

Raça, cultura e identidade e o “racismo à brasileira”

Andreas Hofbauer

Hoje, raça, cultura e identidade são palavras que se pode escutar nas ruas, nas conversas do dia-a-dia. São vocábulos que aparecem freqüentemente em artigos de jornais e de revistas. Seu uso sempre diz respeito a algum tipo de afirmação ou construção de “diferenças” e “fronteiras”. O objetivo deste pequeno ensaio, porém, não é aprofundar uma reflexão teórica sobre estes conceitos (o que exigiria um trabalho de grande fôlego): quero muito mais abordar o “racismo no Brasil” e chamar a atenção para a importância que noções como raça, cultura, identidade, branco e negro têm nas reflexões e no debate sobre esta questão.

Se quisermos falar de raça, cultura e identidade a partir de um ponto de vista das Ciências Sociais, é importante lembrar que raça, cultura e identidade são conceitos paradigmáticos dentro das Ciências Humanas, especialmente dentro da história do pensamento antropológico. Cada um destes termos tem a sua história, tem a sua dimensão explicativa.

A definição de todos os conceitos e especialmente destes conceitos paradigmáticos que visam a delimitar grupos humanos, têm sido objeto não apenas de debates e polêmicas acadêmicas, mas também de brigas políticas e ideológicas. Não cabe aqui fazer uma exposição de toda a história de cada um destes termos. Mas quero, pelo menos, mencionar, de forma esquemática, uma ou outra etapa da história do desenvolvimento destes conceitos que deveria ajudar-nos a pensar o racismo no Brasil.

Em primeiro lugar, parece-me importante, frisar que “raça” vai se transformar num conceito científico não antes do final do séc. XVIII¹. Neste período, as diferenças humanas eram entendidas, ainda pela maioria dos pensadores, como uma conseqüência da influência do clima e da geografia. Muitas das “concepções raciais” do final do séc. XVIII contavam, portanto, com a possibilidade de uma mudança da

¹Segundo Geiss (1988: 16), o termo “raça” deriva da palavra árabe “ra’s”, que significa “cabeça”, chefe do clã” (e não, como se lê freqüentemente, do substantivo latino “ratio”) e foi introduzido na Península Ibérica na época da Reconquista (não antes do século XIII). Num primeiro momento, nobres portugueses e espanhóis recorriam ao termo raça (“raza”) para — de forma semelhante ao uso árabe-beduíno — destacar sua origem. Os primórdios da história da noção de raça, portanto, nada têm a ver com uma diferenciação de grupos humanos segundo cores de peles diferentes ou outros critérios fenotípicos. Foram conjunturas políticas e econômicas específicas que levariam, com o decorrer do tempo, a uma convergência do critério cor com a categoria raça.

cor de pele, caso um determinado grupo migrasse para uma região mais quente ou mais fria. Daí explica-se também a proposta de um dos maiores cientistas naturais da época, George Leclerc de Buffon, 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) (Buffon 1839: 326, 335).

É no séc. XIX, sobretudo a partir da segunda metade deste século, que a “raça” torna-se – de fato - uma “categoria biológica”, i. é., uma “categoria essencializada”. Cientistas europeus e norte-americanos buscavam as causas das diferenças humanas no “corpo humano”, e, postulavam que as “características físico-biológicas” fossem o fator determinante de todas as diferenças observáveis na “vida social”².

E, é importante lembrar que tais interpretações naturalizadas das diferenças humanas foram desenvolvidas na Europa e nos EUA no contexto de processos que costumeiramente descrevemos como: burocratização das relações sociais, racionalização da economia, secularização do pensamento, formação dos Estados-Nações. Sabemos também que a idéia de “raça biologizada” serviria ainda como argumento básico para implantar “leis segregacionistas” nos EUA, na África do Sul, e também para promover o projeto do “holocausto” na Alemanha-Áustria Nazista.

Coube ao antropólogo Franz Boas a rebelar-se contra o “valor explicativo totalizante” que se atribuía ao fator “raça” nas análises dos grupos humanos. Foi no contexto da luta política contra o racismo nos EUA e o nazismo na Europa³ que Boas reivindicava uma separação conceitual rigorosa entre, de um lado, a “raça” (o âmbito biológico) e, de outro lado, o mundo da “cultura”, ou melhor, das “culturas humanas”. Ao mostrar que o âmbito biológico (i.é.: a “raça”) não tem praticamente nenhuma influência sobre o desenvolvimento das “culturas”, Boas constrói

² Pensadores como Gobineau, Lapouge (França), Robert Knox (Grã-Bretanha), Louis Agassiz, Samuel George Morton (EUA) e outros desenvolveram teses que seriam chamados de “teorias raciais”.

³ Como alemão judeu emigrado nos EUA, Boas engajou-se no combate não apenas à discriminação racial nos EUA, mas também ao anti-semitismo na Alemanha. Seus livros foram queimados no Terceiro Reich.

A crítica teórica de Boas dirigia-se não apenas aos “teóricos raciais”, mas também aos “evolucionistas clássicos” que entendiam que todas as sociedades estivessem “condenadas” a percorrer as mesmas etapas de desenvolvimento e, - a partir desta “crença cega” no progresso - concebiam a cultura como um processo unilinear.

(“conquista”) um “espaço próprio” para se pensar o “mundo da simbolização”. Podemos dizer que, desta forma, Boas funda uma referência conceitual importantíssima para todas as teorias clássicas da Antropologia Moderna.

Depois da Segunda Guerra Mundial, a Unesco iniciou uma grande campanha internacional de combate ao racismo⁴. Em vários documentos e resoluções amplamente divulgados, cientistas de renome internacional argumentavam, com muita ênfase que o uso da categoria de “raça” para análises da “vida sócio-cultural” carece de qualquer base científica⁵. Objetivo final de todo este esforço foi mostrar que o holocausto e também o racismo nos EUA baseavam-se em idéias cientificamente falsas, de modo a tentar proteger a humanidade de ideologias desastrosas deste tipo.

Já faz também algumas décadas que geneticistas como Jacquard (p.ex.: 1978) e Cavalli-Sforza (p.ex.: 1993) mostraram que o conceito de “raça”, mesmo se usado como uma categoria estritamente biológica ou genética, não corresponde a nenhuma “realidade” observável no mundo da empiria. Ou seja, as pesquisas destes especialistas revelaram que o material genético não permite que se “isolem” grupos humanos, ou melhor, não permite que se definam - dentro da espécie humana - “populações” como “grupos essencialmente diferentes” de outros.

Permitam-me fazer ainda um comentário curto sobre a idéia da “identidade”, antes de abordar a importância de tais conceituações para a análise do “racismo” no Brasil. Foi no final da década de 60 que alguns antropólogos sentiram que o conceito de “cultura” não dava conta de analisar certos dinamismos que se observava no mundo empírico. Percebeu-se que, em muitos casos, as fronteiras das “culturas” não coincidiam com as fronteiras grupais. Ou seja, descobriu-se que é perfeitamente possível que dois grupos compartilhem os mesmos “valores culturais” (que tenham a mesma língua, mesma religião, etc.), e que, no entanto, “sintam-se”

⁴ Foi neste contexto que a Unesco promoveu uma série de pesquisas sobre as “relações raciais” no Brasil (na Bahia, no Rio de Janeiro, em São Paulo) que apontaram para graves diferenças sociais entre os grupos “brancos” e “negros” e, desta forma, puseram em xeque o “mito da democracia racial”.

⁵ No documento “The statement of race”, publicado em 1950, p.ex., constata-se que grupos nacionais, religiosos, geográficos, lingüísticos e culturais não coincidem necessariamente com grupos raciais e propõe-se, por isso, a substituição do conceito de “raça” por “grupo étnico”: “Because serious errors of this kind are habitually committed when the term ‘race’ is used in popular parlance, it would be better when speaking of human races to drop the term ‘race’ altogether and speak of ethnic groups” (Unesco – TRC, 1950: 99).

diferentes um do outro. Como é possível também que exista uma diferença “real” em termos de “produção cultural” sem que isto cause a formação de “identidades” diferentes.

Foi o antropólogo norueguês Fredrik Barth (no seu livro: "Ethnic groups and boundaries", 1969) que chamou a atenção para o fato de que não são “diferenças objetivas” que fazem com que os seres humanos criem diferentes “grupos étnicos”. Ele mostrou que são sempre apenas alguns signos, alguns “traços diacríticos” (p.ex. a linguagem, a vestimenta, o uso de penteado específico, ou, poderia ainda ser também a cor de pele) que são escolhidos como “emblemas de diferença”, enquanto outros traços são ignorados. E é por meio destes “emblemas de diferença”, por meio destes signos, que as pessoas constroem, afirmam, frisam e exibem uma “identidade comum”.

Há um certo consenso entre os autores de que a “identidade” deve ser entendida como um “fenômeno relacional” e “processual”. Como disse, p.ex., Roberto Cardoso de Oliveira, já em 1976 (no seu livro “Identidade, etnia e estrutura social”, p. 5): “A identidade contrastiva (...) [i]mplica a afirmação do nós diante dos outros”. Mesmo que haja várias abordagens e vários usos diferentes do conceito de “identidade”, pode-se afirmar, acredito eu, que, genericamente falando, a introdução da idéia da “identidade” nas análises das Ciências Sociais tem permitido pensar melhor o lado subjetivo dos processos sócio-culturais, uma vez que a noção de “identidade” direciona a análise para opções, para escolhas mais ou menos conscientes dos indivíduos e dos grupos. Percebe-se aqui também – e este detalhe me parece muito importante para o nosso tema - que a idéia de construção de “identidades” aponta implicitamente para uma questão política, i.é. para a questão da legitimação social (cf. também Manuela Carneiro da Cunha, 1986: 97-108)⁶.

Tendo apontado, de forma esquemática, para alguns dados históricos, algumas preocupações científicas e usos ideológicos que envolvem os três conceitos-chave em questão (raça, cultura, identidade), podemos agora tematizar o racismo no Brasil. Hoje, as evidências da “discriminação racial” são claras. Dispomos de uma grande quantidade de estudos empíricos (dados estatísticos) que comprovam – com muitos detalhes – que o grupo dos “pretos” (categoria usada nas pesquisas oficiais

⁶ Cf. ainda as reflexões de Kabengele Munanga sobre a “A identidade negra no contexto da globalização” (in: Ethnos Brasil, nº1, p. 11-20).

do IBGE) vive em condições muito piores que o “grupo branco”. Todos os índices sócio-econômicos revelam a existência da discriminação. Mas a questão que queria abordar aqui não é tanto as conseqüências do “racismo”, mas o “fenômeno em si”:

O que é afinal “racismo”? Como “funciona” o “racismo brasileiro”? Se partirmos do princípio de que não são os indivíduos singulares que, a cada momento, inventam os valores e as classificações sociais, como podemos explicar aquilo que move as pessoas a discriminar outras? Que explicação sociológica e/ou antropológica podemos dar ao fenômeno do racismo? Trata-se de uma questão acadêmica. Mas, parece-me importante aprofundar esta reflexão para tentar compreender melhor o que acontece na “vida real”. Estou ciente de que se trata de uma questão altamente polêmica, conflituosa e “pantanososa” como o próprio fenômeno do racismo.

Não há consenso em torno da definição do que seja “racismo”. Por exemplo, onde termina o etnocentrismo e onde começa racismo? Tais polêmicas têm também a ver com as brigas acadêmicas e políticas em torno da definição dos nossos conceitos-chave: “raça”, “cultura” e “identidade”.

Há autores que ligam o fenômeno do racismo à construção de “raças humanas”. Ou seja, para certos autores, como p.ex. Roger Sanjek, racismo existe, *stricto sensu*, apenas naquelas sociedades onde as pessoas acreditam, seguindo as máximas das “teorias raciais” clássicas, que o grupo do outro é biologicamente diferente e por natureza inferior (cf. Beer 2002: 47;54,55). Mas a questão é bastante complexa; a “realidade empírica” coloca sempre novos problemas, novos desafios para a análise. Hoje, na Europa, a Nova Direita - os grupos que costumeiramente chamamos de “racistas” (p.ex. “neonazistas”, “skinheads” na França, Alemanha, Áustria) - já não recorrem ao conceito de “raça”. Estes grupos incorporaram um discurso (uma “linguagem”) mais “moderno” e defendem agora a preservação da “cultura” ou da “identidade nacional”. E baseados neste discurso de “autodefesa”, exigem medidas políticas que visem a favorecer o seu grupo em detrimento de outro(s) (que, normalmente, são os “imigrantes”).

No que diz respeito à interpretação do fenômeno da “discriminação racial” no Brasil, podemos perceber muita divergência. Mas há, parece-me, pelo menos um consenso: a maioria dos pesquisadores e mesmo os militantes negros tendem a concordar que há algo de específico no “racismo brasileiro”. O “racismo no Brasil” possui certas características próprias. “Ele causa” discriminação, exclusão, humilhação, mas não se trata exatamente do mesmo fenômeno que tem causado

discriminação, exclusão e humilhação nos EUA, na África do Sul. E, ao meu ver, não pode ser igualado também aos racismos europeus históricos (nazismo), nem aos atuais (exclusão daqueles que não compartilham ou, supostamente, não se adaptam aos valores da União Européia), mesmo que possa haver semelhanças e influências mútuas entre os fenômenos.

Por quê? O que torna o “racismo” no Brasil diferente? A miscigenação histórica que criou um grupo intermediário entre “brancos” e “negros” que “borrou” as fronteiras entre a “raça branca” e a “raça negra”? O fato de que muitos negros não se assumem como negros? A força da ideologia da “democracia racial” que faz com que os processos de exclusão ocorram de forma diferente, mais velada? É aí, é nestes pontos de interpretação que as opiniões começam a divergir e muito.

Num artigo recente, publicado na revista “Novos Estudos” (n°59, 2001), Monica Grin analisa que uma das divergências básicas entre os especialistas no assunto provém daquilo que ela chama de “falta de um consenso quanto ao ‘estatuto ontológico’ da ‘raça’ no Brasil” (Grin, 2001: 178). No seu último livro (“Classes, raças e democracia”, 2002), Antonio Sérgio Guimarães, um dos pensadores que mais tem se dedicado à análise e ao combate do racismo, e mais tem publicado sobre este assunto recentemente, aponta para o mesmo problema. Ele fala de uma “diferença ontológica fundamental entre alguns antropólogos, como Yvonne Maggie e Peter Fry, por exemplo, e alguns sociólogos como [ele próprio] eu” (Guimarães, 2002: 54).

Penso que é defensável distinguir, no meio das muitas diferentes abordagens teóricas existentes, grosso modo, dois pólos de argumentação que se opõem. Estou ciente de que a tipologia que segue não passa de uma “diferenciação grosseira” que tende a achatar certas diferenças importantes que existem entre as muitas diferentes abordagens e tende ainda a simplificar as concepções teóricas dos autores. Mesmo assim, arrisco-me a fazê-lo com o objetivo de mostrar: 1) que tradições divergentes na concepção (construção) do “outro” estão ligadas diretamente a interpretações diferentes do fenômeno do racismo; e 2) que uma abordagem contextual da construção do outro pode, talvez, superar problemas teóricos intrínsecos a cada uma das tendências citadas.

De um lado, temos uma tradição basicamente sociológica que se concentra na análise das “relações” entre “negros” e “brancos”, e mais especificamente no

aspecto da desigualdade social entre estes “grupos raciais”⁷. Autores desta “tradição mais sociológica” têm conseguido comprovar – com uma grande quantidade de trabalhos empíricos e com dados estatísticos detalhados - a existência da “discriminação racial” em todos os âmbitos da “vida social”.

A esta linha de pesquisa, opõe-se uma tradição “cultural-antropológica” que tende a abordar as “relações raciais” a partir de um suposto “estilo de vida brasileiro” específico. Ou seja, esta postura teórica busca inserir, quando não subordinar a questão racial a uma abordagem mais ampla de toda a “sociedade / cultura brasileira”. Autores desta “tradição mais antropológica” tendem a analisar, num primeiro momento, especificidades do “mundo simbólico”, e, a partir da compreensão da construção dos “valores culturais”, propõem-se a refletir sobre o “racismo” no Brasil.

Roberto DaMatta, p.ex., afirma, ao comparar a questão racial no Brasil com a situação nos EUA, que “[o] problema básico (...) – sem o qual a questão racial não pode ser entendida -, jaz no estilo cultural por meio do qual as duas sociedades elaboram, constroem e lidam com as suas diferenças” (DaMatta 1997: 71,72). O antropólogo chama a atenção para o fato de que, diferentemente do “sistema racial” bipolar dos EUA que define o mestiço como “negro”, no Brasil, as relações sociais são dominadas por “uma ideologia de mistura e ambigüidade” que faz com que o mestiço simbolize “integração” (ibid. 73)⁸.

Autores como DaMatta, Peter Fry, mas também Lilia Schwarcz costumam dizer que, mesmo que o “mito da democracia racial” não corresponda à realidade, este mito – por si só – constitui um ideal, um valor social para a maioria da população brasileira. Por isto, segundo Schwarcz, p.ex., não adianta, não basta “desmascarar” a “democracia racial” como uma “falsa ideologia”, como teria feito Florestan Fernandes e seus seguidores. É preciso “levar os mitos” a sério para entender porque as pessoas evitam explicitar o conflito, e preferem - em vez de criar “identidades fechadas” - “negociar” constantemente suas identidades, etc.⁹.

⁷ Esta linha de pesquisa remete, em termos históricos e, até certo ponto, também metodológicos, aos estudos das “relações raciais” promovidas pela Unesco no Brasil (sobretudo ao trabalho de Florestan Fernandes) e seria retomada sobretudo a partir do final dos anos 70 por pesquisadores como Carlos Hasenbalg, Nelson do Valle Silva, e outros.

⁸ DaMatta fala ainda de uma “insegurança classificatória” e de uma “indeterminação étnica” para explicar o fato que, no Brasil, “[p]essoas ficam ‘brancas’ ou ‘negras’ de acordo com suas atitudes, sucesso e, sobretudo, relacionamentos” (1997: 73;72).

⁹ Vgl. Lilia M. Schwarcz. “Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na intimidade”, in: L.M. Schwarcz, (Hg.). História da vida privada no Brasil. São Paulo, Companhia das Letras, 1998, p.

Em oposição radical a tais interpretações, autores como A.S. Guimarães baseiam sua reflexão numa diferenciação essencial entre dois grupos: “brancos” e “negros”. E, a partir deste pressuposto metodológico, A.S. Guimarães entende a grande quantidade de termos de cor, que são usados no cotidiano (“moreno claro”, “moreno escuro”, “marrom bombom”, etc.), como representações metafóricas do sistema racial (bipolar) clássico. Assim, ele afirma, p.ex., que “(...) a ‘cor’, no Brasil, funciona como uma imagem figurada de ‘raça’” (Guimarães 1999: 43,44)¹⁰. Baseado nesta análise, A.S. Guimarães reivindica a reintrodução do conceito de “raça” como uma categoria analítica. Propõe um “discurso racista” como um recurso de autodefesa que deve ajudar a recuperar o sentimento étnico, o sentimento de dignidade, de auto-estima e de autoconfiança (Guimarães, 1995:43). E a racialização deve servir ainda como uma “base conceitual-acadêmica” que permita articular e agilizar a luta por políticas públicas compensatórias.

As diferenças entre as “duas linhas” de análise parecem, de fato, insuperáveis e inconciliáveis. De um lado, as análises mais “cultural-antropológicas” têm contribuído muito para aprofundar e sofisticar a reflexão sobre a dinâmica e sobre as ambigüidades que marcam a questão complexa das identidades no Brasil. Mas na medida em que tendem a interpretar a construção da(s) “diferença(s)” e, portanto também, as “relações raciais” a partir de um “etos brasileiro” (quase como uma espécie de “essência do ser brasileiro”) que se situa além do processo histórico, tais análises correm, por vezes, o perigo de se transformar num discurso justificatório dos “mitos sociais”¹¹.

236; Peter Fry. “O que a Cinderela negra tem a dizer sobre a ‘política racial’ no Brasil”, in: Revista USP, 28 (1995/1996), p. 134.

¹⁰ A.S. Guimarães postula que não há denominação de cor sem a existência de uma ideologia racial. Diz o autor: “Alguém só pode ter cor e ser classificado num grupo de cor se existir uma ideologia em que a cor das pessoas tenha algum significado. Isto é, as pessoas têm cor apenas no interior de ideologias raciais” (1999:44). E Guimarães afirma ainda que, desde os primórdios da história do Brasil, a “[c]or é (...) uma construção racista” (Guimarães 1996:143 in: M. Chor Maio; cf. tb. Guimarães 1995:27).

¹¹ Mesmo que a intenção dos autores não seja a da defesa dos “mitos sociais”, a ênfase na importância de analisar o “mundo simbólico” em detrimento de outros fatores levou à formulação de ataques, por vezes, bastante ácidos. Os autores, que são acusados, de forma indireta e, por vezes, direta, de emperrar procedimentos políticos efetivos de combate ao racismo, sentem tais críticas como dolorosas e indevidas. Confira as palavras de P. Fry: “I find it difficult not to side with those who resent attempts to interpret the ‘Brazilian model’ or ‘Brazilian sociological intelligence’ as fundamentally erroneous. To do otherwise would be to renege on the tenets of my discipline and succumb to pressures to capitulate to the inevitability of the ‘racialization’ of the world. And yet, taking such a position, contrary to the dominant views of so many of my friends and colleagues, including those in the thick of the antiracist struggle in Brazil, is painful, bringing, as it does, accusations of ‘neo-Freyreanism’, representing white privilege or even of a lack of concern for racism and ‘racial’ inequality”.(Fry 2000:111).

De outro lado, a “essencialização” das categorias de “negro” e “branco” possibilitou questionar e desmascarar os “mitos” como discursos ideológicos de dominação e possibilitou também desenvolver trabalhos estatísticos sobre a discriminação racial. Mas, ao mesmo tempo, este tipo de abordagem, que parte da existência de grupos “com fronteiras fixas”, não dá pistas metodológico-teóricas para interpretar a complexa questão da identidade.

Ambas as “linhas de interpretação” (a “cultural-antropológica” e a “sociológica”) afirmam que “raça” não deve ser entendida como um “dato biológico”, mas como uma “construção social”¹². E, parece-me que o nó da falta de consenso em torno da ontologia do conceito de raça poderia ser desfeito exatamente por meio de uma análise cuidadosa da maneira como a idéia de “negro” (e de “branco”) e a idéia de “raça” foram construídas no Brasil, ao longo da história do país. É aqui que entra a minha crítica, a minha proposta teórica e metodológica, que, é claro, é apenas uma – mais uma - interpretação possível desta questão complexa. Uma vez que reconhecemos que “raça” como também “negro” e “branco” não são “dados naturais”, mas “construções sociais” que estão ligadas a “idéias culturais” que têm sido usadas como critérios de inclusão e exclusão, reivindico que deveríamos tratar tais conceitos também como parte integrante importante da história da discriminação, i.é., como elementos ideológicos fundamentais da história do racismo.

Desta forma, é possível mostrar que:

- 1) As concepções de “negro” e de “branco” foram desenvolvidas inicialmente como um discurso ideológico independente da idéia de “raça”.
- 2) “Raça” foi usada durante muito tempo como uma idéia não essencializada, e isto não apenas no Brasil.
- 3) A idéia de transformar “negro” em “branco” pode ser interpretada como um ideário (ou “ideologia”) antigo que ganhou força simultaneamente com concepções específicas do mundo e do ser humano e que marcou desde o início a sociedade colonial brasileira.

¹² Confira, p.ex., as palavras de Guimarães: „Reconheço, todavia, que a minha argumentação repousa sobre dois pressupostos às vezes difíceis de serem percebidos. Primeiro, não há raças biológicas, ou seja, na espécie humana nada que possa ser classificado a partir de critérios científicos e corresponda ao que comumente chamamos de ‘raça’ tem existência real. Segundo, o que chamamos “raça” tem existência nominal, efetiva e eficaz apenas no mundo social e, portanto, somente no mundo social pode ter realidade plena” (2002:50).

- 4) O ideário do “branqueamento” – que me parece uma característica importantíssima do “racismo brasileiro” – tem “atuado” como “suporte ideológico” das relações de poder patrimonial que se estabeleceram e se firmaram no país.
- 5) A partir do final do século XIX a idéia do “branqueamento” se transformou num argumento importante no discurso daquela parte da elite brasileira (políticos e cientistas) que queria mudanças econômicas, mas, ao mesmo tempo, mostrava-se preocupada diante de qualquer mudança nas relações de poder estabelecidas¹³.

Tanto as análises mais “cultural-antropológicas” como as abordagens mais “sociológicas” entendem que a ideologia do “branqueamento” nasceu num momento de incertezas, no contexto histórico-político da transformação da sociedade escravista para um novo modelo social, o sistema capitalista. Afirma-se que as “teorias raciais” clássicas, que ganharam força a partir da segunda parte do século XIX na Europa e nos EUA, e que condenavam a miscigenação, punham em xeque a viabilidade do projeto de modernização do país.

Segundo esta análise, a idéia do “branqueamento” serviu como uma saída ideológica para este momento crítico de transformações na política e na economia. Serviu à elite política e econômica do país também como argumento para promover uma grande campanha de “importação” de mão-de-obra branca européia – o que teria como “efeito colateral”, a “marginalização” (“não-integração”) dos negros na nova sociedade de classe que estava surgindo nos centros urbanos do país.

Lê-se, portanto, seja nas abordagens “cultural-antropológicas” seja nas “sociológicas”, que o “branqueamento” é uma ideologia (teoria) genuinamente brasileira que surgiu no final do século XIX como uma adaptação das teorias raciais clássicas à situação brasileira¹⁴. Segundo A.S. Guimarães, as linhas diretrizes das

¹³ Neste pequeno ensaio não aprofundarei este ponto que faz parte da interpretação corrente da ideologia do branqueamento.

¹⁴ Foi Thomas Skidmore que, pela primeira vez, apresentou uma tal interpretação do „branqueamento“, no seu livro „Preto no branco“ (1974). Cf. também: Giralda Seyferth (1995: 179), A.S. Guimarães (1995:37, 38) e Octavio Ianni (1988: 153).

Como propagandista mais importante da ideologia do branqueamento, cita-se comumente o antropólogo João Baptista Lacerda que, no Congresso Universal das Raças em Londres (1911) prognosticava que a população brasileira estaria a caminho de um embranquecimento que levaria conseqüentemente – num prazo de um século - à extinção da “raça negra” (Lacerda 1911:18,19).

teorias raciais clássicas foram assimiladas, mas modificadas em dois pontos: 1) questionava-se o caráter inato das diferenças raciais; 2) não se aceitava que a mistura racial levaria obrigatoriamente à degeneração das raças (p.ex. Guimarães 1995:37). Mesmo que as reflexões de L. Schwarcz sobre o “racismo” se baseiem em premissas substancialmente diferentes daquelas de A.S. Guimarães, esta autora apresenta uma interpretação quase idêntica. Confira as seguintes palavras de L. Schwarcz: “(...) se existe uma teoria que é de fato criada no Brasil, é a teoria do branqueamento, de inícios do século [XX]” (1996: 178). E: “(...) os intelectuais eram obrigados a lidar com uma parte da teoria [racial clássica] e obliterar outra” (ibid. 172)

Concordo que a ideologia do “branqueamento” foi um elemento fundamental para justificar e levar a cabo a política imigracionista. Esta ideologia teve um papel importante no discurso dos abolicionistas (cf. p.ex. J. Nabuco). Mas discordo de que o “branqueamento” seria filho deste momento histórico. Trata-se de um detalhe analítico ligado à interpretação da construção da “idéia de negro”, da “idéia de raça”, que me parece um ponto muito importante para a compreensão do tipo de “racismo” que se desenvolveu no Brasil. Contrariamente às análises correntes, que interpretam o surgimento do “branqueamento” como uma reação ao fim da escravidão, e implicitamente defendem que “escravidão” e “branqueamento” se excluem¹⁵, argumentarei que “escravidão” e “branqueamento” podem ser melhor entendidos como fenômenos que se complementavam.

Quero – para dar sustentação a estas minhas afirmações – chamar a atenção para apenas alguns detalhes da construção da idéia de “negro” na história do Brasil, já que não há tempo (espaço) para aprofundar esta questão aqui¹⁶. Em primeiro lugar, queria destacar que as idéias de “negro” e “branco” são anteriores ao discurso racial. 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, ao diabólico, à culpa. Na Idade Média, o grande

Quero apenas chamar a atenção para o fato de que já em 1821 o médico e filósofo, Francisco Soares Franco e António d’Oliva de Sousa Sequeira fizeram propostas políticas quase idênticas àquelas de Lacerda (p.ex.: incentivo à imigração européia) e projetaram igualmente um prazo de 100 anos (ou quatro gerações) para transformar a cor da população brasileiro em “branco” (Franco 1821: 18; Sequeira 1821 :52 – cf. tb. Hofbauer 1999: 155-158).

¹⁵ Esta concepção baseia-se em análises anteriores: cf. p.ex. a argumentação de Bastide 1985:54,104; Fernandes, in: Bastide e Fernandes: 1971:87-91 e de Ianni 1988:150-153.

¹⁶ Para uma abordagem mais detalhada, cf. A. Hofbauer (1999).

paradigma de inclusão e exclusão era a filiação religiosa, e ainda não a cor de pele. A grande clivagem era traçada entre "nós cristãos" e "eles, os muçulmanos" ("mouros"). Usava-se a "cor negra" para denominar, depreciar pessoas moralmente condenáveis, e, de uma forma mais genérica, todos os inimigos de fé. Assim, houve momentos na história em que os húngaros e os suecos foram xingados de "pretos". Camões usava a palavra "negro" para se referir tanto a "africanos" como a "povos asiáticos". Quero lembrar ainda que os indígenas desta terra – enquanto foram vítimas de escravização eram também chamados de "negros" (inclusive pelos jesuítas – cf. p.ex. as cartas e textos escritos por Manuel da Nóbrega)¹⁷.

Uma outra construção ideológica, que foi fundamental para todo o projeto da colonização das Américas, foi justamente a igualação entre "negro" e "escravo": uma idéia que os árabes (e antes deles os judeus) já tinham desenvolvido a partir de uma reinterpretação do Velho Testamento (trata-se do Gênesis: 9, onde a palavra escravo [servo] aparece pela primeira vez nas Sagradas Escrituras – infelizmente, não há espaço para entrar no mérito desta questão). O importante para minha argumentação é constatar que no início da colonização a "cor de pele" não era vista como um "dado objetivo" do mundo natural, como uma "categoria biológica". Isto é, a "cor de pele" não constituía ainda uma "categoria racializada", mas estava ligada, em primeiro lugar, a um ideário moral-religioso.

A fusão ideológica entre "escavidão", "cor negra" e "imoralidade", de um lado, e a fusão entre "cor branca", "ideal moral-religioso" e "status de liberdade" de outro lado, fez parte de um discurso de dominação que foi "inventado" pelas classes dominantes (um discurso que justificava a exploração). Mas, podemos observar que este discurso teve também sua repercussão entre aqueles que, em princípio, eram "vítimas" deste discurso, sobretudo entre aqueles que ansiavam ascender dentro da ordem estabelecida (há vários registros do mundo árabe-muçulmano medieval, como também de Portugal do séc. XVI que falam de escravos africanos que expressavam o desejo de "embranquecer").

A historiadora Hebe Maria Mattos (1998: 93-98) analisou processos jurídicos (do séc. XIX, nas províncias de Minas Gerais, Rio de Janeiro e São Paulo) e chamou a atenção para o fato de que em nenhuma ata aparece a categoria de "negro" (ou "preto") associada ao "status" de livre. Ou seja, o registro "branco" significava

¹⁷ Usava-se também o termo "negros da terra" para diferenciar os escravos locais dos escravos africanos (sobre este assunto, cf. tb. John M. Monteiro. Negros da Terra. São Paulo, Companhia das Letras, 1994).

implicitamente “ser livre”. Chamar uma pessoa “livre” de “preto” (ou “negro”) era uma ofensa grave. Mattos cita até um caso de homicídio (município de Rio Claro, Rio de Janeiro, 1850) que foi cometido por uma “pessoa livre” por esta ter sido xingada de “negro”. Um exemplo que explicita bem este “uso contextualizado” de denominações da cor de pele - e que causou espanto aos europeus viajantes - foi registrado pelo inglês Henry Koster, no início do séc. XIX no Brasil (1809-1815). Koster documentou, com muita surpresa e certa 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 a pessoa justificou: “Pois, Senhor, um Capitão-Mor póde ser Mulato?” (Koster 1942:480).

Outro viajante, o pintor alemão Rugendas, que esteve no Brasil entre 1822 e 1825, constatou, igualmente com espanto, a maleabilidade, a ambigüidade na maneira com que as pessoas se referiam às “cores” e às “raças”. Escreve Rugendas: “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 circunstâncias, ser considerados brancos” (Rugendas 1979:145, 146). Como precondição para que isto possa acontecer, Rugendas cita quatro fatores: origem, alianças, riquezas ou mérito pessoal.

Quero deixar claro que estas descrições e comentários dos viajantes não devem ser lidos como prova de uma facilidade de mobilidade social, mas - e isto interessa aqui - tais registros históricos revelam a existência de um ideal (“ideologia”) que hoje chamaríamos de “branqueamento”. Isto é, revela-se aqui a existência de um ideário que funde “status social” elevado com “cor branca e/ou raça branca” e projeta ainda a possibilidade de transformação da cor de pele, de “metamorfose” da cor (raça). Estamos, portanto, falando de um ideário historicamente construído que podemos chamar, em sentido lato, de “ideologia” ou de “mito”. De qualquer forma, trata-se de uma “produção simbólica” que servia como interpretação do mundo (das relações sociais), e que, conseqüentemente – queiramos ou não – deve ser vista também como um “fenômeno cultural”.

Agora, é importante destacar também que tal “produção simbólica” não surgiu por acaso e, portanto, não deve ser compreendida como uma espécie de “essência de um povo” que tem “vida própria”. Meu argumento aqui é que esta ideologia do “branqueamento” desenvolveu-se e articulou-se paralelamente ao regime escravista,

ou melhor, sustentava as relações escravistas-patrimoniais. Infelizmente, não há tempo novamente para aprofundar aqui esta argumentação. Seguem – outra vez - apenas alguns dados, algumas reflexões para ilustrar aquilo que quero dizer.

Um ponto fundamental no funcionamento do sistema escravista no Brasil foi a larga margem de manipulação pessoal do poder: havia um espectro amplo de decisões dos senhores que independiam da interferência direta de instituições estatais. Cabia ao senhor determinar as tarefas, as áreas de trabalho de cada escravo (se ele tinha de trabalhar na roça ou dentro da casa-grande como escravo doméstico). Quem decidia sobre punições adequadas ao escravo infrator era - normalmente - o senhor, e não um juiz imparcial nomeado pelo estado. A chance de conquistar a carta de alforria dependia, em primeiro lugar, das relações entre o senhor e o escravo. E a carta de alforria não resultava num rompimento com as estruturas de domínio, não era garantia de uma "vida em liberdade", mas apenas um – possível - passo em direção à diminuição da exploração direta.

Mesmo assim, podemos afirmar que, a instituição da “alforria” cumpria uma função-chave no sistema escravista: ela garantia a ordem social, pacificava o cotidiano¹⁸ porque criava a ilusão de uma melhora possível, de uma superação do status de “escravo”, de uma superação do “status” de “negro”. A “alforria”, que não revolucionava a vida dos ex-escravos, mas era muito mais uma promessa para gerações futuras, teve sua correspondência ideológica na idéia de uma possível transformação (“metamorfose”) da cor de pele. E é neste sentido que se pode argumentar que o ideário do “branqueamento” sustentava – em termos ideológicos – o sistema escravista. Ou melhor, mais precisamente, a concepção não-essencializada da cor (raça) tem “funcionado” no sentido de sustentar as relações de poder patrimonial.

Enquanto as relações patrimoniais hierárquicas são um obstáculo para a implantação de direitos civis (liberdade individual, igualdade diante da lei), a ideologia do “branqueamento” traz em si um potencial de resistência contra qualquer tentativa de “essencializar” os limites de cor e/ou de raça. A ideologia do “branqueamento” propõe negociações contextuais das fronteiras e das identidades. Desta maneira, contribui para abafar a construção de uma reação coletiva. Divide aqueles que poderiam se organizar em torno de uma reivindicação comum, e faz

¹⁸ Cf. tb. E. França Paiva (Escravos e libertos nas Minas Gerais do Século XVIII: Cap.: “as duas faces da alforria”, p. 106-109).

com que as pessoas procurem se apresentar no cotidiano como o mais "branco" possível.

Mesmo que os tempos tenham mudado, mesmo que já há algum tempo o Brasil tenha sido envolvido também pelas “forças globais” do capitalismo moderno que tendem a burocratizar e “racionalizar” as relações sociais, é possível sentir ainda hoje a força do poder patrimonial que se baseia em redes pessoais de proteção e de dependência e que continua atuando muitas vezes de forma latente, outras vezes de forma bem explícita. Percebe-se que a lógica do capitalismo moderno não substituiu totalmente (ainda) a lógica do patrimonialismo; há muito mais formas de convivência complexas e sobreposições entre estas duas “lógicas de organização econômica e de organização social (da qual fazem também parte mecanismos e princípios de inclusão e exclusão)”.

Desde os anos 50 classificações tipológicas de cores estão presentes no discurso científico¹⁹, desde o final dos anos 70 o Movimento Negro recorreu a concepções essencializadas de “negro” com o objetivo de forjar uma identidade política combativa e de desmistificar a idéia da “democracia racial”; além disso, sabemos que na era da globalização, conceitos como “negro” e “branco” e “raça” estão sendo reavaliados por novos interesses e novas forças ideológicas. Mas mesmo assim, o ideário do “branqueamento” não foi totalmente apagado, ele é perceptível no dia a dia até hoje. Assim, a força social do ideário do “branqueamento” pode explicar não apenas a (ainda) pequena porcentagem de "negros" nas estatísticas oficiais até hoje²⁰, mas explica também a grande quantidade de termos de cor, que dominam o linguajar cotidiano²¹. Muitas das palavras usadas no cotidiano como auto-descrições ou como termos que buscam não ofender a pessoa denominada são bastante curiosas (moreno, moreninho, marrom bombom, queimado de praia, meio-branco) e sinalizam que uma grande parte da população continua evitando identificar-se com a categoria “negro” (“preto”) e valoriza e privilegia cores claras.

¹⁹ Cf. os estudos sobre “relações raciais” que foram promovidos pela Unesco (p.ex. Fernandes que tendia a incluir os “mulatos” na categoria de “negros” - “homens de cor” - 1971: 87,91; 1978:l:13).

²⁰ No último censo, 1999: 5,4 % da população brasileira identificou-se com a categoria “preta”; os dados preliminares de 2000 indicam 6,4%.

²¹ Já é famosa a pesquisa do PNAD de 1976 que levantou 136 cores como auto-denominações (tais como: turvo, verde, azul, queimado da praia, etc.); numa outra pesquisa, Marvin Harris levantou 492 “racial terms”.

Tudo indica que a ideologia do “branqueamento” continua “funcionando” como uma espécie de “pano de fundo ideológico” sobre o qual outros discursos, outras concepções de “negro” e “branco” vão se sedimentando (p.ex.: o discurso do Movimento Negro atual e as propostas acadêmicas de “racializar” as diferenças). E mesmo que esta análise cause desgosto entre muitos que se empenham no combate ao racismo, parece-me que não adianta ignorar a força ideológica do “branqueamento”, quando o objetivo é entender os processos de inclusão e exclusão na sociedade brasileira.

Objetivo desta sucinta análise da história do “branqueamento” foi debater algumas das raízes do “racismo brasileiro” e, desta forma, procurei mostrar que “cores” e “raças” são construções ideológicas, desenvolvidas ao longo de processos históricos e que, conseqüentemente, o estudo destas categorias deve incluir uma análise contextual das relações de poder e dos “mitos sociais”. Baseado nestas reflexões, argumentei aqui também que as flexibilidades nas denominações e ambigüidades na definição da cor de pele (comuns no cotidiano no Brasil) não devem ser vistas como uma “mera metáfora”, como “uma imagem figurada de raça”.

“Racializar” as diferenças é um método possível – mas não o único – que permite desmascarar, questionar os mitos, os discursos justificatórios da “discriminação racial”. Para entendermos o funcionamento do racismo brasileiro, parece-me que é importante levar a sério também as auto-representações, os discursos dos indivíduos, uma vez que dão acesso ao “mundo simbólico”, aos valores, aos ideais sócio-culturais, às ideologias, que, em última instância, orientam e justificam tanto a percepção da realidade, como as ações individuais. Tais auto-representações são um reflexo direto da complexa questão das identidades que envolve, como argumentei no início da exposição, opções políticas mais ou menos conscientes.

Entendo, portanto, que a grande quantidade de “termos raciais” e de “cores”, usados no cotidiano, é em primeiro lugar produto de uma história particular de discriminação. Reflete um tipo de “racismo específico” que está ligado a relações sociais e a relações de poder que diferem do modelo europeu e do norte-americano, onde a idéia de “raça biológica” foi desenvolvida e vingou, de fato, como uma espécie de “representação coletiva” da “realidade social”.

Quero, então, concluir minha análise, dizendo que o “racismo” é um fenômeno social complexo: não é “apenas” discriminação e humilhação, mas é também o

discurso sobre os processos de inclusão e exclusão. Há uma relação intrínseca entre realidade e discurso sobre a realidade - e não é preciso assumir pressupostos marxistas para fazer esta afirmação. Por isto, parece-me necessário analisar os contextos históricos, políticos e sociais juntamente com o plano do(s) discurso(s), ou seja, juntamente com a construção das idéias, se quisermos entender o funcionamento do fenômeno do “racismo”. Desta maneira, é possível mostrar que não existe um “etos brasileiro” descolado das “relações raciais” como também é possível mostrar que “raças” e/ou “cores” não têm uma existência própria, não têm um significado que independa do “mundo dos valores” e dos “ideais culturais”.

Bibliografia:

- BUFFON, George Leclerc de. *Oeuvres complètes de Buffon* (Tome troisième; "De l'Homme"), Paris, Bazouge-Pigoreau Éditeur, 1839.
- BARTH, Fredrik (org.). *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*. Oslo, Universitetsforlaget, 1969.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*, São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1985.
- BASTIDE, Roger e FERNANDES, Florestan. *Branços e negros em São Paulo*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1971.
- BEER, Bettina. *Körperkonzepte, interethnische Beziehungen, Rassismustheorien*. Berlin, Dietrich Reimer, 2002.
- CAVALLI-SFORZA, Luca e Francesco. *Chi siamo. La storia della diversità umana*. Milão, Mondadori, 1993.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil*, São Paulo, Brasiliense/Edusp, 1986.
- DaMATTA, Roberto. “Notas sobre o racismo à brasileira”, in: Jessé SOUZA (org.). *Multiculturalismo e racismo*. Brasília, Paralelo 15, 1997.
- FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes* (vol.I e II). São Paulo, Ática, 1978.
- FRANCO, Francisco Soares. *Ensaio sobre os melhoramentos de Portugal e do Brasil*. Lisboa, Imprensa Nacional, 1821.
- FRY, Peter. “O que a Cinderela negra tem a dizer sobre a ‘política racial’ no Brasil”, in: *Revista USP*, 28 (1995/1996).
- FRY, Peter. “Politics, nationality, and the meaning of ‘race’ in Brazil”, in: *Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, Vol. 129, nº2, (2000).
- GEISS, Imanuel. *Geschichte des Rassismus*. Frankfurt, Suhrkamp, 1988.
- GRIN, Monica, “Esse ainda obscuro objeto de desejo – políticas de ação afirmativa e ajustes normativos: o seminário de Brasília”, in: *Novos Estudos*, nº 59, (2001).
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio. *Classes, raças e democracia*. São Paulo, Editora 34, 2002.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio. “Cor, classes e status nos estudos de Pierson, Azevedo e Harris na Bahia: 1940-1960”, in: MAIO, Marcos Chor e SANTOS, Ricardo Ventura (org.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro, Fiocruz, 1996.

- GUIMARÃES, Antonio Sérgio. *Racismo e anti-racismo no Brasil*, São Paulo, Edições 34, 1999.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio. "Racismo e anti-racismo no Brasil", in: *Novos Estudos*, nº43, (1995).
- HOFBAUER, Andreas. *Uma história de branqueamento ou o negro em questão*. Tese de doutoramento, USP, 1999.
- IANNI, Octavio. *As metamorfoses do escravo*. São Paulo, Hucitec, 1988.
- JACQUARD, Albert. *Éloge de la différence: la génétique et les hommes*. Paris, Seuil, 1978.
- KOSTER, Henry. *Viagens ao nordeste do Brasil [1809-1815]*. São Paulo/Rio de Janeiro/Recife/Porto Alegre, Companhia Editora Nacional, 1942.
- LACERDA, João Baptista. *Sur les métis au Brésil*.
- MATTOS, Hebe Maria. *Das cores do silêncio*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1998.
- MONTEIRO, John, Manuel. *Negros da Terra*. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.
- MUNANGA, Kabengele. "A identidade negra no contexto da globalização", in: *Ethnos Brasil*, nº1, (2002).
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1976.
- PAIVA, Eduardo França. *Escravos e libertos nas Minas Gerais do Século XVIII*. São Paulo, AnnaBlume, 1995.
- RUGENDAS, João Maurício. *Viagem através do Brasil [1822-1825]*. São Paulo, Belo Horizonte, Itatiaia, Edusp, 1979.
- SCHWARCZ, Lilia e QUEIROZ, Renato da Silva (org.). *Raça e diversidade*. São Paulo, Edusp, 1996.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. "Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na intimidade", in: SCHWARCZ, L.M. (org.). *História da vida privada no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.
- SEQUEIRA, António d'Oliva de Sousa. *Adição ao projecto para o estabelecimento político do reino-unido de Portugal, Brasil e Algarves*. Coimbra, Imprensa da Universidade, 1821.
- SEYFERTH, Giralda. "A invenção da raça e o poder discricionário dos estereótipos", in: *Anuário Antropológico/93*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1995.
- SKIDMORE, Thomas E. *Preto no branco*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1989.
- SKIDMORE, Thomas. *Black into white*, New York, Oxford University Press, 1974.
- UNESCO - TRC: *The race concept*. Paris, Imprimerie des Arts et Manufactures/Unesco, 1952.