

“Chicago” no Brasil a importância da redescoberta da cidade e da “raça”

Frank Eckardt¹

Resumo

O desenvolvimento das cidades contemporâneas no Brasil levanta muitas questões conceituais para a sociologia urbana. A tradição conceitual da Escola de Chicago parece não ser aplicável, uma vez que sua elaboração de segregação se relaciona com a questão de raça. Assim, assumiu-se que as cidades brasileiras são diferentes. Neste artigo, o autor quer questionar essa perspectiva. Em primeiro lugar, será demonstrado que o legado da Escola de Chicago no Brasil tem mais a oferecer do que geralmente se aceita. Ele também pode ajudar a ver que as cidades brasileiras têm sido “produto” de um equívoco comum entre os estudiosos americanos e brasileiros sobre a sociologia urbana. Em segundo lugar, o artigo defende uma interpretação renovada da Escola de Chicago, no contexto dos debates contemporâneos no Brasil no que diz respeito tanto à questão da desigualdade racial e social quanto ao conceito de favela.

Palavras-chave

Escola de Chicago, sociologia urbana, relações raciais.

Recebido em 7 de novembro de 2013

Aprovado em 7 de abril de 2014

ECKARDT, Frank. “Chicago” no Brasil: a importância da redescoberta da cidade e da “raça”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 58, p. 79-103, jun. 2014.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i58p79-103>

¹ Universidade Bauhaus (Weimar, Alemanha).

“Chicago” in Brazil

The Rediscovered Importance of the City and “Race”

Frank Eckardt

Abstract

The development of contemporary cities in Brazil raises many conceptual questions for urban sociology. The lasting tradition of the Chicago School seems not to be applicable as it is based on the mayor assumption race related segregation. It has been assumed that therefore Brazilian cities are different. In this article, the author wants to question this perspective. Firstly, it will be demonstrated that the legacy of the Chicago School in Brazil had more to offer than generally accepted. It can also help to see that the Brazilian cities have been a “product” of a mutual misconception between American and Brazilian scholars about urban sociology. Secondly, the article argues for a renewed interpretation of the Chicago School against the background of contemporary debates in Brazil with regard to the issue of racial and social inequality and the concept of the favela.

Keywords

Chicago School, Urban Sociology, Race relations.



uidadosa, porém com uma abertura ainda pouco conhecida, a neutralidade brasileira em relação ao contexto que associa segregação étnica e social está sendo posta em questão. O lento reconhecimento da estrutura racista da desigualdade social também está se efetuando no discurso acadêmico. Ao que parece, o discurso atual vem sendo acompanhado de uma nova compreensão das ideias sobre espaço, “raça” e desigualdades sociais. Paralelamente, os trabalhos de Donald Pierson e Franklin Fraziers estão sendo redescobertos. Como membros da “Escola de Chicago”², ambos se ocuparam intensivamente da questão da integração dos negros e, ao seu modo, introduziram o célebre ciclo de relações raciais [“race relation cycle”] de Robert Park na sociologia brasileira. Em vista do atual debate social acerca do significado de “raça” e da crítica à redução das desigualdades sociais à sua dimensão espacial, formula-se a questão sobre como levar adiante a atualização das pesquisas prévias da Escola de Chicago no Brasil. Por essa razão, será feita, a seguir, uma interpretação dos trabalhos dos sociólogos de Chicago sobre os temas “raça” e cidade de forma geral e também sobre os específicos dedicados ao Brasil. Estes serão relacionados ao debate atual sobre o significado de ambos os conceitos aplicados à sociedade brasileira.

2 HENNIG, Eike. Chicago School. In: F. Eckhardt (org.). *Handbuch Stadtsoziologie*. Wiesbaden: Springer VS, p. 95-124, 2012.

Chicago no Brasil

Donald Pierson⁵ (1900-1995), um aluno de Robert Park, que fora então o diretor do Instituto de Sociologia [“Institute for Sociology”] de Chicago, foi o primeiro sociólogo americano a se ocupar do tema cidade e “raça” nos anos 1930⁴. Ele foi sucedido por Ruth Landes⁵ e E. Franklin Frazier, porém, ao contrário de Pierson, estes dois não foram reconhecidos por seus trabalhos. Robert Park motivou efusivamente os três pesquisadores a se ocuparem de forma intensiva com o Brasil. Primeiramente publicada em 1942 em inglês, posteriormente traduzida para o português em 1945, a obra de Pierson, *Branços e pretos na Bahia: estudo de contato racial na Bahia* [*Negroes in Brazil: A Study of Race Contact at Bahia*], tornou-se rapidamente uma obra de referência. A partir daí, os pesquisadores americanos perceberam as diferenças nas condições de vida da população negra e as integraram em suas reflexões. Salvador foi, por diversos motivos, o local mais interessante no Brasil para os sociólogos de Chicago. A cidade, que por séculos foi a capital do país e local de chegada da maioria dos escravos trazidos da África, era também o lugar de uma discussão pró-reformas sobre a situação “afro-brasileira”.

Pierson pesquisou na Bahia durante dois anos (1935-37), tendo sua atenção voltada, sobretudo, ao contato entre negros e brancos [“white-black contact”]. Ele percebeu a Bahia como um estado no qual as diferenças étnicas e sociais fizeram surgir uma segregação muito explícita: um centro organizado nos moldes europeus que nitidamente se delimita dos povoados africanos que a cercam. Ele percebeu os contatos interétnicos sendo marcados pela acomodação e distribuição. Por isso, segundo Pierson, a situação na Bahia basicamente se revelou como diferente da encontrada nos estados do sul dos Estados Unidos, que por ele era vista como muito mais marcada por antagonismos (sob recomendação de Park, Pierson tinha conduzido estudos similares em Tennessee, e essas experiências o motivaram a realizar suas pesquisas no Brasil). Suas perspectivas, no entanto, não se compatibilizavam com as discussões acerca do significado da herança africana, conduzidas naquele momento pelos intelectuais predominantes no Brasil. Logo, ele percebeu preconceitos contra os negros entre os intelectuais e duvidou de sua vontade de lhes dar um tratamento de fato igualitário. Em sua avaliação geral da

5 PIERSON, Donald. *Negroes in Brazil: A Study of Race Contact at Bahia*. Chicago: University of Chicago Press, 1942.

4 BACELAR, Jeferson. Donald Pierson e os brancos e pretos na Bahia. *Horizontes Antropológicos*, n. 7, p. 129-145, Porto Alegre, v. 5, 1997.

5 LANDES, Ruth. *City of Women*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1994.

situação da Bahia, Pierson concluiu que estruturas coloniais ainda eram determinantes e que uma aproximação e fusão cultural entre brancos e negros praticamente não se realizam. A cidade lhe parecia congelada no tempo e com pouco espaço para alterações sociais. A continuidade das estruturas coloniais era, para Pierson, a causa principal da ausência de inquietudes raciais. Em sua pesquisa revela-se claramente para ele os relacionamentos interétnicos, surpreendentemente harmônicos em comparação com os dos Estados Unidos, e as graves diferenças sociais entre brancos e “negros”. Cor [“color”] e classe são idênticos na Bahia. Para ele, a ausência de discriminação aberta permaneceu um fenômeno difícil de ser compreendido. Ao mesmo tempo, ele pôde constatar tanto as diferenças sociais entre os não-brancos quanto a recusa da religião e da cultura africana por parte das elites brancas. Apesar das análises cuidadosas de Pierson, manifestações explicitamente racistas foram registradas em seu livro. Por meio do discurso dominado de Gilberto Freyre⁶ sobre a harmonia racial brasileira, Pierson pode não ter estimado corretamente o significado do racismo.

Em sua observação final, ele apontou a “hierarquia étnica” e a passividade cultural como causadoras da enorme segregação social baiana. Dessa forma, Pierson pôde ser considerado de forma aceitável para os representantes da “Escola da Bahia”, sobretudo por Freyre e Arthur Ramos, que o apoiaram com um prefácio e uma recensão positiva. A ênfase à passividade tradicional pode ter soado intelectualmente como legado africano, e assim foi possível harmonizar com a narrativa explicativa dos pesquisadores da Escola da Bahia, a qual propalava que os problemas sociais da Bahia resultam da continuação do modo de vida africano e da ausência de seu reconhecimento no Brasil. O trabalho de Pierson também pode ser interpretado da mesma forma, ainda que ele tenha abordado a questão sob um viés diferente.

Ruth Landes e E. Franklin Frazier, diferentemente, se dedicaram explicitamente aos preconceitos raciais nos contatos entre brancos e negros, encontrando rejeição consistente e agressiva dos pesquisadores brasileiros da Escola da Bahia, que desqualificaram os dois sociólogos de Chicago como “visitantes”, entre outras denominações. Ruth Landes atraiu a fúria particular de Arthur Ramos ao analisar os contatos interétnicos com um olhar voltado às relações de gênero e ao se interessar particularmente pelos temas da maternidade e da homossexualidade. Landes estava também ciente de sua difícil situação: os resultados de seu trabalho contraditavam as opiniões predominantes

6 FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala*. Recife: Imprensa Oficial, 1935.

entre os pesquisadores brasileiros da Escola da Bahia. Por isso, não se pode explicar como, por um lado, ela retrata em seu livro a presença de racismo de forma insistente e convincente, enquanto, por outro lado, ela atesta (depois de Pierson) na introdução de seu livro *City of Women* (1947, segunda edição de 1994), traduzido posteriormente como *A cidade das mulheres*, que não existiria nenhum racismo. Por exemplo, em suas exposições sobre a religião africana do Candomblé, fica claro que esta se adapta às circunstâncias do Brasil e não possui (de forma alguma) somente um significado social de “herança”. Para ela, o Candomblé é uma nova religião sob circunstâncias sociais modificadas. Landes, mais do que Pierson, observou e se envolveu com uma dinâmica cultural, não fixou os negros à sua identidade cultural e por isso não contribuiu para sua exotização⁷. De acordo com as observações de Landes, a capacidade de adaptação cultural se efetua de forma independente, sobretudo através dos papéis femininos assumidos por homens proscritos e dos papéis soberanos de liderança das mulheres na comunidade do Candomblé. Outros autores já haviam exposto situações como as mencionadas, situações essas que estão em oposição à distribuição patriarcal de papéis na sociedade brasileira. Mesmo assim, as declarações de Landes foram mal recebidas, tanto por ela ser estrangeira quanto por fazer questionamentos muito diretos, no estilo da Escola de Chicago. O trabalho de Landes caiu no esquecimento, enquanto o de Donald Pierson terminou sendo visto no Brasil como alinhado aos trabalhos de Gilberto Freyre. Pierson assumiu um papel importante na sociologia brasileira e também no desenvolvimento dessa disciplina em São Paulo, entre 1939 e 1955⁸. Entretanto, a redescoberta dos arquivos de Donald Pierson indica que ele reprovava a antropologia brasileira dominante, diferentemente do que a recepção de seu trabalho parecia indicar, restando somente a possibilidade de especular se haveria uma relação direta com o “desaparecimento” de seus trabalhos realizados nos anos de 1950⁹. O que pode realmente ser constatado é que as pesquisas conduzidas por Pierson despertaram pouco interesse, embora as condições de vida nas cidades brasileiras tenham sido examinadas pela primeira vez de forma intensivamente empírica

7 HEALEY, Mark. The Sweet Matriarchy of Bahia: Ruth Landes' Ethnography of Race and Gender. *Disposition*, Michigan, v. 23, n. 50, p. 87-116, 1998.

8 VILA NOVA, Sebastião. *Donald Pierson e a escola de Chicago na sociologia brasileira: entre humanistas e messiânicos*. Lisboa: Vega, 1998.

9 LIMA, Roberto. La historia en la basura: los archivos perdidos de Donald Pierson. *Desacatos*, México, n. 34, dez. 2010. Disponível em <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-92742010000300007&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 29 maio 2014.

por meio dos estudos realizados por 22 pesquisadores em dez cidades, sob a sua supervisão.

Brasil em Chicago

E. Franklin Frazier também desenvolveu um interesse pelo Brasil precocemente e aprendeu português muito tempo antes de sua estadia no país. Tendo Robert Park como mentor, Frazier se doutorou pesquisando a situação da família negra [“Negro Family”]. Mais do que qualquer outro pesquisador da Escola de Chicago, Frazier tinha, desde cedo, simpatia pelas ideias socialistas e comprometimentos a favor dos direitos civis dos afro-americanos, fato que estimulou seus estudos posteriores¹⁰. Depois, Frazier viria a se tornar o primeiro presidente negro da Associação Americana de Sociologia (ASA) e durante sua vida se manteve vinculado ao tema da situação de vida dos negros [“blacks”] nos Estados Unidos, especialmente com o caso do declínio da família negra, ao qual ele recorre, em grande medida, aos conceitos básicos desenvolvidos por William I. Thomas de “isolamento social” e à definição de “situação”. Assim como muitos outros, ele elogiou o Brasil por sua harmonia racial, ao menos em suas declarações públicas ou políticas. Por um lado, este reconhecimento correspondeu a uma projeção muito difundida entre os afro-americanos, os quais utilizaram o bom exemplo brasileiro como auxílio na argumentação em prol de melhores relações raciais nos Estados Unidos. Por outro lado, essa postura de Frazier reflete a influência dos discursos brasileiros¹¹, cujos conceitos de “raça” e nação se desenvolveram em um espaço transnacional entre os Estados Unidos e o Brasil, que se firmou desde o século XIX sobre práticas culturais e orientadas ao consumo¹².

No entanto, salta aos olhos como Frazier se expressa de forma muito mais crítica sobre a situação brasileira nos seus textos acadêmicos. Ele se distancia também das declarações feitas por Pierson (como na recensão de seu *Branços e pretos na Bahia*) de que o racismo não desempenharia um papel decisivo no Brasil. Frazier descarta, de

10 EDWARDS, G. Franklin. *Black Sociologists: Historical and Contemporary Perspectives*. Chicago: University of Chicago Press, 1994; PLATT, Anthony M. E. *Franklin Frazier Reconsidered*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1991.

11 HELLOWIG, David J. *African-American Reflections on Brazil's Racial Paradise*. Philadelphia: Temple University Press, 1992.

12 SEIGEL, Micol. *Uneven Encounters: Making Race and Nation in Brazil and the United States*. Durham: Duke University Press, 2009.

forma ainda mais radical que Landes, a ideia de que a situação atual em Salvador poderia ser explicada por meio das continuidades africanas. Em 1940, após quase um ano e meio de pesquisa de campo na Bahia, ele designou as referências remanescentes à cultura africana como folclore. Já que sua atenção sempre se destinou às estruturas familiares, ele se impressionou no Brasil com o fato de que as formas de organização familiar são bastante avançadas e que nenhum padrão de uma vida familiar africana pode ser encontrado. Ao contrário, as circunstâncias locais brasileiras são, para ele, decisivas para o desenvolvimento de uma estrutura diferenciada de relacionamento familiar. Por exemplo, a baixa taxa de casamentos de afro-brasileiros não reproduz qualquer tradição africana de convivência não-matrimonial, mas explica-se a partir dos altos custos de casamento decorrentes no Brasil. A infidelidade masculina não é alimentada pela continuidade da tradição poligâmica africana, mas resultado de um sistema patriarcal de relações de gênero na sociedade brasileira. A situação de vida das famílias afro-brasileiras, tal como Frazier a encontrou está, sobretudo, marcada pela pobreza.

Chicago e “raça”

Desde os anos 1920, o discurso sociológico sobre “raça” nos Estados Unidos foi marcado pelos trabalhos da Escola de Chicago, sobretudo pelo conceito de Robert Park dos processos de interação social. Com isso, deve-se frisar principalmente os processos, que, para Park e Burgess¹³, estão ligados a uma compreensão fundamental do conceito de sociedade e das Ciências Sociais. Competição, conflito, acomodação e assimilação foram consideradas como as fases nas quais o ciclo de relações raciais se dá. No desenvolvimento crítico desta perspectiva foi descartado o risco de uma aceção implícita que se deixa ler como uma teorização otimista do ideal americano do *melting pot* [“caldo cultural”], no qual as diferenças entre as raças acabam por se neutralizar. Para Park, é característico observar o processo de segregação em sua contrariedade:

The processes of segregation establish moral distances which make the city a mosaic of little worlds which touch but do not interpenetrate. This makes it possible for individuals to pass quickly and easily from one moral milieu to another, and encourages

13 PARK, Robert; BURGESS, Ernest W. *Introduction to the Science of Sociology*. Chicago: University of Chicago Press, 1921.

*the fascinating but dangerous experiment of living at the same time in several different contiguous, but otherwise widely separated, worlds [...] it tends to complicate social relationships and to produce new and divergent individual types.*¹⁴ (p. 40-41)

A esta altura, a Escola de Chicago já estava intensamente dedicada ao tema da “raça” e, neste aspecto, abria novos horizontes. Enquanto na era progressiva americana, anterior à Primeira Guerra Mundial, quando houve a presença de um forte ativismo social e de políticas reformistas, podia-se perguntar pela primeira vez se os Estados Unidos têm um problema racial, e W. E. B. DuBois conseguia assumir uma posição pró-reformista por meio de seu livro sobre o negro na Filadélfia [“Philadelphia Negro”], a Escola de Chicago operava em uma situação muito mais polarizada.

A grande migração interna dos afro-americanos para o norte deu um significado muito maior ao tema das relações raciais. Em toda parte houve reações defensivas, como em Detroit, onde a Ku Klux Klan levou 250 mil de seguidores às ruas. Em Chicago não houve somente uma segregação racial em instalações públicas, mas também uma segregação espacial de fato que levou a uma concentração de afro-americanos no chamado “Cinturão Negro” [“Black Belt”]. Os mundos do dia-a-dia eram rigorosamente separados, mesmo nas praias. Graves revoltas raciais aconteceram em julho de 1919, quando o adolescente negro Eugene Williams atravessou a nado a linha de segregação imaginária na praia e, sendo apedrejado pelos brancos, afogou-se. A polícia não interveio e não deteve o primeiro apedrejador identificado. Cinco dias de revolta violenta se sucedem, resultando em 23 negros mortos, 15 brancos mortos, 291 feridos e 537 presos¹⁵. No debate acerca das consequências políticas destas revoltas, a Escola de Chicago participou ativamente na criação do chamado “Coroner’s Report” (o relatório policial oficial) e na formulação de recomendações para o relatório da comissão Ilínois-Chicago sobre as relações raciais. Fica claro nas recomendações da Escola de Chicago que

14 “O processo de segregação estabelece distâncias morais que fazem da cidade um mosaico de pequenos mundos que se tocam, mas não se interpenetram. Isto possibilita os indivíduos a passar rápida e facilmente de um meio moral para o outro, e encoraja o experimento fascinante, porém perigoso, de viver ao mesmo tempo em diversos mundos contíguos, que caso contrário estariam largamente separados [...] Isto tende a complicar as relações sociais e a produzir tipos individuais novos e divergentes” (tradução nossa).

15 TUTTLE, William M. Jr. *Race Riot Chicago in the Red Summer of 1919*. New York: Atheneum, 1978.

os problemas das relações raciais não são vistos de maneira biológica, e sim como determinados por fatores socioeconômicos. As difíceis condições de vida dos negros são vistas como consequências da segregação, que, por sua vez, estão relacionadas com as desvantagens no sistema educacional, com as péssimas condições de trabalho e com a opinião pública negativa. Como se vê, as recomendações não se restringem aos fatores diretos da segregação (por exemplo, à melhoria das condições de moradia). Apontam também a necessidade de estímulos para melhorias da condição econômica da vida dos negros. Sendo este o caso, o ciclo de relações raciais de Parks não pode ser lido como se a Escola de Chicago considerasse a descrição das quatro fases (competição, conflito, acomodação e assimilação) como passos auto-operantes na adaptação interétnica. Nos termos de um darwinismo social, que outrora era muito comum, isto significa também que não há nenhuma seleção “natural” em si, apesar do conceito de “áreas naturais” [“natural areas”] ter sido escolhido para se tratar da titulação geográfica dos enclaves étnicos. O apoio (público) aos negros prejudicados, o pedido por tolerância e por uma recusa ao “orgulho racial” [“race pride”] não se alinha à interpretação sócio-darwinista da Escola de Chicago, e vai além de uma crítica “liberal” ao capitalismo como, por exemplo, atestou Dennis Smith¹⁶. Isto se vincula ao legado progressivo que se firmou em torno da figura de Robert Park, testemunhado pelo seu comprometimento em favor do defensor dos direitos civis Booker T. Washington e aos pontos de partida democráticos da filosofia pragmática, fonte das ideias fundadoras da Escola de Chicago. Por isso, o ciclo de relações raciais está sujeito a uma compreensão normativa e a uma expectativa por uma assimilação decorrente e não está baseado em uma processualidade (já) observável, como se pode ver, sobretudo, na tese de doutorado de Frazier em favor dos Cinturões Negros de Chicago. A compreensão da assimilação pela Escola de Chicago, como resultado final idealmente esperado do contato entre as “raças”, contém um processo permanente de intercâmbio e a construção de uma cultura comum:

a process of interpenetration and fusion in which persons of groups acquire the memories, sentiments, and attitudes of other persons or

16 SMITH, Dennis. *The Chicago School: a Liberal Critique of Capitalismo*. New York: St. Martin's Press, 1988.

*groups, and, by sharing their experience and history, are incorporated with them in a common cultural life.*¹⁷

Os trabalhos posteriores de R. H. Lee, sobre os chineses nos Estados Unidos, e de Louis Wirth, sobre o gueto judeu, retomam o ciclo de relações raciais de Robert Park e confirmam os achados de Frazier sobre os obstáculos estruturais que impossibilitaram o sucesso de tal assimilação. Com o conceito da assimilação, Park possibilitou o ato de identificar estes obstáculos e, assim, tornar visível também o racismo *avant la lettre* de tal forma que as barreiras construídas junto aos grupos sociais entraram no campo de visão (por exemplo, nos trabalhos de Gordon¹⁸). Com isto, a Escola de Chicago, como representante da “Sociology noir”¹⁹, se distanciou nitidamente de uma compreensão modernista-evolucionária de cultura, na qual tudo, por assim dizer, sempre se torna mais racional e melhor.

Tropicalismo brasileiro

Até o fim dos anos 1970, o conceito de “raça” possuía significados completamente diferentes nos Estados Unidos e no Brasil. Os Estados Unidos representavam o modo duplo de segregação que não permitia nenhuma fusão das construções raciais duais e na qual uma assimilação nos moldes concebidos pela Escola de Chicago não se efetuava. No entanto, o Brasil foi percebido como o país multirracial, no qual a categoria “raça” não tem fundamentalmente um significado. Uma reflexão crítica sobre esta autopercepção brasileira, como ela fora tematizada parcialmente por intermédio dos sociólogos de Chicago, foi levada adiante, sobretudo por Carl Degler²⁰. Junto com outros pesquisadores²¹,

17 “um processo de interpenetração e fusão, no qual as pessoas ou grupos adquirem as memórias, sentimentos e atitudes de outras pessoas ou grupos, e são incorporadas a eles em uma vida cultural comum ao compartilharem sua experiência e história.” PARK, Robert; BURGESS, Ernest W. op. cit., p. 360. (tradução nossa).

18 GORDON, Milton Myron. *Assimilation in American Life: the Role of Race, Religion, and National Origins*. New York: Oxford University Press, 1971.

19 SALERNO, Roger A. *Sociology noir: Studies at the University of Chicago in Loneliness, Marginality, and Deviance, 1915-1935*. Jefferson: McFarland, 2007.

20 DEGLER, Carl. *Neither Black nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and the United States*. Madison: University of Wisconsin Press, 1971.

21 Cf. SKIDMORE, Thomas A. Bi-racial USA vs. Multi-racial Brazil. Is the Contrast Still Valid?. *Journal of Latin American Studies*, Cambridge, v. 25, n. 2, p. 385-386, 1993. DOI: <http://dx.doi.org/10.1017/s0022216x0004705>; SUNDIATA, Ibrahim K. Late Twentieth-Century Patterns of Race Relations in Brazil and United States.

ele constatou a existência de uma espécie de convergência entre ambos os países. De forma simplificada, pôde-se perceber que a democracia racial [“racial democracy”] brasileira estava se tornando menos importante, caminhando em direção à rígida constelação bipolar dos moldes de segregação dos Estados Unidos. Sob uma perspectiva histórica, antes da constatação dessa convergência, os pesquisadores dos dois países perceberam muitas similaridades. Uma reavaliação da autopercepção romantizada da tolerância racial brasileira, no entanto, ainda era muito recente, tanto no debate público quanto no acadêmico. As ambivalências expressas por Donald Pierson em relação a este tema, assim como sua distância da exotização dos afro-brasileiros, estão agora desaparecendo gradualmente na observação de seu trabalho. Ele é considerado importante para a sociologia brasileira, por ter introduzido princípios sistemáticos e metódicos nas Ciências Sociais modernas do país.

A continuidade da autoimagem do Brasil como uma democracia multirracial [“multiracialdemocracy”] é estabelecida, à primeira vista, pela ausência de revoltas raciais, como as ocorridas nos Estados Unidos. Entretanto, torna-se inexplicável o motivo da existência de tal harmonia racial, embora as diferenças sócio-estruturais não sejam inferiores àquelas dos Estados Unidos, no que diz respeito a uma segregação social. De acordo com o índice de Gini, o Brasil e os Estados Unidos são considerados mundialmente como os dois países cujas desigualdades sociais apontam para as maiores diferenças entre ricos e pobres. Este fato se relaciona de forma inerente com as categorias étnicas²². Por este motivo, a preservação de uma suposta tolerância brasileira é uma perspectiva problemática que julga as relações raciais de forma seletiva a partir das ausências de manifestações de conflito e deixando de buscar outras formas manifestas ou latentes de comunicação. A avaliação crítica do processo coletivo que fez surgir essa percepção seletiva é ausente, fazendo com que a percepção da dimensão étnica da desigualdade social não seja explorada. A esse respeito, a problematização da definição brasileira de nação e de peculiaridade brasileira é crucial. Assim como

Phylon, Atlanta, v. 48, n. 1, p. 62-76, 1987. DOI: <http://dx.doi.org/10.2307/275002>; WINANT, Howard. *Racial Conditions: Politics, Theory, Comparisons*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994. DOI: <http://dx.doi.org/10.2307/275002>; PENHALOPES, Vanha. What Next? On Race and Assimilation in the United States and in Brazil. *Journal of Black Studies*, v. 26, n. 6, p. 809-826, 1996. DOI: <http://dx.doi.org/10.1177/002195479602600609>

²² YAZBEK, Maria Carmelita. Pobreza no Brasil contemporâneo e formas de seu enfrentamento. *Serviço Social & Sociedade*, São Paulo v. 32, n. 110, p. 288-323, 2012. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/s0101-66282012000200005>

para as outras “comunidades imaginadas” [“imagined communities”]²³, o surgimento de uma autoimagem nacional brasileira pode ser creditado à construção de mitos de origem. A avaliação da colonização portuguesa como baseada em uma mescla das diferentes “raças” foi fundamental para a autoimagem do Brasil. De todo modo, embora houvesse argumentos a favor de um esforço, no mínimo retórico, dos colonizadores de não quererem impor uma segregação rígida devido ao baixo número de portugueses, essas posições vêm perdendo força frente à realidade histórica da escravidão, como foi recuperado por Mary Karasch²⁴ a exemplo do Rio de Janeiro. A argumentação da democracia multirracial omite a escravidão de forma considerável e refere-se aos mamelucos, cafuzos ou mulatos. Os últimos caracterizam indivíduos provenientes de origens miscigenadas (europeia, indígena, negra). Entretanto, a enorme maioria dos mulatos também estava escravizada, apesar de um grande número de escravos libertados também pertencer a este grupo. Em algumas cidades, principalmente em Salvador e no Rio de Janeiro, eles se tornaram a maioria numérica, sobretudo devido a uma taxa de natalidade mais alta. Mesmo que alguns artistas mulatos conseguissem certa mobilidade social nos centros urbanos, eles estavam sistematicamente excluídos de possibilidades de ascensão social, e as carreiras no setor público não lhes estavam disponíveis. As estruturas feudais continuavam a existir fora das cidades, e nas áreas rurais os escravos libertados ainda permaneciam dependentes do patronato da elite branca. A liberdade dos mulatos, somente relativa, estava classificada em um esquema de valorização segundo o qual os mulatos eram recompensados como indivíduos multirraciais quando se orientavam pelos padrões dos brancos e estigmatizados quando seguiam as normas “negras”. Como consequência, os mulatos sempre se engajavam contra a discriminação, caso eles próprios fossem afetados e se vissem equiparados aos negros. Desta forma surgiu um sistema de hegemonia branca que tornou mecanismos formalizados de segregação e discriminação invisíveis ou desnecessários. A invisibilidade desta hierarquia de raças se acentuou quando uma “crioulização” cultural das elites brancas foi aprovada. Isto significava que, diferentemente das colônias francesas e em seus Estados sucessores, o *savoir vivre* foi mantido como norma cultural. Não houve esforços em cultivar particularmente o português. Pelo contrário, houve uma assimilação

23 ANDERSON, Benedict R. O’G. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1985.

24 KARASCH, Mary. *Slave Life in Rio de Janeiro, 1808-1850*. Princeton: Princeton University Press, 1987.

de formas de expressão africanas que se deu na dança, música, língua, culinária, festividades, conhecimento medicinal, arquitetura, forma de trabalho e na cultura visual, de modo que o domínio da cultura não pôde servir muito para criar conflitos simbólicos e para tematizar desigualdades sociais. Entretanto, esta “crioulização” hegemônica não foi reconhecida por Gilberto Freyre em seus trabalhos antropológicos. Intelectualmente, até o século XX, existia a crença de que a “crioulização” serviria finalmente para que a raça branca se impusesse a longo prazo. Somente quando a crença em uma superioridade da civilização branca foi abalada pela barbaridade da Primeira Guerra Mundial, uma revalorização da cultura indígena – primeiramente na arte – se estabeleceu no Brasil, seguida também pela cultura africana. No âmbito político, a argumentação de Freyre contribuiu involuntariamente para o programa da ditadura de Vargas, que de início bajulava e incorporava o movimento negro surgido, mas que depois o proibiu, como todos os outros movimentos políticos. Uma brasilidade deveria ser criada com o Estado Novo de Vargas, na qual os conflitos raciais e discriminações racialmente motivadas não teriam espaço, pois seriam prejudiciais para a honra nacional. As organizações negras foram conseqüentemente proibidas, pois elas se referiam a filiações e programáticas raciais explícitas. Em vez disso, o regime conseguiu popularizar um discurso nacional que prometia um amplo progresso para todos²⁵.

Somente nos últimos anos se começou uma reavaliação intelectual da influência de Freyre sobre o desenvolvimento de uma imagem “tropical” brasileira²⁶. Com o conceito do “tropicalismo”, seu trabalho etnográfico dos anos 1930 é reescrito, pois parte da perspectiva de que a colonização portuguesa, sob as condições tropicais, era dependente da cooperação igualitária com os não-europeus e isso teria se resultado em uma ordem racial [“race order”] corrente e culturalmente ancorada. A escravidão era, a seu ver, essencialmente mais funcional e “amigável” do que nos Estados Unidos. No entanto, ele reforça, sobretudo, a importância de entender o comportamento dos afro-brasileiros e dos indígenas

25 WILLIAMS, Daryle. *Culture Wars in Brazil: the First Vargas Regime; 1930-1945*. Durham: Duke University Press, 2001.

26 Cf. LARSEN, Neil. Race, Periphery, Reification: Speculations on “Hybridity” in Light of Gilberto Freyre’s Casa-Grande & Senzala. *Cultural Critique*, Minneapolis, v. 1, p. 1-27, 2011. DOI: <http://dx.doi.org/10.1353/cul.2011.0025>; AVELAR, Idelber. Cenas dizíveis e indizíveis: Raça e sexualidade em Gilberto Freyre. *Luso-Brazilian Review*, Madison, v. 49, n. 1, p.168-187, 2012. DOI: <http://dx.doi.org/10.1355/lbr.2012.0020>; PALLARES-BURKE, Maria Lúcia G. Gilberto Freyre and Brazilian Self-perception. In: BETHENCOURT, Francisco (org.). *Racism and Ethnic Relations in the Portuguese-speaking World*. Oxford: Oxford University Press, 2012. p.115-132.

com base em suas tradições culturais, advogando assim em prol de um apoio e reconhecimento da “raça” afro-brasileira. O Brasil, contudo, se constitui para ele como uma “meta-raça”, na qual todas as diferentes raças estão armazenadas. Freyre manifestou em seus trabalhos um discurso que era mais desejo do que realidade e que até hoje reproduz a narrativa dominante, explicando de forma intelectual o fato que a ordem racial existente mais justifica do que critica²⁷.

A brasilidade ambivalente

Nas décadas que se sucederam à fundamentação da compreensão tropical de “raça”, nação e cultura brasileira, a imagem da coexistência harmônica dos diferentes grupos raciais se tornou um componente integrado da autorrepresentação do Brasil, assim como em sua representação e comercialização externa. Tendo o samba, a capoeira e o Candomblé como pilares básicos de uma identidade particular brasileira e de uma ênfase de suas raízes africanas, a destematização das desigualdades sociais entre os grupos sociais foi intensificada e globalizada como imagem do Brasil. O Estado exerce aqui um papel ativo ao disponibilizar apoio financeiro parcialmente direto para esta construção cultural, por meio da qual as tradições são mantidas e sobrevivem. Em especial, o apoio às escolas de samba foi criado como uma forma de controle social. Ainda que a articulação política em torno das desigualdades sócio-estruturais não fosse mais proibida após o fim da Era Vargas (até a ditadura militar), elas foram socialmente marginalizadas. A oposição política também se prendeu mais ou menos à perspectiva de que, em princípio, trata-se de um problema de falta de reconhecimento cultural da cultura e tradição afro-brasileira. Por este motivo, apoiando-se em movimentos políticos comparáveis nos Estados Unidos e em outras partes da América do Sul, insistiu-se que a consciência das tradições africanas e, dessa maneira, a autoconsciência dos descendentes da escravidão devem ser fortalecidas. Enquanto o tema racismo inicialmente ficou fora das discussões em razão da predominância da narrativa da brasilidade e da ilusão de uma inclusão multirracial, a ideia da brasilidade revelou-se depois tão integradora que ela pôde também definir ações e críticas dos protestos

27 SILVA, Denise Ferreira da. Revisiting Racial Democracy: Race and National Identity in Brazilian Thought. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 16, p. 157-170, 1989.

afro-brasileiros como parte do patriotismo brasileiro²⁸. Durante os governos (Lula e Dilma Rousseff) do Partido dos Trabalhadores (PT), foram introduzidas abordagens programáticas, retomando ideias e políticas já discutidas internacionalmente, que podem ser entendidas como ações afirmativas e têm como objetivo um apoio especial aos afro-brasileiros. Mas a ideologia da democracia racial, de uma maneira geral, não é atingida ou posta em questão por meio desses apoios adicionais. Isto diz respeito também aos ativistas da sociedade civil afro-brasileira. Como resultado, a construção social da brasilidade [multirracial] sobreviveu assim a todas as contestações. O efeito destes programas pró afro-brasileiros pode ser visto como ambivalente. Ainda que se chegue a encontros possíveis em instituições de ensino e de cultura nas grandes cidades brasileiras, estes encontros se dão sempre baseados em atribuições que cimentam a identidade do afro-brasileiro²⁹.

Mesmo assim, desde os anos 1960 vem se delineando uma modificação latente na autodescrição do Brasil no que diz respeito às relações raciais. O contraste entre negros e brancos nos Estados Unidos não pôde continuar se mantendo devido ao impressionante movimento em prol dos direitos civis. As diferenças entre brancos e negros foram, desde então, atribuídas a diferenças culturais ou de *status* social, porém o tema “raça” permaneceu fora de discussão. A autoimagem da harmonia racial sofreu seus primeiros rompimentos também por meio das pesquisas da Escola de São Paulo, com Florestan Fernandes³⁰. Em seus trabalhos ficou claro que o racismo é uma dificuldade indiscutível para a população negra e que uma continuidade da escravidão se estende. Apesar disso (e apesar da teorização marxista), juntamente com os membros da Escola da Bahia, eles compartilham o otimismo de que, pouco a pouco, as diferenças sociais irão se atenuar em razão do progresso social. A libertação dos afro-brasileiros foi vista como parte da luta de classes. Apesar de ter sido impossível discutir relações sociais durante a ditadura militar (1964 a 1985), as tradições afro-brasileiras começaram a ser reinterpretadas nesta época. Os grupos carnavalescos, o Olodum, as escolas de samba e a Umbanda passam a ser entendidos como propostas de identidade além da democracia racial e utilizados em parte pelo Movimento Negro Unificado (MNU), que se posicionou de forma crítica a favor da

28 DAVIS, Darien. *Avoiding the Dark: Race and the Forging of National Culture in Modern Brazil*. Aldershot: Ashgate, 1999.

29 CICALO, André. *Urban Encounters: Affirmative Action and Black Identities in Brazil*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

30 FERNANDES, F. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Ática, 1978. 2 v.

cultura afro-brasileira. No discurso acadêmico, com os dados usados do Censo (PNAD) desde 1976, foi expresso que o fator “raça” é, em si, muito mais significativo do que até então tinha sido percebido nas discussões sobre as desigualdades sociais. As diferenças raciais se tornaram visíveis principalmente na distribuição de renda, no exercício profissional, no sistema de saúde e de educação. Por exemplo, quase todas empregadas domésticas são negras. De forma considerável, os negros são mais afetados pela mortalidade infantil, correm mais riscos de serem presos e têm apenas uma chance pequena de frequentar uma universidade. A partir destas análises estatísticas ficou também claro que o abismo entre brancos e não-brancos é o determinante. Todavia, as diferenças entre os mulatos e os negros não se revela tão grande⁵¹. Embora haja vantagens que os mulatos individuais podem alcançar no Brasil, nos anos 1980 desenvolveu-se a percepção de que eles devem se entender socioeconomicamente mais como negros, pois a promessa da gradual aproximação da posição privilegiada dos brancos não foi mantida⁵². Segue-se uma politização ativa por meio de organizações afro-brasileiras da sociedade civil após o retorno do Brasil à democracia, sem que ocorresse um movimento da população negra contra o racismo. Mesmo assim, pode-se dizer que, a partir dos anos 1990, o tema racismo entrou em pauta em diversas instituições, como na Igreja Católica e nos partidos políticos. Pesquisas mostram que no momento a enorme maioria dos brancos também está convencida da existência do racismo. A empatia com os discriminados levou a uma considerável onda de identificação nos anos 1990 com a autocategorização de “pardos”, que terminologicamente permite às pessoas uma escolha referente à sua identificação além da de “preto”. Nos seguintes levantamentos do censo, a proporção daqueles que se classificam nesta definição aberta de “negro” vem aumentando. Consequentemente, os “morenos”, que ganham financeiramente mais, agrupam-se aos brancos⁵³. O Brasil está assim realizando uma forma de dualização das raças. Embora os resultados do censo não apoiem esta interpretação, o presidente Lula afirmou que a maioria dos brasileiros seria negra. A discussão atual parece estar marcada por uma coexistência

51 HASENBALG, Carlos Alfredo. *Estrutura social, mobilidade e raça*. São Paulo: Vértice, 1988.

52 TURNER, J. Michael Brown into Black: Changing Racial Attitudes of Afro-Brazilian University Students. In: FONTAINE, Pierre-Michel (Org.). *Race, Classe and Power in Brazil*. Los Angeles: UCLA, 1985, p.75-94.

53 LOVEMAN, Mara; MUNIZ, Jeronimo O.; BAILEY, Stanley R. Brazil in Black and White? Race Categories, the Censos, and the Study of Inequality. *Ethnic and Racial Studies*, London, v. 35, n. 8, p. 1466-1484, 2012. DOI: <http://dx.doi.org/10.1080/01419870.2011.607503>

de essencialismos tropicais ainda existentes e por suposições otimistas acerca de uma democracia racial de fato alcançável de um lado, e por outro, por concepções de identidade mais correntes e multirraciais, e por um afro-brasilianismo estratégico. Por isso, a exemplo dos programas de ação afirmativa, a tentativa de reduzir a pluralidade de identidades a dualismos negros-brancos por meio de programas públicos se apresenta como sendo problemática: “*The Brazilian state is attempting top ut the genie back in the bottle – to unmix its mixed race population for targeted intervention*”.³⁴ A consequência é a preservação de fato da ordem racial e da continuidade da invisibilidade do racismo.

Salvador hoje

Mesmo após os estudos antropológicos da Escola da Bahia na década de 1930, Salvador era vista como uma cidade que parecia incorporar a harmonia racial brasileira de forma paradigmática. Pesquisas da Unesco, que explicariam o sucesso da democracia racial brasileira, reproduziram o mito da mistura da cidade que fez surgir uma grande harmonia. O achado se apoiava, entre outros, na observação de que as elites estavam misturadas nas igrejas, nos negócios e nas instituições educacionais dos “homens de cor” [“coloured people”]. Os pesquisadores da Unesco viram a convivência religiosa como importante aspecto da integração. Pesquisas seguintes se concentraram na integração econômica e relativizaram o achado da “mistura” de maneira considerável. Tratando-se de proprietários comerciais, os negros somente puderam ocupar nos negócios posições de liderança nas quais eles preservam a tradição familiar. Sua situação econômica é, portanto, pouco consolidada. Uma classe média negra, tal como Frazier intensamente discutira para o caso dos Estados Unidos, foi dada como não-existente. Para a Igreja Católica, somente uma minoria ainda se qualificava para uma posição de liderança. Nos trabalhos etnográficos de Doreen Gordon³⁵, no entanto, fica claro que a estratificação social e étnica é consideravelmente mais heterogênea do que aquela que poderia ser descrita com as

34 “O Estado brasileiro está tentando colocar o gênio de volta na garrafa, desmiscigenar sua população miscigenada para uma intervenção orientada”. BAILEY, Stanley R. Unmixing for Race Making in Brazil. *The American journal of sociology*, Chicago, v. 114, n. 3, p. 577-614, 2008. DOI: <http://dx.doi.org/10.1086/592859> (tradução nossa).

35 GORDON, Doreen. Religion, “Race” and Emerging Middle Classed in Salvador, Brazil. *Canadian Journal of Development Studies*, Burnaby, v. 34, n. 2, p. 221-235, 2013. DOI: <http://dx.doi.org/10.1080/02255189.2013.794131>

categorias de análises disponíveis. Gordon usa a metáfora “dos capitais” de Pierre Bourdieu para conseguir um olhar aprofundado nas diferentes esferas da vida da cidade. Conforme a tendência nacional, ela também pôde constatar uma autotransclassificação reforçada na categoria “negro”. Doreen Gordon atribui a identificação intensificada afro-brasileira aos movimentos bem-sucedidos, desde os anos 1980, à aceitação crescente pelo Estado de formas de expressão culturais dos negros, aos esforços políticos multiplicados em superar as diferenças raciais e à demanda global e turística por produtos culturais afro-brasileiros. Interessante é que ela também pôde observar que os membros mais jovens da família frequentemente cobram dos pais tal identificação e ligando-a também a uma compreensão politizada. No entanto, a integração religiosa se dá hoje menos por meio da Igreja Católica, e mais pelo reconhecimento da tradição do Candomblé. Quando Ruth Landes visitou um templo de Candomblé, precisou se dirigir a Gantois, uma região de difícil acesso, onde o local das cerimônias, uma pobre construção de madeira, esperava por ela. Atualmente há templos de Candomblé localizados em regiões centrais e visíveis de longe, como na Federação. Estética, filosofia, simbologia e pessoas da religião Candomblé podem ser encontradas claramente em espaços públicos. Além disso, esta religião redescoberta exerce uma influência considerável sobre outras esferas urbanas, como por exemplo, sobre o sistema educacional³⁶. Na análise de Gordon trata-se de ganhos de distinção que podem ser obtidos por meio do capital simbólico e que são usados, sobretudo, pela classe média negra emergente. Porém, o relacionamento com a cultura afro-brasileira em geral é altamente ambivalente e frágil: a classe média deve se esforçar para não se aproximar sequer de uma possível exploração. Por isso são realizados rituais que devem garantir a autenticidade da religião do Candomblé. Isto inclui a comercialização turística, que deve contribuir para o ritual da conservação do “verdadeiro” Candomblé, como por exemplo, por meio de longas viagens a templos remotos, dificilmente podendo se afirmar de que se trata de um sistema simbólico desta religião, cujo significado se alimenta da referência à vida cotidiana das pessoas. Conforme as auto-avaliações dos aproximados 3 milhões de habitantes da cidade, cerca de 80% são pretos ou negros e somente 0,5% se reconhece como partidário do Candomblé. Mesmo adicionando-se números não oficiais extraídos, por exemplo, da dupla identificação religiosa com o Candomblé e o Catolicismo, trata-se de uma tradição religiosa de pouca importância para a

36 SELKA, Stephen. *Religion and the Politics of Ethnic Identity in Bahia, Brazil*. Gainesville: University Press of Florida, 2007.

maioria dos afro-brasileiros, ainda que a religião seja novamente respeitada. Um fator crucial para esta questão deve ser a orientação de grandes grupos de pessoas às igrejas evangélicas livres: diferentes estudos apontaram que uma ascensão social está ligada aos evangélicos, assim como uma mudança para estas igrejas livres já simboliza uma mobilidade social que se encontra em realização. Os discursos sobre “raça” também não são irrelevantes aqui. As formas de culto, aparentemente muito parecidas com as norte-americanas, falam a língua da Igreja Batista e dos progressivos movimentos por reformas sociais. Referências a Martin Luther King têm um papel importante, principalmente no Movimento Evangélico Progressista: uma retórica explicitamente antirracista e também projetos concretos as tornaram compatíveis para segmentos do Movimento Negro. De uma maneira geral, com isso alcançou-se a condição de um papel político a essas igrejas na sociedade brasileira. Atualmente, igrejas evangélicas livres ocupam muito claramente a função de crítica social e seus representantes têm (e tiveram) função até nos níveis mais altos da Câmara dos Deputados, tal como a presidência da Comissão Nacional de Ética. A posição crítica e progressista destas igrejas se desdobrou com base no posicionamento antirracista originário, e não de outra vertente crítica que é genericamente social, que mais tem propagado opiniões regressivas e repressivas do que liberais, como por exemplo, em relação ao direito ao aborto. Pode-se estudar isto em Salvador no Instituto Mídia Étnica³⁷, que representa uma união evangélica bem-sucedida de jovens empresários negros que introduzem suas reuniões com discursos sobre Malcolm X e o ativista brasileiro Abdias do Nascimento. Seguem sua argumentação sobre a necessidade das igrejas evangélicas terem um papel especial para uma sociedade urbana mais harmônica e igualitária.

A evangelização como veículo e expressão de uma nova classe média em Salvador remete ao fato de que a pluralização das condições sociais de vida nas cidades brasileiras está mais avançada do que o discurso pró-negro, afirmativamente dual, exprime na discussão atual sobre as relações raciais. Por sua vez, isto não significa que as diferenças sociais entre as “raças” se desenvolvem basicamente de forma diferente: os “pretos” mais pobres mal aproveitam do surgimento social de uma classe média negra. No caso de Salvador, pode-se ainda afirmar que a revitalização financiada pelo Estado do centro da cidade – que agora se tornou pôster global do exotismo afro-brasileiro – trouxe enormes desvantagens. Nos anos 1970, quando o significado das tradições

37 GORDON, Doreen. op. cit., p. 231.

afro-brasileiras para a população negra estava se perdendo, elas foram preservadas artificialmente pelo prefeito Antônio Carlos Magalhães para o fomento do turismo. A cidade foi redefinida para ser um “museu vivo”.⁵⁸ A população antes residente foi forçada a se exilar. O nome “Pelourinho” – outrora a denominação para o lugar no qual os escravos eram publicamente açoitados – foi estabelecido com finalidade publicitária para uma área caracterizada arquitetonicamente por um conjunto de construções portuguesas da época colonial. Os esforços iniciais de “revitalização”, no entanto, foram menos bem-sucedidos e somente quando a Unesco declarou a região como patrimônio cultural mundial, as verbas estatais puderam chegar ao projeto. Entretanto, do orçamento de 45 milhões de dólares, nenhuma parcela considerável foi destinada aos moradores que foram transferidos. A transferência só pôde ser realizada, no final das contas, com uso brutal de violência do Estado⁵⁹. Com esse modelo de política urbana, Salvador leva adiante o estabelecimento e a essencialização da cultura afro-brasileira, o que representa a continuidade dos modelos de referência neocolonialistas. Isto se impõe na cultura de serviços turísticos, onde, por exemplo, vendedores ambulantes são forçados a vestir trajes tradicionais, ou quando uma pressão de pares é exercida sobre a Escola Olodum, outrora progressivamente orientada. O contraste entre a admiração cultural e a degradação econômica não é colocado em questão, e sim musealizado por meio de um centro urbano inteiro.

O caso da favela

O significado afirmativo que é dado à tradição afro-brasileira nada mudou fundamentalmente na ordem racial. No entanto, a diferenciação social prevaleceu, causando em parte uma considerável mobilidade social que levou a um movimento de desprendimento de uma classe média negra que se defende sobretudo do baixo *status* social dos “pretos”. Desta forma, os protestos públicos de junho de 2013 foram protagonizados em especial por uma classe média que primeiramente se posicionou contra o aumento do preço das passagens do transporte público, o que afetava a todos, mas que logo depois fez exigências que desfavoreciam a classe baixa negra. O exemplo mais proeminente é a exigência da diminuição

58 ROMO, Anadella A. *Brazil's Living Museum: Race, Reform, and Tradition in Bahia*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2010.

59 BUTLER, Kim. Afterword: Ginga Baiana – The Politics of Race, Class, Culture, and Power in Salvador, Bahia. In: KRAAY, Henrid (org.). *Afro-Brazilian Culture and Politics: Bahia 1790's to 1990's*. London: Sharpe, 1998, p. 158-176.

da maioria penal para delinquentes juvenis, fato que repercutiria, sobretudo, nas famílias negras mais pobres⁴⁰.

A forma atual de relações raciais fundamenta um essencialismo que se constitui, acima de tudo, de uma forma espacial. Enquanto a construção afirmativa do espaço negro brasileiro acompanha uma apreciação cultural da tradição afro-brasileira, a construção da favela sobrevive em suas sombras negativas. Assim como o centro da Bahia, a favela é também vista como uma realidade espacial estática que também é tratada como um museu⁴¹ e exposta de uma forma pacificada e estética⁴². O comum aos discursos públicos sobre ambas as tipologias espaciais (Pelourinho e favelas) é o não questionamento do contexto de desigualdade social com sua hierarquia social subsistente. Tudo isso é visto como manifestações fenotípicas, permanecendo sem questionamento o significado do racismo estrutural. Tal como na construção da tradição afro-brasileira, um significado de origem é atribuído à favela. De acordo com esse pensamento, a favela é em grande parte descrita como uma área residencial central com uma concentração de habitantes mais pobres⁴³. Entretanto, no decorrer dos últimos 30 anos, o conceito não está mais atrelado a esta descrição de uma região urbana central pobre e agora é aplicado a segmentos espaciais bem mais amplos das cidades brasileiras. É de saltar aos olhos que o Rio de Janeiro, principalmente, continua como formador dessa imagem e que muitos estudos ainda se refiram às mesmas favelas. A preocupação política de muitas organizações civis de favelas visa corrigir essa imagem estereotipada e visa também exprimir a diversidade das condições de vida existentes. A imagem atual predominante no Brasil é consideravelmente definida pelas construções midiáticas e mentais que pouco se relacionam, atual e historicamente, com a realidade diversificada das áreas urbanas assim denominadas⁴⁴.

40 [N.E.] O autor faz referência ao caráter conservador de segmentos sociais que ingressaram nessas manifestações alguns dias após as primeiras manifestações. Não eram os mesmos que originalmente reivindicavam por transportes coletivos mais baratos e melhores.

41 FREIRE-MEDEIROS, Bianca. Favela como patrimônio da cidade?: reflexões e polêmicas acerca de dois museus. *Estudos históricos*, Rio de Janeiro, n. 38, p.49-67, 2006.

42 FRISCH, Thomas. Glimpses of Another World: The Favela as a Tourist Attraction. *Tourism geographies*, v. 14, n. 2, p. 320-339, 2012. DOI: <http://dx.doi.org/10.1080/14616688.2011.609999>

43 PERLMAN, Janice E. *Favela: Four Decades of Living on the Edge in Rio de Janeiro*. New York: Oxford University Press, 2010.

44 VALLADARES, Lícia do Prado. *A invenção da favela: do mito de origem à favela*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008.

Até agora, a favela era o único caminho para a população negra participar politicamente da formação da cidade e da sociedade. Ao contrário dos Estados Unidos, onde os afro-americanos puderam se estabelecer primeiramente de forma política por meio do movimento dos direitos civis, a favela era, até a chegada do PT ao governo federal, a única instância de participação política⁴⁵. Isto agora se modificou, porém a fixação na favela se mantém. O foco político e social sobre a favela está relacionado com o fato de que as políticas da classe média são feitas a partir da problematização da favela, problematização essa que apresenta respostas sobre a maneira de lidar com a desigualdade social e as consequências daí resultantes. A ideia americana de condomínios fechados [“gated communities”] foi parcialmente importada de forma direta, porém a filosofia de vigilância se dirige para a parte de “fora” (Favela), que precisa ser cercada e vigiada, e não protege, como nos Estados Unidos, a parte de “dentro” das regiões de classes médias da cidade⁴⁶. A consequência da territorialização da questão social acarreta na criação de um discurso que impossibilita associações de natureza verbal, programática ou conceitual com a discriminação estrutural subsistente. Com o discurso da favela, são fixados espaços que podem ser interpretados de formas diferentes, mas cuja estatística não pode ser colocada em discussão. A ordem racista da cidade como tal não é mais visível na fragmentação; em vez disso, a consciência e o agir político podem se ocupar com a estigmatização e suas consequências. Pode-se pacificar uma favela, embelezá-la, desenvolvê-la, representá-la etc., porém tudo isso só é posto em prática, de modo geral, quando a noção e a geografia imaginária-material da ordem urbana não são prejudicadas. Robin E. Sheriff ⁴⁷, por exemplo, constatou em suas entrevistas com moradores do Morro do Sangue Bom, a segunda maior favela do Rio de Janeiro, que a discussão sobre a fixação espacial em um local e uma vizinhança ocupa os entrevistados de tal forma que os temas racismo e discriminação se tornaram pouco discutidos ou desaparecem em um discurso pragmático, no qual situações problemáticas individuais devem ser abrandadas.

45 SANTOS OLIVEIRA, Ney dos. Favelas and Ghettos: Race and Class in Rio de Janeiro and New York City. *Latin American perspectives*, v. 23, n. 4, 1996, p.71-89. DOI: <http://dx.doi.org/10.1177/0094582x9602300406>

46 VARGAS, João H. Costa. When a Favela Dared to Become a Gated Community: The Politics of Race. *Latin American perspectives*, v. 149, n. 33, 2006, p.49-81. DOI: <http://dx.doi.org/10.1177/0094582x06289892>

47 SHERIFF, Robin E. *Dreaming equality: Color, Race, and Racism in Urban Brazil*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2001.

Resumo

Sonho e realidade em relação à democracia racial se esvanecem no discurso brasileiro. O desfavorecimento estrutural de pessoas de pele negra está sendo ocultado por meio de uma percepção seletiva que acompanha a falta de conflito no convívio diário das “raças”. Mas o olhar de fora, em potencial, está salvo de tal bloqueio perceptivo. Num ambiente intelectual difícil, os sociólogos da Escola de Chicago tentaram problematizar isso, em certa medida, com seus primeiros trabalhos sobre Salvador. Donald Pierson conseguiu equilibrar sua percepção e a narrativa acadêmico-pública brasileira de tal forma que seu trabalho repercutiu em São Paulo. No entanto, percepções brasileiras e americanas a respeito das relações raciais se comunicaram de uma forma distorcida e pouco puderam se beneficiar de conhecimentos mútuos. Enquanto Franklin Frazier desde cedo se ocupava com o fenômeno da burguesia negra [“Black bourgeoisie”], a tematização desta nova classe média brasileira ainda é problemática. Frazier viu a nova classe média negra de maneira crítica, pois ela exigia demasiada liderança [“leadership”] e se orientava à alta sociedade [“high society”]⁴⁸. Embora exista de fato uma heterogeneização da composição étnica nas duas sociedades, é especialmente difícil para o Brasil encontrar um vocabulário para sua grande diversidade, que não somente preste reconhecimento a esta nova classe média que luta por influência, como também problematize as desigualdades sociais existentes. Formalmente, os últimos governos progressivos com os programas de ação afirmativa, tal como nos Estados Unidos, reagiram à ordem racial. Contudo, o programa destas políticas é o fundamento de uma compreensão individualista de mobilidade social que hoje avalia o significado de “raça” de forma diferente, porém não o suspende em sua função classificatória nos campos sociais brasileiros. A privilegição da camada branca pós-europeia não é tematizada. A essencialização das diferenças raciais perdura, sobretudo com a espacialização da questão social, na qual a geografia social legitima programas políticos de ação por meio de uma reinterpretação discursiva das favelas como locais de criminalidade e pobreza, além de definir as prioridades sociopolíticas de maneira que os moradores das favelas possam esperar por uma melhora nos ambientes imediatos de vida, sem, contudo revogar sua fixação espacial.

48 TEELE, James E. E. *Franklin and Black bourgeoisie*. Columbia: University of Missouri Press, 2002.

Tal como antes, podem ser encontradas poucas discussões que se ocupem criticamente com a própria autopercepção em relação à ordem racial. A leitura renovada da Escola de Chicago poderia ajudar a questionar a tradição da discursividade tropical e a desconstruir o mito histórico da democracia racial. A atual fragmentação das cidades brasileiras, que paradoxalmente coincide com uma diversidade étnica mais forte, poderia ser compreendida por meio da concepção de segregação e assimilação de Park e Burgess. A investigação das dinâmicas urbanas atuais no Brasil, empregando as concepções da Escola de Chicago sobre as relações entre grupos sociais distintos, poderia oferecer a possibilidade de conduzir um exame empírico das nossas próprias percepções, para enfim descobrirmos o quão longe estamos, em cada cidade, da realização do sonho da “democracia racial” brasileira.

Sobre o autor:

Frank Eckardt

Professor de sociologia urbana na Universidade Bauhaus, Weimar, Alemanha.
E-mail: frank.eckardt@uni-weimer.de

