

RACISMO E ANTI-RACISMO NO BRASIL¹

Antonio Sérgio Alfredo Guimarães

RESUMO

Os brasileiros imaginam que vivem numa sociedade onde não há discriminação racial. O autor aponta as vinculações desse tipo de interpretação a uma problemática social européia e norte-americana já superada, embora ainda predominante no Brasil. Ele procura também demonstrar que a linguagem de classe e de cor no Brasil sempre foi usada de modo racializado, "naturalizando" desigualdades que poderiam comprometer uma imagem do país como uma democracia racial.

Palavras-chave: racismo; anti-racismo; raça; "cor"; Brasil.

SUMMARY

Brazilians imagine that they live in a society free from racial discrimination. In this article, the author points out how this sort of interpretation is linked to a European and North American social perspective, which, though outdated in these contexts, remains predominant in Brazil. The article also seeks to demonstrate how the idiom of class and color in Brazil always was used in a racialized fashion, "naturalizing" the inequalities that might tarnish the country's prevailing image as a racial democracy.

Keywords: racism; anti-racism; race; color; Brazil

Qualquer estudo sobre o racismo no Brasil deve começar por notar que o racismo no Brasil é um tabu. De fato, os brasileiros se imaginam numa democracia racial. Essa é uma fonte de orgulho nacional, e serve, no nosso confronto/comparação com outras nações, como prova incontestada de nosso *status* de povo civilizado.

Essa pretensão a um anti-racismo institucional tem raízes profundas tanto na nossa história, quanto na nossa literatura. Desde a abolição da escravidão em 1888, não experimentamos nem segregação, ao menos no plano formal, nem conflitos raciais. Em termos literários, desde os estudos pioneiros de Gilberto Freyre no início dos anos 30, seguidos por Donald Pierson nos anos 40, até pelo menos os anos 70, a pesquisa especializada de antropólogos e sociólogos, de um modo geral, reafirmou (e tranquilizou) tanto aos brasileiros quanto ao resto do mundo o caráter relativamente harmônico de nosso padrão de relações raciais. Na última edição do

(1) Este artigo foi escrito durante o período em que fui bolsista de pós-doutoramento da CAPES/Fulbright no Afro-American Studies Program da Brown University. Sou grato aos comentários e sugestões de Michel Agier, Benjamin Bowser, Nadya Castro, Anani Dzidzienyo e Lucia Lippi a versões anteriores do mesmo.

Dictionary of race and ethnic relations de Cashmore (1994), por exemplo, Pierre van den Berghe sumariza o verbete "Brazil" do seguinte modo:

Em suma, o Brasil pode ser descrito como uma sociedade onde as distinções de classe são profundamente marcadas, onde classe e cor sobrepõem-se mas não coincidem, onde a classe muitas vezes prevalece sobre a cor, e onde a "raça" é matéria de foro individual e de preferência pessoal ao invés de filiação coletiva (Cashmore 1994, p. 49).

Neste artigo, eu argumento que esse tipo de interpretação sobre as relações raciais e o racismo no Brasil deve-se a uma problemática social européia e norte-americana, já largamente superada a partir dos anos 70, mas ainda dominante no Brasil. Tal problemática foi expressa por um discurso conceitual também largamente suplantado em seus termos básicos, inclusive no que diz respeito ao significado de "raça" e de racismo. Minha pretensão é dupla. Quero demonstrar, primeiro, que a linguagem de classe e de cor no Brasil sempre foi usada de modo racializado. Tanto a tonalidade da pele quanto outras cromatologias figuradas "naturalizaram" enormes desigualdades que poderiam eventualmente comprometer a nossa autoimagem de democracia racial. Segundo, quero indicar qual tem sido o contencioso político do racismo no Brasil em termos históricos e práticos. Por isso, ainda que as principais fontes que eu utilize sejam discursos científicos, procurarei sempre referir-me às versões populares dos discursos e crenças.

Antes de iniciar, contudo, preciso reconstituir, ainda que brevemente, a mudança de problemática do anti-racismo no Ocidente e apresentar a idéia de "raça como um significante flutuante"².

(2) Esse foi o título da primeira de uma série de três palestras que Stuart Hall proferiu na Harvard University na primavera de 1994.

A mudança de agenda do anti-racismo ocidental

O campo de pesquisa científica conhecido como "relações raciais" é de inspiração norte-americana. Os cientistas sociais tomaram geralmente o padrão de relações raciais nos Estados Unidos como modelo para comparar, contrastar e entender a construção social das "raças" em outras sociedades, especialmente no Brasil. Tal modelo, elevado a arquétipo, acabou por esconder antes que revelar, negar mais que afirmar, a existência das "raças" no Brasil. De fato, o modelo norte-americano exibiu um padrão de relações violento, conflitivo, segregacionista, vulgarmente conhecido como "Jim Crow", sancionado por regras precisas de filiação grupal, baseadas em arazoados biológicos que definiam as "raças". O modelo brasileiro, ao contrário, mostrava uma refinada etiqueta de distanciamento social e uma diferenciação aguda de *status* e de possibilidades

econômicas convivendo com equidade jurídica e indiferenciação formal; um sistema muito complexo e ambíguo de diferenciação racial, baseado principalmente em diferenças fenotípicas e cristalizado num vocabulário cromático.

Por que esses dois sistemas foram tomados como pólos opostos? Por que as similaridades funcionais entre eles passaram despercebidas a cientistas tão mergulhados no pensamento funcional-estruturalista?

Aponto apenas três razões que me parecem mais importantes. Primeiro, o programa político do anti-racismo ocidental enfatizava, à época, o estatuto legal e formal da cidadania, ao invés de seu exercício factual e prático. Programa que refletia a força dos interesses liberais nos Estados Unidos e nas ex-colônias européias e não contradizia os interesses da ordem racial brasileira. No Brasil, portanto, esse programa, esposado por intelectuais "brancos" de classe média, ignorou muitas vezes o anti-racismo popular dos pretos e mulatos que denunciavam as barreiras intransponíveis do "preconceito de cor". Diferenciando "preconceito" de "discriminação", à maneira do que faziam os norte-americanos, e colocando o primeiro no reino privado do arbítrio individual, negando-lhe portanto uma dimensão propriamente social, o anti-racismo erudito de então operou muitas vezes, de fato, funcionalmente, como um esforço ideológico de obscurecer o verdadeiro racismo nacional³.

Em segundo lugar, a definição de "raça" como um conceito biológico — ou pelo menos como uma noção sobre diferenças biológicas, objetivas (fenótipos), entre seres humanos — escondia tanto o caráter racista das distinções de cor, quanto o seu caráter construído, social e cultural. Se a noção de "raça" referia-se a diferenças biológicas hereditárias precisas, então, segundo esse modo de pensar, a "cor" não podia ser considerada uma noção racista, dado que não teria uma remissão hereditária única e inconfundível, seria apenas um fato concreto e objetivo. Poder-se-ia rejeitar a noção biológica de "raça" e ainda assim reconhecer diferenças objetivas de "cor".

Em terceiro lugar, o realismo ontológico das ciências sociais buscava o conhecimento de essências e a formulação de explicações causais, negligenciando a tessitura discursiva e metafórica que escondia o racismo sob uma linguagem de *status* e de classe. Desse modo, a simetria entre o discurso classista e racial no Brasil, quando percebida, foi falsamente tomada como prova da insignificância das "raças".

Tratava-se porém de uma tendência mundial. De fato, no pós-guerra, a luta anti-racista foi muito clara e precisa em seus objetivos: demonstrar o caráter não-científico e mitológico da noção de "raça" e denunciar as consequências inumanas e bárbaras do racismo. Ambas as metas foram levadas a cabo num ambiente de vivido realismo e experiência empírica que prescindiam de maiores justificativas ontológicas: o holocausto e a desmoralização das "raças" enquanto conceito científico⁴.

O programa anti-racista, portanto, teve no pós-guerra dois alvos privilegiados: a segregação racial nos Estados Unidos (Jim Crow) e o

(3) Referindo-se especificamente a Donald Pierson e a Oracy Nogueira (1954), Anani Dzidzienyo (1971, p. 4) observou: "Numa situação onde é considerado desaconselhável indulgir-se em discriminação franca, pode-se sempre refugiar-se na explicação de que se trata de preconceito e não discriminação".

(4) Uma história da formulação e do posterior abandono do conceito de "raça" pelas ciências naturais pode ser consultada em Rex (1986); Banton (1977, 1987); e Barkan (1992).

apartheid na África do Sul, ou seja, os dois sistemas de racismo de Estado que sobreviveram à II Grande Guerra. Tal programa podia, pois, ser expresso discursivamente em termos de uma lógica universalista que negava a existência de diferenças intransponíveis entre seres humanos. Uma lógica conveniente para os brasileiros brancos, já que obscurecia o racismo assimilacionista que prevalecera historicamente no Brasil, como veremos adiante.

O anti-racismo anglo-americano, entretanto, não foi um participante menos ativo na mistificação e idealização do Brasil como um "paraíso racial". Por exemplo, num livro editado recentemente por Hellwig (1992), que reúne impressões de viajantes e cientistas sociais norte-americanos negros sobre o Brasil, não se encontra, entre 1910 e 1940, um único registro sobre discriminação racial no país; enquanto de 1940 a 1960 os registros de discriminação são usualmente ambivalentes ou subsumidos em raciocínios classistas.

As percepções começaram a mudar apenas quando a segregação racial foi desmantelada nos Estados Unidos em consequência do Movimento dos Direitos Civis. Somente então as desigualdades raciais passaram a ser claramente atribuídas à operação de mecanismos sociais mais sutis — a educação escolar, a seletividade do mercado de trabalho, a pobreza, a organização familiar etc. A mudança de percepção da discriminação racial nos Estados Unidos alterou tanto a percepção do Brasil pelos anglo-americanos quanto o programa político do anti-racismo. Desde então a denúncia das desigualdades raciais mascaradas em termos de classe social ou de *status* passaram a ser um item importante na pauta anti-racista. Os racismos brasileiro e norte-americano tinham se tornado muito mais parecidos entre si.

O nacionalismo negro e o movimento feminista nos anos 70 imprimiram uma outra dinâmica às percepções anti-racistas; o primeiro, pela luta contra a destruição e a inferiorização do legado cultural africano, denunciando o estatuto subordinado do negro e da África implícito no anti-racismo assimilacionista e universalista; o segundo, pela ênfase com que denunciou o caráter racializado das diferenças sexuais como parte de um processo de naturalização e de justificação social de hierarquias culturais⁵.

Tal mutação de percepções completou-se com a migração massiva de povos do Terceiro Mundo (indianos, caribenhos, árabes, turcos, latino-americanos, africanos, chineses, coreanos etc.) em direção a uma Europa que se imaginava anti-racista e que se confrontava agora com "estrangeiros" inassimiláveis: povos de cor que apresentavam e orgulhosamente cultivavam nítidas diferenças religiosas, linguísticas e culturais. Foram esses os ingredientes para o que se chamou de um "novo racismo", ou um "racismo sem raça", no qual

A cultura é traçada ao longo de linhas étnicas absolutas, não como algo intrinsecamente fluido, mutante, instável e dinâmico, mas como

(5) Ver Guillaumin (1992) e Stepan (1990), entre outras, sobre a racialização das relações de gênero.

uma propriedade fixa de grupos sociais, ao invés de campo relacional no qual os grupos se encontram e vivenciam relações sociais e históricas. Quando a cultura é relacionada à "raça" transforma-se então numa propriedade pseudo-biológica de vida comunal (Gilroy, 1993, p. 24).

Teorizando o racismo

A mudança de pauta do anti-racismo reverberou fortemente na teorização do racismo. Nos anos 70, do ponto de vista de suas estruturas, funções e mecanismos, a definição sociológica de "raça" — "um grupo de pessoas que num dada sociedade são socialmente definidas como diferentes de outros grupos em virtude de certas diferenças físicas reais ou putativas" (Berghe, 1970, p. 10) — mostrava-se insuficiente para distinguir "raça" de gênero, etnicidade, classe social, ou qualquer outra forma de hierarquização social.

De fato, qualquer lista de características que pretenda especificar e definir "raças" apresenta o mesmo problema: as características estruturais e funcionais apontadas são insuficientes para distinguir entre as diversas formas de hierarquização e discriminação sociais⁶. Os teóricos dos anos 70, entretanto, não pareceram perceber o alcance dessa ambiguidade definicional. Na maioria dos casos, mesmo quando a "raça" era definida de uma maneira flexível, não tinham consciência de que tal definição abarcava outras formas de hierarquia. Pierre van den Berghe constitui talvez uma exceção, pois escreve:

Tornou-se cada vez mais claro para mim com os anos que o assunto não merecia um lugar especial numa teoria geral da sociedade. Em outras palavras, as relações raciais e étnicas não são suficientemente diferentes de outros tipos de relações sociais — nem, de modo reverso, as relações étnicas e raciais apresentam traços comuns exclusivos — para justificar um tratamento teórico especial (Berghe, 1970, p. 9).

Nos anos 80, a voga pós-estruturalista vinda da França trouxe autoconsciência à ambígua definição de "raça". O desconstrutivismo nas ciências sociais favoreceu uma metaforização ampliada do termo "raça". A análise do campo discursivo do racismo, tanto antigo (biologismo), quanto novo (diferencialismo cultural), introduziu a percepção de que, ao analisarmos hierarquias, estávamos lidando com um mesmo processo sub-reptício de "naturalização" e com formas diversas de essencialismo que se escondiam sob diferentes fenômenos empíricos.

(6) John Rex, por exemplo, define o campo das relações raciais pelos seguintes traços: "(1) uma situação de diferenciação, desigualdade e pluralismo entre grupos; (2) a possibilidade de distinguir claramente tais grupos pela aparência física, a cultura ou ocasionalmente a ancestralidade de seus membros; (3) o fato de a justificativa e a explicação para a discriminação serem dadas em termos de algum tipo de teoria implícita ou explícita, frequentemente mas não sempre de tipo biológico." (Rex, 1983, p. 30). Essas características, como se vê, valem também para as relações de gênero ou para as relações de classe.

Desse modo, permanecia-se incapaz de diferenciar teoricamente o racismo de outras formas de discriminação. Chamar de racismo qualquer tipo de discriminação baseada em construções essencialistas — mesmo que se revelem assim os mecanismos internos — significa transformar o racismo numa simples metáfora, numa imagem política.

Christian Delacampagne (1990, pp. 85-6) provê um excelente exemplo dessa conceituação ampliada do racismo e de seu uso metafórico:

O racismo, no sentido moderno do termo, não começa necessariamente quando se fala da superioridade fisiológica ou cultural de uma raça sobre outra; ele começa quando se alia a (pretensa) superioridade cultural direta e mecanicamente dependente da (pretensa) superioridade fisiológica; ou seja, quando um grupo deriva as características culturais de um grupo dado das suas características biológicas. O racismo é a redução do cultural ao biológico, a tentativa de fazer o primeiro depender do segundo. O racismo existe sempre que se pretende explicar um dado status social por uma característica natural.

Tal definição é imprecisa parcialmente por que reduz a idéia de natureza a uma noção biológica⁷. Sabemos, por outro lado, que existem modos diferentes de "naturalizar" hierarquias sociais. Em geral, "natural" significa uma ordem a-histórica ou trans-histórica, destituída de interesses particulares e contingentes, representando apenas os atributos da espécie humana ou das divindades que a criaram. Essa ordem natural presumida pode, contudo, assentar em bases tão diversas quanto a teologia (origem divina), a ciência (endodeterminismo), ou a civilização (a necessidade histórica justificando a subordinação de uma sociedade por outra).

Toda e qualquer hierarquia social, portanto, faz apelo a uma ordem natural que a justifique ainda que tal justificativa, e racionalização, possa se fazer de diferentes maneiras. A ordem econômica, por exemplo, pode ser justificada como sendo um produto de virtudes individuais (os pobres são pobres porque lhes faltam sentimentos nobres, virtudes e valores do *ethos* capitalista); do mesmo modo, se justifica usualmente a posição subordinada das mulheres pelas características do sexo feminino; a escravidão dos africanos, assim como a posição social inferior de seus descendentes, pelas limitações da "raça" negra etc. Em cada um desses casos, quando a idéia de uma ordem natural limita formações sociais, emergem sistemas hierárquicos rígidos e inescapáveis. Uma teoria "científica" da natureza (biológica ou genética) emergiu apenas nos dois últimos casos.

O processo de naturalização de fenômenos sociais parece ser um traço comum a todas as hierarquias. Como Colette Guillaumin (1992, p. 192) observa, "a implicação ideológica da idéia de natureza (e de grupos naturais) não pode ser abolida das relações sociais, onde ocupam — ainda que nos repugne admitir — um lugar central. Ideologicamente mascarada

(7) Essa fusão indevida entre natureza e biologia tem levado muitos estudiosos a ignorar a especificidade da idéia de natureza que fundamenta o racismo, idéia que não parece fazer parte do imaginário clássico ou pré-moderno. Lembro, a esse respeito, as palavras de Collette Guillaumin (1992, p. 179): "[...] as sociedades teológicas emprestaram ao termo 'natureza' um sentido de ordem interna que continua presente na noção contemporânea. Entretanto, até o século XIX, o termo não conotava um determinismo endógeno, como faz atualmente."

(dado que a ideologia se esconde sob as 'evidências'), a forma 'natural', seja do senso comum, seja já institucionalizada, constitui o cerne dos meios técnicos de que dispõem as relações de dominação e de força para se impor aos dominados e mantê-los dominados".

De qualquer modo, o grau de fechamento do sistema de hierarquização parece depender menos da materialidade ou da imutabilidade das características em si (traços físicos, atitudes ou valores) e mais do grau em que as diferenças estabelecidas (materiais ou imateriais) são consideradas naturais. Um sistema de naturalização é tão mais completo quanto mais as referências a diferentes marcas se entrecruzam (religião, aparência física, costumes, estilos de vida etc.) e quanto mais esse entrecruzamento pode ser reduzido a uma diferença última e irredutível como o sexo, a "raça", a cultura, a religião etc.

Sem dúvida, pode-se usar o termo "racismo" como uma metáfora para designar qualquer tipo de essencialismo ou naturalização que resulte em práticas de discriminação social. Esse uso é entretanto frouxo quando a idéia de "raça" encontra-se empiricamente ausente e apenas empresta um sentido figurativo ao discurso discriminatório. Penso que se pudemos falar de tais práticas discriminatórias designando-as por termos específicos como "sexismo" ou "etnicismo" é porque a referência à "raça" encontra-se subsumida em outras diferenças, funcionando apenas como uma imagem de diferença irredutível. Para usar as palavras de Louis Henry Gates, Jr.:

A raça tornou-se um imagem da diferença absoluta e irredutível entre culturas, grupos linguísticos, ou aderentes a certos sistemas de crenças que — na maioria das vezes mas não sempre — apresentam também interesses econômicos opostos. A raça tomou-se afigura suprema da diferença porque ela é necessariamente arbitrária em sua aplicação (Gates, Jr., 1985, p. 5).

Em certos casos, ao contrário, o preconceito e a discriminação pressupõem ou se referem à idéia de "raça" de uma maneira central. Nesses casos, as outras diferenças possíveis são imagens figuradas da "raça"; casos nos quais a hierarquia social não poderia manter um padrão discriminatório sem as diferenças raciais. Apenas nesses casos pode-se falar de racismo ou racismos de um modo preciso.

De fato, quando a "raça" está empiricamente presente ainda que seu nome não seja pronunciado, a diferenciação entre tipos de racismo só pode ser estabelecida através da análise de sua formação histórica particular, isto é, através da análise do modo específico como a classe social, a etnicidade, a nacionalidade e o gênero tornaram-se metáforas para a "raça" ou vice-versa. É com esse sentido preciso que falo de racismo neste artigo.

"Raça" e cor

Na literatura que trata das relações raciais no Brasil, como observou Peter Wade (1994, p. 28), "a distinção entre aparência e ancestralidade permanece muitas vezes obscura e posta em paralelo com a distinção entre a insignificância e a significância da 'raça'". Como os negros no Brasil não são definidas pela regra "uma gota de sangue negro faz de alguém um negro" e como não há uma regra clara de descendência biológica definindo grupos raciais, mas, ao contrário, as classificações seguem diferenças de aparência física e a "interação entre uma variedade de *status* adquiridos e adscritos" (Harris, 1974), isso parece significar para alguns autores que não se pode falar nem mesmo de grupos raciais no Brasil, mas apenas de "grupos de cor"⁸.

Os sociólogos aceitaram amplamente a idéia segundo a qual no Brasil, e na América Latina em geral, não havia preconceito racial mas apenas "preconceito de cor". Thales de Azevedo (1955, p. 90), por exemplo, escreveu: "Funcionando a cor e os traços somáticos, em grande parte, como símbolos de *status*, as resistências aos intercasamentos traduzem ao mesmo tempo preconceito de classe e de raça ou, melhor, de cor". Wintrop R. Wright (1990, p. 3) foi ainda mais explícito em sua discussão sobre a Venezuela: "Mas os venezuelanos consideram negros apenas os indivíduos de pele negra. A cor e não a raça — a aparência e não a origem — influencia muito mais a percepção dos venezuelanos sobre os indivíduos".

Florestan Fernandes (1965, pp. 27-8), contudo, já havia apontado o fato de que o "preconceito de cor" deveria ser usado como uma noção nativa — conceitualizado primeiramente pela Frente Negra Brasileira em 1940 — para referir-se à forma particular de discriminação racial que oprime os negros brasileiros. Discriminação em que a "cor", vista como fato objetivo e natural, e não a "raça", vista como conceito abstrato e científico, é decisiva.

Só é possível conceber-se a "cor" como um fenômeno natural se supomos que a aparência física e os traços fenotípicos são fatos objetivos, biológicos e neutros com referência aos valores que orientam a nossa percepção. É justamente desse modo que a "cor" no Brasil funciona como uma imagem figurada de "raça". Quando os estudiosos incorporam ao seu discurso a cor como critério para referir-se a grupos "objetivos", eles estão se recusando a perceber o racismo brasileiro. Suas conclusões não podem deixar de ser pois formais, circulares, e superficiais: sem regras claras de descendência não haveria "raças" mas apenas grupos de cor.

Ora, não há nada espontaneamente natural acerca dos traços fenotípicos ou da cor. Pode-se, a esse respeito, recordar as palavras de Henry Louis Gates, Jr. (1985, p. 6):

Necessita-se de pouca reflexão, contudo, para se reconhecer que essas categorias pseudocientíficas são elas próprias imagens. Quem já viu

(8) Degler (1991, p. 103) segue esta tendência, ressaltando "a ênfase brasileira sobre a aparência e não sobre o legado genético ou racial" e referindo-se ao Brasil como "uma sociedade na qual as distinções são feitas entre uma variedade de cores e não entre raças, como nos Estados Unidos" (Degler, 1991, p. 244).

realmente uma pessoa preta ou vermelha, uma pessoa branca, amarela ou marrom? Esses termos são construções arbitrárias, não registros de realidade. Mas a linguagem não é apenas o meio de veiculação dessa tendência insidiosa; é também o seu signo. O uso da linguagem corrente significa a diferença entre culturas e seu diferencial de poder, expressando a distância entre subordinado e superordinado, entre servo e senhor em termos de sua "raça".

Essa postura se fortalece com o argumento de que não há nada espontaneamente visível na cor da pele, no formato do nariz, na espessura dos lábios ou dos cabelos, ou mais facilmente discriminatório nesses traços do que em outros, como o tamanho dos pés, a altura, a cor dos olhos ou a largura dos ombros. Tais traços só têm significado no interior de uma ideologia preexistente (para ser preciso: de uma ideologia que cria os fatos ao relacioná-los uns aos outros), e apenas por causa disso esses traços funcionam como critérios e marcas classificatórios.

Em suma, alguém só pode ter cor e ser classificado num grupo de cor se existe uma ideologia na qual a cor das pessoas tem algum significado. Isto é, as pessoas têm cor apenas no interior de ideologias raciais, *stricto sensu*.

O racismo no paraíso tropical

Qual é ideologia racial que particulariza o Brasil?

A especificidade do racismo brasileiro, mas também da América Latina em geral, provém do fato de que a nacionalidade brasileira foi formada ou "imaginada", para usar a fina metáfora empregada por Benedict Anderson (1992), como uma comunidade de indivíduos etnicamente dissimilares que chegavam de todas as partes do mundo, principalmente da Europa. No Brasil, a nação foi formada por um amálgama de crioulos⁹ cuja origem étnica e racial foi "esquecida" pela nacionalidade brasileira. A nação permitiu que uma penumbra cúmplice encobrisse ancestralidades desconfortáveis. Mas a ordem escravocrata, no entanto, fora apenas substituída por outra ordem hierárquica. A "cor" passou a ser uma marca de origem, um código cifrado para a "raça". O racismo colonial, fundado sobre a idéia da pureza de sangue dos colonizadores portugueses, cedeu lugar, depois da Independência do país, à idéia de uma nação mestiça (Skidmore, 1979; Wright, 1990; Wade, 1993), cuja cidadania dependia do lugar de nascimento (a nossa "naturalidade") e não de ancestralidade¹⁰. Para entender o racismo resultante desse processo de formação nacional é pois necessário entender como foi construída a noção do "branco" brasileiro. Voltaremos a isso adiante.

Outras duas características das relações raciais no Brasil e na América Latina em geral foram apenas referidas acima e precisam ser mais desenvolvidas. Uma é a existência de uma ordem oligárquica na qual a "raça", isto

(9) Uso "crioulo" aqui no sentido de descendentes de colonizadores ou estrangeiros nascidos nas Américas. Esse é um significado mais espanhol que português, dado que no Brasil reservamos geralmente a palavra "crioulo" para designar apenas os africanos nascidos aqui, chamando de "brasileiros" os descendentes de europeus. Esse último uso antecipa a transposição de significado entre "europeu", "brasileiro" e "branco" que explorarei adiante.

(10) Para ser exato, também a cidadania nos Estados Unidos seguiu o "direito de solo"; entretanto, eles desenvolveram uma auto-imagem de transplante europeu (o caldeirão étnico) muito mais exclusivista (em termos europeus) que a auto-imagem de mistura de três raças que nós desenvolvemos. A exacerbada consciência de comunidade, nos Estados Unidos, correspondeu uma nacionalidade mixofóbica, aversa a mistura racial, para empregar o termo de Taguieff (1987).

é a "cor", o *status* e a classe estão intimamente ligados entre si. Suzanne Oboler escreve:

Como um resultado da miscigenação extensiva corrente nas colônias, as classificações raciais, o status social e a honra evoluíram para um arranjo hierárquico que Lipschütz chamou de "pigmentocracia". Esse era um sistema racial, como Ramón Gutiérrez descreveu, no qual a clareza da pele está diretamente relacionada a um maior status social e a maior honra; enquanto a cor mais escura estava associada tanto com "o trabalho físico dos escravos e dos índios" quanto, visualmente, com "a infâmia dos conquistados". A noção espanhola de pureza de sangue fora assim instilada no modo como a aristocracia do Novo Mundo entendia os conceitos inter-relacionados de raça, status social e honra (Oboler, 1995, p. 28).

No Brasil, esse sistema de hierarquização social — que consiste em gradações de prestígio formadas por classe social (ocupação e renda), origem familiar, cor e educação formal — funda-se sobre as dicotomias que por três séculos sustentaram a ordem escravocrata: elite/povo e brancos/negros são dicotomias que se reforçam mutuamente simbólica e materialmente.

Emília Viotti da Costa reconhece essa origem do preconceito de cor no Brasil quando escreve: "O preconceito racial servia para manter e legitimar a distância do mundo dos privilégios e direitos do mundo de privações e deveres" (Viotti da Costa, 1988, p. 137). A doutrina liberal do século XIX, segundo a qual os pobres eram pobres porque eram inferiores, encontrava no Brasil sua aparência de legitimidade no aniquilamento cultural dos costumes africanos e na condição de pobreza e de exclusão política, social e cultural da grande massa dos pretos e mestiços. A condição de pobreza dos pretos e mestiços, assim como anteriormente à condição servil dos escravos, era tomada como marca de inferioridade.

Viotti da Costa, Florestan Fernandes e outros demonstraram muito bem que a elite brasileira (incluindo os abolicionistas) era prisioneira dessa lógica justificadora das desigualdades. Para os liberais, a escravidão significava antes de tudo um obstáculo para as suas idéias. Eles não tinham uma reflexão sobre as relações raciais nem se preocupavam com a condição dos negros depois da abolição¹¹. A admissão da igualdade universal entre os homens era colocada no nível dogmático e teórico, por cima e além de qualquer contato ou engajamento com os interesses reais das pessoas envolvidas. Assim como hoje, essa teoria coexistia sem maiores problemas com a enorme distância social e o sentido de superioridade que separava os brancos e letrados dos pretos, dos mulatos e da gentinha em geral.

De fato, a idéia de "cor", apesar de afetada pela estrutura de classe (por isso "o dinheiro embranquece", assim como a educação), funda-se

(11) As idéias de José Bonifácio sobre a escravidão e a economia agrícola do período são exemplares a esse respeito. Ver Da Costa (1988) e Florestan Fernandes (1965).

sobre uma noção particular de "raça". Tal noção, ainda que gire em torno da dicotomia branco/negro, tal como no mundo anglo-saxônico, é específica na maneira como define "branco". No Brasil, o "branco" não se formou pela exclusiva mistura étnica de povos europeus como ocorreu nos Estados Unidos com o "caldeirão étnico" (Omi and Winant, 1986; Oboler, 1995; Lewis, 1995); ao contrário, como "branco" contamos aqueles mestiços e mulatos claros que podem exibir os símbolos dominantes da europeidade: formação cristã e domínio das letras¹². Por extensão, as regras de pertinência minimizaram o pólo "negro" da dicotomia, separando assim mestiços de pretos. O significado da palavra "negro", portanto, cristalizou a diferença absoluta, o não-europeu. Nesse sentido, um "preto" de verdade não era um homem letrado nem seria completamente cristão pois carregaria sempre consigo algumas crenças e superstições animistas (omito proposadamente qualquer consideração a respeito da mulher negra, sistematicamente ausente do processo identificatório). Consequentemente, no Brasil, somente aqueles com pele realmente escura sofrem inteiramente a discriminação e o preconceito antes reservados ao negro africano. Aqueles que apresentam graus variados de mestiçagem podem usufruir, de acordo com seu grau de brancura (tanto cromática quanto cultural, dado que "branco" é um símbolo de "europeidade"), alguns dos privilégios reservados aos brancos.

Anani Dzidzienyo foi um dos primeiros a notar essa peculiaridade das relações raciais no Brasil, quando caracterizou em 1971 o que considerou o "marco da decantada 'democracia racial' brasileira", como "a distorção de que branco é melhor e preto é pior e que, portanto, quanto mais próximo de branco melhor. A força dessa opinião penetra completamente a sociedade brasileira e abarca a totalidade dos estereótipos, dos papéis sociais, das oportunidades de emprego, dos estilos de vida e, o que é mais importante, serve como pedra de toque para a sempre observada 'etiqueta' das relações raciais no Brasil" (Dzidzienyo, 1971, p. 3).

Corroborando a tese de Dzidzienyo, Cleveland Donald, Jr., um jornalista negro americano em visita ao Brasil em 1972, anotou: "De fato, pouco importa se um mulato brasileiro não é considerado negro; muito mais importante é o fato de que ele nunca é branco" (Hellwig, 1992, p. 212).

A mutação do racismo no Brasil

Qualquer análise do racismo brasileiro deve considerar pelo menos três grandes processos históricos. Primeiro, o processo de formação da nação brasileira e seu desdobramento atual; segundo, o inter cruzamento discursivo e ideológico da idéia de "raça" com outros conceitos de hierarquia como classe, *status* e gênero; terceiro, as transformações da ordem sócio-econômica e seus efeitos regionais. Procurarei em seguida tocar nos pontos principais (do ponto de vista do racismo atual) de cada um desses processos.

(12) Sobre a importância das letras em geral, Henri Louis Gates, Jr. (1985, p. 8) escreve: "[...] depois de Descartes, a razão passou a ser valorizada e privilegiada entre todas as características humanas. A escrita, especialmente depois que a imprensa se vulgarizou, foi tomada como o símbolo visível da razão. Os pretos eram considerados 'dotados de razão', e portanto 'homens', se — e somente se — demonstrassem maestria nas 'artes e ciências', a fórmula oitocentista para escrita. Assim, ainda que a Ilustração tenha se caracterizado por fundar-se sobre a razão humana, ela usou simultaneamente a ausência e a presença da razão para delimitar e circunscrever a humanidade mesma das culturas e dos povos de cor que os europeus descobriram desde a Renascença".

Uma discussão sobre a nacionalidade é de fundamental importância porque no Brasil, como já sugerido, as regras de pertinência nacional suprimiram e subsumiram sentimentos étnicos, raciais e comunitários. A nação brasileira foi imaginada como uma conformidade cultural em termos de religião, raça, etnicidade e língua. Nesse contexto nacional, o racismo brasileiro só poderia ser *heterofóbico*, isto é, um racismo que "é a negação absoluta das diferenças", que "pressupõe uma avaliação negativa de toda diferença, implicando um ideal (explícito ou não) de homogeneidade" (Taguieff, 1987, p. 29).

Mas a negação de diferenças não significa que o racismo universalista, ilustrado, seja necessariamente um racismo disfarçado, envergonhado de ser o que é. Ao contrário, essa timidez do racismo tem ela mesma uma história. No começo do século atual, por exemplo, o racismo heterofóbico brasileiro era inteiramente explícito.

O principal chão do pensamento racista brasileiro, àquela época, nada mais era que uma adaptação do chamado "racismo científico", as doutrinas racialistas que pretenderam demonstrar a superioridade da raça branca. Se é verdade que cada racismo tem uma história particular, a idéia de *embranquecimento* é certamente aquela que especifica o nosso pensamento racial. Essa doutrina baseava-se, segundo Thomas Skidmore

no pressuposto da superioridade branca — algumas vezes implícita pois deixava em aberto a questão de saber quão "inata" era a inferioridade negra, e usava os eufemismos "raças mais avançadas" e "menos avançadas". Mas a esse pressuposto juntavam-se dois outros. Primeiro, que a população negra estava se tornando progressivamente menos numerosa que a branca por razões que incluíam uma taxa de natalidade supostamente menor, uma maior incidência de doenças e sua desorganização social. Segundo, a miscigenação estaria "naturalmente" produzindo uma população mais clara, em parte porque o gene branco seria mais resistente e em parte porque as pessoas escolham parceiros sexuais mais claros (Skidmore, 1993, pp. 64-5).

Em suma, a particularidade do racismo brasileiro residiu na importação de teorias racistas européias, excluindo duas de suas concepções importantes — "o caráter inato das diferenças raciais e a degenerescência proveniente da mistura racial — de modo a formular uma solução própria para o 'problema negro'" (Skidmore, 1993, p. 77). O núcleo desse racismo era a idéia de que o sangue branco purificava, diluía e exterminava o negro, abrindo assim a possibilidade para que os mestiços se elevassem ao estágio civilizado.

A idéia de "embranquecimento" foi elaborada por um orgulho nacional ferido, assaltado por dúvidas e desconfianças a respeito do seu gênio industrial, econômico e civilizatório. Foi, antes de tudo, uma maneira

de racionalizar os sentimentos de inferioridade racial e cultural instalados pelo racismo científico e pelo determinismo geográfico do século XIX.

Os primeiros trabalhos de Gilberto Freyre, seguido pouco depois por Melville Herskovits, Donald Pierson, Charles Wagley e pela constituição de todo um campo de estudos de antropologia social, decretaram a morte desse racismo explícito, ainda que ilustrado. Não pretendo aqui adentrar na discussão dos méritos e das deficiências dos estudos antropológicos do meado do século. Mas é certo que eles retiraram da cena intelectual brasileira o racismo ingênuo do início do século. Pretendo, por isso, examinar algumas das suas idéias na perspectiva crítica de quem se pergunta sobre a mutação do racismo brasileiro.

Começo por observar as mudanças no sentimento de nacionalidade. De fato, quando Donald Pierson (1942), Thales de Azevedo (1955) e outros conduziam suas pesquisas antropológicas, toda uma nova geração de brasileiros, descendentes de migrantes italianos, espanhóis, alemães e japoneses¹³ iniciava sua ascensão na vida econômica e social dos estados do Sudeste. São Paulo tornava-se rapidamente a maior cidade industrial da América Latina e, ao mesmo tempo, brasileiros do velho estoque miscigenado acorriam em massa para São Paulo em busca de empregos, geralmente em posições subordinadas. A nacionalidade brasileira, tal como imaginada tradicionalmente, como produto das três raças tristes, encontrava-se sob forte tensão. Tensão que provinha do fato que os "novos crioulos" brancos (os rebentos brasileiros dos imigrantes recentes) não apresentavam as mesmas uniformidades culturais dos antigos — em termos de religião, por exemplo — e mantinham, em contraste, fortes laços comunitários. Essa novidade era ainda mais importante porque esses novos brasileiros se situavam nas áreas agrícolas e industriais mais dinâmicas e consolidadas do Sul e Sudeste, para onde parecia pender também o eixo cultural.

As tradicionais áreas culturais da Bahia, Pernambuco e Minas Gerais permaneciam quase que intocadas na sua composição racial pelo afluxo migratório, enquanto outras áreas culturais importantes como Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul tinham sua composição racial radicalmente transformada (Merrick and Graham, 1979; Skidmore, 1993).

Tendo a ler Freyre e a antropologia social dos anos 40 e 50, escrita em sua maior parte na Bahia e em Pernambuco, como parte de uma reação cultural da "brasilidade" bem-nascida — o modo primeiro de imaginar a nacionalidade — ao desafio cultural que representava a mudança de eixo econômico e cultural em direção aos estados de migração recente. Nesse sentido, a idéia de "democracia racial" tal como reinterpretada pela antropologia de Gilberto Freyre (1933) pode ser considerada um mito fundador de uma nova nacionalidade.

Seria, entretanto, um erro pensar que o pensamento antropológico do meado deste século — seguindo os passos de Freyre — mudou radicalmente os pressupostos racistas da idéia de embranquecimento. Na verdade, a tese do embranquecimento foi apenas adaptada aos cânones da Antropologia Social, passando a significar a mobilidade ascensional dos mestiços na

(13) Neste artigo trato apenas do racismo dirigido contra afro-brasileiros. Acredito, entretanto, que minha análise pode ser aplicada, *cum grano salis*, aos povos indígenas e aos asiático-brasileiros.

hierarquia social. Por um lado, "embranquecimento" era uma constatação feita através de pesquisas empíricas, um caminho de mobilidade preferencial encontrado entre os negros; mas, por outro lado, esse caminho pressupunha uma visão racista da negritude, ainda que interiorizada pelos negros, para a qual a teoria antropológica da época permaneceu muitas vezes silenciosa e acrítica.

Essa perspectiva eurocêntrica da versão culturalista do "embranquecimento" pode ser encontrada em Gilberto Freyre (1933), em Donald Pierson (1942), em Thales de Azevedo (1955), para ficar entre alguns dos mais proeminentes e progressistas antropólogos dos anos 30, 40 e 50, respectivamente. Ouçamos, por exemplo, Thales de Azevedo:

Por efeito da mestiçagem e de outros fatores sócio-biológicos o grupo mais escuro, de fenótipo preto, vem sendo absorvido gradativamente no caldeamento étnico; os brancos aumentam em ritmo um pouco mais rápido, enquanto cresce o número de mestiços, registrados nas estatísticas como pardos, para afinal virem a submergir, pela mistura, no grupo de ascendência predominantemente européia (Azevedo, 1955, p. 51).

"Embranquecimento" passou, portanto, a significar a capacidade da nação brasileira (definida como uma extensão da civilização européia, onde uma nova raça emergia) para absorver e integrar mestiços e pretos. Tal capacidade requer implicitamente a concordância das pessoas de cor em renegar sua ancestralidade africana ou indígena. "Embranquecimento" e "democracia racial" são pois conceitos de um novo discurso racialista¹⁴. O núcleo racista desses conceitos reside na idéia, às vezes totalmente implícita, de que foram três as "raças" fundadoras da nacionalidade, as quais aportaram diferentes contribuições, segundo os seus potenciais culturais qualitativamente diferentes. A cor das pessoas assim como seus costumes são portanto índices do valor positivo ou negativo dessas "raças".

No cerne desse modo de pensar a nacionalidade, a marca de cor torna-se indelével não porque sinalize uma ancestralidade inferior, mas porque "explica" a posição inferior atual dessa pessoa.

Trata-se, por outro lado, de um modo muito particular de pensar o que é ser brasileiro. Escrevendo em 1955 acerca das "elites de cor na Bahia", cidade onde 80% da população tem algum ancestral negro, Thales de Azevedo pode dizer sucessivamente que:

1) "Por causa do seu tipo arquitetônico e urbanístico, do seu ar de antiguidade e do ritmo moderado de existência da sua população, a Bahia é hoje considerada a cidade mais européia do Brasil" (p. 25);

2) "A Bahia considera-se uma das comunidades 'mais brasileiras' de todo o país em virtude de ter em sua população um número extremamente

(14) Carlos Hasenbalg (1984, p. 2) já havia chamado a atenção para a importância desses dois conceitos para o entendimento da particularidade do racismo brasileiro. Em suas palavras: "O ideal de embranquecimento estabeleceu um compromisso entre as doutrinas racistas em voga na virada do século XX e a realidade sócio-racial do Brasil, ou seja, o grau avançado de mestiçagem da população do país. O conceito de democracia racial é uma poderosa construção ideológica cujo principal efeito tem sido manter as diferenças inter-raciais fora da arena política, mantendo-as como conflito latente".

reduzido de estrangeiros e de continuar sendo constituída pelos elementos com que originalmente se povoou o Brasil" (p. 38);

3) "Nenhum dos estados brasileiros que contêm grandes números de pretos apresenta índices tão altos de mestiçagem quanto a Bahia. Isso mostra que o estado da Bahia é provavelmente o mais importante caldeirão étnico euro-africano do Brasil" (p. 48).

Nessas passagens, pode-se perceber claramente o deslocamento sutil de significado entre "ser europeu", "ser brasileiro" e "ser mestiço". O deslocamento acaba por impregnar de "europeidade" a nacionalidade imaginada, seja crioulizando-a — na referência ao "caldeirão étnico" que define os brancos norte-americanos —, seja "embranquecendo" a mestiçagem.

Entretanto, essas mesmas passagens que revelam a nacionalidade típica das elites nordestinas revelam também as tensões por que passa essa nacionalidade como resultado da onda de imigração européia do final do século passado e começo deste, quando milhares de italianos, espanhóis, portugueses, alemães, japoneses, sírios, libaneses e outros colonos ingressaram nos estados do Sul e Sudeste, parcialmente incentivados por uma política oficial de embranquecimento.

A "brancura" produzida por esse "caldeirão étnico" sulista é muito diferente daquela produzida pelo caldeirão étnico colonial a que Thales de Azevedo se refere. Principalmente porque esses brancos se misturaram racialmente na classe média brasileira e só residualmente nas classes trabalhadoras. Em verdade, a classe operária paulista já havia se transformado racialmente nos anos 50, através da absorção de imigrantes nordestinos, principalmente negros e mestiços (Andrews, 1991), enquanto os descendentes de imigrantes recentes escalavam a pirâmide social. A mobilidade relativamente rápida dos migrantes europeus testemunha, assim, a relativa complacência da sociedade brasileira *vis-à-vis* os imigrantes brancos, contrastando vivamente com o modo subordinado e preconceituoso com que os africanos foram assimilados. Os descendentes de imigrantes japoneses constituem, a esse respeito, um exemplo curioso. Apesar de sistematicamente deslocados do imaginário nacionalista (eles são chamados até hoje de "japoneses" ou, no melhor dos casos, "nisseis"), foram assimilados no lado branco da bipolaridade de *status* "branco/negro", herdada da escravidão. Talvez por isso, eles tenham encontrado liberdade suficiente para maximizar seus capitais (cultural e econômico) e lograr uma melhor inserção social que os descendentes de africanos.

De qualquer modo, o fato é que as comunidades étnicas formadas por imigrantes e seus descendentes, vistas pelos brasileiros de quatro costados como "estrangeiros" — e que viam desdenhosamente os "brasileiros" —, essas comunidades, uma vez absorvidas às "elites" sulistas ou às classes médias nacionais, passaram a redefinir os outros, principalmente às classes trabalhadoras e à "ralé" brasileira tradicional, marcadamente mestiça, como "bairanos", "paraíbaes", ou "nordestinos". Dito de outro modo, "bairanos" e "nordestinos" passaram a ser nesse contexto uma codificação neutra para os

"pretos", "mulatos" ou "pardos" das classes subalternas; transformados assim nos alvos principais do "novo racismo" brasileiro.

Teorizando o racismo e o anti-racismo no Brasil

Há algo muito especial nesse racismo heterofóbico que provém da maneira peculiar em que a nação brasileira foi imaginada. Benedict Anderson já havia apontado o fato de que as nações latino-americanas foram definidas principalmente por "fazendeiros abastados, aliados a um número menor de comerciantes e a vários tipos de profissionais (advogados, militares, funcionários civis provinciais e municipais)" (Anderson, 1992, p. 48). Nascida como um projeto elitista e não como resultados de lutas populares, a nacionalidade não estendeu o imaginário da cidadania a todos os brasileiros. Ao contrário, o imaginário elitista da nacionalidade aspirou — nas suas versões mais liberais — a uma raça mestiça que incorporasse negros e índios. Por isso, Peter Wade (1993, p. 3) tem razão quando diz que os pretos e os índios são incorporados mais "como candidatos potenciais à miscigenação" que como cidadãos plenos. De fato, eles foram excluídos desde sempre da cidadania, pelo processo mesmo de sua emancipação que os transformou numa subclasse.

Mas nossos males não começaram com a República. O racismo heterofóbico tem na verdade uma origem pré-republicana. João Reis (1993), em artigo recente, volta a insistir sobre a discriminação a que estavam sujeitos os africanos, fossem ou não libertos, na Bahia de meados do século passado. A intenção das autoridades àquela época parece ter sido claramente a de forçar a retirada dos africanos para os engenhos, fossem escravos, ou forçá-los de volta à África, fossem libertos. A palavra "africano" foi o termo primeiro a designar o outro racial, o diferente absoluto. Quando já não havia mais africanos, mas apenas crioulos, "crioulos" e "negros" e depois "pretos" passaram sucessivamente a designar a africanidade.

O "estranhamento" dos negros no imaginário nacionalista está presente em todas as classes sociais. Na nacionalidade popular, na subcultura do futebol no Nordeste, por exemplo, os que não se encaixam no padrão racial da morenidade são chamados de "negão", se são pretos, ou de "alemães" ou "galegos" se são brancos. Essa aparente simetria de exclusão do preto e do branco é, contudo, revertida na cromatologia do *status*, tal como observaram Donald Pierson (1942) e Thales de Azevedo (1955) na Bahia, na qual se distingue um "branco fino" (aqueles de pura linhagem européia) de um "branco da terra", ou seja um branco amestiçado e moreno, como meio de valorizar o "europeu".

Para marcar a origem desse tipo de racismo, Florestan Fernandes (1965) chamou o processo racialista de "metamorfose do escravo". O processo consiste justamente em empregar os termos "preto" ou "negro" —

REFERÊNCIAS

- Agier, Michel. 1993. *Ilê Aiyê: A invenção do mundo negro*. Salvador, manuscrito.
- _____. e Carvalho, Maria Rosário G. de. "Nation, race, culture: les mouvements noirs et indiens au Brésil". *Cahiers de l'Amérique Latine*. Paris: IHEAL, 1994, pp. 107-24.
- Anderson, Benedict. *Imagined communities*. Londres: Verso, 1992.
- Andrews, George Reid. *Blacks and Whites in São Paulo, Brazil, 1899-1988*. University of Wisconsin Press, 1991.
- _____. "Desigualdade racial no Brasil e nos Estados Unidos: uma comparação estatística". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 22, pp. 47-84.
- Azevedo, Thales de. *As elites de cor, um estudo de ascensão social*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1955.
- Banton, Michael. *The idea of race*. Boulder: Westview Press, 1977.
- _____. *Racial theories*. Cambridge University Press, 1987.
- Barkan, Elazar. *The retreat of scientific racism*. Cambridge University Press, 1992.
- Berghe, Pierre van den. *Race and ethnicity*. Basics Books Inc., 1970.
- Cashmore, Ellis. 1994. *Dictionary of race and ethnic relations*. Londres e Nova York: Routledge, 3ª ed., 1994.
- Castro, Nadya e Guimarães, Antonio S. A. "Desigualdades raciais no mercado e nos locais de trabalho". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 24, 1993, pp. 23-60.
- Costa, Emilia Viotti da. 1988. *The Brazilian empire: myths and histories*. Belmont: Wadsworth Publishing Co., 1988.
- Degler, Carl N. *Neither black nor white*. Madison: Univ. of Wisconsin Press, 1991.
- Delacampagne, Christian. "Racism and the West: from praxis to logos". In: David Theo Goldberg, org. *Anatomy of racism*. University of Minnesota Press, 1990, pp. 85-6.
- Dzidzienyo, Anani. *The position of blacks in Brazilian society*. Londres, 1971.
- Fernandes, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 2 vols., 1965.

que aparentemente designam a cor da pele — para significar uma subclasse de brasileiros marcada pela subalternidade.

Em termos materiais, na ausência de discriminações raciais institucionalizadas, esse tipo de racismo se reproduz pelo jogo contraditório entre, por um lado, uma cidadania definida de modo amplo e garantida por direitos formais, mas, por outro lado, largamente ignorados, não cumpridos e estruturalmente limitados pela pobreza e pela violência policial cotidiana. É pela restrição fatural da cidadania e através da imposição de distâncias sociais criadas por diferenças enormes de renda, de educação; e pelas desigualdades sociais que separam brancos de negros, ricos de pobres, nordestinos de sulistas, que o racismo se perpetua.

As elites brasileiras — os proprietários, empresários, intelectuais e classes médias — representam diariamente o compromisso (comédia, farsa?) entre exploração selvagem e boa consciência. Elas podem se orgulhar de possuir a Constituição e a legislação mais progressistas e igualitárias do planeta pois as leis permanecem, no mais das vezes, inoperantes. O voto universal, por exemplo, permaneceu até 1988 restrito aos alfabetizados, o que excluía de fato a população analfabeta, em sua maior parte negra ou cabocla. Do mesmo modo, o racismo foi considerado contravenção pela Lei Afonso Arinos em 1951 e, em 1988, graças aos esforços do Movimento Negro, a Constituição transformou o racismo em crime. No entanto, até hoje ninguém foi punido por crime de racismo, muito pelo contrário, casos de flagrante racismo são caracterizados em outros capítulos das leis penais pelos próprios advogados das vítimas, que só assim têm chances reais de ganhar as causas (Guimarães, 1994).

Assim é o racismo brasileiro. Sem cara, travestido em roupas ilustradas, universalista, tratando-se a si mesmo como anti-racismo e negando como antinacional a presença integral do afro-brasileiro ou do índio-brasileiro. Para esse racismo, o racista é aquele que separa, não o que nega a humanidade de outrem; desse modo, racismo, para ele, é o racismo do vizinho (o racismo americano).

O marxismo, que influenciou enormemente o pensamento e as ações de uma fração emergente das classes médias brasileira nas décadas do pós-guerra, em nada alterou esse quadro. Ao contrário, a insistência marxista no caráter ideológico das "raças" — e sua caracterização do racismo como um epifenômeno — apenas emprestou uma tonalidade socialista ao ideal de "democracia racial". Para ser mais preciso, transformou a democracia racial num ideal a ser conquistado pelas lutas de classes. O evolucionismo subjacente ao pensamento marxista adaptou-se bem à idéia de que o capitalismo (ele próprio código para "europeidade") seria uma força civilizadora que os povos de todo o mundo teriam forçosamente que experimentar antes de atingir o socialismo.

Mesmo quando o racismo inerente às teorias culturais e às extensivas classificações cromáticas (que substituem a polaridade branco/negro) é reconhecido, ouve-se sempre o contra-argumento de que o racismo no Brasil é suave. Suavidade que se deve sem dúvida à relativa conformidade

Freyre, Gilberto. *Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro: Schmidt, 1933.

Cates, Jr., Henry L. "Editor's introduction: writing 'race' and the difference it makes". In: Henry L. Gates, Jr., org. *"Race", writing, and difference*. Univ. of Chicago Press, 1985, pp. 1-20.

Guillaumin, Colette. 1992. "Race et nature". In: *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de nature*. Paris: Côté-femmes éditions, 1992.

Gilroy, Paul. *Small acts: thoughts on the politics of black cultures*. Londres: Serpent's Tail, 1993.

Guimarães, José Lázaro A. "Racial conflicts in Brazilian law", conference at Afro-American Studies Program, Brown University, February, 1994.

Harris, Marvin. 1974. *Patterns of races in the Americas*. Nova York: Norton Library, 1974.

Hasenbalg, Carlos. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

—. *Race relations in modern Brazil*. Albuquerque: The Latin American Institute, University of New Mexico, 1984.

Hellwig, David J. *African-American reflections on Brazil's racial paradise*. Temple University, 1992.

Lewis, Earl. "Race, the state and social construction". In: Santley I. Kutler, ed. *The encyclopedia of the United States in the twentieth century*. Nova York: Simon and Schuster, no prelo.

Lovell, Peggy. *Income and racial inequality in Brazil*. Ph. D. dissertation, University of Florida, 1989.

Merrick, Thomas e Douglas Graham. *Population and economic development in Brazil*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1979.

Nogueira, Oracy. "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". *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas*, realizado em São Paulo em agosto de 1954, vol. I.

Oboler, Suzanne. *Ethnic labels, latino lives: identity and the politics of representation*. Minneapolis e Londres: University of Minnesota Press, no prelo.

da população negra e à ausência de mecanismos legais de desigualdade e discriminação.

Num certo sentido, o ideal de democracia racial é um mito fundador da nacionalidade brasileira e deve ser denunciado justamente pelo seu caráter "mítico" de promessa não cumprida. De fato, os estudos seminais de Carlos Hasenbalg (1979) e Nelson do Valle Silva (1980), assim como os de Telles (1992), Lovell (1989), Andrews (1992), Castro e Guimarães (1993), Silva (1993) e outros desmascaram justamente a pretensa suavidade da discriminação no Brasil. Eles mostram as desigualdades profundas que separam os brancos dos outros grupos raciais e revelam uma segregação real dos negros no emprego, na educação, na habitação etc.

O desafio mais crítico para aqueles que lutam contra o racismo no Brasil está justamente em convencer a opinião pública do caráter sistemático e não-casual dessas desigualdades; mostrar a sua reprodução cotidiana através de empresas públicas e privadas, através de instituições da ordem pública (como a polícia e os sistemas judiciário e correcional); através das instituições educacionais e de saúde pública. Só assim pode-se esperar levantar o véu centenário que encobre as dicotomias elite/povo, branco/negro na sociedade brasileira.

Para os afro-brasileiros, para aqueles que se chamam a si mesmos de "negros", o anti-racismo tem que significar, entretanto, antes de tudo, a admissão de sua "raça", isto é, a percepção racializada de si mesmo e dos outros. Isso significa a reconstrução da negritude a partir da rica herança africana — a cultura afro-brasileira do candomblé, da capoeira, dos afoxés etc. —, mas significa também se apropriar do legado cultural e político do "Atlântico negro" — isto é, o Movimento pelos Direitos Cívicos nos Estados Unidos, a renascença cultural caribenha, a luta contra o *apartheid* na África do Sul etc.

As novas formas culturais do movimento negro na América Latina e no Brasil (Agier e Carvalho, 1994; Agier, 1993; Wade, 1993) têm enfatizado precisamente o processo de reidentificação dos negros em termos étnico-culturais. Ao que parece, um discurso racista de autodefesa pode recuperar o sentimento de dignidade, de orgulho e de autoconfiança que foi corrompido por séculos de racismo universalista e ilustrado. O ressurgimento étnico é geralmente amparado nas idéias gêmeas de uma *terra* a ser recuperada (o território dos antigos quilombos; ou a transformação, largamente simbólica, de quarteirões urbanos empobrecidos em comunidades ou "quilombos" negros) e de uma *cultura* a redimir e repurificar no contato com uma África imaginária, a África trazida e mantida como memória.

Essa pauta concreta e popular do anti-racismo é ferozmente combatida por muitos brasileiros de boa fé, nacionalistas de diversas extrações políticas, que acreditam no anti-racismo oficial e mitológico do Brasil. Os brasileiros são muito suscetíveis ao que chamam de "racismo invertido" das organizações negras ou ao que chamam de "importação de categorias e sentimentos estrangeiros". De fato, nada fere mais profundamente a alma

Omi, Michel e Winant, Howard. *Racial formation in the United States, from the 1960's to the 1980's*. Londres: Routledge, 1986.

Pierson, Donald. *Negroes in Brazil: a study of race contact in Bahia*. Chicago, University of Chicago Press, 1942.

Reis, José João. "A greve negra de 1857 na Bahia". *Revista USP*, São Paulo: USP, n° 18, 1983, pp. 8-29.

Rex, John. *Race relations in sociological theories*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1983.

_____. *Race and ethnicity*. Milton Keynes: Open University Press, 1986.

Silva, Nelson do Valle. "O preço da cor: diferenciais raciais na distribuição de renda no Brasil". *Pesquisa e Planejamento Econômico*, v. 10, n° 1, 1980, pp. 21-44.

Silva, Paula Cristina. *Negros à luz dos fornos: representações do trabalho e da cor entre metalúrgicos da moderna indústria baiana*. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais. Salvador: UFBA, 1993.

Skidmore, Thomas. *White black*. Durham e Londres: Duke University Press, 1993.

Stepan, Nancy L. "Race and gender: the role of analogy in science". In: David Theo Goldberg, org. *Anatomy of racism*. University of Minnesota Press, 1990, pp. 38-57.

Taguieff, Pierre-André. *La force du préjugé: essai sur le racisme et ses doubles*. Paris: Gallimard, 1987.

Telles, Edward. "Residential segregation by skin color in Brazil". *American Sociological Review*, n° 57, April 1992, pp. 186-97.

Wade, Peter. *Blackness and race mixture. The dynamics of racial identity in Colombia*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993.

_____. "Race, nature and culture", *Man* (N.S.) n° 28, 1994, pp. 17-34.

Wright, Winthrop R. *Café con leche. Race, class and national image in Venezuela*. Austin: University of Texas Press, 1990.

RACISMO E ANTI-RACISMO NO BRASIL

nacional, nada contraria mais o profundo ideal de assimilação brasileiro, que o cultivo de diferenças.

Mas mesmo no interior do movimento negro podem-se ouvir vozes dissidentes que não concordam com a definição forçosamente essencialista que toda formação étnica requer.

Ao explorar os elos entre racismo e anti-racismo no contexto brasileiro e analisá-los da perspectiva do sistema mundial, espero ter contribuído para desvendar um pouco mais os mitos que fundam as relações raciais no Brasil. Isso me parece preliminar para que os intelectuais brasileiros, e latino-americanos em geral, passem a lutar contra o seu próprio racismo (e não o do vizinho), aquele que se reproduz e cresce com a sua anuência.

Recebido para publicação em agosto de 1995.

Antônio Sérgio Alfredo Guimarães é professor do curso de mestrado em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia.

Novos Estudos
CEBRAP
N.º 43, novembro 1995
pp. 26-44
