

Preconceito de cor e racismo no Brasil¹

Antonio Sérgio Alfredo Guimarães

Professor do Departamento de Sociologia – USP

RESUMO: O autor analisa a formação do campo temático dos estudos de relações raciais, no Brasil dos anos 1940, e sua posterior superação pelos estudos de identidade racial e racismo, nos anos 1970, buscando precisar a história dos significados teóricos de dois conceitos: preconceito de cor e racismo. Retroagindo ao final do século XIX, o autor argumenta que o racismo dogmático de então foi desbancado pelo culturalismo do começo do século XX, apenas para ceder lugar à imprecisão entre a expressão nativa “preconceito de cor” e “preconceito racial”, esta última introduzida pelo paradigma das relações raciais, gerado pela Escola de Chicago. Com a superação deste, nos anos 1970, e sua substituição por paradigmas que utilizam quase exclusivamente a análise estrutural e institucional, o conceito de racismo passou a denominar de maneira imprecisa todas as dimensões da vida social e da interação entre “brancos” e “negros”. O autor sugere que apenas um retorno à separação analítica das diversas formas de interação e dimensões da vida social pode restituir a esse campo disciplinar a riqueza que teve nos primórdios das ciências sociais.

PALAVRAS-CHAVE: racismo, preconceito de cor, preconceito racial, relações raciais.

Antes de entrar no assunto deste texto, convém alertar para um ponto metodológico de todo pertinente para o que vou expor: refiro-me ao emprego de categorias abstratas, puramente analíticas, para compreender a vida ou o pensamento sociais tais como eles foram concretamente

vivenciados por seus atores. Tais noções, inteiramente conceituais, no mais das vezes foram tecidas a partir de significados historicamente precisos, que sociólogos ou historiadores pretendem, para fins teóricos ou políticos, generalizar para além do tempo e da circunstância em que foram efetivamente usados na vida real. Ao fazer isso, expomo-nos seja ao anacronismo histórico (ao risco de imputar indevidamente sentidos e significados aos sujeitos passados) seja ao estruturalismo mais árido (isto é, ao risco de privar a análise social da compreensão do significado cultural de seus objetos); mas, não fazê-lo, nos expõe igualmente, pois podemos pretender ser meros reconstrutores mentais de épocas mortas, como se isto fosse possível, como se não estivéssemos todos muito bem fincados em nossos atualíssimos interesses. Pois bem, é caminhando sobre esta lâmina fina, que separa anacronismo de relativismo, que me moverei.

Vou tratar do *preconceito de cor e racismo* no Brasil restringindo-me à época moderna, que começa com a geração de 1870, nas escolas de direito, do Recife e de São Paulo, e nas escolas de medicina, da Bahia e do Rio de Janeiro. Tal recorte não é arbitrário: tem a ver com a minha compreensão do que seja o racismo moderno. Sigo o que apreendi com Louis Dumont (1966) e Collete Guillaumin (1992), entre outros, para quem o discurso sobre a diferença inata e hereditária, de natureza biológica, psíquica, intelectual e moral, entre grupos da espécie humana, distinguíveis a partir de características somáticas, é resultado das doutrinas individualistas e igualitárias que distinguem a modernidade da Antiguidade ou do Medievo e, no nosso caso, do Brasil colonial e imperial. Sem minimizar a importância política da hierarquia e da desigualdade sociais entre os povos conquistadores e conquistados, entre senhores e escravos, na história do Ocidente, mas antes para maximizá-la, acredito que o distintivo no racismo moderno seja justamente a idéia de que as desigualdades entre os seres humanos estão fundadas na diferença bio-

lógica, na natureza e na constituição mesmas do ser humano. A igualdade política e legal seria, portanto, a negação artificial e superficial da natureza das coisas e dos seres. Ora essa compreensão do racismo significa circunscrevê-lo à modernidade, pois nos remete logicamente ao aparecimento da ciência da biologia e da filosofia política liberal.

O racismo surge, portanto, na cena política brasileira, como doutrina científica, quando se avizinha à abolição da escravatura e, conseqüentemente, à igualdade política e formal entre todos os brasileiros, e mesmo entre estes e os africanos escravizados. Como não posso me alongar sobre esse ponto, remeto-os a alguns trabalhos já clássicos sobre o período, entre os quais cabe destacar: *A escola Nina Rodrigues*, de Mariza Corrêa (1998); e *O espetáculo das raças*, de Lilia Schwarcz (1993)².

O racismo brasileiro, entretanto, não deve ser lido apenas como reação à igualdade legal entre cidadãos formais, que se instalava com o fim da escravidão; foi também o modo como as elites intelectuais, principalmente aquelas localizadas em Salvador e Recife, reagiam às desigualdades regionais crescentes que se avolumavam entre o Norte e o Sul do país, em decorrência da decadência do açúcar e da prosperidade trazida pelo café. Quem não se lembra do temor de Nina Rodrigues ao ver se desenvolver no Sul uma nação branca, enquanto a mestiçagem campeava no Norte³?

O racismo duro da Escola de Medicina da Bahia e da Escola de Direito do Recife, entrincheirado nos estudos de medicina legal, da criminalidade e das deficiências físicas e mentais, evoluiu, principalmente no Rio de Janeiro e em São Paulo, em direção a doutrinas menos pessimistas que desaguaram em diferentes versões do “embranquecimento”, subsidiando desde as políticas de imigração, que pretendiam a substituição pura e simples da mão-de-obra negra por imigrantes europeus, até as teorias de miscigenação que pregavam a lenta mais contínua fixação pela população brasileira de caracteres mentais, somáticos,

psicológicos e culturais da raça branca, tais como podem ser encontrados em escritos de Batista Lacerda (1911) e Roquette Pinto (1933). Foi também no Sul, centro da vida econômica e política, que as campanhas de sanitização e higienização públicas ganharam vigência, forçando a amenização das teorias eugenistas em versões que privilegiavam as ações de saúde pública e de educação, em detrimento de políticas médicas de controle da reprodução humana e dos casamentos.

Mas se do Norte veio o racismo primeiro, também veio de lá a sua superação doutrinária, com os escritos sociológicos de Gilberto Freyre (1933; 1936) de 1930. Algo que começou a ser ainda gerado nos anos 1920, quando vigiam as teorias racistas. Para entender esse movimento, que só ganhará o prosaetrio da vida intelectual e política brasileira nos anos 1930 e 1940, seria preciso, entretanto, recuar mais um pouco em direção ao romantismo literário. Pois, como demonstrou José Maurício Gomes de Almeida (2003), já vem de José de Alencar ou de Franklin Távora, que viam conservados no Norte “os elementos para uma literatura propriamente brasileira, filha da terra”, a inspiração gilbertiana para buscar ali a “alma brasileira”. Esse traço do pensamento de Freyre, entretanto, ganha cientificidade apenas a partir do seu encontro com a antropologia cultural de Franz Boas, que substituiu a noção biológica de raça pela noção de cultura, enquanto expressão material e simbólica do *ethos* de um povo.

Pois bem, Gilberto Freyre promove uma verdadeira revolução ideológica no Brasil moderno ao encontrar na velha, colonial e mestiça cultura luso-brasileira nordestina a alma nacional. *Ethos* esse que logo ganhará, em seus escritos políticos, a partir de 1937, o nome de “democracia social e étnica”, por oposição à democracia política da América do Norte e dos ingleses. Se há razão para dizer que as escolas de direito e de medicina importaram as teorias raciais européias de meados do século XIX para atualizar e naturalizar, pela ciência, as desigualdades sociais e

raciais brasileiras do final do século (Schwarcz, 1993), com igual razão, pode-se afirmar que a “democracia racial”, rótulo político dado às idéias de Gilberto, reatualizou, na linguagem das ciências sociais emergentes, o precário equilíbrio político entre desigualdade social, autoritarismo político e liberdade formal, que marcou o Brasil do pós-guerra.

E tal como seus antecessores, Gilberto respondia também ao desafio regional brasileiro. É que, no começo dos anos 1920, a revolução estética modernista já inventara o primitivo brasileiro, o popular, sob a influência das emoções trazidas pelos novíssimos espetáculos de massa europeus e de seu gosto pelo exótico – o modernismo artístico já desembarcara no Brasil pelo porto de Santos e fora gulosa e rapidamente consumido pelas vanguardas intelectuais paulistas, em busca, a um só tempo, de autenticidade e de sintonia com a Europa. O pensamento político que subjazia a essa elite, o seu declarado culto pelo imigrante, pela industrialização e pela *urbes* moderna, era de todo antagônico à lembrança do passado colonial luso-brasileiro do decadente Nordeste. Mesmo quando cultuaram o passado, foram o barroco mineiro, e não o nordestino, a urbanidade de Minas, e não a dos portos do Norte, os preferidos e apropriados pelos paulistas. Tem razão Antonio Cândido⁴ quando lembra que a grande figura humana a dar sentido ao clássico de Sérgio Buarque de Hollanda (1936), *Raízes do Brasil*, seja o imigrante, do mesmo modo que foi no planalto, e não no litoral, que Sérgio plantou a esperança da revolução brasileira.

Essa tensão regionalista entre Norte e Sul acompanha também a institucionalização das ciências sociais no Brasil. Para a Universidade do Brasil, no Rio de Janeiro, Gilberto Freyre e Arthur Ramos trazem, nos anos 1930, a influência dos discípulos americanos de Franz Boas, principalmente Melville Herskovits. Será o mesmo Arthur Ramos quem, na década de 1940, usará a sua liderança acadêmica para divulgar o Brasil, no exterior, como um “laboratório de civilização” e uma “democracia

racial”. Tal iniciativa desembocará, como se sabe, no projeto UNESCO de relações raciais, do começo dos anos 1950. Por outro lado, será Donald Pierson quem implantará no país, a partir de 1939, a sociologia das relações raciais, aqui em São Paulo, na Escola Livre de Sociologia e Política. Foi Pierson o principal divulgador, entre nós, da sociologia moderna, principalmente a sociologia de seus mestres e colegas de Chicago – Robert Park, Ernest Burgess, Herbert Blumer, Louis Wirth, John Dollard, Franklin Frazier e muitos outros.

Contudo, apenas em 1942, Pierson publica, em Nova Iorque, *Negroes in Brazil*, fruto de sua pesquisa de doutorado na Bahia, entre 1935 e 1937. No prefácio à edição brasileira de 1945, Arthur Ramos registra a novidade de um trabalho sociológico, sistemático e em profundidade, para estudar as “relações raciais” que se desenvolvem numa comunidade⁵.

Essa mudança fora gestada nos Estados Unidos desde os anos 1910, quando os primeiros cientistas sociais negros americanos, seguindo Franz Boas, desfizeram-se da armadilha da definição biológica de “raça”, que explicava a condição social dos negros a partir da hipótese de sua inferioridade inata, para realçarem, analisarem e discutirem a heterogeneidade social, política e cultural do meio negro, concentrando-se na hipótese de que a discriminação racial era o principal obstáculo para o progresso social, político e cultural dos negros naquele país (Williams Jr., 1996). A outra vertente boasiana, aquela desenvolvida por Herskovits em seus estudos de aculturação, fora paulatinamente marginalizada pela sociologia que faziam os intelectuais negros, mais interessados em realçar as oportunidades e as condições de vida como determinantes da situação social e das atitudes pessoais e coletivas, em detrimento de fenômenos culturais.

De fato, para esses intelectuais, entre os quais podemos citar Du Bois, Monroe Work, Brooker Washington, Alain Locke, entre outros, o transpasse do paradigma de raça em Boas significava afirmar que as diferenças

raciais (biológicas), ainda que não inteiramente negadas, não poderiam ser responsabilizadas nem pela falta de integração do negro nas sociedades americanas nem pelo seu desempenho inferior em relação ao branco. Os fatores explicativos mais importantes para ambos os fenômenos seriam, ao contrário, o preconceito, a discriminação e a segregação raciais. A explicação pela “cultura”, que segundo Herskovits poderia ser um fator condicionante das dificuldades da integração, adquirira, nos anos 1940, um caráter “conservador”, que só foi ultrapassado depois dos anos 1960, quando a política de identidade passou a ser o principal foco do ativismo negro.

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

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

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

Entretanto, Pierson já encontrou aqui, entre os acadêmicos brasileiros, uma história social do negro, desenvolvida por Gilberto Freyre, que

fizera da miscigenação e da ascensão social dos mulatos as pedras fundamentais de sua compreensão da sociedade brasileira. Ou seja, para ser mais claro, eram fatos estabelecidos, já em 1935, pelo menos entre os intelectuais modernistas e regionalistas, que: (a) o Brasil nunca conheceu o ódio entre raças, ou seja, o “preconceito racial”; (b) as linhas de classe não eram rigidamente definidas a partir da cor; (c) os mestiços se incorporavam lenta mas progressivamente à sociedade e à cultura nacionais; (d) os negros e os africanismos tendiam paulatinamente a desaparecer, dando lugar a um tipo físico e a uma cultura propriamente brasileiros.

O quanto essas crenças provinham mais de desejos do que de realidades, refletindo mais ideais do que práticas, notou-o também Park, na mesma introdução⁶, ainda que reconhecesse se tratar de uma ideologia nacional⁷.

O fato é que Arthur Ramos tinha razão: as idéias de Chicago chegaram à Bahia depois das de Herskovits, e se este pode ser incorporado facilmente à tradição inaugurada por Nina Rodrigues, Pierson, no que pese ter sido antecedido pela história social de Freyre, iniciava uma nova sociologia que apenas nos anos 1950 seria retomada.

Seria, todavia, enganoso se eu não apontasse o quanto da antiga problemática permanecia no novo método e nas novas teorias de Pierson, presente principalmente na idéia de raça (que permitia que os mestiços fossem às vezes subrepticamente tratados como negros) e na manutenção de explicações historicistas. Ora, o método historicista de explicação se confunde com o de estabelecimento de verdades fundacionais, e Pierson, ao utilizá-lo, acaba por bater três pilares: (a) a existência original de raças diferentes; (b) a mistura racial ou miscigenação; (c) a mobilidade social de mestiços. Pierson atribui esta última à inexistência do *preconceito de raça* que, facultando a miscigenação, explicaria a ascensão social dos mestiços. Restava, portanto, para entender os preconceitos de

fato existentes, aquilo que ele chamou de *preconceito de classe*. Nem mesmo a rígida estrutura de desigualdades na distribuição de riquezas entre brancos e negros pode contrariar o historicismo, que vê as diferenças como resultado de pontos de partida diferentes e trata os mestiços embranquecidos como negros que ascenderam socialmente.

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

Estas conclusões podem ser comparadas com as do professor negro Frazier, (...) que também nos visitou recentemente, e que verificou a existência de um “preconceito de cor” que deveria ser distinto do “preconceito de raça”. É um assunto aberto à discussão se este preconceito ligado à cor negra mais carregada coincide ou não com o status social e econômico mais baixo, o que as pesquisas de Pierson nos levam a admitir. (Ramos, 1971, p. 96)

Em outras palavras: se não existia *preconceito racial* entre nós – tal como Blumer (1939) o definia –, existiria *preconceito de cor* – tal como definido por Frazier (1942)? Ou teríamos apenas *preconceito de classe*, como queria Pierson? Lembremo-nos de que o preconceito racial é entendido, na sociologia de então, a partir do paradigma de Herbert Blumer, como fundamentalmente um processo coletivo, que opera pelos “meios públicos em que indivíduos que são aceitos como porta-vozes de um grupo racial caracterizam publicamente um outro grupo racial”, definindo, neste processo, seu próprio grupo. Para Blumer, isso equivale a colocar ambos os grupos em relação recíproca, definindo suas respectivas posições sociais. São quatro os sentimentos que, segundo Blumer, estarão sempre presentes no preconceito racial do grupo dominante: (a) de superioridade; (b) de que a raça subordinada é intrinsecamente

diferente e alienígena; (c) de monopólio sobre certas vantagens e privilégios; e (d) de medo ou suspeita de que a raça subordinada deseje partilhar as prerrogativas da raça dominante.

Quanto a Park, escrevendo em 1942, em plena guerra, já antecipa a agenda que Arthur Ramos retomará em 1949, ao assumir o Departamento de Ciências Sociais da UNESCO. Na “Introdução” já citada, Park pensa na nova ordem mundial que surgiria depois da guerra e vê as ciências sociais como responsáveis por prover as bases empírica, científica e racional, sobre as quais se deveria edificar uma nova moral de convivência entre povos, raças e culturas diferentes; reconhecendo no Brasil um caso muito interessante a ser estudado, pois aqui não existiria um “problema racial” propriamente dito, apesar da grande presença de descendentes de africanos⁸.

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

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

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

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

Começo por lembrar que os cientistas sociais americanos, dos anos 1930 aos 1960, recusaram-se insistentemente a reconhecer seja a presença de grupos raciais no Brasil, seja o preconceito racial. No que pesem as novidades teóricas trazidas por esses estudiosos americanos das relações raciais brasileiras, entre eles Charles Wagley (1952) e Marvin Harris (1952), principalmente nos estudos de classificações raciais e naqueles sobre o significado da categoria nativa de “cor”, serão os brasileiros, e não os americanos, que inovarão a agenda de pesquisa ao procurarem ouvir seriamente (sem acusá-las de imitativas) as queixas dos movimentos sociais negros brasileiros a respeito do *preconceito de cor* e suas legítimas aspirações de mobilidade e dignidade sociais⁹.

Pois bem, a geração brasileira formada pelo projeto UNESCO, que a rigor comanda esse campo de estudos dos anos 1950 até os 1970, buscará entender o *preconceito de cor* de um modo inovador, encravando-o no âmbito das transformações estruturais da sociedade brasileira em sua transição de sociedade de castas para a de classes, ou de sociedade tradicional para a moderna. Ao contrário de Charles Wagley, de Donald Pierson e de Gilberto Freyre, essa geração não restringe sua análise ao campo da cultura ou da interação social. Não se trata de simples abertura (classes) de relações sociais antes fechadas (castas), que teriam sido propiciadas, sem grandes fricções, seja pela maior miscibilidade dos luso-brasileiros ou sua tolerância racial, seja pelos mores católicos ou pelas supostas características intimistas do sistema escravista. Do mesmo modo, as queixas de preconceito e o seu registro, mais abundantes no

Sul que no Norte, não se devem a valores introduzidos por imigrantes recentes, mas às características próprias ao processo de mudança social. Aliás, nesse ponto, me permitam notar a ironia de ser justamente o Norte berço do racismo científico brasileiro, que é, nessa leitura culturalista, isentado de preconceito, enquanto o Sul passa a ser a referência geográfica para estes e outros antibrasileirismos.

Os estudiosos brasileiros, Florestan à frente, ainda que aceitando o paradigma de Blumer, darão ênfase no descompasso entre os valores da ordem escravocrata, que permanecem, e as relações sociais da nova ordem competitiva em formação. O preconceito de cor, entre nós, seria um sintoma da incompletude da revolução burguesa e da sociedade de classes. Seria uma persistência do passado, enquanto “negros” e “mulatos” seriam apenas “metamorfoses do escravo”¹⁰.

Como dirá Bastide (1965), tempos depois, o problema consiste na manutenção de “relações raciais tradicionais”, fundadas no paternalismo, no cerne mesmo da sociedade industrial. Assim, ainda que reconhecendo a existência do preconceito de cor entre nós, a ênfase não é dada no preconceito enquanto mecanismo de reprodução e criação de desigualdades sociais, ou mesmo no instrumento de luta entre grupos livres em mercados competitivos, mesmo que a industrialização seja responsabilizada pela agudização do preconceito. Florestan, por exemplo, prefere sublinhar o fato de que, num primeiro momento, o negro e o mulato permanecem marginais à estrutura de classes¹¹. Enquanto Bastide, refletindo sobre o avanço da industrialização em São Paulo, acredita ver o preconceito de cor transformar-se em preconceito contra os “bairros”, completando, deste modo, o deslocamento do preconceito de raça, que teria marcado o Brasil tradicional, para o preconceito de classe, que pretensamente marcaria o Brasil moderno e a integração do negro ao proletariado urbano. Diz ele:

Há, de fato, alguns negros entre esses imigrantes [nordestinos] (os “baianos”), mas os brancos predominam. A imagem coletiva que é atribuída a essa massa, os julgamentos desfavoráveis que ela provoca e os estereótipos que a definem não separam esses brancos dos baianos. Há, portanto, um deslocamento do preconceito da cor do indivíduo para a sua posição na hierarquia ocupacional. (Bastide, 1965, p. 24-5)

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

Quando Florestan, em 1964, defende na Universidade de São Paulo a sua tese de titular da cadeira de Sociologia I, denunciando a democracia racial como um mito, o faz acreditando que tudo poderia ser diferente se tal ideologia tivesse realmente caído nas mãos do povo¹².

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

uma vez morta a democracia política, em 1964, a democracia racial passa a ser denunciada como mito.

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

O preconceito de “raça” ou de “cor” era um componente organizatório da sociedade de castas. Nela, porém, a representação do negro como socialmente inferior correspondia tanto a uma situação de fato, como aos valores dominantes na sociedade. (...) era um componente essencial e “natural” do sistema de castas. (...) Apenas lateralmente, apesar da enorme importância desse processo, a função reguladora do preconceito agia no disciplinamento das expectativas e possibilidades de ascensão social: no caso dos mulatos claros livres.

Com a desagregação da ordem servil, que naturalmente antecedeu, como processo, à abolição, foi-se constituindo, pouco a pouco, o “problema negro”, e com ele intensificando-se o preconceito com novo conteúdo. Nesse processo o “preconceito de cor ou de raça” transparece nitidamente na qualidade de representação social que toma arbitrariamente a cor ou outros atributos raciais distinguíveis, reais ou imaginários, como fonte para a seleção de qualidades estereotípáveis. (Cardoso, 1962, p. 281)

Também Costa Pinto (1953), no Rio de Janeiro, Thales de Azevedo (1953), em Salvador, Octávio Ianni (1978), em Florianópolis e Curitiba, João Baptista Borges Pereira (1967), em seu estudo sobre os radialistas em São Paulo, todos observaram, em momentos diferentes, entre 1953 e 1967, a centralidade do preconceito de cor para explicar as dificulda-

des da mobilidade social dos negros no pós-abolição. Na verdade, a partir de 1955, todos os estudiosos brasileiros já aceitam seja a síntese de Florestan (1965), seja a de Oracy Nogueira (1955), que procuram superar a distinção comum em Frazier, Pierson e outros, entre preconceito de cor e preconceito racial.

Diz Florestan:

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

E Oracy:

Considera-se como preconceito racial uma disposição (ou atitude) desfavorável, culturalmente condicionada, em relação aos membros de uma população, aos quais se têm como estigmatizados, seja devido à aparência, seja devido a toda ou parte da ascendência étnica que se lhes atribui ou reconhece. Quando o preconceito de raça se exerce em relação à aparência, isto é, quando toma por pretexto para as suas manifestações os traços físicos do indivíduo, a fisionomia, os gestos, o sotaque, diz-se que é de marca; quando basta a suposição de que o indivíduo descende de certo grupo étnico, para que sofra as conseqüências do preconceito, diz-se que é de origem. (Nogueira, 1985, p. 78-9)

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

Ora, o que muda nos anos 1970 é justamente a definição do que seja racismo. E isso não muda apenas no Brasil. Nem é produto da geração brasileira negra que estava exilada na Europa ou nos Estados Unidos, como Abdias de Nascimento, como se tal transformação conceitual fosse um fenômeno de imitação e de colonialismo cultural. A mudança é mais abrangente. Permito-me traçar, com brevidade, as grandes linhas.

São vários os núcleos com base nos quais se processa a eleição do racismo em conceito analítico central da vida social moderna. Tomemos, por exemplo, a historiografia sobre a escravidão negra nas Américas, a começar por Boxer que, em 1963, já interioriza o modelo sociológico para o tratamento das sociedades coloniais em seu *Relações raciais no império ultramarino português*. Nos anos 1970, essa historiografia já fala abertamente em “racismo”. Em 1971, Genovese, por exemplo, referindo-se às várias sociedades escravistas das Américas, escreveu: “Uma vez implantado o sistema escravista, o etnocentrismo, o preconceito de cor transformaram-se rapidamente, ainda que talvez não imediatamente, em racismo” (Genovese, 1971, p. 105).

Em 1973, Hoetink, um dos nomes mais respeitáveis dos estudos de relações raciais nas Américas, diz: “Toda sociedade multirracial é racista no sentido de que a pertinência a um grupo sócio-racial prevalece sobre a realização na atribuição de posição social” (apud Hasenbalg, 1979, p. 66). Nos Estados Unidos, a recepção do marxismo nas universidades (seja em sua variante historicista, seja em sua variante estrutura-

lista) pode ser medida pela capacidade da teoria do capitalismo absorver e dar explicações mais vigorosas sobre o racismo americano, e, na Inglaterra, tanto o marxismo quanto as teorias sobre o racismo se tornam instrumentos da nova esquerda em sua luta pelos direitos das minorias étnicas e dos imigrantes.

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

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

Em 1971, foi justamente o Minority Rights Group, de Londres, que publicou a brochura de Anani Dzidziyeno, *The Position of Blacks in Brazilian Society*. Nela, Anani registra, entre a esquerda brasileira, a opinião uniforme de que a democracia racial era um mito, mas observa também que, entre os marxistas brasileiros, ainda prevalecia a idéia de que o único meio de combater o preconceito racial era a organização e luta da classe trabalhadora.

A brochura de Anani é importante, um marco, por ser uma das primeiras publicações feita por um cientista social, além do mais, negro e africano, a falar de racismo no Brasil. Naquele momento, em que o marxismo também conquistara a intelectualidade brasileira, a relação entre “classe” e “raça” era ainda pensada segundo um modelo no qual

“as distinções entre grupos que se definem como racialmente diversos e desiguais exprimem, em geral de modo mistificado, relações reais de dominação-subordinação”, para citar Octávio Ianni (1972, p. 248).

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

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

Carlos, assim como os jovens marxistas dos anos 1970, ao focar as desigualdades sociais, enfatiza a estrutura de classes e as hierarquias sociais em detrimento do preconceito racial e dos modelos explicativos que tomam como ponto de partida os valores e as atitudes construídos pelos sujeitos na interação social¹³. Diz ele:

Como se verá, se o racismo (bem como o sexismo) torna-se parte da estrutura objetiva das relações políticas e ideológicas capitalistas, então a reprodução de uma divisão racial (e sexual) do trabalho pode ser explicada sem apelar para o preconceito e elementos subjetivos. (Hasenbalg, 1979, p. 114)

Poderia parecer, portanto, que em seu modelo teórico, a discriminação racial, em vez de ser pensada como comportamento efetivo, observável pela ação dos sujeitos, passa a ser deduzida dos seus resultados sobre a estrutura social¹⁴.

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

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

De certo modo, os anos 1980 e 1990 serão tomados na sociologia brasileira pelo avanço dessas novas teses e novidades conceituais que se irradiarão a partir do trabalho conjunto de Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle Silva (1988; 1992). Podemos mesmo ver na ação institucional de ambos um certo programa de trabalho, no qual, ao lado dos estudos de desigualdades raciais, que utilizam modelos matemáticos cada vez mais refinados, se desenvolvem estudos especializados por áreas (educação e mercado de trabalho, principalmente), ou estudos que buscam

descobrir os micromecanismos de discriminação (no âmbito da escola, do livro didático, da sala de aula, da mídia, da propaganda, dos locais de trabalho, dos locais de consumo e do mercado de trabalho etc.).

Mas, se os estudos sobre o racismo no Brasil avançaram em termos empíricos, seu crescimento deu-se sobre bases teóricas que, até os dias de hoje, não estão bem assentes na sociologia. E é a isso que vou dedicar o restante do texto, exemplificando o que acabo de dizer a partir de três problemas.

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

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

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

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

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

Sobre o primeiro problema que apontei, é ilustrativa a polêmica envolvendo Peter Fry (1995-1996) e Michael Hanchard (1994), na qual o primeiro acusa o segundo de fazer uso de categorias nativas americanas para entender as relações raciais no Brasil, desprezando, desse modo, as categorias nativas brasileiras e fazendo crer que as categorias americanas pudessem funcionar como conceitos analíticos. Polêmica que chegou a Europa pelas penas de Pierre Bourdieu e Loïc Wacquant (1998).

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

Brasil não é uma sociedade igualitária de feição clássica, pois convive bem com hierarquias sociais e privilégios, é entrecortada por dois padrões ideológicos, ainda que não seja exatamente uma sociedade hierárquica de tipo indiano.

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

De fato, ao tratar a “democracia racial” como uma “superestrutura”, os marxistas acabaram por reforçar a idéia de mito, transformando-a em construto supraconjuntural, própria a uma formação social, muito próxima dos processos de longa duração, de que nos fala Braudel. Deixaram de investigar o modo concreto e as circunstâncias em que tal ideologia foi produzida por intelectuais, que procuraram dar sentido a práticas e experiências também concretas, respondendo a conjunturas bem específicas. Por outro lado, os críticos estruturalistas do marxismo e dos ativistas negros acabaram por levar a sério o mito, vendo nele permanências e características estruturais típicas da sociedade brasileira, reforçando, mais uma vez, a sua a-historicidade.

Parte do meu trabalho nos últimos anos tem sido devolver a “democracia racial” aos seus criadores e à época em que nela se acreditou mais profundamente. Posta assim, no contexto dos interesses culturais e materiais que a motivaram nos anos 1940, 1950 e 1960, a democracia racial

não é nem mais nem menos duradoura que o “racismo científico”. As décadas em que se acreditou que a democracia poderia ser reduzida à convivência pacífica entre pessoas de diferentes cores, raças e credos, e que tal convivência poderia ser garantida pelas leis e pelos costumes, foram encerradas com os golpes de Estado de 1964 e 1968. A partir desse momento, a democracia racial já não serve nem mesmo como ideal ou inspiração: não por acaso, a luta contemporânea dos negros pelos direitos sociais inerentes à democracia brasileira passou a ter como mote a luta por *cidadania* e respeito aos *direitos humanos*.

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

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

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

Enfrentar o segundo e terceiro problemas, que apresentei anteriormente, significa, pois, superar o hiato criado entre os estudos de interação social e os de estrutura social, entre aqueles da cultura e os da sociedade, um hiato que ganhou contornos disciplinares, cada vez mais rígidos, com a separação entre sociologia e antropologia, e o crescente interesse

de ambas em estudar os mesmos espaços territoriais. Essa tarefa é também difícil porque requer que elaboremos uma trama narrativa mais densa, circunscrevamos com maior precisão o tempo e os eventos a serem tratados em nossos estudos, o que, ainda que esteja nas origens da nossa tradição disciplinar, nos desabituaamos a fazer na sociologia. Mas, felizmente, outros fazem: sem esconder a ironia, poderíamos, hoje, reencontrar a inspiração na historiografia contemporânea sobre a escravidão no Brasil, a mesma que adotou o paradigma das “relações raciais” há 40 anos. Estão aí os trabalhos de João Reis (2003), Sidney Chaloub (1990), Manolo Florentino (1997), Laura de Mello e Souza (1989), Hebe Mattos (2000) e outros, que têm enfrentado com absoluto êxito esse desafio¹⁵.

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

Chegou a hora de concluir. O que faço, sintetizando quatro tempos.

Para a geração de Pierson, Wagley e Harris, nos Estados Unidos, as desigualdades raciais de classe entre negros e brancos se perpetuavam graças ao preconceito, à discriminação e à segregação raciais. Porque, no Brasil, havia as mesmas desigualdades, mas os fatores causais acima re-

feridos eram relativamente fracos, os autores americanos concluíram que tais desigualdades dever-se-iam apenas a diferenças de pontos de partida, devendo desaparecer no futuro (ou seja, os negros provinham de castas subordinadas). Para Florestan e sua geração, entretanto, o preconceito não só existia como, de certo modo, impedia que a nova ordem competitiva se desenvolvesse em sua plenitude. Tratava-se, entretanto, de preconceitos e discriminações fora do lugar, uma espécie de consciência alienada dos agentes sociais. Para Carlos, Nelson e a minha geração, não apenas tais preconceitos eram funcionais para o desenvolvimento do capitalismo brasileiro, como a reprodução do sistema de desigualdades raciais prescindia, até certo ponto, da consciência dos atores.

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

A teoria sociológica deve, portanto, manipular simultaneamente dois discursos, o nativo e o analítico, seja para entender o significado cultural, seja para desnudar a lógica implícita das relações sociais. Do mesmo modo, estamos fadados a nos mover entre as teorias de classe e as teorias de identidades sociais, entre “classe” e “raça”, como queriam os pais fundadores de nosso campo, a quem dedico este artigo: Pierson, Bastide, Thales, Florestan, Costa Pinto, Guerreiro, Oracy e Octávio.

Notas

- 1 Texto com base na aula preparada como requisito parcial para o concurso público de Professor Titular em Sociologia das Relações Raciais, no Departamento de Sociologia da USP, em 13 de maio de 2004.
- 2 Retiro de Schwarcz (1993, p. 212) uma citação da *Gazeta Médica da Bahia*, de 1906, que exemplifica a reação da ciência da época ao individualismo e à democracia que nos eram cobrados: “Não pode ser admissível em absoluto a igualdade de direitos, sem que haja ao mesmo tempo, pelo menos, igualdade na evolução (...). No homem alguma cousa mais existe além do indivíduo. Individualmente sob certos aspectos, dois homens poderão ser considerados iguais; jamais o serão porém se atender às suas funções fisiológicas. Fazer-se do indivíduo o princípio e o fim da sociedade, conferir-lhe uma liberdade sem limitações, como sendo o verdadeiro espírito da democracia, é um exagero da demagogia, é uma aberração do princípio da utilidade pública. A Revolução Francesa inscreveu na sua bandeira o lema insinuante que proclamava as idéias ‘liberdade, igualdade e fraternidade’, as idéias de Voltaire, Rousseau e Diderot as quais até hoje não se puderam conciliar pois *abberant inter se*” (GMB, 1906, p. 256-7).
- 3 “Ao brasileiro mais descuidado e imprevidente não pode deixar de impressionar a possibilidade da oposição futura, que já se deixa entrever, entre uma nação branca, forte e poderosa, provavelmente de origem teutônica, que se está constituindo nos estados do Sul, donde o clima e a civilização eliminarão a raça negra, ou a submeterão, de um lado; e, de outro lado, os estados do Norte, mestiços, vegetando na

turbulência estéril de uma inteligência viva e pronta, mas associada à mais decidida inércia e indolência, ao desânimo e por vezes à subserviência, e assim ameaçados de converterem-se em pasto submisso de todas as explorações de régulos e pequenos ditadores” (Rodrigues, 1935, p. 18-9).

- 4 Em depoimento a Nelson Pereira dos Santos, no filme *Raízes do Brasil*.
- 5 “É verdade que, desta vez, o plano de trabalho de Pierson era inteiramente novo entre nós. Embora muita coisa estivesse escrita sobre relações de raça, o assunto foi mais estudado no plano da história social do que no da pesquisa regional, num dado tipo de sociedade e na época atual. De outro lado, o ponto de vista agora abordado era inteiramente diverso dos objetivos propriamente antropológicos dessa já hoje extensa fileira de nomes, que vêm desde Nina Rodrigues” (apud Pierson, 1971, p. 68).
- 6 “Na realidade, a atitude do povo brasileiro em relação ao ‘problema racial’, no que diz respeito ao negro, parece ser, no seu todo, mais acadêmica que pragmática e real. Há certo interesse etnológico pelas sobrevivências dos cultos afro-brasileiros, os chamados candomblés, que parecem existir em número extraordinário especialmente nas cidades do Salvador e Recife e suas vizinhanças (...). Uma vez que a maior parte destes candomblés representam formas em pleno funcionamento de práticas religiosas africanas (embora evidentemente em processo de assimilação ao ritual e mitologia do catolicismo local), talvez não devam ser classificados como sobrevivências” (Park, 1971, p. 84).
- 7 “Esta tendência [de o Brasil absorver a gente de cor], entretanto, não é simplesmente fato histórico e biológico; é antes manifestação de uma ideologia (*polity*) nacional, na medida em que se pode dizer que o Brasil tem uma ideologia relativa a gente de cor” (Park, 1971, p. 82-3).
- 8 “Ao sugerir a possibilidade de estudos futuros em seguida a este, estou levando em conta o seguinte: (1) que o Brasil é um dos mais importantes ‘*melting-pots*’ de raças e culturas em todo o mundo, onde a miscigenação e aculturação estão se processando; (2) que o estudo comparativo dos problemas de raça e cultura provavelmente assumirá uma importância especial nesta época, em que a estrutura da ordem mundial parece estar se desintegrando devido à dissolução das distâncias físicas e sociais, sobre as quais esta ordem parece repousar. Num mundo que está atualmente em guerra, porém buscando tenazmente a paz, tornou-se evidente apenas ser possível erigir-se uma ordem política estável sobre uma ordem moral que não se confine às fronteiras dos Estados nacionais” (Park, 1971, p. 82).

- 9 Que aliás remontam ao brado do poeta negro Cruz e Souza, que já em 1898, em seu poema *O emparedado*, dizia: “Se caminhares para a direita baterás e esbarrarás, ansioso, aflito, numa parede horrendamente incomensurável de Egoísmos e Preconceitos! Se caminhares para a esquerda, outra parede, de Ciências e Críticas, mais alta do que a primeira, te mergulhará profundamente no espanto!”
- 10 Ouçamos Florestan, por um momento, na *Integração do negro na sociedade de classes*: “Tomando-se a rede de relações raciais como ela se apresenta em nossos dias, poderia parecer que a desigualdade econômica, social e política, existente entre o ‘negro’ e o ‘branco’, fosse fruto do preconceito de cor e da discriminação racial. A análise histórico-sociológica patenteia, porém, que esses mecanismos possuem outra função: a de manter a distância social e o padrão correspondente de isolamento sócio-cultural, conservados em bloco pela simples perpetuação indefinida de estruturas parciais arcaicas. Portanto, qualquer que venha a ser, posteriormente, a importância dinâmica do preconceito de cor e da discriminação racial, eles não criaram a realidade pungente que nos preocupa. Esta foi herdada, como parte de nossas dificuldades em superar os padrões de relações raciais inerentes à ordem social escravocrata e senhorial. Graças a isso, ambos não visavam, desde o advento da Abolição, instituir privilégios econômicos, sociais e políticos, para beneficiar a ‘raça branca’. Tinham por função defender as barreiras que resguardavam, estrutural e dinamicamente, privilégios já estabelecidos e a própria posição do ‘branco’ em face do ‘negro’, como raça dominante” (Fernandes, 1965, p. 193-4).
- 11 “A *situação de classe* só encontra vigência quando determinada categoria social conquista os requisitos econômicos, sociais e culturais de uma classe (ou de parte de uma classe). Em termos raciais, somente os estoques ‘brancos’ da população de São Paulo adquiriram, desde logo, os caracteres psico-sociais e sócio-culturais típicos da formação de classe. Os ‘negros’ e os ‘mulatos’ ficaram invariavelmente ausentes desse processo, misturados com os segmentos dos estoques raciais ‘brancos’ que também encontraram dificuldades em participar das novas formações sociais, constituindo a ‘gentinha’, uma sobrevivência da *ralé* do antigo regime. Enquanto se manteve nessa condição, o ‘negro’ vivia numa sociedade organizada em classes sem participar do regime de classes. O termo ‘preto’ permitia selecionar a cor como marca racial para distinguir, a um tempo, um estoque racial e uma categoria social em situação societária ambígua, para não dizer francamente marginal (Fernandes, 1965, p. 219).

- 12 Relembremos as suas palavras:”Portanto, as circunstâncias histórico-sociais apontadas fizeram com que o mito da ‘democracia racial’ surgisse e fosse manipulado como conexão 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”(Fernandes, 1965, p. 205).
- 13 Tal como o modelo de Nobert Elias (1998, p. 106), que define como carisma “um pleito bem-sucedido de um grupo a graças e virtudes superiores, através de um dom eterno, em comparação a outros grupos, condenando-os efetivamente a qualidades adscritas coletivamente como inferiores e como atributos eternos”.
- 14 “A desigualdade de oportunidades é manifesta e cristaliza-se em desigualdades sociais ao longo de linhas raciais, sugerindo a existência de discriminação contra os não-brancos. Contudo, o conceito de discriminação apresenta alguns problemas (...) esse conceito estimula a confusão entre o processo e o produto, isto é, entre o processo de discriminação e o resultado desse processo. As mensurações da discriminação são com freqüência, na realidade, mensurações de desigualdade. Por essa razão, o uso de medidas indiretas de discriminação exige não apenas conhecimentos das propriedades matemáticas das medidas utilizadas, mas também uma teoria de causação social” (Hasenbalg, 1979, p. 167).
- 15 Além dos trabalhos desses autores, são referências obrigatórias aqueles realizados no âmbito de cursos de pós-graduação da USP, Unicamp, UFRJ, UFF, UFBA e UFPE.

Bibliografia

ALMEIDA, J. M. G. de.

- 2003 “Regionalismo e modernismo: as duas faces da renovação cultural dos anos 20”, in KOSMINSKY, E.; LÉPINE, C. & PEIXOTO, F. (orgs.), *Gilberto Freyre em quatro tempos*, São Paulo, Editora da Unesp/Edusc.

AZEVEDO, T. de.

1996 [1953] *As elites de cor numa cidade brasileira. Um estudo de ascensão social & classes sociais e grupos de prestígio*, Salvador, EDUFBA.

BANTON, M. & MILES, R.

1994 "Racism", in CASHMORE, E., *Dictionary of Race and Ethnic Relations*, 3. ed., London/New York, Routledge.

BASTIDE, R.

1965 "The Development of Race Relations in Brazil", in HUNTER, G. *Industrialization and Race Relations*, Westport, Greenwood.

BASTIDE, R. & FERNANDES, F.

1955 *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo*, São Paulo, Anhembi.

BLUMER, H.

1939 "The nature of racial prejudice", *Social Process in Hawaii*, v. 11-20.

1965 "Industrialization and race relations", in HUNTER, G., *Industrialization and Race Relations*, Westport, Greenwood.

BLUMER, H. & DUSTER, T.

1980 "Theories of Race and Social Action", in *Sociological Theories: Race and Colonialism*, Paris, UNESCO.

BOURDIEU, P. & WACQUANT, L.

1998 "Sur les ruses de la raison imperialiste", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 121, p. 109-18.

BOXER, C. R.

1963 *Race relations in the Portuguese colonial empire 1419-1825*, Oxford, Claredon.

CARDOSO, F. H.

1962 *Capitalismo e escravidão no Brasil Meridional*, São Paulo, Difusão Européia do Livro.

CHALOUB, S.

1990 *Visões da liberdade*, São Paulo, Companhia das Letras.

- CORRÊA, M.
1998 *Ilusões da liberdade: a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*, Bragança Paulista, UDUSE.
- DAMATTA, R.
1990 “Digressão: a fábula das três raças, ou o problema do racismo à brasileira”, in *Relativizando, uma introdução à antropologia social*, Rio de Janeiro, Rocco, p. 58-87.
- DUMONT, L.
1966 “Caste, racisme et stratification”, in *Homo Hierarchicus*, Paris, Gallimard.
- DZIDZIYENO, A.
1971 *The Position of Blacks in Brazilian Society*, London, Minority Rights Group.
- ELIAS, N.
1998 “Group charisma and group disgrace”, in GOUDSBLOM, J. & MENNELL, S., *The Nibert Elias Reader*, Blackwell Publishers, p. 106.
- FERNANDES, F.
1965 *A integração do negro na sociedade de classes*, São Paulo, Cia Editora Nacional.
- FLORENTINO, M.
1997 *Em costas negras*, São Paulo, Companhia das Letras.
- FRAZIER, F.
1942 “Some Aspects for Race Relations in Brazil”, *Phylon-Review of Race and Culture*, III, 3.
- FREYRE, G.
1933 *Casa grande e senzala*, Rio de Janeiro, Schmidt Editor.
1936 *Sobrados e mucambos*, Rio de Janeiro, Editora Nacional.
- FRY, P.
1995-1996 “O que a Cinderela Negra tem a dizer sobre a ‘política racial’ no Brasil”, *Revista da USP*, n. 28.

ANTONIO S. A. GUIMARÃES. PRECONCEITO DE COR E RACISMO NO BRASIL

GENOVESE, E. D.

1971 *The world the slaveholders made: two essays in interpretation*, New York, Vintage Books.

GUILLAUMIN, C.

1992 "Race et nature", in *Sexe, Race et Pratique du Pouvoir. L'idée de Nature*, Paris, Côté-femmes éditions.

GUIMARÃES, A. S. A.

2002 *Classes, raças e democracia*, São Paulo, Editora 34.

HANCHARD, M.

1994 *Orpheus and Power: The Movimento Negro of Rio de Janeiro and Sao Paulo, Brazil, 1945-1988*, Princeton, Princeton University.

HARRIS, M.

1952 "Les Relations Raciales à Minas Velha, Communauté Rurale de la Région Montagneuse du Brésil Central", in WAGLEY, C. *Races et Classes dans le Brésil Rural*, Paris, UNESCO.

HASENBALG, C.

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

HASENBALG, C. & SILVA, N. V.

1988 *Estrutura social, mobilidade e raça*, Rio de Janeiro, Vértice/IUPERJ.

1992 *Relações raciais no Brasil contemporâneo*, Rio de Janeiro, Rio Fundo.

HOETINK, H.

1973 *Slavery and race relations in the Americas: comparative notes on their nature and nexus*, New York, Harper & Row.

HOLLANDA, S. B.

1936 *Raças do Brasil*, Rio de Janeiro, José Olympio.

IANNI, O.

1972 *Raças e classes sociais no Brasil*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

1978 "Escravidão e racismo", in IANNI, O. *Escravidão e racismo*, São Paulo, Hucitec.

LACERDA, J. B.

1911 *Sur les métis au Brésil*, Paris, Imprimerie Dévougue.

MATTOS, H. M.

2000 *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

NOGUEIRA, O.

1985 [1954] “Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem – sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil”, in *Tanto preto quanto branco; estudos de relações raciais*, São Paulo, T. A. Queiroz.

1998 [1955] *Preconceito de marca: as relações raciais em Itapetininga*, São Paulo, Edusp.

PARK, R.

1971 “Introdução à 1ª Edição americana”, in PIERSON, D., *Branços e pretos na Bahia*, São Paulo, Cia. Editora Nacional, p. 79-86.

PEREIRA, J. B. B.

1967 *Cor, profissão e mobilidade. O negro e o rádio em São Paulo*, São Paulo, Pioneira.

PIERSON, D.

1971 *Branços e pretos na Bahia*, São Paulo, Editora Nacional.

PINTO, E. R.

1933 *Ensaio de antropologia brasileira*, São Paulo, Cia. Editora Nacional, v. 22.

PINTO, L. A. C.

1998 [1953] *O negro no Rio de Janeiro: relações de raças numa sociedade em mudança*, Rio de Janeiro, Cia. Editora Nacional.

RAMOS, A. G.

1954 “O problema do negro na sociedade brasileira”, in *Cartilha brasileira do aprendiz de sociólogo*, Rio de Janeiro, Andes.

RAMOS, A.

1971 “Introdução à 1ª Edição brasileira”, PIERSON, D. *Branços e pretos na Bahia*, São Paulo, Cia. Editora Nacional, p. 67-70.

- REIS, J. J.
2003 *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês na Bahia em 1835*, São Paulo, Companhia das Letras.
- REITNER, B.
2003 *Racism, democracy, and civil society in Brazil: comparing non-governmental organizations with neighborhood associations in the state of Bahia*, PhD dissertation, Cuny.
- RODRIGUES, R. N.
1935 *Os africanos no Brasil*, 2. ed., São Paulo.
- SANSONE, L.
2003 *Negritude sem etnicidade*, Salvador, Edufba.
- SCHWARCZ, L. M.
1993 *O espetáculo das raças; cientistas, instituições e questões raciais no Brasil (1870-1930)*, São Paulo, Companhia das Letras.
- SOUZA, L. de M.
1989 *Diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*, São Paulo, Companhia das Letras.
- TELLES, E.
2003 *Racismo à brasileira*, Rio de Janeiro, Lumará.
- WAGLEY, C.
1952 *Race et classe dans le Brésil rural*, Paris, UNESCO.
- WILLIAMS Jr. & VERNON, J.
1996 *Rethinking Race. Franz Boas and His Contemporaries*, Lexington, The University of Kentucky.
- WINANT, H.
2001 *The World is a Ghetto. Race and democracy since World War II*, New York, Basic Books.

WORLD CITIZENS ASSOCIATION

1941 *The World's Destiny and the United States. A Conference of Experts in International Relations*, Chicago, Ill.

ABSTRACT: Using the historical contextualization of two key concepts in Brazilian studies of race (color prejudice and racism), the author analyses the formation of the scientific field of race relations studies in Brazil in the 1940s and its posterior replacement for structural and institutional analysis of racism after 1970. He argues that the race relations paradigm represented a step forward from both nineteenth century racialism and early twentieth century culturalism in the precise sense that it permitted an acute analysis of the social interaction between blacks and whites in different social spheres. The increasing political tensions of the field, as well as some of its theoretical pitfalls, conducted however to its substitution for the structural analysis of racism in the late 1970s. The author suggests that this structural analysis blurs different dimensions of social life and loses its virtues unless it is complemented by precise analytical studies of black and white interaction in the diverse spheres of life.

KEY WORDS: color prejudice, race prejudice, racism, race relations.

Aprovado em junho de 2004.