

# DEMOCRACIA RACIAL: O IDEAL, O PACTO E O MITO

Antonio Sérgio A. Guimarães

## RESUMO

Examinam-se neste artigo a expressão "democracia racial" e sua disseminação. Argumenta-se que ela foi usada nos anos 1950 por ativistas negros, políticos e intelectuais para designar um ideal de convivência inter-racial e um compromisso político de inclusão do negro na modernidade brasileira do pós-guerra — compromisso rompido a partir do regime militar instalado em 1964. A denúncia da democracia racial como mito dá-se, portanto, no contexto das críticas à democracia política como farsa, e nos anos 1980 torna-se a principal arma ideológica dos negros para ampliar sua participação na sociedade brasileira.

*Palavras-chave:* democracia racial; movimento negro; exclusão social.

## SUMMARY

The expression "racial democracy" and its dissemination are examined in this article, sustaining that it was used in the 1950's by black activists, politicians and intellectuals in order to design an ideal for interracial cohabitation and a political commitment about inclusiveness for black people in postwar Brazilian modernity — a commitment broken at the dawn of the military regime from 1964 on. The disclosure of the mythical character in that idea takes place amidst the criticism over the fallacious dimension of political democracy, and in the 1980's it turns into the main ideological weapon available for widening the blacks' share in Brazilian society.

*Keywords:* Brazilian racial democracy; black movement; inequality.

*O mito é o nada que é tudo/ O mesmo sol que abre os céus/  
É um mito brilhante e mudo...*

Fernando Pessoa

Os estudiosos das relações raciais no Brasil ficam sempre intrigados com a origem e a disseminação do termo "democracia racial". A começar pelo simples fato de que a expressão, atribuída a Gilberto Freyre<sup>1</sup>, não é encontrada em suas obras mais importantes, bem como não aparece na literatura a não ser tardiamente, nos anos 1950. Ademais, por que empregar uma metáfora política para referir-se às relações sociais entre brancos e negros? Por que tal locução passou a exprimir tão perfeitamente um pensamento que conceitos anteriores, cunhados pelos cientistas sociais — como "sociedade multirracial de classes", empregado por Pierson, ou "relações raciais harmoniosas", usado pela Unesco<sup>2</sup> —, foram incapazes de expressar?

(1) "Gilberto teria sido o criador do conceito de 'democracia racial', o qual agiu como principal impedimento da possibilidade de construção de uma consciência racial por parte dos negros" (Souza, Jessé. "Democracia racial e multiculturalismo: a ambivalente singularidade cultural brasileira". *Estudos Afro-Asiáticos*, n° 38, 2000, p. 136). Para uma interpretação da gênese da idéia de "democracia racial" (não do termo) em Freyre, esse artigo de Souza é muito adequado.

(2) Pierson, Donald. *Branços e pretos na Bahia (estudo de contato racial)*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1971 [1942]; Maio, Marcos Ch. *A história do Projeto Unesco. Estudos raciais e ciências sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: tese de doutorado, Iuperj, 1997.

Essas são algumas das indagações que procuro responder neste artigo. Sem ter consultado sistematicamente documentos ou jornais da época, mas utilizando-me apenas de livros publicados, busquei primeiramente traçar a cronologia da cunhagem do termo "democracia racial". Ironicamente, a primeira referência que encontrei foi em um dos maiores detratores atuais da democracia racial. Ninguém menos que Abdias do Nascimento, em sua fala inaugural ao I Congresso do Negro Brasileiro, dizia em agosto de 1950:

*Observamos que a larga miscigenação praticada como imperativo de nossa formação histórica, desde o início da colonização do Brasil, está se transformando, por inspiração e imposição das últimas conquistas da biologia, da antropologia e da sociologia, numa bem-delineada doutrina de democracia racial, a servir de lição e modelo para outros povos de formação étnica complexa, conforme é o nosso caso*<sup>3</sup>.

É bem verdade que Gilberto Freyre, em suas conferências na Universidade do Estado de Indiana, já em 1944, usa uma expressão sinônima: "democracia étnica". Referindo-se à catequese jesuíta, diz ele: "... o seu sistema excessivamente paternalista e mesmo autocrático de educar os índios desenvolveu-se às vezes em oposição às primeiras tendências esboçadas no Brasil no sentido de uma democracia étnica e social"<sup>4</sup>.

Na literatura acadêmica, o uso primeiro parece caber a Charles Wagley: "O Brasil é renomado mundialmente por sua democracia racial", escrevia ele em 1952<sup>5</sup>. Ao que parece, Wagley introduziu na literatura especializada a expressão que se tornaria não apenas célebre, mas a síntese do pensamento de toda uma época e de toda uma geração de cientistas sociais. Como veremos adiante, Gilberto Freyre não pode ser responsabilizado integralmente nem pela idéia nem pelo seu rótulo — ainda que fosse o mais brilhante defensor da "democracia racial", evitou, no mais das vezes, nomeá-la<sup>6</sup>.

## A idéia de um paraíso racial

A idéia de que o Brasil seria uma sociedade sem "linha de cor" — uma sociedade sem barreiras legais que impedissem a ascensão social de pessoas de cor a cargos oficiais e a posições de riqueza ou prestígio — estava já bastante difundida no mundo, principalmente nos Estados Unidos e na Europa, bem antes do nascimento da sociologia. No Brasil moderno, tal idéia deu lugar à construção mítica de uma sociedade sem preconceitos e discriminações raciais. Mais ainda: a escravidão mesma, cuja sobrevivência manchava a consciência de liberais como Nabuco, era tida pelos abolicionistas

(3) Nascimento, Abdias do, "Discurso pronunciado na Associação Brasileira de Imprensa, em 26/08/1950". *Quilombo*, n° 10, 1950, apud idem. *O negro revoltado*. Rio de Janeiro: Edições GRD, 1968, p. 67.

(4) Freyre, Gilberto. *Interpretação do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1947, p. 78.

(5) Wagley, Charles (org.). *Race and class in rural Brazil*. Nova York: Columbia University Press, 1952.

(6) Freyre, Gilberto. *Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro: Schmidt, 1933; *Sobrados e mucambos*. Rio de Janeiro: Cia. Editora Nacional, 1936.

(7) Sobre a opinião de Ruy Barbosa, Joaquim Nabuco, André Rebouças e outros acerca do caráter das relações raciais no Brasil, ver Azevedo, Célia Maria M. de. "Abolicionismo e memória das relações raciais". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 26, 1994.

(8) Apud Azevedo, Célia Maria M. de. "O abolicionismo transatlântico e a memória do paraíso racial brasileiro". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 30, 1996, p. 150.

(9) Apud ibidem, p. 156.

(10) Hellwig, David J. (ed.). *African-American reflections on Brazil's racial paradise*. Filadélfia: Temple University Press, 1992.

(11) Passos, Manoel. "A message to American negroes". *Phylon*, third quarter, 1942. Roger Bastide e Florestan Fernandes (*Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo*. São Paulo: Unesco-Anhembi, 1955) se referem a tal fenômeno como "puritanismo negro". Florestan Fernandes (*A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1965) explora a lógica própria ao "preconceito de cor".

americanos, europeus e brasileiros como mais humana e suportável no Brasil, justamente pela ausência dessa linha de cor<sup>7</sup>.

Célia de Azevedo registra esta intervenção de Frederick Douglass numa palestra de 1858 em Nova York:

*Mesmo um país católico como o Brasil — um país que nós, em nosso orgulho, estigmatizamos como semibárbaro — não trata as suas pessoas de cor, livres ou escravas, do modo injusto, bárbaro e escandaloso como nós tratamos. [...] A América democrática e protestante faria bem em aprender a lição de justiça e liberdade vinda do Brasil católico e despótico*<sup>8</sup>.

A autora registra ainda a opinião do francês Quentin, em 1867, segundo a qual "o que facilitará singularmente a transição [para o trabalho livre] no Brasil é que lá não existe nenhum preconceito de raça"<sup>9</sup>. Do mesmo modo, para o período pós-abolicionista, Hellwig alinhava uma série de artigos escritos por afro-americanos entre 1910 e 1940 que reafirmam a crença generalizada num país sem preconceitos ou discriminações raciais, no qual o valor e o mérito individuais não seriam barrados pela pertença racial ou pela cor<sup>10</sup>. É verdade que naquela fala de Douglass ele traça um contraste entre a democracia e o senso de injustiça americanos e o despotismo e a justiça brasileiros no trato dado aos homens de cor. Mas não vai além disso. Para referir-se a relações sociais não usa a palavra "democracia", que tem um sentido puramente político, referindo-se tão-somente à forma de governo.

Os historiadores fazem bem em tratar tal utopia como o "mito do paraíso racial", pois na verdade a expressão "democracia racial", além de mais recente, está envolta numa teia de significados muito específica. Nos anos 1930, quando se organiza pela primeira vez um movimento político negro no Brasil — a Frente Negra Brasileira —, essa utopia não será posta em dúvida, pelo menos de imediato. Em sua "Mensagem aos negros americanos", Manoel Passos, presidente da União Nacional dos Homens de Cor, preferiu, por exemplo, salientar o abandono a que estava relegada a população negra, sua falta de instrução e seus costumes arcaicos como responsáveis pela situação de "degenerescência" dos negros. Até mesmo o "preconceito de cor", de que se ressentiriam os negros, era parcialmente atribuído à fraqueza moral das populações negras<sup>11</sup>. Essa autoflagelação só será revertida com a democratização do país a partir de 1945, quando surgem novas organizações negras que serão, de certo modo, incorporadas pela Segunda República — incorporadas no sentido de que funcionarão livremente, além de influenciarem a vida cultural, ideológica e política nacional. O Teatro Experimental do Negro (TEN), formado em 1945, é sem dúvida a principal dessas organizações.

## O consenso racial-democrático

Mas a reversão será lenta. De fato, a grande novidade que representou a vulgarização do conceito de "cultura", cunhado pelas ciências sociais, em detrimento do conceito biológico de "raça", será a de negar o caráter irreversível da inferioridade intelectual, moral e psicológica dos negros, transferindo-a para o plano da cultura e tornando-a passageira e reversível. Para o senso comum, a desmoralização da idéia de raça não significará o fim imediato dos estereótipos que atingiam a população negra, os quais se manterão razoavelmente intactos, perdendo talvez o seu caráter de imutabilidade; representará, isto sim, uma arma poderosa de incorporação dos mestiços — mulatos, pardos, principalmente morenos — ao espaço econômico, simbólico e ideológico da nação (incluindo aí a reivindicação de direitos civis e sociais). O TEN atuará no sentido de ampliação desse espaço, para aí incluir o negro.

A princípio, nos anos 1940 e 50, tal espaço, na representação que dele fazem os líderes negros, continuará sendo culturalmente mestiço e híbrido<sup>12</sup>, mas com o correr do tempo ganhará cada vez mais uma essência negra, culturalmente "africana". Por isso tem razão Maués ao notar a ambigüidade do discurso tecido pelas principais lideranças do TEN, que oscila entre a busca da superação das práticas culturais ditas "africanas" e "retrógradas" da população negra brasileira e a afirmação de um certo *ethos* negro, também "africano", de emotividade e expressividade, que se manifestaria espontaneamente nas artes.

É preciso também lembrar que o TEN foi gerado no ambiente de crítica ao Estado Novo e de mobilização intelectual para a construção de uma ordem democrática mais inclusiva. Os que militavam no TEN pertenciam à mesma geração nacionalista que reinventou a nacionalidade brasileira, seu povo e sua cultura<sup>13</sup>. Foi essa também a geração que propugnou não apenas por um desenvolvimento econômico e social auto-sustentado, mas também por uma economia e uma sociologia propriamente brasileiras. Vem desse vínculo comum a coincidência de pontos de vista, em algumas matérias, entre os intelectuais do TEN e intelectuais nacionalistas como Florestan Fernandes, Paulo Prado, Gilberto Freyre e os escritores regionalistas<sup>14</sup>. Mas tal conformidade se rompeu em dois pontos capitais: a apropriação e reinvenção de uma "cultura afro-brasileira" pelos antropólogos e artistas "brancos" e o discurso sobre a participação do negro na sociedade brasileira, em particular a discussão sobre a existência ou não do preconceito racial no Brasil.

A crença em uma democracia racial, ao menos como ideal, tal qual sugeriu Freyre<sup>15</sup>, pertence àquela zona de coincidência de pensamentos. Assim, por exemplo, em 13 de maio de 1955, ao encerrar a "Semana de Estudos sobre Relações de Raça", o TEN reitera a opinião da mencionada fala de Abdias de 1950, em uma Declaração de Princípios em que se lê: "considerando que o Brasil é uma comunidade nacional onde têm vigência

(12) Para ilustrar o ideal de sincretismo no meio negro, Maria Angélica Maués ("Entre o branqueamento e a negritude: o TEN e o debate da questão racial". *Dionysos*, nº 28, 1988, p. 92) cita um texto do jornal negro *O Quilombo* (ano I, junho de 1949, nº 3), que justifica o concurso da Rainha das Mulatas como "uma iniciativa em prol da valorização estética e social das qualidades mestiças de nossa civilização".

(13) Cf. Tavares, Júlio César. "Teatro Experimental do Negro: contexto, estrutura e ação". *Dionysos*, nº 28, 1988.

(14) Maués (op. cit.) chama a atenção para algumas dessas coincidências.

(15) Cf. Freyre, Gilberto. *Contra o preconceito de raça no Brasil*. Discurso proferido na Câmara dos Deputados, Rio de Janeiro, 17/07/1950.

(16) Apud Nascimento, op. cit., p.56.

(17) Cf. Tavares, op. cit.

os mais avançados padrões de democracia racial, apesar da sobrevivência, entre nós, de alguns restos de discriminação..."; e mais adiante: "... contribuir para a preservação das sadias tradições da democracia racial no Brasil"<sup>16</sup>.

Na verdade, em meados dos anos 1950, ao lado de conceitos como "povo" e "nacionalidade", a noção de "democracia" é central no léxico político brasileiro<sup>17</sup>. Ela tem um poder semântico do qual nenhum grupo político pode prescindir, pois marca o afastamento seja da ditadura varguista, seja do fascismo e do nazismo derrotados na II Guerra. À medida porém que os anos avançam, e recrudescem a Guerra Fria e o anticomunismo, acirra-se também a crítica da esquerda à democracia representativa e cresce em seu seio a idéia de democracia como mistificação formal e ideológica. Mas nos anos 1950 ainda prevalece o consenso democrático, embora a democracia já comece a ser adjetivada, o que culmina nos anos 1960: democracia política, econômica, social, cooperativista, socialista, positiva, étnica e (por que não?) racial. São os agrupamentos políticos unidos na luta antifascista que procuram agora se diferenciar e traçar, por meio dos adjetivos, a sua trajetória particular.

No caso que nos interessa mais de perto aqui, a democracia "étnica" de que falava Freyre em 1950, sem esconder um certo cientificismo culturalista, transforma-se rapidamente em democracia racial *tout court*, em referência direta aos conflitos raciais que começam a rasgar o racismo legal dos Estados Unidos. Ao contrário de lá, pensavam *scholars* e militantes, já tínhamos um legado de democracia racial desde a Abolição. Para os movimentos negros, entretanto, a Abolição não fora completa, pois não representara a integração econômica e social do negro à nova ordem capitalista: tanto para a geração dos anos 1930 (a Frente Negra Brasileira), quanto para a dos 50 (o TEN), seria necessária uma segunda Abolição.

É justamente em torno da utopia de uma segunda Abolição, na qual se realizaria plenamente a democracia racial, que se dá a mobilização política dos negros. É preciso que se note no emprego desse termo, especialmente por parte dos negros, a ambigüidade de um valor adjetivado: falar em democracia racial significava o direito pleno a algo não materializado. Por um lado, o valor declarado significava um direito que se poderia reivindicar a todo momento, e nisso residia seu lado progressista; por outro, o não estar materializado poderia ser interpretado como opinião subjetiva e não como fato, e nisso esteve sempre o seu aspecto conservador. Portanto, ao lado do consenso sobre a democracia racial havia diferenças entre a intelectualidade negra rebelde e o *establishment* cultural da Segunda República. Do ponto de vista dos negros, são duas as principais tensões: a crítica ao exotismo negro que seria cultivado pelas ciências sociais, aos intelectuais "brancos" que negavam a existência do preconceito racial no Brasil, e a necessidade de uma segunda Abolição.

O projeto sobre relações raciais no Brasil que a Unesco patrocinou entre 1952 e 1955 galvanizou esse debate<sup>18</sup>. Rapidamente a discussão se polarizou em torno da existência ou não do "preconceito racial" no Brasil. Isso porque Bastide e Fernandes como que não aceitam a conclusão de

(18) Para uma análise detalhada do que foram os estudos patrocinados pela Unesco no Brasil nos anos 1950, ver Maio, op. cit.

Wagley segundo a qual no Brasil "a discriminação e o preconceito raciais estão sob controle, ao contrário do que acontece em muitos outros países"<sup>19</sup>. Eles tratam a "democracia racial" a que se referia Wagley não como algo que existisse concretamente, mas como um padrão ideal de comportamento. Bastide escreve:

*"Nós brasileiros, dizia-nos um branco, temos preconceito de não ter preconceito. E esse simples fato basta para mostrar a que ponto está arraigado no nosso meio racial". Muitas respostas negativas explicam-se por esse preconceito de ausência de preconceito, por essa fidelidade do Brasil ao seu ideal de democracia racial*<sup>20</sup>.

(19) Wagley, op. cit., p. 7.

(20) Bastide e Fernandes, op. cit., p. 123 (grifo meu).

Ou seja, Bastide e Fernandes não vêem problemas em conciliar a realidade do "preconceito de cor" com o ideal da "democracia racial", tratando-os, respectivamente, como prática e norma sociais, as quais podem ter existências contraditórias, concomitantes, e não necessariamente excludentes.

A atitude desses autores já existia, de fato, na prática de intelectuais negros como Abdias do Nascimento e Guerreiro Ramos, que justificavam seus objetivos políticos de desmascaramento da discriminação racial e de desrecale da "massa negra" em termos daquele ideal. Nota-se, assim, que o debate acerca da existência ou não do preconceito racial no Brasil ainda não punha em causa o consenso sobre a "democracia racial", mesmo que polarizasse o seu significado.

## O rompimento da democracia e a denúncia do "mito"

Na sociologia moderna, Gilberto Freyre foi o primeiro a retomar a velha utopia do paraíso racial, cara ao senso comum dos abolicionistas, dando-lhe uma roupagem científica. Em 1936 ele chega mesmo a retomar as imagens de "aristocracia" e "democracia" para contrastar a rigidez da organização patriarcal e a flexibilidade das relações entre raças:

*Até o que havia de mais renitentemente aristocrático na organização patriarcal de família, de economia e de cultura foi atingido pelo que sempre houve de contagiosamente democrático ou democratizante e até anarquizante, no amalgamento de raças e culturas e, até certo ponto, de tipos regionais, dando-se uma espécie de despedaçamento das formas mais duras, ou menos plásticas, por excesso de trepidação ou inquietação de conteúdos*<sup>21</sup>.

(21) Freyre, *Sobrados e mucambos*, loc. cit., p. 355.

Freyre, no entanto, não fala em "democracia racial" até 1962, quando no auge da sua polêmica defesa do colonialismo português na África, e no bojo da construção teórica do que chamará de luso-tropicalismo, julga conveniente atacar o que ele considerava influência estrangeira sobre os negros brasileiros, particularmente o conceito de "negritude", cunhado por Leopold Senghor, Aimé Césaire, Franz Fanon e outros e reelaborado por Guerreiro Ramos e Abdias do Nascimento<sup>22</sup>. Em discurso no Gabinete Português de Leitura, naquele ano, dirá Freyre:

*Meus agradecimentos [...] pela sua presença, vindo ouvir a palavra de quem, adepto da "vária cor" camoniana, tanto se opõe à mística da "negritude" como ao mito da "branquitude": dois extremos sectários que encontrariam a já brasileiríssima prática da democracia racial através da mestiçagem: uma prática que nos impõe deveres de particular solidariedade com outros povos mestiços. Sobre tudo com os do Oriente e os das Áfricas portuguesas. Principalmente com os das Áfricas negras e mestiças marcadas pela presença lusitana*<sup>23</sup>.

(22) Cf. Bastide, Roger. "Variations sur la negritude". *Presença Africaine*, nº 36, 1961.

(23) Freyre, Gilberto. *O Brasil em face das Áfricas negras e mestiças*. Rio de Janeiro: Federação das Associações Portuguesas, 1962.

Antes disso, nas diversas oportunidades em que tratara, nos anos 1940 e 50, da presença negra e da democracia brasileira, Freyre adjetivara de diversos modos a democracia, mas nunca como "racial". Nos textos desses anos ele fala em "democracia política", "democracia econômica", "democracia social", quer trate de assuntos políticos, quer de temas culturais e nacionais. Em 1944, como vimos, fala em "democracia étnica", retomando a expressão em 1961, num contexto de exposição do luso-tropicalismo:

*Mais do que nunca saberá de certo o português conservar-se fiel às inspirações henriquinas, em vez de procurar, já agora arcaicamente, seguir, naquelas relações, normas de povos estritamente europeus — e o português, sobretudo depois de D. Henrique, não é povo estritamente europeu — com não-europeus. Seria um desvio perigoso de tradições vindas dos dias daquele príncipe e desenvolvidas principalmente no Brasil: um Brasil tão henriquino no seu desenvolvimento em democracia étnica e em democracia social*<sup>24</sup>.

(24) Freyre, Gilberto. *Integração das raças autóctones e de culturas diferentes da europeia na comunidade luso-tropical: aspectos gerais de um processo*. Congresso Internacional de História dos Descobrimentos, Lisboa, 1961.

Sem ter cunhado a expressão, e mesmo avesso a ela, já que evocava uma contradição em seus termos (as raças são grupos de descendência e portanto fechados, ao contrário da democracia que ele pregava), mas grandemente responsável pela legitimação científica da afirmação da inexistência de preconceitos e discriminações raciais no Brasil, Freyre mantém-se relativamente longe da discussão enquanto a idéia de uma "democracia racial" permanece relativamente consensual, seja como tendência, seja

como padrão ideal de relação entre as raças no Brasil. Quando, entretanto, a situação polariza-se na África, com as guerras de libertação, e no Brasil, com o avanço ideológico da "negritude" e do movimento pelas reformas sociais, Freyre vai louvar a "democracia racial" ou "étnica" como prova da excelência da cultura luso-tropical. Ironicamente, tratará a "negritude" como um mito racial (ou uma mística):

*Palavra que ferindo o que Angola tem de mais democrático — a sua democracia social através daquela mestiçagem que vem sendo praticada por numerosos luso-angolanos, ao modo brasileiro — fere o Brasil; e torna ridícula [...] a solidariedade que certos diplomatas, certos políticos e certos jornalistas do Brasil de hoje pretendem, alguns do alto de responsabilidades oficiais, que parta de uma população em grande parte mestiça, como a brasileira, a favor de afro-racistas. Que afinidade com esses afro-racistas, cruamente hostis ao mais precioso valor democrático que vem sendo desenvolvido pela gente brasileira — a democracia racial — pode haver da parte do Brasil? Tais diplomatas, políticos e jornalistas, assim procedendo, ou estão sendo mistificados quanto ao afro-racismo, fantasiado de movimento democrático e de causa liberal, ou estão sendo eles próprios mistificadores dos demais brasileiros. Nós, brasileiros, não podemos ser, como brasileiros, senão um povo por excelência anti-segregacionista: quer o segregacionismo siga a mística da "branquitude", quer siga o mito da "negritude". Ou o da "amarelitude"<sup>25</sup>.*

(25) Freyre, *O Brasil em face das Áfricas negras e mestiças*, loc. cit.

Os acontecimentos políticos posteriores, principalmente a vitória das forças conservadoras em 1964, farão prevalecer a idéia de Freyre de uma "democracia racial" já plenamente realizada no plano da cultura e da mestiçagem — enfim, da formação nacional.

Numa época de tantos e diversos tipos de democracia — política, econômica, social, racial, étnica etc. —, alguns haveriam de ser considerados falsos e outros verdadeiros. Em 1964, no contexto do rompimento da democracia brasileira justamente em nome da preservação dos valores e ideais democráticos, estava finalmente madura a idéia de que a "democracia racial", mais que um ideal, era um mito — um mito racial, para usarmos as palavras de Freyre. O autor dessa expressão foi justamente alguém que já dialogava criticamente com a obra e as idéias de Freyre desde o início de sua formação acadêmica: Florestan Fernandes<sup>26</sup>. Utilizando-se do mesmo contraste entre "aristocracia" e "democracia" e do mesmo conceito de "mito" usados por Freyre, seu diálogo com este não poderia ser mais explícito:

*Portanto, as circunstâncias histórico-sociais [...] fizeram com que o mito da "democracia racial" surgisse e fosse manipulado como cone-*

(26) Em 1964 Florestan defende sua tese de titular da cadeira de Sociologia I da USP, *A integração do negro na sociedade de classes*, e faz uma conferência no curso de Introdução ao Teatro Negro sobre o mito da democracia racial.



*xão dinâmica dos mecanismos societários de defesa dissimulada de atitudes, comportamentos e ideais "aristocráticos" da "raça dominante". Para que sucedesse o inverso, seria preciso que ele caísse nas mãos dos negros e dos mulatos; e que estes desfrutassem de autonomia social equivalente para explorá-lo na direção contrária, em vista de seus próprios fins, como um fator de democratização da riqueza, da cultura e do poder*<sup>27</sup>.

(27) Fernandes, op. cit., p. 205.

O rompimento do pacto democrático que vigera entre 1945 e 1964 e que incluía os negros, seja como movimento organizado, seja como elemento fundador da nação, parece ter decretado também a morte da "democracia racial" daqueles anos. Doravante, ainda que aos poucos, os militantes políticos e ativistas negros referirão tanto as relações entre brancos e negros quanto o padrão ideal dessas relações como o "mito da democracia racial". O objetivo era claro: opor-se à ideologia oficial patrocinada pelos militares e propagada pelo luso-tropicalismo.

Abdias do Nascimento, em 1968, a poucos anos do exílio, já fala em "logro": "O *status* de raça, manipulado pelos brancos, impede que o negro tome consciência do logro que no Brasil chamam de democracia racial e de cor"<sup>28</sup>. Num depoimento dado no mesmo ano ficam claras as tensões entre Abdias e a esquerda nacionalista, sinalizando o fim da "democracia racial" enquanto compromisso político. Ali já aparece o uso da "negritude" em sentido multiculturalista e em sua pretensão ecumênica:

(28) Nascimento, op. cit., p. 22.

*Entendo que o negro e o mulato — os homens de cor — precisam, devem ter uma contra-ideologia racial e uma contraposição em matéria econômico-social. O brasileiro de cor tem de se bater simultaneamente por uma dupla mudança: a mudança econômico-social do país e a mudança nas relações de raça e cor. Aqui entra a Negritude como conceito e ação revolucionários. Afirmando os valores da cultura negro-africana contida em nossa civilização, a Negritude está afirmando sua condição ecumênica e seu destino humanístico. Enfrenta o reacionário contido na configuração de simples luta de classe do seu complexo econômico-social, pois tal simplificação é uma forma de impedir ou retardar sua conscientização de espoliado por causa da cor e da classe pobre a que pertence*<sup>29</sup>.

(29) Nascimento, Abdias do. "Depoimento". *Cadernos Brasileiros*, nº 47, 1968, p. 23.

Em 1977, retornando do exílio, Abdias escreve e publica nos Estados Unidos *The racial democracy in Brazil: myth or reality?*, um ano depois editado no Brasil como *O genocídio do negro brasileiro*. No Prefácio, Florestan Fernandes escreve:

*[Abdias] não fala mais em uma "segunda Abolição" e situa os segmentos negros e mulatos da população brasileira como estoques africanos com tradições culturais e um destino histórico peculiares. Em suma, pela primeira vez surge a idéia do que deve ser uma sociedade plurirracial como democracia: ou ela é democrática para todas as raças e lhes confere igualdade econômica, social e cultural, ou não existe uma sociedade plurirracial democrática*<sup>30</sup>.

(30) Fernandes, Florestan. "Prefácio". In: Nascimento, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, p. 20.

## O novo protesto negro e o "mito da democracia racial"

O movimento social negro que irrompe na cena política brasileira em julho de 1978, com o nome de Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial (MNU), representa realmente algo de novo no sistema político brasileiro. No entanto, a novidade apontada por Florestan esteve em gestação durante todos os anos 1970, principalmente no Rio de Janeiro e em Salvador, onde amadurecia rapidamente o que Jônatas da Silva chamou de "autoafirmação cultural" dos negros<sup>31</sup>. Do mesmo modo, do ponto de vista puramente político, o MNU dos anos 1980 traça a sua trajetória em continuidade com os movimentos negros dos anos 1930 a 60, numa linha evolutiva em que as rupturas refletiriam apenas o amadurecimento do pensamento negro e o desenvolvimento da sociedade e da nação brasileiras. Ou seja, o MNU não foi um raio em céu azul, nem surgiu fazendo tábula rasa do passado.

(31) Silva, Jônatas C. da. "História de lutas negras: memórias do surgimento do movimento negro na Bahia". In: Reis, João (org.). *Escravidão e invenção da liberdade*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

Desmascarar a "democracia racial" brasileira, em sua versão conservadora, de discurso oficial de um Estado que impedia a organização das lutas anti-racistas, passa a ser o principal alvo da resistência negra. No entanto, tal resistência vai se dar antes e mais desimpedidamente no terreno cultural que no campo mais propriamente político. Isso por diversos motivos, entre os quais os mais importantes são a repressão às atividades políticas e os rumos que toma a política exterior brasileira, nos anos 1960 e 70, de aproximação com a África negra. A política brasileira para a África vai explorar, justamente, dois trunfos: a "democracia racial" brasileira — o que requer, como vimos, a repressão aos ativistas negros — e as origens africanas da cultura brasileira — o que levará o Estado a incentivar as manifestações culturais afro-brasileiras, principalmente na Bahia<sup>32</sup>. Nesse jogo de repressão e incentivo, a "cultura negra" e as "origens africanas" passarão a ser as bases para a construção de um discurso alternativo ao *marketing* governamental. Em face do "sincrético" e "mestiço" procurar-se-á construir o "negro" e a "pureza cultural". Antes portanto que surgisse, em 1978, o MNU, já estava em atuação nas principais cidades brasileiras um sem-número de entidades culturais negras, todas em busca de afirmação étnica.

(32) Teles Santos, Jocélio. *O poder da cultura e a cultura no poder. A construção da disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil*. São Paulo: tese de doutorado, Departamento de Antropologia da USP, 2000.

De fato, o patrocínio à "cultura afro-brasileira" gerou, e não apenas na Bahia, mas também no Rio de Janeiro, uma espécie de renascimento cultural que em muito beneficiou a jovem militância negra em formação. Lélia Gonzalez, por exemplo, cita como fato marcante na formação do MNU a

(33) Gonzalez, Lélia. "O movimento negro na última década". In: Gonzalez, Lélia e Hasenbalg, Carlos. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

Semana Afro-Brasileira de 1974, patrocinada pelo Centro de Estudos Afro-Asiáticos (Ceea) e pela Sociedade de Cultura Negra da Bahia (Secneb), com uma exposição de arte e cultura negras<sup>33</sup>. Nesse mesmo ano são fundados a Sociedade de Intercâmbio Brasil-África (Siba) e o Instituto de Pesquisa das Culturas Negras (IPCN), no Rio de Janeiro, e a Confederação Baiana dos Cultos Afro-Brasileiros (que se junta à Federação do Culto Afro-Brasileiro, criada em 1946) e o bloco afro Ilê Ayê, em Salvador. Em 1976 é criado nessa cidade o Núcleo Cultural Afro-Brasileiro, e no Rio de Janeiro surge o Centro de Pesquisas das Culturas Negras e a Escola de Samba Quilombo. Ainda em 1976, em Salvador, duas medidas de governo nos dão a medida exata do que mudava no pacto racial-democrático firmado na era Vargas: primeiro, um decreto do governador da Bahia põe fim à exigência de licença policial para funcionamento de terreiros de candomblé; segundo, a assinatura de um convênio entre a Fundação Pró-Memória, do governo federal, o Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA e a Secneb permite a implantação do primeiro currículo multicultural, na escola do Axé Apô Afonjá, ligada ao terreiro de mesmo nome.

Ora, a democracia racial que se implantara no país nos anos 1930, seja como ideal de relações não-discriminatórias e não-segregacionistas, seja como pacto político de participação das massas urbanas, seja como integração simbólica dos negros à nação, pressupunha o papel subordinado de práticas religiosas de origem africana e o caráter sincrético da contribuição dos negros à cultura nacional: não havia lugar para direitos a identidade ou singularidade. Em meados dos anos 1970 era a reivindicação de tal identidade e singularidade que começava a ser atendida pelo Estado brasileiro, ao menos no terreno da cultura. Assim, antes que o movimento negro aparecesse na cena política nacional com uma agenda radical de reivindicações anti-racistas, a "afirmação cultural" negra já se encontrava bastante madura, protegida justamente por uma política de "democracia racial", que remontava aos anos 1930. O novo nos anos 1980, como disse Florestan, será a demanda por direito à diferença cultural *pari passu* à demanda por direitos sociais e respeito pelos direitos civis dos negros.

O movimento negro ressurgiu em 1978, como o fizera em 1944, em sintonia com o movimento pela redemocratização do país. Em sua agenda política havia três alvos principais: a denúncia do racismo, da discriminação racial e do preconceito de que eram vítimas os negros brasileiros; a denúncia do mito da democracia racial como ideologia que impedia a ação anti-racista; e a busca de construção de uma identidade racial positiva por meio do afro-centrismo e do quilombismo, que procuram resgatar a herança africana no Brasil (invenção de uma cultura negra). Ou seja, o movimento negro retomava as suas bandeiras históricas de "integração do negro à sociedade de classes"<sup>34</sup>, acrescentando-lhes a nova bandeira de identidade étnico-racial expandida. Assim, tem-se três movimentos em um: a luta contra o preconceito racial, a luta pelos direitos culturais da minoria afro-brasileira e a luta contra o modo como os negros foram definidos e incluídos na nacionalidade brasileira.

(34) Fernandes, op. cit., 1965.

Já antes de completa a redemocratização do país, com as eleições estaduais de 1982, a militância negra tem a oportunidade de partilhar o poder em alguns estados, como Rio de Janeiro e São Paulo, por meio da sua incorporação a organismos governamentais. É a época da criação de núcleos negros nos principais partidos políticos e da criação de organismos estatais que procuram absorver as reivindicações da militância nas áreas da cultura, da legislação e da ação executiva. Em 1982, por exemplo, a prefeitura de Salvador incorpora ao patrimônio histórico estadual o terreiro da Casa Branca, primeiro terreiro de candomblé da Bahia; em 1983 a Secretaria de Educação do Estado da Bahia regulamenta a inclusão da disciplina "Introdução aos Estudos Africanos" nos currículos escolares das escolas públicas de primeiro e segundo graus; em 1984 o governo de São Paulo cria o Conselho de Participação e de Desenvolvimento da Comunidade Negra. Em São Paulo e no Rio de Janeiro era a oposição de esquerda ao regime militar que chegava ao poder e atendia reivindicações de seus aliados negros mas na Bahia tratava-se de um movimento de ampliação dos direitos culturais do povo negro, que desde os anos 1960 passara a ser utilizado e promovido seja para fins da política exterior do Brasil em relação à África, seja para fins de expansão da indústria do turismo no estado<sup>35</sup>.

(35) Cf. Teles Santos, op. cit.

Embora nesse período ainda apareçam palavras de ordem como "Por uma autêntica democracia racial" (título de um documento veiculado pelo III Congresso do MNU, realizado em Belo Horizonte em 1982), de fato, toda a mobilização negra de 1978 a 1985 terá como pano de fundo a denúncia do "mito da democracia racial". Um dos mais importantes intelectuais negros do período, Joel Rufino dos Santos, notava o risco de "esgotamento" que isso representava para o movimento:

*Ora, foi o colapso do mito da democracia racial que permitiu avançar o movimento negro, nos anos 1970. Ele não abria caminho sozinho, pela exclusiva pertinácia de suas lideranças, mas pela conjugação destas a condições históricas favoráveis, que liquidaram em bloco o pacto ideológico que conformava a noção anterior de Brasil*<sup>36</sup>.

(36) Rufino dos Santos, Joel. "O movimento negro e a crise brasileira". *Política e Administração*, nº 2, 1985, p. 298.

Os anos seguintes, de 1985 a 1995, são de construção de uma nova institucionalidade política, de formação do que se chamou na época "Nova República". Os ativistas negros serão chamados a ocupar cargos nos recém-criados conselhos e secretarias estaduais da Comunidade Negra e na Fundação Palmares, criada em 1988 no âmbito do Ministério da Cultura. Um grande feito, no plano simbólico, é o tombamento como patrimônio cultural brasileiro da serra da Barriga, local onde existiu no século XVII o Quilombo dos Palmares. O governo federal começava assim, ao menos no plano simbólico, a reincorporar as demandas do movimento negro<sup>37</sup>.

(37) Cf. Teles Santos, op. cit

Data também desse período a instituição de uma nova legislação anti-racista, cujo parâmetro legal será a Constituição de 1988, que declara em seu

Capítulo I, artigo 5º, § XLII: "A prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão, nos termos da lei", e no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, art. 68: "Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos". Em janeiro de 1989 é sancionada a Lei nº 7.716, que define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. Essa lei permitirá que a luta contra a discriminação racial e o preconceito de cor passe a se organizar em bases jurídicas. As Constituições estaduais, promulgadas em 1989, seguirão, nesse aspecto, a Carta Magna<sup>38</sup>.

(38) A legislação brasileira anti-racista encontra-se reunida e comentada em Silva Jr., Hédio. *Anti-racismo. Coletânea das leis brasileiras (federais, estaduais, municipais)*. São Paulo: Oliveira Mendes, 1998.

Com a institucionalização de uma nova ordem jurídica no país em 1988, amplamente favorável aos interesses negros, uma boa parte da militância congregada anteriormente no MNU, nos partidos, sindicatos e órgãos estatais passará a atuar no chamado "quarto setor", ou seja, como ONGs. Isso não quer dizer que o MNU deixe de existir (passará a ser apenas mais uma organização política negra), nem que os órgãos estatais, partidos e sindicatos deixem de recrutar ativistas negros. Muito pelo contrário, a partir de 1995 amplia-se o recrutamento de negros para órgãos do governo federal. A novidade, porém, será a proliferação do movimento negro em entidades independentes da sociedade civil. Para exemplificar com as mais importantes entidades negras: em 1988 é fundado o Geledés — Instituto da Mulher Negra; em 1989, o Centro de Articulação de Populações Marginalizadas (Ceap); em 1990, o Centro de Estudos das Relações do Trabalho e Desigualdades (Ceert); em 1993, o Fala Preta — Organização de Mulheres Negras. O fato é que o número de ONGs negras cresce constantemente durante o período, sob o incentivo também do crescimento da oferta de recursos internacionais para a filantropia. Rosana Heringer arrola 124 principais ONGs em 1999<sup>39</sup>, cujas atividades concentram-se: na luta contra o preconceito racial (são criados no período os serviços jurídicos do SOS Racismo), aproveitando a criminalização do racismo pela Lei 7.719; na luta contra a discriminação no trabalho, fazendo que as regras das Convenções Internacionais contra a Discriminação, das quais o Brasil é signatário, passem a ser efetivamente respeitadas no país; na área da saúde; na área de educação e qualificação para o trabalho; e na área de proteção à infância.

(39) Heringer, Rosana. *Mapeamento de ações e discursos de combate às desigualdades raciais no Brasil* (relatório de pesquisa), 2000 (mimeo).

Apesar do esgotamento, nos anos 1970, do modelo de "democracia racial" de que nos fala Joel Rufino, o fato é que o movimento negro fez da denúncia do mito da democracia racial seu mote mobilizador central durante todo o período das décadas de 1970 a 90. Essa centralidade renderá frutos e reações, seja por meio de políticas públicas e legislação, seja por meio de novas teorias acadêmicas sobre a "democracia racial".

## A democracia racial como mito

O incômodo da academia brasileira em face do avanço do movimento negro teve alguns pivôs importantes. Primeiro, um certo exagero do discur-

so militante, que transparece no emprego de termos como "genocídio" para referir-se ao comportamento da sociedade brasileira em relação aos negros, e a vontade de fazer crer que a opressão dos negros no Brasil seria pior do que a situação norte-americana ou sul-africana — ou seja, a propaganda do movimento queria transformar a imagem do Brasil de paraíso em inferno racial<sup>40</sup>. Segundo, a pretensão do movimento em politizar a classificação racial brasileira, redefinindo as identidades de "preto", "pardo" ou "moreno" como "negro", sem no entanto consegui-lo, pois a massa da população, na melhor das hipóteses, só muito lentamente poderia seguir tal redefinição<sup>41</sup>. Terceiro, um evidente descompasso entre o discurso político da militância e o comportamento eleitoral das massas, as quais se revelavam muito mais permeáveis ao populismo trabalhista que aos apelos afrocêntricos do MNU<sup>42</sup>.

Do ponto de vista teórico, a reação acadêmica começa com o esforço de reinterpretar o Brasil empreendido por Roberto DaMatta em termos da dicotomia entre "indivíduo" e "pessoa", tomada de empréstimo a Louis Dumont<sup>43</sup> e que culmina com a sugestão de que as relações raciais no Brasil seriam regidas por uma "fábula das três raças"<sup>44</sup>. Mais tarde, reagindo à análise de Michael Hanchard, que via na denúncia pública de racismo na sociedade brasileira o fim do mito da democracia racial, Peter Fry escreve:

*... nem por isso precisamos descartar a "democracia racial" como ideologia falsa. Como mito, no sentido em que os antropólogos empregam o termo, é um conjunto de idéias e valores poderosos que fazem com que o Brasil seja o Brasil, para aproveitar a expressão de Roberto DaMatta*<sup>45</sup>.

Lília Schwarcz sintetiza tal posição do seguinte modo:

*... tomando os termos de Lévi-Strauss, poderíamos dizer que o mito se "extenua sem por isso desaparecer". Ou seja, a oportunidade do mito se mantém para além de sua desconstrução racional, o que faz com que, mesmo reconhecendo a existência do preconceito, no Brasil, a idéia de harmonia racial se imponha aos dados e à própria consciência da discriminação*<sup>46</sup>.

Ao que parece, a denúncia do "mito da democracia racial", forjada por Florestan em 1964, que ativou a mobilização e os protestos negros nas décadas seguintes, sintetizando a distância entre o discurso e a prática dos preconceitos, da discriminação e das desigualdades entre brancos e negros no Brasil, finalmente se esgota enquanto discurso acadêmico, ainda que como discurso político sobreviva com alguma eficiência. Na academia brasileira o "mito" passa agora a ser pensado como chave para o entendi-

(40) Sansone, Livio. "The new blacks from Bahia: local and global in Afro-Bahia". *Identities* (Amsterdã), vol. 3, nº 4, 1996.

(41) Harris, Marvin e outros. "Who are the whites? Imposed census categories and the racial demography of Brazil". *Social Forces*, nº 72, 1993; Maggie, Yvonne. "Aqueles a quem foi negada a cor do dia: as categorias de cor e raça na cultura brasileira". In: Maio, Marcos Ch. e Santos, Ricardo V. (orgs.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz/Centro Cultural Banco do Brasil, 1996.

(42) Souza, Amauri de. "Raça e política no Brasil urbano". *Revista de Administração de Empresas*, XI, out.-dez., 1971; Ruffino dos Santos, op. cit.; Guimarães, Antonio Sérgio A. *A questão racial na política brasileira (os últimos quinze anos)*. São Paulo, 2001 (mimeo).

(43) DaMatta, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1979; Dumont, Louis. "Caste, racism and 'stratification'". In: *Homo hierarchicus*. Paris: Gallimard, 1966.

(44) DaMatta, Roberto. "Digressão: a fábula das três raças, ou o problema do racismo à brasileira". In: *Relativizando — uma introdução à antropologia social*. Petrópolis: Vozes, 1981.

(45) Fry, Peter. "O que a Cinde-rela Negra tem a dizer sobre a política racial brasileira". *Revista USP*, nº 28, 1995-96, p. 134; Hanchard, Michael. "Cinderela negra? — raça e esfera pública no Brasil". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 30, 1996.

(46) Schwarcz, Lília. "Questão racial e etnicidade". In: Miceli, Sérgio (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-95) — vol. II, 'Antropologia'*. São Paulo: Sumaré/Anpocs, 1999, p.309.

mento da formação nacional, enquanto as contradições entre discursos e práticas do preconceito racial passam a ser estudadas sob o rótulo mais adequado (ainda que altamente valorativo) de "racismo" — ou seja, no mesmo terreno em que o movimento negro as pôs. O próprio DaMatta, que inspira a nova leva de estudos que visam definir a especificidade do racismo no Brasil<sup>47</sup>, passa a usar a expressão "racismo à brasileira"<sup>48</sup>, para concorrer com uma expressão — "racismo cordial" — forjada pela mídia<sup>49</sup>. Ou seja, não é mais a democracia que será adjetivada para explicar a especificidade brasileira, mas o racismo.

O que continua em jogo, portanto, é a distância entre discursos e práticas das relações raciais no Brasil, tal como Florestan e Bastide argumentavam nos idos anos 1950. Ainda que para as ciências sociais o mito não possa ser pensado da maneira maniqueísta como Freyre e Florestan o pensaram, transpondo-o diretamente para a política, permanecem os fatos das desigualdades entre brancos e negros no Brasil, apesar do modo como se classifiquem as pessoas. Mais que isso: as diferenças raciais se impõem à consciência individual e social, contra o conhecimento científico que nega as raças (são como bruxas que teimam em atemorizar ou como o sol que, sem saber de Copérnico, continua a nascer e a se pôr?). Os estudos sobre as desigualdades raciais no Brasil, elaborados inicialmente no âmbito da sociologia e da demografia, ganham outras disciplinas sociais, como a economia<sup>50</sup>, enquanto saem das universidades e se aninham nos órgãos de planejamento estatal, a respaldar as reivindicações do protesto negro.

## Conclusões

Entre 1930 e 1964, viveu no Brasil o que os cientistas políticos chamam de "pacto populista" ou "pacto nacional-desenvolvimentista", sob o qual os negros brasileiros foram inteiramente integrados à nação brasileira, em termos simbólicos, por meio da adoção de uma cultura nacional mestiça ou sincrética, e em termos materiais, pelo menos parcialmente, por meio da regulamentação do mercado de trabalho e da seguridade social urbanos, revertendo o quadro de exclusão e descompromisso patrocinado pela Primeira República. Nesse período o movimento negro organizado concentrou-se na luta contra o preconceito racial, mediante uma política eminentemente universalista de integração social do negro à sociedade moderna, que tinha a "democracia racial" brasileira como um ideal a ser atingido.

O golpe militar de 1964, que destrói o pacto populista, estremece também os elos do protesto negro com o sistema político, que se davam sobretudo por meio do nacionalismo de esquerda. De fato, no começo dos anos 1960 a política externa brasileira já se encontrava estressada quanto à posição que o país deveria tomar em face dos movimentos de libertação das colônias portuguesas na África. O movimento negro brasileiro, influenciado pelo movimento de *négritude* francófono, enfatizava já as raízes africanas,

(47) Guimarães, Antonio Sérgio A. "Racismo e anti-racismo no Brasil". *Novos Estudos*, nº 43, 1995; Pereira, João Baptista B. "Racismo à brasileira". In: Munanga, Kabengele (org.). *Estratégias e políticas de combate à discriminação racial*. São Paulo: Edusp, 1996; Hasenbalg, Carlos. "Entre o mito e os fatos: racismo e relações raciais no Brasil". In: Maio e Santos (orgs.), op. cit.

(48) DaMatta, Roberto. "Notas sobre o racismo à brasileira". In: Souza, Jessé (org.). *Multiculturalismo e racismo. Uma comparação Brasil-Estados Unidos*. Brasília: Paralelo 15, 1997.

(49) Folha de S. Paulo/Datafolha. *Racismo cordial*. São Paulo: Ática, 1995.

(50) Barros, Ricardo P. de e Henriques, Ricardo. "A estabilidade inaceitável: desigualdade e pobreza no Brasil". In: Henriques, Ricardo (org.). *Desigualdade e pobreza no Brasil*. Rio de Janeiro: Ipea, 2000; Soares, Sergei. *O perfil da discriminação no mercado de trabalho — homens negros, mulheres brancas e mulheres negras*. Rio de Janeiro: Ipea, 2000 (Textos para Discussão nº 769).

o que gerava a reação de intelectuais como Gilberto Freyre<sup>51</sup>, em sua cruzada pelos valores da mestiçagem e do luso-tropicalismo. A discussão sobre o caráter da "democracia racial" no Brasil — ou seja, se se tratava de realidade cultural (como queriam Freyre e o *establishment* conservador) ou de ideal político (como queriam os progressistas e o movimento negro) — acaba levando à radicalização das duas posições. A acusação de que "democracia racial" brasileira não passava de "mistificação", "logro" e "mito" passa a tomar conta do movimento à medida que a participação política se torna cada vez mais restrita, excluindo a esquerda e os dissidentes culturais. A partir de 1968 os principais líderes negros brasileiros vão para o exílio.

A reconstrução da democracia no Brasil, a partir de 1978, ocorre *pari passu* ao renascimento da "cultura" e do protesto negros. Mais que isso: dá-se num mundo em que é dominante a idéia de multiculturalismo, ou seja, de tolerância e respeito a diferenças culturais que se querem íntegras, autênticas e não-sincréticas, ao contrário do ideal nacionalista do pós-guerra. Nesse ambiente, todo empreendimento de reconstrução de um pacto racial democrático, em que pese o esforço de incorporação simbólica e material do Estado brasileiro, está fadado a um (in)sucesso limitado.

Seria errôneo atribuir o recrudescimento da "consciência negra" e do cultivo da identidade racial, no Brasil dos anos 1970, à influência estrangeira, especialmente norte-americana. Ao contrário, o renascimento cultural negro processou-se naqueles anos sob a proteção do Estado autoritário e de seus interesses de política exterior. Ademais, a guinada do movimento negro brasileiro em direção à negritude e às origens africanas data dos anos 1960 e foi, ela mesma, responsável pela geração das tensões políticas surgidas em torno do ideal de democracia racial. Do mesmo modo, as idéias e o nome de "democracia racial", longe de serem o logro forjado pelas classes dominantes brancas — como querem hoje alguns ativistas e sociólogos —, foram durante muito tempo uma forma de integração pactuada da militância negra.

Morta a democracia racial, ela continua viva enquanto mito, seja como falsa ideologia, seja como ideal que orienta a ação concreta dos atores sociais, seja como chave interpretativa da cultura. E enquanto mito continuará ainda viva por muito tempo como representação do que, no Brasil, são as relações entre negros e brancos, ou melhor, entre as raças sociais — as cores — que compõem a nação.

### Post-scriptum

Este artigo já estava paginado quando deparei, na continuidade da pesquisa, os três artigos de Roger Bastide sobre o "itinerário da democracia", no terceiro dos quais aparece o que pode ser o primeiro uso da expressão "democracia racial". Ao lado da democracia ética e racional de Bernanos, tratada em artigo anterior, Bastide encontra no Recife, inspirado por Freyre, a expressão cultural peculiar da liberdade, igualdade e fraternidade brasileiras<sup>52</sup>.

(51) Freyre, *O Brasil em face das Áfricas...* e *Integração das raças autóctones...*, loc. cit.

(52) "Regressei para a cidade de bonde. O veículo estava cheio de trabalhadores de volta da fábrica, que misturavam seus corpos fatigados aos dos passeantes [...]. População de mestiços, de brancos e pretos fraternalmente aglomerados [...] numa enorme e amistosa confusão de braços e pernas. Perto de mim, um preto exausto pelo esforço do dia deixava cair sua cabeça pesada, coberta de suor e adormecida, sobre o ombro de um empregado de escritório, um branco que ajeitava cuidadosamente suas espáduas de maneira a receber esta cabeça como num ninho, como numa carícia. E isso constituía uma bela imagem da democracia social e racial que Recife me oferecia no meu caminho de regresso [...]." Bastide, Roger. "Itinerário da democracia III — em Recife, com Gilberto Freyre". *Diário de São Paulo*, 31/08/1944.

Recebido para publicação em 22 de agosto de 2001.

Antonio Sérgio Alfredo Guimarães é professor do Departamento de Sociologia da USP. Publicou nesta revista "Raça e os estudos de relações raciais no Brasil" (nº 54).