

Branqueamento e democracia racial: sobre as entranhas do racismo no Brasil

Andreas Hofbauer (UNESP/Marília)¹

No debate acadêmico atual, muitos especialistas referem-se ao branqueamento como um traço específico do racismo brasileiro. E a democracia racial? Hoje, diferentemente de tempos mais distantes, a maioria dos estudiosos já não trata a democracia racial como um fato. Muitos entendem a democracia racial como uma idéia, um ideário tipicamente brasileiro ou ainda como um mito social que, de acordo com alguns, não deve ser descartado porque carregaria em si a potencialidade de unir as pessoas e de mobilizá-las em torno de um ideal nobre. Outros intelectuais criticam veementemente tal conceito, uma vez que entendem que a idéia da democracia racial dificulta o reconhecimento das discriminações reais e contribui, em última análise, para retardar mudanças estruturais necessárias.

Gostaria de analisar, neste pequeno ensaio, até que ponto “branqueamento” e “democracia racial” podem ser entendidos como características do racismo brasileiro e até que ponto esses dois ideários estão historicamente interligados. Para isso, proponho analisar a “gênese” dessas duas idéias e indagar por que fizeram tanto sucesso.

Dois importantes especialistas, que divergem em muitos pontos nas suas análises, e, sobretudo, no que diz respeito às estratégias de combate ao racismo, concordam, de certa maneira, sobre a importância social que o branqueamento exerce sobre a vida cotidiana no Brasil. A antropóloga Y. Maggie (1996, p. 232) refere-se ao mito do branqueamento como o “operador lógico que organiza a nossa sociedade” e faz com que as pessoas se apresentem como o mais claro possível. Para o sociólogo A. S. Guimarães (1999, p. 49), “a idéia de ‘embranquecimento’ é, com certeza, aquela que especifica o nosso pensamento racial”.

Mas quando e como surgiu esse ideário? A maioria dos pesquisadores afirma que foi no final do século XIX, quando a elite local, preocupada com o futuro do país, teria começado a adaptar as teses raciais clássicas à situação brasileira. Os políticos e intelectuais teriam sentido essa necessidade, já que – argumenta-se – as chamadas “teorias raciais clássicas” exaltavam a pureza racial e pregavam que a mistura racial provocava – necessariamente – “degeneração”.

¹ Antropólogo, professor Adjunto da UNESP/Marília.

A grande questão que se colocava e gerava incertezas no meio da elite brasileira era, portanto: até que ponto o futuro da nação, que estava caminhando para a abolição do regime escravista, estaria comprometido pelo grande contingente de membros de “raças inferiores”? Como organizar uma sociedade baseada em mão-de-obra livre com um contingente tão grande de negros e mestiços?

De fato, a tese do branqueamento, que sustentava a possibilidade de transformar uma “raça inferior” numa “raça superior”, permitia pensar uma saída para este “dilema”. No entanto, os pensadores da época acreditavam que o desejado “enobrecimento” das “raças inferiores” podia ser atingido somente se fosse possível garantir uma predominância numérica de brancos nos intercassamentos. Sabemos, hoje, que este raciocínio serviria, de fato, como base justificatória para uma política de Estado que teria como objetivo trazer mão-de-obra branca ao Brasil.

Chama a atenção o fato de que a reflexão e o projeto da *intelligentsia* brasileira, desde que começou a pensar num possível fim da escravidão, estiveram vinculados à proposta de importar mão-de-obra européia.² Sabemos que num período de menos de 25 anos (de 1890 a 1914) chegaram 2,5 milhões de europeus ao Brasil; quase um milhão deles (987.000) tinha suas viagens de navio financiadas pelo Estado. Um documento, publicado pela Diretoria Geral de Estatística e assinado por Oliveira Vianna (apud ANDREWS, 1997, p. 97; ênfase no original),³ avalia o resultado do censo de 1920 da seguinte maneira: [constata-se] “uma tendência que está se tornando mais visível e definida: (...) [a] progressiva arianização de nossos grupos regionais. Ou seja, *o coeficiente da raça branca está se tornando cada vez maior em nossa população*”.

Essa é uma parte da história. No entanto, é possível mostrar que o ideário do branqueamento já estava socialmente bastante consolidado na formação social do país, ou seja, bem antes do momento em que os governantes resolveram investir em programas de

² Poderíamos lembrar diversos projetos deste tipo, desde as propostas apresentadas pelas primeiras vozes abolicionistas (Hipólito da Costa, 1811; João Severiano Maciel da Costa, 1821; Francisco Soares Franco, 1821; José Bonifácio de Andrada e Silva, 1823) até as idéias propagadas por Joaquim Nabuco (p.ex. em seu livro clássico *O Abolicionismo*, 1883). Um dos argumentos recorrentes nos discursos dos políticos e intelectuais foi o de que a mão-de-obra branca seria mais produtiva. A partir de 1860, várias sociedades foram criadas com o objetivo de incentivar e financiar a vinda de imigrantes (na sua grande maioria europeus) ao país. No caso de São Paulo, o próprio governo local assumiria a responsabilidade por um maciço programa de imigração.

³ Ainda no final do Estado Novo, Getúlio Vargas justificaria a assinatura de um Decreto-Lei (1945), que devia estimular a imigração européia, com as seguintes palavras: "(...) a necessidade de preservar e desenvolver, na composição étnica da população, as características básicas mais desejáveis de sua ascendência" (apud BEOZZO, 1981, p. 575).

imigração européia. As raízes dessa concepção ideológica remontam, no fundo, a um discurso religioso medieval.

É importante lembrar-se, neste contexto, de que as noções de “negro” e “branco” são anteriores ao discurso racial. Durante muito tempo, as duas cores não diziam respeito “simplesmente” a um mundo natural passível de ser observado de forma objetiva, mas eram associadas a ideais morais-religiosos. Desde os primórdios das línguas indo-européias, o branco representava o bem, o bonito, a inocência, o puro, o divino, enquanto o negro era associado ao moralmente condenável, ao mal, às trevas, ao diabólico, à culpa. Buscar transformar o mal em bem e o pagão em crente eram atitudes valorosas para o bom cristão e constituiu, desde cedo, uma orientação central do catolicismo romano.

De suma importância para a “história do racismo” foi uma reinterpretação de um trecho do Velho Testamento em que a palavra “escravo” aparece pela primeira vez (*Gênesis: IX*). A maldição de Noé – que condenou Canaã, filho de Ham, por causa de um comportamento imoral, a ser “o último dos servos dos seus irmãos!” – relacionava culpa e imoralidade com o fenômeno da escravidão. Interesses políticos e econômicos fariam com que, já em textos de importantes letrados medievais, os descendentes de Ham se transformassem em “negros”.⁴ Sabemos que os jesuítas brasileiros, “ideólogos” do projeto colonial, incentivariam o transporte de escravos africanos para o Novo Mundo como uma empresa de “resgate” que visaria a “salvar as almas” de “gentes enegrecidas” – o objetivo declarado era a sua integração na grande família da cristandade.

Percebe-se, pois, que, durante séculos, foi um discurso de base religiosa – e não, como se afirma freqüentemente, um “discurso racial” que teria apontado para inferioridades biológicas inatas – que funcionou e atuou como poderoso instrumento ideológico legitimador da escravização de africanos. E quando os cientistas europeus começaram a desenvolver as primeiras classificações raciais que se desprenderiam cada vez mais dos dogmas religiosos, as diferenças humanas seriam entendidas, num primeiro momento, pela maioria dos pensadores, como uma consequência da influência do clima e da geografia e não como um dado estritamente biológico. Muitas das “concepções raciais” do final do

⁴ Sabemos que o conceito “negro” seria usado durante muito tempo para designar os mais diferentes “grupos pagãos” (até húngaros e suecos). É importante ressaltar que a construção ideológica que tendia a igualar o “ser escravo” com a “cor negra” não era usada exclusivamente para caracterizar as populações do continente africano. Enquanto os indígenas do Novo Mundo foram vítimas de escravizações, eles eram qualificados não apenas como “índios” ou “gentios”, mas também eram chamados simplesmente de “negros”. A denominação de “negro” para indígenas foi inicialmente usada também pelos jesuítas (cf., por exemplo, as cartas e textos escritos por Manuel da Nóbrega), que chegaram a apoiar “guerras justas” contra populações indígenas.

século XVIII contavam, portanto, com a possibilidade de uma mudança da cor de pele, caso um determinado grupo migrasse para uma região mais quente ou mais fria.⁵

Podemos observar que, no contexto colonial e imperial brasileiro, estabelecer-se-ia um ideário – que se tornaria hegemônico – que fundia, de um lado, “negro” com a condição de escravo, e, de outro, associava “branco” aos ideais morais-religiosos e ao *status* de livre. Essa visão, propagada no início pelas elites, teve também sua repercussão entre aqueles que, em princípio, eram “vítimas” desse discurso, sobretudo, entre aqueles que ansiavam ascender dentro da ordem estabelecida (p.ex., conquistar a alforria). Chamar uma pessoa livre de “negra” podia provocar reações violentas por parte do assim denominado,⁶ como mostrou Hebe Mattos (2005/2006), que analisou 65 processos jurídicos do século XIX nas províncias de Minas Gerais, Rio de Janeiro e São Paulo. A historiadora atentou para o fato de que em nenhuma das atas pesquisadas aparece a categoria de “negro livre” (ou “preto livre”). Ou seja, o registro “branco” significava implicitamente ter “nascido livre”.

Existem vários relatos de viajantes estrangeiros (europeus), do início do século XIX, que descrevem atitudes e comportamentos que hoje associamos à ideologia do branqueamento. Um episódio registrado por Henry Koster é, de certo modo, paradigmático: o viajante inglês, que aqui viveu entre 1809 e 1815, documentou, com algum espanto e incompreensão, a resposta que ouviu à sua pergunta, se um certo capitão-mor seria “mulato”. O interrogado, que Koster descreveu como “homem de cor”, respondeu: “Era, porém já não é!”. E, em seguida, justificou: “Pois, Senhor, um Capitão-Mor pôde ser Mulato?” (KOSTER, 1942, p. 480).

Outro viajante, o gravurista alemão Rugendas, que esteve no Brasil nos anos 20 do século XIX, mostrou-se igualmente surpreso com o uso incomum das denominações de cor de pele, com a maleabilidade e a ambigüidade na maneira pela qual as pessoas se referiam às “cores” e às “raças”. Escreve Rugendas (1979, p. 145-146): “Os que não são de um negro muito pronunciado, e não revelam de uma maneira incontestável os caracteres da raça africana, não são, necessariamente, homens de cor; podem, de acordo com as

⁵ Daí explica-se também a proposta de um dos maiores cientistas naturais da época, George Leclerc de Buffon (1839, p. 326, 335), de levar um grupo de africanos (do Senegal) para Dinamarca para estudar quantas gerações demoraria até que a cor de pele deste grupo fosse transformada em branco (Buffon estipulou um período de 8 a 12 gerações). Seria apenas a partir da segunda metade do século XIX, sobretudo no final do século XIX, que, na maioria das abordagens, a categoria “raça” ganharia um conteúdo que independe totalmente de contextos geográficos e climáticos. As “classificações raciais” que surgiram neste contexto baseavam-se agora num “ideário biológico” ou tinham, por vezes, como referência, também estágios de evolução.

⁶ O cientista alemão Rugendas (1979, p. 275), que esteve no Brasil no início do século XIX, chamou também a atenção para o fato de os libertos não gostarem de ser lembrados de sua ascendência escrava e de sua cor de pele: “qualquer alusão desdenhosa à sua cor, fere-lhes o orgulho e provoca-lhes a cólera”.

circunstâncias, ser considerados brancos”. Como pré-condição para que isto possa acontecer, Rugendas cita quatro fatores: origem, alianças, riquezas e mérito pessoal.

Os textos dos viajantes nos informam também que, nessa época, já eram comuns expressões como “melhorar a cor” e “aprimorar o sangue”, as quais os pesquisadores europeus relacionavam com estratégias de ascensão social. Segundo Rugendas (1979, p. 140), a maior ambição do negro liberto "reside na esperança de que seus descendentes possam um dia, através de uniões com raças menos escuras, integrar-se na população dos homens de cor e ter assim a possibilidade de obter empregos e dignidades". E Koster (1942, p. 484) escreve que "[o]s mulatos e todas as outras pessoas de sangue mestiço desejam aproximar-se dos brancos e, quando possível, estabelecer relações de parentesco".⁷

O que se pretende apontar com esses registros de época? Tais comentários indicam a disseminação, inclusive entre os “não-brancos”, de um ideal que hoje chamamos de branqueamento: trata-se de um ideário historicamente construído (para alguns, uma “ideologia”; para outros, um “mito”) que funde *status* social elevado com “cor branca” e/ou “raça branca” e projeta ainda a possibilidade, ou melhor, cria a ilusão de uma possível “metamorfose” da cor (raça).

Assim, parece-me lícito afirmar que a ideologia do branqueamento tem sustentado ao longo dos séculos relações patrimoniais e escravistas. Ela carrega em si um grande potencial: o de abafar e inibir reações coletivas por parte dos desprivilegiados. Induz os não-brancos a aproximar-se do padrão hegemônico e a negociar individualmente certos privilégios (p.ex., a emissão da carta de alforria). Dessa forma, contribui para que os poucos não-brancos que conseguem ascender socialmente se afastem da maioria daqueles que não tiveram tanto êxito.

De certo modo, a ideologia do branqueamento parece “atuar” no sentido de dividir aqueles que poderiam se organizar em torno de uma reivindicação comum e faz com que as pessoas procurem se apresentar no cotidiano como o mais "branco" possível. E mais do

⁷ Koster (1942, p. 479-480) comenta ainda o sentimento de superioridade dos mulatos em relação aos "mamelucos" e o sentimento de inferioridade aos brancos devido à sua ascendência escrava; e ressalta também o desprezo dos "crioulos" para com os "africanos": “A consideração com que as pessoas livres, de castas mestiçadas, são acolhidas, tende a aumentar o descontentamento dos seus irmãos escravos. Os africanos não sentem isso porque são considerados pelos seus irmãos de cor como seres inferiores, e a opinião pública estabeleceu uma linha entre ambos, de tal sorte que o escravo importado crê que o crioulo e ele não têm origem comum” (KOSTER, 1942, p. 510).

que isto: esta prática social, que se tornou comum no Brasil, tem contribuído ainda para encobrir a carga discriminatória que está embutida neste ideário.

Com o decorrer do tempo, a idealização do “branco” seria projetada também na idéia do “progresso”. Já comentamos que os abolicionistas, que pregavam a modernização e industrialização do país, entendiam que o ansiado progresso podia ser efetuado somente com a contribuição de mão-de-obra branca. Ou, como escreveu Nabuco (1988 [1883], p. 6): "no futuro, só uma operação nos poderá salvar – à custa da nossa identidade nacional – isto é, a transfusão do sangue puro e oxigenado de uma raça livre".

Além disso, é possível detectar, a partir de 1860, em vários textos e pronunciamentos daqueles que defendiam a Abolição e a importação de mão-de-obra europeia, a idéia de que as relações entre senhores e escravos no Brasil seriam relativamente harmoniosas. Assim, para Nabuco (1988, p. 23), por exemplo, havia apenas conflitos de interesses entre classes diferentes, mas não, como nos EUA, “um preconceito social contra cuja obstinação pouco pôde o caracter, o talento e o mérito de quem incorre n’elle”. E explicita o grande abolicionista: "A escravidão, por felicidade nossa, não azedou nunca a alma do escravo contra o senhor, falando collectivamente, nem creou entre as duas raças o odio reciproco que existe naturalmente entre opressores e opprimidos" (NABUCO, 1988, p. 22).

Mas é no pensamento do médico e antropólogo João Baptista Lacerda, freqüentemente tido como propagandista mais importante da ideologia do branqueamento, que se articula de forma mais patente a conjunção entre ideário de branqueamento e propagação do Brasil como “paraíso racial”. Lacerda foi nomeado pelo então Presidente da República para representar o país no primeiro Congresso Universal das Raças, em 1911, em Londres. Lá, ele defendeu a idéia de que o Brasil já estava a caminho de resolver a sua “questão racial”. A imigração e a “seleção sexual” (a preferência por casamento com brancos) deveriam dissolver a “raça negra” num período de 100 anos e, desta forma, transformar o Brasil num dos “principais centros do mundo civilizado”. O desaparecimento do negro era visto como uma consequência “lógica” desse processo, como uma questão de tempo: “[...] é lógico supor que num período de um novo século, os mestiços desaparecerão do Brasil, fato que coincidirá com a extinção paralela da raça negra entre nós” (LACERDA, 1911, p. 18-19).⁸

⁸ É curioso e significativo o fato de a exposição de Lacerda no Congresso em Londres ter recebido severas críticas no Brasil. O cientista foi acusado de ter apresentado uma imagem prejudicial ao país: houve quem achasse as estatísticas a respeito da população de cor muito altas e muito longo o prazo estipulado por Lacerda para a diminuição e o desaparecimento total dos negros. Indignado, Lacerda escreveu uma "Réplica à crítica", na qual reforçou mais uma vez a sua argumentação a respeito do "futuro branco" do país. Fez questão de anexar a esse ensaio um diagrama que previa o "desaparecimento do elemento negro" no Brasil e uma redução dos mestiços a 3% para o ano 2012 (LACERDA, 1912, p. 101a; para uma análise da atuação de Lacerda no

À situação escravista no Brasil, Lacerda opõe as condições supostamente muito mais severas e cruéis predominantes nos EUA, onde, diferentemente do Brasil, ter-se-ia instaurado um forte “preconceito de raça e de cor” (LACERDA, 1911, p. 17). A descrição da “solução pacífica” para a questão racial transforma-se, na parte final do texto, num argumento para atrair não apenas mão-de-obra branca, mas também investimentos de capital estrangeiro: no Brasil, os investidores podiam – exatamente por causa do “caráter pacífico do povo brasileiro”, por causa da ausência de graves conflitos sociais e de confrontações bélicas – contar com as melhores condições de segurança (LACERDA, 1911, p. 26, 27).

Azevedo (1996, 2005) tem argumentado que foram, sobretudo, aqueles que combatiam a escravidão nos EUA e reivindicavam o tratamento igual entre todos os homens livres, independentemente de sua cor, que contribuíram fundamentalmente para o surgimento e a disseminação desta imagem positiva das relações entre brancos e negros no Brasil. E isto por quê? Porque teriam buscado criar um contra-exemplo à situação discriminatória nos EUA, que os permitia atacar e criticar – com maior legitimidade moral – os maus tratos que os negros sofriam nos EUA.

Frederick Douglass (apud AZEVEDO, 1996, p. 155), ex-escravo norte-americano que se tornou um importante líder abolicionista afirmou, em uma palestra em Nova York, em 1858, entre outras coisas, que provavelmente em nenhum lugar do mundo existe um “povo mais tiranizado”, mais “pisado e impiedosamente usado” do que as “pessoas livres de cor” nos EUA para, em seguida, destacar a situação do Brasil como um modelo que os EUA deveriam seguir: “A América democrática e protestante faria bem em aprender a lição de justiça e liberdade vinda do Brasil católico e despótico”.

A historiadora menciona ainda o abolicionista francês M. Quentin (1867 apud (AZEVEDO, 1996, p. 156), que criticava os EUA e Cuba, onde os homens de cor livres

Congresso Universal das Raças em Londres, confira Seyferth, 1985). Quero lembrar que Lacerda não foi o primeiro a apresentar um tal prognóstico. Já, em 1821, Francisco Soares Franco e Antônio d’Oliva de Sousa Sequeira propagavam uma “metamorfose”, via intercassamentos favoráveis, de raça negra em raça branca, num período de quatro gerações (Franco), ou de cem anos (Sequeira) (cf. HOFBAUER, 2003, p. 80, 81). Contrariamente à recorrente afirmação na literatura especializada, segundo a qual o branqueamento seria uma ideologia (teoria) genuinamente brasileira que teria surgido no final do século XIX como uma adaptação das teorias raciais clássicas à situação brasileira (cf. p.ex. SCHWARCZ, 1996, p. 178; GUIMARÃES, 1995, p. 37), houve vários intelectuais, e não apenas no Brasil, que previam e propagavam processos de transformação de cor/raça bem antes do período indicado. Sabe-se que mesmo na América do Norte alguns cientistas, como, por exemplo, Samuel Stanhope Smith (1751-1819), defendiam a idéia de que, sob a influência de um clima mais favorável e da força da civilização cristã-ocidental vigente no Novo Mundo, os negros trazidos da África passariam por um processo de “melhoramento” que envolvia, inclusive, o “embranquecimento” da cor de pele.

seriam tratados com desprezo, para depois declarar: “Não há nada disso no Brasil: lá todos os homens livres são iguais” (...) A igualdade lá não é só um direito: é um fato”.⁹

É sabido que até importantes líderes negros norte-americanos, como, por exemplo, DuBois, compartilhavam esta visão, segundo a qual, no Brasil, não haveria barreira de cor contra a ascensão social. E vários jornais norte-americanos negros (cf., por exemplo, o *Baltimore Afro-American*, 1916) chegavam, inclusive, a recomendar aos seus irmãos emigrar ao Brasil.¹⁰ Evidentemente, os que tentaram pôr em prática esta idéia logo tiveram de se confrontar com a política restritiva dos consulados brasileiros que costumavam vetar até vistos de turista a “pessoas de cor” (ANDREWS, 1997, p. 106).

É interessante observar também que os poucos negros e mestiços brasileiros, que, neste período, visitaram os EUA, mostravam-se chocados com a discriminação explícita e a segregação formalizada nesse país. Assim, por exemplo, o abolicionista André Rebouças anotava, em seu diário, cenas de profundo constrangimento quando, durante uma viagem, em 1873, foi barrado em hotéis e restaurantes no Norte dos EUA que se vangloriava de ter derrotado os senhores de escravos sulistas na guerra civil (AZEVEDO, 1996, p. 158).

Percebe-se, portanto, que, em pouco tempo, criou-se e disseminou-se – sobretudo no plano internacional – uma visão idealizada a respeito das relações entre senhores e escravos, entre negros e brancos no Brasil que, segundo Azevedo, seria incorporada rapidamente pelos defensores locais da Abolição.¹¹

⁹ Até o conde Arthur de Gobineau, conhecido como importante mentor das chamadas teorias raciais, que esteve no Brasil entre 1869 e 1870 em missão diplomática, reproduziria tal visão estereotipada. Num artigo dedicado à reflexão sobre a “emigração ao Brasil” (1874), Gobineau destacou o Brasil como país que mais bem soube lidar com a questão escrava, no qual os escravos teriam sido geralmente tratados com doçura, sendo obrigados a trabalhar apenas poucas horas por dia e podendo ainda contar com pequenos pedaços de terra para cultivo próprio (GOBINEAU, 1874, p. 372). Ele se mostrou pessimista em relação ao futuro do país, devido ao enorme contingente de população negra e de mestiços. Segundo ele, “[t]odos os países da América, seja no Norte, seja no Sul, [revelam] de uma maneira irrefutável que os mulatos dos diferentes graus não se reproduzem além de um número limitado de gerações” (GOBINEAU, 1874, p. 369; tradução minha). De acordo com os seus cálculos, os nove milhões de habitantes do Brasil tenderiam a desaparecer totalmente “até o último homem” num prazo máximo de 270 anos. Mas até este eminente defensor da “raça pura” admite uma possível reviravolta deste processo. Se o Brasil começasse a importar mão-de-obra branca, “o movimento de destruição observado em suas fileiras cessaria e daria lugar a uma ação totalmente contrária. A raça revelaria-se, a saúde pública melhoraria, o temperamento moral ganharia força e as modificações mais felizes introduzir-se-iam no estado social deste admirável país” (GOBINEAU, 1874, p. 369).

¹⁰ Esta avaliação mudaria lentamente apenas na década de 1940 quando DuBois e outros militantes negros norte-americanos começavam a argumentar que a mistura racial celebrada por Freyre e por outros defensores da democracia racial não diminuiu as diferenças sociais entre negros e brancos.

¹¹ Se as primeiras vozes abolicionistas mostravam-se bastante preocupadas com a manutenção da ordem social num possível período pós-abolição e apontavam para o perigo de uma guerra entre negros e brancos, pode-se perceber uma mudança de perspectiva a partir da década de 1860, quando aparecem nos escritos dos abolicionistas brasileiros, com cada vez mais frequência, referências a um suposto caráter harmonioso das relações entre senhores e escravos.

Num artigo recente, Azevedo (2005, p. 303) procura mostrar que uma pequena elite mulata (negra), que já na primeira parte do século XIX se preocupava em denunciar o preconceito contra “pessoas de cor”, deu uma contribuição não desprezível para fortalecer este ideário e ainda para impedir a institucionalização de uma linha de cor no Brasil. Em sua análise de um novo tipo de imprensa que surgia na década de 1830 e que a historiografia tem chamado de “imprensa mulata”, a autora chama a nossa atenção para a estratégia que os editores assumiram para combater a discriminação e conquistar respeito na sociedade: a defesa da cidadania de todos os homens livres.

Para exemplificar esta atitude, Azevedo (2005, p. 303-304) analisa a capa do primeiro número do “O homem de Côr”. A primeira página deste jornal apresentava o trecho da Constituição de 1824 que definia os direitos civis e políticos dos cidadãos brasileiros e, numa coluna ao lado, lia-se um ofício do Presidente de Pernambuco, condenando a miscigenação e sugerindo, entre outras coisas, a criação de batalhões segundo cores de pele. O artigo seguinte, por sua vez, critica veementemente esta posição. A base da argumentação é a própria Constituição que, como ressalta o redator, não distingue “o roxo do amarelo, o vermelho do preto”.¹²

Azevedo destaca especialmente a atuação política de um “homem de cor”, Francisco Gê Acayaba Montezuma (1794-1870), deputado constituinte baiano e, posteriormente, deputado no Rio de Janeiro, que, como outros não-brancos livres da época, denunciava os maus tratos que os negros e mulatos sofriam nos EUA. Em seu livro *A Liberdade das Repúblicas* (1834), critica a visão do presidente Jefferson, segundo a qual “as duas raças branca e de cor, não podem viver juntas, e igualmente livres na Republica Federativa dos Estados Unidos”, para lhe opor a Constituição brasileira que “nenhuma distinção faz do homem branco, e do Homem de cor: todos são filhos do Pai: todos são igualmente Cidadãos do Estado; todos gozão dos mesmos Direitos”. Diferentemente da república norte-americana, a monarquia brasileira “nada recea da mais illimitada IGUALDADE perante a Lei” (MONTEZUMA apud AZEVEDO, 2005, p. 309-310; ênfase no original).

De acordo com Azevedo, a aposta da elite negra na primeira parte do século XIX teria sido a de que, com o decorrer do tempo, mais e mais escravos poderiam adquirir o *status* de livre e, com isto, conquistar os direitos plenos de cidadania. Naquele momento, a defesa da Constituição de 1824 implicava também a defesa das bases econômica e política da

¹² Sabemos que os libertos eram reconhecidos – pela Constituição – como cidadãos brasileiros, porém, com direitos políticos restritos. Eles podiam votar nas assembléias paroquiais (que elegiam os eleitores), mas eram impedidos de votar para deputados, senadores e membros dos conselhos da província.

monarquia, que eram o latifúndio e a instituição da escravidão. Azevedo (2005, p. 312) argumenta, portanto, que o reverso da estratégia de luta desta exígua elite mulata (negra) contra a discriminação e por plenos direitos de cidadania era uma atitude que não tocava no direito da posse de escravos¹³ e visava àquilo que a autora chama de “não reconhecimento público das raças”.

Azevedo (2005, p. 312, 313) caracteriza esta postura, que induziu à prática de não se referir à cor daquele que conseguiu “passar” para o mundo “dos de cima”, como um anti-racismo universalista de inspiração liberal que não incluía a população escrava. Não falar das raças, das diferenças de cor, opor-se a qualquer menção às raças e à cor em textos legais era uma espécie de estratégia que tinha como objetivo conquistar os mesmos direitos dos cidadãos brancos. E foi perseguindo esses objetivos que, segundo Azevedo (2005, p. 313), aqueles não-brancos que já na primeira parte do século XIX se empenharam em denunciar atos de discriminação teriam lançado também “alguns dos primeiros tijolos d[a] construção” do mito do paraíso racial brasileiro.¹⁴

Se Azevedo (1996, p. 159) se preocupa em demonstrar que “o mito da democracia racial brasileira tem raízes tão longínquas quanto as lutas dos abolicionistas contra a escravidão e contra o racismo”, o sociólogo A. S. Guimarães (2002, p. 149) faz questão de diferenciar: para ele, a “velha utopia do paraíso racial, cara ao senso comum dos abolicionistas”, ganharia novos significados – um novo *status* – na década de 1930, quando Gilberto Freyre conferiu-lhe uma roupagem científica.

Guimarães mostra que foi no contexto da luta de Freyre contra o integralismo, fascismo e o segregacionismo racial, inicialmente apoiado pela esquerda, que o conceito de democracia racial foi elaborado e se disseminou.¹⁵ Tudo que não é genuinamente luso-

¹³ Azevedo lembra que membros desta intelectualidade não-branca, como o próprio Montezuma, eram também proprietários de escravos.

¹⁴ Em artigo recente, a historiadora Hebe Mattos (2005/2006, p. 111) chega a uma conclusão semelhante: ela descreve o “silêncio sobre a cor” como símbolo da cidadania naquele período, uma atitude que teria sido construída nas “lutas anti-racistas do século XIX, que combatiam as hierarquias de cor entre a população livre”. Segundo Mattos (2005/2006), toda uma geração de intelectuais negros teria sido formada a partir deste liberalismo anti-racista. Para a autora, esta atitude – “a ética do silêncio sobre as cores” – criou um beco sem saída, já que na época todo não-branco, mesmo aquele que era dono de escravos, dependia de um reconhecimento público de sua condição de “livre”. É que, na prática, precisava da proteção de um senhor influente que comprovasse o seu *status* de livre, caso contrário, podia correr o risco de ser reescravizado. Percebe-se, portanto, que, na prática, no imaginário das pessoas, a cor (“raça”) continuava (como continua ainda hoje) funcionando como um fator (argumento) que tinha o poder simbólico de discriminar e de excluir.

¹⁵ Num trabalho recente, Maria José Campos (2004) destaca a importância do médico e antropólogo Artur Ramos para a fundamentação do ideário da democracia racial. Num congresso em Chicago, do qual esse cientista participou, em 1941, ele atribuiu o tratamento diferenciado das raças no Brasil à “continuação do velho sistema colonizador dos portugueses” que teria propiciado a mistura, tanto “no plano físico como no

brasileiro, misturado, sincrético traria um perigo para a jovem democracia brasileira, soava o argumento (idem, p. 151) que, com o decorrer do tempo, assumiria outra conotação política: transformar-se-ia numa “nova ideologia semi-oficial” (“ideário hegemônico nacional”) propagada em declarações públicas, em escolas e na grande mídia pelos governos populistas do período.

Ainda que Freyre não tenha usado o termo “democracia racial”¹⁶ na sua obra-prima, não resta dúvida de que o seu clássico *Casa-grande & Senzala* (1933) contribuiu, de forma decisiva, para a consolidação do ideário da democracia racial no Brasil. Por quê? Mesmo que este pensador não tenha cumprido completamente sua própria proposta metodológica de seguir Boas, ou seja, de deixar de lado hierarquizações raciais/culturais e de diferenciar claramente entre âmbito biológico e âmbito simbólico,¹⁷ a inspiração boasiana ajudou Freyre a criar uma nova imagem, uma espécie de mito de origem de uma nova nação nos trópicos.

Em *Casa-grande & Senzala*, ele constrói os alicerces da idéia de que existe, de fato, uma “cultura brasileira”, produto de um amalgamento de diferentes “raças”/“culturas”, que constituiria a “essência” de uma nova nação. E ao destacar as diferentes contribuições positivas das três “raças”/“culturas” fundadoras, e ao descrever tanto a casa-grande e a senzala quanto as figuras do senhor e do escravo como “dualismos complementares”, Freyre não apenas recria e solidifica concepções essenciais da noção clássica de cultura (presente no culturalismo, mas também no funcionalismo e estruturalismo), mas fundamenta, implicitamente também, com argumentos “científicos”, a famosa idéia da democracia racial.

plano cultural”, e, desta forma, levado à criação de uma “nova cultura do Novo Mundo”. E ao descrever o Brasil como uma sociedade “sem grandes preconceitos de classe e de casta, e com ausência de preconceitos de raça”, Ramos (apud CAMPOS, 2004, p. 203-205) usaria o conceito “democracia racial” (antes de G. Freyre), no fundo, para enaltecer e delimitar a experiência brasileira das formas de discriminação racial nos EUA e do “racismo alemão”.

¹⁶ Gilberto Freyre usava termos como “democracia étnica” ou “democratização social” para sublinhar a suposta força homogeneizadora e integradora do processo de mestiçagem no Brasil.

¹⁷ Freyre declarou-se expressamente seguidor das idéias de Boas, com quem teve aulas na Universidade de Columbia. No prefácio (primeira edição) de sua obra-prima, *Casa-Grande & Senzala*, Freyre (1992 [1933], XLVII, XLVIII) afirma que a diferenciação conceitual boasiana entre raça e cultura, “entre os efeitos de relações puramente genéticas e os de influências sociais, de herança cultural e do meio”, constituiriam a orientação teórica de suas reflexões: “Neste critério de diferenciação fundamental entre raça e cultura assenta todo o plano deste ensaio”. Freyre, porém, não abriu mão totalmente de concepções hierarquizadas no que diz respeito à análise das diferenças humanas. Assim, ele fala freqüentemente de “raças chamadas superiores”, “raças chamadas inferiores”, mas também de “culturas adiantadas”, “povos atrasados”, etc. (ver, por exemplo, FREIRE, 1992, p. 109, 189). Conferir, ainda, a seguinte frase: “A formação brasileira foi beneficiada pelo melhor da cultura negra da África, absorvendo elementos por assim dizer de elite que faltaram na mesma proporção ao Sul dos Estados Unidos” (FREIRE, 1992, p. 299, 300).

Nesta imagem de uma – supostamente harmoniosa – fusão entre negros, brancos e índios (tanto em termos biológicos, como em termos culturais) não há muito espaço para questionamentos a respeito de relações de poder, conflitos de interesse ou, ainda, temas como exploração econômica. Não é um acaso que a “mestiçagem” ocupe um lugar central na argumentação desse autor. A mestiçagem cumpriria o papel de uma espécie de “ponte” capaz de aplainar e superar os desajustes entre negros, brancos e índios e, dessa forma, teria viabilizado a formação da “nação/cultura brasileira” (“caráter nacional”). Assim, na análise de Freyre, o “mestiço” aparece quase como uma prova da – postulada – convivência harmoniosa entre as “raças”: “Híbrida desde o início, a sociedade brasileira é de todas da América a que se constituiu mais harmoniosamente quanto às relações de raça” (FREYRE, 1992, p. 91). Ou, em outro lugar: “E um dos elementos mais poderosos de intercomunicação, pelo seu dinamismo de raça e, principalmente, de cultura, tem sido [...] o mulato” (FREYRE, 1951 [1936], III, p. 1084).

Freyre (1933, p. 518) atribui à mestiçagem um poder democratizante que contribuiria ainda para tornar a sociedade mais branca: “A miscigenação que largamente se praticou aqui corrigiu a distância social que doutro modo se teria conservado enorme entre (...) a casa-grande e a senzala. (...) A índia e a negra-mina a princípio, depois a mulata, a cabrocha, a quadrarona, a oitavona, tornando-se caseiras, concubinas e até esposas legítimas dos senhores brancos, agiram poderosamente no sentido de democratização social no Brasil” (Posfácio de *Casa-grande & Senzala*).¹⁸

Percebe-se, portanto, que em vários momentos de sua análise, o sociólogo pernambucano não rompe totalmente com o ideário do branqueamento. Mesmo que tenha buscado diferenciar entre fatores biológicos e fatores culturais, o branqueamento aparece, por vezes, como algo mais do que “somente” um imaginário local (um “mero dado simbólico-cultural”). Para descrever atitudes individuais e dinâmicas sociais que hoje atribuímos à força da ideologia do branqueamento, Freyre (1951, III, p. 975) usa termos como “arianizar a raça” e “aristocratizar o sangue”. Mais do que isso: ele também defende esses processos detectados. A certa altura, comenta, com satisfação e orgulho, que somente no

¹⁸ Freyre relaciona a “miscibilidade” (habilidade de assimilar outros povos e culturas) com o “caráter ibérico” dos portugueses que, segundo ele, já constituíam uma “gente mista na sua antropologia e na sua cultura” (Freyre, 1992, p. 204). Esta habilidade encontra-se, na reflexão de Freyre, interligada com a fé católica, concebida como “cimento da nossa unidade” — que garantiria uma “profunda confraternização de valores e de sentimentos” na sociedade brasileira (idem, p. 30, 355). O caráter “cristocêntrico” dos portugueses, segundo Freyre, seria responsável pela ausência do “sentimento ou da consciência da superioridade da raça”. Diferentemente das colonizações inglesas, nas colônias portuguesas o “batismo” tendia a superar as diferenças raciais (ibid., p. 193, 196). Para Freyre, os pilares da Igreja Católica e da família patriarcal do engenho fizeram com que as relações entre as três raças e/ou culturas do Brasil apresentassem uma convivência harmoniosa.

Brasil o mestiço podia passar por tal “metamorfose”: “[...] sendo a mestiça clara e vestindo-se bem, comportando-se como gente fina, *torna-se branca para todos os efeitos*” (FREYRE, 1951, III, p. 999; grifo meu). Segundo Freyre, ela podia ainda – quase como uma vantagem suplementar — contar com “a aura de mulher mais quente que as outras”.

Mesmo que o autor conceda algum espaço às “contribuições culturais” das “raças (culturas) atrasadas”, não há dúvida sobre a direção em que o desenvolvimento racial (cultural) do país deveria se mover: “Talvez em nenhum outro país seja possível ascensão social mais rápida de uma classe a outra: do mucambo ao sobrado. De uma raça a outra: de negro a ‘branco’ ou a ‘moreno’ ou ‘caboclo’”, escreve Freyre (1951, p. 1076) em *Sobrados e Mucambos*. A idéia de branqueamento implícita no pensamento de Freyre¹⁹ já não se iguala às projeções quase matemáticas de Lacerda ou de Vianna, desenvolvidas a partir de concepções fortemente biologizadas, pois se baseia em idéias “culturalistas”. Comporta agora a existência de certas “manchas coloridas”. Isso, porém, apenas em áreas que não afetam a concepção do projeto de nação em si.

Tudo indica que a sua estadia como estudante nos EUA, nos anos 1910 e início da década de 1920, teve um importante impacto sobre as avaliações deste pensador. Freyre ficou horrorizado com as relações entre negros e brancos que observou durante uma viagem que o levou à região Sul. Mostrou-se chocado com os atos de violência, a brutalidade, os linchamentos e com as leis segregacionistas (ANDREWS, 1997, p. 98, 102). Depois dessas experiências de vida é que Freyre se transformaria num grande opositor daquelas teses que pregavam a inferioridade inata de determinadas raças e condenavam a miscigenação, as quais sabidamente haviam dado sustentação à política segregacionista nos EUA e à política nazista na Alemanha.

É interessante observar que, a esta sua crítica, Freyre vincularia diretamente a construção e a defesa do ideário da democracia racial. Assim, ele assinou, por exemplo – juntamente com outros intelectuais brasileiros (entre eles, A. Ramos) –, em 1935, um “manifesto contra o preconceito racial” que adverte para o perigo da “transplantação de idéias racistas”, sobretudo, para um país como o Brasil “cuja formação étnica é acentuadamente heterogênea”. Temiam os signatários deste documento que tais “perversões de idéias

¹⁹Conferir também a avaliação de Skidmore (1976, p. 211; grifo meu): "O valor prático da sua [de Freyre] análise não estava, todavia, em promover o igualitarismo racial. A *análise servia, principalmente, para reforçar o ideal do branqueamento*, mostrando de maneira vívida que a elite (primitivamente branca) adquirira preciosos traços culturais do íntimo contato com o africano (e com o índio, em menor escala)".

científicas” pudessem comprometer “a coesão nacional e ameaça[r] o futuro da nossa pátria” (apud SKIDMORE, 1989, p. 225).

Posteriormente, já na época da ditadura, quando a democracia racial sofreria duros ataques de cientistas e de militantes, Freyre continuou a apoiar o discurso oficial dos militares, que tratava qualquer crítica à democracia racial como um “ato subversivo” esquerdista que visaria a desestabilizar o país. Assim, no artigo “A propósito de preconceito de raça no Brasil”, publicado no jornal *O Estado de São Paulo* (1969), Freyre (apud ANDREWS, 1997, p. 102) condena a “atitude lamentavelmente anti-brasileira” daqueles “pseudo-sociólogos e comunistas”, críticos da democracia racial.

Dez anos mais tarde, Freyre pronunciar-se-ia com veemência contra a reintrodução, no censo oficial, do item *cor*, que tinha sido retirado pela ditadura em 1970, e criticaria ainda a formação de organizações políticas negras. Freyre (1979b) argumentava que a miscigenação ocorrida neste país era tão intensa que se tornava impossível enquadrar as pessoas “em dois ou três ou quatro categorias fixas”. Afirmar a existência de um grupo negro autônomo ia contra os anseios acadêmicos e políticos de Freyre, que apostava na consolidação de uma “meta-raça” que ele via como diretamente ligada à existência de um “etos” (cultura) brasileiro próprio, concebido como uma espécie de totalidade orgânica, coesa e homogênea.

Freyre compreendia que a sua luta visava a combater “dois extremos sectários” – “a mística da ‘negritude’ e o mito da ‘branquitude’” – que, segundo ele, “contrariam a já brasileiríssima prática da democracia racial através da mestiçagem” (apud GUIMARÃES, 2002, p. 153). “Ora, no Brasil não há um ‘negro brasileiro’ à parte da comunidade nacional brasileira”, declara Freyre (1979a, p. 3) num outro artigo intitulado “Racismo no Brasil?”, publicado na *Folha de São Paulo*:

Existem, sim, brasileiros de origem afro-negra, alguns dos quais sofrem discriminações, não de caráter propriamente de raça ou de cor, mas de classe. Discriminações iguais às que, infelizmente, atingem brasileiros de outras origens raciais, inclusive européias, brancos branquíssimos. Brasileiros inferiorizados, não pela sua condição étnica ou pela sua cor, mas pela ignorância ou pela pobreza ou pela doença que fazem deles quase sub-brasileiros.

É interessante, neste contexto, lembrar a posição assumida pela militância negra em relação à idéia da democracia racial num primeiro momento, isto é, durante as primeiras décadas do século XX. Guimarães entende que entre 1930 e 1964 vigorava, no Brasil, um “pacto populista” (“nacional-desenvolvimentista”) que, por meio de políticas reguladoras

do mercado, propiciava certa participação ativa das massas urbanas na vida econômica, política e social do país. E, no plano simbólico, a propagação da construção de uma nação mestiça, produtora de uma cultura sincrética, faria com que os negros pudessem sentir-se, pela primeira vez, se não integrados, ao menos, contemplados no projeto da nação.²⁰ É por isso também, avalia Guimarães (2002, p. 166-167), que é errôneo afirmar que “as idéias e o nome de ‘democracia racial’” teriam sido forjados pelas classes dominantes brancas; ao contrário: para este sociólogo, teriam sido articuladas durante muito tempo como “uma forma de integração pactuada da militância negra”.

Se a referência ao “pacto populista” assinala, corretamente, o período que marca o auge da celebração da democracia racial, há de se perguntar até que ponto a postura assumida pelos militantes pode ser explicada exclusivamente como decorrência de um “acordo” com os governantes, como insinua as reflexões de Guimarães. Como explicar atitudes semelhantes, se não idênticas, bem antes e depois do suposto pacto?

Seja como for, podemos, de fato, constatar que muitas das primeiras organizações políticas negras que surgiram nas primeiras décadas do século XX incorporaram nos seus discursos idéias como o branqueamento (no caso do jornal *Getulino*, até no sentido biológico; mas, sobretudo, num sentido cultural – como por exemplo, na Frente Negra Brasileira) e reproduziram também a idéia da singularidade do Brasil no que diz respeito às relações entre negros e brancos.

Assim, os editores do *Getulino*, jornal negro com vocação política que circulava em Campinas entre 1923 e 1926, propagavam, num de seus editoriais (n. 11, 7/10/1923), a “fusão das raças”. Isto porque compreendiam, como tantos políticos e intelectuais desde o século XIX, que a “homogeneidade” seria condição necessária para criar uma nação forte.²¹ Tal como Lacerda, cujo pronunciamento no Primeiro Congresso Internacional das Raças (1911) foi lembrado num dos artigos (n. 12, 13/10/1923), o jornal entendia que a “fusão das raças” fortaleceria a nação e levaria, em última instância, ao desaparecimento da “raça negra” no Brasil (cf. FERRARA, 1986, p. 94).

²⁰ No entanto, Guimarães chama a atenção para o fato de que, neste período em que o discurso oficial enaltecia o caráter sincrético da cultura nacional (reconhecendo a participação das tradições negras, mas ao mesmo tempo subordinando-as à cultura branca dominante), não havia, evidentemente, espaço para a articulação de direitos de minoria que defendessem o respeito a individualidades e singularidades. Somente em tempos mais recentes, no final do século XX, a militância começaria a reivindicar, além do direito à igualdade, o reconhecimento da diferença.

²¹ Confira a seguinte frase: “Um povo só se faz ‘nação unida’ quando dispõe de principios homogeneos, civis, politicos, ou religiosos, mas a nação só se faz ‘forte’ só se funde em irmandade de sangue, sentindo-se – ‘uma’ – em todo e em cada individuo” (*Getulino*, n. 11, 7/10/1923).

O jornal apoiava abertamente a imigração de europeus, sendo que o imigrante português era tido como “de todos o preferível, pela raça e pela religião”. Ao mesmo tempo, o *Getulino* opunha-se à idéia de importar mão-de-obra negra, alegando a defesa dos interesses nacionais. Temia-se especialmente a imigração de negros norte-americanos, vistos como orgulhosos, rebeldes, em oposição ao caráter dócil do negro brasileiro.²² Uma possível onda imigratória de negros norte-americanos era, pois, combatida como uma ameaça à “harmonia social” do país. Entendia-se que esta poria em xeque o sucesso do projeto de branqueamento:

A imigração negra norte-americana, prejudica a solução do problema negro brasileiro e ameaça a harmonia da raça e a paz da nação. (...) Apoiamos francamente [sic] atitude patriótica assumida pelo governo ante a grave ameaça da imigração negra, e a combateremos vigorosamente pela pena e pela palavra porque ella representa, indiscutivelmente, o maior prejuizo para a solução do problema negro brasileiro. (...) A vinda dos negros norte-americanos será o golpe de morte para aquella obra mathematica, do desaparecimento gradativo da raça negra no Brasil (*Getulino*, nº 9, 23/09/1923).

Não obstante os artigos do *Getulino* geralmente não apresentassem uma idéia muito favorável a respeito do ser negro, cujas deficiências eram explicadas, sobretudo, pelo seu passado escravo e pela falta de educação,²³ o jornal não deixava de perseguir outro objetivo: denunciar discriminações (por exemplo, proibição de acesso a restaurantes, jardim público) e reivindicar direitos iguais para os negros (MACIEL, 1987, p. 189, 191).

Quando o país, sobretudo o Sudeste, foi envolvido por uma primeira onda de modernização no âmbito da produção capitalista que fez crescer certas indústrias e estimulou migrações de áreas rurais para centros urbanos, muitos negros, em busca de emprego, fixaram-se nas periferias de Campinas e São Paulo em situações extremamente precárias (em cortiços, porões). No mercado de trabalho, enfrentavam a concorrência não apenas de brasileiros não-negros, mas também de milhares de imigrantes europeus que geralmente eram preferidos pelos empregadores. Foi nesse momento, em que a política nacional começava a assumir um tom cada vez mais nacionalista, que se articulariam

²² “Fomos sempre, intransigentemente, contrarios á entrada dos negros norte-americanos no Brasil, isso porque não éra um individuo que buscava agasalho em nossa Patria, mas um bando de homens que pretendia invadir a nossa terra, trazendo além da diferença de costumes, de habitos, de tradições e de lingua, o odio indomavel á raça branca existente nos negros ‘yankees’” (*GETULINO*, n. 31, 24/02/1924).

²³ Ao opor o “elemento estrangeiro” aos “brasileiros brancos, pardos e pretos”, faz-se o seguinte julgamento do negro: “O Brasileiro negro, esse é naturalmente inimigo do trabalho, é indolente e preguiçoso, mas não por sua culpa. O nosso negro é atavicamente uma vítima do passado e do viciado cativo de quatrocentos anos” (*apud* Azevedo, 1987, p. 251 – *Getulino*, 2/09/1923).

vários jornais e entidades negras, entre elas, a mais famosa, a Frente Negra Brasileira (1931-1937).²⁴

Os líderes da Frente Negra Brasileira (FNB), que lutavam contra o “preconceito de cor” no mercado de trabalho e se preocupavam em desenvolver estratégias para empregar seus filiados, apostavam, em primeiro lugar, na formação dos negros. É por isto também que a FNB instalou diferentes cursos na sua sede em São Paulo (por exemplo, cursos de alfabetização para adultos, cursos profissionalizantes). Para os fretenegrinos, o trabalho constituía um valor em si, uma atividade que dignificava o ser humano. A dedicação ao trabalho era considerada o “meio” pelo qual o negro deveria ascender socialmente e também a estratégia apropriada para enfrentar e, quiçá, superar o preconceito.²⁵

A defesa deste tipo de “ideologia do trabalho” fazia também com que a FNB atacasse qualquer tipo de comportamento que pudesse ser prejudicial para a imagem de “bom trabalhador”, de “trabalhador honesto”. Não é de estranhar que um tema recorrente nas publicações da FNB tenha sido o ataque ao alcoolismo e ao problema da “vadiagem”. Assim, os líderes da FNB assumiriam uma postura que alguns autores (por exemplo, Bastide²⁶) chamaram de “puritana”. A preocupação em usar vestimentas adequadas e também de cuidar do cabelo crespo seguia “modelos brancos” ocidentais.²⁷ Anúncios como este não eram raros em toda a Imprensa Negra da época: “Frente-Negrinas – Quereis ter os vossos cabelos lisos e sedosos! a preços razoáveis? Procurai a cabelizadeira Frente-Negrina” (AVDR, n. 4, 8/04/1933).

²⁴ Esta organização, que ganharia grande importância social e política, buscava representar a comunidade negra e defender os seus interesses junto aos órgãos públicos. Em várias circunstâncias, a Frente Negra Brasileira (FNB) seria tratada, de fato, por autoridades públicas, sobretudo da área militar, mas também pela grande imprensa, como representante legítima da população negra (cf. DOMINGUES, 2005, p. 185, 318). Houve, evidentemente, outras organizações negras que, inclusive, discordavam da linha ideológica direitista e autoritária da FNB; no entanto, a FNB foi de longe o maior movimento negro dessa época.

²⁵ “Os meios de ação, para termos bons cidadãos, é formar a orientação profissional, o gosto pelo trabalho, a vontade de produzir”, lê-se num dos artigos publicados no órgão oficial da FNB, *A Voz da Raça* (n. 39, 23/06/1934). E Francisco Lucrécio, secretário-geral da FNB, ressalta: “[S]omente pelo trabalho puro e convicto é que podemos triunfar em todos os nossos objetivos” (AVDR, n. 65, maio de 1937).

²⁶ Em seu ensaio, “A Imprensa Negra do Estado de São Paulo”, Bastide (1983, p. 150) refere-se ao “culto das conveniências” como “o elemento essencial do puritanismo preto”.

²⁷ “As futuristas: Minhas irmãs negras; nós, antes de usarmos, Boina, Sapatos sem meia, Blúsa sem mangas e Brincos Argolão, devemos primeiramente consultar com as nossas costureiras ou pessoas amigas, para ver-se nos fica bem, para não sermos vítima do riso dos transeuntes e vergonha das nossas irmãs que sabem trajar-se bem” (AVDR, n. 22, 30/09/1933). Outro artigo publicado no órgão oficial da FNB, *A Voz da Raça*, fazia aos fretenegrinos as seguintes recomendações: Antes de se espirrar ou tossir devemos colocar um lenço diante da boca ou no nariz para não incomodar quem esteja perto. [...] Quando formos convidados para tomar parte em casamento, jantar, ceia ou espetáculo, devemos nos apresentar limpos e bem vestidos para não desgostar quem deu o convite, além do dono da casa. Não devemos convidar ninguém para *matar o bicho* mas, sim para tomar um Café ou comer uns pasteis, por exemplo [...]. Nós os negros não devemos ser indiferentes em tudo que seja pelo nosso progresso” (AVDR, n. 35, 14/04/1934).

Esta “política comportamental” visava a aplainar o caminho para uma integração efetiva dos negros na “grande nação brasileira”. Fazia parte da estratégia identitária dos fretenegrinos destacar e exaltar tanto o pertencimento à raça negra como o pertencimento à nação brasileira. Um discurso proferido pelo presidente Arlindo Veiga dos Santos, em 1935, elucida bem esta aposta fretenegrina:

Se o Brasil não tem um tipo racial, tem todavia UMA RAÇA. Essa precisa ser defendida, valorizada, educada, melhorada por si-mesma e não por transfusões de outros sangues, apenas teoricamente melhores. Dessa Raça Brasileira, é a Gente Negra Brasileira uma distinção e não uma separação. [...] É, pois, a OBRA FRETENEGRINA uma afirmação cálida e violenta, se assim quizerem, de BRASILIDADE e de RAÇA (Avdr, n° 49, 23/11/1935).

Percebe-se que a postura anti-racista, promovida por este movimento, não fez surgir nenhuma oposição ou crítica ao projeto nacional, nem tampouco qualquer tentativa de delimitar-se dos valores da população branca que formava a classe dominante. Entendia-se que havia um objetivo comum: o progresso da nação; e defendia-se a idéia de que o negro podia e devia dar a sua contribuição para o projeto nacional.²⁸ As lideranças do movimento apostavam, portanto, numa participação ativa no desenvolvimento da nação brasileira, que concebiam como parte da civilização ocidental.²⁹

Fronteiras e delimitações rígidas foram erguidas, de um lado, contra idéias esquerdistas (comunismo, socialismo) e, de outro, contra “estrangeiros”, os maiores concorrentes no mercado de trabalho. É com este espírito que o presidente Veiga dos Santos defendia a “INTEGRALIZAÇÃO ABSOLUTA, COMPLETA, DO NEGRO, EM TODA A VIDA BRASILEIRA – politica, social, religiosa, economica, operaria, militar, diplomatica, etc.” e ressaltava que os esforços da FNB deveriam também constituir “a defesa acerrima das nossas tradições totais, dentro da civilização ocidental” (AVDR, n. 49, 23/11/1935).

Assim, explica-se também a postura dos fretenegrinos em relação àquilo que hoje entendemos como “cultura negra” (afro-brasileira).³⁰ Sabe-se que os líderes faziam

²⁸ Os líderes avaliavam que, para atingir este objetivo, os negros teriam de se educar, se “elevar” via um processo de “aprendizagem cultural”. O artigo 3º dos Estatutos definiu os objetivos principais da FNB com as seguintes palavras: “... elevação moral, intelectual, artística, técnica, profissional e física; assistência, proteção e defesa social, jurídica, econômica e do trabalho da Gente Negra”.

²⁹ O fato de que o catolicismo era encarado não apenas como um “elemento civilizatório” valioso mas também como um fator unificador importante para a criação de um espírito nacional torna compreensível a proximidade entre FNB e Igreja Católica (vários líderes ocupavam funções importantes em instituições da Igreja Católica).

³⁰ A análise dos artigos publicados em *A Voz da Raça* revela que o conceito de cultura era usado exclusivamente no singular, isto é, no sentido evolucionista clássico (cultura como sinônimo de civilização), e que o termo “cultura negra” nem sequer fazia parte do vocabulário das publicações da FNB.

campanhas para afastar os seus filiados do batuque, da “macumba” etc. E, para isto, usavam, por vezes, uma linguagem que – segundo os padrões atuais – poderia ser avaliada como “discriminatória”. Ao comentar os atos comemorativos do 13 de Maio (Dia da Abolição) de 1933, *A Voz da Raça*, órgão oficial da FNB, formulou seu protesto contra o “pessimo costume de certos festeiros em instituirem o *samba*, o *batuque*, na frente das igrejas onde a nossa gente negra inconsciente é tratada a cachaça, para no fim surgir toda sorte de escandalos que envergonharia a propria pena si tentassemos descrevel-as”. E o autor do artigo reclama: “(...) é preciso acabar com o bombo e o pandeiro porque isso por aí é um toque de guerra contra os fretenegrinos”(AVDR, n. 10, 20/05/1933). Este tipo de apelo repete-se também num editorial do jornal (29/06/1935): “homens de cor, quase na sua maioria, ainda continuam indiferentes ao desenvolvimento moral e intelectual da nossa raça, entretidos talvez com coisas fúteis, como as danças exóticas – congo, samba, fox etc.” (apud DOMINGUES, 2005, p. 226).³¹

Não é de estranhar, portanto, que o tema África quase não aparecesse nas revistas da Imprensa Negra³² e que a idéia da democracia racial não fosse alvo de críticas da militância negra naquele período. Até o grande líder Abdias do Nascimento, que militou em vários grupos (fundou o Teatro Experimental do Negro) e seria um dos responsáveis pela disseminação de idéias pan-africanistas no Brasil, via inicialmente na democracia racial, um ideário que seria compartilhado por todos os brasileiros e que valia a pena ser defendido. Numa Declaração de Princípios emitida pelo Teatro Experimental do Negro (13/05/1955), o Brasil é caracterizado como “uma comunidade nacional onde têm vigência os mais avançados padrões de democracia racial, apesar da sobrevivência, entre nós, de alguns restos de discriminação”. E afirma-se ainda que “[é] desejável que o governo

³¹ Atitudes de combate à cultura de matriz africana podem ser encontradas já em revistas editadas por não-brancos no século XIX. Em seu estudo recente sobre a formação do candomblé em Salvador, Parés mostra como o jornal *O Alabama* (1863-1900), fundado por não-brancos pró-abolicionistas, desenvolveu uma campanha sistemática contra os terreiros de candomblé aos quais os editores se referiam como antros de barbarismo, superstição e promiscuidade sexual (PARÉS, 2006, p. 125). Mais de uma vez os redatores de *A Voz da Raça* chegaram a responsabilizar os próprios negros pela situação precária em que se encontravam: “O que mais tem prejudicado a raça negra no Brasil, na sua marcha para o progresso”, explica o artigo, “não é o que pensamos, EM PARTE, o descaso dos responsaveis pelos destinos da patria, não. Os únicos culpados são os próprios negros que ainda não sabem ser disciplinados, para o seu próprio bem. Sem disciplina, o homem é como navio sem bússola: no mar ao sabor da tormenta” (AVDR, n. 12, 10/06/1933).

³² Os fretenegrinos mantinham uma distância em relação às idéias pan-africanistas que, naquele momento, ganharam força no Hemisfério Norte. O secretário-geral da FNB, Francisco Lucrécio (apud BARBOSA, 1998, p. 46), comentaria mais tarde: “Na Frente Negra não tinha essa discussão de voltar à África. (...) conhecíamos o movimento Marcus Garvey, mas não concordávamos”. Segundo Domingues (2005, p. 244), há apenas uma manifestação oficial de confraternidade com africanos (discurso do presidente Arlindo Veiga dos Santos, 22/07/1935) em *A Voz da Raça* que, porém, não se dirigia a todos os habitantes daquele continente, mas apenas àqueles que viviam nas colônias portuguesas, ou seja, àqueles que supostamente compartilhavam os mesmos valores civilizatórios.

brasileiro apóie os grupos e as instituições nacionais que, pelos seus requisitos de idoneidade científica, intelectual e moral possam contribuir para a preservação das sadias tradições de democracia racial no Brasil (...)” (apud NASCIMENTO, 1982, p. 105-106).³³

Houve vários fatores e contextos que contribuiriam para o declínio da democracia racial. Para Guimarães (2002, p. 156), o rompimento do “pacto” provocado pela ascensão dos militares ao poder teria impulsionado uma mudança de postura dos militantes em relação à ideologia oficial da qual faziam parte as idéias luso-tropicalistas de Freyre. Ao mesmo tempo, articular-se-iam vozes críticas também no meio acadêmico. Uma parte fundamental na reavaliação da auto-imagem oficial tão elogiosa coube, sem dúvida, à atuação de um órgão internacional, a Unesco, que, depois da Segunda Guerra Mundial, mostrava-se profundamente preocupada com o combate a políticas e ideologias que, nos mais diversos lugares do mundo, deram sustentação à discriminação de grupos raciais (étnicos, religiosos). Acreditava-se que, para dismantelar o “ódio racial”, o primeiro passo importante seria analisar e decodificar contextos e razões que permitiam a existência de “relações raciais” menos conflituosas.

Ao que tudo indica, a fama do Brasil como “país da democracia racial” foi decisiva para que a Unesco tenha decidido, finalmente, efetuar uma série de pesquisas na década de 1950 em várias regiões do Brasil. Os estudos, que deveriam fornecer material empírico importante para a elaboração de uma ampla campanha anti-racista mundial, trouxeram não apenas novas preocupações políticas, mas também acadêmicas: aos pesquisadores já não interessava analisar a contribuição dos negros para a construção da nação, mas buscava-se agora compreender, em primeiro lugar, a posição social dos “descendentes dos escravos”. O que estava em questão eram as relações entre negros e brancos. A partir dessa reorientação de enfoque “surgiria”, finalmente, o tema da discriminação racial como um objeto de análises científicas.³⁴

³³ A revista *Quilombo*, órgão oficial deste movimento, mantinha, inclusive, uma coluna com o nome “Democracia Racial” e, num dos números, o próprio Gilberto Freyre publicou um artigo em que exalta a importância da coesão nacional. “Devemos estar vigilantes”, escreve Freyre (1948, p. 8): “os brasileiros de qualquer origem, sangue ou cor, contra qualquer tentativa que hoje se esboce no sentido de separar, no Brasil, ‘brancos’ de ‘africanos’; ou ‘europeus’ de ‘vermelhos’, de ‘pardos’ ou de ‘amarelos’, como se o descendente de africano devesse se comportar aqui como um neo-africano diante de inimigos, e o descendente de europeus como um neo-europeu civilizado diante de bárbaros”.

³⁴ Foi Carlos Hasenbalg quem introduziu análises quantitativas na tradição sociológica dos estudos das relações raciais, prática que, em termos teóricos e metodológicos, remonta à Escola de Chicago e teve seu início no Brasil com os estudos da Unesco (cf. tb. HOFBAUER, 2006, p. 11 et seq.). A partir da década de 1980, pesquisadores ligados aos ou inspirados nos estudos das relações raciais têm conseguido – com uma grande

Os estudos da Unesco revelariam que a desigualdade social entre negros e brancos continuava enorme, que havia, de fato, um problema social. E mais: as pesquisas apontaram, claramente, a existência do “preconceito racial”, uma revelação que, como vimos, contradizia o discurso oficial e a auto-imagem da maioria dos brasileiros naquele momento. A famosa frase, recolhida durante as pesquisas promovidas por Bastide e Fernandes (1971, p. 148), que diz “nós brasileiros temos ‘o preconceito de não ter preconceito’”, resumiu, de certa maneira, essa “descoberta”.

Foi baseado nestes estudos que Florestan Fernandes (1978 [1965] I, p. 256) – e posteriormente outros pesquisadores – começaria a tratar a democracia racial como um mito que cria e difunde uma “consciência falsa da realidade racial”, isto é, uma falsa idéia a respeito das reais assimetrias e discriminações. E quando, na época da abertura política, o movimento negro “ressurge” com muita força, os novos militantes empenhar-se-iam não apenas em denunciar as desigualdades existentes, mas também em “desmascarar” o discurso dominante que, na avaliação das lideranças, encobria as discriminações raciais. A democracia racial passa a ser vista agora como uma ideologia que inibe, se não impede, a articulação de movimentos anti-racistas. A palavra de ordem do Movimento Negro Unificado, fundado em 1978, é "derrubar o mito da democracia racial".

Parece lícito afirmar que os resultados das pesquisas promovidas pela Unesco contribuíram também para pôr em xeque a validade do caráter – até então – predominantemente positivo que se atribuía ao branqueamento. A partir dos anos 1950, os cientistas referem-se ao conceito de branqueamento não somente para descrever uma “realidade empírica concreta”, mas cada vez mais para chamar a atenção para o teor ideológico da noção de assimilação e aculturação embutida no ideário de branqueamento. Diferentemente do que acontece na obra de Freyre e de Ramos, a transformação do branco em negro já não é mais tratada (nem sequer no plano estritamente cultural) como um valor inquestionável em si. Ao contrário: a disseminação de novas concepções antropológicas que romperam definitivamente com os paradigmas evolucionista e biologista do século XIX foi decisiva para que a “mistura com o branco” começasse a ser vista como perda de “pureza” e de “autenticidade”.

Hoje, há certo consenso entre os especialistas a respeito da idéia de que a democracia racial não é um fato. Se a “velha” democracia racial morreu, como explica Guimarães (2002, p. 168), ela continua viva enquanto “falsa ideologia”, como vários antropólogos a

quantidade de trabalhos empíricos e com dados estatísticos detalhados – comprovar a existência da discriminação do grupo dos “negros” em relação aos “brancos” em todos os âmbitos da vida social.

caracterizaram recentemente, enquanto “chave de leitura” da vida brasileira, que ajudaria a entender a formação nacional. Uma vez que a democracia racial constitui um valor social para a maioria da população brasileira, avaliam cientistas como Da Matta (1997), Fry (1995/1996) e Schwarcz (1998), ela pode e deve ser entendida como um mito no sentido antropológico. E mesmo que não corresponda à realidade, afirmam, este mito diz alguma coisa sobre a maneira como as pessoas olham para esta realidade e sobre a maneira como se comportam. E seria por isto também que não basta “desmascarar” a democracia racial como uma “falsa ideologia”, como teria feito F. Fernandes e seus seguidores. É preciso “levar a sério” os mitos para entendermos porque as pessoas evitam explicitar o conflito, preferindo – em vez de criar “identidades fechadas” – “negociar” suas identidades, de acordo com cada contexto específico. Mesmo que não haja consenso entre os especialistas sobre constituir a democracia racial um valor a ser preservado ou uma mentira a ser denunciada, uma coisa parece certa: a luta anti-racista no Brasil entrou definitivamente numa nova fase e alcançou um novo patamar. Já não é preciso comprovar a todo o momento que existe discriminação racial. Mas mantém-se o desafio de desenvolvermos novos estudos empíricos e aprofundarmos nossas reflexões teóricas sobre o racismo. Aperfeiçoando e sofisticando nossa compreensão a respeito da maneira como o racismo se manifesta, onde, como atua, transforma-se e se transveste, poderemos contribuir para criar as bases intelectuais necessárias para a elaboração de métodos e estratégias mais eficazes de combate às diferentes formas de discriminação. Para isto, é importante analisarmos e reavaliarmos – constantemente e sem maniqueísmos – as “tradições”: tanto as tradições discriminatórias quanto as tradições de luta e de reflexão acadêmica.

Referências bibliográficas

A Voz da Raça (n° 4, n° 10, n° 12, n° 22, n° 35, n° 39, n° 49, n° 65).

ANDREWS, George Reid. Democracia racial brasileira 1900-1990: um contraponto americano. *Estudos Avançados*. São Paulo, 11 (30), p. 95-115, 1997.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. A recusa da ‘raça’: anti-racismo e cidadania no Brasil dos anos 1830. *Horizontes Antropológico*, Porto Alegre, n. 24, p. 297-320, 2005.

_____. O abolicionismo transatlântico e a memória do paraíso racial brasileiro. *Estudos afro-asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 30, p. 151-162, 1996.

_____. *Onda negra, medo branco*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

Baltimore Afro-American, 1916

BARBOSA, Márcio (Org.). *Frente Negra Brasileira: depoimentos*. São Paulo: Quilombhoje, 1998.

BASTIDE, Roger. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1983.

BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. *Branços e negros em São Paulo*. São Paulo: Nacional, 1971.

BEOZZO, José Oscar. Igreja do Brasil e santa Sé. *Vozes – Revista de Cultura*, Petrópolis, n. 1, p. 561-580, 1981.

BUFFON, George Leclerc de. *Oeuvres complètes de Buffon*. Paris: Bazouge-Pigoreau, 1839.

CAMPOS, Maria José. *Arthur Ramos. Luz e sombra na Antropologia Brasileira*. Rio de Janeiro: Edições Biblioteca Nacional, 2004.

DA MATTA, Roberto da. Notas sobre o racismo à brasileira. In: SOUZA, Jessé (org.).

Multiculturalismo e racismo. Brasília: Paralelo 15, 1997.

DOMINGUES, José Petrônio. *A insurgência de ébano. A história da Frente Negra Brasileira (1931-1937)*. Tese de Doutorado em História Social – Universidade de São Paulo – FFLCH (Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas), São Paulo, 2005; 341 p.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Ática, 1978. v. 1 e 2.

FERRARA, Miriam Nicolau. *A imprensa negra paulista (1915-1963)*. São Paulo: FFLCH-USP, 1986.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. Rio de Janeiro: Record, 1992.

_____. *Sobrados e mucambos*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1951.

_____. *Quilombo*, n. 1, 9 dez. 1948, p. 8.

_____. *Racismo no Brasil?* Folha de São Paulo. 6 maio 1979a. p.3

_____. *Brasileiro – Sua cor?* Folha de São Paulo. 5 dez. 1979b. p. 3

FRY, Peter. O que a cinderela negra tem a dizer sobre a “política racial” no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, n. 28, p. 122-135, 1995/1996.

Getulino (nº 9, nº 11, nº 12, nº 31).

GOBINEAU, Arthur de. “L’émigration au Brésil”. *Le correspondant*. Paris: Waille, jul./set. 1874, p. 354-376.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. *Classes, raças e democracia*. São Paulo: Editora 34, 2002.

_____. Racismo e anti-racismo no Brasil. *Novos Estudos*, São Paulo, n. 43, p. 26-44, 1995.

_____. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Editora 34, 1999.

HOFBAUER, Andreas. O conceito de ‘raça’ e o ideário do ‘branqueamento’ no século XIX – bases ideológicas do racismo brasileiro. *Teoria e Pesquisa*, São Carlos, n. 42/3, UFSCar, p. 63-98, 2003.

- _____. Ações afirmativas e o debate sobre racismo no Brasil. *Lua Nova*, São Paulo, n. 68, p. 9-56, 2006.
- KOSTER, Henry. *Viagens ao nordeste do Brasil*. São Paulo: Nacional, 1942.
- LACERDA, João Baptista. *Sur les métis au Brésil*. Paris: Imprimerie Devouge, 1911.
- _____. *O congresso universal das raças reunido em Londres (1911)*. Rio de Janeiro: Papelaria Macedo, 1912.
- MACIEL, Cleber da Silva. *Discriminações raciais*. Campinas: Ed. da Unicamp, 1987.
- MAGGIE, Yvonne. Aqueles a quem foi negada a cor do dia”: as categorias cor e raça na cultura brasileira. In: MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura. *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz, CCBB, 1996; p. 225-234.
- MATTOS, Hebe. “Remanescentes das comunidades dos quilombos’: memória do cativo e políticas de reparação no Brasil”. *Revista USP* (dossiê racismo I), São Paulo, n. 68, 2005/2006.
- NABUCO, Joaquim. *O abolicionismo*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Massangana, 1988.
- NASCIMENTO, Abdias do. *O negro revoltado*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- Quilombo*. Fac-similar, São Paulo: Editora 34, 2003.
- PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé. História e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.
- RUGENDAS, João Maurício. *Viagem através do Brasil*. São Paulo, Belo Horizonte: Edusp, Itatiaia, 1979.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. As teorias raciais, uma construção histórica de finais do século XIX. O contexto brasileiro. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; QUEIROZ, Renato da Silva (Orgs.). *Raça e diversidade*. São Paulo: Estação Ciência, Edusp, 1996; p. 147-185.
- _____. Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na intimidade. In: NOVAIS, Fernando A.; SCHWARCZ, Lilia Moritz. *História da vida privada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. v. 4; p. 173-244.
- SEYFERTH, Giralda. A antropologia e a teoria do branqueamento da raça no Brasil: a tese de João Batista de Lacerda. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, v. XXX, p. 81-98, 1985.
- SKIDMORE, Thomas E. *Preto no branco*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.