição legal*. A cor era *negra* ou *parda*: as gradações intermediárias, usadas eventualmente para descrever um indivíduo, não pareciam ser usadas para classificá-lo numa subclasse. Quanto à nacionalidade, era-

se africano (com subdivisões étnicas não necessariamente usadas, mina, angola, etc.) ou crioulo, isto é, nascido no Brasil. Quanto à condição legal, enfim, era-se forro – isto é, liberto – ou ingênuo – isto é, nascido livre.”

João Reis (2000: 233) registra, na primeira metade do século XIX, na Bahia, dois termos raciais principais: “preto”, que designa os africanos, e “crioulo”, que designa os negros nascidos no Brasil. Na segunda metade do século XIX, entretanto, na mesma província, a tendência é que o termo “preto” passe a abarcar igualmente a africanos e descendentes de africanos. “Negro” deixa então de designar a “cor” e passa, paulatinamente, a ter um significado mais racial e pejorativo.

Assim, analisando a imprensa paulista do período abolicionista, Lilia Schwarcz (1987: 195-196) conclui que em São Paulo nos anos que antecederam a Abolição, cheios de fugas e revoltas de escravos, e de acirramento ideológico entre abolicionistas e escravistas, o termo “negro” ganhou uma conotação muito pejorativa, ao contrário de “preto” que adquire um significado mais neutro. A mesma autora reproduz texto do século passado em que a palavra “classe” é usada para referir-se a senhores e escravos.

Hebe M. M. Castro (1995: 110) parece concordar com Schwarcz, pois transcreve uma poesia satírica, publicada no jornal *O Monitor Campista* em 1888, a qual sugere que no pós-Abolição, “negro” estava ainda carregado de sentido ofensivo, referindo-se a “escravos”, enquanto “preto” era entendido como referência à cor e não à posição social:

[...] Fui ver *pretos* na cidade
 Que quisessem se alugar.
 Falei com esta humildade:
 – *Negros*, querem trabalhar?
 Olharam-me de soslaio.
 E um deles, feio, cambaio,
 Respondeu-me, arfando o peito:
 – *Negro*, não há mais, não:
 Nós tudo hoje é cidadão
 O branco que vá pro eito.

Nos anos 1920 encontramos aqueles que são considerados pioneiros dos movimentos negros atuais referindo-se a si mesmos e construindo certa identidade social a partir de vocábulos, conceitos e idéias legados do passado. Chamam a si mesmos de “homens de cor” e “homens pretos”, e chamam seu coletivo de “classe”. A princípio, as

palavras “raça” e “negro” são usadas por eles de maneira bastante distinta da que hoje é usada pelos ativistas negros.

O Menelick, jornal negro de 1916, rotula-se “órgão mensal, noticioso, literário e crítico, dedicado aos homens de cor”. Quando anuncia um concurso de beleza diz: “o concurso é, bem entendido, entre a ‘classe’” (1 de janeiro de 1916, p. 4), pondo aspas na palavra “classe”. *O Bandeirante* (1918) é “órgão mensal de defesa da classe dos homens de cor” (em editorial do mesmo ano, *Vencendo a encosta*, diz que “trabalha a bem dos interesses da classe dos homens pretos”) e, a partir de 1919, se torna “órgão de combate em prol do reerguimento geral da classe dos homens de cor”. *O Alfinete* (1918) é “dedicado aos homens de cor”. *A Liberdade* (1919) é, a princípio, “órgão dedicado à classe de cor, crítico, literário e noticioso”, e depois, em 1920, “órgão crítico, literário noticioso, dedicado à classe de cor”.

Isso não significa que a expressão “raça negra” não seja utilizada por quem escreve nesses jornais, mas o fato é que a expressão tem o sentido biológico do século XIX, que não é reivindicado por esses grupos sociais, senão para marcar a inferioridade que lhes foi atribuída. Assim, por exemplo, encontramos no *Alfinete* (3 de setembro de 1918), as seguintes passagens:

Nas leis psicológicas das evoluções dos povos, *o papel da raça negra*, embora seja inferior em alguns países como nos da África, é tão importante [...].
Luiz Gama, também de cor, trabalhou infatigavelmente *em defesa de sua classe* até o surgir, a 13 de maio de 1888, da aurora triunfal da nossa liberdade. Pois bem, desde esse dia, que devia abrir a senda para o primeiro passo de um futuro melhor, eis que *nossa raça* cai e desaparece insensivelmente no burburinho da civilização branca [...]
E no Brasil? Em tempos não remotos, existiram *homens de cor* verdadeiramente orgulhos de *sua classe*. [itálicos meus]

A leitura desses trechos mostra claramente que “raça” é usada num sentido biológico, enquanto “classe” e “homens de cor” o são num sentido social. No entanto, aqui e ali, já aparece um significado de “raça” quase que sinônimo à “classe”, como nesse trecho tirado de *A Liberdade* (3 de agosto de 1919): “Que a data de 14 de julho corra paralela a de 13 de maio, data que *emancipou uma raça*, que, com o seu suor e o seu sangue, firmou o alicerce da grandeza e da riqueza dessa nossa Pátria imensa que se chama Brasil”. [itálicos meus]

Mas, o significado pejorativo e insultuoso do termo “negro”, assim como o significado peculiar com que a palavra “raça” é usualmente utilizada, fica meridianamente estabelecido no pequeno artigo que peço licença para citar na íntegra, publicado no *A Liberdade* de 28 de dezembro de 1919:

“Hypocrisia da cor

O leitor deve saber calcular o pesadelo que tem na palavra “despreso” é esta que acabrunha e persegue o infeliz *negro*, ou pessoa equivalente à classe; nós sabemos que a palavra *negro* é empregada como um pouco caso, ao passo que as pessoas educadas uzam da expressão “*morena*” o que admitto que seja pronunciada. O *preto* é despresado em todos os pontos de vista, mesmo em algumas sociedades em que alguns escuros pensam ser claros; igualmente em muitos paizes, especialmente na terra da civilização, nos Estados Unidos; por que procurar ridicularizar o *preto*, quando elle também é uma criação de Deus? É um vivente como qualquer outro, si há alguns que procedem mal, isso há em todas as *cores*. Será provável que nesse mundo sem fim, só o *negro* é um ente despresível, quase ao abandono dos seus próprios *iguaves na raça*, como existe ou pretende existir em sociedades desta terra formado pelo conjunto dos *homens de cor*? Esquecem por ventura que todos morremos e teremos um só julgador e este não fará allusão á *cor*? Deixemos de *preconceitos de raças iguaves*, antes, procuremos chamar ao caminho da honra e do dever os transviados, para que possamos sahir desta utopia em que vivemos, mormente em um paiz rico e livre como o nosso, onde existe o preconceito é verdade, mas em sua maioria, na própria *raça dos azeviches*.” [itálicos meus]

Quero chamar a atenção para sete pontos da ideologia que costura esse pequeno trecho. Primeiro, como já disse, o termo “negro” é considerado pejorativo e ofensivo, evitado nas relações interpessoais, não sendo reivindicado pelos “homens de cor”. Segundo, a cor é reivindicada como o marcador objetivo, real, mas considerada pouco importante no julgamento do valor de alguém. Terceiro, a “raça” é referida apenas para agrupar todos os descendentes de africanos, principalmente os mais claros, que são considerados os que manifestam maior preconceito. Quarto, a expressão “preconceitos de raças iguais” e a palavra “utopia” e “hipocrisia” são usadas para se referir à situação brasileira; o seu sentido é revelador: a raça negra viveria na utopia, no preconceito de que as raças são iguais, sem atentar para sua desigualdade de situação material, cultural e social. Quinto, os “transviados”, ou seja, os negros de moralidade duvidosa, são responsabilizados pelo estigma que pesa sobre a palavra “negro”, ainda que se considere incorreta tal generalização e que os “transviados” devam ser motivo da mobilização dos “iguais em raça”. Sexto, a idéia de “raça”, portanto, é mobilizada para restabelecer igualdade entre, de

um lado, os que ocasionalmente podem ser destratados como “negros” e são comumente referidos como “pretos” e “morenos” (esta vista como atenuando a diferença racial) e, do outro lado, os que se consideram hipocritamente brancos: a idéia de raça, portanto, não está sendo utilizada para mobilizar uma identidade social, mas para desfazê-la, para tornar iguais “brancos” e “de cor”, ambos descendentes próximos ou longínquos da “raça”. Sétimo, e finalmente, a palavra “cor” em “preconceito de cor” significa que o preconceito existe no seio da mesma raça (ou seja, dos que têm sangue africano): isto é, seriam precisamente os mais claros (que se consideram brancos) que discriminam e desprezam os mais escuros.

Esse último ponto fica mais explícito no trecho abaixo, publicado na mesma página do jornal referido anteriormente:

“O caso e a cousa é nada mais do que um preconceito [...] da cor. Ora, imaginem os leitores, entre elles os mulatos e mulatas, que fazem parte de uma sociedade ou grupo, um ou ambos os seus progenitores têm a pele da cor do azeviche; no auge do entusiasmo, um sócio mais branquinho, sem pensar no mal que possa advir, propõe que em tal festa só sejam admitidos mulatos e mulatas! Uma vez aprovada a proposta, tem esta de ser posta em execução. [...]

Matuto [o autor do artigo] foi sempre um dos que negaram os preconceitos nesse Brasil, e sou forçado a continuar a negá-lo, quanto a parte dos brancos, porque vemos a verdade, só temos um preconceito que é perigoso, e esse é imposto pelos próprios descendentes. Nos Estados Unidos da América do Norte a luta é do branco contra o preto, nos Estados Unidos do Brasil é do preto contra o preto!”

Não devemos nos esquecer, contudo, de que a constante acusação de preconceito, feita aos elementos mais claros da “raça”, é também uma estratégia discursiva, cujo objetivo é criar solidariedade e identidade entre todos os descendentes próximos ou longínquos de africanos, e que, portanto, implicitamente, a idéia de raça biológica está sendo mobilizada para tal objetivo. No entanto, essa estratégia fortalece, ao mesmo tempo, a representação dos brancos de que não existe preconceito no Brasil e que os problemas que os “negros” enfrentam são criados por eles mesmos, inclusive o preconceito.

Um novo sentido para “raça”, entretanto, começa a se generalizar a partir da década de 1920, junto com a autodenominação de “negros”. O que existia de negativo, inferior e insultuoso nessas palavras passa para o segundo plano para dar lugar à reivindicação de um sentido positivo e arregimentador. *A Liberdade*, um jornal muito atento ao movimento político dos negros americanos, foi talvez o primeiro a registrar a mudança que se operava.

É provável, portanto, que a idéia de “raça histórica”, cunhada por DuBois (1986), já começasse a exercer alguma influência sobre os brasileiros. Cito dois trechos desse jornal, em que “raça” já substitui o termo “classe”:

“Foi a 3 do corrente que completou mais um ano de existência o nosso distinto amigo e Redator-chefe, Gastão R. Silva. Bem quisera por estas colunas fazer a biografia da ilustre pessoa, cujos anos tão cheios de serviços prestados a *nossa raça*, quer nas sociedades assim como pelas colunas deste órgão [...]” (*A Liberdade*, São Paulo, 7 de março de 1920, p.1)

“A *nossa raça* precisa compreender que os bailes ali foram suspensos por sua causa: lembrem-se que lá existia um cartaz que dizia: Aqui não dança pretos! É bom evitar de frequentar esta casa, tão mal vista; deveis procurar outro lugar para divertirem-se, eu compreendo que, todo o homem que tem brio e vergonha passando por uma, outra não toma.” (*A Liberdade*, São Paulo, 9 de maio de 1920, p. 2)

Não sei o que se passa entre 1921 e 1923, pois nas coleções que consultei (Mirian Ferrara e Michael Mitchel)⁴, não há jornais publicados nesses anos, mas quando em 1924 aparecem o *Elite*, o *Clarim* e o *Auriverde*, os termos “negros” e “raça” já começam a designar o coletivo que antes fora designado preferencialmente por “homens de cor” e “classe”. Dou três exemplos, um de cada um desses jornais:

“Todos nós estamos convencidos de que mais *negros* no Brasil seria aumentar o infortúnio da *raça* infeliz.” (*Elite*, São Paulo, 20 janeiro de 1924, p. 1)

“Um dever urge, portanto: zelar pela *nossa raça*, em reuniões mais freqüentes, nas associações, além de se tratarem com seriedade dos interesses mais inadiáveis e palpitantes. Relembremos, mais uma vez, que não temos união. Tratemos de conquistá-la. Assim, dentro em breve, seremos tão felizes como os *povos de outras raças*, que são respeitados e progressistas, mercê dos seus próprios esforços. Moysés Cintra” (*O Clarim*, São Paulo, 2 de março de 1924, p. 3)

“Toda a América, o Brasil inteiro pelo menos, daria uma força titânica *se todos os negros*, vindos da lama, saindo das plebes, surgindo das sociedades, descendo dos cenáculos, formassem num só conjunto, em torno de uma idéia só, numa resistência inconcebível poderiam plantar a árvore que amanhã, crescida, espalharia sombras na estrada tórrida aonde a legião vindoura da geração que surge encontraria um manancial de novas energias para seguir a jornada de fé em prol das causas nossas, mas muito nossas.” (*Auriverde*, São Paulo, 29 de abril de 1928, p. 1)

⁴ Ambas as coleções estão disponíveis na biblioteca do Instituto de Estudos Brasileiros da USP.

Termos como “classe” e “homens de cor” cairão paulatinamente em desuso, seja na imprensa, seja nos movimentos que se designam como “negros”, mas “classe” sobreviverá até os nossos dias, com outro significado, para designar a ausência da idéia de “raça” no tratamento dado aos negros no Brasil. Mas, mesmo entre aqueles que nos anos 1920 começam a chamar-se de “negros”, a mudança é paulatina.

Em artigo intitulado “O verbo do preto”, José Correia Leite usa os termos “classe” e “raça” indistintamente, para referir-se à população negra (*O Clarim da Alvorada*, 1924, n.8, p.3). A palavra “negra”, no entanto, não é usada. Em outro artigo intitulado “A esmola” Leite fala da iminente criação em São Paulo de um partido político “exclusivamente de homens de cor” que se chamará Congresso da Mocidade dos Homens de Cor (*Clarim da Alvorada*, 1925, n. 16). No mesmo número 16, aparece a palavra “negro” e a expressão “raça negra” num artigo assinado por Booker T. Washington sobre os negros norte-americanos. No número 17, no último editorial do ano de 1925, aparece, estranhamente, a designação “preta” para um grupo que reúne do “preto retinto ao mulato claro, quase branco”. No artigo “Dominicaes”, assinado por Gervasio Moraes, aparece a referência aos negros brasileiros como “o elemento negro”, colado á idéia de raça: “A verdadeira liberdade do elemento negro começara a raiar no combate decisivo e leal, iluminando o analfabetismo, preparando uma geração nova para os novos embates que se hão de ferir nos recessos amplos da Democracia futura!”. Trata-se da primeira colaboração de Gervasio Moraes, que era diretor secretário do *Getulino*, de Campinas, junto com Lino Guedes.

Horácio Cunha, por outro lado, em seu artigo “Os homens pretos e a instrução”, usa “negro” para referir-se à raça e “preto” para referir-se aos indivíduos: “Que bella galeria de homens pretos que muito honram a raça negra e o Brasil!”

A raça autodefinida

Como os trechos citados na seção anterior já sugerem, tanto “raça”, quanto “negro” foram palavras que fizeram um completo percurso histórico de reversão de sentido. Usado pelos europeus, primeiro, para designar pessoas e povos de cor mais escura, “negro” tornou-se, depois, designação de pessoas e povos de status social ou constituição biológica inferior, escravos ou povos submissos; para, num terceiro momento, servir de auto-designação desses mesmos povos em seus movimentos de libertação colonial e de recuperação de auto-estima.

A evolução terminológica ocorrida no Brasil no modo de auto-designação dos negros é, em parte, caudatária da revolução identitária operada pelos negros em nível mundial, que se estende do final do século XIX a meados do século XX. As bases ideológicas dessa revolução foram plantadas pela reapropriação e aproximação de dois termos científicos: “raça”, conceito da biologia do século XIX, resignificado para designar uma comunidade histórica e espiritual transnacional; e “cultura”, apropriado como um quase sinônimo do primeiro termo, para designar o conjunto de manifestações artísticas e materiais desse povo transnacional. “Negroes”, “nègres”, “negros”: foram essas as palavras escolhidas em inglês, francês e português, respectivamente, pela comunidade que se reivindicou parte dessa raça, para designar a si mesma. No entanto, embora mundialmente esse “povo” trace suas raízes remontando à África, nem sempre, nas diversas nacionalidades adotadas, ele reivindicou uma cultura própria, negra ou africana. O caso extremo ocorre justamente no Brasil, onde só muito tardiamente os brasileiros negros reivindicaram-se produtores de uma “cultura negra”, de origem africana. Voltaremos a isso mais adiante. Por ora, é preciso dizer algumas palavras sobre o modo como “raça” e “cultura” são apropriados pelos intelectuais que se definem como negros.

O primeiro a teorizar sobre a “raça negra” dando-lhe um significado não completamente biológico, próximo daquilo que será definido como “cultura” por Franz Boas, mas impregnado do pensamento romântico alemão, foi W. E. B. DuBois, numa fala à *American Negro Academy* de 1897, em que insistiu sobre a predominância dos traços espirituais e culturais sobre os traços físicos na definição das “raças” humanas. Disse DuBois:

“Mas, enquanto diferenças raciais seguiram principalmente linhas físicas de raça, meras distinções físicas não podem definir ou explicar diferenças mais profundas, tais como a coesão e continuidade desses grupos. As diferenças mais profundas são espirituais, psíquicas, diferenças baseadas indubitavelmente no físico, mas que o transcendem infinitamente. As forças que unem as nações teutônicas são, pois, primeiro, sua identidade racial e o sangue comum; segundo, e mais importante, uma história comum, leis e religião comuns, hábitos similares de pensamento e uma luta consciente por certos ideais de vida.” (DuBois 1986: 818-9)

O objetivo de DuBois era advogar de modo preciso e claro uma evolução cultural autônoma e independente para os negros americanos. O que fica claro um pouco adiante na sua fala, quando diz:

“Por essa razão, a vanguarda do povo negro – os oito milhões de pessoas de sangue negro nos Estados Unidos da América – deve descobrir brevemente que, se querem ocupar seu merecido lugar no carro do pan-negrismo, então seu destino não é a absorção pelos americanos brancos. Descobrir que, se na América está para ser provado pela primeira vez no mundo moderno que os negros não são capazes apenas de desenvolver homens como Toussaint,⁵ o salvador, mas uma nação dotada de maravilhosas possibilidades de cultura, então seu destino não é uma imitação servil da cultura anglo-saxônica, mas uma robusta originalidade que deverá resolutamente seguir os ideais negros”. (DuBois 1986:820).

A ambigüidade que existiria em todos os negros colocados entre a nação americana e a nação negra, entre ser negro e ser americano ao mesmo tempo é desfeita por DuBois nos seguintes termos:

“Somos americanos, não apenas por nascimento e cidadania, mas pelos nossos ideais políticos, nossa língua e nossa religião. O nosso americanismo não vai mais além. A partir desse ponto, somos negros, membros de uma grande raça histórica, adormecida desde a alvorada da criação, vivendo hoje semi-desperta nas florestas escuras de sua África natal. Somos os primeiros frutos dessa nova nação, os arautos do preto de amanhã que está destinado a suavizar a brancura do presente teutônico. Somos o povo cujo sentido sutil da canção deu à América sua única música americana, seus únicos contos de fada americanos, seu único toque de compaixão e humor em meio à sua louca corrida plutocrática por dinheiro. Sendo o que somos, temos o dever de conservar nossos poderes físicos, nossos dotes intelectuais, nossos ideais espirituais – como raça, devemos lutar através da organização racial, da solidariedade racial, da unidade racial, pela realização dessa humanidade mais ampla que livremente reconhece diferenças entre os homens, mas firmemente repudia as desigualdades em suas oportunidades de desenvolvimento.” (DuBois 1986:822).

A existência de uma “cultura negra”, expressão da “alma negra”, é crença partilhada por americanos e europeus do final do século XIX e começo do século XX; credo que alimenta um sentimento profundo das diferenças entre brancos e negros, sentimento que será popularizado no mesmo período pela descoberta e valorização que os artistas cubistas e modernistas farão da “arte negra” e da “arte africana”. Nos Estados Unidos, no Caribe e na Europa a existência de uma “cultura negra” nunca foi seriamente posta em dúvida. Muito pelo contrário, ela serviu de justificativa para a luta em prol da emancipação política dos negros e alimentou o ideal nacionalista pan-africanista de muitos movimentos sociais. Na literatura e na política, tal ideal expressou-se na França e no Caribe, com o nome de

⁵ Toussaint Louverture, líder da revolução escrava do Haiti em 1791.

négritude (Césaire 1956; Senghor 1967; Depestre 1980; Munanga 1986). No Brasil, nos anos 1950, o ideal de descolonização cultural e de nacionalismo econômico e desenvolvimento social ganhará o mesmo nome de *negritude* (Ramos 1954; Nascimento 1982).

Vemos, portanto, que a superação da classificação pseudocientífica da humanidade em cores e raças, de modo a subordinar a diversidade humana aos ideais igualitários e individualistas da democracia moderna, pode levar, logicamente, e levou concretamente, a diferentes tipos de atitudes político-ideológicas.

Tomemos três dessas. A primeira atitude é a negação das raças e a releitura das diferenças entre os povos humanos em termos de “cultura”; qualquer menção a raças passando a ser vista como racista. O melhor exemplo dessa postura é a ideologia da república francesa, em não se permite que seres humanos adultos e sadios ajam na esfera pública a partir de qualquer característica particular, racial ou étnica, individual ou coletiva. A segunda atitude é a transformação da antiga raça biológica em “raça histórica”, cuja especificidade, constitui-se pela experiência em movimentos panafricanistas ou diaspóricos. Nesse caso, o racismo é definido não em termos da afirmação de diferenças físicas ou culturais entre as raças, mas da sua hierarquização e eventual opressão. O ideal político é de representação e reconhecimento multirracial e multicultural. Finalmente, a terceira atitude prega a hibridação cultural e a miscigenação biológica entre os povos das “raças” originais, de modo a constituir, no futuro, uma só nação ou uma só humanidade de cor variada, mas misturada. Essa proposta assumiu formas diversas, as principais delas, no Brasil, foram o “embranquecimento” – baseada na crença de que a cor a predominar seria a branca – e o ideal freyriano de mestiçagem, que, como a “raça cósmica” do mexicano José Vasconcelos (1925), advogava que a mistura de raças produziria com o tempo uma cor única e geral da humanidade ou da nação.

Para Gilberto Freyre, nos anos 1960, o Brasil já assistia a esse fenômeno de perda de cor, cujo principal sintoma era a popularização do termo “moreno”. No seu dizer, o crescente uso dessa palavra corresponderia não apenas a uma transformação semântica, mas “a uma crescente tendência para considerar-se moreno não só o branco moreno como outrora, mas o pardo, em vários graus de morenidade, da clara a mais escura, por efeitos de mestiçagem, e o próprio preto.” A conclusão de Freyre só podia ser uma:

“Com esse amorenamento (antropológico e sociológico), ao qual se tem juntado, nos últimos anos, o de brancos que procuram amorenar-se ao sol tropical de Copacabana e de outras praias, a morenidade estaria a afirmar-se, no caso do Homem brasileiro, como uma negação de raça e uma afirmação de metarraça”. (Freyre 1971: 120.)

As cores (ou as raças?) dos brasileiros

Como os brasileiros são classificados e se classificam por cor? São duas as fontes para o nosso conhecimento: as pesquisas por amostra, que cobrem todo o território nacional, e as pesquisas etnográficas, que se restringem a áreas relativamente pequenas: um vilarejo, um bairro, uma cidade.

As principais pesquisas sobre a cor, racismo e discriminação que utilizaram amostras representativas foram: DataFolha 1995; PESB 2002; Perseu Abramo 2003; MQ-UFMG 2005⁶. Há a Pesquisa de Emprego e Desemprego (PED), realizada mensalmente nas principais regiões metropolitanas do país, cujos resultados, relativos à cor⁷, foram analisados e publicados pelo DIEESE/INSPIR (1999). Mas as estatísticas de cor mais importantes, no Brasil, são coletadas pelo IBGE através da PNAD (Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios) e, principalmente, do Censo Demográfico, que registra oficialmente, a cada dez anos, a composição da população brasileira por cor. Nos censos, a pergunta, até 1980, era: “qual é a sua cor?”. No censo de 1872, as alternativas apresentadas ao respondente eram “branco”, “preto”, “pardo” e “caboclo”; em 1890, a categoria “pardo” é substituída por “mestiço”; em 1940, as categorias passam a ser “branco”, “preto”, “amarelo” e “outros”, embora nas tabulações os “outros” fossem agrupados sob a denominação “pardo”. Em 1950 e 1980, o respondente podia escolher entre quatro categorias: branco, preto, pardo e amarelo. Em 1960, juntou-se um novo termo aos de 1950: “índio”. Em 1991, volta-se às categorias de 1960, mas substitui-se o termo “índio” por “indígena”, além de alterar-se a questão para “qual é a sua cor/raça?”. Finalmente em 2000, mantém-se a mesma pergunta e as categorias de 1991 (Nobles 2000: 104).

As pesquisas etnográficas dos anos 1950, no Brasil, preferiam falar de “raças sociais”, ao invés de “raças históricas”. Tal terminologia assenta-se num fato incontestável: se a idéia de raças humanas não tem realidade empírica, ou seja, se as raças não existem na

⁶ Esses bancos de dados estão acessíveis no Consórcio de Informações Sociais da USP, <http://www.nadd.prp.usp.br/cis/index.aspx>

⁷ Ao contrário das demais, a classificação de cor da PED é feita pelo entrevistador e não pelo próprio entrevistado.

natureza, mas continuam a habitar o imaginário de muitas sociedades humanas, é porque longe de serem simples superstições exorcizáveis pelo esclarecimento, são construções sociais, que têm função e realidade sociais. Assim sendo, os critérios pelos quais as raças são percebidas, mudam de sociedade para sociedade, e até mesmo de época para época.

Charles Wagley (1968), estudando a formação de raças sociais nas Américas, identificou três padrões distintos ou três tipos de sistemas de classificação, baseados nos critérios de: (1) ancestralidade ou origem, (2) status sociocultural, ou (3) aparência física. Na verdade, Wagley sistematiza as descobertas de uma série de estudos antropológicos e sociológicos sobre relações raciais na América latina, das décadas de 1950 e 1960.

No Brasil, a maioria desses estudos foi realizada sob os auspícios da UNESCO (Wagley 1952; Azevedo 1953; Pinto 1953; Bastide e Fernandes 1955, Ribeiro 1956); do Convênio Estado da Bahia-Columbia University (Harris 1952, 1956; Hutchinson 1952; 1957; Zimmermann 1952), ou como teses acadêmicas no Departamento de Sociologia da USP (Fernandes 1965; Cardoso e Ianni 1960; Ianni 1962; Cardoso 1962). Em alguns deles, a classificação racial brasileira, ou seja, o modo como nativamente se classificam pessoas em grupos de cor ou raça foi parte importante da investigação.

Marvin Harris foi, talvez, quem melhor sintetizou a especificidade da classificação de cor no Brasil ao descobrir que, ao contrário do que se passava nos Estados Unidos, não havia regra de descendência racial no Brasil: ou seja, os filhos não herdavam o mesmo status racial dos pais. Nos Estados Unidos, havia uma regra: os filhos herdavam o status racial do progenitor de menos prestígio, i.e., filhos de casamentos mistos eram classificados segundo o status do cônjuge de posição racial inferior. Regra que Harris batizou de hipodescendência. No Brasil, entretanto, a cor dos filhos era definida socialmente de modo individual e independente dos pais, podendo um pai preto, por exemplo, gerar um filho branco ou moreno, caso este apresentasse fenótipos brancos. Ou seja, no Brasil, eram a aparência física, as marcas fisionômicas e socioculturais que contavam na classificação de cor, e não a origem ou a descendência. Para Harris, seguindo outros antropólogos que o precederam, os grupos de cor brasileiros não formavam uma “raça” propriamente dita, posto que a idéia de hereditariedade estava ausente desses grupos, mas apenas uma “classe”, ou seja um grupo socialmente aberto (ao qual o indivíduo não pertence por

nascença), ainda que formado a partir de marcas atribuídas e não totalmente adquiridas. Um grupo de cor, mas não de raça; uma classe, mas não uma raça.

Donald Pierson, o pioneiro dos estudos de relações raciais no Brasil, sistematizou assim tal descoberta:

“Naturalmente, a classificação [de cor] pode-se derivar, em parte, da aparência física; mas também é derivada da posse de um ou mais dos outros critérios de posição social; por exemplo, realizações pessoais, ocupacionais ou educacionais, ou a acumulação de recursos econômicos.” (Pierson 1971: 35)

A posição de Harris a respeito da ambigüidade do sistema de classificação racial no Brasil tornou-se mais radical depois de uma pesquisa de campo no interior da Bahia, em 1962, levando-o a duvidar da existência mesma de um sistema, ou seja, de uma estrutura permanente que desse sentido ao emprego dos termos de cor:

“A evidência sugere que, se procuramos especificar as condições sob as quais o termo racial será empregado em relação a um indivíduo, deveremos estar preparados para desenvolver um cálculo cognitivo altamente complexo no qual a classe do sujeito e a sua aparência física são apenas duas componentes. Mas eu pessoalmente me inclino a achar que possivelmente tal cálculo nunca possa ser formulado. O uso de termos raciais parece variar de indivíduo para indivíduo, de lugar a lugar, de tempo a tempo, experimento a experimento, observador a observador.” (Harris 1964: 27)

A hesitação de Harris vinha acompanhada de uma dura crítica ao IBGE, que censo após censo, lançava dúvidas sobre os seus resultados sobre a cor dos brasileiros, considerando-os pouco objetivos. Para Harris, o IBGE, que tratava a cor ou a raça como características objetivas, deveria simplesmente suprimir as suas categorias predefinidas de cor (branco, preto, pardo, amarelo) e deixar que os entrevistados se expressassem livremente. Para ele,

“A tentativa do IBGE de coletar estatísticas raciais em termos de apenas três categorias – branco, pardo e preto – na esperança de melhorar a objetividade dos dados representa um capitulação lamentável a conceitos não-brasileiros de identidade racial. O procedimento como um todo obscurece o que é mais distintivo das relações raciais brasileiras em comparação a outros sistemas inter-raciais, a saber a pleora dos termos raciais e a ambigüidade referencial que cerca sua aplicação.” (Harris 1964: 22)

E continuava implacável:

“O fato é que a raça tal como registrada pelo censo dos Estados Unidos segue de perto a perspectiva subjetiva, não-biológica e culturalmente enviesada da população

americana. O negro e o branco de nosso censo são raças sociais, agrupamentos subjetivamente identificados por portadores de cultura, não por geneticistas ou antropólogos físicos. O censo brasileiro, entretanto, não registra nem o conceito subjetivo de raças sociais nem as opiniões objetivas de biólogos” (Harris 1964: 22)

As idéias de Harris (1970) e de Freyre tiveram repercussão. Nos anos 1970, em plena ditadura militar, o estado brasileiro tentou rever a sua política racial (Park 1971) e retirou o quesito “cor” do Censo Demográfico do IBGE. A justificativa dos mentores dessa nova política era de que as categorias censitárias de cor (branco, preto, pardo e mulato) eram artificiais, não sendo utilizadas no cotidiano popular, em que prevalecia uma plethora de nomeações. Sob pressão de demógrafos (Costa 1974) e cientistas sociais, entretanto, o IBGE resolveu introduzir uma pergunta aberta (ou seja, uma pergunta cuja resposta não está preliminarmente classificada no questionário) sobre cor no formulário da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio (PNAD) de 1976, para testar empiricamente até que ponto a sua classificação de cor anterior era adequada. O IBGE colheu, nessa ocasião, 136 respostas diferentes à sua questão (Nobles 2000:114), ou seja, 136 “cores”, bem mais, portanto, que os 40 tipos raciais encontrados por Harris e Kotack (1965: 203) na Bahia.

O que significa essa quantidade tão grande de cores? Por um lado, tal quantidade sinaliza para a importância da cor como marcador social. Afinal, não se distinguiria com tantos nomes uma característica que não tivesse muita importância. Mas, por outro lado, se são tantos os nomes, isso significa também que o poder de demarcação desses nomes isoladamente não é muito grande. No limite, poder-se-ia argumentar, como Harris, que não pode haver realmente grupos raciais definidos a partir de característica sujeita a tanta variação e ambigüidade.

Nelson Valle Silva (1987, 1994, 1996), entretanto, argumentou diferentemente. Das 136 cores registradas, 94% “dos respondentes se limitaram espontaneamente às categorias branca, clara, morena clara, morena, parda e preta, sendo as categorias dominantes a branca (47%) e a morena (32% das respostas).” Ou seja, as categorias censitárias tinham realmente consistência e demarcavam, portanto, grupos. O que a pergunta aberta estaria medindo, pois, era um fenômeno de identidade social diferente da pergunta fechada, não exatamente racial, pois estaria fora de uma escala de cor.

Ademais, como, para Silva, a categoria “moreno” compreendia elementos de todas as demais categorias censitárias, não seria possível introduzi-la junto com as outras na pergunta fechada, ou fazê-la substituir qualquer uma das demais, sem criar uma enorme ambigüidade na escala e tornar os resultados censitários assim coletados incomparáveis com os anteriores. A opinião de Silva prevaleceu nos meios acadêmicos. Mesmo sabendo hoje que “moreno” é a segunda cor na preferência dos brasileiros, geralmente mantemos nas pesquisas sociológicas a pergunta fechada do IBGE, com suas cinco alternativas, e introduzimos uma questão aberta, como queria Harris, para observar a forma espontânea de classificação étnica ou racial.

Devemos ressaltar, todavia, que a manutenção da questão sobre cor nos censos brasileiros foi, em grande parte, uma vitória da pressão política feita por pesquisadores e ativistas negros junto ao Congresso brasileiro e ao IBGE. Uma vitória contra a posição encabeçada por Gilberto Freyre (1979), que argumentava que o brasileiro já se constituía em metarraça, de cor morena. Melissa Nobles relata assim o modo como foi tomada a decisão final:

“Em 8 de novembro de 1979, Montello, o presidente do IBGE, encontrou-se oficialmente com representantes da academia e de organizações negras. Os acadêmicos enfatizaram que sem tal questão, os pesquisadores e técnicos governamentais não tinham outra fonte de dados além do censo de 1950. Os representantes das organizações negras argumentaram que a inclusão do quesito cor asseguraria o registro da composição atual da população por cor e proveria dados para mais análises estatísticas. Depois do encontro, Montello anunciou que o IBGE restabeleceria a questão, ainda que ele, pessoalmente, a considerasse inconstitucional.” (Nobles 2000: 117).

Seja como for, antropólogos e sociólogos voltaram a pesquisar e refletir sobre a classificação racial brasileira (Costa 1987; Teixeira 1987; Wood 1991; Harris et al. 1993; Sansone 1993; Maggie 1994, 1996; Fry 1995-1996; Telles e Lim 1998; Schwarcz 2001; Telles 2002; Petruccelli 2002; Costa 2002, Osório 2003).

Moema Teixeira (1987) foi uma das primeiras a revisitar os trabalhos dos anos 1960, tentando guardar distância dos escritos políticos do movimento negro⁸, que tratavam a fluida classificação racial brasileira como forma de alienação dos negros e como

⁸ Sobre o Movimento Negro Brasileiro, ver, entre outros, Leite (1992), Barbosa (1998), Bastide (1983), Ferrara (1986), Pinto (1993), Silva (2003) e Souza (2005).

ideologia imposta pelos brancos.⁹ Teixeira retoma os princípios básicos da análise sociológica das formas de classificação social, tais como estabelecidas por Durkheim e Mauss (1903 [1981]), para observar dois pontos importantes do sistema de classificação brasileiro. Primeiro, “que as categorias, embora não esteja explícito, têm como referência última a dualidade brancos e pretos”; segundo, que a ambigüidade das categorias de cor, já notada por Harris e Kotack (1963)

“se instaura de três formas: pela utilização de mais de um termo relativo à cor - "mulato bem claro"; pelo acréscimo de alguma outra característica física como cabelo ou olhos - "mulato claro do cabelo grosso", "preta do cabelo de henê", "branco de olhos verdes"; e, ainda, pela associação à cor de alguma pessoa presente ou de conhecimento mútuo - "da cor de I.", "escurinho igual a I." e do "cabelo assim igual ao dela".

Fry (1995-1996) e Maggie (1996, 1998) seguem, de certo modo, a mesma linha de análise, apontando, no entanto, para a simultaneidade de diferentes formas de classificação de cor no Brasil, que operariam em diferentes contextos sociais. Fry (1995-1996: 131) fala em três modos de classificação, que atuariam simultaneamente: o modo múltiplo (que pode atingir uma centena de termos) e o modo censitário (as categorias da pergunta fechada “qual a sua cor?”), presentes nas camadas populares, e o modo binário” (negros e brancos), utilizado pelos ativistas negros, pela mídia e por intelectuais. Subjacente à análise de Fry encontra-se a sugestão de que o modo binário está sendo imposto às camadas populares por setores políticos ou intelectuais, assim como as categorias censitárias foram impostas pelo estado. Maggie (1998: 160), por seu turno, prefere realçar três ordens de relações sociais em que se constroem as identidades de cor: a da cultura, a da sociedade, a da convivência intragrupal:

“A oposição "preto-branco" denota desigualdade social, e é por isso que é a oposição que se usa nos censos e levantamentos estatísticos. A oposição "negro-branco" denota diferenças culturais, de origem, e portanto de identidade étnica. O triângulo é imediato, porque entre o "negro" e o "branco" há o "índio", e os três formam a nação mestiça. O gradiente "escuro claro" fala da naturalidade, valoriza diferenças por contigüidade e dilui as oposições por ser relacional.

⁹ Veja-se, como exemplo, Moura (1978: 39): “Todo o povo brasileiro começou a assimilar a ideologia do branco. Sé é mulato, diz ser moreno. Se é moreno, diz que é moreno claro. O claro é branco. É toda uma tendência para chegar a ser branco. É um esquema lógico que criou a desconcientização. Ninguém quer ser mulato, todos querem ser brancos, claros e jambos. Existe toda uma simbologia para fugir do negro. Esse esquema classificatório serviu para a classe dominante dizer que, no Brasil, existe uma Democracia Racial”.

As três ordens de classificação são usadas em momentos e situações específicas. Ao se falar de "negro" fala-se de África, de origem, da distância e do triângulo. Ao se usar a oposição "preto-branco" fala-se do lugar social e, como diz Teixeira (1986), esses termos nunca são usados quando se fala de próximos, só ao se falar de um terceiro distante. O gradiente é usado em situações contextualizadas e relacionais. Não se pode sair de uma ordem para outra com facilidade, e é por isso que muitas pessoas falam em "tornar-se negro". Ninguém é negro. Ao passo que todos nascem pretos, brancos ou pardos. As três ordens não se misturam. Tornar-se negro significa remeter-se à origem, construir a identidade através da origem e explicar a diferença pela cultura e pela escravidão.”

Telles (2002: 425) utilizando-se de dados coletados pela DataFolha (Turra1995) compara a inconsistência entre categorização (classificação por outros) e auto-classificação nas categorias censitárias, chegando à conclusão de que “apenas cerca de 1/5 dos brasileiros, na amostra, são classificados de modo ambíguo.” Ou seja, para 79% dos brasileiros as categorias do IBGE são aquelas usadas cotidianamente para se identificar e serem identificados. Para os restantes 21%, entretanto, esses não são os termos com que eles se identificam ou identificam os outros.

Chegados ao final desse capítulo, espero que esteja claro para o leitor que “cor”, tal como a usamos no dia a dia, é um atributo de grupo social, ou seja, que a classificação de alguém como “negro”, “preto”, “branco” ou “pardo” não é algo objetivo, independente dos sujeitos e das relações em que estão envolvidos; que classificá-lo numa categoria de cor equivale a incluí-lo em grupos que partilham certas características imaginadas – físicas, psicológicas e morais. Ainda que tal classificação seja diferente de uma classificação racial, que, na maioria das vezes, carrega consigo uma doutrina racalista mais ou menos explícita, parece claro que as classificações de cor não apenas sugerem as mesmas doutrinas, pois afinal usam a mesma nomenclatura, como dificilmente mantêm-se sem serem contaminadas com expressões abertamente raciais, tais como “mulato” ou “mestiço”.

A classificação por cor pode mesmo passar a conotar não apenas “raças” – grupos demarcados por crenças na comunalidade de sangue e hereditariedade – mas também etnias, ou seja, grupos cujas fronteiras são delimitadas por remissões a comunalidade de origem geográfica, religiosa, regional ou cultural (“baianos”, “nordestinos”, “judeus”, etc.).

Não há dúvida de que o preconceito racial entre nós, no Brasil, é diferente daquele que encontramos historicamente em outras sociedades pós-coloniais. Tal diferença, entretanto, embora possa afetar o destino particular de um indivíduo (por exemplo, o filho

claro de um mulato ou o filho mulato de um negro), desde que estejam presentes outras condições sociais neutralizadoras do preconceito, parece incapaz de reverter o destino social dos negros em seu conjunto, ou seja, daquele grupo de pessoas que sofrem mais profundamente as conseqüências do preconceito, tal como ele opera normalmente nas nossas instituições sociais.

Mas como demonstrar que as cores dos seres humanos não são naturais e sim socialmente construídas? Como provar que as cores do preconceito não são independentes do preconceito? Chegou o momento, portanto, de tratar especificamente das teorias sobre o preconceito de cor e o preconceito racial. É o que faremos no próximo capítulo.

Capítulo 2 - Preconceito racial e ciências sociais

Começamos pela percepção das cores. Em 1969, Berlin e Kay (1969) publicaram a sua teoria sobre a universalidade e a emergência evolutiva dos *Termos Básicos das Cores*. Os trabalhos de Magnus (1877) e Rivers (1901a, 1901b), que precederam Berlin e Kay, já tinham caído no esquecimento, suplantados pelo desenvolvimento da Antropologia Cultural (Boas 1911), pela Lingüística (Saussure 1916) e pela Antropologia Estrutural (Lévi-Strauss 1966) quando Berlin e Kay apresentaram seus resultados na Associação Americana de Antropologia, estabelecendo um novo patamar de conhecimento. Segundo Sahlins (1977:1965) esse trabalho ocupa “um lugar entre as mais notáveis descobertas da ciência antropológica”.

A descoberta foi sumarizada por Sahlins em três pontos:

“Primeiro, a despeito da comprovada habilidade humana de distinguir milhares de estímulos de cor, as linguagens naturais manifestam apenas um número muito limitado de “termos básicos de cor”, aplicados a uma grande variedade de objetos; os números variam de dois a onze, que, nas línguas ocidentais, correspondem a “preto”, “branco”, “vermelho”, “verde”, “amarelo”, “azul”, “marrom”, “cinza”, “púrpura”, “laranja” e “rosa”. Segundo, esses termos seguem uma ordem regular e cumulativa nas diferentes culturas, tal que as línguas naturais podem ser classificadas numa seqüência progressiva de cores nomeadas, todas, a cada estágio, discriminando as mesmas tonalidades básicas. Finalmente, os referentes empíricos dos termos básicos num espectro de cores são muito similares de sociedade a sociedade: o mais representativo ou focal “vermelho”, por exemplo, é virtualmente o mesmo para informantes de diferentes culturas; e a concordância entre identificações focais e sociedades é geralmente maior que a extensão da variação experimental no interior de uma única sociedade.” (Sahlins 1977:166)

Saunders (2000) recapitula de modo didático e breve o desenvolvimento do nosso conhecimento sobre a percepção das cores, desde os trabalhos pioneiros de Magnus. Por economia de espaço, reenvio os leitores a esse artigo. A principal polêmica trazida pela descoberta dos *Termos Básicos das Cores* decorreu da postura epistemológica de seus autores, críticos ferozes do relativismo cultural de Boas e de Sapir (1956), e solidamente fundamentados numa teoria epistemológica empiricista e a-histórica. Biosociólogos e alguns cientistas naturalistas passaram, a partir dessa descoberta, a questionar o paradigma sociológico moderno, elaborado a partir de Durkheim e Mauss (1903) e de Boas (1911),

segundo o qual as categorias sociais são socialmente construídas. Para continuar na companhia de Sahlins:

“Em face dos universais determinados em *Termos Básicos de Cor*, o que é decisivo para o relativismo se torna sinônimo de autonomia da atividade cultural enquanto valoração simbólica do fato natural. Em jogo está o entendimento de que cada grupo social ordena a objetividade da experiência, ao participar de uma lógica diferencial e significativa, e assim faz da percepção humana uma concepção histórica. A problemática essencial é que a objetividade dos objetos é ela mesma uma determinação cultural, dependente da atribuição de significação a certas diferenças “reais”, enquanto outras são ignoradas” (Sahlins 1977:166)

Sua resposta, adotada na comunidade científica das Ciências Sociais, foi justamente incorporar a nova descoberta ao paradigma já existente:

“As cores são na prática códigos semióticos. Em todo lugar, tanto como termos, quanto como propriedades, as cores são engajadas como signos em vastos esquemas de relações sociais: estruturas significativas pelas quais pessoas e grupos, objetos e ocasiões, são diferenciadas e combinadas em ordens culturais.” (Sahlins 1977:167)

Concluindo, portanto, que:

“Não se trata, pois, que os termos de cor tenham significados impostos pelos limites da natureza física e humana; o fato é que eles assumem tais limites apenas se têm significado” (Sahlins 1977:167)

Ou seja, para as Ciências Sociais, a classificação dos humanos por cores segue o mesmo princípio de todas as classificações sociais, enunciadas por Durkheim e Mauss do seguinte modo:

"A sociedade não foi simplesmente um modelo segundo o qual o pensamento classificatório teria trabalhado; foram seus próprios quadros que serviram de quadros ao sistema. As primeiras categorias lógicas foram categorias sociais; as primeiras classes de coisas foram classes de homens nas quais tais classes foram integradas. Foi porque os homens estavam agrupados e viam-se em pensamento em forma de grupos que agruparam idealmente os outros seres, e as duas maneiras de agrupamento começaram a confundir-se a ponto de se tornar indistintas... Pensava-se que as coisas faziam parte integrante da sociedade e foi seu lugar na sociedade que determinou seu lugar na natureza." (Durkheim e Mauss, 1903 [1981]: 45)

Tais são os fundamentos teóricos que levaram os cientistas sociais a rechaçar a noção do senso comum de que a nossa cor “branca”, “morena” ou “preta” seja imediata e naturalmente percebida por todos. Isso só é verdade para aqueles que partilham uma mesma cultura e os mesmos códigos sociais de convivência.

No entanto, dizer que a percepção das cores é socialmente informada, não nos ajuda a explicar porque as cores básicas – o branco e o negro; ou o branco e as outras cores – podem aparecer alinhadas num sistema hierárquico quando se referem a pessoas. Para isso temos que entender o preconceito.

A tradição da psicologia social

As teorias que procuram compreender o preconceito racial (ou simplesmente o de cor) variam quanto ao objeto a ser explicado. Para a sociologia, o preconceito racial decorre de um modo específico de construir as fronteiras de um grupo social a partir de marcas que são entendidas como raciais (o pertencimento a tal grupo deriva de origem biológica comum, transmitida hereditariamente, e demarcada por características fisionômicas, físicas, cognitivas e morais). Trata-se de explicar, portanto, a construção e reprodução de certos grupos sociais, referidos como “raças”, “cores”, “imigrantes” ou “etnias”, que utilizam tais marcadores para identificar quem pertence ou não a um grupo. Para a psicologia social, ao contrário, a constituição do grupo não é objeto de investigação em si, a questão recai sobre o porquê, em um mesmo grupo, certos indivíduos e não outros desenvolvem atitudes e comportamentos negativos em relação a membros de outros grupos raciais.

Em *The Authoritarian Personality*, Theodor W. Adorno e seus colegas (1950) interpretaram o autoritarismo como resultado de experiências de disciplinamento rígido e áspero, vividas na primeira infância. A personalidade autoritária seria o preditor mais importante do preconceito racial e de sua manifestação em comportamentos racistas. Adorno, ademais, propôs uma escala de atitude para observar e medir o preconceito. O seu estudo fundou o que hoje é conhecido na Psicologia Social como a “teoria da personalidade autoritária”, e mesmo quando sua teoria não é utilizada, as escalas de “fascismo” ou de “personalidade autoritária” são correntemente incorporadas à investigação empírica do preconceito.

De fato, foi Gordon Allport (1954), em seu estudo clássico sobre *The Nature of Prejudice*, quem sumarizou os fatores socioculturais e psicológicos envolvidos na aquisição de preconceitos e na sua dinâmica, procurando explicar o porquê e o modo como indivíduos deixam-se fascinar e envolver por ideologias de ódio e de intolerância raciais. Para ele, *preconceitos* deveriam ser distinguidos de *prejulgamentos*, algo natural no ser humano e fundamental para organizar a vida social, por que estes últimos se modificam

diante dos fatos e do seu esclarecimento, enquanto os primeiros são irreversíveis e mantêm-se ainda quando confrontados com o conhecimento correto dos fatos. Allport (1954: 9) define assim o preconceito racial, que ele chama de “étnico”:

“O preconceito étnico é uma antipatia baseada em uma generalização errônea e inflexível. Pode ser sentida ou expressa; dirigida a um grupo com um todo ou a indivíduo pelo fato dele ser parte desse grupo.”

Devemos também a Allport uma tipologia do acirramento das manifestações do preconceito, ou seja, de passagem de *atitudes* de preconceito para *ações* discriminatórias.

Vale a pena citá-lo na íntegra:

1. **Linguagem insultuosa** (*Antilocution*). Pessoas que têm preconceito falam dele. Com amigos em quem confiam ou, ocasionalmente, com estranhos podem expressar livremente seu antagonismo. Mas muitos nunca vão além dessa forma suave de ação antagonística.
2. **Evitação**. O preconceito mais intenso leva o indivíduo a evitar membros do grupo indesejado, mesmo talvez ao custo de inconveniências consideráveis. Nesse caso, o portador do preconceito não causa mal diretamente ou grupo que odeia, preferindo acomodar-se e retirar-se inteiramente da convivência.
3. **Discriminação**. Nesse caso, o preconceituoso age de modo ativo em detrimento de seu desafeto. Seu comportamento procura impedir os membros de um determinado grupo de usufruírem certos tipos de emprego, áreas residenciais, direitos políticos, oportunidades educacionais ou recreativas, igrejas, hospitais, ou algum tipo de privilégio social. A segregação é uma forma institucionalizada de discriminação, protegida pelas leis ou pelos costumes.
4. **Ataque físico**. Sob certas condições de forte emoção o preconceito pode levar a atos de violência ou quase-violência. Uma família negra indesejada pode ser expulsa à força de um bairro ou sentir-se tão ameaçada e amedrontada que prefira partir. Túmulos de cemitérios judeus podem ser profanados. Uma gang italiana pode emboscar uma gang irlandesa.
5. **Extermínio**. Linchamentos, pogroms, massacres e o programa nazista de genocídio marcam o último estágio da expressão violenta do preconceito”. (Allport 1954: 14-15)

A tipologia de Allport deixa claro que, para a psicologia social, o preconceito racial envolve atitudes, crenças e comportamentos. Trata-se de um conjunto de julgamentos negativos sem fundamentos reais a respeito de um grupo social, capaz de gerar um gradiente de intolerância crescente, cujas causas devem ser buscadas primariamente no indivíduo e no seu grupo.

Na tradição da psicologia social, o insulto, a discriminação, a segregação, a violência física e o extermínio são decorrentes do preconceito, ou seja, de valores e atitudes que funcionam como predisposições. As características pessoais - discernimento insuficiente, desvios de personalidade - ou situação social - coerção de grupos de

referência - explicam por que certos indivíduos são atraídos por discursos de ódio e preconceito. Um famoso *Handbook of Psychology*, nomeia “preconceito racial” como “racismo” e define assim os termos:

“Preconceito (i.e. atitudes usualmente negativas e enviesadas em relação a grupos sociais e seus membros), racismo (um preconceito orientado contra certos grupos vistos como biologicamente diferentes e inferiores ao seu), e discriminação (comportamento iníquo ou tratamento desigual de outros com base em sua pertença grupal ou posse de um traço arbitrário, como a cor da pele)...” (Dion 2003: 507).

Para Thomas Pettigrew (2000), talvez o mais importante psicólogo social que atualmente estuda o tema, as principais variáveis explicativas para o preconceito racial continuam sendo o autoritarismo (Adorno et al. 1950), a orientação para dominação social (Pratto et al. 1994), e a ameaça coletivamente percebida. Mas, ultrapassando as teorizações e mensurações propostas por Adorno e por Pratto, Pettigrew (2000) lança luzes sobre as formas sutis que o preconceito assume atualmente no mundo ocidental. Usando os dados do Eurobarômetro¹⁰, Pettigrew é capaz de isolar quatro fatores (grupos de variáveis) principais que explicam a manifestação de preconceito: engajamento político deficiente, idade e classe social (quanto mais idoso, menos educado e economicamente frágil, maior o preconceito); conservadorismo tradicional (respondentes politicamente conservadores, que manifestam muito orgulho nacional, e muito religiosos, são mais preconceituosos); e pouco cosmopolitanismo (pessoas que vivem na cidade e têm número grande e diverso de amigos são menos preconceituosas). Os principais preditores de preconceito em todos os países europeus investigados, tomadas as variáveis isoladamente, são o grupo de amigos e a educação (com correlações positivas) e o conservadorismo político (correlação positiva).

Já que falamos muito em escalas de atitude, vale a pena explicar melhor, para os não iniciados, do estamos tratando. As escalas procuram medir a reação das pessoas a um conjunto de sentenças que expressam atitudes claramente negativas ou positivas em relação a grupos sociais ou a outros tópicos do interesse do pesquisador. As frases são escolhidas a partir de pesquisas qualitativas junto à população cuja atitude se quer medir; devem ser de fácil entendimento e fazerem sentido imediato para os respondentes. São frases do dia a dia

¹⁰ Eurobarômetro número 30, pesquisa de opinião, conduzida, em 1998, na França, Países Baixos, Grã-Bretanha e Alemanha.

e do senso comum, por vezes estereótipos, que expressam a atitude positiva ou negativa de parcelas da população a respeito de um determinado grupo social.

A escala somatória ou de Lickert, nome do criador dessa técnica, consiste na apresentação aos investigados de um conjunto de frases desse tipo, que são lidas pelo entrevistador, e às quais os inquiridos respondem, escolhendo alternativas que vão da concordância absoluta à discordância absoluta, com cinco ou quatro possibilidades. Por exemplo: concorda totalmente, concorda parcialmente, discorda parcialmente e discorda totalmente. Os valores numéricos atribuídos a essas possibilidades têm um sentido crescente ou decrescente, de acordo com a natureza da frase, se se trata de uma sentença positiva ou negativa. No final da entrevista, cada entrevistado tem um valor numérico nessa escala a depender de suas respostas. Um tratamento estatístico é então feito para classificar os respondentes em grupos como “muito preconceituosos”, “pouco preconceituosos”, “sem preconceito”, etc. que aparecem em tabulações cruzadas. Outra possibilidade, nas análises estatísticas mais refinadas, é utilizar diretamente esses valores nos modelos de regressão ou nas análises fatoriais (aquelas que agrupam variáveis em fatores explicativos).

Um exemplo de escala somatória utilizada correntemente na psicologia social pode ser encontrada em Pettigrew e Meertens (1995). Ela procura medir o que ele chamou de preconceito sutil, ou seja, aquele revelado por pessoas com educação suficiente para se precaverem de qualquer insinuação de que suas opiniões são racistas ou preconceituosas. Geralmente essas pessoas, quando apresentadas a escalas de preconceito menos refinadas, evitam dizer o que sentem ou o que pensam, pois consideram as alternativas grosseiras. A tabela abaixo sumariza os itens de uma escala utilizada por Pettigrew na Grã Bretanha.

Em geral, portanto, os psicólogos não se questionam sobre a formação das marcas e das fronteiras que constituem os grupos-alvo do preconceito. Marcas, como a cor, ou a cultura, podem mesmo ser consideradas fatos objetivos, ou seja, visíveis a todos e descritos a partir do seu exterior.

Para resumir, é como se a diversidade de grupos culturais e raciais, ou seja, constituídos por traços fenotípicos ou culturais que os distinguissem uns dos outros, desenvolvesse por si mesma uma narrativa de intolerância e ódio para a qual fossem atraídos indivíduos de acordo como certas características ou certas situações.

Tabela 1. Escala de preconceito sutil (Lickert) aplicada na Grã Bretanha, para medir preconceito com relação aos imigrantes caribenhos e aos ingleses de origem caribenha.

Valores tradicionais:

1. Os caribenhos que vivem aqui não deveriam insistir em circular onde não devem
2. Muitos outros grupos vieram para a Grã Bretanha, venceram os preconceitos e conseguiram se firmar. Os caribenhos deveriam fazer o mesmo sem reivindicar tratamento especial.
3. O que acontece é que simplesmente algumas pessoas não dão duro o suficiente. Se os caribenhos se esforçassem mais poderiam se dar tão bem quanto os britânicos.
4. Os caribenhos que vivem aqui ensinam a seus filhos valores e atitudes diferentes dos que são necessárias para se ter sucesso na Grã Bretanha.

Escala: de concorda integralmente a discorda integralmente.

Diferenças culturais:

1. Quão diferentes ou iguais a pessoas como você são os caribenhos que aqui vivem?
2. Nos valores que ensinam a seus filhos?
3. Em suas práticas e crenças religiosas?
4. Em seus valores e práticas sexuais?
5. Na linguagem e no modo de falar?

Escala: muito diferentes, pouco diferentes, quase iguais, muito iguais.

Emoções positivas:

Você sentiu as seguintes emoções a respeito dos caribenhos que vivem aqui ...

1. Quantas vezes você sentiu simpatia pelos caribenhos que vivem aqui?
2. Quantas vezes você já sentiu admiração pelos caribenhos que vivem aqui?

Escala: muitas vezes, algumas vezes, poucas vezes, nunca.

A tradição sociológica

A sociologia e a antropologia vão debruçar-se sobre o fenômeno do preconceito problematizando a constituição mesma dos grupos sociais e das marcas e fronteiras que os definem e os reproduzem. Uma abordagem arriscada, na qual não há efetivamente um fato real a partir do qual se constitua o grupo ou se selecione a marca (física ou cultural) que justifique o preconceito. Vale dizer, fora do contexto histórico da interação, os marcadores são totalmente aleatórios. Essa abordagem não se fez sem pressupostos morais.

Pressupostos que os primeiros sociólogos deixaram claro, como o fez Robert Park (1950), ao contrastar sociedades democráticas e aristocráticas. Segundo ele, a democracia abomina distâncias e grupos sociais, “distinções e distâncias devem ser de natureza puramente

individual e pessoal. Numa sociedade individualista como a nossa, cada homem deve ser tratado teoricamente de acordo com seus méritos individuais.” (Park 1950: 258).

O que constituem os grupos raciais? O que faz a raça? A primeira resposta realmente sociológica a essa questão foi dada, a meu juízo, por Herbert Blumer (1939, 1958), ainda que de maneira incompleta: é o próprio preconceito que constitui o grupo racial, pois esse não tem existência independente de nossa percepção, ou seja sem estar alocado em nosso sistema de valores. Ao dizer que “o preconceito racial existe basicamente como sentido de uma posição de grupo e não como um conjunto de sentimentos que membros de um grupo racial nutrem em relação a membros de outro grupo racial”, Blumer recusa-se a enxergar o grupo racial como pré-existente aos preconceitos expressados individualmente pelos seus membros.

O que ele chamava de “sentido de posição de grupo” é a própria definição de um grupo racial em relação a outro, a sua constituição, as fronteiras que o preconceito expressa, delimita e sanciona. Blumer lista as seguintes características, num primeiro esforço para definir o que é “sentido de posição de grupo”: 1) É um tipo de orientação (da ação) geral; 2) É um sentimento, mas não é redutível a sentimentos específicos, como ódio, hostilidade ou antipatia; 3) É um entendimento geral sem ser composto por uma série específica de crenças; 4) Não pode ser confundido com um sentido de status social, pois não se refere apenas à hierarquia entre os grupos; 5) Não é um mero reflexo das relações objetivas entre grupos raciais; 6) Afirma “o que deve ser” e não “o que é”; 7) É um sentido de onde os dois grupos raciais *pertencem*.

Ora, como para Blumer, “lógica e realmente, um esquema de identidade racial é necessário como enquadramento para o preconceito racial”, a criação dessa identidade, assim como o preconceito, exigem mecanismos e agentes, tais como os meios de comunicação de massa, os agentes de socialização e, por último, embora não menos importante, porta-vozes que representem o grupo.

Vê-se que a teoria de Blumer resolve um problema (o da definição sociológica do preconceito), mas coloca outro: se o preconceito é, ao mesmo tempo, uma identificação racial de si e dos outros; e um modo como os grupos assim identificados concebem sua relação, alguém poderia concluir, então, que não há grupo racial sem preconceito. Não haveria raças sem preconceito racial.

Para contornar essa dificuldade lógica, Blumer introduz algumas condições psicológicas e políticas (de relação de poder) para que o preconceito racial passe a ser uma consequência de certo tipo de relação entre grupos raciais e não seu fundamento. São quatro os sentimentos sempre presentes no preconceito racial: o de superioridade, o de que a raça subordinada é intrinsecamente diferente e alienígena, o de monopólio sobre certas vantagens e privilégios, e o medo ou suspeita de que a raça subordinada deseje partilhar as prerrogativas da raça dominante.

Blumer, no entanto, não se deteve sobre os marcadores que definem o grupo, nem sobre as suas fronteiras. Nobert Elias e John Scotson (2000) e Frederik Barth (1969, 1994), no entanto, o fizeram.

Isso por que marcadores físicos podem estar ausentes e ainda assim raças serem constituídas, como o foi a “raça judia”. Do mesmo modo, diferenças físicas ou culturais não são marcadores por si mesmos. Apenas diferenças erigidas em marcadores e fronteiras se tornam importantes.

Começemos por Elias. Podemos aprender com ele uma teoria sociológica do preconceito? Acho que sim. Tomemos, como exemplo, a sua monografia sobre Westa Parva, escrita junto com John Scotson. Nela, Elias, como Blumer, retira o seu objeto de investigação do plano individual para colocá-lo no social (os grupos em sua interação). Ou seja, a sua questão é explicar por que uma determinada comunidade se forma em antagonismo e em contraste à outra, na ausência de qualquer marcador “natural”, i.e. naturalizado pelas ciências sociais, tais como raça, classe, cor, etnia, etc. Sua metodologia consiste em entender o fenômeno a partir da configuração de poder entre os dois grupos (a natureza de sua interdependência). O núcleo dessa configuração é o equilíbrio desigual de poder e as tensões que lhe são inerentes já que “um grupo só pode estigmatizar efetivamente outro quando está bem estabelecido em posições de poder das quais o grupo estigmatizado está excluído”.

Desse equilíbrio desigual decorrem algumas características psicológicas e políticas que podem ser generalizadas, formando o núcleo de uma teoria. Vamos a ela. Primeiro, grupos em situação de *poder* tendem a se crer *melhores* que outros grupos interdependentes. A essa

crença, Elias chama *carisma grupal*¹¹. Segundo, os grupos que reivindicam tal carisma (os estabelecidos) tendem a sancionar o contato social dos seus com membros de outros grupos (*outsiders*), através de tabus, etiquetas, e controles sociais como o fuxico de louvor e ou de censura. Terceiro, a coesão grupal (o grau de organização interna do grupo, sua identidade coletiva e compartilhamento de normas) é suficiente para criar um diferencial de poder, mesmo na ausência da posse monopólica de objetos não-humanos, tais como armas ou meios de produção. Quarto, tal coesão pode levar os membros de um grupo a reservar para si todos os postos de poder nas mais diversas instituições sociais (escolas, igrejas, clubes, conselhos, etc.). Quinto, um grupo estabelecido tende a definir os *outsiders* a partir das características que despreza em si (e que estão presentes em sua porção anômica); ao tempo em que se define a partir das características que mais valoriza, presentes na sua elite; esta definição *pars pro toto* serve de evidência para os outros e para si. Sexto, quanto maior o desequilíbrio de poder entre os grupos, maior a capacidade dos estabelecidos de estigmatizarem os *outsiders*, impondo-lhes, sem contrapartida, um sentimento de inferioridade. Sétimo, se os *outsiders* não têm coesão suficiente para reagir, a complementaridade entre carisma grupal (dos estabelecidos) e desgraça grupal (dos *outsiders*) torna-se integral e a barreira emocional que impede contatos mais estreitos entre estabelecidos e *outsiders* torna-se um tabu persistente, mesmo com a diminuição do poder social dos estabelecidos.

No plano do indivíduo, ao sentimento de partilhar o carisma que resulta da pertença ao grupo corresponde uma obediência estrita às suas normas. Membros dos *outsiders* são vistos como desobedientes a essas normas e obrigações. O contato com eles está emocionalmente sancionado pelo “medo da poluição”. A estigmatização dos *outsiders* segue, portanto, a lógica da atribuição de anomia: considerar como defeitos grupais o que é decorrente da sua situação social, imposta e reproduzida pelos estabelecidos. Assim, por exemplo, a pobreza – baixo padrão de vida – é vista como decorrente de qualidades humanas e não de uma relação de poder.

¹¹ Definido pelo autor como “um pleito bem sucedido de um grupo a graças e virtudes superiores, através de um dom eterno, em comparação a outros grupos, condenando-os efetivamente a qualidades adscritas coletivamente como inferiores e como atributos eternos.” Elias (1998:106)

Elias chega, assim, a sugerir, quais seriam os mecanismos de reprodução do preconceito. O primeiro modo de estigmatizar seria a pobreza. Para utilizá-la, o grupo dominante precisa monopolizar as melhores posições sociais, em termos de poder, prestígio social e vantagens materiais. Só assim a pobreza pode, então, ser vista como decorrência da inferioridade natural dos excluídos. O segundo modo de estigmatizar é atribuir como características definidoras do outro grupo a desorganização social e familiar, a delinquência (o não cumprimento das leis) e, o desrespeito à ordem estabelecida. O terceiro é atribuir ao grupo *outsider* hábitos deficientes de limpeza e higiene. O quarto e último é tratar e ver os dominados como animais, quase-animais, ou não inteiramente pertencentes à ordem social.

A teoria de Elias deixa claro que os estabelecidos têm necessidade de buscar uma marca, um estigma, para identificar os *outsiders*, mas que tal marca tem sempre um caráter fantasioso e reificador, seja ela física ou não. Ademais, a teoria de Elias concebe o desequilíbrio de poder como fundamental à relação entre estabelecidos e outsiders, ou seja, o caráter da relação é dinâmico e não estático. À estigmatização dos *outsiders* corresponde sempre uma tentativa destes de contra-estigmatização, cujo sucesso dependerá em última análise do seu poder de coesão, seja para resistir ao estigma e à sua desgraça grupal, seja para estigmatizar os dominantes e desfazer o seu (deles) carisma.

Frederik Barth (1969) inovou a compreensão da formação dos grupos étnicos, sublinhando alguns outros pontos. Para ele, a identidade grupal seria antes um traço da organização social que a expressão de uma cultura; assim sendo, os grupos étnicos seriam parte da organização social das diferenças culturais. Em segundo lugar, eles seriam um produto da interação social e das circunstâncias históricas, econômicas e políticas – portanto, situacionais e não primordiais. Por um lado, as diferenças culturais importantes para a formação da identidade seriam aquelas erigidas em marcadores e fronteiras pelos próprios grupos, nunca pelos sociólogos ou antropólogos; por outro lado, e como consequência, Barth sublinha o papel empresarial da política étnica, ou seja, para ele, a mobilização dos grupos étnicos é afetada pelo empreendimento políticos de seus líderes.

Em autocrítica de 1994, influenciado pela análise de Borofsky (1994), Barth salienta que seu pensamento, em 1969, guardava ainda muito de uma visão estática da “cultura”; por isso, ele se corrige:

“Compreendemos agora que a variação empírica da cultura é contínua, e não pode ser claramente dividida em conjuntos integrados e separáveis. Em qualquer

população observável, a cultura está em fluxo, em contradição e incoerência, além de diferencialmente distribuída por pessoas em posições variadas. [...] Assim para saber o que é uma identidade étnica particular, o antropólogo deve atentar para as experiências através das quais ela se forma – não é suficiente, como se pensava com um conceito mais simples de cultura, fazer um inventário homogeneizante de suas manifestações”. (Barth 1994:14)

Barth (1994) avança, então, um interessante esquema dos três níveis em que se operaria a construção da identidade étnica: micro, dos processos que modelam a experiência e a formação de identidades individuais; meso, dos processos de formação de grupos e mobilização de interesses (a política étnica); e macro, da política e dos regimes de estado, da alocação de direitos e privilégios.

A teoria sociológica aqui esboçada, entretanto, nem sempre foi empregada nas análises concretas das relações raciais. A sociologia e a antropologia estão cheias de exemplos negativos. Análises que pressupõem a existência de “raças” ou grupos de cor sem nem se quer se indagar se estes de fato existem, como se constituíram e se reproduzem, ou como são demarcados socialmente. Tampouco se indagam que marcadores são mobilizados na sua construção, se são fruto da vontade política de porta-vozes de uma comunidade ainda não inteiramente constituída, se são resultado da ação classificatória do estado, etc.

Os estudos de relações raciais no Brasil

O que alimenta o preconceito racial no Brasil? Que fronteiras ele erige? Temos uma tradição nesse assunto que remonta aos anos 1930, quando as ciências sociais foram institucionalizadas entre nós. Partindo do próprio Blumer e da tradição sociológica de Chicago, Robert Park (1950) e Donald Pierson (1971) negaram a existência de preconceito racial e de grupos raciais no Brasil. Franklin Frazier (1942) referiu-se ao “preconceito de cor” no Brasil, não muito diferente do preconceito ainda existente no interior do grupo negro nos Estados Unidos da sua época. Pierson teorizou que esses grupos seriam classes e não castas, grupos abertos à mobilidade e, portanto, não propriamente “raças”. Marvin Harris (1956) acrescentou que esses grupos não se constituíam em grupos de descendência como as “raças” americanas e não tinham nem mesmo regras claras de pertença e de transmissão de status. A ambigüidade seria a principal característica dos nossos grupos de cor, fundados sobre marcadores a um só tempo fenotípicos (cor da pele, textura do cabelo, formato do nariz e lábios) e sociais (domínio de linguagem e etiquetas). No entanto, grande

parte da invisibilidade do preconceito racial no Brasil, naquela época, se devia ao fato de que ele era estudado no contexto de comparação com os Estados Unidos. Eram as categorias americanas de “raça” e “preconceito de raça” que não se aplicavam aqui. Ao invés de universais, essas eram categorias nativas americanas, alçadas a categorias universais (Guimarães 1999).

Formou-se, desse modo, inspirada na leitura de Blumer por Freyre, Pierson, Wagley e Harris, uma corrente de pensamento que negava a possibilidade de existir preconceito racial no Brasil. Para essa corrente, o preconceito observado seria mais bem caracterizado como de “cor” (baseado, em última instância, no etnocentrismo europeu da simbologia das cores, ainda que modificado pela caracterização racista do século XIX); ou de “classe” (ou seja, fortemente influenciado pelas marcas socioculturais de status). Harris, Wagley e outros, ainda que admitissem a existência do preconceito racial entre nós, consideravam tratar-se de manifestações individuais e socialmente circunscritas.

Costa Pinto (1953), Roger Bastide e Florestan Fernandes (1955) foram os primeiros a desafiar o cânone que os estudiosos de Chicago e de Columbia estabeleceram nas ciências sociais brasileiras (cânone, aliás, é bom lembrar, que sem “os métodos objetivos” da moderna ciência, como disse Arthur Ramos, já se encontrava estabelecido de há muito). Para Costa Pinto e Florestan Fernandes, o preconceito racial existia sim, mas se manifestava no Brasil apenas nas camadas altas e médias, remanescentes da classe senhorial. Para o primeiro, grosso modo, ele era o produto de um modo alienado de perceber as modernas relações capitalistas de classe; para o segundo, o preconceito, na ordem competitiva ou capitalista, persistia como resquício do passado, estando os grupos dominantes presos à defesa de privilégios da sociedade escravista. Assim, o preconceito e a discriminação se manifestariam como mecanismos de manutenção de privilégios de classe.

Thales de Azevedo (1956) trilha caminho similar ao sugerir que os grupos de cor no Brasil seriam verdadeiros grupos de prestígio, no sentido weberiano. O preconceito racial seria, portanto, o modo de delimitar as fronteiras de prestígio de classe social.

Roberto DaMatta (1990) vai ainda mais longe. O passado a que se refere Florestan Fernandes não teria nunca terminado. A sociedade brasileira guardaria traços de sociedade hierárquica e desigual, que os ideais individualistas e liberais não teriam conseguido reverter. Em sociedades desse tipo seria difícil falar em discriminação posto que a própria

sociedade se organiza desigualmente. Assim, diz ele, “ninguém é igual entre si ou perante a lei; nem senhores (diferenciados pelo sangue, nome, dinheiro, títulos, propriedades, educação, relações pessoais passíveis de manipulação, etc.), nem os escravos, criados ou subalternos, igualmente diferenciados entre si por meio de vários critérios.” (DaMatta 1990:75) Em sociedades desse tipo, no seu entender, “a discriminação [...] se dirige apenas [...] a quem não está integrado na rede de relações pessoais altamente estruturadas que, por definição, não pode deixar nada de fora: nem propriedade nem emoção nem relação.”(DaMatta 1990:76)

Na introdução que fiz a um livro (Guimarães 2002a) que analisa relatos de discriminação racial no Brasil, feitos na imprensa e ou registrado em delegacias de polícia, não fugi a essa tradição. Naquela ocasião, eu escrevi:

“Gostaria, no entanto, para além do nível da ideologia, de trabalhar aqui com a idéia de Brasil como sociedade de status, isto é, uma sociedade onde os grupos sociais, inclusive as classes sociais, desenvolveram “direitos” a certos privilégios em relação ao estado e aos outros grupos sociais. Tais privilégios de posição são resguardados, no plano das relações entre sujeitos, por distâncias e etiquetas, que têm na aparência e na cor, em seu sentido lato, antropológico, já explicitado acima, suas principais referências e marcos no espaço social.”

Mas chamei a atenção também para outro traço importante: o visível adensamento da discussão sobre racismo, discriminação, preconceito e desigualdades raciais no Brasil estava a indicar que a ordem hierárquica ou a sociedade de status em que vivíamos já não era suficiente para barrar ou deter os anseios de igualdade e os ideais individualistas que serviam de ideologia aos grupos subalternos em sua mobilização social e política. Ou seja, o protesto social, particularmente o protesto negro, fazia-se sobre as plataformas discursivas e políticas da ordem igualitária, servindo-se das teorias de justiça social que afrontavam a hierarquia dos grupos de status.

E aqui reside o desafio para a teoria do preconceito racial entre nós: o que Costa Pinto, Florestan Fernandes, Thales de Azevedo, Roberto DaMatta e outros fizeram até aqui se concentrou na compreensão do porquê fenômenos como o preconceito e a discriminação raciais passavam despercebidos ou não ganhavam a relevância moral e política que adquiriam em outros países. Nossa sociologia ou negava a existência desses fenômenos ou procurava explicar porque eles não resultavam em conflitos sociais importantes.

Quando um movimento social de amplitude internacional pôs na ordem do dia as desigualdades e as discriminações raciais vigentes no Brasil, o nosso desafio passou a ser outro, tornando nosso o mesmo problema central que alimentava a pesquisa nos Estados Unidos e na Europa, qual seja, como são definidas as fronteiras raciais no Brasil? Mas, podemos falar em preconceito, quando aqueles que o sofrem não o sentem? A pergunta pode parecer uma contradição em termos, mas não é. Aquilo que as ciências sociais definem objetivamente como discriminação, ou a manifestação do preconceito em comportamentos, muitas vezes pode ser considerado um procedimento normal e esperado. Numa sociedade de castas, por exemplo, os escravos ou castas inferiores gozam de certos privilégios negativos em sua interação com senhores ou castas altas; do mesmo modo que, numa sociedade de classes muito hierarquizada, as classes baixas são tratadas de forma a deixar clara sua posição inferior. Tais comportamentos são sancionados socialmente e considerados aceitáveis. Entretanto, o que é natural nessas sociedades seria inaceitável e considerado preconceituoso e racista numa sociedade democrática, igualitária e individualista.

Para Blumer não se poderia falar em preconceito racial em sociedades em que acomodação racial faz com que o grupo racial subordinado aceite o seu lugar. Allport (1954:11), contudo, acha justamente o contrário:

“O preconceito no sentido psicológico de julgamento negativo e generalizador certamente existe nas sociedades de casta, nas sociedades escravistas, ou nos países onde se acredita em feitiçaria, tanto quanto em sociedades eticamente mais sensíveis. Se o preconceito é, ou não, acompanhado por um sentimento de ultraje moral é um assunto totalmente diferente.”

Essa discordância faz, por exemplo, com que alguns cientistas sociais utilizem o conceito de “racismo” apenas para as épocas posteriores ao aparecimento das teorias raciais do século XIX, enquanto outros utilizem o conceito também para se referir às sociedades coloniais e escravistas das Américas. Na primeira acepção, ganhamos em precisão histórica, à medida que operamos com a “mentalidade” de cada época; na segunda acepção, ganhamos em escopo comparativo, tratando como um problema à parte a moralidade e a sociabilidade específicas a cada época e a cada sociedade.

No próximo capítulo, nos deteremos um pouco sobre o modo como as ciências sociais brasileiras, no decorrer do século passado, ultrapassaram os primeiros estudos de relações raciais, que negavam a existência de raças e preconceitos no país.

Capítulo 3 – A descoberta do preconceito racial

Nesse livro, trato o *preconceito de cor*, o *preconceito racial* e o *racismo* restringindo-me à época moderna, que, no Brasil, começa com a geração de 1870, nas escolas de Direito, do Recife e de São Paulo, e nas escolas de Medicina, da Bahia e do Rio de Janeiro. Tal recorte não é arbitrário; ele tem a ver com a minha compreensão do que seja o racismo moderno. Acompanho Louis Dumont (1966) e Collete Guillaumin (1992), entre outros, para quem o discurso sobre a diferença inata e hereditária, de natureza biológica, psíquica, intelectual e moral, entre grupos da espécie humana, distinguíveis a partir de características somáticas, é resultado das doutrinas individualistas e igualitárias que distinguem a modernidade da Antiguidade ou do Medievo, no caso da Europa, e, no nosso caso, do Brasil colonial e imperial.

Sem minimizar a importância política da hierarquia e da desigualdade entre os povos conquistadores e conquistados, entre senhores e escravos, na história do Ocidente, mas antes para maximizá-la, acredito que o distintivo no racismo moderno seja justamente a idéia de que as desigualdades entre os seres humanos estão fundadas na diferença biológica, isto é, na natureza e na constituição mesmas do ser humano. A igualdade política e legal seria, portanto, a negação artificial e superficial da natureza das coisas e dos seres. Ora essa compreensão do racismo o circunscreve à modernidade, já que pressupõe o aparecimento da biologia e da filosofia política liberal.

Racismo no Brasil

Assim entendido, o racismo surge na cena política brasileira, como doutrina científica, quando se avizinha a Abolição da escravatura e, conseqüentemente, a igualdade política e formal entre todos os brasileiros, e mesmo entre estes e os africanos escravizados. Como não posso me alongar sobre esse ponto, remeto-os a alguns trabalhos já clássicos sobre o período, entre os quais cabe destacar: *A Escola Nina Rodrigues*, de Mariza Corrêa (1998) e *O Espetáculo das Raças*, de Lilia Schwarcz (1993).

O racismo brasileiro, entretanto, não deve ser lido apenas como reação à igualdade legal entre cidadãos formais, que se instalava com o fim da escravidão. Ele foi também o modo como as elites intelectuais, principalmente aquelas localizadas em Salvador e Recife,

reagiram às desigualdades regionais crescentes que se avolumavam entre o Norte e o Sul do país, em decorrência da decadência do açúcar e da prosperidade trazida pelo café. Quem não se lembra do temor de Nina Rodrigues ao ver se desenvolver no Sul uma nação branca, enquanto a mestiçagem campeava no Norte?

“Ao brasileiro mais descuidado e imprevidente não pode deixar de impressionar a possibilidade da oposição futura, que já se deixa entrever, entre uma nação branca, forte e poderosa, provavelmente de origem teutônica, que se está constituindo nos estados do Sul, donde o clima e a civilização eliminarão a Raça negra, ou a submeterão, de um lado; e, de outro lado, os estados do Norte, mestiços, vegetando na turbulência estéril de uma inteligência viva e pronta, mas associada à mais decidida inércia e indolência, ao desânimo e por vezes à subserviência, e assim ameaçados de converterem-se em pasto submisso de todas as explorações de régulos e pequenos ditadores “ (Rodrigues 1935, pp. 18-19).

O racismo duro da Escola de Medicina da Bahia e da Escola de Direito do Recife, entrincheirado nos estudos de medicina legal, da criminalidade e das deficiências físicas e mentais, evoluiu, principalmente no Rio de Janeiro e em São Paulo, em direção a doutrinas menos pessimistas que desaguaram em diferentes versões do “embranquecimento”. Tais doutrinas subsidiaram desde as políticas de imigração, que pretendiam a substituição pura e simples da mão-de-obra negra por imigrantes europeus, até as teorias de miscigenação, que pregavam a lenta mais contínua fixação pela população brasileira de caracteres mentais, somáticos, psicológicos e culturais da raça branca, tais como podem ser encontrados em escritos de Batista Lacerda (1911) e Roquette Pinto (1933). Ademais, foi no Sul, centro da vida econômica e política, que as campanhas de sanitização e higienização públicas ganharam vigência, forçando a transmutação das teorias eugenistas em versões que privilegiavam as ações de saúde pública e de educação, em detrimento de políticas médicas de controle da reprodução humana e dos casamentos.

Mas, se do Norte veio o racismo primeiro, também veio de lá a sua superação doutrinária, com os escritos sociológicos de Gilberto Freyre (1933, 1936). Algo que começou a ser ainda gerado nos anos 1920, quando vigiam as teorias racistas. Para entender esse movimento, que só ganhará o proscênio da vida intelectual e política brasileira nos anos 1930 e 1940, é preciso, entretanto, recuar um pouco mais em direção ao romantismo literário. Pois, como demonstrou José Maurício Gomes de Almeida (2003), vem de José de Alencar ou de Franklin Távora, que viam conservados no Norte “os elementos para uma literatura propriamente brasileira, filha da terra”, a inspiração gilbertiana para buscar ali a

“alma brasileira”. Esse traço do pensamento de Freyre, entretanto, ganha cientificidade apenas a partir do seu encontro com a antropologia cultural de Franz Boas, que substituiu a noção biológica de raça pela noção de cultura, enquanto expressão material e simbólica do *ethos* de um povo.

Gilberto Freyre promove uma verdadeira revolução ideológica no Brasil moderno ao encontrar a alma nacional na velha, colonial e mestiça cultura luso-brasileira nordestina. *Ethos* esse que logo ganhará, em seus escritos políticos, a partir de 1937, o nome de “democracia social e étnica”, por oposição à democracia política da América do Norte e dos ingleses. Se há razão para dizer que as escolas de Direito e de Medicina importaram as teorias raciais européias de meados do século XIX para atualizar e naturalizar, pela ciência, as desigualdades sociais e raciais brasileiras do final do século (Schwarcz, 1993), com igual razão, pode-se afirmar que a “democracia racial”, rótulo político dado às idéias de Gilberto, reatualizou, na linguagem das ciências sociais emergentes, esse precário equilíbrio político entre desigualdade social, autoritarismo político e liberdade formal que marcou o Brasil do pós-guerra.

E tal como seus antecessores, Freyre respondia também ao desafio regional brasileiro. É que, no começo dos anos 1920, a revolução estética modernista inventara o primitivo brasileiro, o popular, sob a influência das emoções trazidas pelos novíssimos espetáculos de massa europeus e de seu gosto pelo exótico. O modernismo artístico desembarcara no Brasil pelo porto de Santos e fora gulosa e rapidamente consumido pelas vanguardas intelectuais paulistas, em busca, a um só tempo, de autenticidade e de sintonia com a Europa. O pensamento político dessa elite, o seu declarado culto pelo imigrante, pela industrialização e pela *urbes* moderna, era de todo antagônico à lembrança do passado colonial luso-brasileiro do decadente Nordeste. Mesmo quando cultuaram o passado, foram o barroco mineiro, e não o nordestino, a urbanidade de Minas e não a dos portos do Norte, os preferidos e apropriados pelos paulistas. Tem razão Antonio Cândido¹² quando lembra que a grande figura humana a dar sentido ao clássico de Sérgio Buarque de Holanda (1936), *Raízes do Brasil*, é o imigrante; do mesmo modo que foi no planalto, e não no litoral, que Holanda plantou a esperança da revolução brasileira.

¹² Em depoimento a Nelson Pereira dos Santos, no filme *Raízes do Brasil*.

Essa tensão regionalista entre Norte e Sul acompanha também a institucionalização das ciências sociais no Brasil. Para a Universidade do Brasil, no Rio de Janeiro, Gilberto Freyre e Arthur Ramos, trazem, nos anos 1930, a influência dos discípulos americanos de Franz Boas, principalmente Melville Herskovits. Será o mesmo Arthur Ramos quem, na década de 1940, usará a sua liderança acadêmica para divulgar o Brasil, no exterior, como um “laboratório de civilização” e uma “democracia racial”. Tal iniciativa desembocará, como se sabe, no projeto UNESCO de relações raciais, do começo dos 1950. Por outro lado, será Donald Pierson quem implantará no país, a partir de 1939, a sociologia das relações raciais, em São Paulo, na Escola Livre de Sociologia e Política. Foi Pierson o principal divulgador, entre nós, da sociologia moderna de seus mestres e colegas de Chicago - Robert Park, Ernest Burgess, Herbert Blumer, Louis Wirth, John Dollard, Franklin Frazier e muitos outros.

Contudo, apenas em 1942, Pierson publica, em Nova Iorque, *Negroes in Brazil*, fruto de sua pesquisa de doutorado na Bahia, entre 1935 e 1937. No prefácio à edição brasileira de 1945, Arthur Ramos registra a novidade de um trabalho sociológico, sistemático e em profundidade, para estudar as “relações raciais” que se desenvolvem numa comunidade:

“É verdade que, desta vez, o plano de trabalho de Pierson era inteiramente novo entre nós. Embora muita coisa estivesse escrita sobre relações de raça, o assunto foi mais estudado no plano da história social do que no da pesquisa regional, num dado tipo de sociedade e na época atual. De outro lado, o ponto de vista agora abordado era inteiramente diverso dos objetivos propriamente antropológicos dessa já hoje extensa fileira de nomes, que vêm desde Nina Rodrigues” (apud Pierson, 1971, p. 68).

Essa mudança fora gestada nos Estados Unidos desde os anos 1910, quando os primeiros cientistas sociais negros americanos, seguindo Franz Boas, desfizeram-se da armadilha da definição biológica de “raça”, que explicava a condição social dos negros a partir da hipótese de sua inferioridade inata. Ao contrário, realçaram a heterogeneidade social, política e cultural do meio negro, concentrando-se na hipótese de que a discriminação racial era o principal obstáculo para o progresso social, político e cultural dos negros naquele país (Williams Jr. 1996). A outra vertente boasiana, aquela desenvolvida por Herskovits em seus estudos de aculturação, fora paulatinamente marginalizada pela sociologia produzida por esses intelectuais negros, mais interessados em enfatizar as

oportunidades e as condições de vida como determinantes da situação social e das atitudes pessoais e coletivas, em detrimento de fenômenos culturais.

De fato, para esses intelectuais, entre os quais podemos citar Du Bois, Monroe Work, Booker Washington, Alain Locke, entre outros, o transpasse do paradigma de raça em Boas significava afirmar que as diferenças raciais, ainda que existentes, não poderiam ser responsabilizadas seja pela falta de integração do negro nas sociedades americanas, seja pelo seu desempenho inferior em relação ao branco. Os fatores explicativos mais importantes para ambos os fenômenos seriam, ao contrário, o preconceito, a discriminação e a segregação raciais. A explicação pela “cultura”, que segundo Herskovits poderia ser um fator condicionante das dificuldades da integração, adquirira, nos anos 1940, um caráter “conservador”, que só foi ultrapassado depois dos 1960, quando a política de identidade passou a ser o principal foco do ativismo negro.

A agenda de pesquisa que Pierson trouxe para a Bahia em 1935, como aluno de doutorado em Chicago, sob a orientação de Robert Park, incorporava já a preocupação principal com a integração e a mobilidade social dos negros. Sustentava-se na hipótese de que o preconceito racial seria o principal obstáculo a essa integração, em detrimento dos aspectos de aculturação, conforme os ensinamentos de Park, que teorizou o ciclo da assimilação social.

Quando Park introduziu o livro de Pierson ao público americano foi muito claro em apontar o significado do Brasil como laboratório de relações raciais:

“Fato que torna interessante a ‘situação racial’ brasileira, é que tendo uma população de cor proporcionalmente maior que a dos Estados Unidos, o Brasil não tem ‘problema racial’. Pelo menos é o que se pode inferir das informações casuais e aparentemente desinteressadas de visitantes desse país que indagaram sobre o assunto [referindo-se a James Bryce e Theodore Roosevelt] (Park, 1971, p. 83).

Entretanto, Pierson já encontrou aqui, entre os acadêmicos brasileiros, uma história social do negro, desenvolvida por Gilberto Freyre, que fizera da miscigenação e da ascensão social dos mulatos as pedras fundamentais de sua compreensão da sociedade brasileira. Ou seja, para ser mais claro, eram fatos estabelecidos, já em 1935, pelo menos entre os intelectuais modernistas e regionalistas, que: (a) o Brasil nunca conhecera o ódio entre raças, ou seja o “preconceito racial”; (b) as linhas de classe não eram rigidamente definidas a partir da cor; (c) os mestiços se incorporavam lenta mas progressivamente à

sociedade e à cultura nacionais; (d) os negros e os africanismos tendiam paulatinamente a desaparecer, dando lugar a um tipo físico e a uma cultura propriamente brasileiros.

O quanto essas crenças provinham mais de desejos do que de realidades, refletindo mais ideais do que práticas, notou-o também Park, na mesma introdução, ainda que reconhecesse tratar-se de uma ideologia nacional:

“Esta tendência [do Brasil absorver a gente de cor], entretanto, não é simplesmente fato histórico e biológico; é antes manifestação de uma ideologia (policy) nacional, na medida em que se pode dizer que o Brasil tem uma ideologia relativa a gente de cor” (Park, 1971, pp. 82-3).

O fato é que Arthur Ramos tinha razão: as idéias de Chicago chegaram à Bahia depois das de Herskovits, e se este pode ser incorporado facilmente à tradição inaugurada por Nina Rodrigues, Pierson, em que pese ter sido antecedido pela história social de Freyre, iniciava uma nova sociologia que apenas nos anos 1950 seria retomada.

Seria, todavia, enganoso se não reconhecêssemos o quanto da antiga problemática permanecia no novo método e nas novas teorias de Pierson, presente principalmente na idéia de raça (que permitia que os mestiços fossem às vezes subrepticamente tratados como negros) e na manutenção de explicações historicistas. Ora, o método historicista de explicação se confunde com o de estabelecimento de verdades fundacionais, e Pierson, ao utilizá-lo, acaba por bater três pilares: a existência original de raças diferentes; a mistura racial, ou miscigenação; e a mobilidade social de mestiços. Pierson atribui esta última à inexistência do *preconceito de raça* que, facultando a miscigenação, explicaria a ascensão social dos mestiços. Restava, portanto, para entender os preconceitos de fato existentes, aquilo que ele chamou de *preconceito de classe*. Nem mesmo a rígida estrutura de desigualdades na distribuição de riquezas entre brancos e negros pode contrariar o historicismo, que vê as diferenças como resultado de pontos de partida diferentes e trata os mestiços embranquecidos como negros que ascenderam socialmente.

A esse respeito, há que se fazer justiça a Arthur Ramos, quando, introduzindo o livro de Pierson ao público brasileiro, em 1945, avança a hipótese de trabalho de que os estudos da UNESCO se valerão anos depois:

“Estas conclusões podem ser comparadas com as do professor negro Frazier, [...] que também nos visitou recentemente, e que verificou a existência de um ‘preconceito de cor’ que deveria ser distinto do ‘preconceito de raça’. É um assunto aberto à discussão se este preconceito ligado à cor negra mais carregada coincide

ou não com o status social e econômico mais baixo, o que as pesquisas de Pierson nos levam a admitir” (Ramos, 1971, p.96).

Em outras palavras: se não existia *preconceito racial* entre nós, tal como Blumer (1939) o definira, existiria *preconceito de cor* - tal como definido por Frazier (1942))? Ou teríamos apenas *preconceito de classe*, como queria Pierson? Lembremo-nos de que o preconceito racial é entendido, na sociologia de então, a partir do paradigma de Herbert Blumer, como fundamentalmente um processo coletivo, que opera pelos “meios públicos em que indivíduos que são aceitos como porta-vozes de um grupo racial caracterizam publicamente um outro grupo racial”, definindo, neste processo, seu próprio grupo.

Quanto a Park, escrevendo em 1942, em plena guerra, já antecipa a agenda que Arthur Ramos retomará em 1949, ao assumir o Departamento de Ciências Sociais da UNESCO, reconhecendo no Brasil um caso muito interessante a ser estudado, pois aqui não existiria um “problema racial” propriamente dito, apesar da grande presença de descendentes de africanos. Na “*Introdução*” ao livro de Pierson já citado, Park pensa na nova ordem mundial que se seguiria ao pós-guerra e vê as ciências sociais como responsáveis por prover as bases (empírica, científica e racional), sobre as quais se deveria edificar uma nova moral de convivência entre povos, raças e culturas do mundo.

Sob a novidade metodológica de Pierson, escondiam-se, portanto, tanto a história social da escravidão feita por Freyre quanto a agenda de pesquisa formulada nos Estados Unidos, nos anos 1910, para responder à questão racial americana. Ou seja, os elementos do que, pouco depois, durante a guerra, se transformará em “democracia racial” com o objetivo de incluir-nos entre as nações democráticas do mundo. Os estudos de relações raciais, no Brasil, permanecerão por muitos anos prisioneiros dessa agenda, período em que se discutirão basicamente a existência ou não do preconceito racial no Brasil e a nossa diferença específica em relação aos Estados Unidos.

A partir da década de 1950, com a publicação das primeiras monografias do projeto UNESCO, e o funcionamento regular de universidades e centros de estudos no Rio de Janeiro, em São Paulo, na Bahia e em Pernambuco, podemos falar propriamente de institucionalização de uma *sociologia das relações raciais*, no Brasil. Esse será, desde o início, um campo internacional, no qual historiadores, sociólogos e antropólogos, trabalhando em diversas regiões brasileiras, vindos de diferentes tradições disciplinares e de

países distantes, compartilharão seus resultados de pesquisa com cientistas sociais de todo o mundo.

A internacionalização e regionalização do campo são importantes para se entender como um só objeto – as relações raciais – foi construído e interpretado a partir de valores, interesses e pontos de vista bastante díspares.

Começo por lembrar que os cientistas sociais americanos, dos anos 1930 aos 1960, recusaram-se insistentemente a reconhecer, seja a presença de grupos raciais no Brasil, seja o preconceito racial. No que pesem as novidades teóricas trazidas por esses estudiosos americanos das relações raciais brasileiras, entre eles Charles Wagley (1952) e Marvin Harris (1952), principalmente nos estudos de classificações raciais e naqueles sobre o significado da categoria nativa de “cor”, serão os brasileiros, e não os americanos, que inovarão a agenda de pesquisa ao procurarem ouvir seriamente (sem acusá-las de imitativas) as queixas dos movimentos sociais negros brasileiros a respeito do *preconceito de cor* e suas legítimas aspirações de mobilidade e dignidade sociais.

Pois bem, a geração brasileira formada pelo projeto UNESCO, que a rigor comanda esse campo de estudos dos anos 1950 até os 1970, buscará entender o *preconceito de cor* de um modo inovador, encravando-o no âmbito das transformações estruturais da sociedade brasileira em sua transição da sociedade de castas para a de classes, ou de sociedade tradicional para a moderna.

Ao contrário de Charles Wagley, de Donald Pierson e de Gilberto Freyre, essa geração não restringe sua análise ao campo da cultura ou da interação social. Não se trata de simples abertura (classes) de relações sociais antes fechadas (castas), que teriam sido propiciadas, sem grandes fricções, seja pela maior miscibilidade dos luso-brasileiros ou sua tolerância racial, seja pelos mores católicos ou pelas supostas características intimistas do sistema escravista. Do mesmo modo, as queixas de preconceito e o seu registro, mais abundantes no Sul que no Norte, não se devem a valores introduzidos por imigrantes recentes, mas às características próprias ao processo de mudança social. Aliás, neste ponto, é de se notar a ironia de ser justamente o Norte, berço do racismo científico brasileiro, que é, nessa leitura culturalista, isentado de preconceito, enquanto o Sul passa a ser a referência geográfica para estes e outros antibrasileirismos.

Os estudiosos brasileiros, Florestan Fernandes à frente, ainda que aceitando o paradigma de Blumer, darão ênfase ao descompasso entre os valores da ordem escravocrata, que permanecem, e as relações sociais da nova ordem competitiva em formação. O preconceito de cor, entre nós, seria um sintoma da incompletude da revolução burguesa e da sociedade de classes. Seria uma persistência do passado, enquanto “negros” e “mulatos” seriam apenas “metamorfozes do escravo”.

Ouçamos Fernandes:

“Tomando-se a rede de relações raciais como ela se apresenta em nossos dias, poderia parecer que a desigualdade econômica, social e política, existente entre o 'negro' e o 'branco', fosse fruto do preconceito de cor e da discriminação racial. A análise histórico-sociológica patenteia, porém, que esses mecanismos possuem outra função: a de manter a distância social e o padrão correspondente de isolamento sócio-cultural, conservados em bloco pela simples perpetuação indefinida de estruturas parciais arcaicas. Portanto, qualquer que venha a ser, posteriormente, a importância dinâmica do preconceito de cor e da discriminação racial, eles não criaram a realidade pungente que nos preocupa. Esta foi herdada, como parte de nossas dificuldades em superar os padrões de relações raciais inerentes à ordem social escravocrata e senhorial. Graças a isso, ambos não visavam, desde o advento da Abolição, instituir privilégios econômicos, sociais e políticos, para beneficiar a 'raça branca'. Tinham por função defender as barreiras que resguardavam, estrutural e dinamicamente, privilégios já estabelecidos e a própria posição do 'branco' em face do 'negro', como raça dominante” (Fernandes, 1965, pp. 193-194)

Como dirá Bastide (1965), tempos depois, o problema consiste na manutenção de “relações raciais tradicionais”, fundadas no paternalismo, no cerne mesmo da sociedade industrial. Assim, ainda que reconhecendo a existência do preconceito de cor entre nós, a ênfase não é dada ao preconceito enquanto mecanismo de reprodução e criação de desigualdades sociais, ou mesmo no instrumento de luta entre grupos livres em mercados competitivos, mesmo que a industrialização seja responsabilizada pela agudização do preconceito. Florestan, por exemplo, prefere sublinhar o fato de que, num primeiro momento, o negro e o mulato permanecem marginais à estrutura de classes. Enquanto Bastide, refletindo sobre o avanço da industrialização em São Paulo, acredita ver o preconceito de cor transformar-se em preconceito contra os “baianos”, completando, desse modo, o deslocamento do preconceito de raça, que teria marcado o Brasil tradicional, para o preconceito de classe, que pretensamente marcaria o Brasil moderno e a integração do negro ao proletariado urbano. Diz ele:

“Há, de fato, alguns negros entre esses imigrantes [nordestinos] (os ‘baianos’), mas os brancos predominam. A imagem coletiva que é atribuída a essa massa, os julgamentos desfavoráveis que ela provoca e os estereótipos que a definem, não separam esses brancos dos baianos. Há, portanto, um deslocamento do preconceito da cor do indivíduo para a sua posição na hierarquia ocupacional” (Bastide 1965, p.24-25).

O preconceito de cor é tratado como sobrevivência deslocada e não funcional. A ênfase é posta no “preconceito de não ter preconceito” (Bastide e Fernandes, 1955), ou seja, a incapacidade das classes dominantes e das elites de encararem as persistências do passado e sobrepujá-las. Para os intelectuais brasileiros, mesmo para o sociólogo e ativista negro Guerreiro Ramos (1954), o “problema negro” deveria ser subsumido à questão da formação da classe trabalhadora ou à questão da formação do povo brasileiro. Era por meio de estudos sobre a sociedade industrial de classes, a democracia de massas, a ruptura das amarras imperialistas e neocolonialistas que nós, brasileiros, tentávamos suplantar o modelo original, americano, dos “estudos de relações raciais”.

Quando Florestan Fernandes, em 1964, defende na Universidade de São Paulo a sua tese de titular da cadeira de Sociologia I, denunciando a democracia racial como um mito, o faz acreditando que tudo poderia ser diferente se tal ideologia tivesse realmente caído nas mãos do povo.

Já ia longe, portanto, o tempo em que a “democracia racial” – tal como anunciada por Arthur Ramos em 1941 (World Citizens Association, 1941) – era sinônimo da “democracia social e étnica” de Freyre. Ela era agora vista como instrumento de luta e de conquista de posições econômicas, sociais e políticas. Na verdade, como já disse em outro texto (Guimarães, 2002), de *ethos* luso-brasileiro, a democracia racial tinha-se transformado, nas mãos dos ativistas negros e da esquerda intelectual, em bandeira de ampliação das liberdades civis. Por isto mesmo, uma vez morta a democracia política, em 1964, a democracia racial passa a ser denunciada como mito.

Mas voltemos um pouco no tempo. O que os estudiosos brasileiros afirmavam era não apenas a existência do preconceito racial no Brasil contemporâneo, mas a sua existência desde o período escravista. Anacronismo? Fernando Henrique Cardoso, em sua tese de doutorado, publicada em 1962, já havia notado, e tentado resolver, a dificuldade metodológica a que me refiro. Diz ele:

“O preconceito de ‘raça’ ou de ‘cor’ era um componente organizatório da sociedade de castas. Nela, porém, a representação do negro como socialmente inferior correspondia tanto a uma situação de fato, como aos valores dominantes na sociedade. [...] era um componente essencial e ‘natural’ do sistema de castas. [...] Apenas lateralmente, apesar da enorme importância desse processo, a função reguladora do preconceito agia no disciplinamento das expectativas e possibilidades de ascensão social: no caso dos mulatos claros livres.” [...] “Com a desagregação da ordem servil, que naturalmente antecedeu, como processo, à abolição, foi-se constituindo, pouco a pouco, o ‘problema negro’, e com ele intensificando-se o preconceito com novo conteúdo. Nesse processo o ‘preconceito de cor ou de raça’ transparece nitidamente na qualidade de representação social que toma arbitrariamente a cor ou outros atributos raciais distinguíveis, reais ou imaginários, como fonte para a seleção de qualidades estereotipáveis” (Cardoso, 1962, p. 281).

Também Costa Pinto (1953), no Rio de Janeiro, Thales de Azevedo (1953), em Salvador, Octávio Ianni (1978), em Florianópolis e Curitiba, João Baptista Borges Pereira (1967), em seu estudo sobre os radialistas em São Paulo, todos observaram, em momentos diferentes, a centralidade do preconceito de cor para explicar as dificuldades da mobilidade social dos negros no pós-abolição. Na verdade, a partir dos 1955, todos os estudiosos brasileiros já aceitam, seja a síntese de Florestan Fernandes, seja a de Oracy Nogueira (1954, 1955), que procuram superar a distinção comum em Frazier, Pierson e outros, entre preconceito de cor e preconceito racial.

Diz Florestan:

“Surgiu, então, a noção de ‘preconceito de cor’ como uma categoria inclusiva de pensamento. Ela foi construída para designar, estrutural, emocional e cognitivamente, todos os aspectos envolvidos pelo padrão assimétrico e tradicionalista de relação racial. Por isso, quando o negro e mulato falam de ‘preconceito de cor’, eles não distinguem o ‘preconceito’ propriamente dito da ‘discriminação’. Ambos estão fundidos numa mesma representação conceitual. Esse procedimento induziu alguns especialistas, tanto brasileiros, quanto estrangeiros, a lamentáveis confusões interpretativas” (Florestan, 1965, p. 27).

E Oracy:

“Considera-se como preconceito racial uma disposição (ou atitude) desfavorável, culturalmente condicionada, em relação aos membros de uma população, aos quais se têm como estigmatizados, seja devido à aparência, seja devido a toda ou parte da ascendência étnica que se lhes atribui ou reconhece. Quando o preconceito de raça se exerce em relação à aparência, isto é quando toma por pretexto para as suas manifestações, os traços físicos do indivíduo, a fisionomia, os gestos, o sotaque, diz-se que é de marca; quando basta a suposição de que o indivíduo descende de certo grupo étnico, para que sofra as conseqüências do preconceito, diz-se que é de origem”. (Nogueira 1985, p.78-79)

No entanto, a geração dos anos 1950 e os seus discípulos nos anos 1960, estudaram e discutiram o preconceito de cor e o preconceito racial, mas não trataram de racismo. Isso porque o racismo era entendido apenas como doutrina ou ideologia política. A expectativa geral era de que o preconceito existente seria superado paulatinamente pelos avanços e pelas transformações da sociedade de classes e pelo processo de modernização.

Para que o racismo entrasse na agenda das ciências sociais brasileiras seria preciso que fosse, antes, posto na agenda política como tema. E quem poderia acusar o racismo e defini-lo, senão quem o sofre? De certo modo, para que um assunto vire objeto de investigação científica é necessário que alguns intelectuais, políticos ou ativistas o problematize. Assim, para compreender como o preconceito de cor se transformou em preconceito racial e, finalmente em racismo, é preciso voltar de novo no tempo e acompanhar como a formação de intelectuais e ativistas negros no Brasil se deu *pari passu* à formação das nossas ciências sociais.

Os intelectuais negros e mulatos

Há um consenso, na literatura sobre relações raciais no Brasil, de que a integração primeira dos descendentes de africanos à sociedade brasileira deu-se principalmente pela via do “embranquecimento” ou pelo que Carl Degler (1991) chamou de “válvula de escape do mulato”.

“Embranquecimento” pode ser entendido como o processo pelo qual indivíduos negros, principalmente intelectuais, eram sistematicamente assimilados e absorvidos às elites nacionais brasileiras. Florestan Fernandes, por exemplo, nos diz que:

"A filosofia política da solução da questão negra baseou-se sobre o velho padrão da absorção gradual dos indivíduos negros através da seleção e assimilação daqueles que escolhessem se identificar a si mesmos com os círculos dominantes da raça dominante e manifestar completa lealdade aos seus interesses e valores sociais.”
(Fernandes, 1969:137)

Leo Spitzer (1989:102), analisando a saga da família Rebouças, resumiu o processo de embranquecimento dos negros do seguinte modo:

“Isso significou uma escalada, da extrema pobreza e subordinação baseada no preconceito de cor e na origem escrava, em direção ao domínio de classe e cultura das elites brasileiras predominantemente brancas. Foi geralmente empreendido com intenso esforço pessoal, inteligência e o aproveitamento judicioso das oportunidades

para o progresso social e econômico. Tais oportunidades derivavam do fato de que a aceitação social no mundo branco dominante era mais fácil para mulatos e ‘pessoas de cor’ mais claras do que era para os negros. [...] Ademais, era característica da ascensão a conformidade com os valores culturais e os padrões econômicos definidos pelo grupo dominante e pela rejeição de práticas e atitudes consideradas por estes como ‘inferiores’, ‘atrasadas’ e ‘atavísticas’.”

O mesmo modelo utilizado por Spitzer para a família Rebouças poderia ser aplicado para muitos outros intelectuais brasileiros que eram considerados pelos seus pares e pela opinião pública como “negros” ou mulatos, como foi o caso, para ficar apenas em alguns, de Alejadinho (1730-1814), Luis Gama (1830-1882), José do Patrocínio (1854-1905); Cruz e Souza (1862-1898); Manuel Querino (1851-1923), Lima Barreto (1881-1927) e Mário de Andrade (1893-1945).

O que se chama de embranquecimento, entretanto, não nos deve fechar os olhos para o fato de que a assimilação à cultura luso-brasileira nunca significou uma simples e pura reprodução da estética e da moral política européias, apartadas do meio mulato, ou seja, uma espécie de esquizofrenia racial. Ao contrário, esses artistas e intelectuais tidos como “embranquecidos” foram responsáveis pela introdução na cultura brasileira de valores estéticos e de idéias híbridas e mestiças, modificando a vida cultural nacional em direção a um estado em que eles e os meios de onde provieram pudessem se sentir mais confortáveis.

De fato, uma estratégia de completo embranquecimento, ou seja, de completa alienação do meio originário, jamais poderia ser bem sucedida, como nos mostra, aliás muito bem, Spitzer na sua análise da mobilidade social da família Rebouças e o suicídio emblemático de André Rebouças, em Gana, depois de ter acompanhado D. Pedro II ao exílio. Se foi comum a absorção de pretos e mulatos em famílias e meios sociais brancos e ricos, foi também registrada, nas artes e nos escritos políticos que marcaram o longo caminho da construção da negritude no Brasil, a dolorida experiência de ser negro ou mulato no mundo dos brancos. Senão vejamos.

Começemos por um dos fundamentos de tal negritude, expresso no poema “O Emparedado”, de Cruz e Souza (1943):

“Não! Não! Não! Não transporás os pórticos milenários da vasta edificação do mundo, porque atrás de ti e adiante de ti não sei quantas gerações foram acumulando, pedra sobre pedra, pedra sobre pedra, que para aí estás agora o

verdadeiro emparedado de uma raça. Se caminhares para a direita baterás e esbarrarás, ansioso, aflito, numa parede horrendamente incomensurável de Egoísmos e Preconceitos! Se caminhares para a esquerda, outra parede, de Ciências e Críticas, mais alta do que a primeira, te mergulhará profundamente no espanto!”

Esse mesmo tema do emparedamento psicológico dos negros pela ciência e pelos preconceitos irá reaparecer mais tarde, nos anos 1930, na queixa contra o preconceito de cor feita pela imprensa negra de São Paulo. E se expressará na revolta de Mário de Andrade (1938) contra a superstição que acompanha a cor negra desde a antiguidade: “Na realidade mais inicial: se o branco renega o negro e o insulta, é por simples e primária superstição”.

Da artificialidade desse emparedamento se deu conta muito cedo o intelectual negro e a ele reagiu, denunciando o caráter postiço dos brancos. Cito apenas três exemplos.

Primeiro, o de Luis Gama (1989), que diz do seu pai:

“Meu pai, não ousou afirmar que fosse branco, porque tais afirmativas, neste país, constituem grave perigo perante a verdade, no que concerne à melindrosa presunção das cores humanas: era fidalgo; e pertencia a uma das principais famílias da Bahia, de origem portuguesa.”.

Segundo, o do próprio Mário de Andrade, que diz mais adiante, no artigo já citado: “[o que pode consolar o negro] É ver que o branco, o possível branco, o despreza ou insulta exclusivamente por superstição.”

Terceiro e último, o belíssimo ensaio-libelo de Guerreiro Ramos (1995: 222), justamente intitulado “a patologia social do ‘branco’ brasileiro”:

“Esta patologia consiste em que, no Brasil, principalmente naquelas regiões [Norte e Nordeste], as pessoas de pigmentação mais clara tendem a manifestar, em sua auto avaliação estética, um protesto contra si próprias, contra a sua condição étnica objetiva. E é este desequilíbrio na auto estimacão, verdadeiramente coletivo no Brasil, que considero patológico. Na verdade, afeta a brasileiros escuros e claros, mas, para obter alguns resultados terapêuticos, considere, aqui, especialmente, os brasileiros claros.”

Guerreiro complementa a explicação de Mário de Andrade, mas espicha-lhe o sentido em direção a uma política anti-colonialista, ao enxergar a desvalorização estética do negro como produto não apenas de uma superstição milenar, mas da inculcação de valores coloniais.

Outro elemento central ao modo de se auto-representar como negro na sociedade brasileira é a reivindicação da nação como produto do trabalho negro. A equação entre trabalhadores e negritude traz embutida uma crítica severa aos colonizadores portugueses e um elogio explícito aos africanos enquanto colonizadores. Talvez o modo mais acabado dessa crítica se encontre em Manuel Querino:

“A idéia de riqueza fácil banira da mente do aventureiro faminto o amor do trabalho, que era considerado uma função degradante. Por mais respeitável que fosse a ocupação era ela desprezada pelos reinóis de pretensões afidalgadas. Esta circunstância, porém, favoreceu aos homens de cor nas aplicações mecânicas, e mesmo algumas liberais, cuja aprendizagem valia como um castigo infligido aos humildes, como se fora ocupação infamante. Só a estes era dado trabalhar.” (Querino 1980:148)

“Foi o trabalho do negro que aqui sustentou por séculos e sem desfalecimento, a nobreza e a prosperidade do Brasil: foi com o produto do seu trabalho que tivemos as instituições científicas, letras, artes, comércio, indústria, etc., competindo lhe, portanto, um lugar de destaque, como fator da civilização brasileira.” (Querino 1980:156)

Tadovia, a idéia do negro como “parte integrante do povo brasileiro” (Nabuco 1999:23) e do Brasil como “uma pátria que ela [a raça negra] pode, com muito mais direito, chamar sua” (Nabuco 1999: 24) vem certamente de antes de 1918, datando da campanha abolicionista.

De fato, o intelectual negro brasileiro forjou e vulgarizou, desde a campanha abolicionista, uma visão positiva da contribuição dos africanos para a construção nacional e para a constituição moral do nosso povo. Tal visão conviveu por várias décadas com uma atitude integracionista politicamente passiva, com a qual os mulatos e negros procuravam demonstrar que a cor era a única diferença entre eles e a elite branca, sem qualquer implicação moral ou cultural.

Mas, a partir da terceira década do século XX, um outro modo de integração passou a ganhar importância. Nele, a atitude passiva foi abandonada em favor da mobilização política e do cultivo da identidade racial. O desenvolvimento desse novo modelo pode ser acompanhado pela imprensa negra de São Paulo a partir dos anos 1920, em jornais como *Liberdade* e *Clarim*. Ele se consolida, em 1931, com a criação da Frente Negra Brasileira, movimento social que se transforma em partido político, para ser extinto em 1937, com o Estado Novo. É bastante provável, como apontam os estudiosos, que dois fatores tenham

confluído para a sua emergência. Por um lado, um processo de etno-identificação crescente que acompanhou a segunda leva de colonização européia do Brasil no pós-Abolição, depois da chegada maciça de italianos, espanhóis, portugueses, alemães, japoneses, sírios-libaneses e outros europeus, principalmente no Sul e Sudeste do país. Por outro lado, o processo de politização das diferenças raciais por que passou o mundo ocidental no entre-guerras e que, no Brasil, teve no integralismo a sua maior expressão.

No entanto, ainda que a sua origem possa ser atribuída aos fatores mencionados acima, a verdade é que esse novo modo racial de se identificar como brasileiro sobreviveu à derrota do fascismo europeu e se firmou como importante forma de integração do negro na sociedade brasileira. Ele gerou movimentos sociais, dos quais o Teatro Experimental do Negro, no Rio de Janeiro (1944-1964) e o Movimento Negro Unificado (a partir de 1978) são apenas dois exemplos conspícuos, mas não isolados.

Dois características distinguem esse modo de integração do anterior. Primeira, a busca de diálogo e solidariedade coletiva, nacional ou internacionalmente, através do pan-africanismo e do afrocentrismo francês e norte-americano. Segunda, a politização da cultura, dos interesses materiais e da identidade racial, transformados em elementos a um só tempo de contestação, de integração e de mobilidade sociais. Leo Spitzer (1989:181) busca explicá-lo de um ponto de vista sócio-psicológico, do seguinte modo:

“Desafios diretos à situação marginal, entretanto, estavam presentes num conjunto de respostas de pessoas que mudavam o foco de suas preocupações de soluções individuais em direção a esforços coletivos – do indivíduo para o grupo – e que tentavam transformar seus vínculos somáticos e culturais com as massas subordinadas em instrumento dinâmico de mudança. Tais respostas eram caracteristicamente dadas por pessoas que passavam a ver as barreiras de exclusão que encontravam como impermeáveis e insuperáveis. Percebendo-se a si mesmos como permanentemente bloqueados, estes indivíduos reconsideravam a ideologia assimilacionista que os induzia a se identificar em termos de classe, ou seja, com os ‘vitoriosos’ como eles, e com as pessoas do seu nível educacional, social e econômico. Tendo sido definidos “de fora” como “os outros”, internalizaram a identidade que lhes era imputada, mas rejeitaram a orientação que falhou em lhes garantir aceitação e reconhecimento nos círculos dominantes.”

Alguns autores, todavia, viram-no sob outro prisma. Franklin Frazier (1942) e Charles Wagley (1952), por exemplo, tenderam a considerar a integração dos negros pela via do conflito uma variante regional, presente apenas no sul do país, onde uma combinação de fatores demográficos e econômicos inibira a operação do modo

tradicionalmente brasileiro de mestiçagem e amalgamação. Reverberavam, assim, as idéias precursoras e seminais de Gilberto Freyre (1940), mais tarde politizadas por Arthur Ramos (1943), sobre o caráter racialmente democrático da tradicional cultura luso-brasileira. Segundo esse ponto de vista, a arregimentação racial seria produto, tanto da presença minoritária de negros naquela região, quanto da influência estrangeira. Ela teria ganhado corpo, tanto através de valores aqui expressos pelos novos imigrantes europeus, quanto pela inserção internacional do país e a subsequente propagação, via elites, de novos valores e atitudes.

Creio, ao contrário, que seria prudente não perder de vista que tal desenvolvimento se deveu, antes de tudo, às aspirações de novas camadas médias negras por inclusão política e social mais rápida e abrangente, o que, por si, já inviabilizaria o embranquecimento, modelo mais personalizado e seletivo. Em resumo, acho que também este processo deve ser tratado sob a rubrica do que os sociólogos já chamaram de modernização, ou seja, como subproduto da diversificação e do aumento da complexidade da estrutura e organização sociais, que ocorreu, de fato, mais cedo no sudeste que no nordeste do Brasil, mas que não foi, de modo algum, nem cá nem lá, imitativo, superficial ou episódico.

Esse entendimento pode também lançar nova luz sobre por que o modelo competitivo de integração social dos negros se desenvolve, no Brasil, de modo mais lento e relativamente atrasado, se tomamos como referência o que se passou nos Estados Unidos - onde se estabeleceu desde o começo do século XX -, e na França d'além-mar - onde, desde a abolição da escravidão nas Antilhas, deu-se um processo de arregimentação de elites negras, conscientes de sua heterogeneidade racial, no quadro ambivalente da unidade do império colonial e da cultura franceses. Sugiro que, a par dos elementos constitucionais a que se referia Nabuco (1999:23), e que Gilberto Freyre sintetizou no conceito de mestiçagem, a relativa estagnação econômica e social brasileira, entre a Abolição e os anos 1930, permitiu que o modelo de integração racial pelo transformismo das elites negras (embranquecimento) se firmasse como hegemônico e restringisse a mobilização coletiva e a arregimentação política como meios de inclusão social. Esta hipótese de trabalho, aliás, já se encontrava implícita em alguns dos estudos da chamada "escola paulista" (Bastide 1974; Fernandes 1965).

Assim, apenas genealogicamente esses dois modos de integração podem ser vistos como localizados em regiões e se sucedendo no tempo. Uma vez estabelecidos, eles tendem a se generalizar no espaço político nacional e a se fixar, do ponto de vista do indivíduo, como vias ou escolhas alternativas de mobilidade social; o primeiro de cunho marcadamente individualista, e o segundo de cunho eminentemente coletivista.

Há, entretanto, um terceiro caminho, o qual une integração social, disputa política e heterogeneidade cultural e racial, que se tornou mais visível e nacionalmente aceito a partir dos anos 1970. Refiro-me a um processo que não atinge grandes intelectuais negros, aqueles que fazem cultura no sentido universalista do termo, mas pequenos intelectuais, propriamente orgânicos como diria Gramsci. Excluídos dos círculos da educação superior e das belas artes, mas tendo internalizado valores modernos, eles procuram transformar a sua cultura de origem (no sentido relativista que lhe dá a Antropologia) em cultura negra, ou africana, e a sua diferença coletiva em diversidade cultural.

Seria um erro, entretanto, achar que tal processo não estivesse presente no Brasil desde a Abolição, ou mesmo antes dela, tendo aparecido apenas recentemente. Esse caminho, que foi a um só tempo de criação de alteridade cultural e de mobilidade e integração sociais, desenvolveu-se, sabemos hoje (Reis 1999), em íntima relação, de negociação e conflito, com as elites dirigentes. Por exemplo, o desenvolvimento da religião dos orixás, na Bahia e em outras partes do Brasil, deu-se num contexto que envolveu não apenas repressão e resistência, mas também respaldo e cumplicidade de autoridades políticas e intelectuais.

O processo assemelha-se àquele do embranquecimento pelo fato de que os aliados históricos desses negros, na sua busca de distinção cultural e de reconhecimento social, foram também os brancos (autoridades estatais e intelectuais). Mas se distingue dele e se aproxima do caminho da arregimentação política por enfatizar a distinção cultural ou racial.

Sendo concomitantes no tempo, essas três modalidades de inserção podem ser consideradas como alternativas e, logo, passíveis de escolhas individuais. Mas, há que se levar em conta que configurações sociais (de classe) e geográficas (regionais), e não apenas familiares e psicológicas, limitam e restringem tais escolhas.

Assim, é verdade que, em São Paulo, em grande parte devido à vontade de suas lideranças políticas, desenvolveu-se cedo uma classe operária com cultura e identidade

próprias que suplantou numericamente a antiga classe de escravos, homens-livres e *ingênuos*, deslocando e marginalizando expressões do que poderia vir a ser uma cultura negra. Na Bahia, ao contrário, a industrialização mais lenta e o peso demográfico dos descendentes de africanos, combinados com a precariedade do sistema de educação pública, parecem ter contribuído para que muitos pretos e mulatos optassem por preservar suas origens culturais e utilizá-las como meio de inclusão na sociedade dos brancos (Butler 1998).

Negritude e nação brasileira

A integração dos negros à nação brasileira não foi um processo simples apenas porque houve vários modos de fazê-lo. Essa nação foi também imaginada de várias maneiras e, ademais, a identidade nacional foi uma resposta a perguntas diferentes; para uns, tratava-se de saber quem era o povo brasileiro; para outros, o que era o Brasil.

A primeira resposta à pergunta “o que é Brasil?” é curta e peremptória: o Brasil é um país branco. O trecho que reproduzo abaixo de um importante intelectual paulista dos 1940 é um excelente exemplo dessa matriz:

“Uma coisa porém existe e existirá com absoluta nitidez: a deliberação marcada pelo consenso unânime dos brasileiros lúcidos: o Brasil quer ser um país branco e não um país negro. Não vem aqui agora o estudo ou a pesquisa destinada a saber se o negro é intelectual ou moralmente inferior ao branco, ou ao índio, se o branco ou o índio são menos primitivos ou mais adiantados do que o negro. O que prevalece é a decisão brasileira de ser um país branco e mais nada. E este propósito, sólido, inabalável, existe, é a realidade. Ora, assim sendo, há duas maneiras, para os países brancos, que receberam um contingente grande de negros, de conservarem se brancos. Ou têm que adotar o método cruel e desumano, sociologicamente mais perigoso, da segregação completa dos negros, meio escolhido pelos Estados Unidos ou o método, embora mais lento, preferido pelos latinos, em geral, mais humano, mais inteligente, embora moralmente mais perigoso durante o período de transição, isto é, a fase mais ou menos prolongada, da eliminação do elemento negro pela miscigenação.” (Duarte 1947: 6)

Esse Brasil branco é também o Brasil da grande imigração do pós-Abolição, que teve em São Paulo o seu epicentro. Não é por acaso que ainda nos dias de hoje essa ideologia se exprima de maneira mais livre e clara por ocasião do aniversário da cidade de São Paulo:

“Tudo por aqui foi construído pelo espírito empreendedor da iniciativa privada. Há quem atribua toda a pujança paulista ao café. Isso é verdade, mas apenas em parte.

Plantar café todos os Estados podiam. Mas foi só em São Paulo que o café gerou riquezas. Por quê? Porque aqui havia imigração e isso, na verdade, explica tudo. O café era uma cultura nômade por natureza. Em poucos anos esgotava a fertilidade das terras e as plantações se deslocavam em busca de solos virgens. Em São Paulo não. O café, por aqui, se fixou, graças aos conhecimentos de agricultura que os imigrantes trouxeram consigo.” (Neto 2003)

Já para os militantes do MNU dos anos 1980, que se perguntaram também “o que é o Brasil?”, a resposta mais corrente foi a de um país multirracial, dominado por uma minoria branca, que explorava a maioria negra, a exemplo do que se passava na África austral:

“Excetuando os índios, progressivamente exterminados, o africano escravo foi o primeiro e o único trabalhador do novo país. E durante 3 séculos e meio ergueu as estruturas econômicas deste gigante chamado Brasil. Nas plantações de cana-de-açúcar, nos algodoais, na mineração de ouro, diamante e prata, nos cafezais, bem como em todos os demais elementos formadores da economia nacional, nutriram do suor e do sangue martirizado do negro escravo. O negro escravo será o próprio corpo e alma deste país. Mas a despeito dessa realidade histórica inegável e incontraditável, os africanos e seus descendentes nunca foram e não são tratados como iguais pelos segmentos minoritários brancos que completam o quadro democrático nacional. Esta minoria de ascendência européia tem mantido a exclusividade do poder, do bem estar, e da renda nacional” (MNU 1988:53)

Mas, quando se pergunta “quem é o povo brasileiro?” mudam também as respostas, independentemente da classe social de quem responde. O Brasil é “mestiço” tanto para Gilberto Freyre, muitas vezes tomado como intelectual orgânico da oligarquia proprietária (Genovese 1969); quanto para Manuel Querino, cuja cor, origem e militância nos meios operários da Bahia são conhecidos; ou para um intelectual comunista de classe-média como Jorge Amado. Para ficarmos em Manuel Querino (1980:156):

“Do convívio e colaboração das raças na feitura deste País, procede esse elemento mestiço de todos os matizes, donde essa plêiade ilustre de homens de talento que, no geral, representaram o que há de mais seleta nas afirmações do saber, verdadeiras glórias da nação.”

Já para intelectuais negros dos anos 1950, como Guerreiro Ramos e Abdias do Nascimento, ou para um autor contemporâneo como Joel Rufino dos Santos (1995), o povo brasileiro é negro:

“Explico-me: desde que se define o negro como um ingrediente normal da população do país, como povo brasileiro, carece de significação falar de problema

do negro puramente econômico, destacado do problema geral das classes desfavorecidas ou do pauperismo. O negro é povo, no Brasil. Não é um componente estranho de nossa demografia. Ao contrário, é a sua mais importante matriz demográfica. E este fato tem de ser erigido à categoria de valor, como o exige a nossa dignidade e o nosso orgulho de povo independente. O negro no Brasil não é anedota, é um parâmetro da realidade nacional. A condição do negro no Brasil só é sociologicamente problemática em decorrência da alienação estética do próprio negro e da hipercorreção estética do branco brasileiro, ávido de identificação com o europeu.” (Ramos 1995:200)

Em resumo, a integração racial dos negros brasileiros deu-se também em diferentes contextos discursivos, que privilegiaram formas diversas de imaginar a nação brasileira - a nação branca, a nação multirracial, a nação mestiça e a nação negra. Com exceção da primeira dessas formas, repudiada por quase todos, não se pode dizer que os intelectuais negros preferiram especificamente qualquer uma das demais.

Vista em perspectiva histórica, a agenda política dos negros brasileiros nasce da luta contra as barreiras legais à promoção e à mobilidade social de pessoas de cor, desmanchadas ainda no período colonial, para chegar, nos anos 1980, à reivindicação de igualdade de direitos sociais, ou seja, de acesso do povo brasileiro, negro, aos direitos da cidadania.

No abolicionismo, procurou-se extinguir quaisquer barreiras à igualdade formal de todos perante a lei, o que deveria permitir a ascensão social de pretos e mulatos, individualmente. Nos anos 1930, o combate ao preconceito de cor, exercido de modo informal, mas reiterado e difuso em todo o tecido social, transformou-se em bandeira de luta da *Frente Negra Brasileira*, que enxergava a origem dessas discriminações e preconceitos no estado de despreparo moral da massa negra.

A partir dos 1940, começa a ganhar corpo uma potente ideologia nacional que reúne os principais elementos dessa agenda histórica de lutas: a democracia racial. Como alinhei em outro texto (Guimarães 2003), ainda que tal ideologia tenha sido desenvolvida por intelectuais brancos como Gilberto Freyre (1940) e Arthur Ramos (1943), ela ganhou rapidamente a adesão dos principais intelectuais negros mobilizados na luta anti-racista, como aqueles ligados ao jornal *Quilombo*. Mais que isto, como vimos na citação acima de Guerreiro Ramos, tais intelectuais modificaram o sentido freyreano da democracia racial – o de uma matriz cultural híbrida em que a mestiçagem, tanto biológica, quanto cultural,

diluía quase que naturalmente as diferenças sociais, políticas e culturais atreladas às raças humanas – para transformá-lo no ideal de igualdade política e cultural entre pessoas de cores e origens diversas, numa sociedade ainda dominada por valores estéticos inculcados pelo colonialismo português.

Nos anos 1950, Guerreiro Ramos funda uma nova ontologia política para o negro no Brasil, ao dizer que o povo brasileiro não é apenas mestiço, mas negro, não no sentido de uma raça, mas de um lugar, como aponta corretamente Joel Rufino (1995: 28):

“Para Guerreiro Ramos, pois, negro não é uma raça, nem exatamente uma condição fenotípica, mas um topo lógico, instituído simultaneamente pela cor, pela cultura popular nacional, ela consciência da negritude como valor e pela estética social negra. Um indivíduo preto de qualquer classe, como também um mulato intelectual ou um branco nacionalista (por exemplo) podem ocupar esse lugar e dele, finalmente, visualizar o verdadeiro Brasil.”

Esse importante deslocamento de sentido é tributário, como espero ter sugerido, de uma longa tradição do pensamento social brasileiro negro, que tem como principais características: denunciar o isolamento moral e social dos negros, induzido pela estética e pela ciência européias; tratar os africanos como colonizadores do Brasil; entender o país como produto do trabalho negro; ver a classe trabalhadora brasileira como originária dos escravos africanos, dos artesãos e artistas negros e mestiços; entender a cultura e os costumes dos africanos como base de nossa cultura popular.

Tal matriz de pensamento é grandemente independente, como também espero ter sugerido, seja dos diferentes modos de integração dos negros, principalmente intelectuais, às elites sociais brasileiras, seja aos diferentes modos de pensar a nação brasileira - como mestiça, como negra ou multirracial.

A partir da segunda metade dos anos 1960, com o golpe de estado e a repressão política, toda a mobilização negra passou a se fazer a partir da denúncia da “democracia racial” enquanto um mito, ou seja, enquanto refúgio discursivo das classes dirigentes e ideologia de dominação (Fernandes 1965). Mas tão forte e socialmente difusa era a idéia de democracia racial que mesmo o Movimento Negro Unificado, nos anos 1980, declarava ainda lutar por “uma autêntica democracia racial” (MNU 1988).

Foi essa guinada à esquerda que possibilitou que o negro passasse a ser pensado pelo MNU dos anos 1980 como povo oprimido e que a autêntica democracia racial fosse também uma luta contra a exploração capitalista. Tal maneira de compreender a opressão

negra pode, então, ser incorporada tanto a ideologias políticas anti-capitalistas (comunistas ou socialistas), quanto a ideologias liberais ou democráticas, que privilegiam apenas a luta pelos direitos civis. Em ambas, o negro é um lugar – o lugar do povo – que se opõe às elites, ou às classes dominantes - os brancos. E aqui reaparece, de modo sub-reptício, a antiga oposição entre os que pensam o Brasil como branco e os que o pensam como negro ou mestiço.

Capítulo 4 – Racismo, ativismo político e estado

Na segunda metade do século XX, começa a alterar-se o modo de combate ao preconceito racial. Este, por sua vez, se torna cada vez mais sutil. Utilizando uma imagem cara às ciências sociais, poderíamos falar da “invenção do racismo.” Até pouco depois da Segunda Grande Guerra a palavra “racismo” era utilizada quase que exclusivamente para referir os preconceitos escancarados, as discriminações, segregações e genocídios justificados por doutrinas raciais. Com a grande imigração de trabalhadores das colônias e ex-colônias para a reconstrução da Europa e com a luta dos negros americanos por direitos civis, o termo incorpora-se ao vocabulário erudito e político para aludir a formas refinadas e subreptícias de traçar diferenças e pertencimentos, a partir de traços físicos e fisionômicos constantes do vocabulário das raças.

Esse movimento geral tem duas pernas, uma acadêmica e outra ativista, distinção que às vezes desaparece nas mesmas pessoas, mas que vale a pena retomar, ainda que de forma analítica.

A descoberta do racismo moderno

Começamos pela perna acadêmica. O que muda no pós-guerra é justamente a definição do que seja racismo. E não apenas no Brasil. Tampouco tal transformação conceitual é um fenômeno de imitação e de subserviência cultural, ainda que tenha sido rapidamente assumida, nos anos 1970, por intelectuais brasileiros que estavam exilados na Europa ou nos Estados Unidos, como Abdias de Nascimento, por exemplo. A mudança é mais abrangente. Permito-me traçar, com brevidade, as suas grandes linhas.

São vários os núcleos a partir dos quais o racismo é erigido em conceito analítico central da vida social moderna. Os primeiros conflitos da descolonização do pós-guerra e a presença de trabalhadores de cor no seio da população européia começam a criar tensões e desigualdades que merecem ser tratadas como “racismo”; e assim o termo começa a ser utilizado nos círculos intelectuais politicamente engajados na luta contra a colonização. *Les Temps Modernes*, por exemplo, revista dirigida pelo filósofo Jean-Paul Sartre, publica em 1952, um artigo intitulado “do colonialismo ao racismo” (Moscat e Péju 1952), em que retrata a situação de discriminação e de preconceito que sofrem os trabalhadores argelinos

na França. Em 1952, na mesma Paris, é publicado o libelo seminal de Fanon (1952) contra o racismo de que é vítima o negro nas colônias e nas metrópoles coloniais.

Mas foi a historiografia o primeiro campo acadêmico a incorporar a descoberta do racismo contemporâneo. Os estudos sobre a escravidão negra nas Américas são um exemplo; a começar por Boxer que, em 1963, toma emprestado o modelo sociológico para o tratamento das sociedades coloniais em seu *Relações raciais no império ultramarino português*. Nos anos 1970, essa historiografia já fala abertamente em “racismo”. Em 1971, Genovese, por exemplo, referindo-se às várias sociedades escravistas das Américas, escreveu: “Uma vez implantado o sistema escravista, o etnocentrismo, o preconceito de cor transformaram-se rapidamente, ainda que talvez não imediatamente, em racismo” (Genovese 1969:105).

Em 1973, um dos nomes mais respeitáveis dos estudos de relações raciais nas Américas, diz: “Toda sociedade multirracial é racista no sentido de que a pertinência a um grupo sócio-racial prevalece sobre a realização na atribuição de posição social” (Hoetink 1973 apud Hasenbalg 1979: 66). Nos Estados Unidos, a recepção do marxismo nas universidades (seja em sua variante historicista, seja em sua variante estruturalista) pode ser medida pela capacidade da teoria do capitalismo absorver e dar explicações mais vigorosas sobre o racismo americano; e, na Inglaterra, tanto o marxismo quanto as teorias sobre o racismo, se tornam instrumentos da nova esquerda em sua luta pelos direitos das minorias étnicas e dos imigrantes.

Refletindo sobre a utilização do termo “racismo” nas ciências sociais e na política, dizem Michael Banton e Robert Miles:

“Até o final dos 1960, a maioria dos dicionários e livros escolares definiam [o racismo] como uma doutrina, dogma, ideologia, ou conjunto de crenças. O núcleo dessa doutrina era de que a raça determinava a cultura, e daí derivavam as crenças na superioridade racial. Nos 1970, a palavra foi usada em sentido ampliado para incorporar práticas e atitudes, assim como crenças; nesse sentido, racismo [passa a] denota[r] todo o complexo de fatores que produzem discriminação racial e, algumas vezes, frouxamente, designa[r] também aqueles [fatores] que produzem desvantagens raciais”. (Banton e Miles 1994: 276)

Em 1971, foi justamente o *Minority Rights Group*, de Londres, que publicou a brochura de Anani Dzidziyeno, *The Position of Blacks in Brazilian Society*. Nela, Anani registra, entre a esquerda brasileira, a opinião uniforme de que a democracia racial era um

mito, mas observa também que, entre os marxistas brasileiros, ainda prevalecia a idéia de que o único meio de combater o preconceito racial era a organização e a luta da classe trabalhadora.

A brochura de Anani é importante por ser uma das primeiras publicações feita por um cientista social, além do mais, negro e africano, a falar de racismo no Brasil. Naquele momento, em que o marxismo também conquistara a intelectualidade brasileira, a relação entre “classe” e “raça” era ainda pensada segundo um modelo no qual “as distinções entre grupos que se definem como racialmente diversos e desiguais exprimem, em geral de modo mistificado, relações reais de dominação-subordinação”, para citar Octávio Ianni (1972: 248).

Existia, portanto, no começo dos anos 1970, certa defasagem teórico-metodológica entre os estudos de relações raciais que se faziam no Brasil e aqueles no resto do mundo, principalmente de língua inglesa. Tal defasagem só começa a ser superada com o livro de Carlos Hasenbalg, *Discriminação e Desigualdades Raciais*, de 1979. Do mesmo modo, esse livro pode ser também lido como a primeira tentativa de introdução do racismo na agenda política da nova esquerda brasileira e do novo marxismo. Com a ressalva, entretanto, que, ao contrário do que se passava na Inglaterra ou nos Estados Unidos, será grande a reação a tal tentativa, e que a agenda da luta de classes, e não do racismo, ainda predominará no Brasil, pelo menos até os anos 1990. Mas vejamos mais de perto as novidades teóricas.

Um dos traços mais marcantes do trabalho de Hasenbalg foi o de deslocar a relação marxista clássica entre “classe” e “raça”. Segundo ele, “o racismo, como construção ideológica incorporada em e realizada através de um conjunto de práticas materiais de discriminação racial, é o determinante primário da posição dos não-brancos nas relações de produção e distribuição.” (Hasenbalg 1979:114)

Hasenbalg, assim como os jovens marxistas dos anos 1970, ao focar as desigualdades sociais, enfatiza a estrutura de classes e as hierarquias sociais em detrimento do preconceito racial e dos modelos explicativos que tomam como ponto de partida os valores e as atitudes construídos pelos sujeitos na interação social. Diz ele:

“Como se verá, se o racismo (bem como o sexismo) torna-se parte da estrutura objetiva das relações políticas e ideológicas capitalistas, então a reprodução de uma divisão

racial (e sexual) do trabalho pode ser explicada sem apelar para o preconceito e elementos subjetivos” (Hasenbalg 1979: 114).

Poderia parecer, portanto, que em seu modelo teórico, a discriminação racial, em vez de ser pensada como comportamento efetivo, observável pela ação dos sujeitos, passa a ser deduzida da estrutura social:

“A desigualdade de oportunidades é manifesta e cristaliza-se em desigualdades sociais ao longo de linhas raciais, sugerindo a existência de discriminação contra os não-brancos. Contudo, o conceito de discriminação apresenta alguns problemas [...] esse conceito estimula a confusão entre o processo e o produto, isto é, entre o processo de discriminação e o resultado desse processo. As mensurações da discriminação são com freqüência, na realidade, mensurações de desigualdade. Por essa razão, o uso de medidas indiretas de discriminação exige não apenas conhecimentos das propriedades matemáticas das medidas utilizadas, mas também uma teoria de causação social” (Hasenbalg, 1979: 167).

No entanto, para contrapor-se a Florestan e à crença dos clássicos da sociologia européia, para quem atribuições como raça ou sexo não eram funcionais para alocação de posições na sociedade de classes, Hasenbalg vê-se também obrigado a teorizar sobre comportamentos e crenças:

“A discriminação e preconceito raciais não são mantidos intactos após a abolição [diz ele], mas, pelo contrário, adquirem novos significados e funções dentro das novas estruturas e (b) as práticas racistas do grupo dominante branco que perpetuam a subordinação dos negros não são meros arcaísmos do passado, mas estão funcionalmente relacionadas aos benefícios materiais e simbólicos que o grupo branco obtém da desqualificação competitiva dos não brancos” (Hasenbalg 1979: 85).

De certo modo, os anos 1980 e 1990 serão tomados na sociologia brasileira das relações raciais pelo avanço dessas novas teses e novidades conceituais que se irradiarão a partir do trabalho conjunto de Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle Silva (1988, 1992). Podemos mesmo ver na ação de ambos certo programa institucional de trabalho, no qual, ao lado dos estudos de desigualdades raciais, que utilizam modelos matemáticos cada vez mais refinados, desenvolvem-se estudos especializados por áreas (educação e mercado de trabalho, principalmente), ou estudos que buscam descobrir os micro mecanismos de discriminação (no âmbito da escola, do livro didático, da sala de aula, da mídia, da propaganda, dos locais de trabalho, dos locais de consumo e do mercado de trabalho, etc.).

Mas, se os estudos sobre o racismo no Brasil avançaram em termos empíricos, seu crescimento deu-se sobre bases teóricas que, até os dias de hoje, não estão bem assentes na sociologia. Exemplifico o que acabo de dizer a partir de três problemas.

O primeiro advém do fato de que, por acharem que sua teoria deva se aplicar a todas as sociedades multirraciais da América, alguns autores acabam por recusar qualquer especificidade às relações raciais no Brasil. Ou seja, ao recusar o exclusivismo brasileiro em termos de raça, defendido por Freyre, acabam também por negar a originalidade das condições em que se dão as relações raciais no Brasil.

O segundo problema tem a ver com o estatuto teórico das desigualdades raciais. São elas o resultado de processos de interação, acomodação, competição, conflito e luta ideológica por classificação e formação de grupos raciais, de classe e de cor? Se assim for, ao teorizar sobre mecanismos institucionais de reprodução ampliada ou retro-alimentação sistêmica, não podemos fazê-lo no vácuo das ações sociais. Para colocar de outro modo: as desigualdades raciais, além de constatadas, precisam também ser compreendidas, sob o risco de dar-se margem a uma excessiva politização do tema e a certa contaminação moral e ideológica, como se estes estudos pudessem ser reduzidos a dados estatísticos destinados a munir o ativismo e as políticas sociais.

O terceiro problema está na própria noção de “racismo”, tal como é usada em nossos escritos, que se tornou por demais ampla e imprecisa. Eis como Howard Winant define o racismo:

“(1) práticas simbólicas que essencializam ou naturalizam identidades humanas baseadas em categorias ou conceitos raciais; (2) ação social que produz uma alocação injusta de recursos sociais valiosos, baseada em tais significações; (3) estrutura social que reproduz tais alocações” (Winant 2001, p. 317).

Ou seja, sob o rótulo de racismo, são tratados objetos tão distintos quanto os sistemas de classificação racial, o preconceito racial ou de cor, as formas de carisma (para usar o conceito de Elias), que podem ser observadas em diversas instituições e comunidades, a discriminação racial nos mais distintos mercados, e as desigualdades raciais e sua reprodução.

Sobre o primeiro problema que aponteí, é ilustrativa a polêmica envolvendo Peter Fry (1995-1996) e Michael Hanchard (1994), na qual o primeiro acusa o segundo de fazer uso de categorias nativas americanas para entender as relações raciais no Brasil,

desprezando, desse modo, as categorias nativas brasileiras e fazendo crer que as categorias americanas pudessem funcionar como conceitos analíticos. Polêmica que chegou a Europa pelo artigo de Pierre Bourdieu e Loïc Wacquant (1998).

Na verdade, o mal-estar dos antropólogos com a progressiva substituição dos estudos sobre relações raciais, nas quais os sujeitos e os significados culturais eram realçados, por estudos de desigualdades e de racismo, nos quais os aspectos estruturais são enfatizados, já se manifestara antes, nos 1980, quando Roberto DaMatta (1990), em um artigo que se tornou famoso – *A fábula das três raças* –, utilizando-se fartamente das categorias de Louis Dumont, procura explicar “o racismo à brasileira”, como uma construção cultural ímpar e específica. A noção de *pessoa*, e as relações pessoais, no dizer de DaMatta, substituem, no Brasil, a noção de *indivíduo*, para recriar, em pleno reino formal da cidadania, a hierarquia racial, ameaçada com o fim da escravatura e da sociedade de castas. A sua proposta teórica é clara: o Brasil não é uma sociedade igualitária de feição clássica, pois convive bem com hierarquias sociais e privilégios; é entrecortada por dois padrões ideológicos, ainda que não seja exatamente uma sociedade hierárquica de tipo indiano.

Por seu turno, aqueles que recusam tal “exclusivismo” e tentam analisar a sociedade brasileira segundo os mesmos moldes teóricos das sociedades modernas e individualistas do Ocidente, não desenvolveram, contudo, um sistema teórico que dê conta do modo preciso em que se articulam os diversos elementos ou aspectos do racismo. No mais das vezes, o seu esquema interpretativo reduz todas as demais esferas a uma espécie de “falsa consciência”, representada pelo “mito da democracia racial”, urdido e nutrido pelas elites e pelo Estado. Contra o que, mais uma vez se voltam os antropólogos, a reivindicar um esforço sério de pensar a democracia racial enquanto mito fundador da sociabilidade entre brasileiros.

De fato, ao tratar a “democracia racial” como uma “superestrutura”, os marxistas acabaram por reforçar a idéia de mito, transformando-a em construto supraconjuntural, própria a uma formação social, muito próxima dos processos de longa duração, de que nos fala Braudel. Deixaram de investigar o modo concreto e as circunstâncias em que tal ideologia foi produzida por intelectuais, que procuraram dar sentido a práticas e experiências também concretas, respondendo a conjunturas bem específicas. Por outro lado,

os críticos estruturalistas do marxismo e dos ativistas negros acabaram por levar a sério o mito, vendo nele permanências e características estruturais típicas da sociedade brasileira, reforçando, mais uma vez, a sua a - historicidade.

Tenho tentado, nos últimos anos, devolver a noção de “democracia racial” aos seus criadores e à época em que nela se acreditou mais profundamente (Guimarães 2003). Posta assim, no contexto dos interesses culturais e materiais que a motivaram nos anos 1940, 1950 e 1960, a democracia racial não é nem mais nem menos duradoura que o “racismo científico”. As décadas em que se acreditou que a democracia poderia ser reduzida à convivência pacífica entre pessoas de diferentes cores, raças e credos e que tal convivência seria ser garantida pelas leis e pelos costumes foram encerradas com os golpes de Estado de 1964 e 1968. A partir desse momento, a democracia racial já não serve nem mesmo como ideal ou inspiração: não por acaso, a luta contemporânea dos negros pelos direitos sociais inerentes à democracia brasileira passou a ter como mote a luta por *cidadania* e respeito aos *direitos humanos*.

O que acontece na militância encontra rápida resposta na academia e vice-versa. Tome-se o *abstract* de uma tese defendida, no ano passado, nos Estados Unidos. Segundo o autor:

“Esta dissertação analisa o obstáculo mais saliente para a consolidação da democracia no Brasil, qual seja a exclusão racializada profundamente enraizada naquela sociedade. Tal exclusão tornou-se ‘normal’ na sociedade brasileira e faz parte do senso comum ordinário. A branquidão simbólica tem sido utilizada pelas elites para justificar os seus próprios privilégios e para excluir a maioria dos brasileiros do exercício de seus direitos de cidadãos plenos e iguais” (Reitner 2003: iv).

Nesse sentido, as enormes desigualdades raciais brasileiras são o que realmente importa, fazendo com que a esfera das relações raciais pareça pura ilusão provocada por um plano muito bem urdido de dominação e opressão sociais.

Há, pois, que superar a defasagem criada entre os estudos de interação social e os de estrutura social, entre aqueles da cultura e os da sociedade. Um hiato que ganhou contornos disciplinares, cada vez mais rígidos, com a separação entre sociologia e antropologia, e o crescente interesse de ambas em estudar os mesmos espaços territoriais. Essa tarefa é também difícil porque requer que elaboremos uma trama narrativa mais densa, circunscrevamos com maior precisão o tempo e os eventos a serem tratados em nossos

estudos, o que, ainda que esteja nas origens da nossa tradição disciplinar, nos desabitua a fazer na sociologia.

Mas, felizmente, outros o fazem: poderíamos, hoje, reencontrar a inspiração na historiografia contemporânea sobre a escravidão no Brasil, a mesma que adotou o paradigma das “relações raciais” há quarenta anos passados. Estão aí os trabalhos de João Reis (2003), Sidney Chalhoub (1990), Manolo Florentino (1997), Laura de Mello e Souza (1989), Hebe Mattos Castro (2000) e outros, que têm enfrentado com absoluto êxito esse desafio¹³.

Na teoria sociológica, podemos optar por construir uma teoria sistêmica ou estrutural do racismo, como queriam os marxistas; ou podemos tratar as relações raciais como um processo de classificação social teoricamente autônomo da estrutura de desigualdades de classe, como sugeriram Blumer (1965) e Blumer e Duster (1980). No entanto, em qualquer dos casos, é certo que a reprodução das desigualdades raciais se articula com três diferentes processos: primeiro com a formação e atribuição de carismas, algo que não se limita apenas ao racial, mas que atinge praticamente todas as formas de identidade social; segundo com o processo político de organização e representação de interesses na esfera pública; e terceiro, justamente por se tratar de uma estrutura, há que se ter em mente os constrangimentos institucionais que funcionam como verdadeiros mecanismos de retroalimentação.

Resumindo essa discussão sobre como andou a perna acadêmica do anti-racismo. Vimos, primeiro, que para a geração de Pierson, Wagley e Harris, nos Estados Unidos, as desigualdades raciais de classe entre negros e brancos se perpetuavam graças ao preconceito, à discriminação e à segregação raciais. Porque, no Brasil, havia as mesmas desigualdades, mas os fatores causais acima referidos eram menos aparentes, os autores americanos concluíram que tais desigualdades se deveriam apenas a diferenças de pontos de partida, tendendo a desaparecer no futuro (ou seja, os negros provinham de castas subordinadas). Vimos, em seguida, que para Florestan Fernandes e sua geração, entretanto, o preconceito não só existia como, de certo modo, impedia que a nova ordem competitiva se desenvolvesse em sua plenitude. Tratava-se, entretanto, de preconceitos e discriminações fora do lugar, uma espécie de consciência alienada dos agentes sociais. Para Hasenbalg,

¹³ Além dos trabalhos desses autores, são referências obrigatórias aqueles realizados no âmbito de cursos de pós-graduação da USP, Unicamp, UFRJ, UFF, UFBA e UFPE.

Silva e seus contemporâneos, não apenas tais preconceitos eram funcionais para o desenvolvimento do capitalismo brasileiro, como a reprodução do sistema de desigualdades raciais prescindia, até certo ponto, da consciência dos atores.

Finalmente, o nosso desafio atual, ao formar as novas gerações, é teorizar a simultaneidade desses dois fatos aparentemente contraditórios, apontados por todos os que nos precederam: a reprodução ampliada das desigualdades raciais no Brasil coexiste com a suavização crescente das atitudes e dos comportamentos racistas. Para alguns, como DaMatta, trata-se de uma sociedade semi-hierárquica e dual; para outros, assiste-se à reatualização de mitos (Fry 1995-1996); Livio Sansone (2003), recentemente, teorizou sobre a existência de áreas moles e áreas duras nas relações raciais (as barreiras e distâncias raciais reproduzindo-se apenas nas últimas); Edward Telles (2003), por seu turno, falou de relações raciais horizontais e verticais (constatando a ambigüidade das primeiras e a rigidez das últimas); os ativistas, por seu turno, realçam a pouca força política dos grupos anti-racistas e a grande resistência das elites brancas como responsáveis pelas desigualdades. Antes que contraditórias, tais soluções e sugestões apontam para temas relevantes de nossa agenda atual. Uma agenda que, para responder aos desafios políticos de nosso tempo, tem que ultrapassar não apenas o encapsulamento da discussão acadêmica por categorias nativas do presente, mas, também, por fórmulas que deram legitimidade intelectual às categorias nativas do passado.

A teoria sociológica deve, portanto, manipular simultaneamente dois discursos, o nativo e o analítico, seja para entender o significado cultural, seja para desnudar a lógica implícita das relações sociais. Do mesmo modo, estamos fadados a nos mover entre as teorias de classe e as teorias de identidades sociais, entre “classe” e “raça”, como queriam os pais fundadores de nosso campo.

Política étnica e regime de estado

A segunda perna do movimento geral de redescoberta do racismo, o ativismo político, tem na verdade duas componentes, as organizações governamentais – ou seja, o estado - e as não- governamentais, que atualmente formam o movimento negro.

Ainda que o Brasil nunca tenha conhecido o Estado de Bem-Estar Social, a verdade é que as conquistas que os trabalhadores urbanos amealharam desde Vargas, em termos de

previdência, legislação trabalhista, educação e saúde públicas, etc., serviram de modelo para todas as mobilizações e reivindicações populares desde os anos 1930. Por parte do estado, foi também a política de compromissos de classes que serviu de modelo para o atendimento das demandas vindas dos setores populares, organizados na forma de movimentos sociais, inclusive as organizações negras. Em geral, a absorção das demandas populares se deu pela ampliação da legislação previdenciária ou trabalhista para incluir novas áreas geográficas, novos contingentes populacionais, ou pelo simples crescimento do aparelho estatal, estendendo-o a novas áreas e pondo-o a serviço de um maior número de grupos sociais.

No caso da população negra, foi a democracia racial que condensou tal compromisso. Tal compromisso tinha duas vertentes, uma material e outra simbólica. Materialmente, a ampliação do mercado de trabalho urbano absorveu grandes contingentes de trabalhadores pretos e pardos, incorporando-os definitivamente às classes operárias e populares urbanas. Incorporação essa que, do ponto de vista legal, foi garantida por duas leis: a lei de Amparo ao Trabalhador Brasileiro Nato, assinada por Vargas em 1931, que garantia que dois terços dos empregados em estabelecimentos industriais fossem brasileiros natos; e a lei Afonso Arinos, de 1951, que transformava o preconceito racial em contravenção penal. Simbolicamente, o ideal modernista de uma nação mestiça foi absorvido como ideal nacional, e as manifestações artísticas, folclóricas e simbólicas dos negros brasileiros reconhecidas como cultura afro-brasileira. O “afro”, entretanto, designava apenas a origem de uma cultura que, antes de tudo, era definida como regional e mestiça e, como o próprio negro, crioula, ou seja, nascida no Brasil. A base ideológica da democracia racial, enquanto política, foi predominantemente o trabalhismo, tendência que data da Primeira República (veja-se, por exemplo, a ideologia de um líder como Manoel Querino) e continuada por novas lideranças, como Abdias do Nascimento.

O regime militar, a partir de 1964, ainda que mantivesse o compromisso racial em sua vertente material e simbólica, procurou retirar dele qualquer substrato político, ao reprimir pela força a vida sindical e associativa e seus elos informais e formais com os partidos políticos. A democracia racial, enquanto compromisso político, morreu, assim, junto com a democracia representativa e o estado nacional-desenvolvimentista do pré-golpe (Guimarães 2002).

Restabelecida a vida democrática, em 1985, o estado tentará por um curto tempo restabelecer o antigo jogo de lutas de classes, buscando relacionar-se com os novos movimentos sociais a partir dos partidos políticos, da ampliação do seu próprio aparelho e do *aggiornamiento* de sua legislação. Em relação à população negra, a atualização legal foi feita com a criminalização do racismo, garantido pela constituição de 1988 e regulamentado pela lei 7.716, de 1989; já os marcos simbólicos principais foram a criação da Fundação Cultural Palmares, em 1988, e a instituição de Zumbi, como herói nacional, em 1995.

O próprio ativismo negro, por um breve período, voltará a florescer de modo articulado à política de classes, tal como encenada pelos movimentos sociais e respaldada nos partidos políticos, principalmente o PT, o PDT e o PMDB, depois PSDB. A partir de 1988, entretanto, o movimento negro passará, crescentemente, a tomar a forma de uma constelação de organizações não-governamentais, financeira, ideológica e politicamente autônomas.

Do ponto de vista ideológico, muitas das novas ONGs negras se afastam do antigo trabalhismo, representado agora pelo PDT, tanto quanto do novo, representado pelo PT. Em sua ação, fusionam duas tendências que, no Brasil, pareciam opostas: a busca de maior integração e participação na vida nacional, e a construção de um sentimento étnico, baseado na consciência racial. Mesmo que se possa traçar uma distinção nítida entre ONGs políticas e ONGs culturais, raras são as entidades culturais negras que não defendem alguma forma de ação afirmativa na área social, assim como dificilmente uma organização política negra deixa de embeber seu discurso no que passou a ser chamado de “cultura negra”.

Por outro lado, a partir do governo Collor, em 1990, o estado brasileiro assume explicitamente um discurso mais liberal e reestrutura os seus aparelhos, procurando livrar-se de muitas das funções do antigo estado nacional-desenvolvimentista; concentra-se na reforma dos sistemas previdenciário, trabalhista, educacional e de saúde, de modo a descolar a gestão da economia da gestão da política social. Os órgãos de planejamento estatal são enxugados com a finalidade de expulsar dos aparelhos de estado o conflito político de redistribuição de riqueza, passando o estado muitas de suas funções de assistência e de atendimento sociais para as ONGs e empresas privadas, principalmente na forma de parcerias.

Tal redirecionamento do aparelho estatal acaba por fortalecer as ONGs em geral, e as negras em particular, que avançam no atendimento às populações carentes, oferecendo serviços os mais diversos, mormente nas áreas de educação, saúde, lazer e advocacia de direitos humanos. Consolida-se por essa via uma ampla camada intelectual negra, formada por quadros profissionais de nível superior, em grande parte autônomos em relação ao estado, tendo como principal fonte de recursos grandes fundações internacionais, igrejas, e instituições de direito privado.

Paralelamente, o estado brasileiro deixa de se preocupar com a gestão da política de identidade nacional, retirando-a da pauta dos Ministérios da Educação e da Cultura, adotando um discurso de multiculturalismo e passando aos agentes não-governamentais a responsabilidade e a liberdade de gerenciá-la.

No meu entender, a culminação desse tipo de estado-mínimo dá-se, nos dias atuais, pelo governo de extração popular, quando o estado procura absorver em grande parte as reivindicações dos movimentos sociais, através da incorporação de seus quadros aos aparelhos de estado, tornando mais fluida a comunicação entre estado e ONGs, ao tempo em que mantém a política econômica totalmente desvinculada do atendimento às demandas populares. Isso talvez explique porque o Partido dos Trabalhadores, que durante o tempo que esteve na oposição, foi tão refratário às ações afirmativas (Gomes 2001) e às políticas de identidade não-classistas (tidas como políticas burguesas) tenha, uma vez no poder, se transformado no governo que mais avançou no atendimento à agenda das organizações negras.

O regime neoliberal incentiva, assim, certa autonomia das ONGs. Ao contrário do antigo regime nacional-desenvolvimentista, que favorecia compromissos políticos, forçando o estado a atender as reivindicações dos movimentos sociais e criando, para tanto, elos diretos entre os seus aparelhos e quadros, de um lado, e os quadros e aparelhos das organizações partidárias ou associativas, de outro. Naqueles idos, os movimentos perdiam algo de sua ideologia própria, parte de seu idioma étnico, para ajustar-se à ideologia nacional. O antigo regime de estado aproxima-se do que Gramsci chamou de *transformismo*, ou seja, a absorção pelo estado dos quadros dos movimentos sociais, que gerava uma espécie de rotinização das reivindicações sociais, despindo-as de potencial revolucionário, foi substituído pela autonomia relativa de todos os agentes políticos, cuja

incorporação ao sistema é automática: a regra geral do regime é a participação no jogo democrático do estado de direito, guardadas todas as especificidades não necessárias ao jogo. No momento atual, o estado abdica de seu discurso nacionalista em favor de uma multiplicidade de idiomas e de identidades que se harmonizam a partir de regras de convivência social e democrática, sintetizados nos direitos da cidadania.

Assim, o regime anterior podia atender as reivindicações dos movimentos negros (principalmente o combate às discriminações e ao preconceito raciais), destituindo-os de linguagem étnica, e integrando-os simbolicamente à nação, e podia também, na cena internacional, brandir a ideologia da democracia racial como a solução mais civilizada para superar o problema real das desigualdades na distribuição de riquezas e de oportunidades, entre negros e brancos.

Ora, para as lideranças negras atuais a democracia racial não passa de mito, ilusão ou farsa. A expressão política das suas demandas e da sua agenda se faz agora em linguagem étnica. Não analisarei essa nova linguagem aqui, direi apenas que ela fusiona os elementos tradicionais da identidade afro-brasileira às ideologias negras de circulação internacional, tais como o pan-africanismo, a negritude e o afrocentrismo.

O quadro político, com a ascensão de um governo amplamente apoiado por movimentos sociais, e o novo regime de estado, tal como esboçamos, delimitaram o acirramento da luta ideológica em torno da política racial brasileira depois de 2003. Antes, no governo Sarney, enquanto a política voltada para os negros circunscrevia-se à cultura, reinou a paz entre intelectuais, ativistas e opinião pública; no governo FHC, quando as ações afirmativas entraram na agenda política, o presidente pessoalmente tratou de escolher a academia como o fórum privilegiado em que tais políticas deveriam ser discutidas e uma solução verdadeiramente nacional encontrada. FHC abriu o debate com um seminário de *experts* em Brasília (Souza 1997), deixando como espectadores boa parte dos ativistas negros do país. Tal debate, obviamente, não poderia ficar contido nos muros universitários e restrito aos seminários acadêmicos, ganhando paulatinamente a mídia impressa.

Principalmente, depois de Durban¹⁴, quando o governo brasileiro assinou a carta de intenção de modificar sua política educacional para incluir ações afirmativas, e quando os

¹⁴ Refiro-me à Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e Formas Correlatas de Intolerância (CMR) em Durban, África do Sul, realizada em 2001.

governos estaduais do Rio de Janeiro e da Bahia passaram à dianteira, instituindo um sistema de cotas para negros em suas respectivas universidades estaduais.

De movimento restrito à solidariedade étnica e ao patrocínio da integração das massas negras à sociedade nacional, nos anos 1920 e 1930, o movimento negro brasileiro transformou-se, nos últimos anos, num importante ator no regime de estado, não apenas advogando o efetivo gozo de direitos civis e sociais para a população negra, mas elaborando e implementando, em conjunto com órgãos governamentais, políticas sociais, em áreas as mais diversas, tais como educação, saúde e trabalho.

Do ponto de vista de sua estratégia política, tal movimento passou por diversas fases, ora enfatizando a pertença racial de seus membros, ora enfocando a sua diferença cultural, ora abandonando sua identidade étnica ou racial para concentrar seus esforços na construção de uma nacionalidade mestiça através da mobilização de classes. Foi durante muitos anos, desde o seu surgimento, um movimento altamente nacionalista, que fazia questão de afastar-se ideologicamente das lutas que travavam outros povos negros, para acentuar o caráter essencialmente nacional do negro brasileiro, visto como o principal criador da nação. Nos últimos anos, entretanto, o movimento negro tem reforçado um estratégia muito mais internacionalista, de solidariedade com outros movimentos sociais de afirmação étnica e racial, ainda que mobilizando-se essencialmente em torno de direitos humanos e de idéias de igualdade e justiça sociais.

Entretanto, em todo esse percurso, sua motivação foi sempre a luta contra o preconceito racial, fosse ele compreendido como preconceito de cor, racismo, ou desigualdade racial. Ora, como nos ensinou Nobeit Elias, não se pode entender o preconceito racial e sua perpetuação sem entender que, em grande parte, o preconceito se reproduz pela incapacidade do grupo estigmatizado e vitimizado de se opor ideológica e materialmente a tal estigma, reivindicando também para si um carisma positivo.

Um racismo sem correspondente anti-racismo corresponderia à eliminação física ou cultural do grupo racializado. De certo modo, se a mestiçagem foi, durante muito tempo, uma política ativa de anti-racismo, nos dias de hoje é a ideologia do multiracialismo, ou seja, do reconhecimento das diferenças construídas pelo preconceito, mas acompanhado de garantias de igualdade econômica, social e política, que desponta como ideologia de maior potencial para combater, em sua expressão coletiva nacional, o preconceito racial.

No próximo, e último, capítulo desse livro, tomarei um caso exemplar – a disputa sobre a correção ou não do estabelecimento de reservas de vagas para negros nas universidades públicas – para discutir como um dos componentes principais do multiculturalismo – a idéia de que o estado deve reconhecer diferenças étnicas, culturais ou raciais ao garantir o direito de igualdade a todos os cidadãos – pode ser motivo de controvérsias morais e filosóficas no interior mesmo do campo que se define como anti-racismo.

Capítulo 5 - Anti-racismo e políticas públicas

A luta contra o preconceito de cor transforma-se, nos dias atuais, em luta por ações afirmativas que garantam maior igualdade de oportunidades de vida para a população negra.

Geralmente chamamos de ações afirmativas toda e qualquer política que tem por objetivo promover o acesso (e a permanência) à educação, ao emprego, e aos serviços sociais em geral, de membros de grupos estigmatizados e sujeitos a preconceitos e discriminações. Essas são políticas que buscam principalmente assegurar oportunidades de recrutamento e acesso, através de tratamento preferencial ou mesmo do estabelecimento de cotas para membros desses grupos.

No Brasil, as ações afirmativas são mais comuns no ensino universitário público e têm geralmente assumido a forma de reserva de vagas ou cotas para negros ou para alunos oriundos da escola pública de segundo grau. Dedicaremos, portanto, esse último capítulo ao exame dos debates sobre cotas nas universidades brasileiras. Começemos por compreender melhor a estrutura desse sistema.

O ensino superior público

A expansão do sistema de ensino superior no Brasil deu-se, desde o regime militar de 1964-1984, principalmente pela expansão de vagas em faculdades particulares. Tal expansão, no entanto, não garantiu, no decorrer do tempo, a ampliação do número de estudantes, gerando, ao contrário, mais um paradoxo: a aparição de vagas ociosas, devido à baixa renda da população em idade universitária. Tal distorção continuou durante a Nova República e até muito recentemente (IPEA 2007: 161):

“O modelo de expansão da educação superior, adotado no período 1995-2002, orientado pela via privada, guardava em si mesmo limites de ordem econômica impostos pela decrescente capacidade de consumo da classe média brasileira. Isso pode ser corroborado pelo fato de a oferta de vagas ter crescido para além da demanda efetiva.” [...] “Se, em 1995, cerca de 18% das vagas ofertadas no ensino superior privado não haviam sido preenchidas, em 2004, já somavam aproximadamente 50%. Trata-se, pois, de uma coexistência aparentemente paradoxal, entre a baixa inserção de jovens de 18 a 24 anos na educação superior e o elevado nível de ociosidade das vagas ofertadas pelo conjunto das instituições privadas. A explicação para esse fenômeno aponta para, pelo menos, duas

possíveis causas intra-sistêmicas: distorção idade-série na educação básica e insuficiente oferta de vagas pelos sistemas públicos de educação superior.”

O relativo abandono da educação por parte do Estado brasileiro por tanto tempo foi parcialmente responsável pelo fato de que apenas 7,8% da população brasileira de 18 a 24 anos estivessem nas universidades em 1998 (IBGE/PNAD apud Sampaio, Limongi, Torres 2000). A rede privada de ensino superior, que já congregava 59% dos alunos, em 1985, passou a concentrar 62%, em 1998 (Brasil 1999).

Na verdade, o ensino público superior se expandiu apenas mediante a criação de universidades estaduais ou municipais, mas em número insuficiente para contrabalançar a retirada de investimentos na expansão da rede pública federal. De fato, a presença do governo federal na educação superior, medida em termos de alunado, caiu de 40%, em 1985, para 19%, em 1998 (Brasil, 1999).

Ora, se o problema da escassez de vagas universitárias foi parcialmente compensado pela rede privada, formou-se, com o tempo, um novo problema, pois, a expansão do ensino privado (e pago) elementar e médio deu-se *pari passu* ao crescimento da “qualidade” do serviço ofertado, mas o mesmo não aconteceu com o nível superior¹⁵.

O resultado desses dois movimentos em direções opostas foi que a rede pública e gratuita de ensino médio e elementar expandiu-se com baixa “qualidade” ou mesmo, no mais das vezes, com certa precariedade. Ora, o motivo para a melhoria do ensino fundamental e médio oferecido pela rede privada foi justamente a relativa estagnação do ensino superior na rede pública. Isso porque, motivadas pelo afunilamento da oferta de ensino superior de “qualidade”, assegurado pelo mecanismo do vestibular, as famílias de classe média e alta demandaram em proporção crescente a rede privada de ensino elementar e médio, permitindo não apenas a sua expansão física, mas a melhoria da oferta dos seus serviços, reforçada ainda mais pela concorrência entre as escolas particulares. Quanto mais se acentuava a concorrência, entretanto, mais difícil ficava para os filhos das classes situadas nas franjas mais pobres, cursarem os melhores colégios e atingirem a universidade pública.

¹⁵ Uso o termo “qualidade” para designar algo que não é objetivo e unívoco, mas uma construção histórica sobre o que é o bom ensino. Em grande parte, a percepção da “qualidade” está associada ao sucesso dos alunos no vestibular, no caso do ensino de nível médio, e no mercado de trabalho, no caso do ensino superior.

Em meados dos anos de 1970, parcelas da sociedade brasileira, principalmente a classe média negra, já sentiam os efeitos dessa política. Como disse Santos (1985), os jovens negros, para titularem-se, tinham de recorrer à rede particular de ensino superior, obtendo diplomas desvalorizados no mercado de trabalho, que acentuavam ainda mais a discriminação racial de que eram vítimas.

Foram justamente os negros os primeiros a denunciarem como discriminação o relativo fechamento das universidades públicas brasileiras aos filhos das famílias mais pobres, que, na concorrência pela melhor formação em escolas de 1o e 2o graus, eram vencidos pelos seus compatriotas das classes média e alta. As provas de exame vestibular para o ingresso nas universidades públicas passaram a ser realizadas, portanto, num contexto de grande desigualdade de formação, motivada principalmente pela renda familiar. Jovens de classe média e alta, que podiam cursar as melhores e mais caras escolas elementares e de 2o grau, praticamente abocanhavam todas as vagas disponíveis nos cursos das universidades públicas e gratuitas. A perversão do sistema tornava-se clara.

Era previsível uma rebelião estudantil em médio prazo. Esse fenômeno fora apenas parcialmente contornado em meados dos anos 1960 pelo regime militar. A novidade dos anos 1980 é que, ao contrário da situação anterior, não foram as classes médias “brancas”, mobilizadas em torno de ideais socialistas e empenhadas numa política de alianças de classes, pretendendo-se, no mais das vezes, os porta-vozes de camponeses e operários, que tomaram a cena política. Quem empunha agora a nova bandeira de luta por acesso às universidades públicas são os jovens que se definem como “negros” e se pretendem porta-vozes da massa pobre, preta e mestiça, de descendentes dos escravos africanos, trazidos para o país durante mais de trezentos anos de escravidão. Essa juventude estudantil negra começa a realizar assim o ideal de luta socialista, verbalizado por Florestan Fernandes (1972), no final dos anos de 1960: só o negro poderia tomar consciência do mito em que se tinha transformado a “democracia racial”:

“A concentração racial da renda, do prestígio social e do poder, as tendências muitas fracas para corrigir-lhes os efeitos negativos, as propensões ao etnocentrismo e à discriminação poderão facilitar a absorção progressiva do paralelismo entre “cor” e a “posição social” pelo regime de classes. [...] Se a formação e o desenvolvimento espontâneos das classes sociais fazem coincidir a desigualdade racial a desigualdade inerente à ordem competitiva, a democracia racial estará fatalmente condenada. Ela continuará, como hoje, um belo mito” Fernandes (1968:702-3)

De fato, nos anos 1970, outra mudança importante na negritude brasileira era notada por um observador privilegiado da nossa política racial, Bastide (1976: 27), que, em visita a São Paulo, constatava que a classe média negra, ao contrário dos 1930, 1940 e 1950, já se identificava racialmente a partir da sua pertença à cultura afro-brasileira. Ou seja, aquilo que anteriormente era restrito ao povo mais pobre e a alguns ativistas negros passara a marcar a identidade de um amplo setor da classe média brasileira.

Medir e comprovar o que acabamos de dizer não é muito fácil. O problema de acesso do negro brasileiro às universidades é também um problema de sua ausência nas estatísticas universitárias. Até poucos anos atrás (2000), não havia em nenhuma universidade pública brasileira registro sobre a identidade racial ou de cor de seus alunos. Só quando a demanda por ações afirmativas para a educação superior se fez sentir é que surgiram as primeiras iniciativas, na forma de censos e de pesquisas por amostra, para sanar tal deficiência¹⁶.

Os dados existentes mostram que a proporção de jovens que se definem como “pardos” e “pretos” nas universidades brasileiras, principalmente naquelas que são públicas e gratuitas, está muito abaixo da proporção desses grupos de cor na população. Vejamos os dados da Universidade de São Paulo: em 2001, havia 8,3% de “negros” (ou seja, 7% de “pardos” e 1,3% de “pretos”) para uma população de 20,9% de pardos e 4,4% de “pretos” no Estado de São Paulo. A USP, com 34 mil estudantes na graduação, era naquele ano a única universidade pública de grande porte na Região Metropolitana de São Paulo¹⁷, onde habitavam cerca de 17 milhões de pessoas. A mesma desigualdade de acesso era registrada em outras universidades públicas do país, como a Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), a Universidade Federal do Paraná (UFPR), a Universidade Federal da Bahia (UFBA), a Universidade Federal do Maranhão (UFMA) ou a Universidade de Brasília (UnB) (Queiroz 2004).

A análise dos dados da Fundação que administra o vestibular da USP (FUVEST), referentes ao ano de 2000, permite identificar alguns dos fatores que explicam a pequena

¹⁶ A pergunta sobre identidade de cor (“qual é a sua cor?”) no formulário de inscrição ao vestibular foi formulada pela primeira vez na Universidade Federal da Bahia, em 1999, e hoje já consta dos formulários de muitas universidades. A única estatística oficial sobre a identidade de cor dos estudantes universitários é aquela que consta das estatísticas do Exame Nacional de Cursos, chamado “provão”, que, entretanto, não compreende todos os cursos universitários.

¹⁷ A outra instituição de ensino superior pública era a UNIFESP, antiga Escola Paulista de Medicina, que em 2001 tinha apenas 1.281 alunos.

absorção de “negros” nas universidades brasileiras. Em primeiro lugar, como era de se esperar, nota-se uma grande seletividade segundo as classes socioeconômicas (Guimarães et al. 2002) das famílias dos candidatos.

Tabela 1: USP, 2000: Percentual de alunos por classe socioeconômica e cor

Classe	Cor					Total
	branco	preto	pardo	amarelo	indígena	
A	8,1	5,6	8,5	13,1	7,6	8,5
B	7,4	4,9	6,4	10,9	5,6	7,6
C	5,5	3,0	3,9	8,5	6,1	5,5
D-E	4,2	3,7	2,2	7,2	2,0	3,9

Fonte : Guimarães *et al.* (2002)

A tabela acima mostra, por exemplo, que a classe interfere no desempenho dos membros de todos os grupos de cor: quanto maior a classe socioeconômica do candidato, melhor o seu desempenho e maiores as suas chances de acesso.

A influência da origem social também se manifesta por três outras variáveis. Primeiro, a possibilidade de dedicação exclusiva aos estudos: aqueles que não precisam trabalhar têm um desempenho melhor no vestibular. Segundo, e relacionado a esse, o turno em que cursou a escola secundária: aqueles que estudaram no período diurno têm mais sucesso. Terceiro, a natureza do estabelecimento de 1º. e 2º. graus em que se estudou: aqueles que cursaram escolas públicas estaduais e municipais têm menos possibilidade de sucesso (Guimarães et al., 2002).

Esses dados evidenciam os problemas estruturais da sociedade brasileira, entre os quais se destacam a pobreza dos negros e a baixa qualidade da escola pública. No entanto, os dados apontam também para dois outros fatores que é preciso destacar. Em primeiro lugar, o candidato negro (pardo ou preto), quando comparado ao candidato que se identifica como “amarelo”, parece não contar com o mesmo apoio familiar e comunitário. Assim, o maior sucesso dos amarelos, também uma minoria de cor, explica-se, em parte, no caso da USP, pelo maior número de vezes que eles tentam o vestibular, pelo maior tempo de preparação para o vestibular (medido por anos de cursinho), e pelo fato de se inscreverem em maior número como “treineiros”. Ao contrário, são os negros que estão em pior situação nesses três indicadores. Uma conclusão que se impõe, portanto, é a de que, além de

carência socioeconômica, os negros enfrentam também problemas relacionados com a preparação insuficiente e a pouca persistência, o que pode indicar motivação. Problemas desse tipo acompanham todas as minorias que vivenciaram posição social subalterna por um longo período de tempo, seja porque os laços comunitários são ainda fracos, seja porque o grupo não desenvolveu uma estratégia eficiente de reversão de sua posição de subordinação.

Isso nos remete a outro campo de reflexão: a evidência incontestável de elementos de racismo introjetado. Ou seja, o desempenho inferior dos pardos e pretos em todas as classes socioeconômicas (exceto os pardos da classe A) sugere que há também um elemento subjetivo, uma relação entre auto-estima, desempenho acadêmico, e desempenho em situação de competição que precisa ser investigado (Porter e Washington 1979; Crocker, J. et al. 1991, 1998; Banks 2004; Paik e Walberg 2007). O fato de que exames altamente competitivos como o vestibular não medem adequadamente as qualidades e os saberes dos estudantes negros fica comprovado quando comparamos a pontuação dos negros no vestibular com o seu rendimento escolar posterior, quando logram passar por esse teste. Queiroz (2001), em estudo sobre os estudantes da Universidade Federal da Bahia, achou, por exemplo, que os alunos pretos do curso de Medicina ingressaram com escore inferior aos brancos (5,32 contra 5,48), mas durante o curso apresentavam rendimento médio mais elevado (7,49 contra 7,31).

Ou seja, tudo leva a crer que o exame vestibular, dado o seu caráter de competição extremada e tensa, prejudica mais o desempenho de membros de minorias. Com isso quero sugerir também que há problemas com a forma de seleção de ingresso às universidades: o exame vestibular não deixa espaço para que outras qualidades e potencialidades dos alunos sejam avaliadas.

Sintetizando, parecem ser múltiplas as causas da pequena absorção dos negros: elas têm a ver com pobreza, qualidade inferior da escola pública, preparação insuficiente, pouca persistência, que reflete falta de apoio ou de recursos familiares e comunitários, e com a forma de seleção.

Esse quadro tão pessimista começou, entretanto, a mudar a partir da Conferência de Durban, quando o Brasil, assim como a maioria dos países latino-americanos, cedendo à pressão da opinião pública mundial, se comprometeu a implantar ações afirmativas que

revertessem o quadro de desigualdades raciais e de barreiras à educação dos negros. Uma boa parte das universidades brasileiras tem tornado os seus exames vestibulares um pouco mais flexíveis, tentando desmontar a associação perversa entre classe e cor, entre cursar o nível médio em escola particular e ingressar em universidades públicas. Nem todas, contudo, passaram a incluir a cor entre os critérios de seleção. Uma inovação recente foi o processo de seleção seriado (PSS), em que os alunos da 1^{a.}, 2^{a.}, e 3^{a.} séries do nível médio se submetem anualmente a exames, juntando pontos para o ingresso na universidade; assim como o aproveitamento do exame do ENEM (Exame Nacional do Ensino Médio) na nota final de classificação dos candidatos. Outra inovação foi a concessão de bônus a estudantes oriundos de escolas públicas (3% de pontos adicionais concedidos pela USP, a partir de 2007).

Entre as que inovaram mais, para incluir critérios que beneficiassem diretamente os estudantes negros, podem-se observar duas modalidades distintas de seleção preferencial: a mais comum tem sido a reserva de vagas, as “cotas”, mas há também atribuição de pontos adicionais ou bônus. Quanto ao público alvo da preferência, nota-se também alguma variação: algumas poucas universidades destinam as cotas apenas para estudantes negros; a maioria mescla o seu público-alvo, associando critérios como origem escolar, renda e cor. Ademais, a reserva de vagas pode ser um percentual do total de vagas da universidade ou destinar-se apenas para alguns cursos com baixo percentual de negros. Assim, por exemplo, a Universidade Federal da Bahia, reserva 40% das suas vagas para alunos oriundos de escolas públicas, que se declarem negros, apenas em cursos com percentual de negros menor que 40%. A Unicamp acrescenta 30 pontos para os candidatos que cursaram a escola pública e adiciona outros 10 pontos para os que se declararam negros; a UFRN (Universidade do Rio Grande do Norte) atribui bônus segundo os três critérios: ser oriundo de escola pública, ter baixa renda e cor preta ou parda. A Universidade de Brasília destina 20% de suas vagas apenas para alunos negros.¹⁸

Outra grande diferença entre as universidades é o modo como é identificado o público alvo em termos de cor. A UnB, a UFPR e a UEMS (Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul) tiram fotos dos aspirantes que se declaram negros e as submete à análise de

¹⁸ O balanço mais completo até agora das iniciativas de estabelecer cotas para negros nas universidades brasileiras é de Machado (2007).

uma comissão de verificação, que pode entrevistá-los para certificar-se da justeza da declaração. As demais universidades consideram suficiente a auto-declaração dos candidatos.

Em julho de 2007, eram seis universidades federais que de algum modo privilegiavam estudantes negros, três outras passarão a fazê-lo em 2008. Além dessas, 16 universidades estaduais, duas universidades privadas, e 19 centros universitários, institutos de ensino superior ou faculdades independentes adotaram ações afirmativas para os estudantes negros.

Além dessas iniciativas de governos estaduais e instituições de ensino superior, o Ministério da Educação, nos últimos anos, criou alguns instrumentos para minorar o problema de acesso dos jovens negros ou pobres à educação superior. O primeiro deles foi financiar o estudante de faculdades particulares; o segundo, criar novas universidades e expandir vagas de antigas. No primeiro caso, foi ampliado o Fundo de Financiamento ao Estudante de Ensino Superior (Fies) - que concede empréstimo pecuniário a estudantes da rede particular, a ser pago depois da graduação dos beneficiários - e instituído o Programa Universidade para Todos (ProUni), que concede bolsas de estudos, no valor integral ou parcial das mensalidades. O ProUni, ademais, instituiu cotas “de modo que negros e indígenas sejam beneficiados na proporção de sua participação no conjunto da população” (IPEA 2007) de cada estado da federação. No segundo caso, a partir de 2005, foram criadas cerca de 18 mil vagas, elevando em quase 15% as 123.959 vagas oferecidas em 2004 nas universidades federais, sendo que 59 novas unidades, entre construção e ampliação de novas universidades e campi, estão previstas para serem implantadas¹⁹. Vale ressaltar também que todas as novas universidades federais criadas, assim como aquelas que tiveram vagas ampliadas, reservaram vagas sociais (para estudantes de baixa renda ou oriundos da escola pública) ou raciais (para negros ou indígenas).

A reação às cotas

A criação de uma Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial pelo Governo Lula e o conseqüente empoderamento das ONGs e movimentos negros em Brasília acirrou a luta ideológica em torno da instituição de políticas raciais. A percepção

¹⁹ Apenas 14 dessas unidades tinham sido implantadas em 2007, segundo o jornal Folha de S. Paulo, “Federais ampliam vagas, mas alunos ficam sem estrutura”, 15 de julho de 2007.

de que os projetos de lei que instituem cotas para negros nas universidades federais (PL/73-99) e o Estatuto da Igualdade Racial (PL 6264-05) seriam aprovados por consenso entre os líderes partidários, alterando completamente a política social do governo e mudando a forma tradicional de seleção para as universidades públicas transformou receios em temores e críticas esparsas em oposição cerrada.

Contrabalançando o poder do movimento negro, formou-se uma ampla corrente de opinião contrária às cotas raciais nos principais jornais e revistas do país (Kamel 2006; Fry et al. 2007), e assistimos à divulgação de dois manifestos públicos que cindiram em campos opostos respeitados nomes das nossas ciências, artes e música popular²⁰. Ou seja, constituiu-se um foco de resistência às demandas do movimento negro em importantes setores da classe média alta e do *establishment* empresarial, político e intelectual do país.

Esse desdobramento nos ensina quão complexas são as relações raciais em nosso país e como estão abertas a transformações no tempo. Ainda que ambas as correntes em disputa formulem insinuações e acusações recíprocas de racismo – uns dizendo que o combate às cotas é um meio velado de manter os privilégios dos brancos, e outros dizendo que a instituição das cotas é um modo de dividir o país em raças antagônicas – nenhuma das duas posições pode ser caracterizada como racista, em qualquer dos sentidos que exploramos neste livro.

O que parece estar acontecendo é a atualização de um dilema nacional que nos persegue desde a Abolição: como construir uma democracia – ou seja, uma sociedade de indivíduos portadores de direitos iguais e de oportunidades de vida também iguais – a partir do legado da escravidão negra e da desigualdade de raças? Qual o caminho mais correto a seguir? O da construção da homogeneidade cultural e racial, que mantém as desigualdades de classes, ou o da construção de igualdade de oportunidades e de direitos, que convive com as diferenças culturais e étnicas?

Vejamos como é travada a guerra ideológica em torno das cotas.

Por um lado, os argumentos usados para defender as políticas de ações afirmativas no Brasil têm invariavelmente girado em torno das desigualdades raciais no Brasil e da persistência dos preconceitos e discriminações raciais de que os negros são vítimas ao

²⁰ Os dois manifestos, a favor e contra as cotas, podem ser lidos atualmente na página da web: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/educacao/ult305u18773.shtml>

longo da vida. Os estudos de desigualdades raciais, embora tenham se iniciado nos anos 1980, passaram a ser do conhecimento do grande público apenas depois de 1995, com os estudos do IPEA (Henriques 2001). Tais estudos foram usados sistematicamente pelas ONGs negras em sua campanha contra o racismo. Eles apontam para a importância da educação como fator explicativo para a desigualdade de renda entre brancos e negros, em geral, e para o fato de que tal desigualdade se acentua justamente nos estratos de maior escolaridade, deixando aparente a discriminação como fator explicativo.

Não é de estranhar que os argumentos a favor das “cotas”, ao se circunscreverem quase que totalmente às desigualdades e discriminação raciais encontraram um solo fértil para germinar: a velha democracia racial, que se denuncia como mito (criando um paradoxo aparente), e a identidade racial negra firmemente estabelecida em termos culturais. Menos convincentes são os argumentos de “reparação”, de “diversidade” ou os que apelam diretamente para sentimentos pan-africanistas ou para a diáspora negra (Silva 2006).

Quando se trata de defender ações afirmativas ou a reserva de vagas para estudantes negros, pobres ou oriundos da escola pública de nível médio, a argumentação é totalmente encapsulada pelo sentimento de justiça social, expresso exemplarmente no discurso inaugural do presidente Fernando Henrique Cardoso em 1995: o Brasil não é um país pobre, é um país injusto.

Por outro lado, os argumentos contrários às “cotas” fazem, sem grande sucesso²¹, sua linha de defesa em nome da democracia racial e da modernidade brasileira (Maggie 2005). Sua pouca audiência e poder de convencimento vêm talvez de uma leitura demasiadamente “culturalista” da democracia racial. Isto é, democracia racial, para esses intelectuais, passa a ter um sentido quase-freudiano de ascensão e integração sociais pela via da miscigenação biológica e cultural; como se a representação política e a igualdade econômica fossem de só-menos (Freyre 1944: 30). Dois são os seus argumentos principais. Primeiro, as políticas raciais institucionalizam as raças e, desse modo, dividem-nos em brancos, negros e indígenas. Elas operariam, portanto, uma divisão irrecuperável da nação brasileira, criando as condições para a reprodução *ad infinitum* das raças. Segundo, as raças humanas não existem para a ciência e, portanto, não existem de fato, são superstições

²¹ Sucessivas pesquisas de opinião pública têm demonstrado o crescimento do apoio às cotas raciais. Ver pesquisas de opinião pública DataFolha 1995 e 2006.

infundadas; os negros brasileiros, por exemplo, têm ancestralidade branca, e os brancos brasileiros, ancestralidade indígena e africana.²²

Seus principais argumentos apelam, portanto, para o esclarecimento do público e para o medo de segregação nacional. O seu grande problema é não tocar de modo direto e convincente, buscando soluções, nos interesses imediatos das partes envolvidas – os setores negros em ascensão social, os professores universitários, a classe média branca.

Esses argumentos seguem de perto o esquema causal avançado por Tilly (2003a; 2003b) segundo a qual as desigualdades sociais (no caso as desigualdades raciais) poderiam entrincheirar-se na sociedade graças ao uso de políticas públicas que passem a categorizar e a “criar” grupos com base em rótulos raciais. Primeiro, a imposição estatal de categorias classificatórias baseadas em pertenças raciais levaria à racialização da sociedade brasileira, ou seja, à fixação da idéia de raça, nos discursos públicos e privados, como identidade social, reforçando o ciclo de racismo existente. Segundo, que tal categorização dos brasileiros em brancos e negros (ou não-brancos) é um “empréstimo” infeliz aos nossos vizinhos do Norte.

Uma observação preliminar a ser feita é de que, para Tilly, a “imposição”, governamental ou não, parece vir sempre de um grupo dominante ou a serviço de tal grupo, ao passo que o grupo dominado ocuparia um papel de resistência, defesa ou reação. Aqui, ao contrário, é o grupo dominado que pretensamente se beneficia da imposição e a “resistência” viria de parte do grupo dominante. Ou seja, se aplicado ao Brasil, o esquema teria um caráter “conservador” aparentemente não desejado por Tilly²³, mas muito bem nota-do por João Feres (2005), que segue a caracterização feita por Hirschman (1991) das estratégias discursivas conservadoras: a “racialização” da sociedade brasileira, ou seja, a adoção de políticas públicas baseadas em pertenças a grupos raciais, beneficiaria, a longo termo, apenas aos racistas.

De um modo ou de outro, seja ou não conservadora, trate-se ou não de uma mera estratégia discursiva utilizada por conservadores ou por anti-racistas radicais, a explicação causal avançada por Tilly nos põe diante de três questões diferentes: as “raças” no Brasil

²² O geneticista Sérgio Pena, da UFMG, tem assinado artigos nessa linha de argumentação (Fry et al. 2007).

²³ Aqui cabe observar também que o modelo causal de Tilly é moralmente carregado de significados: “imposição”, por exemplo, é um ato de força, quando não autoritário; “resistência” é um ato de defesa a uma agressão; “empréstimo” é algo não autêntico e, portanto, desprezível na tradição romântica que preza autenticidade das culturas nacionais e locais.

são ou não um mecanismo de reprodução ampliada das desigualdades sociais, como querem Hasenbalg e Silva (1988; 1992), Telles (2003), Soares (2000) e muitos outros? Em caso afirmativo, como combatê-las sem reconhecê-las publicamente como constructos raciais e assim correr o risco de cristalizá-las e reproduzi-las como fatos naturais? No âmbito da história real dos negros brasileiros, as “raças” e as “estratégias racializadas” de demanda por bens públicos são estranhas à sua tradição? Ou seja, pode-se caracterizar o discurso ativista dos últimos anos (demandando de cotas nas universidades públicas, na mídia e nos empregos públicos e privados) como simples “empréstimos”?

Historicamente, as identidades negras no Brasil formaram-se em diálogo com as demais identidades negras nas Américas. Nesse contexto, parece mais produtiva a idéia de um Atlântico Negro (Gilroy 1993) por onde circulam pessoas, objetos e idéias, do que o conceito de “empréstimo”. Do mesmo modo, a pergunta mais correta seria: por que apenas a partir dos 1980 as idéias de “raça” e de “cultura negra” ganham força entre os ativistas e intelectuais que se consideram negros, e não antes, por exemplo, nos anos de pós-guerra, quando o prestígio da negritude francesa foi tão forte no Brasil? Por que apenas nos anos de 1990 a idéia de “ação afirmativa” parece aplicável ao Brasil, quando desde 1925 os ativistas negros se queixam do “preconceito de cor” que aflige toda a comunidade “negra” brasileira? Que consensos discursivos tiveram que ser superados ou rompidos para que tais reivindicações pudessem ser formuladas?

Do mesmo modo, vimos que a idéia de “democracia racial” não pode ser analisada como simples mito, ideal ou ideologia. Temos que nos perguntar sobre o caráter real da “democracia” no Brasil nos anos do pós-guerra (1945-1964); nos anos da ditadura militar (1964-1985) e da Nova República (depois de 1985). Teria a “democracia” o mesmo sentido, despertaria as mesmas expectativas, nutriria as mesmas esperanças e aspirações nos três períodos?

Meu argumento, em grande medida, apóia-se na hipótese de que foi a mudança das aspirações contidas nas democracias de hoje, baseadas principalmente na promessa de direitos civis, sociais e políticos plenos, para todos, que acabou por retirar o apelo inicial das “democracias raciais” latino-americanas. Estas tinham seu nóculo central na ausência de barreiras legais ou violentas à mobilidade social dos “homens de cor”, por contraste à segmentação hierárquica herdada da escravidão e do período colonial. As novas

democracias que se reinstituem a partir dos anos de 1980, ao contrário, terão que oferecer direitos multiculturais e reconhecer diferenças raciais de modo a acomodar expectativas de integração, de mobilidade e de igualdade que, alternativamente, só poderiam ser tratadas no paradigma dos conflitos de classe, à moda francesa ou inglesa. Ora, para começar, a moderna organização social em classes supõe níveis de igualdade social, de pleno emprego e seguridade social muito mais balanceados do que as sociedades latino-americanas atuais podem exibir.

A implicação mais forte do modelo de Tilly, todavia, é que ele não nega, ao contrário reafirma, o fato de que se trata de processos que transcorrem moldados por estruturas sociais, econômicas e de personalidade que estão profundamente arraigadas. Assim, a “imposição”, o “empréstimo”, ou seja, os mecanismos causais, parecem ser contingenciais e referentes a um tempo concreto, tomado arbitrariamente, desligados por assim dizer do fluxo da história. Acionadas para resolver uma forma de desigualdade, as categorias raciais não parecem ter o dom de desfazer as desigualdades sociais e mesmo raciais, mas apenas de estabelecer certo equilíbrio de forças entre grupos que lutam, seja para impor um monopólio (o caso inicial da colonização), seja para escapar de um destino imposto por essas mesmas categorias em algum momento anterior de tempo (o caso pós-colonial).

Resta, finalmente, tocar num ponto crucial do modelo explicativo de Tilly. Mesmo que possamos descartá-lo para a análise do modo como as desigualdades sociais no Brasil passaram a ser percebidas pelos “negros”, e mesmo que possamos argumentar convincentemente que as categorias raciais “impostas” pelas políticas públicas eram secularmente atuantes na sociedade brasileira, precisamos responder à implicação maior do modelo, qual seja: as políticas públicas racializadas, ou multiculturais, não superam ou suprimem as desigualdades por si só, mas apenas as reproduzem num quadro mais claro e preciso. Ou seja, regulamentam o conflito distributivo em novas bases, sem pôr em risco a reprodução do sistema com um todo.

Nesse aspecto, temos que exercer cautela e não fazer do multiculturalismo ou das cotas uma panacéia: não há por que esperar que a nova forma de organização dos atores políticos (em bases étnicas, raciais ou culturais) seja necessariamente mais eficiente para impedir a reprodução das desigualdades sociais.

Bibliografia

- Adorno, Theodor and al. 1950. *The Authoritarian personality*, New York, Harper.
- Allport, Gordon. 1954. *The nature of prejudice*. Cambridge, Mass., Addison-Wesley Pub. Co.
- Almeida, José Maurício Gomes de. 2003. "Regionalismo e modernismo: as duas faces da renovação cultural dos anos 20", In Ethel Kosminsky, Claude Lépine e Fernanda Peixoto (orgs.) *Gilberto Freyre em quatro tempos*, São Paulo, ed. Unesp/Edusc.
- Andrade, Mário. 1938. "A superstição da cor", *Boletim Luso-Africano*. Rio de Janeiro, dezembro de 1938
- Azevedo, Thales de. 1996 [1953]. *As Elites de Cor numa Cidade Brasileira. Um estudo de ascensão social & Classes Sociais e Grupos de Prestígio*, Salvador, EDUFBA.
- Azevedo, Thales de. 1966 [1956]. "Classes sociais e grupos de prestígio", *Cultura e Situação Racial no Brasil*, Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira.
- Banton, Michael and Miles, Robert. 1994. "Racism", in Ellis CASHMORE, *Dictionary of Race and Ethnic Relations*, London and New York, Routledge, 3rd ed.
- Banks, James A. (edit) 2004. *Diversity and citizenship education: global perspectives*, San Francisco, Jossey-Bass.
- Barth, Fredrik. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston, MA: Little Brown.
- Barth, Frederik. 1994. "Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity" In Hans Vermeulen and Cora Govers (eds) *The Anthropology of Ethnicity, Beyond "Ethnic Groups and Boundaries"*, Het Spinhuis, Amsterdam, pp. 11-32.
- Barbosa, Márcio (org.) 1998. *Frente Negra Brasileira: depoimentos*, São Paulo, Quilombhoje.
- Bastide, Roger. 1965. "The Development of Race Relations in Brazil". In: Guy Hunter, *Industrialization and Race Relations*. Westport: Greenwood Press.
- Bastide, Roger. 1974. "The Present Status of Afro-American Research in Latin America." *Daedulus* #103: 111-123.
- Bastide, Roger. 1983. "A imprensa negra do Estado de São Paulo", *Estudos Afro-brasileiros*, São Paulo.
- Bastide, Roger. 1996. « Le symbolisme des couleurs », *Bastidiana*, nº 15-16, pp. 35-40
- Bastide, R. e Fernandes, F. 1955. *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo*. São Paulo: Anhembi.
- Berlin, B. e Kay, P. 1969. *Basic Color Terms: their universality and evolution*. Berkeley, University of California Press.
- Blumer, Herbert. 1939. "The Nature of Racial Prejudice". *Social Process in Hawaii*, nº 5, pp. 11-20.
- Blumer, Herbert. 1958. "Race Prejudice as a Sense of Group Position". *Pacific Sociological Review*, I (Spring): 3-8.
- Blumer, Herbert. 1965. « Industrialization and race relations », In: Guy Hunter, *Industrialization and Race Relations*. Westport: Greenwood Press.
- Blumer, Herbert e Duster, T. 1980. "Theories of Race and Social Action". *Sociological Theories: Race and Colonism*. Paris: UNESCO.
- Boas, Franz. 1911. *The mind of primitive man*, New York, The Macmillan Company.
- Borofsky, Robert. 1994. *Assessing cultural anthropology*, New York, McGraw-Hill.

- Bourdieu, Pierre e Wacquant, Loïc. 1998. « Sur les ruses de la raison imperialiste », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 121, pp. 109-118.
- Brasil. 1999. Ministério da Educação e Cultura. Inep. *Evolução do ensino superior – graduação: 1980-1998*. Brasília.
- Butler, Kim. 1998. *Freedoms Given, Freedoms Won. Afro-Brazilian in Post-Abolition São Paulo and Salvador*. New Brunswick, New Jersey and London, Rutgers University Press.
- Cardoso, Fernando Henrique. 1962. *Capitalismo e Escravidão no Brasil Meridional*, São Paulo, ed. Difusão Européia de Livro.
- Cardoso, F. H. e Ianni, Octávio. 1960. *Cor e mobilidade social em Florianópolis: aspectos das relações entre negros e brancos numa comunidade do Brasil Meridional*, São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- Castro, Hebe M. Mattos. 1995. “A cor inexistente: relações raciais e trabalho rural no Rio de Janeiro pós-escravidão”, *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 28.
- Castro, Hebe M. Mattos. 2000. *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Césaire, Aimé. 1956. *Cahier d’un retour au pays*, Paris: Présence africaine.
- Challoub, Sidney. 1990. *Visões da Liberdade*, São Paulo, Cia. das Letras.
- Colas, Dominique. 2004. *Races et racismes de Platon à Derrida. Anthologie Critique*. Paris, Plon
- Correa, Mariza (1998). *Ilusões da liberdade: a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. Bragança Paulista: UDUSF.
- Costa, Sérgio. 2002. "A Construção Sociológica da Raça No Brasil". *Estudos Afro-asiáticos* 24 (1).
- Costa, Tereza C. N. Araújo. 1974. “O princípio classificatório ‘cor’, sua complexidade e implicações para o uso censitário. *Revista Brasileira de Geografia*, 36, n. 3, pp. 91-103.
- Costa, Tereza C. N. Araújo. 1987. “A classificação de “cor” do IBGE: notas para uma discussão”. *Cadernos de Pesquisa*; Fundação Carlos Chagas, nº 63, 1987, 14-16.
- Crocker, J. et al. 1991. “Social stigma: The affective consequences of attributional ambiguity”. *Journal of Personality and Social Psychology*, 60, 218-228.
- Crocker, J. et al. 1998. “Social stigma”. In D. Gilbert, S. T. Fiske, & G. Lindzey (Eds.), *The Handbook of Social Psychology* (4th ed., Vol. 2, pp. 504-553). Boston: McGraw-Hill.
- Cruz e Souza, João de. 1943. “O Emparedado”, *Obras*, São Paulo, Ed. Cultura.
- Cunha, Manuela Carneiro da, 1985. *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*, São Paulo: Brasiliense.
- DaMatta, Roberto. 1990. “Digressão: a fábula das três raças, ou o problema do racismo à brasileira”, *Relativizando, uma introdução à antropologia social*, Rio de Janeiro, Rocco, pp. 58-87.
- Degler, Carl N. 1991. *Neither Black nor White*, Madison, Univ. of Wisconsin Press.
- Depestre, René. 1980. *Bonjour et adieu à la négritude*, Paris, R. Laffont.
- DIEESE/INSPIR. 1999. *Mapa da População Negra no Mercado de Trabalho - regiões metropolitanas de São Paulo, Salvador, Recife, Belo Horizonte, Porto Alegre e Distrito Federal*. INSPIC/ Centro de Solidariedade AFL-CIO/ DIEESE. São Paulo.
- Dion, Kenneth. 2003. “Prejudice, Racism, and Discrimination” In Irving B. Weiner et al. *Handbook of Psychology*, John Wiley and Sons.

- Duarte, Paulo. 1947. "Negros do Brasil", *O Estado de São Paulo*, 16 de abril de 1947, p. 5 e 17 de abril de 1947, p. 6.
- DuBois, W.E.B. 1986. "The Conservation of Races", in *Writings*, New York, The Library of America. Este artigo foi publicado originalmente pela American Negro Academy em *Occasional Papers*, nº 2, (1897).
- Dumont, Louis. 1966. "Caste, racism and stratification". In: *Homo Hierarchicus*. Paris: Gallimard.
- Durkheim, E. e Mauss, M. 1903 [1981]. «De quelques formes de classification - contribution à l'étude des représentations collectives». *Année sociologique*, 6, Paris. Publicado no Brasil com o título de "Algumas formas primitivas de classificação" In: *Ensaio de Sociologia*, São Paulo, Perspectiva. 1981.
- Dzidziyeno, Anani. 1971. *The Position of Blacks in Brazilian Society*, London, Minority Rights Group.
- Elias, Nobert e Scotson, John. 2000. *Os Estabelecidos e os Outsiders*, ed. Zahar.
- Elias, Nobert. 1998. "Group charisma and group disgrace" in Johan Goudsblom and Stephen Mennell, *The Nobert Elias Reader*, London, Blackwell Publishers.
- Fanon, Frantz. 1952. *Peau noire, masques blancs*. Paris, Éditions du Seuil.
- Feres Jr., João. 2005. "Ação afirmativa no Brasil: a política pública entre os movimentos sociais e a opinião doutra". Trabalho apresentado no *Seminário Internacional "Ações afirmativas nas políticas educacionais: o contexto pós-Durban"*, 20 a 22 de setembro, Brasília.
- Fernandes, Florestan. 1965. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*, Cia Editora Nacional, São Paulo.
- Fernandes, Florestan. 1968. "Rapports de races au Brésil: mythe et réalité » *Les Temps Modernes*, n. 257, pp. 681-706.
- Fernandes, Florestan. 1969. *Negro in Brazilian society*. Translated by Jacqueline D. Skiles, A. Brunel, and Arthur Rothwell. Edited by Phyllis B. Eveleth. New York, Columbia University Press, 1969.
- Fernandes, Florestan. 1972. *O negro no mundo dos brancos*, São Paulo, Difel.
- Ferrara, Miriam Nicolau. 1986. *A imprensa negra paulista (1915-1963)*. FFLCH/USP. São Paulo,
- Florentino, Manolo. 1997. *Em Costas Negras*, São Paulo, Cia da Letras.
- Frazier, Franklin. 1942. "Some Aspects for Race Relations in Brazil", *Phylon-Review of Race and Culture*, III, 3.
- Freyre, Gilberto. 1933. *Casa Grande e Senzala*, Rio, Schmidt Editor.
- Freyre, Gilberto. 1936. *Sobrados e Mucambos*, Rio, Editora Nacional.
- Freyre, Gilberto. 1940. *O mundo que o Português criou*, Rio de Janeiro, José Olympio,
- Freyre, Gilberto. 1944. *Na Bahia em 1943*, Rio de Janeiro, Cia. Brasileira de Artes Gráficas.
- Freyre, Gilberto. 1971. "O homem situado no trópico, matarraça e morenidade", In *Gilberto Freyre: Seleta para jovens*, Rio de Janeiro, José Olympio.
- Freyre, Gilberto. 1979. "Brasileiro – sua cor?", *Folha de São Paulo*. 5 de dezembro, p. 3.
- Fry, Peter. 1995-1996. "O que a Cinderela Negra tem a dizer sobre a "política racial" no Brasil", *Revista da USP*, n. 28.
- Fry, Peter et al. 2007. *Divisões Perigosas*, Rio, Record.

- Gama, Luis. 1989. "Carta de Luis Gama a Lúcio de Mendonça", *Novos Estudos*, n. 25, São Paulo, CEBRAP, outubro de 1989.
- Genevose, Eugene D. 1969. *The World the slaveholders made*, Middletown CT, Wesleyan University Press.
- Gilroy, Paul. 1993. *The black Atlantic: modernity and double consciousness*. Londres/Nova York, Verso.
- Gomes, Joaquim Barbosa. 2001. *Ação Afirmativa e Princípio Constitucional da Igualdade*, Rio de Janeiro, Renovar.
- Guillaumin, Colette. 1992. "Race et nature", *Sexe, Race et Pratique du Pouvoir. L'idée de Nature*. Côté-femmes éditions, Paris.
- Guimarães, Antonio S. A. 1999. *Racismo e Anti-Racismo no Brasil*, São Paulo, Editora 34.
- Guimarães, Antonio S. A. 2002. *Classes, Raças e Democracia*, São Paulo, Editora 34,
- Guimarães, Antonio S. A. 2002a. *Preconceito e discriminação - queixas de ofensas e tratamento desigual dos negros no Brasil*, São Paulo, Editora 34.
- Guimarães, Antonio S. A. 2003. "Democracia racial" In <http://www.fflch.usp.br/asag>.
- Guimarães, Antonio S. A. et al. 2002. *I Censo Étnico-Racial da Universidade de São Paulo. Relatório Substantivo*. Comissão de Políticas Públicas para a População Negra, Universidade de São Paulo.
- Hanchard, Michael. 1994. *Orpheus and Power: The Movimento Negro of Rio de Janeiro and Sao Paulo, Brazil, 1945-1988*, Princeton, Princeton University Press.
- Harris, Marvin. 1952. "Les Relations Raciales à Minas Velha Communauté Rurale de la Région Montagneuse du Brésil Central" in C. Wagley, *Races et Classes dans le Brésil Rural*, Paris, UNESCO.
- Harris, Marvin. 1956. *Town and Country in Brazil*. New York: Columbia University Press.
- Harris, Marvin. 1964. "Racial Identity in Brazil", *Luso-Brazilian Review*, Vol. 1, N. 2, pp. 21-28.
- Harris, Marvin. 1970. 'Referential ambiguity in the calculus of Brazilian racial identity', *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 26, no. 1, pp. 1-14.
- Harris, Marvin et al. 1993. "Who are the whites? Imposed census categories and the racial demography of Brazil", University of North Carolina Press, *Social Forces*, vol. 72 (2:451-462).
- Harris, Marvin and Kotak, Conrad. 1963. "The structural significance of Brazilian categories", *Sociologia*, vol. XXV, no. 3, set. 1963, pp. 203-208.
- Hasenbalg, Carlos. 1979. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal.
- Hasenbalg, Carlos e Silva, Nelson do V. 1988. *Estrutura Social, Mobilidade e Raça*, Rio de Janeiro, Vértice/IUPERJ.
- Hasenbalg, C. e Silva, N. V. 1992. *Relações Raciais no Brasil Contemporâneo*, Rio de Janeiro, Rio Fundo Editora.
- Henriques, Ricardo. 2001. "Desigualdade Racial no Brasil: Evolução das Condições de Vida na Década de 90", *IPEA, Texto para Discussão n° 807*.
- Hirschman, Albert O. 1991. *The rhetoric of reaction: perversity, futility, jeopardy*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- Herskovits, M.J. 1942. *Pesquisas Etnológicas na Bahia*, Salvador, Museu do Estado da Bahia.
- Hoetink, Harry. 1973, *Slavery and race relations in the Americas: comparative notes on their nature and nexus*, New York, Harper & Row,

- Holanda, Sérgio B. 1936. *Raízes do Brasil*, Rio de Janeiro, José Olympio.
- Hutchinson, H.W. 1952. "Les Relations Raciales dans une Communauté Rurale du Reconcavo (État de Bahia)" in C. Wagley, *Races et Classes dans le Brésil Rural*, Paris UNESCO.
- Hutchinson, Harry W. 1957. *Village and Plantation Life in Northeastern Brazil*, Seattle, University of Washington Press.
- Ianni, Octávio. 1962. *As metamorfoses do escravo: apogeu e crise da escravatura no Brasil Meridional*, São Paulo : Difusão Européia do Livro.
- Ianni, Octávio. 1972. *Raças e Classes Sociais no Brasil*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Ianni, Octávio. 1978. "Escravidão e racismo" In Octávio Ianni, *Escravidão e Racismo*. São Paulo, Ed. Hucitec.
- IPEA. 2007. *Boletim de Políticas Sociais - Acompanhamento e Análise nº 13*, edição especial nº 13, Edição Especial 2007.
- Jordan, Winthrop. 1968. *White over Black. Changing Attitudes Toward the negro (1550-1812)*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Kamel, Ali. 2006. *Não Somos Racistas*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- Lacerda, João Batista. 1911. *Sur les métis au Brésil*, Paris, Imprimerie Dévougue.
- Leite, José Correia. 1992. *...E disse o velho militante José Correia Leite*. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura.
- Lévi-Strauss, Claude. 1958. *Anthropologie structurale*. Paris, Plon.
- Machado. Elielma Ayres. 2007. "Acompanhamento e Monitoramento das Políticas de Ação Afirmativa nas Universidades Brasileiras". <http://www.puc-rio.br/sobrepucc/depto/sociologia>).
- Maggie, Yvonne. 1994. Cor, Hierarquia e Sistema de Classificação: a diferença fora do lugar, *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 7, n. 14, 1994, p. 149-160.
- Maggie, Yvonne. 1996. "Aqueles a quem foi negada a cor do dia: as categorias de cor e raça na cultura brasileira" in Marcos C. Maio e Ricardo V. Santos (org.) *Raça, Ciência e Sociedade*, Rio de Janeiro, ed. Fiocruz/Centro Cultural Banco do Brasil.
- Maggie, Yvonne. 2005. "Mario de Andrade ainda vive? O ideário modernista em questão", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol 20,n.58, junho 2005
- Magnus, H. 1877. *Die geschichtliche Entwicklung des Farbensinnes*, Leipzig, Veit.
- Monteiro, John M. 1994. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*, São Paulo, Companhia das Letras.
- Moscat, Henri e Péju, Marcel. 1952. "Du colonialisme au racisme: les nord-africains dans la métropole », *Les Temps Modernes*, n. 83, pp. 468-507.
- Moura, Clovis. 1978. "A quem interessam as mulatas", *Versus*, n. 19, pp. 39-40.
- Movimento Negro Unificado. 1988. *1978-1988, 10 anos de luta contra o racismo*, Ed. Confraria do Livro, Salvador.
- Munanga, Kabengele. 1986. *Negritude. Usos e Sentidos*. São Paulo: Ática.
- Nabuco, Joaquim. 1999. *O Abolicionismo*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- Nascimento, Abdias do. 1982. *O Negro Revoltado*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Neto, João Mellão. 2003. "Eu me orgulho de ser paulista", *O Estado de São Paulo*, 24 de janeiro de 2003.
- Nobles, Melissa. 2000. *Shades of citizenship: race and the census in modern politics*, Stanford, Stanford University Press.

- Nogueira, Oracy. 1985 [1954]. "Preconceito Racial de Marca e Preconceito Racial de Origem - Sugestão de um Quadro de Referência para a Interpretação do Material sobre Relações Raciais no Brasil", *Tanto Preto Quanto Branco: Estudos de Relações Raciais*, São Paulo, T.A. Queiroz.
- Osório, Rafael G. 2003. *O sistema de classificação de "cor ou raça" do IPEA*, Texto para Discussão n. 996.
- Pacheco, Rosa. 1987. "A questão da cor nas relações raciais de um grupo de baixa renda", *Estudos Afro-asiáticos*, vol.14, pp. 85-97
- Paik, Susan J. e Walberg, Herbert J. (eds.). 2007. *Narrowing the achievement gap: strategies for educating Latino, Black and Asian students*, New York e Berlim, Springer.
- Park, Robert E. 1950. *Race and Culture*. New York: The Free Press.
- Park, Robert. 1971. "Introdução à 1ª. Edição americana", Donald Pierson, *Branços e Pretos na Bahia*, São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1971, pp. 79-86.
- Pereira, João Baptista B. 1967. *Cor, Profissão e Mobilidade. O negro e o rádio em São Paulo*. São Paulo, Pioneira.
- Petrucelli, José Luis. 2002. Raça, etnicidade e origem nos censos de EUA, França, Canadá e Grã-Bretanha. *Estudos Afro-asiáticos*, vol.24, no.3, p.533-562.
- Pettigrew, Thomas. 2000. Systematizing the predictors of prejudice. In David Sears, Jim Sidanius and Larry Bobo (Eds.), *Racialized Politics: The Debate About Racism in America*, pp. 280-301. Chicago: University of Chicago Press 2000.
- Pettigrew, T.F. e Meertens, R.W. 1995. "Subtle and blatant prejudice in western Europe", *European Journal of Social Psychology*, Vol. 25, 57-75.
- Pierson, Donald. 1942. [1971] *Negroes in Brazil: a study of race contact in Bahia*. Chicago, University of Chicago Press. (em português: *Branços e pretos na Bahia*, São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1971).
- Pinto, E. Roquette. 1933. *Ensaio de antropologia brasileira*, v.22, São Paulo. Nacional.
- Pinto, Luis Aguiar Costa (1998 [1953]). *O negro no Rio de Janeiro: relações de raças numa sociedade em mudança*. Rio de Janeiro: Cia. Editora Nacional.
- Pinto, Regina Pahim. 1993. *O movimento negro em São Paulo: luta e identidade*. FFLCH/USP. São Paulo.
- Pinto, Regina Pahim. 1996 'Classifying the Brazilian population by color: underlying problems', in Elba Siqueira de Sá Barreto and Dagmar M. L. Zibas (eds), *Brazilian Issues on Education, Gender and Race*, São Paulo: The Carlos Chagas Foundation.
- Porter, J. R., & Washington, R. E. 1979. "Black identification and self-esteem: A review of studies of Black self-concept, 1968-1978". *Annual Review of Sociology*, 5, 53-74.
- Pratto, F., Sidanius, J., Stallworth, L. M., & Malle, B. F. (1994). "Social dominance orientation: A personality variable predicting social and political attitudes". *Journal of Personality and Social Psychology*, 67, 741-763.
- Queiroz, D. M. 2001. *Raça, gênero e educação superior na Bahia*. Tese de doutorado, FAGED, Universidade Federal da Bahia.
- Queiroz, D. M. 2004. *Universidade e Desigualdade: brancos e negros no ensino superior*. Brasília, Liber Livros.
- Querino, Manuel Raimundo. 1980. "O colono preto como fator da civilização brasileira", *Afro-Ásia*, n. 13, pp. 143-158.
- Ramos, Alberto Guerreiro. 1954. "O problema do negro na sociedade brasileira". In: *Cartilha Brasileira do Aprendiz de Sociólogo*. Rio de Janeiro: Andes.

- Ramos, Alberto Guerreiro. 1995. *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira*, Rio de Janeiro, Ed. UFRJ
- Ramos, Arthur. 1943. *Guerra e relações de raça*, Rio de Janeiro, Gráfica Perfecta.
- Ramos, Arthur. 1971. “Introdução à 1ª. Edição brasileira”, Donald Pierson, *Branços e Pretos na Bahia*, São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1971, pp. 67-70
- Reis, João José. 1999. *Memorial para concurso de Professor Titular do Departamento de História da Universidade Federal da Bahia*, Salvador.
- Reis, João José. 2000. “De olho no canto: trabalho de rua na Bahia na véspera da Abolição”, *Afro-Ásia*, nº 24.
- Reis, João José. 2003. *Rebelião Escrava no Brasil: a história do levante dos malês na Bahia em 1835*, São Paulo, Cia das Letras.
- Reitner, Bernd. 2003. *Racism, democracy, and civil society in Brazil: comparing non-governmental organizations with neighborhood associations in the state of Bahia*, PhD dissertation, CUNY.
- Ribeiro, René. 1956. *Religião e Relações Raciais*, Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura.
- Rivers, W.H.R. 1901a. “Colour vision” In *Reports of the Cambridge Anthropological to Torres Straits, Volume II: Physiology and Psychology*, W.H.R. Rivers, 48096. Cambridge: University Press.
- Rivers, W.H.R. 1901b. “Primitive colour vision”, *Popular Science Monthly*, 59, pp. 44-58.
- Rodrigues, Raymundo Nina. 1935. *Os Africanos no Brasil*, 2ª. ed., Companhia Editora Nacional São Paulo.
- Sahlins, Marshall. 1977. “Colors and cultures” In Janet L. Dolgin, David S. Kemnitzer, David M. Schneider, editors, *Symbolic anthropology: a reader in the study of symbols and meanings*. New York: Columbia University Press.
- Sampaio, H., Limongi, F. e Torres, H. 2000. “Equidade e heterogeneidade no ensino superior brasileiro”, *Documento de Trabalho 100*, Universidade de São Paulo, NUPES.
- Sansone, Livio. 1993. “Pai preto, filho negro. Trabalho, cor e diferenças de geração”, *Estudos Afro-Asiáticos*, 25.
- Sansone, Livio. 2003. *Negritude sem Etnicidade*, Salvador, Edufba.
- Santos, Joel Rufino. 1980. *O que é Racismo*. Brasília, Editora Brasiliense.
- Santos, Joel Rufino. 1985. “O movimento negro e a crise brasileira”. *Política e Administração*, 2 (2): 287-307. Rio de Janeiro, jul./set.
- Santos, Joel Rufino. 1995. “O negro como lugar”, In. Guerreiro Ramos, Alberto. *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira*, Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, pp. 19-30.
- Sapir, Edward. 1956. *Culture, language and personality; selected essays edited by David G. Mandelbaum*, Berkeley, University of California Press.
- Saunders, Barbara. 2000. “Revisiting basic color terms”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, N.S. 6, 81-99.
- Saussure. Ferdinand de. 1916. *Cours de Linguistique générale*, Paris, Payot.
- Schwartz, Lília Moritz. 1987. *Retrato em branco e negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX*, São Paulo: Companhia das Letras.
- Schwarcz, L. Moritz. 1993. *O Espetáculo das Raças; Cientistas, Instituições e Questões Raciais no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Schwarcz, Lília Moritz. 2001. *Racismo no Brasil*, Folha explica, São Paulo.

- Senghor, Léopold Sédar. 1967. *Négritude, arabisme et francité; réflexions sur le problème de la culture*. Beyrouth, Éditions Dar al-Kitab Allubnani.
- Silva, Josenilda. 2003. "A União dos Homens de Cor: aspectos do movimento negro dos anos 40 e 50", *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 25, n. 2, pp. 215-236.
- Silva, N. V. 1987. "Distância social e casamento inter-racial no Brasil", *Estudos Afro-Asiáticos*, vol. 14, pp. 54-84
- Silva, N. V. 1994. "Uma Nota Sobre 'Raça Social' No Brasil. *Estudos Afro-Asiáticos*, Brasil, v. 26, p. 67-80.
- Silva, N. V. 1996. "Morenidade: modo de usar", *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 30. situação racial no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, pp. 30-43.
- Soares, Sergei. 2000. "O perfil da discriminação no mercado de trabalho: homens negros, mulheres brancas e mulheres negras". *IPEA. Textos para discussão*, número 769.
- Souza, Florentina da S. 2005. *Afro-descendência em Cadernos Negros e Jornal do MNU*. São Paulo, Autêntica.
- Souza, Jessé (org.) 1997. Multiculturalismo e racismo. Uma comparação Brasil – Estados Unidos, Brasília, ed. Paralelo 15.
- Souza, Laura de Mello. 1989. *Diabo e a terra de santa cruz : feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*, São Paulo : Companhia das Letras.
- Spitzer, Leo. 1989. *Lives in between: assimilation and marginality in Austria, Brazil, West Africa, 1780-1945*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Teixeira, M. P. 1987. A questão da cor nas relações e representações de um grupo de baixa renda . *Estudos Afro-asiáticos*, Universidade Candido Mendes, n. 14, p. 85-97.
- Telles, Edward E. 2002. "Racial Ambiguity Among the Brazilian Population." *Ethnic and Racial Studies* 25(3) May: 415-441.
- Telles, Edward. 2003. *Racismo à brasileira*, Rio de Janeiro, ed. Lumará.
- Telles, Edward E. and Nelson Lim. 1998. "Does it Matter Who Answers the Race Question?: Racial Classification and Income Inequality in Brazil". *Demography* 35(4).
- Tilly, Charles. 2003a. "Social boundaries mechanisms". Draft paper for symposium on social mechanisms, Philosophy of Social Sciences.
- Tilly, Charles. 2003b. "Historical perspectives on inequality". Draft chapter for Mary Romero e Eric Margolis (eds.), *Blackwell Companion to Social Inequalities*.
- Tinhorão, José Ramos. 1988. *Os Negros em Portugal*, Lisboa, Editorial Caminho.
- Turra, Cleusa. 1995. *Racismo Cordial*, São Paulo, São Paulo, ed. Ática.
- Vasconcelos, José. [1925] 1966. *La raza cósmica : misión de la raza Iberoamericana*, México, Espasa-Calpe.
- Wagley, Charles. 1952. *Race et classe dans le Brésil rural*, Paris, UNESCO.
- Wagley, Charles. 1968. "The concept of social race in the Americas", In *The Latin American Tradition*, Columbia University Press, New York.
- Williams Jr., Vernon J. 1996. *Rethinking Race. Franz Boas and His Contemporaries*, Lexington, The University Press of Kentucky.
- Winant, Howard. 2001. *The World is a Ghetto. Race and democracy since World War II*, New York, Basic Books.
- Wood, Charles. 1991. "Categorias censitárias e classificações subjetivas de raça no Brasil", CEDEPLAR/ FACE/UFMG, pp. 93-109.
- World Citizens Association. 1941. *The World's Destiny and the United States. A Conference of Experts in International Relations*, WCA, Chicago, Ill.

Zimmermann, B. 1952. "Les Relations Raciales dans la Région Aride du Sertão", in Wagley, Charles (ed.) *Races et Classes dans le Brésil Rural*, Paris, UNESCO.

Páginas web onde se encontra bibliografia sobre ação afirmativas:

UFRJ - <http://www.observa.ifcs.ufrj.br/bibliografia/>

IUPERJ - <http://aasn.iuperj.br/portugues/bibliography.htm>

UERJ - <http://www.politicasdacor.net/>

Banco de dados sobre classificação por cor e desigualdades raciais no Brasil:

USP-CIS - <http://www.nadd.prp.usp.br/cis/index.aspx>