

## **Florestan Fernandes e os Estudos das Relações Raciais**

**Andreas Hofbauer**

(Texto baseado numa palestra proferida na Universidade Federal de São Carlos, no evento: “Florestan Fernandes: Memória e Presença”  
8/11/2005)

Gostaria de focalizar algumas questões específicas dentro da temática da nossa mesa, que é “Florestan Fernandes e os estudos das relações raciais”. Pretendo destacar as inovações que as pesquisas de Fernandes trouxeram para a análise da questão racial. Para isso, é preciso, num primeiro momento, contextualizar algumas reflexões teóricas do nosso autor, que, sem dúvida, deu uma contribuição importantíssima, no sentido de elaborar uma perspectiva crítica e também no sentido de se empenhar pessoalmente no combate à discriminação racial. Num segundo momento, gostaria de fazer alguns comentários genéricos sobre a “tradição” dos Estudos das Relações Raciais. Ou seja, proponho-me a indagar até que ponto existem, de fato, continuidades nas análises, até que ponto podemos ainda perceber a influência do pensamento de Fernandes sobre autores da atualidade.

Esta questão parece-me interessante e importante na medida em que talvez possa nos ajudar a entender melhor certas posições no debate acadêmico atual, inclusive nas discussões sobre a implantação de Ações Afirmativas. Procurarei, portanto, apontar algumas implicações das opções teóricas e conceituais dos Estudos das Relações Raciais para a maneira como questões como a “cor”, a “raça” e a “identidade” têm sido abordadas.

Se quiséssemos fazer uma análise dos estudos relacionados com a situação dos negros no Brasil, teríamos de recuar, no mínimo, até o século XIX. Poderíamos lembrar o pensamento de certos abolicionistas (por exemplo, Nabuco), de cientistas médicos-antropólogos tais como N. Rodrigues, J. B. Lacerda e de cientistas-políticos como S. Romero, entre outros. Sabemos que naquele momento estavam em voga ideários biologizantes, teses evolucionistas, além de idéias positivistas, e foi a partir dessas referências teóricas que os cientistas procuravam abordar e explicar também as diferenças humanas. A grande questão que se colocava no final do século XIX era: até que ponto o futuro da nação, que estava caminhando em direção à abolição do

regime escravocrata, estaria comprometido pelo grande contingente de membros de “raças inferiores”?

Não analisarei aqui as diferentes posições políticas e acadêmicas da época. Sabemos que o discurso oficial apostaria no ideário do branqueamento, assumindo uma política que incentivava a importação de mão-de-obra européia. A maioria dos abolicionistas, políticos e cientistas acreditava que a modernização, isto é, o processo de industrialização, não podia ocorrer senão com a vinda de mão-de-obra branca. Ou seja, na prática, igualava-se o tão sonhado “progresso” com “raça branca”.

Antes de olhar um pouco mais de perto os estudos promovidos pela Unesco na década de 50 do século XX, que contaram com a colaboração importantíssima de Fernandes, gostaria ainda de destacar rapidamente as linhas gerais do pensamento de uma figura paradigmática que desafiaria as reflexões de Fernandes e de todos os pesquisadores ligados aos Estudos das Relações Raciais. G. Freyre publica o seu livro clássico *Casa-grande e senzala* em 1933, com a proposta declarada (cf. prefácio) de romper com o determinismo biológico do século XIX. Poderíamos mostrar, com exemplos, que Freyre não cumpriu totalmente essa sua promessa, já que o seu pensamento continuava (re)produzindo hierarquizações biológico-culturais. De qualquer forma, o que importa aqui é que, para fundamentar essa sua “nova” postura metodológica, ele se remete às reflexões de F. Boas, com quem teve aulas na Columbia University. Freyre afirma, no prefácio, que toda a sua obra se basearia na separação conceitual que Boas tinha estabelecido entre raça e cultura, ou seja, entre um âmbito biológico e um âmbito das simbolizações. O que é interessante – e é provavelmente por isso também que esse autor gera até hoje tantas emoções – é que a inspiração boasiana ajudou-o a criar uma espécie de mito de origem de uma nova nação nos trópicos.

Não é, portanto, por acaso que o texto de Freyre é lido freqüentemente como uma análise da formação do “caráter nacional” do povo brasileiro. Baseado nas premissas culturalistas, Freyre conseguiu construir as bases da idéia de que existe – de fato – uma “cultura brasileira” que seria o produto do amalgamento de diferentes “raças”/“culturas” e expressaria a “essência de uma nova nação”. Aparece aqui a idéia de cultura como um todo orgânico que expressa o “espírito de um povo” (Herder, Boas). Ou seja, temos aqui presente,

implicitamente, uma concepção que fazia parte de todas as teorizações das escolas clássicas de antropologia: pressupunha-se que cada povo era portador de determinada cultura, pensada como uma totalidade coesa e homogênea. É por isso também – parece-me – que a mestiçagem ocupa um lugar central na argumentação de Freyre. A mestiçagem teria “funcionado” como uma espécie de “ponte” capaz de aplainar e superar os desajustes entre negros e brancos (e índios). Teria viabilizado a formação da “nação/cultura brasileira”.

Assim, a figura do mestiço aparece quase como uma prova da – postulada – convivência relativamente harmoniosa entre as “raças”. E o que é também característico nessa descrição da mestiçagem é o fato de Freyre oscilar, mais uma vez, entre uma abordagem que descreve um processo biológico e uma análise que se refere a um processo simbólico-cultural. Procedendo dessa forma, Freyre não apenas aplica a concepção sistêmica clássica de cultura ao “caso Brasil” (presente no culturalismo, mas também no funcionalismo e no estruturalismo), mas também fundamenta, implicitamente, a famosa idéia da “democracia racial”. Em sua análise, não cabem questionamentos a respeito de relações de poder, conflitos de interesse ou ainda temas como “exploração econômica”. Assim, a casa-grande e a senzala aparecem como duas instituições complementares (“dualismos complementares”) que fariam parte de um projeto maior.

Vamos ver agora que as pesquisas promovidas pela Unesco induziram, de fato, a uma reorientação dos estudos sobre os negros no Brasil. Trouxeram uma nova preocupação: já não interessava mais tanto a contribuição dos negros para a construção da nação, mas buscava-se analisar, em primeiro lugar, a posição social dos “descendentes dos escravos”; o que estava em questão era entender melhor as relações entre negros e brancos na atualidade. Foi a partir dessa reorientação de enfoque (que acarretaria também reformulações conceituais e teóricas) que “surgiria” o tema da discriminação racial como um objeto de análises científicas. Fernandes teve, certamente, um papel decisivo nesse processo.

Os estudos da Unesco revelariam que a desigualdade social entre negros e brancos continuava enorme, ou seja, revelariam que havia um problema social. E mais: as pesquisas apontaram a existência do “preconceito racial”, uma revelação que contradizia claramente 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, que diz “nós brasileiros temos ‘o preconceito de não ter preconceito’” (Bastide e Fernandes, 1971, p. 148), resumiu, de certa maneira, essa “descoberta”.

A partir de tal constatação, Fernandes atacaria – sobretudo nos seus estudos posteriores (p. ex., *A integração do negro na sociedade de classes*, 1965; *O significado do protesto negro*, 1989) – a idéia da “democracia racial”. Buscava desmascarar a “democracia racial” como um mito que não corresponde à realidade (uma “falsa consciência”), que oculta as relações reais. No livro *O significado do protesto negro* (1989), Fernandes advoga (de forma muito parecida com a dos ativistas do movimento negro da época) que a idéia da democracia racial dificulta o reconhecimento do problema e continua retardando mudanças estruturais necessárias (Fernandes, 1989, p. 17).

Gostaria agora de chamar a atenção para o contexto mais amplo em que se desenrolaram as pesquisas da Unesco e apontar algumas idéias que podem ter inspirado autores como Fernandes. Depois da Segunda Guerra Mundial, a comunidade internacional (Unesco) fez um esforço no sentido de elaborar estratégias que pudessem prevenir no futuro algo parecido como o holocausto. Foi nesse contexto que a Unesco propôs estudos sobre a situação racial no Brasil (sabemos que a escolha do Brasil se deu, em parte, porque se imaginava que neste país a questão racial estaria mais bem “resolvida” do que em outros lugares). A idéia era levantar material que pudesse contribuir para uma campanha mundial de combate ao “preconceito racial” (“ódio racial”). E essa campanha estava inserida num projeto ainda maior, cujo objetivo era a divulgação e a institucionalização da defesa dos direitos humanos.

Esse combate ao “ódio racial” articulado pela Unesco envolvia também a preocupação em esclarecer “erros” na avaliação das diferenças humanas. Ou seja, os cientistas ligados à Unesco criticavam a idéia de que a política racial do nazismo (e, de certo modo, também o segregacionismo norte-americano) teria se baseado num uso indevido da ciência. A Unesco encarregaria uma série de pesquisadores de retificar esses erros e definir, “em termos claros e facilmente compreensíveis”, essa “temática extremamente controversa” que eram as “diferenças humanas” (Unesco, TRC, 1952, p. 6). A Unesco emitiria posteriormente dois documentos importantes em que renomados cientistas

sociais e naturais tentavam, de fato, esclarecer e definir o conceito de raça (1950: *Statement on race*; 1952: *New statement on race*). No fundo, podemos dizer que o holocausto acirrou um debate que já estava ocorrendo na intelectualidade, no mínimo desde que Boas levantara críticas ao determinismo biológico e ao evolucionismo unilinear clássico.

Para alguns cientistas da época, “raça” continuava sendo uma realidade que se referia exclusivamente a diferentes características fenotípicas. Assim, R. Benedict, aluna e primeira assistente de Boas, reclamava de “usos indevidos” do conceito de raça. Segundo essa antropóloga, raça dizia respeito a diferenças biológicas que não podiam ser negadas (não seria, portanto, uma “superstição moderna”, como diziam alguns – p. ex., Jacques Barzun). O problema, para ela, começava quando as diferenças biológicas inegáveis são usadas como argumento para discriminar grupos humanos. Já outros cientistas, como o britânico Ashley Montagu, radicado nos EUA e também profundamente influenciado por Boas, buscavam mostrar que a própria idéia de raça é uma falácia: um mito perigoso, o mais perigoso da humanidade (cf. título do seu livro: *Man’s most dangerous myth: the fallacy of race*, 1942). Para Montagu, a idéia de raça se baseava em concepções errôneas a respeito da realidade. Ele argumentava que são muito mais contextos sociais específicos que dividem e segregam as pessoas que fazem com que a “raça” ganhe força para explicar e justificar as diferenças.

Ou seja, Montagu introduz aqui, de certa forma, reflexões antropológicas (inclusive de Boas) sobre processos cognitivos, sobre a percepção de cores e sobre sistemas classificatórios como um todo. E, como Montagu entende que o significado de uma palavra é a ação que ela produz, ele chega à conclusão de que o próprio termo “raça” é um “termo racista”. Não é apenas um “erro de raciocínio”, mas constitui uma ameaça à humanidade. Prova disso seriam as catástrofes enormes, guerras e extermínios que tinham ocorrido em nome da defesa de determinadas raças (Montagu, 1997 [1942], p. 43-47). Montagu reivindicaria – e ele não foi o primeiro (cf. Hirschfeld, 1933/34; Huxley e Haddon, 1935) – o abandono da categoria “raça”.

Montagu teria um papel fundamental na redação do documento “Statement on race” (ele seria relator). Nesse texto, que seria divulgado pela Unesco em diferentes revistas (no mundo inteiro), encontramos, mais uma vez, a crítica ao

“uso incorreto” de raça e, inclusive, também a proposta de substituir o termo “raça” por “grupo étnico”. Nem todo mundo concordou com o conteúdo do documento. Sobretudo um grupo de geneticistas (liderado por Dunn e Dobzhansky) opôs-se a reduzir o termo “raça” a uma “entidade imaginada”. Concordaram com a crítica ao ideário do século XIX, admitiram que, de fato, é quase impossível traçar limites claros entre grupos raciais, mas procuraram (no texto “New statement on race”) redefinir o conceito de “raça”, numa base genética, como “grupos que poderiam ser diferenciados pela quantidade (diferença) de determinados genes”. Sabemos que posteriormente, a partir da década de 70, 80, os geneticistas reveriam essa posição, admitiriam que, mesmo no plano estritamente genético, não há como isolar grupos humanos (definir claramente “fronteiras” entre grupos humanos) (cf., p. ex., os trabalhos de Jacquard e Cavalli-Sforza).

É curioso também que, embora os documentos emitidos pela Unesco (especialmente o primeiro) tenham questionado as velhas classificações raciais, esses mesmos documentos reafirmaram a existência de três grandes grupos humanos: os brancos, os negros e os amarelos. Ou seja, o critério de diferenciação – o único usado para essa avaliação – é, mais uma vez, a cor de pele.

O que quero dizer com esta minha reflexão sobre os documentos lançados pela Unesco na década de 50? O período em que as pesquisas da Unesco seriam promovidas no Brasil coincidiu com um momento em que se debatia intensamente a idéia de raça que levaria a reformulações importantes dessa categoria que durante muito tempo servira (séculos XVIII e XIX) de conceito-chave para pensar as diferenças humanas. Naquele momento, o determinismo biológico seria rejeitado pela grande maioria dos pesquisadores. Alguns cientistas descartaram totalmente a idéia de raça, outros delegaram a questão ao âmbito da genética. Outros ainda, sobretudo sociólogos, conceberiam “raça” como uma construção social, sem, porém, explicitar exatamente o que isso significaria nem romper claramente com uma perspectiva naturalizada no que dizia respeito à conceituação das diferenças humanas.

Há uma outra questão que chama a atenção nesse debate. Naquele momento ainda não se indagava sobre os processos que levam à formação, à delimitação de grupos humanos. A idéia de “identidade étnica” (etnicidade) não

fazia parte nem das preocupações antropológicas. Somente no fim da década de 60, autores como F. Barth poriam em xeque o pressuposto (que podemos encontrar no pensamento antropológico clássico) segundo o qual há uma coincidência entre fronteiras grupais e fronteiras culturais. Barth mostrará que são sempre alguns traços culturais que são utilizados e destacados pelos atores como sinais e “emblemas de diferenças”, enquanto outros são ignorados. Ou seja, para esse antropólogo norueguês, as pessoas escolhem “emblemas de diferença” (sinais ou signos), “traços diacríticos” (vestuário, língua, moradia, estilo de vida, etc.) para enfatizar, destacar, exibir uma identidade comum.

Com esse tipo de abordagem, que ganharia força sobretudo a partir da década de 80, os estudos antropológicos integrariam também uma dimensão subjetiva na análise dos processos que envolvem a formação de “grupos humanos”. Questionava-se, portanto, a noção de que grupos humanos são algo dado por natureza, do mesmo modo que se poria em xeque a suposta relação umbilical (intrínseca) entre grupo e cultura. Os estudos que seguiram uma orientação sociológica clássica careceriam, porém, durante muito tempo (em muitos casos até hoje), desse tipo de preocupação. Em muitos estudos de cunho sociológico – e isto vale também para os Estudos de Relações Raciais –, o modelo para pensar “grupos humanos” continuava sendo o modelo das classes sociais.

Gostaria de direcionar agora o nosso interesse para a maneira como Fernandes abordava a temática (ele contribuiria com três ensaios para o estudo que desenvolvia juntamente com Bastide: “Do escravo ao cidadão”, “Cor e estrutura social em mudança” e “A luta contra o preconceito de cor”). O projeto de pesquisa elaborado por Bastide e Fernandes (em 1951) teve como título “Preconceito racial em São Paulo”. Chama a atenção (entre outras coisas) o fato de os cientistas comentarem dificuldades peculiares e incertezas ligadas à efetuação da pesquisa. Assim, por exemplo, constatam que a “natureza e a função” do “preconceito racial” ainda não eram bem conhecidas pela Sociologia e que, até então, a maioria dos estudos empíricos (desse tipo) tinha sido feita nos EUA, ou seja, em situação de “segregação racial”.

Mesmo assim, os autores do projeto recorrem à tradição da Escola de Chicago, mais especificamente ao trabalho de Robert Park, e assumem a definição que este tinha dado a respeito do “preconceito racial”. “Nesse

sentido”, escrevem Bastide e Fernandes, “parece que o preconceito racial tende a desenvolver-se como *conseqüência natural* do contacto intermitente ou contínuo de pessoas ou grupos de pessoas pertencentes a ‘raças’ diversas, sempre que condições de desigualdade econômica e social contrastam marcas raciais com discrepâncias notórias quanto às ocupações, às riquezas, ao nível de vida, à posição social e à educação” (Bastide e Fernandes, 1951, p. 7; grifo meu). Os autores fazem ainda questão de enfatizar que “raça” deve ser entendida como “um conceito social (e convencional) e não biológico” e afirmam também que, no Brasil, ainda não foi determinado qual o significado social desse conceito (ibid., p. 46). Neste contexto, mencionam o fenômeno “passar por branco”, que, aparentemente, entendem como um dado que dificulta a definição do conceito em questão.

Antes de continuar a análise do pensamento de Fernandes, gostaria ainda comentar rapidamente algumas reflexões que Park fez no seu livro *Race and culture*, publicado em 1950, ou seja, um ano antes da elaboração do projeto de Bastide e Fernandes. Há uma série de idéias e afirmações feitas por Park que podemos reencontrar no trabalho do nosso autor e que explicam talvez certas incertezas que Fernandes sentia quando começava suas pesquisas em São Paulo.

Park definiu “relações raciais” da seguinte maneira: “relações raciais (...) são relações que existem entre povos que se diferenciam por marcas de descendência racial, sobretudo quando estas diferenças raciais entram na consciência dos indivíduos e dos grupos” (cf. Park, 1950, p. 81). Portanto, segundo Park, a consciência racial deve ser considerada um fenômeno tal qual a “consciência de classe” (ou “de casta”), algo que fortalece as distâncias sociais. Relações raciais – neste sentido – não são tanto as relações que existem entre indivíduos de raças diferentes, mas muito mais relações entre indivíduos que têm consciência destas diferenças. E é nesse contexto que o autor faz uma comparação entre os EUA e o Brasil. Pode-se afirmar, certamente, diz Park, que no Brasil existem raças (lá vivem europeus, africanos), mas não há relações raciais, porque não há, neste país, uma consciência racial ou quase nenhuma (ibid., p. 81). “Falamos de relações raciais quando existe um problema racial, continua Park, “e não há problema racial no Brasil, ou, se existe, é muito pequeno (...)” (p. 82).

A respeito do preconceito racial, Park desenvolve as seguintes reflexões: entende o preconceito como uma atitude, uma atitude social (p. 231), como algo que é, em princípio, profundamente humano, e compara explicitamente o preconceito de raça com o preconceito de classe (e de casta). Ou seja, para Park, o preconceito racial é apenas uma variedade (um “tipo específico”) da “espécie” dos preconceitos. Segundo o autor, o preconceito racial surge da mesma maneira como surge o preconceito de classe, ou seja, quando ocorre uma mudança social. O preconceito expressaria, portanto, a resistência da ordem social contra a mudança e seria, nesse sentido, uma manifestação elementar do conservadorismo, uma “reação defensiva” (p. 233). Ou seja, percebe-se aqui claramente que o preconceito está sendo abordado de forma totalmente separada (independente) da questão da formação, da delimitação de grupos.

Não encontramos nessas reflexões teóricas nenhuma preocupação em entender qual é o ideário, quais são os valores que constituem o preconceito. E, na prática, exclui-se totalmente a possibilidade de esse ideário ter alguma influência sobre a maneira como os seres humanos pensam as diferenças humanas, sobre a delimitação dos grupos humanos, sobre a formação de identidades grupais.

Passo agora a focar alguns pontos da análise de Fernandes, por exemplo, como ele analisava a situação dos negros no regime escravista e como abordava as dificuldades de integração dos negros na sociedade de classes. Fernandes concebia a sociedade escravista como um mundo dicotomizado entre senhores e escravos, entre brancos e negros, entre livres e escravos. Embora não tenha negado certas “intercomunicações” e “intimidades” entre os dois grupos, para ele, senhores e escravos constituíam “dois mundos culturalmente e socialmente separados, antagônicos e irredutíveis um ao outro”. E esses dois mundos teriam representado, inclusive, “códigos éticos” diferentes que não se confundiam em nenhum ponto. “Na verdade”, escreve Fernandes, “senhores e escravos formavam duas ‘sociedades’ distintas, que coexistiam no seio de uma ordem social inclusiva” (apud Bastide e Fernandes, 1971, p. 95).

Esse tipo de abordagem que projeta uma dicotomização radical entre o mundo dos senhores e aquele dos escravos teria implicações para os estudos das relações raciais como um todo. Percebe-se, por exemplo, em vários

trabalhos certa tendência de evitar falar daqueles libertos que conseguiram transformar-se em senhores de escravos. Várias pesquisas mais recentes têm chamado a atenção para o fato de que um número nada desprezível de libertos buscava igualmente comprar um ou outro escravo. Kátia Mattoso, por exemplo, que fez uma pesquisa na cidade de Salvador (meados do século XIX), mostra que a maioria dos “libertos” era dona de um ou outro cativo (Mattoso, 1990, p. 235). A historiadora chega à conclusão de que o comportamento dos “crioulos” em relação à escravidão não se diferenciava substancialmente daquele dos “senhores brancos”. Ou seja, tudo indica que possuir escravos era também um objetivo (um valor social) para os ex-escravos.

No fundo, essa prática social aparentemente não incomum no século XIX é, de certo modo, incompatível com as premissas teóricas de Fernandes. Em textos de outros seguidores da Escola Paulista de Sociologia (cf., p. ex., a obra de F. H. Cardoso e O. Ianni, *Cor e mobilidade social em Florianópolis*, 1960), a dicotomização entre brancos e negros aparece de forma até mais acentuada ainda do que nas reflexões de Fernandes. Ao falar do período escravista, Ianni faz, por exemplo, a seguinte afirmação: “Nesse contexto, o negro e o mulato são acepções da mesma categoria do sistema econômico; fornecem a mão-de-obra produtora de valores” (Ianni, 1988, p. 112). Percebe-se aqui claramente que a definição da cor/raça dos agentes sociais subordina-se à análise da função que os sujeitos exercem no sistema econômico.

Há ainda outra questão, o “ideário do branqueamento”, que, na perspectiva dos Estudos das Relações Raciais ganharia uma conotação específica. A partir dessa visão que projeta uma divisão rigorosa entre dois grupos, tanto em termos biológicos quanto simbólico-culturais, o branqueamento só podia ser concebido como uma conseqüência do desmoronamento da ordem escravocrata. Não me parece ser um acaso existir até hoje certo consenso entre os especialistas segundo o qual o branqueamento teria tido início com o fim do regime escravocrata. Percebe-se que, há, implicitamente, em vários trabalhos que seguem a linha dos Estudos das Relações Raciais uma propensão a não abordar, na análise dos tempos escravistas, tendências na população escrava e sobretudo liberta que hoje relacionamos com a ideologia do branqueamento: tentativas de aproximação do ideal do branco (em termos

de comportamento, vestuário, etc.) e casamento com pessoas de cor de pele mais clara, etc.

Fundamental para termos uma idéia melhor das reflexões de Fernandes é avaliarmos a maneira como ele via a situação dos negros no seu tempo, ou melhor, como interpretava as dificuldades que os negros enfrentavam no mundo do trabalho, que deveria, em tese, seguir as regras do livre mercado (Fernandes aprofundará esse tema, sobretudo, no livro *A integração do negro na sociedade de classes*, 1965). Fernandes chama a atenção para a persistência da desigualdade social (mesmo na cidade de São Paulo das décadas de 50 e 60). É interessante observar que o sociólogo entende que o fim do velho regime (antiga ordem social) propiciaria, em princípio, o desenvolvimento de uma nova constelação de relações raciais (uma idéia, aliás, que está em pleno acordo com a análise que tinha feito do sistema escravista). Nela, acreditava Fernandes, “a integração social já não sofrerá, provavelmente, uma influência tão intensa de determinações socioculturais ligadas com as diferenças raciais e com as gradações da cor de pele, como ocorreu no passado” (apud Bastide e Fernandes, 1971, p. 144).

Ou seja, Fernandes argumenta que a consolidação de uma ordem urbana, industrial, moderna teria o potencial de derrubar os ranços tradicionais da sociedade escravista, inclusive no que diz respeito às relações entre os grupos raciais. E assim interpreta as desigualdades, e também os estereótipos que continuavam existindo, basicamente como resquícios da antiga ordem patrimonial. Para ele, tratava-se sobretudo de um problema de “atraso cultural” (desajustes). E acreditava e esperava que a “nova ordem social igualitária” que, segundo ele, estava surgindo (e que se tornaria possível graças ao fim da escravidão e à instauração da República) superaria esses descompassos.

Num outro texto, publicado em 1969 (“The weight of the past”, in John Hope Franklin, *Color and race*), Fernandes chama a persistência do preconceito e da discriminação explicitamente de “um fenômeno de atraso cultural”. E mais: afirma enfaticamente que “(...) as manifestações de preconceito e discriminação raciais nada têm a ver com a competição ou rivalidade entre negros e brancos nem com o agravamento (real ou possível) de tensões raciais. Elas são a expressão de mecanismos que de fato perpetuam o passado no

presente. Elas representam a continuação da desigualdade racial tal como se dava no antigo sistema de castas” (in Hasenbalg, 1979, p. 74).

Este ponto seria criticado posteriormente por um outro trabalho fundamental dentro da tradição dos Estudos das Relações Raciais: *Discriminação e desigualdade raciais no Brasil*, publicado por C. Hasenbalg em 1979. Esse autor argumenta, nessa sua tese de doutoramento, que a sociedade capitalista conferiu ao preconceito e à discriminação racial uma nova função. Hasenbalg resumiu sua análise em dois pontos: "a) a discriminação e preconceitos raciais não são mantidos intactos após a abolição, mas, pelo contrário, adquirem novos significados e funções dentro das novas estruturas; e b) as práticas racistas do grupo dominante branco que perpetuam a subordinação dos negros não são meros arcaísmos do passado, mas estão funcionalmente relacionados aos benefícios materiais e simbólicos que o grupo branco obtém da desqualificação competitiva dos não brancos" (Hasenbalg, 1979, p. 85).

Hasenbalg foi pioneiro em estudos empíricos quantitativos. E sua tese e trabalhos posteriores (década de 80) teriam importância fundamental para comprovar a existência de desigualdades e discriminações nos mais variados âmbitos da vida social. O autor inspiraria toda uma nova geração de pesquisadores e abriu, de certo modo, uma nova área de pesquisa: os estudos sobre a discriminação racial pautados em dados estatísticos oficiais. Pode-se afirmar que Hasenbalg segue as premissas metodológicas dos Estudos das Relações Raciais, na medida que tem trabalhado com uma divisão clara entre dois grupos, brancos e não-brancos. Foram os resultados de pesquisas quantitativas como as de Hasenbalg e de outros pesquisadores, que revelaram grandes desigualdades entre o grupo negro e o grupo branco em todos os indicadores socioeconômicos, que fizeram com que se tenha tornado cada vez mais insustentável negar em público a existência do racismo no Brasil.

Pesquisas recentes (cf. Datafolha, 1995; Fundação Perseu Abramo, 2003) têm mostrado que cerca de 90% dos brasileiros reconhecerem existir “preconceito racial” no Brasil. Sabemos, ao mesmo tempo, que apenas uma pequena minoria dos brasileiros (1995: 10%; 2003: 4%) admite ter algum tipo de preconceito. É claro, o resultado dessas pesquisas pode ser também um indício de que o discurso do “politicamente correto” tem ganhado cada vez mais força, já que os problemas relacionados à discriminação racial continuam

graves. De qualquer forma, podemos constatar que já não é de bom tom afirmar em público que o Brasil é um "paraíso racial".

Ao fim da minha exposição e buscando tirar algumas conclusões, gostaria de fazer algumas referências ao debate atual. Podemos constatar que, de fato, as pesquisas que têm seguido as orientações teóricas e metodológicas dos Estudos Raciais foram fundamentais para questionar e desacreditar a idéia de que o Brasil é uma "democracia racial". A Sociologia das Relações Raciais tem sido a grande tradição acadêmica responsável pela elaboração de um discurso crítico sobre a discriminação racial no Brasil, uma tradição que se articulou paralelamente ao protesto negro (criando uma espécie de aliança estratégica com as atividades da militância).

Se, de um lado, a opção de partir, na análise, da existência de grupos com fronteiras fixas (nos moldes clássicos da Escola de Chicago) possibilitou desmascarar a "democracia racial" como um mito, de outro, essa postura metodológico-conceitual teve outras implicações para a análise da história da discriminação e para a avaliação da questão da "etnicidade". Uma vez que não há uma preocupação em pesquisar ideários, imaginários, etc., vimos também que o branqueamento é visto como um resultado da superação do regime escravista. Em vários momentos, a idéia de raça (a existência de grupos raciais) é projetada em períodos históricos em que essa noção ainda não fazia parte nem do discurso dominante. Assim, Fernandes falava, por exemplo, de "relações raciais" no século XVII (apud Bastide e Fernandes, 1971, p. 25); e, mais recentemente, A. S. Guimarães afirmou que os negros teriam sido "escravizados ou mantidos em situação de 'ralé'" por causa de sua raça e fez questão de destacar que tais práticas tinham sido justificadas por "uma teoria 'científica' da natureza (eugenia, biologia e genética)". Sabemos que essa afirmação pode ter validade para a segunda parte do século XIX, mas não para o período de meados do século XVI até o final do século XVIII (Guimarães, 1999, p. 30).

Por último, farei alguns comentários a respeito de outro tema espinhoso e politicamente explosivo: a questão da "identidade" (etnicidade) que tem ganhado, em tempos recentes, sobretudo no contexto da discussão sobre políticas públicas, uma grande importância. Já se disse que, na época em que surgiu a tradição dos Estudos das Relações Raciais, não se usava nas

Ciências (nem na Sociologia, nem na Antropologia) a noção da “identidade étnica”. Vimos que nos estudos de Park (e cf. tb. Ianni, Cardoso e outros) há uma tendência de tratar categorias como “negro”, “branco” e “raça” como fatores diretamente ligados à manutenção da estrutura socioeconômica, ou ainda como “dados naturais” que – aparentemente – prescindem de qualquer explicação. Essa ambigüidade conceitual deve-se, provavelmente, em parte a uma tradição estrutural-funcionalista e em parte a concepções naturalizadas das diferenças humanas que, segundo P. Wade, permeiam ainda os “estudos raciais” (cf. Wade, 1993, p. 18ss.). De qualquer forma, percebe-se que, quando a questão da “identidade” é abordada em trabalhos que seguem as premissas teóricas da Sociologia das Relações Raciais, há uma tendência a operar com uma noção primordialista (substancialista) de “identidade”, o que condiz também com a maneira como são concebidos “grupos raciais” e “relações raciais”.

Essa noção de “identidade” diverge, porém, claramente da maneira como a Antropologia moderna tem trabalhado com a questão. Os especialistas no assunto têm enfatizado que identidade é algo relacional, processual, contextual – trata-se de um conceito que – se for usado de forma analítica – não deveria ser “reificado”; é algo em constante construção e expressa as perspectivas subjetivas dos agentes sociais. Ou seja, os antropólogos têm mostrado que “identidade” não é algo que pode ser possuído, perdido, etc.

Diferentemente dessas convicções antropológicas, nos Estudos de Relações Raciais lêem-se, muitas vezes, expressões tais como “fragmentação da identidade racial da população de cor”, “fragmentação das identidades raciais” (Hasenbalg, 1979, p. 234; 1996, p. 236) –, e esses processos costumam ser vistos como uma conseqüência direta da mestiçagem e da ideologia do branqueamento. Pode-se perceber também que as diferentes e variadas denominações de cores de pele usadas no cotidiano são avaliadas freqüentemente como resultado desse processo de distorção e fragmentação da “identidade do negro”. São tratadas, conseqüentemente, também como um não-reconhecimento da realidade ou como expressão de uma falta de “consciência (racial)”.

Guimarães, como muitos outros intelectuais, entende que o uso de múltiplas denominações de cor tende a encobrir uma realidade mais profunda. Ele

chegou a classificar "a noção nativa de 'cor'" como "falsa" para opor-lhe a "categoria correta", isto é, o conceito de raça (Guimarães, 1999, p. 43). Ou seja, podemos perceber que há uma tendência de referir-se à cor (às categorias de cor de pele) como uma espécie de "representação" de algo mais profundo. Neste ponto poderíamos lembrar novamente Fernandes, que, já nos seus estudos para a Unesco, atribuiu à cor o qualificativo de "marca racial" ("... não foi por acaso que a cor foi selecionada, cultural e socialmente, como 'marca racial'" – apud Bastide e Fernandes, 1971, p. 86).

Essa idéia talvez não seja tão diferente de reflexões recentes de Guimarães, quando este afirma, por exemplo, (no seu livro *Racismo e anti-racismo*, 1999) que "(...) a 'cor', no Brasil, funciona como uma imagem figurada de 'raça'" (p. 43, 44). De acordo com Guimarães, não há denominação de cor sem a existência de um sistema, de uma ideologia preexistente que, segundo o autor, é necessariamente uma "ideologia racial". É nesse sentido que "cor" aparece como uma espécie de decorrência "lógica" (talvez uma espécie de "epifenômeno") de algo mais profundo ("algo mais real"). Portanto, a "cor" tem, na obra de Guimarães, o valor analítico de "imagem figurada de raça".

Agora, se a raça é uma construção social, como todos os estudiosos afirmam, inclusive Guimarães, permanece para mim a velha pergunta que, a meu ver, os Estudos das Relações Raciais não conseguiram resolver de forma satisfatória: como se deu essa construção social? E por que a construção social da cor deveria ter uma história substancialmente diferente (deveria ter seguido uma "lógica" diferente) daquela da construção da raça?

Mais recentemente, vários pesquisadores têm feito sérias objeções às premissas metodológicas dos Estudos das Relações Raciais. R. Miles, por exemplo, entende que o objeto de investigação deverão ser as razões e as condições em que o discurso racial tem ganhado força. Portanto, não as "relações raciais", mas o "racismo" deve ser o foco do nosso interesse. Ao transformar a categoria de raça em categoria analítica, critica Miles, torna-se impossível analisar como a idéia de raça tem sido construída e reproduzida. É que, procedendo assim, reproduziremos e reafirmaremos como "fato social" aquilo que deve ser representado e explicado como processo social (Miles e Brown, 2004, p. 91).

Gostaria de terminar minha exposição com algumas reflexões críticas do antropólogo Wade e do sociólogo S. Hall. Ao me reportar a esses autores, não quero, evidentemente, desmerecer a tradição dos Estudos Raciais que, de fato, abriram, no Brasil, o caminho para desenvolver uma perspectiva crítica e questionadora – e a contribuição de Fernandes não pode ser subestimada nesse processo. Pretendo, sim, instigar um processo de reflexão, incentivando a todos nós, sociólogos e antropólogos preocupados com a discriminação racial neste país, a fazer um esforço para aprendermos com a disciplina vizinha. Inspirando-nos mutuamente, seremos talvez capazes de desenvolver perspectivas críticas que evitem essencialismos – tanto o essencialismo cultural (ainda presente em muitas abordagens antropológicas; cf. Hofbauer, 2003) quanto o essencialismo racial.

Sabemos que essencialismos podem funcionar como estratégias potentes de luta, visando à formação de resistências contra opressão e exploração. Mas sabemos também, como nos ensina Hall, que “[n]ão existe garantia, quando procuramos uma identidade racial essencializada da qual pensamos estar seguros, de que esta sempre será mutuamente libertadora e progressista em todas as outras dimensões” (Hall, 2003, p. 347). Hall reconhece a importância histórica da ocasião em que a resistência contra o colonialismo e o racismo foi organizada, num primeiro momento, em torno de uma noção essencializada de identidade. Mas reivindica para a situação do século XXI uma revisão dessa concepção.

Se nos basearmos, argumenta Hall, em noções essencializadas de identidade, será impossível fazer uma crítica a oprimidos que podem ser também opressores de oprimidos. “Chegamos ao fim da inocência”, ao fim da imaginação inocente de “sujeitos negros essencializados”, afirma Hall (apud Solomos, 2002, p. 166). Para esse pesquisador, é importante reconhecermos que negro não é uma “categoria racial fixa” que transcende diferentes contextos históricos e culturais. Os discursos que naturalizam e des-historicizam a diferença confundiriam o que é histórico e cultural com o que é natural, biológico e genético. É que, explica Hall, “[n]o momento em que o significante ‘negro’ é arrancado de seu encaixe histórico, cultural e político, e é alojado em uma categoria racial biologicamente constituída, valorizamos, pela

inversão, a própria base do racismo que estamos tentando desconstruir” (Hall, 2003, p. 345).

Wade, por sua vez, ataca os essencialismos a partir de uma perspectiva antropológica. No seu artigo “Race, nature and culture” (1993), insiste em afirmar que “o reino da natureza” não se apresenta aos seres humanos como um campo neutro. Ele parte do princípio de que o “conhecimento é um processo social, de maneira que o conhecimento sobre a natureza não pode ser simplesmente separado das categorias culturais daqueles que produzem o conhecimento” (Wade, 1993, p. 31). Somente uma postura objetivista, diz Wade, permite isolar uma realidade orgânico-biológica e tratá-la de forma totalmente separada das construções culturais. É que se pressupõe aqui, implicitamente, que a primeira – a realidade natural – pode ser conhecida independentemente da segunda, e tende-se a ignorar a importância de processos intersubjetivos na construção da consciência individual e coletiva.

## Bibliografia citada:

- BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. *Branços e negros em São Paulo*. São Paulo: Ed. Nacional, 1971.
- BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. *O preconceito racial em São Paulo*. São Paulo: Publicações do Instituto de Administração, 1951.
- CARDOSO, Fernando Henrique; IANNI, Octavio. *Côr e mobilidade social em Florianópolis*. São Paulo: Ed. Nacional, 1960.
- FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Ática, 1978. v. 1 e 2.
- FERNANDES, Florestan. *Significado do protesto negro*. São Paulo: Cortez Editora, 1989.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Editora 34, 1999.
- HALL, Stuart. *Da diáspora. Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- HASENBALG, Carlos A. "Entre o mito e os fatos: racismo e relações raciais no Brasil", in MAIO, Marcos Chor e SANTOS, Ricardo Ventura. *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1996.
- HASENBALG, Carlos A. *Discriminações e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- HOFBAUER, Andreas. "O conceito de 'raça' e o ideário do 'branqueamento' no século XIX – Bases ideológicas do racismo brasileiro", in *Teoria e Pesquisa*, nº 42/3, UFSCar, 2003.
- IANNI, Octavio. *As metamorfoses do escravo*. São Paulo: Hucitec, 1988.
- MONTAGU, Ashley. *Man's most dangerous myth: the fallacy of race*. London: Altamira Press, 1997.
- SOLOMOS, John. "Making sense of Racism: Aktuelle Debatten und politische Realitäten", in: DEMIROVIC, Alex e BOJADZIJEV, Manuela (Orgs.). *Konjunktoren des Rassismus*. Münster: Westfälisches Dampfboot, 2002.
- UNESCO, TRC. *The race concept*. Paris: Imprimerie des Arts et Manufactures, Unesco, 1952.
- WADE, Peter. "'Race', Nature and Culture". *Man*, v. 28, nº 1, mar. 1993.