

Raça, pós-emancipação, cidadania e modernidade no Brasil: questões e debates

Flávio Gomes e Marcelo Paixão
Universidade Federal do Rio de Janeiro

O debate atual sobre as políticas de ações afirmativas para a população negra acendeu uma controvérsia, de certo modo esquecida, em nosso país acerca do modo pela qual o tema da raça foi sendo incorporada no moderno projeto de Estado-Nação. Por um lado, recuperando o contexto pós-abolição, a contradição entre um país que se entendia como tendo praticado um modelo de escravidão benigna, mas em constante tensão sobre a reação dos antigos escravizados colocados em uma nova condição de homens livres, entretanto, portadores de uma situação de cidadania parcial e, muito provavelmente, ansiosos por uma profunda distribuição de ativos econômicos, políticos e sociais. Por outro lado, no decorrer de todo o século XX, as angústias das elites eurodescendentes acerca do futuro do país se associaram com uma interpretação dos males decorrentes de uma suposta 'tara étnica inicial' e o seu legado em termos de uma virtual incapacidade ao desenvolvimento econômico e social de um povo com origens supostamente tão medíocres. Assim, por discrepantes que tenham sido os momentos históricos ou as interpretações, o fato é que em cada um destes cenários é possível encontrar uma persistente questão: qual a influência que os descendentes dos antigos africanos escravizados, e mais secundariamente dos indígenas, teriam na constituição do povo brasileiro e, por conseguinte, sobre o Brasil enquanto nação?

O presente artigo tenta esboçar, de forma panorâmica, algumas passagens desta questão ao longo do século XX no Brasil. Assim, a questão é: diante dos impasses atuais enfrentados pela nossa sociedade, será que a assunção acrítica deste passado, especialmente dos correspondentes projetos de país, não trariam consigo o risco de uma permanente reatualização de um quadro de injustiça social, violências e privações?

Tendo em vista tal problematização, o presente artigo está dividido em quatro partes. Na primeira, versaremos sobre o contexto histórico dos momentos imediatamente posteriores ao 13 de Maio de 1888 e os medos e angústias que cercavam amplos segmentos da população brasileira, sejam

dos descendentes dos escravizadores, seja dos escravizados. Na segunda parte é feita uma reflexão sobre alguns momentos da tradição culturalista brasileira e o modo pela qual o tema de raça e cultura foi incorporado por autores canônicos desta tradição. Na terceira parte a inflexão é sobre o modo pela qual o mito da democracia racial dialogou com o moderno projeto de Estado Nação brasileiro. Na quarta parte, conclusiva, são feitas considerações críticas sobre esta tradição e dos desafios que se colocam para todo o país no sentido da superação do antigo legado das profundas assimetrias sociorraciais que ainda teimam em marcar nossa paisagem social.

Pós-Emancipação; projetos de Nação sob tensões

O processo de emancipação e pós-emancipação no Brasil – e mesmo numa perspectiva comparativa com outras sociedades - necessita ser revisitado, redimensionando cronologias, expectativas e agentes. Menos com a lógica das etapas e com o ‘gradualismo’ consagrado por uma historiografia que cristalizou o pensamento de Joaquim Nabuco e outros abolicionistas. Houve impasses, tensões e desdobramentos. O controle maior não foi da história e sim da memória. As lutas e as percepções em torno dela foram apagadas substituídas por narrativas sobre dádivas e gratidão. Fossem nas discussões parlamentares, nos embates nas ruas dos centros urbanos ou nas senzalas havia muita expectativa sobre a liberdade e os seus significados.

‘Raça’ e ‘Nação’ estavam presentes nos debates da época, embora as narrativas historiográficas tenham silenciado sobre isso. Desde a independência havia tensões raciais principalmente para ‘homens de cor’ livres sobre o contorno da cidadania. Mesmo os debates sobre o fim do tráfico e depois da legislação antiescravista foram marcados com as expectativas de controle, autonomia e cidadania reunindo desde parlamentares, políticos, literatos, fazendeiros, escravos e libertos. A idéia de ‘Nação’ no Brasil século XIX foi ganhando forma conectada entre políticas de domínio e a ideologia da ‘racialização’. Temores, reescravização, políticas públicas de recenseamentos misturavam-se entre práticas e representações sobre trabalho, gênero, família e hierarquias sociais. Mas esta não foi só uma história de vítimas e algozes. É fundamental recuperar as experiências e suas dimensões complexas para além dos projetos das elites, políticas públicas e história intelectual de um suposto pensamento social brasileiro hegemônico. É o legado destas experiências? É os sentidos de liberdade no século XIX? Como sugere Holt talvez o que estava em jogo não era a “liberdade para quem” e sim a “liberdade para o quê”. Seguir os caminhos destas histórias e experiências não será o nosso objetivo neste curto ensaio. Para isso teríamos que analisar a

construção – juntamente com a idéia de nação no Brasil — da ‘ideologia da desracialização’. Qual? Formas discursivas, silêncios, narrativas e práticas de impedimento à plena cidadania que não usavam necessariamente argumentos raciais, mas excluía em termos raciais. Assim foram algumas políticas públicas higienistas no final do século XIX. Também criava-se – num laboratório social de práticas, representações, desejos e sentimentos – os sentidos das hierarquias e classificações sociais marcadas pela idéia de raça e identidades. O sistema de classificação racial do século XIX – com variáveis, mudanças e projetos – não foi criado num vácuo histórico. Sabemos tanto dos interesses deliberados da elite imperial pela imigração européia no sudeste, como a recusa pela população das ‘províncias do norte’, sempre associada a desordens e mestiçagem. Existiam ainda expectativas de controle e os temores da reescravização para as populações pobres, justificando a oposição aos recenseamentos, em muitas áreas.

Duas cartas produzidas no final do século XIX nos ajudam a mergulhar nestas dimensões sociais de expectativas de cidadania. Mais que isso: preparamos a partir delas o argumento principal deste texto, qual seja refletir sobre as interfaces entre educação e discriminação racial no Brasil. Ambas as cartas encontram-se no acervo particular de Rui Barbosa (no Arquivo da Fundação Casa de Rui Barbosa). Em comum há a datação convergente de ambas. Foram escritas e endereçadas em abril de 1889, às vésperas do aniversário de primeiro ano do 13 de maio de 1888.

Em 24 de abril, Pequetita Barcelos escrevia para a sua irmã Léle. Correspondência familiar comum que revelava a atmosfera política no interior do Rio de Janeiro. Remetida de Valença, Vale do Paraíba fluminense, relatava a saudade da família, a saúde dos filhos, mas destacava como principal assunto da missiva, lembrando: “entremos agora a falar sobre o assunto que me levou a escrever-te”. A questão era “que espera-se grandes coisas para o dia 13 de maio, esse Malfadado dia!”. Referia-se ao aniversário da Abolição e os temores de fazendeiros e da população branca sobre festejos e mais ainda as atitudes dos libertos da região. Tomada de pânico ressaltou “espero o dia 13, como um condenado que sobe o cadafalso”. Lembrou inclusive de providências que tinham sido tomadas por seu esposo que contratara proteção com capangas. Qual medo tinha? Qual a atmosfera? Eram tempos de feroz propaganda republicana, expectativas de indenização por partes dos fazendeiros e mesmo o temor de revogação da liberdade para os escravos. Isso mesmo. Na leitura política dos ex-escravos a virulência dos ataques dos republicanos – como o radicalismo de Silva Jardim e outros – a propaganda republicana e os ataques a Princesa Isabel tinha cheiro de reescravização.

Não foi por outro motivo que muitos fazendeiros foram apelidados de ‘republicanos do 14 de maio’, pois percebia-se que a insatisfação deles com a monarquia e a adesão a propaganda republicana ficaram evidentes com o fim da escravidão imediata e sem indenização.

Em Valença um fazendeiro chegou a noticiar que os “libertos da sua fazenda, há muitos dias que estão fabricando balas e dizendo que são para os republicanos”. Pequetita admitia: “todos em Valença estão aterrados, a ponto de algumas pessoas projetarem viagens do Dia 12”. A situação era crítica e a população se sentia insegura. Será? Terminaria assim a sua carta: “Os libertos Lélé estão Altaneiros e depois esses telegramas, que Já não fazem questão de polícia, mas Sim da raça, que horror, meu Deos. Enfim me parece que a nossa existência Será só por dias, ando sobressaltada, Que não como, não durmo, vivo n’uma Melancolia notória o Barcellos procura Tranquilizar-me, mas é de balde, só tenho Na mente o dia 13”. Verdadeira ou falsa, a carta de Pequetita é, sobretudo, reveladora de tempos que não começaram um ano antes com o 13 de maio e nem terminariam com os próximos aniversários. Quais tempos? Um longo processo de emancipação onde políticas públicas tentaram – entre intolerância e legislação (ou a falta dela) – recortar espaços e medir os passos de libertos e a população negra em geral. Falamos verdadeira ou falsa devido a atmosfera política de acusações mútuas entre abolicionistas, monarquistas, republicanos e escravistas que trocaram farpas nas imprensa da época e mesmo se engalfinharam em comícios. O próprio Rui Barbosa usou trechos desta carta em sua coluna editorial do *Diário de Notícias* para atacar monarquistas, principalmente autoridades imperiais que estariam manipulando libertos para atacar republicanos.

No mesmo mês Rui Barbosa recebeu outra correspondência. Assinada por uma ‘Comissão de Libertos’ de Pati de Alferes, região em Vassouras e bem próxima de Valença. A carta era dirigida “Ao Grande cidadão Ruy Barbosa”, solicitando apoio. Para o quê? Dizia: “Comissionados pelos vários companheiros, libertos de várias fazendas próximas a estação do Paty, município de Vassouras, para obtermos do governo imperial educação e instrução para os nossos filhos”. Mas o que teria Rui Barbosa haver com isso, na ocasião um jornalista? Os libertos solicitavam “auxílio da invejável ilustração e do grande talento” dele, um “verdadeiro defensor do povo”. Lembravam os libertos que a “A lei de 28 de setembro de 1871 foi burlada e nunca posta em execução quanto a parte que trata da educação dos ingênuos”. Solicitavam apoio – no caso através denúncias e clamores jornalísticos – para que fazendeiros, políticos e autoridades públicas cumprissem a

lei e abrissem escolas para os seus filhos. O que estava em jogo? O controle sobre a mão-de-obra de libertos e outros trabalhadores negros, que eram obrigados a permanecer como meeiros e subjugados no trabalho familiar, reunindo mulheres e filhos.

Desde 1871, com a liberdade do ventre para aqueles nascidos, a lei para a abertura de escolas e a educação promovida por fazendeiros não fora cumprida. Mesmo negros nascidos em outubro de 1871 e agora com 17 anos ou menos não tinham assegurado qualquer educação. Eram presas fáceis das políticas de concentração fundiárias, meação e controle sobre o trabalho. Ressaltam os libertos, na carta: “nossos filhos jazem imersos em profundas trevas. É preciso esclarecê-los e guiá-los por meio da instrução”. Também deram mostra de perceber os cenários políticos efervescentes – propaganda republicana e rumores de um Terceiro Reinado – ao declararem “a escravidão foi sempre o sustentáculo do trono neste vasto e querido país; agora que a lei de 13 de maio de 1888 aboliu-a, querem os ministros da Rainha fazerem dos libertos, nossos inconscientes companheiros, base para o levantamento do alicerce do 3º reinado”. Não havia nada aqui de dádiva para com a Princesa Isabel que uma memória da Abolição consagrara na historiografia.

Expectativas políticas dos libertos misturavam-se com reivindicação por escolas e apoio de jornalistas denunciando o não cumprimento de leis:

Os libertos do Paty dos Alferes, por nós representados protestam contra o meio indecente de que o governo quer lançar mão e declarar, aproveitando a ocasião, que não aderem a semelhante conluio e que até agora, sugados pelo governo do Império, querem educação e instrução que a lei de 28 de setembro de 1871, lhes concedeu.

Indicavam ainda saber: “O governo continua a cobrar o imposto de 5% adicionais, justo é que este imposto decretado para o fundo de emancipação dos escravos reverta para a educação dos filhos dos libertos”. Terminavam:

É para pedir o auxílio da inopinada pessoa de Vossa Excelência; que tanto influiu para a nossa emancipação, que nos dirigimos a Vossa Excelência. Compreendemos perfeitamente que a liberdade partiu do povo que forçou a coroa e o parlamento a decretá-la” e “para fugir do grande perigo em que corremos por falta de instrução, vimos pedi-la para nossos filhos e para que eles não ergam mão assassina para abater aqueles que querem a República, que é liberdade, igualdade e fraternidade

Como aquela de Pequetita, esta carta também teve seus usos políticos. Serviu para Rui Barbosa continuar acusando a política monárquica de ma-

nipulação. De qualquer modo é possível através dela desvelar parte de um cenário de expectativa onde raça, cidadania e rumos da nação estavam em jogo, com Monarquia ou República.

Pensamento Social Brasileiro e a Questão Racial

A história é sempre evocada. Como uma portadora de lições. Irredutível, soberana e cristalina. Mas qual a história? Ou, então, falamos de narrativas historiográficas e seus respectivos historiadores. Como quaisquer outras, com ênfases, silêncios e escolhas de fontes. Assim têm aparecido interpretações sobre o passado brasileiro a propósito da questão racial. Mais especificamente usados instrumentalmente dentro, e contra, o Estatuto da Igualdade Racial e as políticas de ações afirmativas, aparecendo as cotas nas universidades públicas, o tema mais polêmico. Mas alguém já disse há teses e truques neste debate. Afora cinismos, desfaçatez de classe e manipulação de dados históricos; acrescentamos. O Brasil é um país maravilhoso, pois não tem guerra, terremoto ou vulcão! Os mais antigos devem se lembrar desta lição da velha professora primária, mesmo repetida por pais e avós. Assim é o tema da questão racial. Já foi inexistente e agora é novo. Para quem? No Brasil não há racismo! Esta foi a tônica do debate acadêmico nas Ciências Sociais, passando por Gilberto Freyre, Sérgio Buarque e Caio Prado. Mesmo as reflexões originadas no ambiente acadêmico de São Paulo, tais como as de Florestan Fernandes e Octávio Ianni, acreditando no processo virtuoso que poderia ser causado pela 'ordem competitiva', deixaram de perceber o caráter persistente assumido pelo preconceito e as discriminações raciais. Com isso, na longa trajetória do pensamento social brasileiro, quando muito se falava em desigualdades raciais. Em racismo, não.¹

Esta imagem de paraíso racial não foi criada por um laboratório de maquiavelismos elitistas. Desde o século XIX viajantes estrangeiros chamavam atenção para a miscigenação, principalmente em cidades como Rio de Janeiro e Salvador. Mesmo os abolicionistas norte-americanos na década de 1840 pautavam a sua propaganda antiescravista reafirmando a crueldade da escravidão nos EUA, diferente do suposto paternalismo senhorial e das relações harmoniosas entre brancos e negros no Brasil². Mas o que era ser 'branco' no Brasil? Quais eram os sistemas de classificações raciais, passando por 'mulato', 'trigueiro', 'bode', 'cabra' até chegar ao 'pardo', transformado em categoria do mais importante recenseamento populacional, em 1872?³ A engenharia da identidade nacional se fez entre marcadores raciais e seus diálogos com as hierarquias sociais ao longo do século XIX, alcançando a metade do século XX. 'Branco' e 'negro', para além de escravos, livres e

libertos não foram apenas invenções sociais. Foram categorias redefinidas entre as expectativas de cidadania e distinção social. Parafraseando uma suposta frase de Marx de que todo negro é um negro (no sentido africano) e que em apenas em algumas situações ele se tornava um escravo, é possível dizer que a Abolição – e as teses higienistas, o darwinismo social e outras teorias raciais envolventes – inventaram o ‘negro’.⁴ A não existência de uma desigualdade jurídica com o fim da escravidão e os estigmas associados provocou novas narrativas sobre distinção e identidade: o negro. É cor, é raça e é também um lugar. Um lugar social. Da subordinação, da não-igualdade. Daí a pergunta de ontem pode ser perfeitamente feita hoje: onde estão os negros no Brasil?

Não necessariamente fruto da condescendência de um suposto pensamento social brasileiro hegemônico, mas fundamentalmente os movimentos sociais nos últimos 70 anos foram fundamentais – entre denúncias, mobilizações e protestos – para chegarmos hoje ao óbvio: o reconhecimento sobre a profunda desigualdade racial da sociedade brasileira⁵. O que parece hoje consenso – mesmo para aqueles que atacam as possibilidades de políticas públicas – foi fruto de lutas e debates sociais⁶. Não necessariamente inaugurado por abolicionistas eloqüentes do passado ou por movimentos sociais obtusos do presente, como querem alguns. Porém, mas uma vez somos enredados por um falso axioma: o Brasil até tem discriminação, mas não tem raça. Aliás, evoca-se uma determinada história, para qual nunca existiram identidades raciais entre nós. Houve e sempre há miscigenação. Este argumento é transformado num exclusivismo histórico, como se o Brasil fosse o único lugar do planeta com miscigenação entre povos. Desconhecem-se – ou são silenciados – evidências sobre níveis de miscigenação significativos em sociedades africanas, ou mesmo na Austrália e EUA⁷.

Vários outros argumentos históricos são levantados – entre distorções e manipulações – como o fato de haver escravidão e tráfico controlado pelas próprias sociedades africanas desde o século XVI e mesmo as possibilidades de libertos conseguirem alforria e comprarem escravos em várias sociedades escravistas nas Américas⁸. Os argumentos sobre escravidão e tráfico escamoteiam questões fundamentais para o debate sobre cidadania e discriminação racial no Brasil: o processo histórico de pós-emancipação e as políticas públicas – republicanas – de negação aos afrodescendentes de direitos de cidadania⁹. Foram assim as políticas de erradicação de epidemias por higienistas ou mesmo as transformações da legislação eleitoral no final do século XIX.¹⁰ É bem conhecida a montagem de uma ideologia da desraciação no século XIX, qual seja, silenciava-se sobre a raça e cada vez mais se

excluía em termos raciais. Tal prática não se tornou incompatível com as narrativas da miscigenação. Mistura e discriminação - em termos raciais - sempre andaram juntas no caso brasileiro. A raça não era evocada - já exaltavam Nabuco e outros abolicionistas - mas as tensões raciais preocupavam sobremaneira. Mesmo na montagem do Estado Nacional, a questão racial aparecia ausente dos debates, mas não das tensões - em termos raciais no sentido das expectativas de cidadania - que reverberavam nas ruas, parlamentos, palácios e pasquins. O debate sobre participação política no período de pós-independência foi profundamente marcado por tensões, com expectativas de libertos e 'homens de cor' livres.¹¹

Em outras sociedades pós-coloniais, como Cuba e Venezuela não foi diferente.¹² Sob silêncios estrondosos os projetos de nação eram apresentados, escolhas feitas e políticas governamentais desenhadas. Outros exemplos aparecem na literatura do século XIX onde o tema aparece cifrado entre pilhérias, dramas e caricaturas. Desde o debate do fim do tráfico passando pelas propostas imigrantistas a questão racial ressurgia em termos dialógicos com os projetos de nação. Quem eram os cidadãos, suas origens sociais e étnicas? Quais os limites desta cidadania em termos de imagens de raça e nacionalidade? Nação para quem? Cidadania para o quê? E já havia - portanto não se trata apenas de um problema contemporâneo - um debate sobre o sistema de classificação racial do século XIX. E há evidências tanto de interesses deliberados da elite imperial pela imigração europeia no sudeste em detrimento da população das 'províncias do norte' (sempre associada a mestiçagem e desordens) como da oposição sistemática aos recenseamentos por parte da população livre pobre que evitava controle e temia a reescravização.¹³

Em nosso país, o pensamento antropológico foi um tanto mobilizado instrumentalmente, por nossa elite política e intelectual, a favor do desenvolvimento econômico nacional e a construção do *nation-building* brasileiro.¹⁴ Para que possamos entender como esse processo foi sendo construído é razoável que resgatemos os argumentos originais de alguns pensadores da matriz culturalista brasileira. O fato é que passado o secular período do escravismo, entre os anos 1890 e 1920, a elite brasileira, em termos ideológicos, se debateu com a angústia quanto às origens genéticas mestiças de nosso povo e de sua capacidade de servir de base para o tão sonhado desenvolvimento econômico, político e cultural. Em outras palavras, balizados na interpretação racialista, posta as origens mestiçadas do povo brasileiro, seríamos definitivamente incapazes ao desenvolvimento e ao progresso. Roberto da Matta, apontou que até a década de 1930, década em que foi

publicado *Casa-Grande & Senzala*, “se falava do Brasil através de uma linguagem paramédica”.¹⁵

A linguagem paramédica usada para o entendimento dos problemas brasileiros, portanto, dialogava justamente com o paradigma originado no campo da antropologia física na Europa da segunda metade do século XIX, mas que até o final da Segunda Guerra Mundial ainda guardava certa primazia no interior das teorias sociais.¹⁶ Um dos principais nomes dessa perspectiva em nosso país veio a ser o do médico maranhense, radicado na Bahia, Raimundo Nina Rodrigues. Esse autor, cuja obra foi especialmente influente no período posterior a Abolição, teoricamente influenciado pela matriz discursiva hegemônica no ambiente intelectual europeu de meados do século XIX, passou a aplicar de forma sistemática o conhecimento do ‘racionalismo científico’¹⁷ aos estudos da medicina social, da medicina legal, da criminologia e o estudo da cultura negra.¹⁸

O aporte racialista acredita que exista uma nítida diferenciação entre os seres humanos de aparências físicas distintas, agrupando-os em subespécies do *homo-sapiens*. Desse modo, essa corrente entende que, em conformidade com cada raça, é possível definir o caráter, a personalidade, bem como os atributos morais e culturais de cada indivíduo e de suas respectivas coletividades. Por esse motivo, no interior desta forma de percepção da realidade, haveria uma radical associação entre raça, etnia e cultura. Ou seja, os padrões culturais eram considerados função da etnia/raça e essa determinava, como lei de bronze, o modo de ser de cada indivíduo pertencente aos distintos grupos raciais. Estas raças, por sua vez, seriam hierarquizáveis de modo que, para cada estágio cultural e civilizatório alcançado por um povo, isto poderia ser visto como índice de sua capacidade mental, moral e física. A tradição social darwinista, assumida por Nina Rodrigues, tende a perceber as relações entre as raças baseadas em um natural processo de competição pelo usufruto dos recursos naturais. Assim, de acordo com este aporte, neste processo competitivo a raça superior, ou seja, a branca, sairia vitoriosa, o que a permitiria o comando sobre as demais.^{19, 20}

De acordo com essa concepção, as raças, caso mantidas separadas, não representariam um necessário fator de atraso, tendo em vista que, ao longo do tempo, no processo de competição natural, essas tenderiam a serem postas sob controle ou eliminadas. Mas, para que isso pudesse ocorrer, seria necessário que estes estoques remanescessem apartados, nos locais mais apropriados às suas distintas naturezas. Segundo este mesmo ideário, o tipo híbrido seria naturalmente degenerado e inconfiável, incorporando a pior das qualidades das raças das duas pessoas que o teria gerado.

Dada à pronunciada taxa de mestiçagem presente no seio da população brasileira, Nina Rodrigues nutria grande pessimismo em relação ao futuro de nosso país. Tal processo, ao olhar do médico maranhense, faria com que estoques raciais inferiores contaminassem o sangue europeu que corria nas veias dos brasileiros brancos. A população brasileira, então, estaria fadada à inevitável degenerescência biológica, moral e psicológica. Assim, ao longo da segunda metade do século XIX até a primeira década do XX, os estudos dos médicos ligados à tradição de Nina Rodrigues, deixaram de voltar-se estritamente para as doenças nelas mesmas, passando a se direcionar para aquilo que julgavam ser os seus vetores, ou seja, os indivíduos das raças de baixo escol genético, especialmente, os erráticos mestiços.

Por este motivo, a proposta de Nina Rodrigues trilhou no sentido de aproximar a medicina da criminologia, naquilo que veio a formar o campo da medicina legal. E dada a importância desse personagem no interior dos estudos criminológicos em nosso país não se deve desdenhar a influência que o mesmo teve no seio de nossa elite. Tal como observou Schwarcz:

(e)ra por meio da medicina legal que se comprovava a especificidade da situação ou as possibilidades de 'uma sciencia brasileira' que se detivesse nos casos de degeneração racial. Os exemplos de embriaguez, alienação, epilepsia, violência ou amoralidade passavam a comprovar os modelos darwinistas sociais em sua condenação do cruzamento, em seu alerta à 'imperfeição da hereditariedade mista'.²¹

Ao longo do século XX as interpretações sobre as múltiplas diferenças entre os seres humanos passaram por uma importante transição. Assim, as explicações que recorriam às determinações biológicas foram sendo paulatinamente substituídas no plano teórico por vetores psicológicos e culturais. Na tradição culturalista brasileira, um dos mais íclitos autores representante dessa nova concepção veio a ser o médico e antropólogo alagoano Arthur Ramos.

Ao longo da história o nome de Arthur Ramos ficou indelevelmente ligado à chamada *Escola Nina Rodrigues* de estudos sobre os padrões culturais dos negros. De todo modo, é importante salientar que Ramos, na análise dos males que afligiam a população brasileira, ao contrário do médico maranhense, propôs a mudança do conceito de raça para cultura como matriz explicativa básica do nosso modo de ser coletivo: "(s)e substituímos na obra de Nina Rodrigues, os termos biológicos de RAÇA E MESTIÇAMENTO pelas noções de CULTURA E ACULTURAÇÃO, as suas concepções adquirirão completa e perfeita atualidade".²²

Analisando-se, de forma comparada ao aporte de Nina Rodrigues, podemos encontrar alguns avanços na perspectiva de Arthur Ramos. O principal: ter relido os problemas nacionais à luz do referencial cultural e não mais biológico. Assim, ao contrário das mazelas provenientes dos genes, que seriam supostamente eternos, os provenientes da cultura seriam alteráveis mediante processos que gerassem a mudança de antigos hábitos sociais herdados. De todo modo, denegando fortemente o caráter progressista de sua interpretação, na leitura de Arthur Ramos, a via por excelência para a modernidade por parte de nosso país passava pela chave da aculturação. Qual o problema desse tipo de leitura?

Ramos, operando com um conceito de cultura ancorado nos instrumentos teóricos do psicólogo francês Levy Bruhl, considerava as coletividades indígenas e, especialmente, negras, seriam portadoras de uma mentalidade pré-lógica. Ou seja, a influência cultural herdada dos aportes culturais não europeus gerava uma permanente incapacidade coletiva para ação estratégica voltada à obtenção de finalidades:

(a) nossa mentalidade coletiva não está ainda preparada para compreender a verdadeira noção de causalidade. Acha-se impregnada de elementos místicos pré-lógicos, herdados na maior parte da magia e da religião negro-fetichistas, transportadas da África para cá.²³

Dessa forma de entendimento podemos depreender que, enquanto povo, portaríamos uma enorme incapacidade de incorporarmos coletivamente o modo cartesiano, lógico dedutivo, de pensamento. Dito em outras palavras, se para Nina Rodrigues o problema nacional brasileiro residiria em nossas origens raciais e no cruzamento entre essas, para Arthur Ramos, o óbice ao nosso progresso estaria reportado às formas culturais originais (pré-lógicas) de formação de nosso povo, provenientes dos *stocks* negros e indígenas (e mestiços resultantes) ainda marcantes no nosso modo de ser. Por conseguinte, a via por excelência para o progresso deveria passar pela radical reconstrução dos nossos hábitos coletivos, tidos como refratários ao progresso econômico e político. Assim, considerava-se que os indelévels traços formadores de nossos hábitos, originários das culturas inferiores, negras e indígenas, seriam desprezíveis nessa eventual futura formação. Em suma, caso persistíssemos em ser o que sempre teríamos sido (lascivos, lúdicos, fetichistas), estaríamos impossibilitados ao desenvolvimento. A mestiçagem, portanto, somente poderia ser deixada de ser vista como um problema dentro da chave aculturativa, onde ocorreria a plena incorporação do modo de ser tipicamente racional do mundo ocidental.

Culturalismo, Desenvolvimento e Raça no Brasil

Antônio Cândido apontou que *Casa Grande & Senzala*, de Gilberto Freyre; *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Hollanda e; *Formação do Brasil Contemporâneo*, de Caio Prado Jr; formaram a tríade fundamental que alimentou o sopro de radicalismo intelectual que eclodiu no período posterior à Revolução de 1930. Deste modo, segundo o autor, para todas as pessoas de sua geração:

Os três autores citados foram trazendo elementos de uma visão do Brasil que parecia adequar-se ao nosso ponto de vista. Traziam a denúncia do preconceito de raça, a valorização do elemento de cor, a crítica dos fundamentos 'patriarcais' e agrários, o discernimento de condições econômicas, a desmistificação da retórica liberal.²⁴

Tendo em vista tão significativo relato, não há motivos para duvidarmos da importância da matriz culturalista, e, especial, de Gilberto Freyre, na constituição do moderno projeto de país. Portanto, não há como se entender esse último aspecto sem que entremos no mérito das principais formulações do sócio-antropólogo pernambucano.

Além do antropólogo alemão Franz Boas, a grande inspiração do sociólogo pernambucano fora o jurista sergipano Sílvio Romero, esse, contemporâneo a Nina Rodrigues. Assim como a Escola Nina Rodrigues fora reivindicada por Arthur Ramos, a Escola do Recife, de Sílvio Romero, igualmente o foi por Gilberto Freyre. Na verdade, se desconsiderarmos as más apreciações do literato sergipano contra os indígenas e os negros, explicitamente citados como geneticamente inferiores aos brancos; talvez possamos afirmar que a obra de Freyre seja tão-somente um aprofundamento da obra de Romero.

Segundo Sílvio Romero, com o fim do tráfico de escravos, com a progressiva extinção dos silvícolas e com a mestiçagem; os brancos, estoque racial mais forte, progressivamente prevaleceriam demograficamente no Brasil. E justamente aqui reside a diferença de Romero, e, mais tarde, Freyre, em relação aos autores que viam a mestiçagem apenas como danação (genética e/ou cultural). Segundo Romero, o processo caldeador seria de fundamental importância para a adaptação aos trópicos dos descendentes de europeus. Assim, o processo civilizatório brasileiro teria como vencedores os brancos mestiçados e, justamente por isso, preparados, genética e culturalmente, para suportarem os rigores do meio tropical. Nos seus *Estudos Sobre a Poesia Popular no Brasil*, o literato sergipano apontava com as seguintes considerações essa sua visão de Brasil:

A obra de transformações das raças entre nós ainda está longe de completa e de ter dado todos os seus resultados. Ainda existem os três povos distintos em face uns dos outros; ainda existem brancos, índios e negros puros. Só nos séculos que nos hão de seguir a assimilação se completará.

Daí prossegue o pensador da realidade brasileira:

O que se diz das raças deve-se repetir nas crenças e tradições. A extinção do tráfico africano cortando-nos um grande manancial de misérias, limitou a concorrência preta; a extinção gradual do caboclo vai também concentrando a fonte índia; o branco deve ficar dentro em pouco com a preponderância absoluta no número, como já a tem nas idéias.²⁵

Na interpretação de Sílvio Romero, portanto, os eurodescendentes brasileiros, sem perder seus atributos originais incorporariam o legado dos outros grupos raciais, absorvendo suas melhores qualidades. Lograriam combinar a potencialidade intelectual e moral dos caucasianos e a resistência física dos ameríndios e dos negros. Do mesmo modo, os brasileiros brancos, necessariamente mestiçados, igualmente herdariam e depurariam a tradição cultural desses dois últimos contingentes, utilizando-a como um meio de construção de sua própria identidade. Essa visão de Romero foi fundamentalmente seguida pela obra de Freyre.²⁶

De todo modo, há um caráter inovador do culturalismo de Freyre, seja em relação à obra de Arthur Ramos, seja mesmo em relação ao seu antigo mestre, Sílvio Romero. A inovação reside no fato de ter valorizado as matrizes genéticas e os hábitos culturais originários que formavam o povo brasileiro (resultantes daquilo que, para Paulo Prado, formavam três raças tristes: lusitanos, indígenas e negros). Dessa forma, antes que o repúdio ou a vergonha, o brasileiro deveria se orgulhar de suas origens. Com a força de expressão que lhe é peculiar, Gilberto Freyre, em *Casa Grande & Senzala*, afirmou que “todo brasileiro, mesmo o alvo, de cabelo louro traz na alma, quando não na alma e no corpo a sombra ou pelo menos a pinta do indígena ou do negro”. Dessa interpretação podemos compreender o modo pelo qual Freyre entendia o passado brasileiro, mas também o seu futuro.

O passado colonial brasileiro guardaria consigo as mazelas derivadas da má alimentação, do familismo, do compadrismo e mesmo da violência sádica (gosto de mandar dar surras, a depravação sexual, o sadismo contra os moleques escravos e demais subordinados) praticada pelos senhores brancos. Mas, por outro lado, no discurso daquele autor, o passado colonial brasileiro – pela plasticidade, mobilidade e miscibilidade dos portugueses,

além das licenciosidades permitidas pelo catolicismo tal como já vinha sendo praticado em Portugal - nos teria legado zonas de intimidade (mesmo que frequentemente violentas e sádicas), entre escravizadores e escravizados, que as demais experiências colonizadoras de origem holandesa ou inglesa não teriam admitido. Do ponto de vista das relações raciais, haveria, por parte dos senhores brancos, antes o gosto pelo domínio – especialmente o sexual –, do que a repulsa racial. Assim, além da miscigenação, que continha consigo a redução das distâncias sociais entre os extremos da pirâmide social, mormente pela via da mestiçagem, a civilização brasileira teria incorporado importantes aspectos sincréticos no plano racial e cultural. De qualquer maneira, não há margem para dúvidas quanto ao fato de que nesta leitura as assimetrias raciais, com os brancos no topo, os mestiços ocupando escalões intermediários e os negros a base da pirâmide social; fazem parte essencial e intrínseca do próprio modelo. Ou seja, mesmo as supostas maiores proximidades entre dominadores e dominados no plano subjetivo somente faria sentido com a preservação destas assimetrias. Sem ela, ou seja, sem hierarquias sociais e raciais, o próprio quadro desenhado perderia, e perde totalmente o seu significado.

O culturalismo de Freyre, valorizando a especificidade cultural brasileira e a mestiçagem, acabou tendo um papel estratégico em termos da construção de um ambiente ideológico e cultural propício ao desenvolvimento econômico e institucional do Brasil tal como veio se dando desde a década de 1930. O desenvolvimentista Darc Costa, explicitando um termo usualmente ignorado pelos demais autores ligados à essa vertente, é cristalino ao apontar a íntima associação entre a concepção nacional-desenvolvimentista e as concepções democrático-raciais:

(A) mágica da mestiçagem é a propriedade que nós temos de deter diferentes graus de morenidade. Esta é uma valiosa qualidade do Brasil. Sobre esse tema, sobrepujando o pessimismo das gerações anteriores, que se julgavam condenadas ao malogro, pela sua condição de partícipes de um país sem futuro, em decorrência do caráter mestiço de sua população, vem, ao longo de todo este século XX, se sucedendo desde a descoberta antropológica de nosso país, feita, principalmente, com FREYRE (caixa alta daquele autor), um orgulho, uma confiança e um arrebatamento expresso pela certeza das vantagens que a completa mestiçagem proporciona, na arena mundial, ao povo brasileiro. Fez-se com FREYRE a descoberta, nesta parte do mundo, que não há raças capazes ou incapazes de civilização. Mais do que isso, fez-se a constatação que toda trama da história resulta de um processo de fusão e que o Brasil é em si próprio o próprio espírito divino da fusão criadora.²⁷

Há, portanto, uma hipótese contida no pensamento desenvolvimentista e modernista brasileiro segundo a qual o processo de crescimento da economia, desde que capitaneado pelo setor industrial e de serviços modernos, poderia carrear consigo, por livre e espontânea vontade, a resolução dos grandes problemas do país. Ou seja, por esse ponto de vista, ao se associar a industrialização à ruptura com os termos da antiga divisão internacional do trabalho, esta transição produtiva se faria acompanhar pela redução do peso relativo dos resquícios do antigo sistema colonial, tal como o latifúndio monocultor ou mesmo a dependência externa das praças internacionais. Assim, de acordo com tal hipótese, a modernização do país, por si só, poderia trazer a superação de nossas antigas mazelas sociais. Por outro lado, a interpretação culturalista trazia para o projeto desenvolvimentista dois benefícios adicionais: 1) o legado lusitano ancestral, na medida em favoreceria o contato entre raças diferentes, suavizaria o processo de modernização do país em termos de seus eventuais impactos sociais, permitindo com que no Brasil nossa modernidade pudesse se dar sem a presença de conflitos raciais abertos; 2) a miscigenação racial e cultural forjariam um povo homogêneo, com características próprias, lembrando-se ser este um dos principais condicionantes para a formação de um projeto moderno de nação.

Deste modo, o modelo desenvolvimentista acabou sendo forjado utilizando como motor ideológico o próprio mito da democracia racial. Ou seja, o ideário mítico da mestiçagem, ou da morenidade, produto sincrético da fusão das três raças originárias formadora do povo brasileiro, acabou sendo utilizado instrumentalmente pelas elites brasileiras como um instrumento mobilizador do desenvolvimento e do progresso. Nesse sentido, tendo em vista o debate sobre as ações afirmativas nos dias atuais, parece que os autores mais fortemente vinculados à uma concepção desenvolvimentista elegeram as reivindicações do movimento negro como especialmente impróprias para o contexto nacional. A grande questão, por conseguinte, passa a ser: tal fórmula, postos os abismos sociorraciais existentes, pode ser considerada progressista nos dias atuais?

O Legado Modernista: reflexões críticas

Não deixa de ser interessante reportar as idealizações existentes do padrão brasileiro de relações raciais, supostamente tão democrático, com o próprio modelo de desenvolvimento que adotamos em nosso país, a partir dos anos 1930 (e que se aprofundou a partir de 1964).

Primeiramente, nos permitamos uma reflexão sobre uma questão metafísica, mas de vital importância em todo esse debate: afinal quem são os negros e os brancos em nosso país? Como é que podemos ousar nominar alguém de branco ou negro se os estudos mais recentes, provenientes do campo da genética, mostram justamente que raças biológicas inexistem²⁸? Como é que conseguiremos defini-los com essa elevada taxa de mestiçagem presente no nosso povo?

Começando pelos estudos provenientes do campo da genética, não existem motivos para discordância quanto ao fato de realmente que as raças enquanto realidade biológica são entes inexistentes. Por conseguinte, na contramão dos antigos autores racistas da segunda metade do século XIX, as aptidões físicas, mentais e psíquicas de cada pessoa não pode ser determinadas por motivos raciais. Contudo, essa concordância está longe de esgotar a problemática ora tratada. Assim, se é bem verdade que as diferenças genéticas existentes entre pessoas de procedências distintas são mínimas, por outra via, tal fato não deve implicar no desconhecimento de que esses mesmos indivíduos de origens diversificadas sejam efetivamente diferentes do ponto de vista físico. Isto é, se é bem verdade que raças não existem, as aparências físicas entre grupos de seres humanos efetivamente existem. Desse modo, os diversos tipos de seres humanos possuem vários tipos de cabelos, tonalidades de cor de pele, alturas, formatos faciais e de olhos entre outras características que são transmissíveis intergeracionalmente.

Se é bem verdade, portanto, que raça inexistente enquanto realidade biológica, do ponto de vista da estrutura física corpórea de cada pessoa (ou grupo de pessoas), tais diferenciações efetivamente existem. Que ao longo da história da humanidade, especialmente nos últimos 500 anos, tais formas tenham servido para a constituição das ideologias e mistificações mais estapafúrdias, com trágicas seqüelas para os grupos e indivíduos identificados pelos mais fortes como 'inferiores', isso não pode implicar que essa mesma história seja irreal. Em suma, raças não existem, mas os tipos físicos, com toda carga de valoração hierarquizadora que esses contêm, sim. Essas formas mentais de associações inequivocamente, estão ancoradas no interior de uma ideologia racial, ou racializada, mais ou menos explícita ou implícita. Somente dentro desses parâmetros é que podemos compreender essa, de resto, estranha, associação psicológica entre cores de peles e tipos de rostos com distintas capacidades físicas, psíquicas e intelectuais. Por isso, posto que a realidade biológica das raças é uma inverdade, identificamos esses diferentes tipos físicos como sendo 'marcas raciais', essas palpáveis, plenamente identificáveis.²⁹

No Brasil vigora uma modalidade de preconceito racial fundamentado em critérios de classificação que são balizados nos fenótipos raciais dos indivíduos, ou as suas marcas raciais. O uso do termo 'marcas raciais', aqui utilizado, obedece a uma derivação da clássica tipologia do sociólogo Oracy Nogueira que definiu a modalidade de preconceito racial vigente no Brasil como de 'marca'. Tal forma seria diferente das formas assumidas pelo preconceito racial na sociedade norte-americana ou sul-africana, que seria de 'origem', muito embora, como já mencionado, nunca se deva exagerar na avaliação do tamanho dessas diferenças tendo em vista que mesmo naqueles países as chances de mobilidade social ascendente tendem a ser maiores para os que possuem marcas raciais africanas menos intensas. De todo modo, a conceitualização de Nogueira pode guardar dualidades interpretativas, mormente no que tange a associação do preconceito de marca ao preconceito de cor. Assim, preferimos utilizar um conceito derivado que seria preconceito sobre e contras as marcas raciais dos negros. Ou seja, o racismo à brasileira se fundaria em critérios de aparência (que vai muito além da cor, relacionando-se com o conjunto de traços faciais e corporais), estando inequivocamente relacionado com uma ideologia racial implícita e não menos nefasta. Somente dentro desse parâmetro que podemos entender os motivos pelos quais as pessoas portadoras das diferentes marcas raciais, apenas por portarem esses atributos, são classificadas e valoradas socialmente, sendo tal processo classificatório decisivo em termos de sua probabilidade de mobilidade social.³⁰

Tal compreensão não significa aceitar acriticamente o ideário que entende que o contínuo dos fenótipos dos brasileiros cria uma incontável possibilidade classificatória de modo a tornar tudo em uma grande confusão de formas e cores. Antes, tão-somente o que se reconhece é que os mestiços de tez mais clara, mesmo os que portem visível ou reconhecida ascendência pessoal não européia, poderão ter possibilidades de ascensão social semelhantes aos brancos não miscigenados e serem aceitos enquanto pessoas brancas. Ou reconstituindo o termo original de Carl Degler³¹, em nosso país há uma efetiva válvula de escape para os mestiços claros (ou morenos-claros). Já para os demais (falando de forma genérica, os que se auto-declararam pretos e pardos aos pesquisadores das pesquisas demográficas oficiais), tais probabilidades de mobilidade social tenderão a ser fundamentalmente menores, comparativamente aos mais claros, independentemente da intensidade das respectivas marcas raciais. Essa assertiva não implica em afirmar que exista no Brasil uma nítida ou rígida linha de cor, mas, sim, que a partir de um determinado ponto – de difícil exata mensuração, ma inequivocamente existente –, gerado pela combinação de aspectos físicos, locacionais e situacionais, a possibilidade de sucesso no plano educacional, pro-

fissional e pessoal de uma pessoa portadora de marcas raciais mais intensivamente negróides tenderão a se reduzir correspondentemente.

Essa compreensão, igualmente, não implica na ignorância quanto ao fato de que atualmente a maioria das pessoas negras não se reconhecem enquanto tal. A esse respeito cabe salientar que ao contrário de determinadas interpretações, que tendem a enxergar nessas dificuldades o próprio sucesso da democracia racial à brasileira, no nosso entendimento, tais formas de auto-classificação representam o próprio sucesso do tipo de racismo que se pratica no Brasil. Ou seja, o peso da opressão que se abate sobre os negros é intenso o suficiente para fazer com que muitos negros prefiram não se reconhecer enquanto tais, preferindo identificar-se com denominações que pretensamente, poderiam lhe abrir caminhos de mobilidade e realização social e pessoal no interior de uma sociedade notadamente intolerante aos negros. Assim, se a maior dificuldade dos negros em se assumirem como tal pudesse representar algum índice de nossa democracia racial, o que dizer dos brancos que não apresentam a menor dificuldade para assumirem sua identidade? Por qual motivo então existiria tamanha discrepância em termos das probabilidades de assunção de sua própria forma física entre pessoas de tez mais clara e mais escura?

Destarte, dentro dessa reflexão, pouco adianta, em termos dos processos de inserção social para uma pessoa identificada pela sociedade como sendo parte de um contingente usualmente discriminado, recusar-se a se reconhecer enquanto tal se os agentes discriminadores, dominantes na sociedade, insistem em lhe hetero-classificar desse modo. Esse parece ser o caso dos que se auto-declaram pardos no Brasil. De fato, é um direito que cabe a cada um que se vê dessa forma que se expresse desse modo. Mas, por outra via, necessário apontar que tais mecanismos não alteram fundamentalmente sua situação de vida que, em grande medida, tende a se aproximar das condições vigentes entre as pessoas de tez mais escuras, que se auto-declaram pretas nas pesquisas demográficas oficiais. Com isso, a unificação de pretos e pardos dentro de um único epíteto, negros, não pode ser entendido como uma violação do princípio do direito à própria identidade. Isso porque, nesse caso, essa identidade é imposta, se não tanto pelos militantes ou pesquisadores vinculados ao movimento negro, mas, sim, pela sociedade, racista, envolvente.

De todo modo, qual a implicação desses modelos quando o argumento se volta para aspectos estruturais como desenvolvimento e desigualdades sociais?

Se é bem verdade que as estratégias do poder público no Brasil raramente assumiram uma perspectiva abertamente racista, por outro lado, os efeitos de suas ações não deixaram de apresentar efeitos bastante perversos do ponto de vista das disparidades raciais. Tal processo assumiu pelo menos as seguintes formas: 1) escolha desigual, por parte das autoridades competentes, das áreas habitadas primordialmente por brancos e negros para fins de investimentos em serviços públicos (rede escolar e hospitalar, serviços públicos coletivos como coleta do lixo, abastecimento de água potável e rede de esgoto); 2) postura leniente diante das práticas racialmente preconceituosas e discriminatórias no interior das agências públicas fornecedoras desses serviços; 3) por uma ação seletiva do aparato judicial e policial junto aos afrodescendentes, seja pela via passiva, através da oferta mais precária dos serviços de segurança pública (policiamento ostensivo, iluminação de ruas, acesso aos serviços jurídicos, controle da ação dos grupos de extermínios e quadrilhas organizadas) e ativa, mediante a ação racialmente seletiva da ação judiciária, carcerária e policial, com especial drásticos efeitos sobre a população negra, mormente a jovem do sexo masculino; 4) as ideologias vigentes legitimam a ausência dos negros e negras dos espaços da vida social de maior prestígio social ou que permita acesso mais favoráveis aos mecanismos de empoderamento econômico ou político; assim tornando natural as assimetrias sociorraciais existentes, bem como sua permanente prorrogação.

Sobre essas práticas do poder público, que autores como Fernanda Lopes classificam de racismo institucional,³² ainda há um amplo espaço para reflexões no meio acadêmico brasileiro, muito embora, de antemão, seja factível perceber que suas seqüelas para a questão das desigualdades raciais foram tão ou mais nefastas do que as práticas mais abertamente racistas adotadas até os anos 1960, nos EUA ou até a década de 1990, na África do Sul.

Ademais, para os autores que imaginam que a via da mestiçagem possa ser uma causa eficiente no sentido da produção da igualdade racial, cremos que algumas considerações adicionais precisam ser feitas.

Quando o pensamento culturalista moderno consagrou o princípio da mestiçagem, evidentemente o mesmo acabaria valorizando o legado das três raças formadoras do povo de nosso país. Essa consagração, entretanto, não diz tudo acerca dos papéis sociais que cada um dos brasileiros teria no país do futuro. Já tivemos a oportunidade de mencionar que em nosso país existem critérios locais de classificação racial, distinto, por exemplo, do norte-americano. Isso não deve ser visto, todavia, como sinônimo de que não existam sistemas de classificações raciais em nosso país e que os mesmos

não obedeçam critérios de hierarquias em termos dos correspondentes prestígios sociais atribuídos. É nessa diferença reside todo o problema. Em existindo, portanto, pessoas classificáveis como brancas, negras e mestiças (ora mais claras sendo enquadradas como brancas sociais, ora mais escuras sendo enquadradas como negras sociais), o que se trata é justamente saber o papel social que cada uma delas desempenhará. Para os mestiços mais claros (talvez enquadráveis negros nos EUA, mas passáveis por brancas no democrático-racial Brasil), esse lugar já é conhecido. Mas e para os negros (e mestiços de tez mais escura e os indígenas)? O papel social que será reservado a esses coletivos?

Levando-se em consideração o modelo desenvolvimentista brasileiro, calcado em um mito fundador que justifica e naturaliza as assimetrias raciais; nada mais natural que o modelo econômico forjado nos anos gloriosos de crescimento vertiginoso de nossa economia no século passado, tenha conseguido gerar, ao longo de cinquenta anos, justamente o que estava previsto, sem trocadilho, em seu próprio DNA: preservação e aprofundamentos de abismos sociorraciais. Como então, poderíamos pensar em um novo projeto de país que prescindisse da democracia em sua variante racial, antes se embasando na democracia e no projeto republicano em seu aspecto substantivo, no qual as marcas físicas deixariam de ser causa eficiente no processo de realização profissional e pessoal das diversas pessoas?

A crítica da ideologia da mestiçagem em nada dialoga com a realidade biológica das origens do povo brasileiro. Antes, a objeção reside na forma pela qual este fato é incorporado pelas mentalizações dos setores dominantes que, dessa maneira, encontram mecanismos para a ocultação e preservação das injustiças sociorraciais presentes em nosso meio.

Notas e Referências:

- 1 Gilberto FREYRE (1998-1933). *Casa grande & senzala*. 34ª ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 1998 [1933]; Florestan FERNANDES. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*. São Paulo: Dominus/EDUSP, 1965, 2 v.
- 2 Ver: Célia M. Marinho AZEVEDO. *Abolicionismo: Estados Unidos e Brasil, uma História Comparada (século XIX)*. São Paulo: Annablume, 2003.
- 3 Ver: B. J. BARICKMAN. "As cores do escravismo: escravistas 'pretos', 'pardos' e 'cabras' no Recôncavo baiano, 1835". *População e Família*, v. 2, n° 2, 1999, pp. 7-62; Ivana Stolze LIMA. *Cores, Marcas e Falas Sentidos da mestiçagem no Império do Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003 e Ro-

- bert SLENES. *The Demography and economics of Brazilian slavery*. Tese de Ph.D., Stanford University, 1976.
- 4 Ver: Mariza CORREA. *As Ilusões da Liberdade: A Escola Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil*. 2ª ed). Bragança Paulista: Editora da Universidade São Francisco, 2000.
 - 5 Ver, dentre outros: Wlamyra Ribeiro de ALBUQUERQUE. *A exaltação das diferenças: racialização, cultura e cidadania negra (Bahia, 1880-1900)*. Campinas, Tese de Doutorado em História, IFCH, Unicamp, 2004; Kim D. BUTLER. *Freedoms Given Freedoms Won. Afro-Brazilians in Post-Abolition São Paulo and Salvador*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 1998 e Wilson Roberto de MATTOS. *Negros contra a Ordem. Resistência e práticas negras de territorialização no espaço da exclusão social. Salvador, BA (1850-1888)*. Tese de Doutorado, São Paulo, PUC, 2000.
 - 6 Ver: Joseli Maria Nunes MENDONÇA. *Entre a mão e os anéis A Lei dos Sexagenários e os caminhos da Abolição no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.
 - 7 Ver: Frederick COOPER. "Race, ideology, and the perils of comparative history". *The American Historical Review*, v. 101, nº 4, outubro de 1996, pp. 1122-1138; Richard GRAHAM. *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. Austin: University of Texas Press, 1990 .
 - 8 Ver: Francisco Vidal LUNA e Iraci del Nero da COSTA. "A presença do elemento forro no conjunto de proprietários de escravos". *Ciência & Cultura*, v. 32, nº 7, julho de 1980, pp. 836-841.
 - 9 Sobre perspectivas comparadas sobre o pós-emancipação e a questão racial, ver: Seymor DRESCHER. "Brazilian Abolition in comparative perspective". *Hispanic American Historical Review*, v. 68, nº 3, 1988, pp. 429-460; Eric FONER. *Nada Além da Liberdade A emancipação e seu legado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988; Walter Silva FRAGA FILHO. *Encruzilhadas da Liberdade: Histórias e Trajetórias de Escravos e Libertos na Bahia, 1870-1910*. Tese de Doutorado em História, Campinas/ SP: IFCH/Unicamp, 2004; Thomas HOLT. *The Problem of Freedom: race, labor, and politics in Jamaica and Britain, 1832-1938*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1992; Robson Luís Machado MARTINS. *Os caminhos da Liberdade. Abolicionistas, escravos e senhores na Província do Espírito Santo (1884-1888)*. Campinas: Centro de Memória/Unicamp, 2005 e Robert B. TOPLIN. "Abolition and the issue of the Black freedman's future in Brazil". *Slavery and Race Relations in Latin America: Contributions in Afro-American Studies*, Londres, 1974, pp. 253-276.
 - 10 Ver: Sidney CHALLHOUB. *Cidade Febril. Cortiços e Epidemias na Corte Imperial*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996 e Richard GRAHAM. *The Idea*

- of Race in Latin America, 1870-1940*. Austin: University of Texas Press, 1990.
- 11 Ver: João José REIS. "O jogo duro do Dois de Julho: O 'partido negro' na independência da Bahia". In João José REIS e Eduardo SILVA. *Negociação e Conflito. A resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, pp. 233-84 e Thomas FLORY. "Race and social control in independent Brazil". *Journal of Latin American Studies*, v. 9, nº 2, novembro 1977, pp. 199-224.
 - 12 Ver: Michael ZEUSKE e Mathias Rohring ASSUNÇÃO. "'Race', ethnicity and social structure". In: "19th century Brazil and Cuba". *Ibero-Amerikanisches Archiv*, v. 24, nºs 3 e 4, 1998, pp. 375-443.
 - 13 Ver: Célia Maria Marinho de AZEVEDO. *Onda Negra, Medo Branco. O Negro no Imaginário das Elites, Século XIX*. (2ª ed.). São Paulo: AnnaBlume, 2004 e Jaime RODRIGUES. *O Infame Comércio. Propostas e experiências no final do tráfico de africanos para o Brasil (1800-1850)*. Campinas: Editora da Unicamp/CECULT, 2000. Sobre a questão da terra e as hierarquias sociais dos homens livres pobres, ver: Márcia Maria Menendes MOTTA. *Nas Fronteiras do Poder. Conflito e Direito à Terra no Brasil do Século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Público do Rio de Janeiro/Vício de Leitura, 1998; Guilherme PALACIOS. "Campesinato e Escravidão: Uma proposta de periodização para a história dos cultivadores pobres livres no Nordeste Oriental do Brasil, C. 1700-1875". *DADOS, Revista de Ciências Sociais*, v. 30, nº 3, 1987, pp. 325-356 e Robert W SLENES. "Senhores e subalternos no oeste paulista"; In: Alencastro, Luiz Felipe (org.). *História da Vida Privada. Império: a corte e a modernidade nacional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
 - 14 Mariza PEIRANO. *The anthropology of the anthropology: the Brazilian case*. Massachusetts: Harvard University (doctor thesis in the subject of anthropology). 1981.
 - 15 Roberto DAMATTA. A originalidade de Gilberto Freyre. *BIB – Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais*, nº 24, 2º semestre, 1987, pp. 3-10.
 - 16 Marcos CHOR MAIO. *A história do projeto UNESCO: estudos raciais e ciências sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: IUPERJ (tese de doutorado em ciência política). 1997.
 - 17 Defendida por autores como Gobineau, Spencer, Lapouge, Buckle, Agassiz, Le Play, Le Bon etc. A respeito destes autores ver a excelente síntese de Lília SCHWARCZ. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
 - 18 A este respeito ver CHOR MAIO (*op cit*); Mariza CORRÊA. *As ilusões da liberdade: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. Bragança Paulista: EDUSF, 1998. Lília SCHWARCZ. *Op. cit*.

- 19 Nina Rodrigues chegou a alimentar certa simpatia por algumas expressões artísticas provenientes da cultura afrodescendente, identificando nas mesmas uma arte genuína. Quer dizer, genuína para os padrões de um grupo considerado racialmente inferior e incapacitado para atingir níveis mais sofisticados de complexidade mental, emocional e artística: "(o)s frutos da Arte negra não poderiam mais do que documentar, em peças de tal valor etnográfico uma fase do desenvolvimento da cultura artística. E, medidas por este padrão, revelam uma fase relativamente avançada da evolução do espírito humano. É já a escultura em toda a sua evolução, mesma na sua feição decorativa, do baixo-relevo à estatuária. As vestes são ainda grosseiras porque as idéias não tem a precisa nitidez; os sentimento e a concepção estão ainda pouco definidos; mas no fundo já se encontra a gema que reclama polimento e lapidação". Raimundo NINA RODRIGUES (1977 [1933]). *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977 [1932], 5ª ed., pp. 169-170. (coleção brasileira vol. 9).
- 20 C.f. CORRÊA. *Op cit*; SCHWARCZ. *Op cit*.
- 21 SCHARCZ. *Op cit.*, p. 211
- 22 Arthur RAMOS. *Introdução à antropologia brasileira: os contatos raciais e culturais*, 3ª ed. Rio de Janeiro: Livraria Editora da Casa do Estudante do Brasil. 3º vol., 1962 [?], p. 57.
- 23 *Idem*. *O negro brasileiro*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco / Editora Massangana, 1988: [1934], p. 297.
- 24 Antônio CÂNDIDO. "O significado de 'Raízes do Brasil'". In: BUARQUE DE HOLANDA. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras 1995 [1967], (pp. 9-24), p. 11.
- 25 Sílvio ROMERO. *Estudos sobre a poesia popular no Brasil* Petrópolis: Vozes, 1977 [1888]. Para uma interpretação sintética da obra máxima de Sílvio Romero, "História da Literatura Brasileira", ver: Benjamin ABDALA JR. "Sílvio Romero: História da literatura brasileira". In: Lourenço MOTA. *Introdução ao Brasil: um banquete nos trópicos* São Paulo: SENAC, 2002, v.2, pp. 191-218.
- 26 Fazendo-se justiça a Freyre, cabe salientar que a perspectiva de que o brasileiro do futuro seria fundamentalmente branco era compartilhada por amplos setores da intelectualidade brasileira (C.f. Thomas SKIDMORE. [trad. Raul S Barbosa]. *Preto no branco. raça e nacionalidade do pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976 [1974]. Tal como diria, em uma obra escrita em pleno otimismo de meados da década de 1950, sobre o futuro racial da população brasileira, o prestigiado educador Fernando de Azevedo: "(a) admitir-se que continuem negros e índios a desaparecer, tanto nas diluições sucessivas de sangue branco, como pelo progresso constante de

- seleção biológica e social e desde que não seja estancada a imigração sobretudo de origem mediterrânea, o homem branco não só terá, no Brasil, o seu maior campo de experiência e de cultura nos trópicos, mas poderá recolher à velha Europa – cidadela de raça branca -, antes que passe a outras mãos, o facho de civilização ocidental que os brasileiros emprestarão uma luz nova e intensa, - a da atmosfera de sua própria civilização”. Fernando de AZEVEDO. *A cultura brasileira*. Brasília: Ed. UnB, 4ª ed., 1963 [1955], pp.79-80.
- 27 Darc COSTA. *Estratégia nacional: a cooperação Sul-Americana como caminho para a inserção internacional do Brasil*. Rio de Janeiro: Aristeu Souza, 2003, p. 59.
- 28 C.f. Danilo PENA; Denise CARVALHO; Juliana SILVA e Vânia PRADO. “Retrato molecular do Brasil”. *Ciência Hoje*, vol. 27, nº 159, Abril, 2000, pp.17-25.
- 29 C.f. GUIMARÃES. *Op cit*; PAIXÃO. *Op cit*.
- 30 A esse respeito ver Oracy NOGUEIRA. *Preconceito de marca: as relações raciais em Itapetininga*. São Paulo: Edusp, 1998 [1955]. *Idem*. *Tanto branco quanto preto: estudos de relações raciais*. São Paulo: T A Queiroz Ed., 1985. Derivações da teoria de Nogueira podem ser vistas em Harold HOETINK. [translated from the Dutch by Eva Hooykaas]. *Caribbean race relations: a study of two variants*. London/Oxford/New York: Oxford University Press, 1971 [1967] e em *Idem*. *Slavery and race relations in the Americas: an inquiry in their nature and nexus*. New York/Evanston/San Francisco/London: Harper Torchbooks, 1973. Sobre a reflexão acerca de racismo implícito contido no modelo brasileiro de relações raciais ver Antonio GUIMARÃES. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Ed 34, 1999; Marcelo PAIXÃO. *Crítica da razão culturalista: relações raciais e a construção das desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: IUPERJ (tese de doutorado em sociologia), 2005.
- 31 Carl DEGLER. *Nem preto nem branco: escravidão e relações raciais no Brasil e nos Estados Unidos*. [trad. Fanny Wrobel]. Rio de Janeiro: Editorial Labor do Brasil, 1976 [1971].
- 32 Fernanda LOPES. “Experiências desiguais em nascer, viver, adoecer e morrer: tópicos em saúde da população negra no Brasil”. In: *Saúde da população negra no Brasil: contribuições para a promoção da equidade*. Brasília: FUNASA, 2005, pp. 9-48.