

Héctor Fernando Segura-Ramírez

Tiro no Pé

Biopolítica, relações racializadas, academia e poder no Brasil

1823-1955a/ 1997-2006



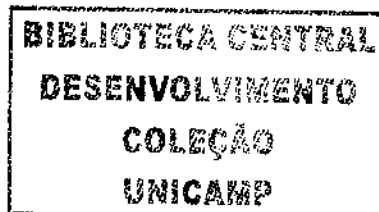
Epistemologia do conhecimento
(em rap menor)

Tese de doutorado em ciências sociais

IFCH - Unicamp

2006

i



**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

Segura-Ramirez, Héctor Fernando

Se39r

Tiro no pé: Biopolítica, relações raciais, academia 1823-1955 / 1997-2006.

Epistemologia do conhecimento (em rap menor) / Héctor Fernando Segura-Ramirez. - -
Campinas, SP : [s. n.], 2006.

Orientador: Mariza Corrêa.

Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Biopolítica. 2. Negros - Brasil. 3. Relações raciais. 4. Epistemologia. 5. Etnologia
- Trabalhos de campo. I. Correa, Mariza. II. Universidade Estadual de Campinas.
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

(sfm/ifch)

**Título em inglês: Shooting one's foot. Biopolitics, racialized relations, academy
and power in Brazil 1823-1955 / 1997-2006. Knowledge epistemology (in rap minor).**

Palavras - chave em inglês (Keywords): Biopolitic

Blacks - Brazil

Relations Race

Epistemology

Etnology - work field

UNIDADE	BC
Nº CHAMADA	TI UNICAMP
	Se 398 #
V	EX
TOMBO BC/	70775
PROC.	16.123.06
C	☐
D	☒
PREÇO	1100
DATA	28.12.06

Área de concentração : Sociologia

Titulação : Doutorado em Ciências Sociais.

Banca examinadora : Profa. Dra. Mariza Corrêa (Orientadora), Profa. Dra. Lilia Moritz
Schwarcz (Membro), Prof. Dr. Antonio Sergio Alfredo Guimarães (Membro), Prof. Dr.
Robert Wayne Andrew Slenes (Membro), Prof. Dr. Mauro Almeida (Membro), Prof. Dr. Jessé
José Freire de Souza (Suplente), Prof. Dr. José Jorge de Carvalho (Suplente), Prof. Dr. José Luiz
dos Santos (Suplente).

Data da defesa : 19/07/2006.

Programa de Pós-Graduação : Doutorado em Ciências Sociais

BIB ID:

388368

HECTOR FERNANDO SEGURA RAMIREZ

TIRO NO PÉ - Biopolítica, relações racializadas, academia e poder no Brasil 1823-1955/1997-2006. Epistemologia do conhecimento (in rap minor).

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação da Profa. Dra. Mariza Corrêa.

Este exemplar corresponde à redação final
da Tese defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em
19 / 07 / 2006

BANCA

Profa. Dra. Mariza Corrêa (orientadora) /

Prof. Dr. Antonio Sérgio Alfredo Guimarães

Prof. Dr. Mauro William Barbosa de Almeida

Prof. Dr. Robert Wayne Andrew Slenes

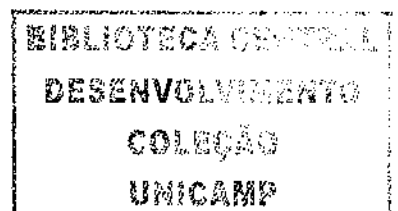
Prof. Dra. Lilia Katri Moritz Schwarcz

Prof. Dr. José Jorge de Carvalho (suplente)

Prof. Dra. José Luiz dos Santos (suplente)

Prof. Dr. Jesse Jose Freire de Souza (suplente)

JULHO/2006



Héctor Fernando Segura-Ramírez

Tiro no Pé

Biopolítica, relações racializadas, academia e poder no Brasil

1823-1955 / 1997-2006

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Doutorado em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Profa. Dra. Mariza Corrêa.

Este exemplar corresponde à versão final da tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 19/07/2006

BANCA

Prof. Dra. Mariza Corrêa (orientadora)

Profa. Dra. Lilia Moritz Schwarcz (membro)

Prof. Dr. Antonio Sergio Alfredo Guimarães (membro)

Profa. Dr. Robert Wayne Andrew Slenes (membro)

Profa. Dr. Mauro Almeida (membro)

Profa. Dra. José Jorge de Carvalho (suplente)

Prof. Dr. José Luiz dos Santos (suplente)

Campinas, julho de 2006

Resumo

Tiro no pé focaliza o devir histórico do tema do negro e das relações raciais no Brasil nos períodos compreendidos entre 1823 e 1955, e, entre 1997 e 2006. Focalizamos uma série de pontos de inflexão, de momentos significativos que revelam continuidades e descontinuidades no tratamento da população negra como problema social da intelectualidade brasileira e dos brasilianistas estrangeiros. A abordagem realiza-se do ponto de vista de uma epistemologia enquanto atividade de segunda ordem, isto é, meta-teórica, da produção acadêmica (os discursos sobre o negro e as teorias sobre as relações de poder entre negros e brancos) e do campo de estudos entendido como uma estrutura de posições objetivas em torno dos objetos o negro e as relações racializadas.

Abstract

Shooting one's foot focuses on the genesis and historical development of the theme of black people and 'racial relations' in Brazil in periods running from 1823 to 1955 and from 1997 to 2006. We concentrate on a series of inflection points and significant moments that reveal continuities and discontinuities in the ways the Brazilian intelligentsia and foreign Brazilianists deal with the social problem of black people. We approach this issue from a perspective that considers both epistemology as a second order, i.e., meta-theoretical, activity of the academic production (discourses on black people and theories on power relations between black and white people) and the field of studies as a structure of objective positions around the objects black people and racialized relations.



À memória de meus irmãos

José Alfredo Segura-Ramírez (1959- 2004)

e

Margarita Rosa Segura-Ramírez (1964- 2004)



Agradecimentos

Agradeço a Deus. Aos meus mortos. À minha família pelo amor, a integridade e a solidariedade. À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – FAPESP. À UNICAMP. À orientadora Mariza Corrêa pelo seu apoio constante. Aos meus amigos e á cumplicidade. À Raquel Pescarini por tudo, sem ela esta tese não seria possível. Aos sujeitos do meu objeto de estudo. Aos companheiros do Atlântico Negro. Ao Departamento de Filosofia da Universidade del Valle. Ao Santos. E, a todas aquelas pessoas que contribuíram para a realização deste trabalho. Muito Obrigado!

Clash of the Titans (Cypress Hill)

[Zeus:] "Make certain that no stone stands
That no creature crawls
I command you to let lose the last of the Titans"

"It's time to strike!"

Let the rain pour down from God above
With the blood of my blade, no love, begin the flood
Open the gates, let the battle begin, wherein
With wind at our backs, ready for any attacks
Sound the horns, prepare for war, begin the storm
The flaming arrows hitting your body, keeping you warm
With the uniform of my sworn enemies
You raped and pillaged my city, and spread disease
Feel the sword of the warrior's wrath, the path you take
Can lead to the math that the master's break
The clash of the titans, are you frightened of loss
Fighting with the cause to free, you and yours, and God's law
Look in the stars, aligned with sign and Mars
Destruction, what's your function, you roll with God

"Attention"

The soul of the master's elements, disaster
Breaking ya faster, transmitting the broadcaster
The blade swings, slashing your throat
The vision's on the mission, seeking the note
dropping the bomb, by remote
Load up the cavalry's, no salaries, the keys
The life's memories, strife bringing the thieves
Cut the heads off, hide in the loft, don't even cough
Or breath, pay the cost, moving your life's lost
Let the spirit reunite, with your weapon, you wanna fight
Hear the sound of the warriors stepping into the night
The eye in the sky, looking to punish ya, never hide
No cover to shelter your life, the souls begin to rise
And to clash

"Attention"

God's enemies, fall in upon, the knees crawling
Beheading the dead souls, who runaway from their calling
Behold, the white horse, remorse, never the case
Every corner of the world, the battle is taking place
Let the war drum set the pace, you face fire
Resume, from the Temple of Boom, and seek higher thought
Maybe you live, or maybe not, the blade's hot
Many renegades ready for battle, die on the spot
With one shot, one whole city becomes rocked
The clash rages on, people remain calm
Good, bad, all in the balance, you going mad
You can never tell, heaven or hell, the blood shed
And it's all around, you can't run, sit in the cell
When the war's over, the light will shine, covering the spell
Celebrate now, put the blades to rest
No wickedness, only the blessed will hold down

"Attention"

"You creating hysteria"

"Attention"

Sumario

Prefácio.....	11
O projeto.....	12
O produto.....	14

1ª PARTE

A gênese do problema

I. 1823. Ano zero. A população negra como problema das brancas elites.....	26
I.1. O campo. Estabelecidos e <i>outsiders</i> no Brasil	26
I.2. A construção social da população negra como grupo <i>outsider</i> no período colonial.....	31
I.3. Modernidade, Estado-nacional e biopoder.....	32
I.4. A pergunta do biopoder: o que fazer com a população negra?.....	36
I.5. 1845. Historicidade raciológica. A população negra na história da nação.....	42
I.6. Biopolítica à moda brasileira: rumo à extinção da população negra.....	45
I.7. 1870. A enunciação do 'paraíso racial'.....	51
I.8. Considerações preliminares.....	53
II. 1888. A população negra como objeto disciplinar da intelectualidade branca.....	57
II.1. A construção do negro objeto. Nina Rodrigues, as trevas e a razão racialista.....	61
II.2. O negro objeto como produto das relações de poder entre estabelecidos e <i>outsiders</i>	69
II.3. 1905. Manoel Bomfim: Autonomia intelectual e anti-racismo.....	72
II.4. Considerações preliminares.....	78

2ª PARTE

A gênese do campo

III. 1933. Gilberto Freyre: historicidade raciológica e mitopraxis.....	82
III.1. Prolegômenos de gênero e raça a <i>Casa-grande e senzala</i> . Racialização dos sexos e sexualização das raças.....	84
III.2. Anti-racismo racialista e a enunciação do preconceito em Gilberto Freyre....	94
III.3. Considerações preliminares.....	100
IV. 1936-1949. Re-europeização e relações raciais. Etnografia da modernidade.....	102
IV.1. Biopoder, barreiras raciais e paternalismo.....	104
IV.2. A importância social e sociológica do mulato: resposta a Nina Rodrigues....	109
IV.3. Considerações preliminares.....	112

3ª PARTE

A contradição

V. 1942. Arthur Ramos. O Incompreendido no fio da navalha.....	121
V.1. <i>Aculturação negra</i> : o plano perfeito.....	126
V.2. Crítica ao mestre, à historiografia abolicionista e a Gilberto Freyre.....	128
V.3. Resistência e produção de cultura na população negra <i>outsider</i>	132
V.4. <i>Laissez-faire</i> como biopolítica. A população Negra na Primeira Republica....	134
V.5. A teoria do contacto e ideologia nacional das relações raciais.....	135
V.6. Considerações preliminares.....	141
VI. 1940. Ruth Landes e a gramática do poder: pânico no campo.....	145
VI.1. Autonomia intelectual e sistema de defesa.....	149
VI.2. Crítica espúria, vaidade, interesses e autoritarismo.....	152
VI.3. Etnografia <i>versus</i> antropologia de gabinete.....	155
VI.4. Estabelecidos e <i>outsiders</i> no campo.....	158
VI.5. O problema da interlocução no campo.....	160
VI.6. O ponto de vista nativo e a crítica espúria.....	163
VI.7. Considerações preliminares.....	165

4ª PARTE

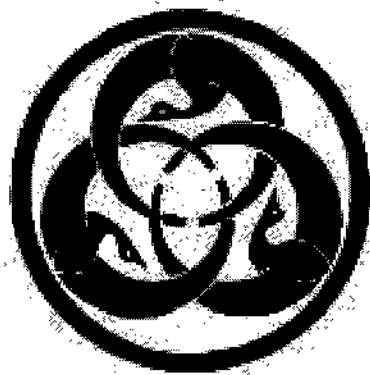
A lógica das posições

VII. 1945 e 1953. A lógica das posições.....	169
VII.1. 1945. <i>Branços e pretos na Bahia</i> . O consenso Pierson.....	169
VII.2. 1953. Crítica ao consenso Pierson. Costa Pinto e <i>O negro no Rio de Janeiro</i>	176
VII.3. Costa Pinto e a psicologia social.....	185
VII.4. A doxa racial e a falsa maneira de colocar o estudo das relações raciais....	197
VII.5. Costa Pinto e o Teatro Experimental do Negro.....	205
VII.6. Os leitores de Costa Pinto.....	213
VII.7. Considerações preliminares.....	220
VIII. 1955. 2ª crítica ao consenso Pierson. O inquérito Unesco-Anhembi.....	223
VIII.1. Ambigüidade de Florestan Fernandes.....	225
VIII.2. A função social e sociológica da cor da pele.....	228
VIII.3. Roger Bastide por uma psicologia social das relações racializadas.....	235
VIII.4. Florestan Fernandes, a luta anti-racista e a análise do movimento negro em São Paulo.....	250
VIII.5. Psicopatologia das relações racializadas, o <i>habitus</i> racista e as mulheres no projeto Unesco....	256
VIII.6. Considerações preliminares.....	260
IX. 1955a. 3ª crítica ao consenso Pierson. Oracy Nogueira e o racismo à moda brasileira.....	265
IX.1. O padrão tradicional de relações raciais. Escravidão e liberdade.....	265
IX.2. Sistema de classificação. Identificação, identidade e estrutura social.....	268
IX.3. Estereotipo como representação coletiva, estrutura social e <i>habitus</i> racial...	273
IX.4. Barreiras raciais. A linha de cor.....	281
IX.5. Considerações preliminares.....	284

Epílogo

Dead man walking

X. 1997-2006. <i>Dead men tell no tales</i>.....	288
X.1 A objetivação do sujeito de conhecimento e a ética do intelectual.....	288
X.2. Esboço do campo social de produção da análise.....	296
X.3. A experiência etnográfica e a lógica dos conflitos morais: desrespeito e resistência.....	304
XI. Conclusões.....	313
XI.1. Nietzsche, e a lei Áurea. Desrespeito, resistência e a luta pelo reconhecimento (Honneth, 1992)....	315
XI.2. Um vitoriano nos trópicos sob castigo merecido.....	319
XI.3. A revolução científica e o problema dos “contras”.....	324
Bibliografia.....	331



Prefácio

Numa crise de em que as possibilidades de vida ou morte são iguais, simplesmente resolva-a decidindo-se pela morte imediata. Não há nisso nada de complicado. Mantenha-se ereto e prossiga.

Josho Yamamoto

A minha sentença fundamentada na experiência etnográfica: pretender reconhecimento como intelectual negro nesta sociedade não passa de um ato de insanidade mental.

Héctor Segura

Pana tu no puedes. No con esto. Paga lo que debes. Porque lo mío es de verdad. Yo vine a darles algo pa' la mente. Yo no lo niego soy de la calle. Luche, llegue y no le debo a nadie. Tal vez usted no sabe lo que hace, me cierran la puerta y Changó me da la llave.

Y es mejor que me tengas cuidado. Estate quieto que vengo armado. Las piedras y el rayo de Changó a mi lado. Dos bacalaos e un santero montaos. Aprende esto lo hago por mi gente, hombre mujer, decente o delincuente. Y para que me entiendas bien, yo te canto.

Hay que luchar, buscar y soñar. Y si Dios quiere ese día va llegar. Que nos respeten y nos traten igual. Mi gente no falta mucho, no estamos tarde. Por que yo vine a sacarlos de la oscuridad, son tantos años que viven sin la verdad. Hip Hop para siempre mi música!

Ya tu sabes esto es pa' mi gente. Hay que saber que lo mio es diferente. Y lo que escribo es pa' la calle solamente!

Raper Don Dinero

O projeto

Para um observador estrangeiro o que aparece naturalizado é objeto de questão. Porque se escreve tanto sobre o negro e sobre a questão racial no Brasil? São múltiplas as respostas a esta pergunta, e ela é necessariamente respondida dependendo do lugar social, do ponto de vista historicamente determinado do observador, da sua formação e dos seus interesses. O fato e as explicações dos fatos que aparecem des-historicizados e naturalizados para a doxa e o senso comum, não podem ser naturalizados pelo cientista social, muito pelo contrário, devem ser insistentemente interrogados. Do ponto de vista filosófico trata-se de pensar sem pressupostos.

A ideologia racial tradicional afirma que “não há preconceito racial no Brasil” ou “aqui não tem problema racial”, e é volumosa a produção sobre o tema do negro e as relações racializadas. E os autores reconhecidos pelas historiografias das ciências sociais como os mais importantes pensadores do social no país têm-se debruçado insistentemente sobre “a questão racial”.

Organizam-se seminários e congressos; defendem-se teses, dissertações e monografias; escrevem-se e publicam-se centenas ou milhares de livros e artigos em revistas e jornais; e, e angariam-se recursos materiais nas instituições nacionais e internacionais, utilizando o nome do Negro, o tema do negro e das relações raciais no Brasil. Pesquisadores, políticos, jornalistas posicionam-se “a favor” ou “contra”, e o Negro está no meio.

Como a população negra chegou a ser objeto discursivo e de análises? Qual a profundidade histórica do fenômeno? A partir de que data? Como se desenvolvem esses processos? Em que ritmo? Quais as premissas da discussão? Quem as enuncia? Como a população afro-descendente no processo de construção do Estado-nação brasileiro? Quais as continuidades discursivas? Quais as descontinuidades? Quais os pontos de inflexão? Essas são as perguntas de um leigo historicamente determinado.

O projeto de pesquisa que está na base deste trabalho tinha como objetivo estudar a figuração do que eu denominava de subcampo acadêmico das relações raciais no Rio de Janeiro na década de 90. Visava entender o conjunto das posições discursivas e políticas tomadas por um grupo de pesquisadores em torno de um problema específico: *o negro ou as relações raciais no Brasil*. Como aparece relatado o tema do(s) negro(s) e das relações racializadas na academia brasileira?¹

¹ Este foi o objetivo do projeto original que foi financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo –FAPESP. Em primeiro lugar, trata-se de determinar e analisar a atuação concreta e a produção intelectual das instituições e dos indivíduos específicos envolvidos na realização do programa-convênio Fundação Ford - Centro

Desenvolver este projeto implicava na adoção de uma perspectiva histórica, pois as posições em torno da população negra e do objeto o negro ou das relações raciais tem, como todos os fenômenos sociais, uma gênese e uma trajetória social.

A necessidade epistemológica da determinação dos condicionamentos históricos do objeto de pesquisa colocou-nos frente a um grande impasse metodológico. Por um lado era necessário historiar o surgimento da população dita negra enquanto objeto de estudos que orienta as práticas e as lutas no interior do campo de estudos. Por outro lado, era necessário fazer trabalho de campo, isto é, acompanhar os discursos e as práticas em progresso, aqueles que estavam sendo enunciados e realizados nos eventos acadêmicos, por exemplo, nas reuniões anuais do grupo de trabalho sobre o tema das relações raciais na Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Anpocs), nos seminários e congressos avulsos em instituições universitárias, principalmente no Rio de Janeiro e em São Paulo. Ao mesmo tempo devia acompanhar o que estava sendo publicado pelos pesquisadores da área.

No início da pesquisa eu já conseguia surfar na bibliografia publicada sobre o tema nas duas últimas décadas do século XX, pois essa bibliografia foi o objeto da minha tese de mestrado em antropologia social defendida na Unicamp em 2000. Mas, o conhecimento produzido si colocado num contexto mais amplo, por exemplo, no contexto da formação do Estado-nacional brasileiro, afigurava-se carente de profundidade histórica.

Como fica evidente a empreitada da pesquisa era grande, e foi necessário fazer escolhas. Depois de quase três anos caminhando nessas três direções, por razões que passam pela fragilidade da minha saúde e os encontros desagradáveis no campo, decidi fazer um recorte salutar: abrir mão do trabalho de campo nos eventos acadêmicos que vinha focalizando e das entrevistas que vinha realizando com os pesquisadores da área.² Continue acompanhando a discussão em andamento, tanto a que se desenvolvia na academia, nos livros e artigos publicados em revistas, e na Internet; como a que se desenvolveu no cotidiano da

de Estudos Afro-Asiáticos (1980-1998). A realização deste programa-convênio tem desempenhado um papel fundamental tanto na formação do dito sub-campo acadêmico quanto na consolidação da área de estudos afro-brasileiros no país. Entre os indivíduos e instituições envolvidos na questão encontram-se a Fundação Ford, o Núcleo da Cor IFCS/UFRJ, o CEAA-UCAM, um setor do chamado Movimento Negro, Carlos Hasenbalg, José Maria Nunes Pereira, Candido Mendes, Nelson do Valle e Silva, Peter Fry, Yvonne Maggie e Livio Sansone. Em segundo lugar, procura-se, estabelecer as continuidades, as conexões das linhas de pensamento teórico-metodológicas e de atuação política existentes entre os anteriores agentes (indivíduos e instituições) e a produção intelectual, bem como a atuação concreta dos agentes envolvidos no ciclo de estudos do projeto UNESCO.

² Entre 1997 e 2003, participei de grupos de trabalhos, mesas redondas, seminários, palestras, debates, cursos 'acompanhando' a discussão acadêmica sobre as relações raciais no Brasil. Nesses contextos tive a oportunidade de realizar entrevistas com de Thomas Skidmore, Luiza Barros, Carlos Hasenbalg, Nelson do Valle Silva, Peter Fry, Yvonne Maggie, Marcos Chor Maio, Lilia Schwarcz, Livio Sansone, Walter Silvério, Marcos Chor Maio, José Jorge de Carvalho e Mônica Grin, e manter diálogos informais com diversos pesquisadores negros, inclusive no contexto do II Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros em São Carlos - SP, em 2002. Sou muito grato a todas estas pessoas que gentilmente colaboraram com a minha pesquisa.

experiência etnográfica nas “sociedades complexas”, na televisão, na imprensa escrita, e nos diversos espaços sociais, nas conversas informais, com os colegas e professores da universidade e com os diversos grupos de nativos amigos para além do espaço universitário: a turmas do basquete, do futebol e dos passeios de bicicleta e das minhas famílias no Brasil.

O desenvolvimento da idéia original do projeto estava caminhando em duas direções. A primeira dirigida à determinação da historicidade do objeto, no caso, o componente histórico da estrutura de posições objetivas em torno do negro e das relações racializadas no Brasil. A segunda focalizada para a estrutura mais atual do campo, os agentes e os seus posicionamentos da discussão acadêmica em torno do negro. Desta forma os períodos 1823–1955 e 1997-2006, focalizam essas duas direções de pesquisa. O primeiro focaliza a gênese e a trajetória do objeto que dá origem ao campo: o problema do negro. O segundo período focaliza a minha experiência etnográfica que não é outra que a experiência vital de um sujeito de conhecimento historicamente determinado num campo específico de conhecimento: Eu no campo de estudos do negro ou das relações raciais no Brasil.

O produto

1823-1955 não expressam um período de tempo *strictu sensu* mais sim dois momentos significativos na gênese da população negra *outsiders* como problema social do grupo branco estabelecido e como objeto de estudos em torno do qual se constitui uma área ou campo de estudos empiricamente observável, portanto verificável. 1823 é o momento inicial, e, 1955 é o último momento em que determinamos a trajetória do objeto da análise desenvolvida. Entre 1823 e 1955 há toda uma série de datas enunciadas nos títulos dos capítulos. Essas datas referem-se ao ano em que foram publicadas as obras que expressam os acontecimentos significativos e revelam continuidades, descontinuidades e pontos de inflexão no tratamento do “problema do negro” ou “das relações raciais” no Brasil.

Por um lado, trata-se de determinar formas de tratar esses objetos, que foram construídos a partir da problematização da população negra, feita pelo grupo branco dominante, no contexto da construção do Estado-nação moderno; por outro lado, trata-se de evidenciar uma estrutura de posições éticas e epistemológicas em torno do negro ou das relações raciais como objeto de estudo. O tratamento do problema e do objeto que lhe é correlato apresenta variações de um autor para outro, no mesmo autor e através do tempo, nos diversos autores. Assim sendo, não se trata de uma história evolutiva e naturalizada.

A determinação dos acontecimentos significativos relativos à figuração de um campo de estudos das relações raciais, entendido em sua forma básica como uma estrutura de posiciones

objetivas em torno da população negra realizou-se através da análise de diversas obras de um conjunto significativo de autores.

Dentre as obras aqui tratadas encontram-se as obras de autores que formam a base, o corpo e a alma do pensamento social brasileiro (Aguiar, 2000). Alguns deles, a pesar da obra que escreveram e do que fizeram em vida ou talvez por isso mesmo, são pensadores omitidos sistematicamente tanto pela historiografia do pensamento social brasileiro como pela historiografia da área das relações raciais. Esses são os esquecidos, parece que nunca tivessem existido, não são lidos, não se fala neles, não são citados, é o caso de Oracy Nogueira. Outros autores, a pesar de recentes e significativos esforços para resgatá-los do ostracismo a que foram condenados, permanecem quase esquecidos, é o caso de Manoel Bomfim, Arthur Ramos, Luiz de Aguiar Costa Pinto e Roger Bastide. No extremo oposto dos esquecidos encontram-se os autores ícones Silvio Romero, Gilberto Freyre, os quais tem sido reconhecidos, louvados e estudados, em vida e após a morte.

O ponto de encontro de todos esses autores é o fato deles terem pesquisado o objeto “o negro” ou as “relações raciais” no Brasil. O meu interesse é pela produção de conhecimento, de saberes, de discursos, de interesses, de vontades e de desejos em torno do negro como problema social do grupo branco. Daí a necessidade de focalizar o tratamento recebido por esses objetos num conjunto de obras resultantes de trabalhos de pesquisa, para num segundo momento determinar uma estrutura ou rede de posições objetivas tomadas por pesquisadores em torno da população negra, e do objeto o negro. Algo bem simples, um objeto bem delimitado e nada convencional.

O meu objetivo não é impor à bibliografia categorias de análise *a priori*, e sim ouvir as vozes dos autores no contexto da enunciação, no processo de construção do Estado-nação. As minhas fontes são os documentos produzidos nas diferentes épocas do período estudado e as análises desses documentos e de aspectos desses períodos produzidas recentemente. A pesquisa bibliográfica não se limita às publicações desta ou daquela área, nesse sentido o diálogo é ecumênico, e se estende aos autores das varias teses de mestrado e doutorado ainda não publicadas.

A abordagem realiza-se do ponto de vista de uma epistemologia da produção sobre o negro e as relações racializadas. E quando digo epistemologia estou-me referindo a uma atividade de segunda ordem, isto é, meta-teórica, que focaliza os discursos sobre o negro e as teorias sobre as relações de poder entre negros e brancos, isto é, sobre as relações sociais racializadas no Brasil. Assim sendo, os instrumentos de análise operados são os próprios da filosofia das ciências humanas: lógica formal, teoria da argumentação, teoria das ciências,

análise do discurso, lógica do sentido. Estas ferramentas são operacionalizadas dependendo do material a ser analisado uma vez que a produção sobre o tema é múltipla, diferenciada, heterogênea e mutante, tanto do ponto de vista abordagens como dos interesses materiais e simbólicos dos produtores de discursos. No lugar de uma postura substancialista adoto aqui a dialética (não como ferramenta e método de compreensão), mas sim como uma forma de pensamento processual e relacional que está na base de uma postura crítico hermenêutica, na qual é mantida uma tensão dialética entre a produção de conhecimento e o interesse de domínio e de controle e os discursos e as práticas que se cristalizam em instituições. É uma forma de pensamento crítico que põe em evidência as maneiras como se mascara um tipo específico de relações de dominação e a tensão rumo a uma sociedade mais justa.

A crítica-hermenêutica se diferencia do racionalismo crítico da corrente positivista porque quer ser crítica dos pressupostos que o cientista empírico não questiona; afirma o caráter contraditório e incomensuravelmente complexo da realidade social; para além de tratar os fatos sociais como coisas, os situa no contexto onde fazem sentidos; focaliza a interação entre sujeito e objeto nas ciências sociais, isto é, a relação entre o objeto de conhecimento e as maneiras como ele é conhecido (Mardones, 1991: 317-8). Sobre todas estas questões a racionalidade empírico-analítica da antropologia para inglês ver guarda silêncio ou finge que dialoga. Assim, neste estudo desenvolve-se uma analítica do poder que toma os produtores e a produção sobre o tema *racial* como objeto de estudo. *Tiro no pé* reflete uma preocupação com as relações entre saber e poder, especificamente com a dimensão da *neutralidade valorativa*: com o problema da verdade dos enunciados, da relevância, do interesse e do significado dos problemas científicos que nos ocupam; por outro lado, há uma preocupação com os problemas *extracientíficos*, por exemplo, o problema do bem-estar humano, da consolidação e defesa de um projeto nacional ou do enriquecimento pessoal. O importante para a ciência não é a exclusão dos interesses extracientíficos, mas sim a diferenciação entre aqueles interesses que não correspondem à busca da verdade e o interesse puramente científico pela verdade entendida como adequação entre as premissas enunciadas e um estado de coisas dado na realidade.

Con otras palabras, hay valores positivos y negativos *puramente* científicos y hay valores positivos y negativos *extracientíficos*. Y aunque no es posible mantener totalmente separado el trabajo científico de aplicaciones y valoraciones extracientíficas, combatir a confusión de esferas de valor y, sobre todo, excluir las valoraciones extracientíficas de los *problemas concernientes a la verdad* constituye una de las tareas de la crítica y de la discusión científica (Popper, 1973:113).

Tiro no pé não é história do conhecimento, das idéias ou das ciências, também não é sociologia do conhecimento ou história social da cultura, embora nesta análise o recurso ao método histórico assim como ao método etnográfico, à teoria sociológica e à filosofia seja imprescindível. Uma outra característica diferenciadora da meta-análise que aqui apresento é o fato dela estar fundamentada num contínuo diálogo com a literatura crítica nativa: não só com os pesquisadores do campo das relações racializadas, mas também com a recente literatura historiográfica e de outras áreas, a denominada pensamento social brasileiro, por exemplo. E, em se falando em bibliografia, é importante deixar claro algumas questões referentes ao tratamento das obras e dos autores aqui analisados e /ou dos comentadores citados. Infelizmente neste tipo de trabalho as paráfrases são inevitáveis, e nem sempre são bem-sucedidas. Abre-se assim uma brecha para os maus-entendidos, não obstante, acredito que o respeito pelas obras dos autores reflete-se no rigor e na clara delimitação das diversas contribuições. Em nenhum momento apresento as idéias de alguns dos autores aqui citados como sendo minhas. Em alguns momentos utilizo fragmentos de textos de autores ainda vivos, para compor o meu próprio discurso, não utilizo aspas e o trabalho é constantemente citado no texto e aparece na bibliografia. É a prova empírica de que bebi dessas fontes, são os meus encontros, meus roubos no campo, fenômenos de captura. Sou um ladrão no sentido outorgado por Gilles Deleuze ao termo.

Encontrar es hallar, capturar, robar. Robar es lo contrario de plagiar, de copiar, de imitar o de hacer como. La captura siempre es una doble captura; el robo, un doble-robo; así es como se crea un bloque asimétrico y no algo mutuo, una evolución a-paralela, unas bodas, siempre «fuera» y «entre». Una conversación sería precisamente eso (Deleuze, 1997; 11).

É necessário levar em conta que a produção de conhecimento científico é um trabalho fundamentalmente coletivo. Neste sentido *Tiro no pé* soma-se a uma série de leituras da produção sobre o tema das relações raciais no Brasil. A pesar do coletivo ou talvez por causa dele, neste caso o sujeito da análise, da síntese aqui desenvolvida, é uma subjetividade historicamente determinada, um intelectual específico, uma vez que o sujeito universal só existe como ficção, como fantasia. Utilizo a bibliografia da melhor forma possível sejam as leituras oficiais, dominantes ou alternativas, de autores vivos ou mortos. Ao mesmo tempo, mantenho o distanciamento crítico necessário para fugir da repetição dos modelos consagrados e das leituras canônicas e do ensaísmo próprio de uma antropologia das relações raciais para inglês ver que simula a mundanidade própria do ofício. À superficialidade dessa antropologia opõe-se a profundidade histórica.

O registro musical, a sonoridade deste trabalho é um tipo *rap*. Ele num primeiro momento expressa a consciência da biopolítica antinegra em andamento. O *rap* contém aquilo que Edward Said (2003: 122) chama de “mundanidade”, e que se expressa em duas idéias: *a idéia de estar no mundo secular, em oposição a estar “no outro mundo”, e a sugestão contida na palavra francesa “mundanité” de gosto pela vida mundana, de um savoir faire levemente cediço, de um conhecimento do mundo e das ruas. Antropologia e mundanidade exigem necessariamente uma a outra.*

No *rap* assim como na literatura e outras culturas expressivas do Atlântico Negro emerge a guinada rumo à morte, isto é, o contacto dinâmico com a presença quotidiana da morte e do sofrimento (Gilroy, 2001: 370). *O contacto dinâmico com a morte* e o sofrimento é inerente, por exemplo, às narrativas de perda, exílio e viagens, e cumpre uma função mnemônica: dirige a consciência do grupo de volta aos pontos nodais importantes na sua história comum e na sua história social: as lutas pela autonomia, pela liberdade, pelo reconhecimento da dignidade, pela justiça “racial”, e pela sobrevivência neste planeta. Noutros termos, o *rap* ao contar e recontar essas histórias organiza socialmente a consciência do grupo racializado e afeta o importante equilíbrio, entre as diferentes práticas, cognitivas, habituais e performativas necessárias para inventar, manter e renovar a identidade, isto é, para manter o equilíbrio entre a atividade interna e externa ao grupo como *conditio sine qua non* da autoconservação (*Ibid.*). É claro que o *rap* não é só um dispositivo de uma contra-cultura racializada insubordinada geograficamente localizada. O *Hip Hop* afigura-se hoje numa escala global, transnacional, transcultural que subverte as barreiras de raça, de cor, de sexo, de etnia e até de religião. Portanto o *rap* é um componente de uma contra-cultura insubordinada numa escala planetária que articula num outro registro a resistência nestes tempos marcados pelo empreendimento global de *restauração*.³ Rap e biopolítica, antinegra num primeiro momento, planetária agora. O *rap* coloca a questão das masculinidades racializadas num outro registro, coloca a questão da violência física e simbólica no contexto da supremacia branca, no caso do campo em estudo, a relação entre os pesquisadores brancos e os intelectuais afro-descendentes. Para além das relações entre os pesquisadores brancos e as pesquisadoras negras, esta também é uma questão de gênero, à medida que focaliza o embate entre as masculinidades contrastivas e racializadas num contexto em conflito, num campo minado, num jogo em que as cartas estão marcadas. Assim sendo este trabalho não é um produto da submissão às autoridades estabelecidas. Se fosse um produto submisso o registro musical da

³ Uma, dentre as tantas possíveis, amostra de *rap*: Tego Calderon, Don Dinero, Arianna Puella, La Mala Rodriguez, Orixás, Tiro de Gracia, Plátano Macho, Control Machete, Chico Science, Cypress Hill, Sabotagem, Racionais MCs, MV Bill, Gog, Cambio Negro, Rapper Hood, Public Enemy, dentre outros.

tese não seria o *rap* e sim um lamento como o expresso no samba *Autonomia* do grande músico carioca Cartola. *Autonomia* (fragmento):

É impossível nesta primavera, eu sei
Impossível, pois longe estarei

Ai! se eu tivesse autonomia
Se eu pudesse gritaria
Não vou, não quero
Escravizaram assim um pobre coração
É necessária nova abolição
Pra trazer de volta a minha liberdade
Se eu pudesse gritaria, amor
Se eu pudesse brigaria, amor
Não vou, não quero.

Tiro no pé contesta em termos ético-epistemológicos o racismo paternalista emasculante da cultura dominante e a estética da submissão que visa à produção de subjetividades masculinas racializadas incapazes de atitudes críticas corajosas (Freyre, 1956)⁴.

O título da primeira parte do trabalho enuncia o seu conteúdo: “A gênese do campo”. No primeiro capítulo, “1823. Ano zero...” é abordado o surgimento e a constituição progressiva da população de origem africana como problema social do grupo branco estabelecido, nos contextos das relações de poder entre os grupos racializados e do surgimento do Estado-nação moderno no Brasil. Respondo a perguntas que indagam pelo processo social de problematização e construção discursiva da população afro-descendente e do lugar que originariamente se lhe atribui nos alicerces da nação que estava sendo construída, na memória coletiva e nos mitos de nacionalidade produzidos pelos intelectuais brancos estabelecidos. Focalizo o momento de formulação da pergunta do biopoder e o surgimento de uma biopolítica antinegra historicamente determinada. Os dados são obtidos de documentos da época e das análises historiográficas recentes referidas ao século XIX. Neste capítulo também são enunciadas algumas das diversas noções e conceitos que vão se adequando a realidade empírica dos discursos, das teorias e das práticas. É que aqui não se efetua uma conceituação

⁴ De que tipo de masculinidades estamos falando? Quem as enuncia? Como aparece a questão de gênero no discurso, na relação entre o orador e suas premissas? Quem determina o que é, e o que não é viril em cada contexto? Qual a relação entre virilidade e machismo, uma vez que não são uma e a mesma coisa. Quem está determinando as fronteiras e porquê?

a priori da realidade, muito pelo contrario vai-se utilizando a caixa das ferramentas de análise à medida que se desvendam algumas das múltiplas e diversas facetas do objeto.

No segundo capítulo, focalizamos o surgimento do negro como problema disciplinar dos intelectuais brancos estabelecidos, no mesmo contexto, o da construção da nacionalidade. Problema seriíssimo para as elites estabelecidas, pois a filosofia da época afirmava que *nunca existiu uma nação civilizada que não fosse branca* (Skidmore, 2001). Quem enuncia esse objeto? Qual o contexto de enunciação? Em que consiste a problematidade da população negra em vias de objetivação disciplinar? Quais os meios e fins do processo objetivante? Qual a corrente dominante e qual a alternativa? Para além das respostas a estas interrogações focalizamos os caminhos da razão racista, o seu paroxismo, em Nina Rodrigues, o surgimento do pensamento anti-racista e do intelectual público, engajado e crítico das idéias prontas, Manoel Bomfim.

Na segunda parte, intitulada "A gênese do campo", continuo acompanhando o tratamento do tema do negro e das relações raciais na trilogia de Gilberto Freyre, *Casa-grande & Senzala* (1933), *Sobrados e mucambos* (1936 e 1949) e *Ordem e progresso* (1959).⁵ No capítulo III, abordamos a obra de 1933 e determinamos como são enunciadas por Gilberto Freyre as relações racializadas no "mito das três raças", presente em *Casa-grande & senzala*, enquanto memória particular do grupo branco que é imposta como a memória coletiva da nação. Focalizo a dimensão de gênero em *Casa-grande & Senzala*, entendendo por gênero um campo primário de poder, uma dimensão das relações de poder fundamentadas no sexo, um campo de conflitos e legitimação de relações sociais hierárquicas e mostro como Gilberto Freyre efetua uma sexualização das raças e uma racialização dos sexos. Focalizo os diálogos deste autor com alguns dos seus antecessores, José Bonifácio, Karl Von Martius, Nina Rodrigues e Manoel Bomfim e mostramos o tipo de anti-racismo por ele enunciado e a sua percepção dos preconceitos contra os afro-descendentes. No capítulo IV, visito *Sobrados e mucambos*, um livro com pouca sorte, apesar da sua importância para pensar o tema das relações racializadas, ele permanece esquecido, olvidado, inclusive pelos neofreirianos. O nosso objetivo é determinar como Gilberto Freyre enuncia as relações racializadas no contexto da chegada da modernidade ao Brasil, no processo da re-europeização do país, pois como sabemos para Freyre (2001: 462) embora a colonização tivesse sido européia, o Brasil tradicional era uma *área indecisa entre o Oriente e o Ocidente*. Neste sentido fugimos do ponto

⁵ Na segunda edição de *Sobrados e mucambos* (1949) Gilberto Freyre além de realizar acréscimos substanciais ao texto dos capítulos da primeira edição (1939) apresenta cinco capítulos inteiramente novos. *Trata-se, portanto, de tal modo renovado que sob alguns aspectos, é trabalho novo*. Não obstante ter lido *Ordem e progresso* (1959) nada tenho a acrescentar.

de vista tradicional segundo o qual a modernidade brasileira data da década de 30 do século XX. *Sobrados e mucambos* contém uma etno-história e / ou uma etnografia da modernidade no Brasil, ou melhor, das mudanças que ela implicou no sistema de dominação casa-grande e senzala, e que se faz explícita no tratamento do tema do mestiço, particularmente à ascensão sócio-racial do mulato, à determinação da importância social e sociológica do mulato, e da sua grande contribuição à cultura brasileira: a cordialidade. Determinamos também a resposta de Gilberto Freyre a algumas das questões colocadas, sobretudo por Nina Rodrigues. E indagamos pela forma e o sentido que toma o problema do negro nesta obra e qual a percepção do autor da biopolítica implicada do processo de re-europeização.

Na terceira parte, intitulada “A contradição”, focalizamos as tensões políticas, éticas epistemológicas em torno do objeto do campo. No V capítulo, *O incompreendido no fio da navalha*, joga-se mais um facho de luz sobre a vida e obra de Arthur Ramos. Focalizamos várias dimensões: a sua trajetória; a complexidade da sua atuação; as suas contradições; a formulação da sua agenda de pesquisa sobre o tema do negro ou das relações racializadas; a sua codificação das reivindicações dos movimentos sociais negros como legítimas e da escravidão como variável fundamental dos estudos do negro; seu embate com Gilberto Freyre; sua crítica a Nina Rodrigues, à historiografia abolicionista e à situação da população negra na Primeira República; suas apostas, seus compromissos; e, o seu drama. O capítulo VI aborda o encontro Ruth Landes – Arthur Ramos, um dos momentos mais importantes da história de nosso objeto, pois nele aparece uma série de posicionamentos e posições e esboça-se uma estrutura de posições objetivas, um conjunto de interesses em jogo e se fazem evidentes os pólos dominados e dominantes, os estabelecidos e os *outsiders* no campo em formação. Afigura-se o problema do autoritarismo, do paternalismo e da autonomia intelectual, assim como as questões da interlocução, do ponto de vista nativo e dos embates entre formas de praticar a antropologia. Evidencia-se o sistema de defesa do campo, o problema da crítica e da tergiversação, e, surge à superfície uma estrutura profunda, uma gramática de poder no campo. O jogo começa a ficar claro.

Na quarta parte intitulada “A lógica das posições” evidenciamos a figuração de duas posições ético-epistemológicas antagônicas e historicamente determinadas, no conjunto das teorias das relações sociais racializadas produzidas no Brasil entre 1933 e 1955: Gilberto Freyre e Donald Pierson *versus* o Projeto Unesco no Rio de Janeiro e São Paulo. Aqui o corpo a corpo é com Donald Pierson (1942) e, com o ciclo de pesquisas sobre as relações racializadas, patrocinado pela Unesco, no Brasil. Apresentamos uma análise na qual as obras são abordadas no contexto amplo da profundidade histórica e da historicidade do objeto

construída nos seis capítulos anteriores. O capítulo VII aborda a relação do livro de Donald Pierson (1942) *Branços e pretos na Bahia* com o discurso nativo presente em *Casa-grande & senzala* de Gilberto Freyre (1933), e evidenciamos o consenso ético-epistemológico da intelectualidade nativa estabelecida em torno do paradigma de pesquisa e da ideologia expressa nessa obra do sociólogo norte-americano. Num segundo momento, encontramos no campo Luiz de Aguiar Costa Pinto e ao seu clássico encoberto, *O negro no Rio de Janeiro* (1953). Evidenciamos elementos do diálogo deste autor com a tradição do campo e o conteúdo da sua crítica ao consenso Pierson, assim como muitos elementos do seu pensamento que até hoje tinham permanecido ocultos, a importância da psicologia social na sua análise ou a sua análise do movimento negro, por exemplo. Nos debruçamos também sobre as pesquisas feitas no Brasil rural (Wagley, *et alii*), sobre o trabalho de Thales de Azevedo (1953) e sobre a pesquisa de René Ribeiro (1956). Finalmente, trazemos à superfície a determinação por parte de Costa Pinto da falsa maneira de colocar os estudos das relações racializadas no Brasil, o conteúdo da mesma, e as suas relações com o “olhar estrangeiro” ou forasteiro. No capítulo VIII, abordamos os resultados das pesquisas do inquérito Unesco-Anhembi. Mantendo a perspectiva histórica e epistemológica adotada, determinamos os diálogos com os autores anteriores. Evidenciamos um segundo componente da crítica ao consenso em torno do paradigma, da descrição e da explicação proposta por Donald Pierson (1942). São evidenciados os posicionamentos éticos, políticos e epistemológicos de Roger Bastide (1955, 1955a) e Florestan Fernandes (1955, 1955a, 1955b) em torno do problema social do negro e das relações racializadas. Por outro lado, mostramos a importante e também encoberta contribuição da psicologia social ao estudo das relações sócias racializadas, presentes nos trabalhos de Costa Pinto, Roger Bastide, e das mulheres do projeto Unesco, Virginia Leone Bicudo (1955) e Aniela Ginsberg (1955). Neste contexto, ficaram evidentes os componentes fundamentais de um habitus racial brasileiro historicamente determinado. Por último, trazemos à luz a contribuição de Florestan Fernandes à análise dos movimentos sociais negros, da luta e da lei anti-racista de 1951. No capítulo IX, abordamos, seguindo os parâmetros de leitura e de análise até aqui operacionalizados, o clássico de Oracy Nogueira (1955). Este é o terceiro momento da crítica no projeto Unesco ao consenso Pierson.

Finalmente, apresento um “Epílogo” que consta de dois capítulos. No capítulo X. *Dead men tell no tales* abordamos a relação fundamental no processo social de produção de conhecimento: a relação ética e epistemológica entre o observador e o observado ou entre o “sujeito” e o “objeto” da pesquisa. No primeiro momento focalizo, a relação sujeito – objeto num conjunto significativo de autores das ciências sociais contemporâneas. A abordagem desta

relação é *conditio sine qua non* do ofício do cientista, é um dos últimos desdobramentos do exercício do pensamento crítico. Esse tipo exercício sobre a nossa própria atividade como cientistas, aparece codificado pelos autores revistados como uma obrigação que é ao mesmo tempo ética, política e epistemológica. Num segundo momento esboçamos alguns dos lineamentos ou traços marcantes do campo social de produção da tese, para num terceiro momento, realizar a objetivação da minha dramática experiência etnográfica de nove anos de nove anos no Brasil, atentando para uma análise das relações de poder num contexto racializado e marcado por acirradas disputas, num campo onde tudo parece valer.

Por último, apesar de concordar com a afirmativa de Fernando Pessoa no *Lisbon revisited* (1923) no sentido de que *a única conclusão é morrer*, pois o empobrecimento da questão leva o campo à extinção, apresento no capítulo XI, as conclusões da pesquisa, entendidas como inferências lógicas dos dados apresentados. O leitor tem sempre a liberdade de interrogar o texto e os dados e se for o seu desejo, de produzir suas próprias conclusões.

Em síntese, *Tiro no pé*, enquanto epistemologia de uma área ou campo de conhecimento historicamente determinado, aborda encontros e desencontros, concordâncias e dissonâncias, diálogos e embates num conjunto de obras e autores clássicos da literatura acadêmica sobre o tema das relações racializadas entre o grupo branco estabelecido e os negros ou afro-descendentes *outsiders* no Brasil. Assim, a linha de fuga ziguezagueante que atravessa o texto está constituída pela análise dos discursos e das teorias nativas e nativistas. As teorias nativistas acontecem quando o pesquisador estrangeiro não realiza o exercício de desconstrução e dêsnaturalização do ponto de vista nativo, nem objetiva o seu gosto pessoal de forasteiro pelas coisas dos nativos, nem se distancia criticamente de sua própria estratégia ética, política e retórica a qual está na base dos seus vínculos com a cultura acadêmica nativa. Esta forma de proceder leva o pesquisador forasteiro a acreditar que uma e só uma das explicações nativas é a verdadeira, portanto digna de ser imposta, celebrada, e defendida como o bem último, (uma espécie de essência biológica inscrita na cultura). *Dadas estas realidades, chega a ser cada vez mais difícil manter a distinção entre os dois olhares, um de fora e outro de dentro* (Andrews, 1999: 31).

Esses discursos, nativos e os nativistas, enquanto conjunto de posicionamentos e posições historicamente determinados em torno do problema que dá origem ao objeto da pesquisa, constitui a estrutura do campo de estudos das relações raciais, isto é, uma rede ou estrutura posições éticas, políticas e epistemológicas entre agentes (indivíduos ou instituições) historicamente determinadas em torno do objeto o negro. Assim sendo *Tiro no pé* focaliza a historicidade não uniforme de uma narrativa nacional erudita, quer dizer acadêmica, sobre o

tema das *relações raciais* no Brasil. Porque o tema do negro é tão importante para a ciência social nativa?

Pó último faz-se necessário explicitar algumas das imagens.

A imagem da folha de rosto contém a figura de um samurai em traje de batalha: armadura, máscara, sabre longo na mão e o curto no cinto, e enuncia um movimento de desterritorialização. O desenho evoca e expressa, ao mesmo tempo, uma postura e uma situação de guerra. Se o campo de estudos está minado é porque uma guerra está acontecendo. Uma guerra num espaço social e cultural marcado pelo racismo de corte autoritário e paternalista. *Dead men walking / Dead men tell no tales. La creación siempre se produce sobre una línea de fuga, y no por que se fantasee o se sueñe, sino al contrario, porque uno traza sobre ella algo real y construye un plano de consistencia. Huir, pero mientras se huye, buscar un arma* (Deleuze, 1997: 154).

A imagem da dedicatória (p. 5), é uma das tantas representações do senhor das encruzilhadas, Elegua na diáspora afro-latina ou afro-cubana.

Nos agradecimentos (p. 6), aparece uma mão colorida símbolo de uma campanha anti-racista no Brasil. A luta continua.

No prefácio (p. 11) o símbolo do Hagakure.

Na 1ª Parte (p. 31) o início do infame comércio: a captura na África.

Na 2ª Parte (p. 103) prancha de Debret: uma imagem do sistema casa-grande – senzala.

Na 3ª Parte (p. 140), a imagem da atualíssima escrava Anastácia.

Na 4ª Parte (p. 187). Uma representação de Ogum, o santo guerreiro no sincretismo afro-brasileiro. Representa à crítica no campo.

Finalmente no Epílogo (p.308) uma imagem controversa: para alguns um escravo fugido, para outros um alforriado. Para mim a imagem representa um homem da disporá africana nas Américas, na procura da sua liberdade e autonomia, uma espécie de Zatoichi diaspórico com a espada no ombro no caminho da luta pela justiça social e “racial”. É o significado que eu lhe atribuo, e no contexto desta tese é assim que deve ser lida.



1ª PARTE

A gênese social do problema

A questão não é tanto convencer, mas ser claro. Ser claro é impor os “dados” não só de uma situação, mas de um problema: Tornar visíveis coisas que não o seriam em outras condições. [...] A partir de que data? Em que ritmo? Quem fez isso? A direita recusará essas questões. Porque uma vez colocado o problema, ele não pode ser mais eliminado, e a própria direita terá que mudar de discurso. Então, o papel da esquerda esteja o não no poder, é descobrir um tipo de problema que a direita quer esconder a qualquer custo.

Gilles Deleuze

É preciso, de certo modo, ter-se renunciado à tentação de se servir da ciência para intervir no objeto, para se estar no estado de operar uma objetivação que não seja a simples visão redutora e parcial que se pode ter, no interior do jogo, de outro jogador, mas sim a visão global que se tem de um jogo possível de ser apreendido como tal porque se saiu dele.

Pierre Bourdieu

I. 1883. Ano Zero. A população negra como problema social das brancas elites

I.1. O campo, os estabelecidos e os *outsiders* no Brasil

Interrogar-se pela existência de um campo de estudos das relações raciais no Brasil é indagar, por um lado, pela emergência e constituição progressiva da população negra ou afro-descendente como problema social e como objeto de discursos acadêmicos; por outro lado, é perguntar pelo processo de objetivação implicado na construção do objeto *o negro*.

Para responder a essas interrogações é preciso fazer a história social do trabalho coletivo de construção do problema social que a ciência social brasileira recebe da sociedade e constrói como objeto. A premissa metodológica é simples, trata-se de um problema social que não é novo, mas que tem recebido um tratamento material e simbólico ao longo de quase dois séculos.

A noção de campo e as noções que lhe são correlatas eu as roubei de Pierre Bourdieu (1988, 1995, 1996, 2000), e as utilizo aqui de forma heurística, refere-se, em termos analíticos e na sua acepção mais simples, a uma configuração de relações objetivas entre posições. Estas posições definem-se objetivamente pelas determinações que impõem a seus ocupantes (agentes ou instituições), pela sua situação atual e potencial na estrutura de distribuição das diferentes espécies de capital ou poder (cuja posse implica o acesso às ganâncias específicas que estão em jogo dentro do campo), e pelas relações objetivas com as outras posições (dominação, subordinação, homologia, etc). Como configuração ou espaço social o campo é o cenário de relações de força e de lutas encaminhadas a transformá-las, por isso é um lugar de cambio permanente. Como num jogo no campo temos as apostas dos agentes (aqueles que têm a capacidade de produzir efeitos, controlar a agenda de pesquisa numa determinada área de conhecimento, por exemplo); inversões no jogo, e a crença mesma no jogo, os agentes estão presos no campo. Os antagonismos, às vezes ferozes, entre os agentes, são administrados, pelo fato dos agentes compartilharem uma crença (*doxa*) que não se questiona (os jogadores aceitam pelo fato de participarem nele e pelo “pacto” de que vale a pena jogar, que o jogo é digno de ser jogado). Esse *acordo* está na base da competição e dos conflitos entre os agentes. Os agentes também dispõem de *trunfos*, de cartas mestras, cuja força varia segundo o jogo, da hierarquia dos capitais (econômico, cultural, social, simbólico). Neste contexto, um capital ou uma espécie de capital é um fator eficiente num campo dado, como arma e como aposta (uma boa caixa de ferramentas epistemológicas, no campo, acadêmico, por exemplo), permite a seu possuidor exercer um poder, uma influência, *existir* em um determinado campo, no lugar de ser uma simples “quantidade desprezível”, delével.

Assim uma análise do campo implica: determinar as relações entre o campo e o poder estabelecido; estabelecer a estrutura de posições objetivas das relações entre as posições ocupadas pelos agentes ou as instituições que competem no interior do campo em questão; e, analisar os *habitus* e as práticas dos agentes, os diferentes sistemas de disposições que estes adquiriram mediante a interiorização de uma arbitrariedade cultural em condições sociais e econômicas específicas e que encontram numa trajetória específica uma oportunidade de atualização mais ou menos favorável. A estrutura do campo é definida pelo estado das relações de força entre os agentes jogadores. E a força relativa no jogo, a posição no espaço do jogo, e as estratégias de jogo de um agente (arriscadas ou prudentes, subversivas ou conservadoras) dependem do volume e da estrutura dos capitais possuídos, assim como da estrutura total do seu capital. Suas estratégias e todo o que define o seu jogo dependem tanto do volume e da estrutura do seu capital no momento considerado e das possibilidades de jogo que as mesmas lhe asseguram, mas também da evolução no tempo do volume a estrutura do seu próprio capital, da sua trajetória social, das suas disposições (*habitus*) que são constituídas em relação prolongada com certa estrutura objetiva de oportunidades.

Do ponto de vista metodológico o campo das posições é inseparável das tomadas de posições, entendido como o sistema estruturado de práticas e expressões dos agentes. E as lutas no interior do campo acadêmico, por exemplo, estão determinadas e tendem a funcionar em concordância com uma lógica dupla: à medida que as determinações que pesam sobre os agentes se exercem através da mediação específica constituída pelas formas e pelas forças do campo e na medida que têm implicações políticas, pela homologia entre posições que se estabelece entre determinado grupo de pesquisadores e um determinado grupo político ou social no interior do espaço social tomado em conjunto. Por último, vale a pena assinalar que embora um campo só possa ser construído a partir de indivíduos, “autores”, pois a informação necessária para análise só pode ser apreendida através deles, os indivíduos biológicos, atores o sujeitos são conceituados como agentes, o que não implica que eles sejam puras ilusões, mas sim que os agentes são construídos com ativos e atuantes no campo, pois possuem as características necessárias para serem eficientes no dito campo, para produzir efeitos nele.

Devo deixar claro aqui que não tenho a pretensão de realizar uma pesquisa à moda de Pierre Bourdieu, no sentido que não é o meu desejo emular os estudos do sociólogo francês, mas sim utilizar o sistema conceitual associado à noção de campo, para produzir algo inteiramente novo e que obedeça aos critérios universais de avaliação do trabalho científico.

A importância de se apontar para a história do nosso objeto de pesquisa radica no fato de permitir observar a forma como um problema que é tomado como evidente e que aparece

naturalizado, foi socialmente produzido por um trabalho coletivo. Isto é, que foram necessários inúmeros movimentos, manifestações, tomadas de posição, programas, projetos e mortos para que o que era um problema privado, particular, a população negra escravizada, deviesse um problema público, sobre o qual se pode falar publicamente, ou mesmo um problema oficial, objeto de tomada de posições oficiais e até de leis e decretos (Bourdieu, 2000: 370).

Para historiar o nosso objeto coloca-se como necessário a conceituação mesma das relações raciais. Para tanto, utilizamos os conceitos da sociologia das relações de poder entre grupos presente no trabalho de Norbert Elias & John Scotson (2000 [1964]). Para estes autores as *relações raciais* constituem simplesmente um tipo particular de relações de poder entre grupos estabelecidos e *outsiders*. O fato dos membros dos dois grupos diferirem na sua aparência física é apenas um sinal de reforço que torna os membros do grupo estigmatizado mais fáceis de serem reconhecidos na sua condição de *outsiders*. Já o uso dos adjetivos *racial* e *étnico* tanto na ciência social quanto na sociedade em geral, no contexto das relações de poder entre os grupos, são sintomáticos de um ato ideológico de evitação, à medida que o seu emprego desloca a atenção para o aspecto periférico dessas relações (por exemplo, as diferenças na cor da pele) de maneira a desviar os olhos daquilo que é central, as diferenças de poder e a exclusão do grupo menos poderoso de cargos com maior potencial de poder e de influência. Portanto, a questão central das relações de poder entre os grupos, no caso brancos e negros no Brasil, não está na diferença de ascendência *racial* ou de aparência física.

O aspecto saliente de sua relação é eles estarem ligados de um modo que confere a um recursos de poder muito maiores que aos do outro grupo e permite que esse grupo barre o acesso dos membros do outro ao centro dos recursos de poder e ao contato mais estreito com seus próprios membros, com isso relegando-os à posição de *outsiders* (Elias & Scotson, *op.cit.*, p. 32).

Contudo, a diferença de aparência física é determinante para a *reprodução* das relações de poder entre os grupos, à medida que facilita o processo de exclusão dos membros do grupo menos poderoso dos cargos com maior potencial de poder e influência, como já o colocara o patriarca da nação brasileira:

Uma das causas, que concorre a perpetuar e piorar a situação dos negros, é a cor: um escravo romano, apenas livre, podia confundir seu sangue com seus primeiros amos; mas o negro conserva indelevelmente um sinal de separação e de desprezo. Não só o escravo aqui é inferior ao amo, mas também o negro o é ao branco (José Bonifácio, 2000 [1823]: 44).

Assim sendo, a denominação *preconceito racial* é particularmente não adequada, pois a aversão, o desprezo e o ódio que os membros de um grupo estabelecido sentem pelo grupo de *outsiders* não diferem nos casos em que os dois grupos são claramente distintos na sua

aparência física daqueles em que são fisicamente indistinguíveis (o caso, dos judeus na Alemanha nazista, por exemplo). Isso significa que mesmo quando existem diferenças de aparência física e outros aspectos biológicos que costumamos classificar como *raciais*, a sócio-dinâmica das relações entre os grupos interligados na condição de estabelecidos e *outsiders* é determinada pela sua forma de vinculação histórica e não por qualquer outra característica que os grupos tenham independente do vínculo histórico fundamental (Elias e Scotson, *op. cit.*, p. 23).⁶

As relações entre estabelecidos e *outsiders* são basicamente relações de poder entre grupos, nas quais o grupo estabelecido consegue estigmatizar os *outsiders* como pessoas de menor valor humano. Neste contexto, os preconceitos afiguram-se como racionalizações produzidas pelos membros do grupo estabelecido para provar a si mesmos que os seres humanos que prejudicam não são dignos de melhor tratamento (Harris, 1967:106). Os estabelecidos consideram que falta aos *outsiders* a virtude humana superior, o carisma grupal distintivo que atribuem a si mesmos. Em termos de diferenciais de poder, o grupo estabelecido é seguramente superior aos outros grupos interdependentes, de uma forma tal que podem fazer com que os *outsiders*, construídos socialmente como inferiores introjetem a dominação, se sintam carentes de virtudes e se julguem humanamente inferiores. Qual, então, o vínculo ou o modo de ligação entre os pólos das *relações raciais* ou das relações entre estabelecidos e *outsiders* no Brasil?

As “relações raciais” são conceituadas aqui, como relações sociais de poder entre grupos racializados. Si é verdade que não existem *raças* no sentido biológico do termo, mas sim *raças* como construtos historicamente determinados, social e culturalmente produzidos, então, a expressão “relações raciais” não é adequada, pois é biologizante, ecoa uma forma de pensamento substancialista na medida em que naturaliza e essencializa o que é produto da história e do desenvolvimento social. Daí o uso da expressão relações racializadas que fala de um longo processo de racialização próprio dos Estados nacionais modernos.

O vínculo primordial que está na gênese da discussão das relações sociais racializadas neste país é o vínculo que informa as relações de poder entre senhores brancos e mestiços branqueados, proprietários dos meios de produção, por um lado; e, pelo outro, os trabalhadores negros e mestiços submetidos a um regime de trabalho forçado fundamentado na violência e no

⁶ Esta conceituação do preconceito de cor já havia sido enunciada por Franz Fanon (1983 [1952]: 97-8): O preconceito de cor não é mais do que um ódio irracional de uma raça por outra, o desprezo dos povos fortes e ricos por aqueles considerados inferiores, e depois o amargo ressentimento daqueles que foram submetidos e injuriados. Como a cor é o sinal mais visível da raça, ela tornou-se o critério através do qual homens são julgados sem levar em conta sua educação e seu nível social. As raças de pele clara chegaram a ponto de desprezar as raças de pele escura e estas se recusam a continuar aceitando a condição humilde que se lhes pretende impor.

terror. O contexto no qual se desenvolvem as relações de poder entre os senhores costumeiramente chamados de brancos e os africanos negros escravizados é a escravidão de *Plantation*, entendida como um modo específico de dominação racial e como um sistema ou regime de mão-de-obra ou trabalho forçado que fornecia os fundamentos para uma rede de relações econômicas, sociais e políticas distintas, como as relações entre os escravizados e os homens livres (negros, mestiços e brancos) não proprietários de meios de produção daquelas vigentes na Europa (Gilroy, 2001 [1993]: 125).

Milhões de homens e mulheres reduzidos à condição de escravizados e transformados em mercadoria, em fonte de lucro e de riqueza, foram arrancados da África sob o pretexto de resgatá-los da morte iminente ou do cativeiro de seus inimigos, para serem cristianizados e civilizados. A escravidão moderna dos africanos era justificada e legitimada por meio da teoria do resgate, segundo a qual o regime de trabalho forçado não só é coisa útil para o senhor, mas também para o escravizado. Este último era um prisioneiro de guerra ao qual se poupava a vida para ser 'civilizado' pela via do trabalho compulsório e do terror. A elaboração filosófica mais elaborada desta teoria encontra-se na *Fenomenologia do Espírito* de G.W.F. Hegel (1966 [1807]: 107-21), que vê a escravidão como uma força essencialmente modernizadora. (Gilroy, *op.cit.*, p. 116). Na alegoria hegeliana da consciência e da liberdade, isto é, na luta ou embate entre as autoconsciências pelo reconhecimento, o menos forte, que virá a ser o escravizado, reconhecendo o poder do mais forte, que será o seu senhor, preferiria a servidão no lugar da morte. A este respeito, Hegel ignora que nas diversas formas de radicalismo que animaram, no Novo Mundo, as lutas dos africanos e seus descendentes pela emancipação e pela justiça racial, muitas vezes os escravizados preferiram ativamente a possibilidade da morte ou a morte mesma à condição de desumanidade contínua da qual dependia a escravidão moderna. Esta guinada rumo à morte como linha de fuga, de libertação do terror e da escravidão e, como uma oportunidade de encontrar a liberdade substantiva assinala a percepção da escravidão por parte do escravizado como um estado de 'morte social' (Patterson, 1982).

Diferentemente da escravidão dos nativos americanos, a dos negros africanos não só foi tolerada, mas também considerada natural, incentivada e legalizada pelas nações européias. Era o interesse material que mediava as relações entre senhores e escravizados, tratava-se de extrair dos corpos dos trabalhadores cativos o maior proveito para atender os interesses dos colonos e principalmente das metrópoles. No caso do Brasil o trabalho compulsório dos africanos escravizados era percebido por Portugal como uma necessidade, pois o fim da escravatura significaria a destruição da economia das suas colônias, as quais propiciavam a base do excedente que lhe garantia a sobrevivência. Da perspectiva dos europeus, o resgate,

isto é, a escravização e o comércio humano significavam para os africanos a conservação da própria vida e o acesso à civilização. Argumentavam que se não comprados os escravizados seriam mortos ou vendidos aos bárbaros mouros ou asiáticos. Assim, na perspectiva do grupo dominador, o tráfico e a escravidão dessas pessoas constituía um benefício para todos (Murilo de Carvalho, 1988).

1.2. A construção social da população negra como grupo *outsiders* no período colonial

Na era colonial não houve em terras brasileiras uma discussão propriamente dita do problema da escravatura e da violação do princípio da liberdade individual dos africanos escravizados e seus descendentes. Reflexões sobre o problema foram realizadas principalmente por indivíduos ligados à igreja católica e ao império português representados quase exclusivamente por padres e religiosos.⁷ A marca registrada desses pensadores religiosos e padres seculares é a *ambigüidade moral* com que abordavam a incompatibilidade entre cristianismo e escravidão face às necessidades da sociedade colonial e do Estado português dos quais eram dependentes. Esse jogo da ambigüidade em relação ao problema moral da escravidão dos africanos e seus descendentes foi inaugurado no Brasil pelo padre Antonio Vieira (1608-1697) que era contrário à escravização dos índios, mais defendia a escravidão dos negros. Para tal efeito utilizava a tese do pecado, segundo a qual a obediência a Deus e aos senhores era o caminho para libertar a alma da escravidão do pecado. A escravidão era conceituada como decorrente do *pecado original*, no sentido em que os conflitos e as guerras que produziam o cativo dos africanos eram decorrentes da rebelião contra Deus. Neste contexto o escravizado era o prisioneiro a quem se poupava da morte. Basicamente esses padres e religiosos criticavam e condenavam a crueldade com que os senhores tratavam seus escravizados, lhes parecia que o cativo não estava em consonância com a liberdade da lei de Cristo, mas não ousavam pedir aos senhores que libertassem seus escravizados (Murilo de Carvalho, *op.cit.*).⁸

A presença do tema da escravidão dos negros e mulatos na prosa e na poesia produzida no Brasil até o século XVIII foi insignificante, se levarmos em conta que no último quarto desse século a população negra e mestiça representava 65% do total dos habitantes do

⁷ Para uma análise das posições da corrente de pensamento dominante no catolicismo na sua versão luso-brasileira no que diz respeito a escravatura no Brasil, veja de José Murilo de Carvalho "Escravidão e Razão Nacional". Revista Dados. Rio de Janeiro, vol. n.3, 1988, p. 287-307.

⁸ Dentre esses padres e religiosos encontravam-se os jesuítas Antonio Vieira, Jorge Benci, João Antônio Andrioni (Antonil), e Manoel Ribeiro da Rocha. O único brasileiro deste grupo, D. José Joaquim da Cunha Azeredo Coutinho, bispo de Pernambuco, não compartilhava do "jogo da ambigüidade moral". Defendia abertamente a escravatura baseando-se na "razão colonial", pois enuncia o trabalho escravo como uma necessidade social para a sobrevivência do Estado (Carvalho, *op. cit.*).

país. No geral, salvo contadas exceções, os escritos brasileiros coloniais focalizaram 'o elemento africano' para constatar a sua existência, como um possível fiel a ser convertido, como parte da paisagem local, como força de trabalho indispensável para o andamento da economia colonial ou como foco de desordem ou como parte do cotidiano da cidade. Nesses textos os negros e mulatos aparecem estigmatizados, quase sempre vinculados a aspectos negativos. Surgem associados à moral frouxa, às crendices e bruxarias espalhadas no grosso da população, aos 'desregramentos' sexuais, ao abuso das bebidas e a um sem número de outras mazelas (França, 1998: 32).⁹ Também aparecem nesses escritos constantes referências à resistência escrava e a expressão do *medo branco* à mesma, pois no Brasil como em toda América, os quilombos, os assaltos às fazendas, as pequenas revoltas individuais e coletivas e as tentativas de grandes insurreições sucederam-se desde o desembarque dos primeiros cativos em meados de 1500. Já os homens livres de cor, embora existissem em todos os níveis da sociedade brasileira, eram ignorados de forma conspícua pelos escritores românticos (Skidmore, 1976: 23).

1.3. Modernidade, Estado nacional e biopoder

Mesmo antes da Independência, no alvorecer do século XVIII, no contexto da discussão em torno da criação do Estado-nação no Brasil, começaram a ser enunciados projetos para o futuro país, esses projetos determinaram importantes mudanças na percepção e na reflexão sobre a escravidão, o negro e o mulato. Isto aconteceu no contexto da preocupação das elites nacionais de ordenar os habitantes do país em uma população homogênea e integrada num todo social, e do interesse de levar o Brasil rumo ao progresso e a civilização moderna.

A proclamação da Independência da colônia portuguesa em 1822 trouxe a produção de uma reflexão mais elaborada sobre os africanos e seus descendentes, reflexão essa que ia além da mera constatação da sua existência na sociedade colonial e da enunciação dos construtos negativos acerca dos negros e mulatos que povoavam o imaginário dos brasileiros. Não se tratava mais de pessoas ligadas à metrópole, discutindo a escravidão na colônia, tratava-se agora de cidadãos de um nação em formação para os quais a escravidão representava um grave e sério problema. A escravidão não era mais uma questão de economia metropolitana e moral cristã; tratava-se agora do problema da construção do Estado-nação moderno. Embora argumentos filantrópicos e morais tenham sido enunciados na discussão, os motivos religiosos passaram a um segundo plano, e as razões que prevaleciam foram o

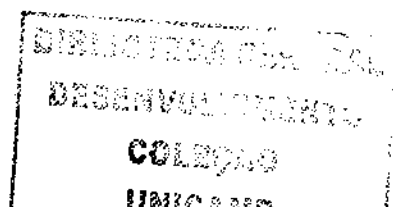
⁹ No caso da poesia de Gregório de Matos, por exemplo, seria quase impossível dissociar mulata, sensualidade e prazeres venéreos (França, *op. cit.*, p. 32). Para uma análise da construção no Brasil da mulata enquanto objeto de discursos médicos, literários e carnavalescos veja Angela Gilliam (1995) e Mariza Corrêa (1996).

fortalecimento do Estado, a construção da nacionalidade e o interesse do capital dos grandes fazendeiros. E tratando-se de uma nação que começava a ser construída de cima para baixo a maioria dos que inicialmente preocuparam-se com a população negra foram, como não poderia deixar de ser, membros da elite política (Carvalho, *op. cit.*, p. 296). Foi na pena dos homens de letras (políticos e jornalistas) que a temática do negro começou a ganhar fôlego e fincar raízes na escrita nacional (França, *op. cit.*, p. 36).

A Independência política trouxe três desafios fundamentais às elites políticas brancas, esses desafios que determinaram a forma da construção histórica de um grupo negro no país: 1) a construção de um novo país a partir de uma sociedade cindida em grupos aparentemente inconciliáveis (senhores brancos e escravizados negros); 2) garantir a unidade territorial; e, 3) construir uma identidade nacional que unificasse os diversos grupos ou setores.

A escravidão e o grupo negro eram o ponto nevrálgico desses desafios. Neste contexto, dois grandes acontecimentos internacionais do alvorecer do século XIX abalaram o modo de vida escravista e determinaram as respostas que as elites do Brasil Império deram ao problema da construção do Estado-nação moderno: o movimento abolicionista que tomava força na Inglaterra e iniciava as pressões internacionais contra o secular tráfico de africanos para as colônias de ultramar e o grande medo suscitado pela sangrenta revolução no Haiti, onde a população negra se organiza e se revolta contra a escravatura, proclamando a Independência em 1791, e coloca em prática os princípios da Revolução Francesa, acarretando assim grandes perigos à vida, à família e à propriedade dos senhores brancos escravistas. Uma vez que a extinção do tráfico tinha sido determinada pelo 10º artigo do Tratado de Comércio assinado pelo Brasil com a Inglaterra em 19 de fevereiro de 1810, duas questões preocupavam os membros das elites construtoras da nação: a primeira, *o que fazer com a população negra?* e, a segunda, o problema da mão-de-obra ou de como continuar a manter a mão-de-obra barata, pois pelas leis do mercado estariam obrigados a contratar “trabalhadores livres” (Azevedo, 1986).¹⁰ A pergunta mesma do debate em torno das populações afro-brasileiras não só mostra um viés racista, como bem colocou Peter Eisenberg (1987: 15), mas também evidencia um aspecto saliente nas relações entre os grupos interdependentes, (senhores brancos – escravizados negros). Esse aspecto diz respeito aos diferenciais de poder nas relações entre estabelecidos e *outsiders*, particularmente no que se refere aos recursos de poder de que dispõem os membros da pequena elite branca (proprietária dos meios de produção, alto grau de coesão grupal; e

¹⁰ O medo ou a insegurança eram uma das partes constitutivas do imaginário dos senhores. Esse medo era suscitado pelos conflitos, reais ou potenciais, entre a diminuta elite branca composta pelos grandes proprietários e as camadas médias das profissões liberais, e, a grande massa de gente miserável –escravos, mestiços e pobres livres (Azevedo, *op. cit.*, p. 33-35).



detentora do poder de violência simbólica, de estigmatizar e de excluir) para pensar como categoria social distinta e problemática um grupo interdependente e subordinado como o constituído pela população “negra” ou o “índio”. *Ninguém perguntava: o que fazer com a população branca?*

Nas discussões entre os defensores da escravidão e os abolicionistas foram colocadas as questões constitutivas dos perímetros temáticos dentro dos quais se situavam as representações e as discussões sobre o grupo negro no século XIX. Dentre essas questões encontravam-se, primeiro, o problema da desumanidade do sistema escravista e seu efeito desumanizante tanto sobre o grupo escravizado quanto sobre o grupo escravista estabelecido; segundo, a questão da competência da população negra e sua capacidade de se integrar à sociedade dominante; e, terceiro, o potencial dos escravizados para irem além do seu estado ‘selvagem’ e alcançar o nível de esclarecimento espiritual (Slenes, 1996).

Esses perímetros temáticos e os seus desdobramentos no tempo constituem variáveis fundamentais que contribuíram para a configuração das formas como os afro-brasileiros, isto é, os pretos, os mulatos ou pardos, e outras categorias de mestiços, foram discursivamente construídos, representados, problematizados e tratados no interior do Estado-nação.

Como em todo debate, a discussão em torno da população negra enquanto problema social das elites brancas e quase brancas apresentou posições antagônicas e conciliatórias. A humanidade da população de origem africana era negada por uns e afirmada por outros. Também não houve consenso em relação à continuidade ou não do tráfico e da escravidão, nem em relação às formas como os ex-escravizados deveriam ser integrados à sociedade. A nossa preocupação aqui é com a forma como este grupo humano foi discursivamente construído como *o negro* e problematizado no interior do Estado-nação, da sua esfera pública, nessas discussões, nesses discursos, uma vez que os construtos produzidos vão determinar historicamente às tentativas posteriores de objetivação da população negra e das relações sociais racializadas neste país. Formulando o nosso interesse em forma de interrogante, a pergunta é: quais as imagens e os construtos produzidos sobre os africanos escravizados e seus descendentes nos debates em torno da escravidão brasileira?

Além da gênese da população negra como problema social, público e oficial do grupo branco estabelecido, nos debates entre os defensores da escravidão e os abolicionistas, encontra-se a gênese do grupo negro como objeto estudo disciplinar e de práticas discursivas, em torno do qual se travam as lutas pelo prestígio e pelas posições de poder no espaço social que convencionaremos chamar aqui de campo de estudos das relações raciais no Brasil. Estamos falando aqui gênese histórica da estrutura objetiva de posições teóricas e ideológicas

em torno do grupo negro como objeto de discursos produzidos por agentes no campo acadêmico.

Os projetos, para o Brasil, formulados no século XIX pelos representantes políticos das elites estabelecidas mostram-se um *locus* privilegiado de visualização de um momento importante de construção da categoria nativa *o negro*. Em *Onda Negra medo branco. O negro no imaginário das elites do século XIX*, Célia M. Azevedo (1987) apresenta uma análise da forma como o tema do grupo negro livre e a preocupação com o ordenamento gradual das relações entre senhores brancos e os negros e mulatos escravizados foram pontos nevrálgicos dos projetos de construção do Estado-nação moderno enunciados pelos letrados do grupo dominante. Nesses projetos apontavam-se saídas para os problemas que a história lhes colocava. As elites percebiam como inexorável o fim do tráfico e a extinção da escravidão, e os seus pensadores perguntavam-se: *o que fazer com o negro?* (Azevedo, *op. cit.*). O que fazer com o grupo explorado, violentado e assassinado durante quase quatrocentos anos? Ou numa outra linguagem, o que fazer com o grupo negro após a ruptura da polaridade entre os dois grupos complementares, senhores e escravizados, estabelecidos e *outsiders*?

Segundo esta autora, predominava nesses projetos a consciência de uma crise presente ou futura e da necessidade de um tempo de transição para a criação de uma economia baseada num regime de 'trabalho livre' em substituição do regime de trabalho escravo; por outro lado, prevalecia o pessimismo em relação à inserção do país no concerto das nações civilizadas, isto é, duvidava-se da capacidade do Brasil encaminhar a sua evolução rumo ao desejado progresso. Esse período de ordenamento e de controle da crise era visto pelas elites intelectuais como um momento de transição do velho Brasil colonial dos senhores de escravos para o novo Brasil europeizado, no qual o livre mercado regeria as relações entre patrões e empregados (*ib.*). Também aparece nesses projetos a construção da noção de *o povo*. Essa noção foi utilizada para designar os habitantes nacionais livres e pobres, na sua grande maioria índios, negros e mulatos, os quais aparecem socialmente construídos de forma negativa. Enuncia-se que levam vidas anti-sociais, vegetativas, ignorantes e indolentes ao trabalho, constituindo dessa forma um obstáculo para o progresso da nação.¹¹ Assim, para as elites colocava-se a necessidade de criar um povo enérgico, rico, vigoroso, sábio e respeitável. O Estado era visto como o agente produtor dessas mudanças. Ao mesmo tempo afirma-se nesses projetos a existência de um antagonismo racial irremediável, de uma sociedade racialmente

¹¹ A gênese das representações negativas do Brasil e de sua população encontra-se nos relatos dos chamados 'viajantes'. Mawe, Koster, Saint-Hilaire, dentre outros, acreditavam que o país possuía um apego à rotina, uma aversão pelo progresso, e uma cegueira em relação aos próprios interesses, os quais só seriam percebidos pelos estrangeiros. Para uma análise das representações do Brasil pelos viajantes veja Galvão (2001).

cindida, na qual a inimizade e a distância caracterizariam as relações sociais entre a população negra e mestiça escravizada e o grupo dos proprietários brancos ou mestiços embranquiçados. Em razão desse antagonismo e em nome da segurança do grupo branco, algumas propostas enunciadas no século XIX argumentavam em prol da expulsão dos escravizados africanos e afro-brasileiros para a África, onde formariam colônias como fizeram os norte-americanos no caso da Libéria. Além de a população negra escravizada ser enunciada, nesses projetos, como o inimigo domiciliar das brancas famílias escravistas –inimigo que teria como único objetivo "a destruição e o extermínio dos seus opressores" - foi transmitido a esse grupo tudo aquilo que vinha sendo historicamente atribuído à escravidão: o grupo negro passou a ser visto pelas brancas elites como a fonte de todas as mazelas do país. Foi na primeira metade do século que surgiram as primeiras retóricas identificando os, supostos, males que a presença dos africanos e seus descendentes trazia aos costumes da sociedade e à segurança pública dos estabelecidos.

Como categoria social, o grupo afro-descendente foi colocado no degrau mais baixo da hierarquia humana enunciada pelos intelectuais orgânicos do grupo branco: brancos acima, índios no meio e negros embaixo. Enquanto grupo de origem africana, os negros são enunciados como bárbaros selvagens, sem moral, sem leis, seres negligentes vivendo em continua guerra contra os seus senhores e vegetando quase sem elevação acima dos irracionais. Malgrado as elites haverem outorgado um baixo nível mental aos negros e mestiços, este atributo nem sempre foi considerado como um empecilho para uma incorporação à nação que estava sendo construída. Neste primeiro momento da discussão, a suposta inferioridade intelectual dos negros e seus mestiços, foram associados diretamente à vagabundagem, mas não numa relação de causa efeito. Para uns intelectuais a ociosidade era vista como um vício antigo da humanidade, para outros, esta devia ser compreendida à luz da estrutura fundiária do país, na medida em que brasileiros livres e pobres, independentemente da cor, encontravam-se alijados da propriedade da terra. A idéia da inferioridade do africano é lugar comum no século XIX, já que desde os séculos anteriores vinha sendo afirmada nos discursos. Assim a concordância geral em relação a essa inferioridade dispensava explicações em torno da mesma, permitindo o desenvolvimento do argumento que codifica de forma negativa a alteridade do negro (Azevedo, *op. cit.*).

I.4. A pergunta do biopoder: o que fazer com a população negra?

Mas como poderá haver uma Constituição liberal e duradoura em um país continuamente habitado por uma multidão imensa de escravos brutais e inimigos? (Bonifácio, *op. cit.*, p. 25).

Em 1823 José Bonifácio de Andrada e Silva (1763-1838) apresentou as elites brasileiras um documento intitulado *Representação à Assembléia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil sobre a Escravatura*. A reunião dos deputados estaduais tinha como objetivo redigir a constituição do novo país. Do ponto de vista da ciência social este é o momento chave de fundação do Estado-nação moderno nestas terras. Bonifácio foi o mais poderoso ministro do príncipe regente d. Pedro. O documento continha uma proposta de projeto nacional que apresentava soluções para superar os obstáculos à modernização do país, tratava-se “salvar o país da barbárie”. Nos seus lineamentos gerais o projeto está inscrito no contexto da modernidade ocidental, está inscrito no registro do Iluminismo, da Ilustração, isto é, “segundo os parâmetros das doutrinas então vigentes na Europa ou nos Estados Unidos” (Dolhnikoff, 2000).

Dentre os projetos para um Brasil civilizado, talvez o mais elaborado e influente foi aquele proposto por José Bonifácio de Andrada e Silva, e é possível afirmar que este projeto para o Brasil constituiu-se no interlocutor implícito de todas as propostas apresentadas posteriormente. Para José Bonifácio, três eram as razões principais pelas quais o tráfico e a escravidão impediam a formação de uma nação homogênea e de um Estado moderno, bem como a inserção do país no concerto das nações civilizadas. 1) pelo fato do tráfico e a escravização serem incompatíveis com a liberdade individual, portanto incompatíveis com o governo liberal. 2) por introduzirem um inimigo interno e colocarem em risco a segurança interna do país. 3) por ameaçarem a segurança externa do país, pois inviabilizavam a formação de um exército e de uma marinha poderosa, dado que a maior parte da população masculina encontrava-se escravizada. O célebre político também apontava a escravidão como sendo antieconômica, incompatível com a indústria e com o desenvolvimento técnico de uma nação moderna (Carvalho, *op. cit.*, p. 296-307).

Enunciada a partir de uma perspectiva iluminista, a proposta de José Bonifácio consistia em transformar a ex-colônia portuguesa numa nação civilizada segundo modelos europeus de organização social (Dolhnikoff, 1996). A nação só poderia ser consolidada se fossem criados laços de solidariedade entre os diversos setores sociais e se fossem também produzidos sentimentos de comunhão de interesses e de pertencimento à mesma configuração nacional. Para consolidar o Estado nacional brasileiro era necessário criar tanto o *interesse* nacional quanto a *identidade* nacional. Para isso era imperioso não só a lenta extinção da escravidão, mas também estender ou ampliar a cidadania aos historicamente marginalizados, incluir os ex-escravizados e os negros, os índios e os mestiços livres e pobres na categoria de cidadãos.¹²

¹² Para uma análise do papel desempenhado pela população livre de cor durante a escravidão veja de Herbert S. Klein (1978) “Os homens livres de cor na sociedade escravista brasileira.

Para José Bonifácio o Estado seria o agente destas reformas radicais. Tratava-se em primeira instância, da ingerência do poder público nas relações entre estabelecidos e *outsiders* isto é, da adoção de políticas públicas de inclusão ou de acesso à cidadania para a população afro-descendente, os grupos negros e mestiços, como *conditio sine qua non* para garantir a consolidação do Estado e a formação de uma nação civilizada:

Acabe-se, pois de uma vez o infame tráfico da raça africana; mas com isto não está tudo feito, é preciso cuidar seriamente em melhorar a sorte dos escravos existentes, e tais cuidados são já um passo para a sua futura emancipação. As leis devem prescrever estes meios, se é que elas reconhecem que os escravos são homens feitos à imagem de Deus. E se essas leis os contemplam como objetos de legislação penal por que não os serão também de proteção civil (Bonifácio, *op. cit.*, p. 31). Grifado meu.

Dado que a escravidão mantinha a maior parte da população do país sob o arbítrio particular dos grandes senhores de terras, o monopólio legítimo da capacidade coercitiva e legislativa do poder constituído, (a condição de possibilidade do Estado nacional), estava seriamente comprometida. Assim, Bonifácio defendia a intervenção reguladora do Estado na relação do grupo senhoril com o grupo escravizado, por meio de um conjunto de medidas paliativas para proteger os escravizados. Bonifácio defendia a legitimação do Estado através da efetivação de suas capacidades produtora, impositiva e reguladora das relações sociais. Essa proposta visava retirar do senhor o pleno arbítrio sobre a vida dos seus cativos, para ‘humanizar’ a escravidão, e, concentrar no Estado o uso legítimo da violência.¹³ Outra parte das normas propostas visava regulamentar a manumissão, a compra e venda de escravizados, e determinava as obrigações dos senhores frente aos escravizados alforriados, velhos ou doentes.¹⁴ Já o julgamento e a punição dos escravizados infratores da lei deveria ficar a cargo do poder público e não mais dos seus proprietários. O objetivo fundamental destas medidas era contribuir para a superação de um dos principais entraves ao processo de construção do Estado moderno: a grande dificuldade do poder público em transpor os portões das fazendas e impor-se ao poder privado (Dolhnikoff, 1996).

A emancipação dos escravizados e a sua integração, assim como a dos indígenas, era vista pelo político ilustrado como uma medida fundamental para diminuir as profundas

¹³ Uma boa parte das medidas específicas sugeridas por Bonifácio na sua *Representação* pode hoje ser vista como os primórdios de uma legislação trabalhista neste país, pois estabeleciam condições de trabalho legais para os escravizados, legislavam sobre a exploração da mão-de-obra infantil e feminina, sobre a jornada de trabalho diária, a alimentação e vestuário adequado para a população escravizada (Dolhnikoff, *op. cit.*)

¹⁴ Outras propostas contendo uma diversidade de medidas davam resposta à pergunta, o que fazer com o ‘inimigo domiciliar’: dentre elas, devolvê-los para a África e importar trabalhadores europeus para substituir gradualmente os negros e mulatos escravizados; libertação do ventre e do trabalho dos ingênuos (aqueles que nasciam livres) até os 25 anos; incentivar a reprodução do grupo negro em cativo; transformação dos escravizados em servos de gleba, e mais tarde em colonos sob um regime de trabalho compulsório; aproveitar os quilombolas como colonos no lugar de incentivar o seu assassinato pelas forças de repressão; pagar um salário aos cativos e o fim dos castigos corporais. Cf. Azevedo (*op.cit.* p. 33-59).

diferenças entre a população e harmonizá-la, dando estatuto político e civil a todos os estamentos da futura sociedade. Assim os grupos negros, brancos e indígenas viriam a ser cidadãos igualmente livres da mesma nação.

Torno a dizer que não desejo ver abolida de repente a escravidão; tal acontecimento traria consigo grandes males. Para emancipar escravos sem prejuízo da sociedade, cumpre primeiro fazê-los dignos da liberdade: cumpre que sejam forçados pela razão e pela lei a convertê-los de vis escravos em homens livres e ativos. Então os moradores deste Império, de cruéis que são em grande parte neste ponto, se tornarão cristãos e justos, e ganharão muito com o andar do tempo, pondo em livre circulação cabedais mortos, que absorve o uso da escravatura: livrando às famílias de exemplos domésticos de corrupção e tirania; de inimigos seus e do Estado; que hoje não têm pátria, e que podem vir a ser os nossos irmãos e nossos compatriotas (Bonifácio, *op.cit.*, p. 32).

Além de constituir um empecilho para o acesso à cidadania para negros e indígenas, a escravidão representava um grave perigo para a manutenção da ordem interna. Temia-se que no Brasil pudessem se repetir os fatos acontecidos em São Domingos -hoje o Haiti, no final do século XVIII (Mott, 1982).

Uma vez que o problema da escravatura também colocava a questão da concentração da propriedade de terra em poucas mãos e do pouco incentivo que essa concentração representava para o trabalho disciplinado, regular e cumulativo da maioria da população, a abolição era vista como uma ameaça à sobrevivência da grande propriedade. Isto levou às brancas elites se perguntarem sobre a forma de manter intacta a grande lavoura, a propriedade e o poder do grande proprietário. Concluíram as elites brancas que era urgentíssimo concretizar, antes que fosse tarde demais, a liberdade nominal para os escravizados e estabelecer um plano para não se perder tudo como aconteceu com os proprietários de São Domingos (Azevedo, *op. cit.*, p. 48-51).¹⁵ Neste contexto Bonifácio e outros membros das elites propõem a reforma da propriedade da terra. Liquidar os latifúndios e incentivar a pequena e média propriedade não só foi o caminho apontado para melhorar a produtividade agrícola e garantir a penetração do Estado no interior do país, mas também a condição para garantir a integração da população afro-descendente, o grupo negro à sociedade envolvente. Por outro lado, Bonifácio propunha a doação de terras aos negros livres, mesmo antes da realização da abolição da escravatura. Para ele, sem uma reforma agrária, a abolição da escravatura não cumpriria os seus objetivos (Dolhnikoff, *op. cit.*, p. 135).

¹⁵ Esta autora (p. 48-51) destaca a existência de um plano bem elaborado para o aproveitamento dos vários tipos de trabalhadores: negros alforriados, nacionais livres não-negros e sem terras, índios e imigrantes europeus. O legislador baiano, Domingo Alvez Branco Muniz Barreto, por exemplo, defendia que o Estado estabelecesse uma coação policial sobre os escravizados alforriados, assim como um controle dos homens livres e cidadãos que levavam um modo de vida 'dissoluto' e inútil aos interesses do Estado.

O plano consistiria em dividir a grande propriedade em pequenos lotes e distribuí-los às famílias de escravizados, de modo que elas se vinculassem ao solo. Ao mesmo tempo, a reforma agrária proposta visava atrair os nacionais livres e pobres e também os imigrantes para a pequena propriedade da terra, garantindo, porém, o domínio da terra ao grande proprietário. Deste modo mediante este esquema de autonomia ilusória combinada com uma 'pedagogia' de transição para o 'trabalho livre', pretendia-se solucionar o problema do desemprego do trabalhador nacional livre e pobre, em geral. Para os reformistas que propunham a integração da população negra liberta à sociedade pela via do trabalho compulsório, não adiantaria nem a coerção policial ao trabalho nem o controle administrativo sobre a vida dos trabalhadores, sem uma 'educação' moralizadora simultânea que visasse a internalização da hierarquia sócio-racial e o reconhecimento subjetivo da posição social inferior que lhes foi imposta e dos limites das aspirações sociais. A integração social desejada pelos partidários de emancipação propunha longos períodos de transição com trabalho compulsório do liberto ou servidão de gleba, e visava evitar o revanchismo dos libertos e a sua dispersão para o campo e as cidades.¹⁶

Bonifácio viu na Educação o mais poderoso instrumento de desenvolvimento humano. A educação era o caminho para conduzir o conjunto da população brasileira rumo ao mundo civilizado. Como bem social, a educação deveria ser distribuída conforme a posição e a função de cada indivíduo na sociedade. Portanto, o político mostra uma percepção clara do duplo papel social da educação: ela pode ser um instrumento fundamental da transformação histórica ou um dispositivo da reprodução sem transformação ou da continuidade histórica (Bourdieu & Passeron, 1992 [1970]). Aos mais pobres uma educação suficiente para garantir os 'bons costumes' e desempenhar suas atividades de maneira 'produtiva'. Aos membros das classes mais abastadas seria necessária uma educação mais sofisticada para torná-los governantes capazes de 'civilizar' todos os ramos populares (Dolnikoff, *op. cit.*, p. 128). Uma vez que o grupo negro era perigoso, inculto, imoral e não civilizado, precisava ser rapidamente incorporado à sociedade maior pela via de estratégias disciplinares. Paradoxalmente o mesmo pressuposto que tornava o negro preguiçoso, aos olhos do branco, assegurava a certeza do seu consentimento em relação ao estado de liberdade ilusória que as elites lhe destinavam (Azevedo, *op. cit.*).

Frente ao problema da heterogeneidade 'física e civil' ou das diferenças 'raciais' e culturais, o qual é visto como outro dos grandes empecilhos para a construção, em poucas

¹⁶ A assimilação, a incorporação e a homogeneização da população brasileira foram temas recorrentes nos textos dos projetos para o Brasil. Esses projetos traduziam a vontade de exercer um controle sobre a população em geral e a necessidade de produzir a subjetividade do trabalhador. Tratava-se de educar, moldar e civilizar controlando e disciplinando o cotidiano dos governados para torná-los úteis ao país, para torná-los partes integrantes e batalhadoras de uma razão nacional superior. Cf. Azevedo (*op. cit.*, p. 47).

gerações, da nacionalidade e de uma nação racialmente homogênea Bonifácio (*op. cit.*, p. 24) propõe a prática da mestiçagem como meio de neutralizar essas diferenças e as tensões decorrentes da diversidade racial e cultural, as quais poderiam devir uma fonte de conflitos e obstáculos à integração nacional planejada.¹⁷ A proposta da mestiçagem tinha como objetivo a criação de uma 'nova raça', com um repertório cultural comum que servisse de substrato para a identidade nacional.

Além de liquidar as profundas diferenças "raciais", a mistura sangüínea e cultural, a prática da mestiçagem entre os três grupos primordiais é apontada como uma ferramenta propícia para 'civilizar' negros e índios. Também foi proposta de Bonifácio o incentivo à imigração européia para o país, bem como medidas que estimulassem o casamento entre todos os grupos raciais.¹⁸ A prática da mestiçagem era possível na medida em que as diferenças entre os povos e as 'raças' eram tidas apenas como um produto do meio, um produto histórico e, como tal, contingente, não havendo assim, essencialidade que os distinguisse. A possibilidade dessa prática era também afirmada com base no discurso religioso sobre a dignidade humana, na medida em que os membros dos diferentes grupos habitantes do país partilhavam, enquanto filhos do Deus cristão, do mesmo valor humano (Dolhnikoff, *op. cit.*, p. 125-7). Assim foram propostas, pelo 'patriarca da nação', políticas públicas para estimular os casamentos mistos entre todos os grupos. Tratava-se de favorecer por todos os meios possíveis os matrimônios entre negros e índios, e mulatos. Esses casais mistos deviam estabelecer-se nas aldeias e um prêmio pecuniário deveria ser entregue a todo cidadão brasileiro, branco ou homem de cor que se casar com índia gentia. Para Bonifácio, *o mulato era o tipo ideal, a melhor raça do Brasil*, e a mistura entre negros e brancos era percebida, por ele, como sendo melhor do que a de brancos e índios: *O mulato deve ser a raça mais ativa e empreendedora, pois reúne a vivacidade impetuosa e a robustez do negro com a mobilidade e sensibilidade do europeu* (Bonifácio, *op. cit.*, p. 24, 53).

Consoante com essa valoração positiva do *tipo mulato*, José Bonifácio propõe no artigo XXV da sua *Representação* que nas alforrias que se fizessem pela Caixa de Piedade fossem preferidos os mulatos aos outros escravos, e os crioulos aos boçais ou da Costa. Também sugere que todo filho de mulato com branco deva ser considerado com membro do grupo branco e gozar de todos os privilégios de que desfruta esse grupo. Embora Bonifácio tenha

¹⁷ Uma das principais razões apontadas por Dolhnikoff (*op. cit.*, p. 128) como causas do fracasso da proposta de Bonifácio foi o fato da proposta da mestiçagem contrariar ou afrontar um dos elementos básicos da identidade da própria elite: a cor branca. A mestiçagem como condição da nacionalidade feria os valores do grupo dominante que Bonifácio procurava como aliado, pois implicava o abandono por parte do grupo branco da sua identidade racial historicamente construída.

¹⁸ Para uma análise da política de imigração e colonização européia no processo de construção nacional, veja Giralda Seyferth (1996).

enunciado em diversas ocasiões o estigma social que recai sobre os escravizados e seus descendentes, reconhece-lhes o valor intrínseco ao ser humano. Para ele, os africanos e seus descendentes possuíam todas as aptidões humanas necessárias para entrar no mundo civilizado, o problema para esta entrada era o regime de trabalho forçado que os mantinha em estado 'selvagem', refratários a toda civilização. Da 'civilização' os escravizados só conheciam o trabalho compulsório, a comida escassa e os castigos excessivos e brutais. Por outro lado, a escravidão ainda impedia a civilização dos brancos senhores que dela tiravam todos os seus vícios. *Ao manter uma boa parte da população em estado de barbárie os senhores necessariamente terminavam contagiados por essa mesma barbárie.*

Vale a pena assinalar que não eram só sentimentos filantrópicos ou humanitários que levaram os reformistas como José Bonifácio a enunciar suas propostas, o que os movia de fato era a razão nacional, a razão de Estado e, o interesse da própria elite escravista, no sentido em que as medidas a serem tomadas, antes de tudo, deviam favorecer o desenvolvimento econômico, o fortalecimento do Estado e da nacionalidade brasileira (Carvalho, *op. cit.*, p. 297-307; Dolhnikoff, *op. cit.*, p. 37).

1.5. 1845. Historicidade raciológica: a população negra na história da nação

The concept of historicity was strongly associated with these attempts to differentiate the status the people, their cultures, fates, destinies, and different racial and national spirits. The idea circulates through modern discourse on the lives and the characteristics of nations, on their transitions in nations-states, and on the cultural patterns that attended it. Historicity is a modern notion in that it presupposes a *politics* of the time: making connections between ontology, nationality, and theories of racial difference. It is associated not only with the idea of authenticity and the national principle but with elevation of "race" to determinate position in the theories of history, especially those that pronounce upon war and conflict, naturalizing them in the convenient idea of specifically race-based imperial conflict. Historicity thus conveys the raciological rationalization of history (Gilroy, 2000: 64).

Na década de 40 do século XIX o problema da construção da nacionalidade foi mais bem elaborado por Carl Von Martius na dissertação ganhadora do concurso "Como escrever a História do Brasil" promovido pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro em 1844.¹⁹ Em

¹⁹ Para uma análise do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro veja Lilia Schwarcz (1989). Segundo esta autora, a partir do projeto de Martius o estabelecimento de uma correlação entre o desenvolvimento do país e o aperfeiçoamento dos grupos racializados, ao tempo que também se estabelecia uma clara delimitação no papel das "raças". O IHGB, junto com outras instituições regionais do mesmo tipo, foram orientados pela idéia de elaborar um grande projeto de construção da história do país a qual estava associado ao processo de construção nacional em curso. Tratava-se de unificar a nova nação, e para isso era necessário à elaboração de um *discurso nacional* que corporificasse este vasto país, carente de delimitações não só territoriais. Essas falas e discursos pretendiam-se únicos, a pesar de estarem claramente marcados pelo perfil de grupo, no caso das elites brancas próximas do poder moderador. Esses institutos foram "os guardiões da ~~nos~~ história oficial" tal como afirma o título da análise apresentada por Schwarcz.

Como se deve escrever a história do Brasil (1982 [1845]) Martius dialoga (e não interessa se o fez de forma proposital ou não) com a proposta iluminista de construção da nação formulada por Bonifácio, e avança no processo de elaboração da memória coletiva na medida em que oferece uma *política* do tempo, uma historicidade raciológica adequada aos padrões europeus de construção do Estado-nação. Nessa política do tempo foram estabelecidas para o Brasil as conexões entre raça, nacionalidade e ontologia. Com efeito, o homem brasileiro é conceituado por Martius como o produto do encontro, da mescla, das relações mútuas e das mudanças de três raças, a saber: “a raça de cor cobre ou americana, a branca ou caucasiana e a preta ou etiópica”. Distintas por particularidades físicas e morais próprias, cada um dos grupos humanos ofereceria uma contribuição específica à formação do brasileiro. Portanto Martius propõe que a história da nação brasileira seja escrita desde uma perspectiva que leve em conta a contribuição de cada um dos três elementos “raciais” que concorreram para o desenvolvimento do povo brasileiro. O ponto de partida da construção dessa historicidade assinala para o estabelecimento de uma racialização dos povos e para uma hierarquização racial: o português pertence à raça superior é o descobridor, o conquistador, o senhor, o mais poderoso e essencial motor moral e físico para a formação do Brasil nação.²⁰ Os grupo indígenas e negros são conceituados com “raças inferiores”, que reagiram sobre a raça predominante e contribuíram para o desenvolvimento histórico do povo brasileiro. Os indígenas são enunciados como “ruínas de povos”, primitivos, vivendo em dissolução moral e civil em estado primitivo. Quanto ao grupo negro, ele é simplesmente enunciado como ‘raça inferior’, sem que Martius desenvolva uma argumentação sobre presumida inferioridade desse grupo. Ela é ponto pacífico, não controverso. Não obstante esse racismo não aparece enunciado sendo extrínseco, uma vez as distinções feitas entre os povos não justificam um tratamento diferencial.²¹

Na sua proposta Martius parte de uma postura monogenista próxima de uma espécie de determinismo geográfico orientado por um humanismo cristão (kantiano), na medida em que os povos ou grupos humanos racializados, as ‘raças’, são enunciados como criadores de valores morais definidos a partir de uma ‘índole inata’ e das exigências concretas, psicológicas, sociais,

²⁰ A noção racialização aqui utilizada conceitua “raça” não como um fato biológico, mas uma construção social, como um produto histórico que não se restringe ao nível da atividade “Intelectual”, mas que engloba também atitudes quotidianas, e aponta para o processo político e ideológico por meio do qual determinadas populações são identificadas por referência direta ou indireta às suas características fenotípicas reais ou imaginárias, de modo a sugerir que essa população só pode ser compreendida como uma suposta unidade biológica. Esse processo implica a utilização direta da idéia de raça para se referir ou descrever à população em questão. Num sentido mais amplo refere-se a qualquer processo ou situação em que a idéia de raça é introduzida para definir e qualificar uma população específica, suas características e suas ações (Cashmore, 1988).

²¹ Sobre as noções de racismo intrínseco, racismo extrínseco e racismo veja Anthony Appiah (1997).

históricas e econômicas que condicionam a vida humana, ao mesmo tempo Martius afirma que, todos os homens são filhos de Deus, e que por isso têm a capacidade singular e inerente aos seres humanos de sempre se superarem.

Pode-se dizer que a cada uma das raças humanas compete, segundo a sua índole inata, segundo as circunstâncias debaixo das quais ela vive e se desenvolve, um movimento histórico característico e particular. Portanto, vendo nos um povo novo nascer e desenvolver-se da reunião e contato de tão diferentes raças humanas, podemos avançar que a sua história se devera desenvolver segundo uma lei particular das forças diagonais.

Cada uma das particularidades físicas e morais que distinguem as diversas raças, oferece a este respeito um motor especial; e tanto maior será a sua influência para o desenvolvimento comum, quanto maior for a energia, número e dignidade da sociedade de cada uma dessas raças. Disso necessariamente se segue o português, que, como descobridor, conquistador e senhor, poderosamente influiu naquele desenvolvimento; o português, que deu as condições e garantias morais e físicas para um reino independente; que o português se apresenta como o mais poderoso e essencial motor. Mas também decerto seria um grande erro para todos os princípios da história diagonal, se desprezarem as forças dos indígenas e dos negros importados, forças estas que igualmente concorreram para o desenvolvimento físico, moral e civil da totalidade da população (Martius, 1982: 87).²²

Um historiador que mostra desconfiar da perfectibilidade de uma parte do gênero humano autoriza o leitor a desconfiar que ele não sabe colocar-se acima de vistas parciais e odiosas (Martius, op. cit.).

Sendo o Brasil uma nação ainda em formação, caracterizada por uma mistura de raças sem precedentes na história da humanidade e pela extensa diversidade humana e regional, o papel do historiador, neste contexto, consistir-ia em contribuir para coesão e unidade da nação. No dizer de Martius o historiador do Brasil devera escrever localizado num ponto de vista que seja ao mesmo tempo, patriótico, humanista, cristão, monárquico e constitucional. Assim a história da nação deverá mostrar que a grandeza e o poder do país estão fundidos na origem comum dos seus habitantes, no mesmo fundo histórico, na mesma esperança em relação ao futuro promissor. Para Martius o historiador da nação devera manter uma postura otimista em relação ao futuro do país. O historiador não só deverá mostrar que a nação está predestinada tanto à organização quanto à modernidade, mas também apontar que no desenvolvimento do país encontram-se estabelecidas condições para o aperfeiçoamento das “três raças”. Contudo, Martius deixa claro que esse aperfeiçoamento dependerá de uma legislação verdadeiramente humana: “Do que até agora se fez para a educação moral e civil dos índios e negros, e do

²² O fato de atribuir a cada um dos grupos racializados uma “índole inata, segundo as circunstâncias debaixo das quais ela vive e se desenvolve” coloca Von Martius no interior da corrente determinista. Objeto das idéias do seu tempo.

resultado das instituições respectivas, o historiador poderá julgar do futuro...". Embora distantes no tempo (162 anos) Martius e as vontades que premiaram seu texto continuam a estar presentes hoje, no início do terceiro milênio, no sentido da profundidade histórica da recente discussão em torno da efetuação de políticas públicas codificada como "cotas" para garantir a participação igualitária da população afro-brasileira nos processos essenciais de produção, distribuição e governo do Brasil.

1.6. Biopolítica à moda brasileira: rumo à exclusão da população negra

Para além dos projetos e propostas que desde o início do século XIX advogavam pelo estabelecimento de um tempo de transição para 'o trabalho livre', necessário para a disciplinar a população afro-descendente liberta, bem como aos pobres e habitantes nacionais em geral, outros políticos partiram de uma perspectiva diferente para diagnosticar 'os males' do país e propor um remédio à crise (Azevedo, *op.cit.*).

Influenciados pelo pensamento racista em voga na segunda metade do século XIX e pressionados pelo iminente fim do regime de trabalho escravo, vários reformadores começaram a tratar o tema do 'inimigo domiciliado', da fonte de todas as mazelas do país, não mais sob a perspectiva das estratégias disciplinadoras e de coação dos libertos ao trabalho, mas sim da ótica da eliminação física da população afro-descendente, pelos imigrantes europeus, tanto na lavoura como nas demais atividades urbanas (Schwarcz, 1993).²³ Ao mesmo tempo os autores desses projetos posicionaram-se firmemente pela adoção da emancipação gradual sob o estrito controle do Estado.²⁴

Nesses projetos, a subordinação social da população negra, que até então era vista como decorrente do paganismo e do 'barbarismo' cultural em que viviam os negros, foi codificada com argumentos vindos das teorias raciais ancoradas no prestígio e na autoridade das ciências modernas.²⁵ Na perspectiva dos projetos que propugnavam pela imigração de europeus para o país, os afro-brasileiros continuavam a ser os responsáveis pela corrupção dos

²³ Neste trabalho a autora mostra a importância e grande influência que tiveram as teorias raciais na análise dos problemas colocados pelo processo de construção da nação, da nacionalidade e do desenvolvimento no Brasil, e, evidencia também, como o argumento racial foi política e historicamente construído e como o conceito de raça, para além da sua interpretação biológica, acabou recebendo uma interpretação social. As raças são produções sociais historicamente determinadas.

²⁴ Em meio das pressões internas e externas contra o infame tráfico dos africanos, iniciaram-se na província de São Paulo, em meados do século XIX, as primeiras experiências com imigrantes europeus contratados para trabalhar como parceiros na Fazenda do senador Nicolau Vergueiro. Veja Azevedo (*op. cit.*).

²⁵ Segundo Schwarcz (1993:14), a década de 70 do século XIX representa o momento de entrada do ideário positivista e evolucionista, nos quais os modelos raciais de análise social tinham lugar de destaque. "O modelo racial servia para explicar as diferenças e as hierarquias, mas feitos certos arranjos teóricos, não impediam pensar a viabilidade de uma nação mestiça". A teoria racial teria virado no Brasil numa espécie de jargão comum, que estava presente em quase todos os intelectuais nacionais que opinaram sobre a questão racial até os anos 30 do século XX.

costumes. Além disso, a presença do grupo afro-brasileiro era apontada como o causa da existência da monocultura e do não surgimento das indústrias. Para os partidários da substituição dos negros pelos imigrantes europeus, a existência de origens arianas ou não em um grupo determinavam a sua superioridade ou inferioridade humana, e em consequência o lugar que lhe seria destinado na sociedade. Assim, *raça* como critério determinante da evolução social garantiu o lugar social do grupo negro, dos afro-descendentes no conjunto dos dominados, contudo este grupo não deixava de influenciar negativamente os costumes e o caráter da minoria branca dominante.

Em decorrência da adoção das teorias raciais por parte das elites, e da desproporção numérica entre brancos e não brancos, evidenciadas pelas estatísticas demográficas, os problemas da heterogeneidade humana do país, da construção da nacionalidade, do fortalecimento do Estado-nação e do progresso adquiriram novas formas.²⁶ Para estas elites tais fatos colocaram a necessidade de renovar a população do país. Neste contexto foi assumida a idéia da inferioridade racial da maior parte da população. Os membros do grupo negro foram construídos discursivamente como maus trabalhadores, incapazes de interiorizar a 'civilização'; por outro lado, o tema da transição para o 'trabalho livre' passou a ser tratado quase que exclusivamente de uma forma tal, que o imigrante europeu ocupava o lugar de destaque. A despeito das primeiras experiências com imigrantes europeus terem sido traumáticas para os fazendeiros - principalmente pela resistência dos imigrantes frente às péssimas condições de trabalho - serviram para colocar o tema dos imigrantes ideais para os interesses dos senhores de terras e do país, e como parte deste, a questão correlata, das condições que lhes deviam ser oferecidas para que se estabeleceram como agentes do progresso e da civilização moderna no Brasil. De antemão africanos e chineses foram descartados por serem considerados membros das 'raças inferiores'.²⁷

²⁶ Em 1872 de uma população aproximada de dez milhões de habitantes quase 60% eram não-brancos 47,6% de pardos e mulatos, 10,4% de negros, e 3,9% de índios (Perdigão Malheiro, 1945: 197-8).

²⁷ No Rio de Janeiro foram criadas por membros da elite duas organizações para promover a imigração ao Brasil. A Sociedade para a Importação de Trabalhadores Asiáticos de Ascendência Chinesa (1877) e a Sociedade Central de Imigração - SCI - (1833). O viajante francês Louis Couty teria oferecido o ideário para a SCI. Nos seus escritos Couty evidenciou os perigos de uma abolição brusca, ao mesmo tempo em que desvalorizava o trabalho escravo e mesmo os libertos como incapazes de uma atividade regular, e mostrava as potencialidades de imigração européia. Este autor também teria sido um dos grandes responsáveis pela construção de um quadro ameno da escravidão. O Brasil teria feito pelas "raças negras" mais do que teriam feito a Europa e os Estados Unidos. Aqui o negro seria igual ao branco, e um filho de escravos ou até mesmo um liberto poderia aspirar a todas posições sociais, pois o Brasil já teria realizado lenta e progressivamente quase toda a emancipação. Logo, não seria necessária a emancipação imediata, já que a miscigenação e a benevolência da escravidão no país, faziam parte do processo de emancipação. Cf. Cristina Galvão (*op. cit.*, 136-142). As idéias de ambas as sociedades tornaram-se tema de debate mais amplo, sobre liberdade, trabalho e nacionalidade. Veja, Skidmore (*op. cit.*, p. 41-2) e Azevedo (*op. cit.* p. 83).

Neste contexto, o imigrante branco europeu foi associado ao trabalho livre, liberdade, progresso, civilização, pequena propriedade, cultura intensiva e diversificada e desenvolvimento. Já o grupo afro-descendente aparece associado à escravidão, trabalho compulsório, atraso, barbárie, imoralidade, grande propriedade, monocultura extensiva e rotineira e atraso. Para os defensores da imigração a construção da nação, da nacionalidade e do progresso implicava não só em acabar com a escravidão e instituir um mercado de trabalho livre, mas principalmente posicionar-se abertamente a favor da eliminação da população negra, que era visto como o elemento racialmente poluente da sociedade, e em favor do elemento purificador, do imigrante branco, que tinha a missão idealizada de socializá-los através do seu exemplo moralizante e dos casamentos inter-raciais, como proposto por José Bonifácio (1823).²⁸

Para os defensores da importação de brancos para o Brasil a imigração européia era uma questão necessária para o país alcançar o progresso, material, moral e intelectual, sobretudo, das próprias elites. Por um lado, os imigrantes europeus ajudariam a resolver o problema da escassez de mão-de-obra resultante da eliminação do regime escravista, já que a taxa reprodutiva da população livre de cor era tida como insuficiente para atender às necessidades do trabalho. Além disto pensava-se que os trabalhadores livres seriam menos caros e mais eficientes que os escravizados. A imigração massiva era do interesse dos grandes proprietários, pois garantiria a acumulação de capital e compensaria a suposta perda de poder decorrente da abolição. Ao permitir o aumento da oferta de braços, a imigração viria a reduzir os custos da força de trabalho ou da mão-de-obra, constituindo-se em *conditio sine qua non* para expandir a indústria, diversificar a produção e aumentar os lucros. Por outro lado, os imigrantes europeus eram fundamentais para a miscigenação embranquecedora e moralizadora que produziria a renovação étnica da população. Nesta visão o grupo negro que, apesar da sua suposta apatia, miséria e incapacidade de civilização, misturava-se facilmente com os luso-brasileiros, precisava cruzar-se com o branco para se elevar mental e socialmente. Já o branco transposto para um clima que lhe era hostil também precisava para sobreviver da mistura com as raças tidas como inferiores. Assim, os negros africanos iriam perdendo a sua cor e se afastando de sua estigmatizada origem, tornando-se mulatos e depois brancos brasileiros. Desta forma a população afro-descendente seria apagada da face da terra *brasilis*.

²⁸ Tanto Azevedo (1987: 64) quanto Schwarcz (2001: 14) vêem aqui uma convergência contraditória entre liberalismo e racismo enquanto modelos teóricos explicativos de sucesso local na época. O primeiro fundava-se no indivíduo e na sua responsabilidade pessoal; o segundo teria retirado a atenção do indivíduo para centrá-la no grupo entendido como a resultante de uma essência biológica singular. Assim, a suposta irracionalidade da escravidão era explicada tanto em termos do caráter compulsório quanto pela suposta inferioridade racial dos escravizados africanos, em contraposição à racionalidade do regime de trabalho livre.

Vimos que a positividade da mestiçagem como medida civilizatória e como solução para o 'problema' da heterogeneidade física e cultural do país, já havia sido colocada, sobretudo por José Bonifácio. Desta vez era enunciada a necessidade de uma imigração massiva de membros de uma 'raça superior', pois os imigrantistas concluíam que, devido à desproporção demográfica entre brancos e não brancos, a mistura racial estaria produzindo a decadência da raça branca e, por conseguinte da cultura e civilização brasileiras.

Assim, principalmente a partir da década de 1870, o Brasil começa a ser representado de uma nova forma, foi sendo descrito como uma nação composta por raças miscigenadas em transição, isto é, não estáveis. Nesta representação via-se a população do país atravessando um processo acelerado de cruzamento, no qual as 'raças' seriam depuradas mediante a seleção natural e vislumbrava-se que o país algum dia seria branco.²⁹ Deste modo o processo de construção da identidade nacional brasileira passa pela racialização e pela "purificação racial" da população do país. Isto significa que o processo de construção do Estado-nação brasileiro evidencia-se portador de uma raciologia antinegra e do branqueamento como componente de uma biopolítica antinegra.³⁰ O branqueamento é uma das crenças fundamentais do ideal nacional nativo (mantida, primeiro, pelos intelectuais estabelecidos, e, depois pelo grosso da população tanto branca quanto não-branca) segundo a qual o Brasil só poderia progredir, "dar certo" como nação moderna e civilizada, à medida que se fizessem sucessivas infusões de sangue de imigrantes brancos na população local pela via da miscigenação. A idéia que orientou este componente da biopolítica previa, no decorrer de algumas gerações, a diluição do sangue africano e indígena que impedia o progresso da nação. Desta forma a população brasileira tornar-se-ia gradualmente branca.

Paralelamente às idéias que afirmavam a inferioridade racial do grupo negro e a sua incapacidade para a civilização ocorreu a formulação da idéia da existência de um 'paraíso racial' brasileiro. Isto é, da criação de uma imagem do Brasil como uma sociedade multirracial onde a heterogeneidade étnica que subsistia a despeito da à grande miscigenação populacional, não causaria conflitos de qualquer espécie. Ao contrário do que havia acontecido nos Estados Unidos, onde a escravidão terminou com uma guerra, reinaria no Brasil a mais

²⁹ Sylvio Romero foi o primeiro grande intelectual brasileiro em conceber o país como um produto histórico da mistura das três raças e em esboçar a tese do branqueamento, na medida em que acreditava que o elemento branco, racialmente superior, conseguiria se afirmar em termos da sua predominância na população nacional. Para este autor "o negro é o ponto de vista vencido na escala etnográfica", incapaz de civilização e de aperfeiçoamento, sem noção de liberdade, deveria continuar submetido ao regime de trabalho forçado até que tivesse sucumbido no terreno econômico pela concorrência do trabalho livre, isto é, pelo migrante europeu. Para uma análise das idéias de Romero veja Ventura (1991).

³⁰ A sistematização da tese do branqueamento no Brasil foi realizada a partir de alguns ensaios de Sylvio Romero, especialmente na sua História da Literatura Brasileira (1888). Cf. Giralda Seyferth (1989: 13).

plena harmonia racial. Desta forma, assegurava-se que os conflitos de classe existentes entre os senhores e os escravizados, poderiam ser resolvidos em paz, dentro dos quadros legais e sem sobressaltos para a população trabalhadora.³¹ Segundo Azevedo (1987: 77), a postura otimista que via o futuro do país como sendo preponderantemente branco e civilizado, deixava a impressão de uma espécie de paraíso racial brasileiro onde a miscigenação embranquecedora acontecia e continuaria a acontecer farta e livremente sem restrições, legais e de costumes, em todas as camadas sociais. A imagem de ausência de preconceitos raciais, além de assegurar a possibilidade do embranquecimento, também permitiu a defesa da continuidade da escravidão, ainda por algum tempo, até que a imigração européia para o Brasil se realizasse. Por outro lado, essa imagem de ausência de preconceitos raciais era um forte argumento persuasivo e tranquilizador, na retórica que tinha como objetivo convencer europeus a migrar para o Brasil.

A criação da imagem do Brasil como paraíso racial implicou uma re-codificação da escravidão em dois sentidos. No primeiro, alguns reformadores afirmam enfaticamente a benignidade dos senhores brasileiros para com seus escravizados e destacam a amizade entre estes e os escravizados, para em seguida tentar provar que eles não podiam ser separados e assim justificar que os libertos deveriam ficar sob o poder do seu ex-senhor. No segundo sentido dessa codificação da escravidão enfatizam-se a inimizade histórica, o ódio entre senhores e escravizados, as 'características raciais inferiores' do grupo afro-descendente e a sua incapacidade para o trabalho livre, para em seguida afirmar a impossibilidade de um relacionamento futuro harmonioso e a necessidade da sua substituição pelo imigrante "branco", da sua eliminação física (Azevedo, 1986).

Vemos que a relação do grupo branco senhoril com o grupo negro escravizado foi conceituada em função dos interesses específicos daqueles que tem o poder de exercer o poder de violência simbólica, isto é, de estabelecer significações e representações como legítimas, disfarçando ao mesmo tempo as relações de força em que se baseia a sua própria força (Bourdieu & Passeron, 1992 [1970]).

Em meio a um contexto caracterizado pelo enfraquecimento e pelo fim da escravidão, e pela realização de um novo projeto político para o país, as teorias raciais se apresentam enquanto modelo teórico viável na justificação do complicado jogo de interesses que se montava (Schwarcz, 1993: 18). Para os imigrantistas, o Estado, ou melhor, o governo, tinha um

³¹ A idéia de que no Brasil havia se constituído uma sociedade paradisíaca em termos raciais, desde o início da colonização teria sido desenvolvida por abolicionistas de ambos lados do Atlântico, (britânicos, norte-americanos e brasileiros), nas primeiras décadas do século XIX, como parte de um largo esforço comparativo. Azevedo mostra que a idéia do paraíso racial brasileiro não é uma invenção recente de historiadores como Gilberto Freyre (1933) e Frank Tannenbaum (1947). Cf. Azevedo (1996: 151-62).

papel central nesse processo: facilitar as condições para a imigração massiva, realizar uma reforma agrária, e conceder direitos que permitissem aos imigrantes reconhecer o Brasil como a sua pátria, isto é, criar as condições para a sua fixação definitiva no país. Sem a ação do Estado, a liberdade não traria ordem no país, e ao invés de trabalho e prosperidade nacional ter-se-ia o caos, como produto das ações desordenadas dos grupos negros e mestiços que eram vistos como incapazes de se orientar sem a mão firme da pequena elite branca (Azevedo, *op. cit.*, p. 87). Eis a necessidade do paternalismo.

No início da década de 1870, com a inclusão da emancipação entre as reformas pretendidas pelos radicais do partido liberal e com a promulgação da "lei do ventre livre" de 28 de setembro 1871, veio o reconhecimento oficial de que o fim do regime de trabalho escravo era uma questão de forma e de oportunidade. Neste momento inicia-se um período marcado pela propaganda abolicionista, no princípio restrita aos limites da elite brasileira: na imprensa, tribunas parlamentares e conferências de salão. A promulgação da lei do "ventre livre" provocou efeitos inesperados, mudanças psicossociais no cotidiano de senhores e escravos. Historicamente a luta pela liberdade partira do próprio escravizado, quase sempre, mas não só, de forma individual: fugindo para os quilombos, tirando a vida de seus donos e feitores ou se suicidando. Agora eram os próprios senhores que falavam em liberdade e discutiam a idéia da extinção da escravidão. Este fato propiciou não só a perda do controle disciplinar sobre os escravizados, uma vez que o regime não podia ser mais visto como absoluto e perpétuo, mas também implicou no aumento das fugas coletivas e rebeliões de maior porte, organizadas conjuntamente com negros e mestiços livres, e por vezes com índios e brancos (Chalhoub, 1990). Ao mesmo tempo, incrementou-se o medo dos senhores em relação aos escravizados e às possíveis rebeliões, bem como a insegurança dos brancos decorrente da perda de disciplina. Este medo derivado do possível alastramento da indisciplina entre os escravizados teria impulsionado a corrente de deputados imigrantistas a votar as medidas em favor da imigração que foram efetivamente aplicadas pelo governo da província de São Paulo (Azevedo, *op. cit.*, p. 87).

Em síntese, o imigrantismo e a formulação do seu ideário racista serviram como uma arma ou instrumento político dos senhores escravistas e dos políticos a eles ligados, na efetuação de uma biopolítica (contra a resistência disseminada dos negros escravizados, seus temidos adversários do cotidiano passado, presente e futuro), substituindo-os por uma massa de imigrantes brancos para garantir a eficácia do processo de eliminação física da população negra numa sociedade que se deseja branca.

1.7. 1870. A enunciação do paraíso racial

Segundo ainda Azevedo (1986), o fim último das propostas dos membros das elites almejava alcançar o progresso, o desenvolvimento das riquezas públicas e privadas, a harmonia racial, e a hegemonia racial dos brancos. Não obstante, haveria grandes diferenças assim como pontos de encontro entre os seguidores de Bonifácio e os abolicionistas: para os primeiros era suficiente a gradual extinção do regime escravo mediante a libertação do cativo, já os abolicionistas advogavam por um prazo decisivo para a abolição e pela integração social dos escravizados (embora em algumas propostas chegaram a propor a emancipação gradual ou a libertação com prestação de serviços aos ex-senhores por alguns anos).³² Os dois tipos de propostas partiam da premissa da indolência racial do trabalhador nacional e afirmavam a necessidade da 'regeneração' do trabalho através da internalização do dever de trabalhar pela população recém liberta e pelos livres pobres em geral.³³ Os abolicionistas também mostraram inclinação pela imigração européia não-subsidiada pelo Estado e pelo aproveitamento da mão-de-obra nacional existente, e se esforçaram em demonstrar a inexistência no Brasil de ódio racial entre os estabelecidos brancos e os *outsiders* negros, já os seguidores de Bonifácio enfatizavam nos seus discursos o ódio racial entre brancos e negros. Assim como os imigrantistas, abolicionistas como Joaquim Nabuco, baseando-se nas idéias do viajante francês Louis Couty, afirmavam a premissa de que aqui o regime de trabalho forçado não criou ódio racial, uma vez que os contatos inter-raciais produziram uma população mestiça. A miscigenação então, explicaria a suposta ausência de problemas raciais e estaria apontando para a instauração de um "paraíso racial", instalado uma vez extinto o regime de trabalho forçado. Ao invés do "ódio de raças", haveria aqui conflitos entre as classes dos senhores e dos escravizados. Com este argumento apontava-se para a viabilidade de um país racialmente harmônico sob a condição da efetiva realização da abolição por um ato oficial, tornando o grupo negro escravizado em um grupo de trabalhadores livres negros. Para a autora tanto os abolicionistas quanto os partidários imigrantistas convergiram para a criação da imagem de uma sociedade escravista sem racismo, onde negros e mestiços libertos viveriam em pé de igualdade sem restrições legais e de costumes.³⁴ Tal criação ignorou ideologicamente (pelas

³² O mulato José do Patrocínio, também teria argumentado em favor de estabelecer para o ex-escravizado um período transitório de trabalho compulsório no estabelecimento do seu ex-senhor e, afirmado que no Brasil o processo de abolição estaria sensivelmente simplificado pela ausência de divisões raciais. Veja Skidmore (*op. cit.*, p. 40).

³³ A suposta indolência do trabalhador nacional (escravos e pobres livres) era vista como uma consequência de três elementos: do regime de trabalho compulsório e irracional, das origens raciais africanas da maior parte da população do país, e pelo caráter colonizador português.

³⁴ No Discurso de Joaquim Nabuco, a idéia de uma ausência de preconceitos raciais teria duas funções: a primeira, mostrar que era necessário abolir a escravidão para conciliar as classes; e, a segunda, persuadir de que a abolição devia e podia acontecer dentro dos quadros estritos do parlamento, já que o estado de harmonia racial em vigor

necessidades do controle social) o fato de que os negros e mestiços que já viviam em liberdade e cujo número no século XIX era maior que o dos escravizados, estavam sujeitos a inúmeras restrições legais e costumeiras (Cunha, 1987).

Uma outra contribuição dos abolicionistas a ideologia racial nacional foi representação do grupo negro como um sendo apático e reclamavam para si o louro de ter dado o impulso inicial e a direção racional humanitária e progressista à resistência dos escravizados. Nesta representação do grupo negro, apesar de sua rebeldia e em razão do modo de produção alienante a que estivera submetido, ele estava incapacitado de ter consciência de classe e conseqüentemente de dar sentido político a suas ações. Negavam ao escravizado a sua condição de sujeito histórico. E, denunciavam o descaso e a passividade do grupo de negros e mestiços livres em relação à luta pela abolição. O branco, então teria sido o protagonista e, o negro o melhor coadjuvante (Azevedo, 1986: 175-6).

Com a chegada do Positivismo no Brasil na década de 1870, a idéia da harmonia racial ganhou aparência científica nas formulações dos abolicionistas filiados à Igreja do Apostolado Positivista. Os membros desta congregação pretendiam a transformação do liberto em assalariado mediante um decreto do Imperador e rejeitavam medidas jurídicas referentes à obrigatoriedade do trabalho compulsório para os ex-escravizados, advogando pela incorporação espontânea dos negros livres ao mercado de trabalho, isto sem nenhum tipo de indenização por parte do Estado para os senhores proprietários de escravizados. Também argumentavam contra aqueles que, baseando-se no suposto desregramento e ociosidade dos libertos, viam na abolição uma ameaça à paz interna e ao desenvolvimento da produção. Para estes abolicionistas, tal fato seria impossível, dadas as características raciais dos negros, as quais os impulsionavam à resignação, passividade e submissão e que fizeram com que eles não progredissem tão rapidamente quanto os brancos no devir histórico. Logo, os ex-escravizados tornar-se-iam pacíficos trabalhadores livres a serviço dos proprietários agrícolas, deixando assim o poder do grande proprietário intacto.³⁶ Do mesmo modo, contestavam a tese de que os

possibilitaria a transformação pacífica ao contrario do que ocorreu nos Estados Unidos, onde a guerra civil precedeu o fim da escravatura. A ambigüidade moral teria sido uma das marcas do movimento abolicionista. Como Joaquim Nabuco e os imigrantistas que afirmavam a benevolência das relações entre senhores e escravizados, os seguidores do positivismo no Brasil, na luta pela abolição e para acalmar negros e brancos, sobretudo estes últimos, que temiam o revanchismo dos negros, enfatizavam a suposta ausência de preconceitos ou ódios raciais na sociedade brasileira Cf. Azevedo (1987, 1988 e 1996).

³⁶ Atrás da postura supostamente humanitária e nacionalista de emancipacionistas e abolicionistas de assegurar o Brasil para os brasileiros escondia-se um interesse duplo: era mais barato e mais seguro para a estabilidade da mão-de-obra e da paz social, aproveitar o potencial interno (negros, mestiços, índios e pobres), só precisavam orientar a população no sentido da ordem e do progresso prescrito pelas elites. Por outro lado, e apesar dos abolicionistas criticarem a estrutura fundiária do país, a grande propriedade monocultura de produção extensiva de gêneros de exportação, a sua intenção não era revolucionar, mas sim reformar, uma vez que seus interlocutores eram os próprios senhores de escravos, a quem procuravam convencer da irracionalidade do cativo. Cf. Azevedo (1987:234-50).

libertos cairiam na vagabundagem, já que as novas leis biológicas que regiam o organismo humano, atestavam que os indivíduos acostumados ao trabalho, principalmente aos trabalhos penosos, como era o caso dos escravizados, não se entregavam ao ócio. As leis biológicas, somadas às características étnicas, fariam com que os libertos continuassem trabalhando resignados e ativamente como faziam quando escravizados.

Os abolicionistas brasileiros teriam se inspirado em exemplos científicos ou em noções liberais herdadas dos filósofos iluministas para projetar uma sociedade harmoniosa, porém tão hierárquica e desigual quanto a sociedade monárquica na qual eles estavam inseridos. Fazendo coro às idéias iluministas, os abolicionistas acreditavam que os homens sem liberdade são privados da própria natureza humana. Nesta visão os escravizados assemelhavam-se a bestas, pois a negação da liberdade significava a supressão da razão, que era vista como sendo à base da natureza humana. Da pena dos abolicionistas brasileiros surgiu a representação do escravizado como sendo o inimigo doméstico do senhor e de sua família. Como vimos, esta representação não era novidade, uma vez que os emancipacionistas tinham apelado a ela para afirmar o seu antiescravismo.³⁶ Essa representação do negro escravizado como o inimigo domiciliar das brancas famílias foi um produto histórico direto das relações conflituosas entre os senhores estabelecidos e os escravizados *outsiders* e, estava também fincada no radicalismo com que os escravizados assumiram a luta pela sua liberdade e autonomia, particularmente a partir da década de 70 quando há um movimento massivo e espraído de fugas, assassinatos e revoltas coletivas nas cidades e nas vilas (Chalhoub, 1990; Reis & Silva, 1989; Machado, 1987).³⁷

1.8. Considerações preliminares

Neste primeiro momento da nossa indagação em torno da gênese de um campo de estudos das relações raciais no Brasil, realizamos a objetivação do surgimento histórico do grupo negro como problema social no contexto da modernidade e no processo de construção Estado-nação. Do ponto de vista epistemológico servimo-nos da linguagem da ciência: conceituamos as relações de poder entre os grupos racializados, negro-mestiços e brancos, utilizando a teoria sociológica de Norbert Elias & John Scotson (2000 [1965]). Os dados

³⁶ A singularidade do abolicionismo brasileiro radica no fato de empregar ao mesmo tempo estereótipos raciais que eram simultaneamente antiescravidão e antiescravo. Cfr. David T. Habery "Abolitionism in Brazil: Anti-slavery and Anti-slave" In *Luso-Brazilian Review*, vol. 9, nº 2. Dez. 1972.

³⁷ O radicalismo dos escravizados teria ajudado a vencer as últimas resistências às propostas imigrantistas daqueles fazendeiros e políticos de São Paulo que se inclinavam pela integração de negros e mestiços ao mercado de trabalho livre. E alertou aos membros da elite para o perigo de não substituir a tempo, isto é, antes da extinção da escravidão, o negro pelo branco, deixando uma multidão de negros livres na Província de São Paulo fora do controle disciplinar dos grandes fazendeiros.

utilizadas para a determinação da gênese social do problema que orienta o desenvolvimento de um campo de estudos das relações raciais foram obtidos de pesquisas historiográficas recentes e de documentos da época, como no caso de José Bonifácio (2000 [1823]). Os dados obtidos apontaram para a existência de um biopoder no grupo estabelecido e para a formulação de uma biopolítica antinegra nas relações sociais entre estabelecidos brancos e *outsiders* negro-mestiços no Brasil.³⁸ O que fazer com o negro é a pergunta que formula a questão do biopoder.

A noção de biopoder que eu roubei de Michael Foucault (1999: 285-315), assinala para a emergência de um poder sobre a vida, que é contemporâneo e condição de possibilidade dos Estados nacionais modernos, e que surge do século XIX a necessidade de controle da população, da necessidade de controlar o crescimento demográfico e de integrá-lo ao desenvolvimento do aparelho de produção, para isso são necessária não só a elaboração teórica, mas também toda uma série de operações de vigilância, análise, intervenções, operações, etc. Essa assunção da vida pelo poder é uma espécie de estatização do biológico constitui uma tomada de poder não unicamente sobre o homem enquanto homem-corpo, mas sobre o homem enquanto ser vivo, enquanto homem-espécie. Os estados modernos têm a necessidade não só de conhecer o seu território, mas também os seus habitantes, e destes, os processos de natalidade, de mortalidade, de longevidade, assim, os fenômenos epidêmicos e endêmicos vão ser o alvo do biopoder, de uma biopolítica que lida com a população como problema a um só tempo político e científico, como problema biológico e como problema de poder. Para Foucault (1999: 304) a emergência desse biopoder inseriu um velho problema da humanidade nos mecanismos do Estado: o racismo. *Foi nesse momento que o racismo se inseriu como mecanismo fundamental do biopoder, tal como se exerce nos Estados modernos, e que faz que não haja funcionamento moderno do Estado que, em certo momento, em certo limite e em certas condições, não passe pelo racismo (Ibid.).* As doutrinas racialistas estão no cume das tentativas do século XIX de desenvolver uma ciência da diferença racial. A noção de Racialismo, a roubei de Anthony Appiah (1997: 33), e designa a doutrina que afirma a existência de características hereditárias possuídas por membros de nossa espécie, que permite dividi-los num pequeno conjunto de raças, de uma forma tal que os membros dessas raças compartilham entre si certos traços e tendências que eles não tem em comum com os membros de nenhuma outra raça. O racismo então é um fenômeno cultural como o parentesco, no sentido em que cada sociedade cria o seu próprio racismo.

³⁸ Veja de Carlos Martins 'A vida dos corpos e das populações como objeto de uma biopolítica na obra de Michael Foucault'

O racismo é o meio de introduzir um corte no domínio da vida do que o biopoder se incumbiu: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer. O racismo moderno é uma fragmentação do campo biológico objeto do biopoder, uma fragmentação do contínuo biológico da espécie humana, uma vez que o aparecimento das raças, a distinção das raças, a hierarquias das raças, a qualificação de certas raças como boas e de outras, como inferiores, é uma maneira de defasar, no interior da população, uns grupos em relação aos outros. *Em resumo de estabelecer uma censura que será de tipo biológico no interior de um domínio considerado como sendo precisamente um domínio biológico* (Foucault, 1999: 304-5). O racismo permite ao poder tratar uma população como mistura de raças, tratar a espécie, subdividir a espécie de que ele se incumbiu, em subgrupos, as denominadas raças.

A segunda função do racismo como biopolítica consiste em permitir uma relação positiva, afirmar o imperativo da morte: “quanto mais você matar, mais você fará morrer” ou “quanto mais você deixar morrer, mais, por isso mesmo, você viverá”. Não se trata de obter a vitória sobre os adversários políticos, mas da eliminação do perigo biológico e do fortalecimento, diretamente ligado a essa eliminação, da própria espécie ou da raça. Assim, a função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder pelo racismo. E aqui que radica a importância do racismo do exercício do biopoder, o racismo é a condição para que se possa exercer o direito de matar, e aqui tirar a vida, e uma noção que ultrapassa o assassinio direto, e que se refere a tudo o que pode ser assassinio indireto: o fato de expor à morte, de multiplicar para alguns o risco da morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc. Fortalecer e regenerar a própria raça eliminando a raça adversa. *Quanto mais numerosos forem os que morrerem entre nós, mais pura será a raça a que pertencemos* (Foucault, *op. cit.*, 308).

Para além da teoria biológica do século XIX e das teorias raciais correlatas serem uma forma de transcrever em termos biológicos o discurso político, para além de serem uma forma de ocultar um discurso político sob vestimentas científicas, elas são uma forma de pensar as relações de colonização, a necessidade das guerras, a criminalidade, os fenômenos da loucura e a doença mental, a história das sociedades com suas diferentes classes sociais e grupos raciais. Raça como princípio organizador da solidariedade política. O racismo, ou melhor, o seu desenvolvimento é concomitante à colonização, ele se desenvolve junto com o genocídio colonizador. *Quando for preciso matar pessoas, matar populações, matar civilizações, como se pode fazê-lo, se funcionar no modo do biopoder? Através dos temas do evolucionismo, mediante um racismo* (*op.cit.*, p. 307). Portanto, o racismo está ligado ao funcionamento de um Estado que é obrigado a utilizar a raça, a eliminação e a purificação da raça para exercer seu

poder soberano (*op.cit.*, p. 309).³⁹ Qual a relação entre razão científica e dominação racial no Brasil?

Ao mesmo tempo ficou evidente neste capítulo como foram construídas as subjetividades negro-mestiças nesse momento do processo de construção do Estado nação, e no contexto da efetuação de uma biopolítica antinegra. Por outro lado, mostramos a formulação do historicismo racialista para escrever a história da nação do ponto de vista do biopoder, das elites estabelecidas no Estado. Por último, evidenciamos os elementos da biopolítica antinegra à moda brasileira. O biopoder formula a pergunta o que fazer com o negro. Optaram pela eliminação física do grupo negro através da miscigenação e da exposição sistemática a condições deficitárias de existência, implícita na não efetuação das políticas públicas propostas: reforma agrária, integração ao mercado de trabalho e acesso ao sistema educativo. O Racismo está explícito, como vimos é a condição de possibilidade da efetuação por parte do poder do direito de matar as raças inferiores. A maioria dos grupos e pessoas que usaram e usam raça como base para fazer mal aos outros sentiu necessidade de ver esses outros como moralmente falhos por si mesmos (Appiah, *op. cit.*, p. 39).

³⁹ Sobre as noções de biopoder e biopolítica veja de Michael Foucault: *Naissance de la Biopolitique: cours au Collège, 1978-1979 de France* (2004) e *De la guerre des races au biopouvoir* (2000).

II. 1888. O grupo negro como objeto de estudo da intelectualidade branca

Depois da Independência, no Brasil Império, assim como período colonial não existia no Brasil instituições que dessem origem a uma sólida e diversificada produção de conhecimento. Neste contexto a literatura ocupou um lugar de absoluto destaque, constituindo-se num importante pólo de agregação da inteligência nacional e, conseqüentemente, num veículo privilegiado para a expressão daquilo que a partir do século XIX se designa como cultura brasileira (Ventura, 1991).

Em grande medida, nas páginas dos cronistas, pregadores, poetas, dramaturgos, e romancistas, uma certa idéia de país e dos grupos humanos que o constituem foi produzida e distribuída. Os africanos e seus descendentes foram figurantes de primeira hora nessas páginas. Muitas das imagens e concepções acerca do grupo negro que fazem parte do senso comum dos brasileiros do início do século XXI foram criadas, divulgadas e consumidas no período acima referido (França, 1998).

O contexto da criação, da invenção do negro, do escravo e da cultura negra como objetos do discurso literário e cultural é o da a modernidade no Brasil. O conceito de modernidade focaliza a interpenetração do capitalismo, industrialização e democracia. E dirige a atenção para a emergência dos governos modernos, o surgimento dos Estados nacionais, a configuração das esferas pública e privada e outras numerosas mudanças culturais e sociais. Mudanças na forma de registrar o tempo, nas formas da experiência individual e ética, na experiência da vida urbana. A modernidade implicou o desenvolvimento da soberania territorial e dos mecanismos culturais e comunicativos que a distinguem, e significou um avanço qualitativo na luta para consolidar o poder governamental e o estado nacional, promovendo uma nova definição das relações entre lugar, comunidade e identidade, definindo os critérios de acesso à cidadania. Assim sendo, o termo modernidade pode ser utilizado tanto para introduzir os problemas colocados pelas relações entre capitalismo, industrialização e democracia, na emergência e consolidação de um pensamento racista sistemático, quanto para pensar o surgimento de *o negro* como objeto de estudos e de discursos científicos ou acadêmicos (Gilroy, 2001 [2000]).

Com a recepção de modelos racialistas europeus na segunda metade do século XIX, a literatura e a cultura brasileira transformaram-se. A história natural e a etnologia forneceram instrumentos para a interpretação da 'natureza tropical' e das 'raças' e culturas brasileiras. A etnologia assumiu configurações específicas associadas ao racismo, ao positivismo, ao cientificismo, ao evolucionismo e ao naturalismo, paradigmas introduzidos no país a partir de 1870. No debate sobre os fundamentos da literatura e da cultura brasileira em oposição ao

passado colonial, *raça* e *natureza*, noções caras às formas de pensamento naturalistas, evolucionistas e cientificistas foram utilizadas pelos letrados brasileiros para dar fundamentos ‘objetivos’ e ‘imparciais’ ao estudo da literatura, e às teorias da nação e da nacionalidade (Ventura, *op. cit.*, p. 12).

No capítulo anterior, vimos que após a Independência as questões fundamentais em torno da construção do estado moderno e da nacionalidade foram colocadas desde uma perspectiva iluminista por Jose Bonifácio (1823). Neste contexto nos interessa reter que o modelo de racionalização raciológica da história da nação proposto por Carl Von Martius constitui a matriz em torno da qual giraram a grande maioria das posteriores tentativas de elaboração e imposição da memória coletiva do grupo dos estabelecidos enquanto memória nacional. A influência de Carl Von Martius se estende a intelectuais como Silvio Romero (1851-1914), Nina Rodrigues (1862-1906), Euclides da Cunha (1866-1909) e Gilberto Freyre (1900-1987), Oliveira Viana (1883-1951), e Paulo Prado (1869-1943). No meu entender foi Gilberto Freyre (1933) quem melhor desenvolveu a proposta de uma historicidade racialista de Karl Von Martius.

A literatura foi o primeiro elemento a ser isolado como definidor da nação e da cultura brasileiras. A crítica e a história literária brasileira foram marcadas até 1910 pelas noções de *raça* e *natureza*. As origens do *estilo* literário eram atribuídas à ação diferenciadora do meio ambiente ou da mistura étnica. A mistura de *raças* e línguas, isto é, a noção de mestiçagem foi utilizada pelos letrados brasileiros para contornar o impasse colocado pelo pensamento etnocêntrico e racialista europeu que caracterizava como desprovidos de estilo os indivíduos, textos ou sociedades marginais ao padrão ou ao modelo normativo de cultura e civilização européias (Ventura, *op. cit.*, p. 18).

Sílvio Romero relacionou a formação do estilo e a originalidade da literatura brasileira ao cruzamento de *raças* e línguas, e concebeu a *nação* como o resultado da progressiva transformação das matrizes européias pela ação do *meio* e da mistura de *raças*. Tratava-se de definir os contornos da nação brasileira. Objeto das idéias do seu tempo, a corrente dominante dos letrados da época (final do século XIX e início do XX), representada por Sílvio Romero, formulou, interpretou ou construiu, uma imagem da nação e da cultura brasileira como sendo *mestiças*. Portanto, essa tendência dominante de pensamento tomou a exuberância do meio, a

mistura das *raças* locais, o sincretismo de povos e línguas sob o sol dos trópicos como estando na base da produção da cultura nacional e da nacionalidade.⁴⁰

Crítica e história literária tornaram-se dependentes da historicidade.⁴¹ É foi Silvio Romero quem se encarregou de aproximá-las ao atribuir à crítica a missão de contribuir para a construção da nacionalidade e propor um conceito amplo de literatura, como sinônimo de cultura enfatizando a perspectiva histórica. O *naturalismo* e o *cientificismo* tiveram no Brasil papel análogo à Ilustração na Europa do século XVIII, ao trazer *saberes seculares* e temporais, afastados das concepções religiosas, isto significa que a modernidade no Brasil também entrou pela mão dessas duas correntes de pensamento.

As polêmicas literárias e na imprensa brasileira, na segunda metade do século XIX, tiveram vital importância na formação do pensamento social neste país e da crítica literária enquanto importantes lugares da produção da teoria da nação brasileira. Cultura e língua (ou estilo), biologia e “raça” foram os elementos da construção do Estado-nação, sob a hegemonia dos letrados do grupo estabelecido.⁴² E a matriz discursiva dessa construção não foi outra que o pensamento raciológico ou racista europeu do século XIX.⁴³

A maior parte dos polemistas fazia parte da Academia Brasileira de Letras, fundada em 1897 e, do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro criado em 1838.⁴⁴ A cidade do Rio de Janeiro detinha, naquela época, o maior mercado de trabalho para os homens de letras, que nela encontravam oportunidades no ensino, na política e no jornalismo. Nas polêmicas do nascente campo literário nacional foram colocadas as questões sobre o lugar da *cultura negra*, do escravo e do liberto na sociedade brasileira.⁴⁵ A polêmica Alencar-Nabuco mostraria a

⁴⁰ Não devemos esquecer aqui que a noção de mestiçagem e o mestiço são produtos históricos do pensamento raciológico. É que a mestiçagem atenta contra a negritude como qualidade ou condição de negro, o discurso em torno da mestiçagem é componente fundamental da biopolítica antinegra nacional.

⁴¹ Segundo Gilroy (op. cit., p. 64) a historicidade é uma noção moderna que pressupõe uma política do tempo que faz conexões entre ontologia, nacionalidade e teorias da diferença racial; o que está associado tanto à idéia de autenticidade e ao princípio nacional, quanto à “elevação” de uma “raça” a uma determinada posição dentro das teorias de história. Desta forma a historicidade carrega a racionalização raciológica da história.

⁴² Entendemos aqui por “raça”, uma idéia ou princípio dinâmico e ativo que está presente no processo de construção da realidade social e que organiza nossas experiências históricas, sociais, econômicas, culturais e política. “Raça” é um produto socialmente imaginado e historicamente inventado, um princípio hierárquico de diferenciação que cria alteridades.

⁴³ Entende-se aqui por racilogia, o universo discursivo ou regime de verdade baseado na idéia de “raça”. O termo “raça” também pode se referir às diversas formas de pensamento reducionistas e essencialistas de caráter biológico e cultural. Para uma análise da apropriação e adaptação do pensamento raciológico europeu na cultura brasileira. Cf. Ventura (op. cit.).

⁴⁴ Para uma análise dos “homens de ciência” da virada do século XIX e dos estabelecimentos em que trabalhavam, veja Schwarcz Lilia. 1993. O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930. São Paulo. Cia. das letras.

⁴⁵ A polêmica entre Joaquim Nabuco e José de Alencar travada nas páginas do jornal O Globo em 1875, deu início à discussão cultural e literária nacional sobre o grupo negro. Nabuco criticava o realismo de Alencar na tematização da escravidão na peça O jesuíta. Para Nabuco “a arte era como um retrato da sociedade ideal fundada no trabalho livre e na harmonia entre as raças”, e a escravidão uma “linha negra” que limitava e comprometia não só o teatro de um grande país, mas também a sua civilização. O realismo de Alencar inspirava em Nabuco aversão por não

mudança de padrão cultural, ocorrida por volta de 1870, quando a população negra e escravizada foram enunciados e incorporados como objetos do discurso literário e cultural sob a rubrica *o negro e o escravo*.

Essa tentativa de incorporação teve suas primeiras manifestações na história literária de Silvio Romero e na etnologia de Nina Rodrigues (1862-1906), os responsáveis pela introdução dos estudos afro-brasileiros. Silvio Romero e Nina Rodrigues, assim como seus interlocutores, foram agentes representativos das posições científicas e culturais dominantes na época. Os estudos destes autores revelaram uma ambigüidade intrínseca à modernidade, as contradições inerentes às relações entre o pensamento iluminista e o pensamento racista, ambas resultantes da tensão entre o engajamento e a simpatia pela causa da abolição e a adoção de teorias sobre a inferioridade das raças, não brancas e das culturas não-europeias.

Silvio Romero investigou a contribuição dos povos e das *raças* à formação do folclore e da literatura nacionais, destacando o influxo dos africanos e dos mestiços. Nos seus *Estudos sobre a poesia popular no Brasil* (1888), abordou a influência das raças, (inclusive a do africano e do afro-brasileiro), na poesia popular. Assim como também denunciou o descaso intelectual perante o estudo da população negra e mestiça, atribuindo a ausência de uma etnologia afro-brasileira à idealização romântica do indígena e à questão da escravidão, e enunciou o grupo negro como objeto de estudo:

É uma vergonha para a ciência do Brasil que nada tenhamos consagrado de nossos trabalhos ao estudo das línguas e das religiões africanas.

Quando vemos homens como Bleek refugiaram-se dezenas e dezenas de anos nos centros da África somente para estudar uma língua e colir uns *mitos*, nós que temos o material em casa, que temos a África em nossas *cozinhas*, a América em nossas *selvas* e a Europa em nossos *salões*, nada havemos produzido nesse sentido! É uma desgraça [...] O negro não é só uma máquina econômica; ele é antes de tudo, e malgrado a sua ignorância, um objeto de ciência.

Apressem-se os especialistas, vistos que os pobres moçambiques, benguelas, monjolos, congos, cabindas, caçangas... vão morrendo. O melhor ensejo, pode-se dizer, está passado com a benéfica extinção do tráfico. Apressem-se, porém, senão terão que perdê-lo de todo (Romero, 1888: 10-1), *Apud*. Rodrigues 1977 [1932]: XV).

guardar as aparências e revelar aspectos da sociedade brasileira em desacordo com os padrões europeus, tais como a escravidão e os indígenas. (Operação de ocultação histórica baseada num ideal de sociedade, no racismo e no medo, e nos interesses materiais e simbólicos das elites brancas estabelecidas). O teatro de Alencar, com personagens escravos e cenas de moralidade duvidosa foi considerado por Nabuco como uma forma de "desacreditar a sociedade brasileira e a vida civilizada de nosso país". A posição de Nabuco apontaria para a exclusão do negro e do indígena da vida cultural e social, por meio da abolição do cativo e da sua eliminação como tema literário. Como representante de uma etnia tida como inferior, o escravo seria uma "linha negra" que limitaria e comprometeria o país. Cf. Coutinho Afrânio (1978, p. 84, 113-4 e 209), *Apud*. Roberto Ventura (*op. cit.*, p. 46-7).

Depois de Sílvio Romero ter formulado o grupo negro como objeto de estudo da ciência o mesmo receberia "toda a sua carga empírica" de Nina Rodrigues, quem procurou delimitar esse objeto escuro de desejo "o negro" ou "o africano" de modo a constituir uma disciplina que tratasse da sua presença no Brasil. Ao retomar, a partir de um ponto de vista científico, algumas das questões levantadas no contexto de surgimento de *o grupo negro como problema social do grupo branco*, focalizando a experiência cultural e religiosa do grupo dos trabalhadores escravizados, o médico baiano deu início a etnologia afro-brasileira, *depois dele, e desde aí, o negro passaria a ser considerado um objeto de ciência* (Corrêa, 2001 [1998]: 50).

II.1. A construção do objeto o negro. Nina Rodrigues, as trevas, os caminhos da razão racista⁴⁶

Abstraindo, pois, a condição de escravos em que os negros foram introduzidos no Brasil, e apreciando a sua qualidade de colono como faríamos com os de qualquer outra procedência; especulando as preocupações teóricas sobre o futuro e o destino das raças humanas, do exame concreto das consequências imediatas de suas desigualdades atuais para o desenvolvimento de nosso país, consideramos a supremacia imediata ou mediata da raça negra nociva à nossa nacionalidade, prejudicial em o todo caso a sua influência não sofreada aos progressos e à cultura do nosso povo.

Este juízo que não disputa a infalibilidade ou a inerrância, nem aspira a proselitismo, obedece, na sua emissão franca e leal, não só ao mais rudimentar dever de uma convicção científica sincera, como aos ditames

⁴⁶ Raimundo Nina Rodrigues nasceu em 1862 na então Vila do Manga no município de Vargem Grande no Maranhão. Seu pai dono de terras, de gado, de mulheres e de homens, proprietário de escravos. Possuidor de um corpo franzino, muito feio e de temperamento irritável, matricula-se aos vinte anos na Faculdade de Medicina da Bahia. Em 1885 se transfere para a Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, termina o curso em 1887. Em 1888 clinica na cidade de São Luís, neste ano publica seus primeiros textos nos quais utilizará as expressões "etnologia" e "economia étnica", tenta a classificação racial da população maranhense. Em 1889 entra através de concurso na Faculdade de Medicina da Bahia (adjunto da cadeira de clinica médica). Ligado politicamente ao partido republicano. Polemista destemido destacou-se pela a sua atuação no campo médico nacional: foi membro fundador, planejador e administrador de instituições. Em 1890 publica nos periódicos médicos mais conceituados do país *anthropologia patológica*, a sua segunda tentativa de realizar uma classificação racial da população brasileira, em escala nacional e mostra interesse pela antropologia cultural. No ano seguinte é transferido para a cadeira de medicina pública como professor substituto na disciplina de medicina legal. Em 1894 publica o seu primeiro livro, *As Raças Humanas e a responsabilidade penal no Brasil*, no qual defende tese da necessidade de introduzir no código penal a tese da responsabilidade penal atenuada seguindo linhas raciais. Atenuar a pena do infrator que não é branco, pois ele se encontra incapacitado mental e culturalmente de ter uma "consciência branca" da infração cometida. Neste mesmo livro aparece claramente a junção dos seus interesses pela medicina legal e pela importância de raça na patologia de raça da população brasileira. O livro é dedicado, dentre outros a Cesare Lombroso (1835-1909), o médico e criminalista italiano criador da tese que considera ao criminoso como um enfermo. No mesmo ano publica seu primeiro artigo no exterior, "*Nègres criminels au Brésil*", no *Arquivo*, editado por Lombroso em Turim. No ano de 1896, inicia a publicação na *Revista Brasileira* a publicação de uma série de artigos que comporiam o seu segundo livro, publicado em francês e em português, *L'Animisme fétichiste de nègres de Bahia* (1900) e anuncia o andamento da pesquisa que deu origem à publicação de *Os Africanos no Brasil*. Depois de ser reconhecido pela sua contribuição homenageado e autolebrado em vida, como manda a tradição, local murreu em Paris no ano de 1906, a idade de 44 anos, aparentemente de câncer no fígado (Corrêa, 2001 [1998]: 265-77). Moreira Leite (2002: 284) chama a atenção para as qualidades pessoais de Nina Rodrigues, a sua personalidade atraente e impressionante para os seus discípulos. Qual a importância, a marca de Nina Rodrigues, na formação dos hábitos referentes às práticas de legitimação e de atuação dos agentes do campo de estudos das relações raciais no Brasil. Ainda esta por ser feita esta pesquisa que basicamente tem a ver com o conhecimento do terreno que pisamos e com as nossas práticas como agentes do campo.

de um devotamento respeitável ao futuro da minha pátria (Rodrigues, *op. cit.*, p. 7).

Vimos que com a abolição da escravidão em 1888, o problema da integração dos escravizados à vida nacional, e a construção da identidade nacional não foram resolvidos satisfatoriamente, para a população negra é claro. No lugar de integração temos a posta em funcionamento de uma biopolítica. Assim, as questões principais que os intelectuais da época enfrentavam, incitava-os colocar as “relações raciais” no centro de suas preocupações epistemológicas, teóricas e metodológicas, bem como da sua atuação política (Murilo Carvalho, 1989; Corrêa, *op. cit.*). No lugar de ser objeto de políticas públicas para a sua integração (acesso à propriedade da terra, a oportunidades no mercado de trabalho, e à educação) o grupo negro foi alvo de uma biopolítica, de um biopoder.

Nina Rodrigues foi céptico e preocupado com o futuro do país; com as transformações que poderiam operar nos destinos do Brasil as correntes migratórias européias e asiáticas, assim como com os “produtos imprevistos” dos antagonismos e afinidades de raças diversas que se fundem; e com a influência que o “caldeamento étnico” poderia exercer sobre o caráter de uma nacionalidade ainda em formação. Afirmou Nina Rodrigues que cabe à “ciência imparcial, que não conhece ódios nem simpatias”, exercer a livre crítica para focalizar e analisar todos os elementos étnicos do povo brasileiro. Na sua visão a antropologia seria a disciplina científica adequada para estudar ‘imparcialmente’ o problema negro, porque:

Nas classes sociais em perpétua luta entre si pela hegemonia, a antropologia entrevê as verdadeiras razões do seu antagonismo, para além de diferenças puramente econômicas, e estabelece que mesmo aqui, se trata de elementos étnicos, ainda não fundidos ou psicologicamente distintos, malgrado a secular mistura, no mesmo solo das diversas estirpes de que provieram (Rodrigues; 1977 [1932]: 6).⁴⁷

Para Nina Rodrigues *o problema social da raça negra* não é outro que a própria existência ou presença dos africanos e seus descendentes em terras brasileiras. Neste sentido, o problema foi historicamente mal compreendido, tendo em vista que os brasileiros em diversos momentos acreditaram tê-lo resolvido: primeiro, com a extinção do tráfico, logo, com a abolição e depois com a biopolítica (política de imigração e o branqueamento).

Na outra alternativa – a da inexistência de um problema “o negro” no Brasil –, a verdade é que [...] o problema social da raça negra foi sempre muito mal compreendido no país. Quando em 1850 a reação antiescravista, [...] pôde proclamar a extinção do tráfico, não faltou quem declarasse resolvido o problema “o negro”. A ação do tempo completaria a obra, se é que então, salvo um ou outro, acreditava alguém na

⁴⁷ Etnologia, etnografia e antropologia foram utilizadas por Nina Rodrigues quase como sinônimos, no sentido de pesquisa sobre a “cultura material” dos índios, como da contribuição mais “imaterial” de índios e negros, mantendo a ênfase no que hoje conhecemos como antropologia física. Cf. Corrêa (2001)

necessidade de extinguir-se a escravidão. De duração bem curta, foi sim dúvida a enganadora tranquilidade. A campanha abolicionista iniciou-se quase logo. A princípio tímida e indecisa, a pouco e pouco reforçada e dominante, triunfava por fim apenas trinta anos depois. Mas, como a primeira vez, celebrou-se de novo e agora com maior estrondo a solução definitiva do magno problema. Os negros existentes se diluirão na população branca e está tudo resolvido (Rodrigues, 1977 [1934]: 5).

No pensamento de Nina Rodrigues a inferioridade humana da população negra é o pressuposto fundamental do grupo negro como problema social e científico das elites do grupo branco estabelecido. Essa inferioridade é vista 'cientificamente' como pertencendo à ordem natural: 'um produto da marcha desigual do desenvolvimento filogenético da humanidade nas suas diversas divisões e secções'.

Os negros africanos [...] são o que são; nem melhores, nem piores do que os brancos; apenas pertencem a uma outra fase de desenvolvimento intelectual e moral (Rodrigues; 1977 [1932]: 4).

Raça e cultura constituíam ao mesmo tempo, dois aspectos do problema do problema, ele divide a população do país em dois grandes conjuntos ou categorias: a dos 'civilizados' e a dos 'inferiores' ou 'bárbaros' (Corrêa, *op. cit.*, p. 142). Mas, não era a 'incapacidade absoluta' da cultura dos negros que devia preocupar os brasileiros, os quais na escravidão receberam ou incorporaram na sua formação étnica doses colossais de sangue negro. Em Nina Rodrigues o cerne do problema social "o negro" é a determinação da influência do homem negro no Brasil:

A questão importante seria determinar quanto de inferioridade lhe advém [ao Brasil] da dificuldade de civilização por parte da população negra que possui e se essa inferioridade fica compensada pelo mestiçamento, processo natural pelo qual os negros estariam se integrando ao povo brasileiro (Rodrigues; 1977 [1932]: 264).

A resposta a esta pergunta retórica já havia sido dada, mas não no terreno da pesquisa empírica. Segundo Nina Rodrigues *a radicalização das especulações teóricas sobre o futuro e o destino das raças humanas*, bem como o 'exame concreto' das consequências imediatas das supostas desigualdades para o desenvolvimento do Brasil, o levaram a considerar que a supremacia imediata ou mediata da raça negra era um elemento nocivo e poluente do povo, da nacionalidade e da cultura brasileira. O aspecto prático do problema social *o negro no Brasil* envolveria: primeiro, a capacidade cultural dos negros brasileiros e os meios de promovê-la ou de compensá-la; segundo, o valor sociológico e social do mestiço ariano-africano, do mulato: a necessidade do seu concurso para a aclimação dos brancos aos trópicos e a conveniência de diluí-los ou compensá-los por um excedente de população branca, que assumia a direção do país (Rodrigues, *op. cit.*, p. 264). Vê-se com nitidez, fica evidente, que o racismo está presente na própria enunciação e constituição do negro como objeto de estudos no Brasil. Com Nina Rodrigues também se assiste ao início de uma forma específica de codificar a resistência negra,

uma forma de interpretá-la. Ele historia algumas das insubordinações coletivas dos negros, em especial o famigerado quilombo dos Palmares, e nelas, malgrado seu racismo e seu racismo, há um reconhecimento do heroísmo dos negros e da sua organização social, assim como também reconhece o relevante serviço prestado pelos que destruíram Palmares, *pois destruíram de uma vez [foram várias vezes] a maior das ameaças à civilização do futuro povo brasileiro, nesse novo Haiti, refratário ao progresso e inacessível à civilização, que Palmares vitorioso teria plantado no coração do Brasil* (Rodrigues, 1932: 120-1. *Apud.* Leite, 2002: 288).

Grosso modo, esta seria a forma como Nina Rodrigues compreende e configura o problema social "o grupo negro no Brasil". Aqui é possível perceber como ele codifica e recorta esse problema em termos do pensamento raciológico do seu tempo. Note-se também, que é o próprio Nina Rodrigues quem fala em "luta pela hegemonia racial ou étnica", em luta de classes e conflito racial. O que o etnólogo está focalizando são relações de poder entre os grupos racializados no contexto pós-abolição, já que uma vez extinto o regime de trabalho forçado, o negro passa a ser *um cidadão comum como qualquer outro, que poderia suplantar e dominar o branco* (Rodrigues, *op. cit.*, p. 4). Para Nina Rodrigues estava claro que o grupo negro constituir-se-ia em concorrência e ameaça para o grupo branco. O conflito e não o consenso, a hierarquia e não a igualdade são os pontos de partida de seu modelo político da sociedade brasileira (Corrêa). É no contexto dessa luta de classes pela hegemonia racial que deve ser analisada a "contribuição" de Nina Rodrigues à constituição progressiva do grupo negro como objeto de estudos no Brasil.

Qual a saída oferecida por Nina Rodrigues ao problema social o negro na sociedade brasileira?

Ora, Nina Rodrigues era ante todo um médico legista que tinha passado pouco a pouco do estudo do crime à patologia social. Ficou impressionado em achar no Brasil, habitado embora por um povo jovem, germens já bem marcados de uma decadência precoce, e indagava as causas disto. Seria preciso responsabilizar a natureza dos primeiros colonos, deportados por crimes ou prostitutas? A história respondia que não. Restava pois atribuir esses germens de decadência à introdução do elemento negro e à mestiçagem. Foi assim que o nosso sociólogo foi levado a empreender o estudo das populações africanas da Baía, onde residia (Bastide, 1939: 79).

O contexto amplo do discurso e da 'contribuição' do médico antropólogo à construção histórica do negro como problema nesta sociedade continua a ser a modernidade. Momento histórico em se apresenta uma perigosa interconexão entre teorias de *raça*, cultura e nação, por um lado, e as modernas ciências sociais, particularmente a antropologia, a geografia e a filosofia, pelo outro. Estas disciplinas fizeram importantes contribuições para a construção da idéia de *raça* como epistemologicamente válida. A modernidade como o espaço em que foram

definidas novas relações entre lugar, comunidade e 'identidade', as quais deram origem a uma nova ecologia de pertencimento que definiu os critérios de acesso à cidadania nos estados nacionais emergentes. A modernidade como o momento da emergência de novas formas de corporificar temporal e hierarquicamente a alteridade, fazendo os corpos humanos comunicar a verdade de uma irrevogável diversidade ou alteridade que foram confirmadas, constatadas, por uma nova ciência e uma nova semiótica, no momento mesmo em que a luta contra a escravidão racial no Atlântico havia sido ganha (Gilroy, 2001).

No momento em que os trabalhadores negros submetidos ao regime de trabalho forçado tornavam-se livres, surgiu no Brasil uma elite profissional que já incorporara na sua retórica tanto os princípios liberais quanto o discurso científico que pregava inferioridade à *raça negra*. Essa elite legitimou socialmente a sua preocupação com os problemas sociais do país, enquadrando-a numa prática que definia como profissional, científica, desvinculada de interesses particulares e dirigida para 'o bem geral', essa preocupação buscava instaurar uma visão científica e por isso mesmo imparcial, sobre o estado da nação (Corrêa, *op. cit.*).

Do ponto de vista dessa elite intelectual caberia à ciência desmontar a justificativa ideológica da abolição: a pretensão de uma suposta igualdade entre os homens. Nesse sentido, a obra de Nina Rodrigues levou às últimas consequências os pressupostos do pensamento racista do seu tempo, na medida em que tentou comprovar empiricamente as crenças racializantes da sua geração e da sua época (Corrêa, *op. cit.*, p. 49-135). Mas o tempo mostraria que a sua prática profissional e científica não estava desvinculada de interesses particulares e que a visão 'científica' que foi instaurada sobre a nação também não foi imparcial. Isto porque ao adotar o 'racismo científico' essa elite profissional definiu o ideal de humanidade e de cidadão de forma restritiva, enviesando desta forma as tendências democratizantes e igualitárias do liberalismo e ofereceu argumentos para a criação de estruturas sociais e políticas autoritárias (Ventura, *op. cit.*, p. 58).

Se a atuação de Nina Rodrigues e a dos intelectuais que lhe eram contemporâneos não podem ser explicadas exclusivamente em termos de filiação a determinada classe à medida que não podem ser vistos apenas como 'porta-vozes' das chamadas classes dominantes, tal como coloca Corrêa (*op. cit.*, p. 29). Acreditamos que eles podem e devem ser vistos do ponto de vista da análise das relações de poder entre estabelecidos e *outsiders*, isto é, como intelectuais orgânicos, (no sentido gramsciano), do grupo estabelecido: intelectuais ligados aos interesses materiais e simbólicos do grupo que pelos recursos de poder e pelo alto grau de coesão interna de que dispõe pode, ao mesmo tempo, se auto-representar como humanamente superior e estigmatizar, de forma eficaz, os *outsiders* (a população negra e mestiça) como

pessoas de menor valor humano, negando-lhes dessa forma o carisma grupal que o grupo historicamente construído como 'branco' atribui a si mesmo e fazer com que os *outsiders*, os indivíduos inferiorizados, cheguem a se sentir carentes de virtudes, julgando-se humanamente inferiores (Elias & Scotson, *op. cit.*).

A análise da produção intelectual e da atuação concreta de Nina Rodrigues e dos membros da auto-propalada Escola Nina Rodrigues realizada por Mariza Corrêa em *As Ilusões da liberdade* (2001), evidencia que para esses intelectuais tratava-se de modernizar o país, de civilizá-lo. Essa tarefa teria implicado na criação de um corpo jurídico adequado ao estatuto da nação moderna em construção. *Esse corpo jurídico expressava o controle desejado pelo Estado nacional, por um lado, e a transformação dos que historicamente tinham sido 'sujeitos da norma colonial em sujeitos de cidadania nacional'. Noutros termos, no momento mesmo em que se colocavam as questões de cidadania e de nacionalidade na sociedade brasileira, tornava-se também um imperativo político definir mais claramente os critérios de inclusão e de exclusão ao estatuto de cidadão nacional.*

Ao mesmo tempo, a questão da modernização do país implicou numa tentativa de aprofundar o conhecimento da realidade por meio da teorização das desigualdades sociais empíricas existentes na população. Assim, os intelectuais da elite teriam se deparado com a "questão racial":

O atalho que esta questão tomou no Brasil estava diretamente ligado à presença entre nós de milhões de descendentes de africanos; as classes perigosas aqui eram inicialmente compostas por eles e só mais tarde as classes trabalhadoras, maciçamente integradas por imigrantes, serão objeto da mesma atenção da ciência (Corrêa, *op. cit.*, p. 24-5).

Segundo ainda Corrêa, todas as análises sobre a atuação de negros e mestiços, dos 'peões no jogo de poder', enfatizavam a sua exclusão e futura eliminação utilizando para isso a *raça* como elemento chave para pensar sobre a população do país. Tratava-se nestas novas análises de determinar o grau da contribuição desses grupos à cultura brasileira e o seu estatuto social. *A tentativa de objetivação do grupo dos trabalhadores recém libertos esta expressa no esforço de Nina Rodrigues e outros intelectuais do seu tempo de transformar escravos em negros, isto é, de constituí-los como categorias de análise etnológicas e / ou antropológicas, sem levar em conta nesse movimento político e analítico, (a passagem 'de máquinas de trabalho' a 'objetos de ciência'), a discussão em torno de seus direitos e de sua cidadania.* No mesmo movimento em que os integrava num coletivo cultural reconhecendo-os como grupo social racializado, *conditio sine qua non* da biopolítica, Nina Rodrigues excluía os

negros da participação integral na sociedade brasileira como um todo.⁴⁸ Ao tempo que, conceituava a diferença cultural dos grupos negro e índio como um sinal da inferioridade dessas populações numa ordem social dominada pelos brancos, Nina Rodrigues admitia diversidades culturais historicamente produzidas, mas no marco de uma concepção evolucionista que ia do "primitivo" até "civilizado" (Corrêa, *op.cit.*, p. 35-62).

A nova configuração social decorrente da instauração da Primeira República tornou evidente a tentativa da população afro-descendente se firmar como sujeitos e a tentativa dos intelectuais do grupo branco estabelecido de reduzi-los a objetos. Neste momento, as relações entre os grupos racializados começaram a ser analisadas a partir de um outro ângulo, assim sendo, Nina Rodrigues não focalizou os espaços onde a oposição negro - branco pudesse ser nitidamente observada, mas sim o desaparecimento das fronteiras entre os grupos racializados. *A sua grande preocupação, o grande horror que ele denunciara sem trégua: foi a possibilidade de o negro transformar o branco, alterá-lo, torná-lo outro.* Portanto, Nina Rodrigues concentrou suas pesquisas na tentativa de demonstrar a realidade da alteração do grupo branco pelo negro. Essa modificação teria sido operada no catolicismo pelas religiões africanas e nas pretensas descendências mestiças degeneradas, poluídas pela presença do sangue do negro. Ele também focalizou na figura do mestiço toda a concretude negativa dessa invasão interior. *Na sua análise das relações raciais ele estava preocupado com a "figura embaraçosa do mestiço", esta preocupação não se esgotava na enumeração das falhas biológicas vistas como resultado inevitável de cruzamentos desiguais, mas se expressou também na denúncia do perigo virtual do sangue negro contaminar culturalmente as outras categorias sociais.* Nina Rodrigues também assinalou para a necessidade de se estabelecer critérios biológicos rigorosos de classificação das raças antes de estudar a sua contribuição à cultura brasileira, e determinar o estatuto social das mesmas. Ao mesmo tempo tentava classificar e hierarquizar culturalmente essas categorias raciais. E, essa hierarquização correspondia à necessidade de ordenar a diversidade étnica presente na população brasileira sem anular suas diferenças internas. A sua intenção foi demonstrar o equívoco da prescrição da igualdade do código penal, que para ele, era inteligível apenas politicamente (Corrêa, *op. cit.*, p. 50-137).

Bem arredio do meu espírito andava, por certo, o pensamento de que os modestos ensaios, tentados em 1890 a benefício da clínica sobre as

⁴⁸ Essa tentativa de objetivação tinha na sua base a pergunta quem são eles. A resposta a este interrogante implicou não só uma visão do grupo dominante em relação ao grupo dominado, como também um certo distanciamento enquanto operação analítica dos sujeitos de conhecimento, que ao incorporar a ideologia civilizatória européia e o pensamento raciológico, estabeleceram uma relação etnocêntrica com o meio local e as culturas populares, uma espécie de auto-exotismo, trazendo um olhar antropológico no qual o intelectual periférico se distancia dos costumes da sua própria sociedade percebendo a realidade que o circunda como exótica. Cf. Ventura (*op. cit.*, p. 39).

imunidades mórbidas das raças brasileiras e, mais tarde, perseguidos nas suas aplicações médico-legais às variações étnicas da imputabilidade e da responsabilidade penal, viessem colocar-me um dia face a face com essa esfinge de nosso futuro – o problema "o negro" no Brasil. Mas a ampliação do quadro não fez ao médico perder de vista o seu objetivo. Ao contrario foi este que, como fio condutor, o levou e a sentir e a tocar, no âmago de uma população de aparências juvenis e vigorosas, possíveis germes de precoce decadência que mereciam sabidos e estudados, em busca de reparação e profilaxia. Ao restrito e primitivo intuito do perito, forrava agora uma transcendente questão de higiene social. E numa outra face o problema deixava ao médico a sua inteira liberdade de ação (Rodrigues, *op. cit.*, p. 1).

Em *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*, a sua incursão no campo da análise legal, Nina Rodrigues (1894) discutindo a responsabilidade das raças humanas critica a regra do *contrato social*, a igualdade jurídica, por não corresponder à realidade social do país e por ser puramente repressiva. Ao seu ver as populações não-brancas, indígenas, africanos e mestiços estariam desmentindo à universalização dos princípios fundamentais do liberalismo, tais como o livre arbítrio e a capacidade humana de discernimento. Seu principal argumento, coerente com a convicção das desigualdades humanas era o da negação do livre arbítrio. Para ele, a liberdade das raças humanas era apenas ilusória, já que a escolha dos motivos da ação humana era "tão somente resultante da organização psicofisiológica do indivíduo". Logo, uma legislação apoiada no livre arbítrio teria como consequência 'uma perigosa impunidade geral' (Corrêa, *op. cit.*, p 145).

Partindo da premissa de que cada raça se encontrava em estágios evolutivos diferentes, propõe que a legislação brasileira seja dividida em códigos distintos, adaptados as condições raciais e climáticas de cada uma das regiões do país, abandonando deste modo a unidade legal defendida pelo direito clássico. Os indivíduos das populações negras, índias e mestiças deveriam ter responsabilidade penal atenuada ou nula, de modo análogo ao louco e à criança. Pois devido à 'sobrevivência psíquica' de caracteres de uma fase evolutiva mais atrasada, o negro tenderia à loucura, à paranóia e à criminalidade; pela sua vez o mestiço também apresenta para o médico antropólogo um alto grau de criminalidade. Essa degeneração do mestiço era vista como sendo a resultante do cruzamento de raças díspares e do ressurgimento de caracteres atávicos (Ventura, *op. cit.*, p. 54). Vistas as coisas desta forma, a atribuição da cidadania seria uma tarefa que caberia ao perito médico-legal, o único que poderia avaliar em cada indivíduo, a consequência dos cruzamentos raciais. Por outro lado, através da utilização do critério racial como parâmetro biológico de desigualdade, o trabalho de Nina Rodrigues assinalou em todas as suas pesquisas para a clara existência de desigualdades na sociedade brasileira e, pediu explicitamente a intervenção do Estado, tanto para garantir a "ordem social" como para garantir a "liberdade dos cidadãos", quer dizer, dos brancos. A percepção da

diferença e do conflito foram elementos integrantes da pedra angular de suas análises. O seu reconhecimento das desigualdades, não só seria o único ponto de partida possível para pesquisa sobre as relações raciais, mas também para uma distribuição hierárquica de justiça no país (Corrêa, *op. cit.*, p 145).

Tanto Mariza Corrêa (2001) quanto Ricardo Ventura (1991) vêm na produção teórica de Nina Rodrigues a iniciativa de exclusão do negro como cidadão, uma tentativa de expulsar as populações não-brancas do contrato social.⁴⁹ Se o dispositivo biopolítico proposto por ele tivesse sido efetuado, restabeleceria a situação jurídica de não-cidadania de que era objeto o índio, o escravo e em parte o liberto na época da colônia e do Império. A elite política da Primeira República assegurou a exclusão da grande maioria da população brasileira através do abandono das grandes massas de despossuídos às condições deficitárias de existência, decorrente da não realização das políticas públicas nas esferas do trabalho, da propriedade da terra e da educação, e, do controle objetivo e da manipulação informal do sistema eleitoral. Biopolítica à moda nacional.

II.2. O negro objeto como produto das relações de poder entre estabelecidos e outsiders

Em *Retrato em preto e branco*, uma análise sobre jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX Schwarcz (1987) mostra uma outra dimensão da sócio-dinâmica da estigmatização dos trabalhadores escravizados, uma outra dimensão da construção social do grupo negro tendo como substrato o escravizado. Segundo esta autora (*op. cit.*, p. 195-198), nos anos que antecederam à libertação dos escravos, a abolição embora fosse entendida de diversas formas no interior dos jornais paulistas, transformou-se em tema central e o grupo negro como problema social do grupo branco, a “questão negra”, ganhou mais espaço, aparecendo nos editoriais, que até então estavam supostamente desvinculados das questões mais quotidianas. Nesse contexto, em que se radicalizava a luta negra pela liberdade afigura-se uma mudança no discurso dos jornais, especificamente na forma como é apresentada a figura do “quilombola” ou do “escravizado”, à medida que surgiu uma clara distinção, que aos poucos foi consensualmente aceita pelos jornais, na grande maioria dos textos o escravo, homem de cor ou liberto, que antes era descrito como PRETO, quando se trata de notícias de insurreições ou quilombos passa a ser chamado de NEGRO. *Assim, enquanto o ‘preto’, é o escravo*

⁴⁹ Segundo Corrêa (*op. cit.* p. 142): “[a] primeira vista a iniciativa de Nina Rodrigues em desqualificar o negro como cidadão parece ironicamente, ter impulsionado, o seu reconhecimento teórico como tal, na medida que ao insistir na análise de individualidades, ele contribuiria para o processo social mais amplo, de desvincular homens de seus grupos de origem e integrá-los na sociedade enquanto indivíduos [...] Não entanto, suas análises incidem no exame do indivíduo apenas para definir melhor o coletivo ao qual ele pertencia –de fato e não de direito: a igualdade política não pode compensar a desigualdade moral e física”.

comumente representado como violento, mas de alguma maneira dependente ou vinculado à sua condição, o "negro" é antes de tudo um fugitivo, perigoso e não confiável. 'Negro' é aquele que acima de tudo perdeu sua 'humildade'. Nesse momento da associação do indivíduo masculino de cor com o novo tipo de violência que implicou a luta pela liberdade, a palavra "negro" indicaria em si fatos infames e reprováveis. Apesar de todas as contradições e nuances presentes nos jornais, o elemento de cor no período final da escravidão foi predominantemente representado como NEGRO ("quilombola" ou "escravizado") e como tal considerado violento, infiel, e perigoso, apesar dos discursos oficiais de harmonia racial.

Este é um momento muito instável no equilíbrio de poder nas relações entre estabelecidos e *outsiders*. Historicamente o grupo negro pela sua condição de escravizado, submetido a um regime de trabalho forçado fundamentado na violência e no terror e conceituado como "besta de carga" ou "máquina de trabalho" tinha permanecido à margem da sociedade civil. Acontecida a abolição no contexto da modernidade é afirmada a igualdade jurídica entre as raças, portanto, criada a *conditio sine qua non* de o grupo negro devir o seu próprio senhor no interior da nação, isto é, do grupo negro ser igual ao grupo branco, com os mesmos direitos e deveres políticos. A abolição muda a correlação de forças entre estabelecidos e *outsiders* no Brasil.

Frente à ruptura do instável equilíbrio de poder entre os grupos, característico do regime de trabalho forçado, frente às tensões sociais decorrentes da abolição, o grupo branco estabelecido reagiu com uma nova onda de estigmatização para atualizar e afirmar a sua hegemonia e a ideologia da sua superioridade. Nesse processo, identidades culturais e raciais contrastivas foram produzidas, e o grupo que se reafirmou como superior recriou a sua auto-imagem baseando-se no seu setor mais nômico ou normativo, isto é, na minoria de seus melhores membros e atribui ao grupo dos *outsiders* negros e mestiços as características "ruins" da sua porção "pior", ou da sua minoria anômica. Essa distorção possibilita que o grupo estabelecido prove, a si mesmo e aos outros, que nas suas afirmações de superioridade, sempre há algum fato para provar que o próprio grupo, o branco é *bom* e o outro, o grupo negro é *ruim* (Elias & Scotson, *op. cit.*, p. 23). E graças ao alto grau de coesão interna e à estigmatização do grupo de negros e mestiços o grupo auto enunciado branco, consegue reservar para os seus próprios membros os cargos importantes no Estado, nas organizações da sociedade civil e na Igreja e, consegue também excluir de forma firme, sistemática e eficaz o grupo dos *outsiders*, as populações negro-mestiças no Brasil, às quais como grupo lhes falta coesão.

É neste contexto que deve ser lida a contribuição da antropologia racista de Nina Rodrigues tanto ao processo de objetivação do grupo negro como objeto do campo de estudo das relações raciais no Brasil quanto ao processo histórico de estigmatização e exclusão social das populações afro-brasileiras. No momento em que a luta contra a escravidão havia sido ganha, quando a igualdade política entre os grupos estabelecidos e *outsiders* é explicitamente declarada na constituição da Primeira Republicana de 1889, essa igualdade humana começa a ser contestada pelos homens de ciência, isto é, pela elite intelectual do grupo branco ou quase branco.

Parece-me, pois, evidente que Nina Rodrigues estava respondendo explicitamente à pergunta: o que fazer com o negro uma vez terminado o regime de trabalho forçado? Vimos que nas discussões que informam o surgimento do negro como problema social do branco, foi colocada a questão da participação da população de origem africana na vida social e econômica da nação. E que uma das opções do trilema era a inclusão social através do acesso à propriedade da terra, à educação e ao mercado de trabalho. No terreno da prática, o biopoder já tinha dado a resposta à pergunta o que fazer com a população negra, para além da não realização das políticas públicas o grupo estabelecido no período pós-abolição tomou as providências necessárias para realizar uma mudança drástica na composição racial da população brasileira, para eliminar o grupo negro da face da nação (branqueamento) e para excluir os negros do mercado de trabalho (imigração européia). Tanto o branqueamento quanto a imigração européia determinaram não só o percurso histórico das relações sociais em geral, das relações entre os grupos humanos racializados, em particular; e tiveram imediatas e nefastas consequências para participação igualitária das populações afro-brasileiras nos processos essenciais de produção, distribuição e governo desta sociedade.

A resposta oferecida por Nina Rodrigues, que aparece revestida com toda a autoridade da "ciência", funcionou no seu momento como mais um argumento "verdadeiro" para justificar e legitimar a biopolítica antinegra, no sentido de explicação racional, de uma exclusão que já efetivada na prática e, ao mesmo tempo como argumento de exculpação, ou como um calmante para as brancas consciências, na medida em que o estigma passa a ser visto como sendo objetivo, implantado nos *outsiders* pela natureza, desta forma o grupo estabelecido branco exime-se de qualquer responsabilidade no processo de exclusão e eliminação do grupo não branco. Vemos na atuação de Nina Rodrigues um bom exemplo para ilustrar a relação entre poder e saber na gênese dos estudos afro-brasileiros ou do negro no Brasil.

II.3. 1905. Manoel Bomfim: autonomia intelectual e anti-racismo

De fato não, é a inferioridade social dos negros que está em discussão. Ninguém se lembrou ainda de contestá-la. E tanto importaria contestar a própria evidência. Contendem, porém, os que a reputam inerente à constituição orgânica da raça e, por isso, definitiva e irreparável, com aqueles que a consideram transitória e remediável (Nina Rodrigues, 1977 [1932]: 262).

É importante apontar aqui que se bem é certo que o pensamento raciológico do racismo científico foi adotado quase que unanimemente pelos letrados estabelecidos, interessados em que seu grupo mantivesse sob controle os recursos de poder, bem como em se diferenciar da massa popular, cujas práticas culturais eram desprezadas como atávicas, atrasadas ou degeneradas houve também alguns pensadores da passagem do século XIX, tais como Lima Barreto, Alberto Torres, Manoel Bomfim (1868-1932) e Araripe Júnior que em sua produção intelectual combateram explicitamente o pensamento raciológico, atacando as bases científicas e ideológicas da teoria da desigualdade das raças (Skidmore, 1976; Seyferth, 1989). As teorias raciológicas foram conceituadas como “*sociologias de encomenda*” que mal conseguiriam encobrir as funestas intenções das classes dirigentes locais e dos governos do outro lado do Atlântico (Ventura, *op. cit.*).

Manoel Bomfim foi um dos poucos pensadores sociais no Brasil que criticou na sua gênese a teoria da desigualdade das raças (Skidmore, *op. cit.*, p. 130-36), ele participou nos debates da época de forma inusitada, e com sua crítica enfiou uma espécie de cunha no debate sobre a construção do estado nacional e da nacionalidade (Aguilar, 2000).⁵⁰ Debate este que, como vimos, estava informado pelo pensamento racista, pela teoria da inferioridade racial dos negros, dos mestiços e de povo brasileiro em geral.

Em *O rebelde esquecido*, Ronaldo Conde Aguilar (2000) focaliza o tempo, a vida e a obra de Manoel Bomfim e afirma que a produção intelectual de Manoel Bomfim estava inserida nos mesmos marcos de referência históricos, sociais, culturais e políticos dos intelectuais representativos das posições científicas e culturais dominantes da época, tais como Nina Rodrigues e Silvio Romero. Assim, o seu pensamento e a sua obra estão inscritos no interior do campo intelectual do seu tempo, mas diferenciando-se como um *contra-discurso* ou *discurso crítico* do discurso intelectual dominante, sobretudo no tocante ao exercício de pensamento em torno do Estado-nação e do papel das teorias racistas nos processos de dominação coloniais e

⁵⁰ Araripe Júnior, por exemplo, viu a teoria da desigualdade das raças como uma consequência do expansionismo das nações poderosas, as quais recorriam à condenação da miscigenação e das ‘raças’ não brancas para autorizar a expansão e justificar a expropriação dos povos em desvantagem militar. Partindo de uma alegada superioridade étnica, as nações anglo-saxônicas procuravam legitimar a sua aspiração ao predomínio industrial ou religioso do mundo e ao extermínio das ‘raças’ inferiores que ameaçavam, pelo seu número, a civilização européia Cf. Skidmore (*op. cit.*).

nacionais. *Ele contrariou o regime de verdade da época, isto é, o tipo de discurso que a sociedade acolhe e faz funcionar como verdadeiro* (Foucault, 1992: 12. *Apud.* Aguiar, 2000). Enquanto a intelectualidade dominante divergia apenas em relação às virtudes ou desvantagens da miscigenação, concordando, porém, com a idéia da superioridade da raça branca, Manoel Bomfim negou enfaticamente o debate, afirmando que o mesmo sustentava-se num fundamento falso. A questão racial a rigor não existia; e, o debate sobre a desigualdade das raças não passava de um *sofisma abjeto do egoísmo humano, hipocritamente mascarado de ciência barata e covardemente aplicado à exploração dos fracos pelos fortes* (Aguiar, *op. cit.*, 325). Manoel Bomfim evidencio a biopolítica

Na obra *A América Latina: males de origem* (1905), Manoel Bomfim apresenta uma detalhada análise das causas da miséria e do atraso geral da região. Nessa análise é desmascarado o *racismo científico*, já que o autor demonstra que os ‘males de origem’ não vinham de uma pretensa base biológica compartilhado pelos povos latino-americanos, mas que eram um produto direto do ‘parasitismo colonial’ e do projeto tacanho das classes dirigentes locais, as quais organizaram no continente uma sociedade em proveito próprio, distanciando-se das classes populares, que eram percebidas exclusivamente como uma fonte de energia produtiva que os dominadores podiam queimar como bem quisessem.⁵¹ Nessa obra, Bomfim procurou demonstrar as inconsistências lógicas e as imperfeições de base empírica e histórica da teoria das raças inferiores e fez uma crítica contundente ao pensamento raciológico, no qual ele vê uma das piores ou mais cruéis formas de violência social, à medida que não reconhece a dignidade humana das parcelas da sociedade julgadas não-arianas ou inferiores, tudo no intuito de perpetuar as relações de poder que beneficiam aos grupos estabelecidos. O racismo científico tal como expresso na obra de Nina Rodrigues não passa de uma simples *etnologia primitiva das nações salteadoras: a ciência alegada pelos filósofos do massacre é a ciência adaptada à exploração* (Aguiar, *op. cit.*, p. 108-208). É o racismo como política e arma do colonialismo.

Levada à prática, a teoria [da desigualdade das raças] deu o seguinte resultado: vão os superiores aos países onde existem esses povos inferiores, organizam-lhes as vidas conforme as suas tradições – deles, superiores; instituem-se em classes dirigentes e obrigam os inferiores a trabalhar para sustentá-las; e, se estes o não quiserem, então que os matem e eliminem de qualquer forma, a fim de ficar a terra para os

⁵¹ O parasitismo social, ao contrário do parasitismo orgânico, não seria, segundo Bomfim, uma “moléstia” irreversível ou incurável, podendo ser extirpado pelos parasitados (escravos, trabalhadores, operários, regiões, nações), “por meio da luta contra as diversas formas de opressão. Essa distinção entre o biológico e o social em Bomfim (1905), lhe permitiu fugir do pessimismo (no caráter irreversível da dominação) e do determinismo raciológico das teorias em voga sobre a identidade e o caráter nacional brasileiro. Cf. Conde Aguiar (*op. cit.*, p. 305-310).

superiores: os ingleses governem o Cabo, os cafres cavem as minas; sejam os anglo-saxões senhores e gozadores exclusivos da Austrália, e destruam-se os australianos como se fossem uma espécie daninha... Tal é a síntese da teoria das raças inferiores (Bomfim, 1905: 185).

O anti-racismo, o nacionalismo, o antiimperialismo como críticas permanentes ao 'parasitismo social das metrópoles sobre os povos e países latino-americanos, e a sua crítica às elites dominantes locais, constituem o núcleo teórico político do pensamento do médico sergipano (Skidmore, *op. cit.*, p. 134).

Manoel Bomfim objetivou os conflitos sociais oriundos da oposição de classes e dos jogos de interesse entre as nações centrais e periféricas. Ele percebeu, logo cedo, que no fundo as idéias racializantes procuravam justificar o imperialismo dos poderosos e a submissão das classes desprotegidas. Negando qualquer fundamento científico à teoria da desigualdade das raças, Bomfim caracterizou o racismo como um fato político, no sentido de mecanismo de dominação interna (de classe) e externa (entre nações). Assim, a pretensa teoria das etnias inferiores, não passava de uma falácia, de uma impostura ou montagem ideológica e política (Aguiar, 2000; 343). Seu contra-discurso além da recusa ao discurso dominante, estava expressando a voz e o sentimento dos excluídos. Bomfim foi o primeiro sociólogo brasileiro a observar que o estigma lançado sobre os grupos negros e índios não provinha do elemento racial, mas sim do desenvolvimento histórico e social desigual dos povos. Desenvolvimento desigual esse que implicava numa simultaneidade de diferentes estágios e ritmos de desenvolvimento afetando as regiões, as sociedades, os países e as nações. Ao mesmo tempo, Bomfim percebeu que esse traço do processo de desenvolvimento mundial era utilizado pelos etnólogos das nações salteadoras como demonstração científica do valor das 'raças'.

Se para os intelectuais que ocupavam as posições dominantes no campo intelectual, tais como Silvio Romero, Euclides da Cunha e Nina Rodrigues, a diversidade 'racial' da sociedade era a razão principal da inferioridade dos brasileiros, o que justificava a execução de uma biopolítica antinegra, e por isso mesmo a causa dos males do país, Bomfim pela sua parte argumentava que caso existisse alguma inferioridade esta devia-se principalmente à ignorância, à falta de preparo e de educação para o progresso. O "remédio" para os males do Brasil consistiria em políticas públicas, reforma agrária, moradia urbana, saúde pública, educação popular e direito de greve. Mas é na caracterização e nacionalização da escola primária que o pensador vê o elemento chave para a superação do atraso. Ele estava convencido de que a unidade nacional, o progresso, a democracia, a cidadania, e a consciência social, só poderiam ser alcançados no Brasil mediante um amplo e estratégico projeto de educação *pública, popular e plena*. O livro de Bomfim não foi bem recebido no campo intelectual da época. A sua teoria foi

percebida muito mais como uma afronta, um desafio ou uma ameaça inconsciente, do que como uma construção intelectual sobre temas de interesse social, político e científico. O seu contra-discurso incomodou os intelectuais ícones que tinham a tarefa de exercer a violência simbólica no campo, de reproduzir e sancionar, através da autoridade conferida pelo saber, o que as elites decidiram ser real e verdadeiro para a sociedade brasileira. Ao criticar o racismo científico, verdade dominante e plenamente aceita na virada do século XIX, Bomfim entrou em 'rota de colisão' com um *sistema de poder* no nascente campo intelectual, o qual apoiava-se no regime de verdade da sociedade em que vivia (Aguiar, *op. cit.*, p. 141-247). E isto tem a ver como cada formação social e cada subcampo de conhecimento lidam com as suas próprias revoluções científicas.

Dessa forma Bomfim entrou a participar dos grandes debates da época. Negando com argumentos novos e ousados o discurso ideológico dominante, marcou a sua posição no campo intelectual que se desenhava no Brasil. Como mostraram Conde Aguiar (*op. cit.*) e Ventura (*op. cit.*), o livro de Bomfim causou tremores de indignação e ódio em Silvio Romero. Escritor polêmico, virulento, temido e admirado pelos concorrentes, Romero, que era um dos senhores do campo intelectual que se desenhava, tomou o contra-discurso de Bomfim como um desrespeito, uma ousadia, uma impertinência inaceitável, como um agravo pessoal, principalmente porque questionava os fundamentos de tudo quanto ele escrevera e pensara acerca dos fenômenos sociais e políticos brasileiros.

No Brasil da virada do século XIX, eram poucos os intelectuais que fugiam da oportunidade de terçar polêmica, os intelectuais em disputas procuravam, a qualquer preço, sobretudo através da prática do desmonte de reputações, ocupar posições de destaque num campo intelectual nebuloso, indefinido e em formação. Romero, que era conhecido pelo seu estrondoso estilo, não perdoou a "intromissão" de Bomfim, e passou a atacá-lo e a injuriá-lo de forma impiedosa. O uso crítico da razão, a crítica isenta e objetiva, feita exclusivamente no plano estrito do confronto de idéias (raríssima) era vista como uma prática não condizente com a masculinidade dominante do campo, estava quase proibida.⁵²

Silvio Romero procurou desqualificar o discurso de Bomfim, não só porque este colocava em xeque o arcabouço ideológico das elites intelectuais estabelecidas, mas também porque de forma indireta negava o discurso que Romero vinha expressando na sua obra. Os ataques virulentos de Romero constituem um sinal evidente do incomodo, do barulho, que o

⁵² A crítica estritamente intelectual era coisa de 'frouxo', de 'maricas'. Palavras como estas, junto com termos tais como velhaco, estulto, charlatão, poltrão, biltre, calhorda foram os preferidos pelos polemistas e tiveram largo uso nos debates inter pares. Cf. Conde Aguiar (*op. cit.*, p. 105-7)

trabalho de Bomfim produziu no regime de verdade da época.⁵³ Tanto Manoel Bomfim quanto Lima Barreto, enquanto viveram, foram ridicularizados e excluídos, de instituições que formal ou informalmente conferiam algum reconhecimento do seu papel como intelectuais (Corrêa, *op. cit.*, p. 52). Esses ataques junto ao "esquecimento deliberado" a que foi condenado significariam uma punição a quem transgrediu os cânones e valores do campo intelectual. Bomfim foi ignorado pelos poderosos da política, da imprensa e das instituições, mas, sobretudo pelas autoridades do campo intelectual (Aguiar, *op. cit.*, p. 308).

Contudo, a tomada de posição de Manoel Bomfim não se reduz a uma crítica às bases do discurso da dominação racial imperialista ele recusou também o convite pessoal de Machado de Assis para ingressar, como membro fundador, na Academia Brasileira de Letras, na década de vinte.⁵⁴ Tampouco quis ser sócio ou ser aceito como membro da direção do Instituto Geográfico Brasileiro —apesar da sua presença ser constante nas conferências e reuniões promovidas nessa instituição. Quando Bomfim rejeitou o convite de Machado de Assis, estaria também rejeitando a idéia de que compete à Academia o 'monopólio de consagração' dos intelectuais contemporâneos. A recusa de Bomfim, na contramão das idéias e desejos dominantes garantiu a sua não aceitação pelos seus pares, da mesma forma que não foi aceito o contra-discurso que deixou escrito em seus livros e ensaios (Aguiar, *op. cit.*, 274).

Estes exemplos ilustram que Manoel Bomfim manteve uma atitude permanente de distanciamento crítico em relação aos agentes e às instituições que outorgavam o reconhecimento no interior do campo intelectual da época. À medida que condena a linguagem substancialista e de caráter racial das teorias científicas que estavam na base do olhar de seus contemporâneos, Bomfim também conservou distância crítica em relação ao senso comum; às representações partilhadas por todos; e ao nascente pensamento sócio antropológico.

Se levarmos em conta, primeiro, que na base dessa atitude de distanciamento crítico está o questionamento da relação sujeito e objeto, tendo em vista que objetiva o interesse material e simbólico implicado da abordagem da sociedade brasileira realizada pelos intelectuais que detinham as posições dominantes no campo. Segundo, que os processos de construção de conhecimento têm estado historicamente vinculados a um aumento na capacidade do homem de se distanciar mentalmente de si mesmo. E terceiro, que na época de

⁵³ Foram 25 artigos, —quatrocentas páginas, depois reunidos em livro — recheados de críticas e vitupérios, escritos por Romero para provar que o livro de Bomfim não passava de "um acervo de erros, sofismas, e contradições palmares". Pela sua parte Manoel Bomfim não replicou talvez por 'tédio à controvérsia ou pelo mero exercício do 'silêncio do desdém' (*Ibid.*).

⁵⁴ Numa fase em que o campo intelectual ainda estava em formação, muitos escritores, dentre eles, Lima Barreto e Emílio de Meneses, reivindicaram inutilmente serem reconhecidos nas instituições, as quais eram os espaços privilegiados dos ícones Bomfim desdenhou a sugestão feita por Graça Aranha, que era seu amigo e admirador, de concorrer — sem adversário e por consenso dos imortais — a uma vaga na ABL. (*Ibid.*).

Bomfim os homens de ciência ainda não eram capazes de se distanciarem o suficiente de si mesmos, para tomarem as condições de realização da pesquisa e de seu próprio papel como sujeitos da compreensão do mundo e da indagação científica, podemos afirmar que neste ponto Bomfim estava à frente do seu tempo ou adiantado em relação aos intelectuais da sua época.⁶⁶

É importante dizer aqui que, na sua gênese, o campo literário brasileiro aparece intimamente ligado ao campo político, o qual, a sua vez, aparece subordinado ao campo econômico. Esta relação de interdependência entre esses campos permitiu na virada do século XIX, o surgimento de uma elite intelectual e o aparecimento de um conjunto de instituições apoiadas pelo estado, que legitimavam o trabalho intelectual. A atividade literária era plenamente aceita pelas elites, inclusive porque existia uma complexa inter-relação entre os personagens envolvidos: muitos dos literatos não só eram oriundos da própria aristocracia dominante, como também exerciam, simultaneamente à atividade intelectual, mandatos parlamentares no Senado ou na Câmara, ou desempenhavam funções públicas, assim, por exemplo, Silvio Romero foi deputado federal em 1902 (Aguiar, *op. cit.*). Ricardo Ventura (1991:150-4) afirma que o intelectual tipo *universalista* seria o indivíduo dominante neste primeiro momento da formação do campo intelectual no país. Este tipo de intelectual caracterizar-se-ia por pensar e atuar em nome da nação, do povo e da pátria, mas sem reconhecer o vínculo entre a sua reflexão e os interesses sociais particulares. Embora comprometidos com um certo tipo de país, o que é louvável, esses intelectuais do tipo *universalista* não conseguiram realizar a objetivação deles mesmos enquanto sujeitos de conhecimento.

Além do *engajamento intelectual* expressado na vontade de tomar parte na formulação de políticas destinadas às transformações históricas que levariam o Brasil rumo ao progresso e a civilização moderna, a *polêmica* e a *crítica* enquanto práticas constituem outros dois elementos definidores do nascente campo intelectual brasileiro. Contudo, nem sempre as polêmicas giravam em torno de questões estritamente intelectuais ou tinham motivações culturais, literárias ou filosóficas. As polêmicas podiam chegar a durar vários anos e era comum se desviarem para defesa da honra e a para afirmação de uma masculinidade pretensamente erudita e superior (Aguiar, *op.cit.*).

Guerra e luta foram metáforas utilizadas para designar a crítica e a polêmica. *Nada mais natural do que o privilégio da "luta de idéias" entre intelectuais sob o impacto das leis da*

⁶⁶ Quanto ao distanciamento crítico, diversos autores, (Marcel Mauss, 1969; Norbert Elias, 1968; Lévi-Strauss, 1983; Pierre Bourdieu, 1989, 1991 e 1995; Latour, 1991 e 1997; Roberto Cardoso de Oliveira, 1996; Márcio Goldman, 1995), o enunciam como uma prática fundamental no processo de produção de conhecimento enquanto que questionamento crítico da relação sujeito - objeto. E que a prática de tomar distância é ao mesmo tempo uma obrigação ética, política e epistemológica.

evolução. Nessas lutas foi estabelecida uma simbiose entre o pressuposto moderno *the struggle for life* aplicado à literatura e à cultura e tradições da cultura popular sertaneja como a linguagem do desafio e o código de honra, por um lado, e a prática tradicional de disputas entre grupos rivais de ordem tópica ou regional. Assim, o sistema de valores implicado nas disputas intelectuais daquela época privilegiava a crítica e a polêmica, associadas à honra, à valentia e à coragem. Uma vez introduzido na vida intelectual brasileira, por Sílvio Romero e seus contemporâneos, esse sistema de valores foi integrado aos padrões culturais posteriormente vigentes (Ventura, *op. cit.*).⁵⁶

E, se num primeiro momento, as polêmicas tiveram um caráter personalista entre os intelectuais *universalistas*, num segundo momento elas foram integradas à crítica política, na medida em os intelectuais polemistas procuram mostrar o vínculo entre a reflexão e ou produção intelectual, por um lado, e os interesses de classe, pelo outro. Desta forma prefigurou-se uma divisão intelectual na Primeira República: o conflito entre teorias e ideologias gerou dois novos tipos de intelectual, o intelectual *partidário*, aquele que toma partido por interesses conflitantes no interior da sociedade, e o intelectual *especializado*, os quais não só estariam vinculados a uma época, mas a concepções irredutíveis umas às outras. Assim, a dinâmica cultural que girava em torno do embate entre o moderno e o retrogrado, entre a ciência do presente e a metafísica do passado passa a ser percebida como tendo por campo concepções científicas, vanguardas literárias e partidos políticos opostos (Ventura; 1992:152).

Desta forma emerge um quarto elemento definidor do campo intelectual da época: a formação de grupos de atividade política e literária e as conseqüentes disputas entre eles. Disputas estas ilustradas, por exemplo, nos embates entre a Escola de Recife, comandada por Sílvio Romero e o grupo dos escritores reunidos em torno de Machado de Assis e José Veríssimo. Segundo Sílvio Romero, esses grupos eram “verdadeiros clãs, em torno de alguns chefes, que se guerreiam uns aos outros e dão o santo e a senha para as exclusões dos que lhes não agradam” (*Apud*. Ventura, *op. cit.* p. 102).

II.4. Considerações preliminares

Neste capítulo mostramos como se deu a passagem do grupo negro como problema social do grupo branco para o grupo negro como objeto de estudo, como objeto disciplinar dos

⁵⁶ Quanto à crítica feita exclusivamente no terreno das idéias, ela teria sido vista de forma negativa, como não sendo condizente com a masculinidade intelectual dominante. A guerra de vaidades teria sido fato corriqueiro no campo intelectual: um dos elementos que alimentava as divergências no seu interior. Algumas polêmicas entre os escritores foram resolvidas com combates armados, como o duelo entre Olavo Bilac e Pardal Malliet, em 1889. Raul Pompéia, o diretor da Biblioteca Nacional em 1894, chamado de covarde num artigo de jornal teria cometido suicídio após não ter conseguido publicar nos jornais em que colaborava o artigo de resposta que escreveu. Cf. Aguiar (*op. cit.*, p. 105-285).

intelectuais brancos estabelecidos no contexto do processo de individuação do Estado-nacional. Ao mesmo tempo foi evidenciado o contexto do processo de incorporação discursiva das populações negro-mestiças à nação, e, o da produção discursiva tanto da cultura nacional brasileira em geral quanto o esboço da construção de uma unidade cultural negra brasileira, fundamentalmente afro-baiana. E determinamos os principais agentes, no contexto da passagem, da construção racializante do grupo negro como objeto de discurso dos intelectuais dos grupos brancos estabelecidos e vimos a forma virulenta que assume a biopolítica antinegra tanto na prosa e na atuação de Nina Rodrigues, o fundador dos estudos do negro e das relações raciais no Brasil como no caso da imprensa em São Paulo.

Logo, podemos afirmar que, como objeto de uma ciência social, o grupo negro como problema disciplinar do grupo branco nasce sob o signo do desprezo e do racismo, no contexto da efetuação de uma biopolítica e num momento específico de mudança no equilíbrio de poder entre os grupos brancos estabelecidos e os *outsiders* negros e mestiços. O surgimento da categoria analítica nativa '*o negro*' com toda sua carga raciológica implicou numa estigmatização eficaz da população afro-descendente à medida que com o concurso dos homens de ciência foi atribuído aos negros e mestiços o rótulo de 'valor humano inferior', no intuito de manter o *status quo* social.

No primeiro momento do processo de construção do negro como problema da ciência social brasileira, há um processo de estigmatização e de exclusão do grupo afro-descendente como o grupo que informa a categoria dos *outsiders*. E tanto a estigmatização quanto a exclusão são armas poderosas para que o grupo estabelecido preserve a sua identidade e afirme a sua superioridade, mantendo firmemente os outros grupos no seu lugar. A capacidade de estigmatizar os outros é uma arma significativa e importante nas tensões e conflitos ligados ao equilíbrio de poder entre os grupos (Elias & Scotson, *op. cit.*).

Por outro lado, a ideologia do branqueamento, a imigração européia e o abandono dos libertos a sua sorte (a não realização de políticas públicas para a inclusão dos negros) evidenciam-se como três característicos ou componentes fundamentais de uma biopolítica nacional.

Finalmente, ficou evidente neste capítulo a existência histórica de um discurso anti-racista no interior do campo intelectual brasileiro desde a virada do século XIX. E vimos em um exemplo que codificamos Manoel Bomfim como o representante exímio de um anti-racismo intempestivo, à medida que sua crítica ao racialismo de seus contemporâneos colocou em xeque as relações entre antropologia e colonialismo, as relações entre as teorias raciológicas e os interesses de dominação das nações brancas e das elites (classes) brancas no interior das

nações emergentes do colonialismo. O exercício da autonomia intelectual e o uso crítico e criativo da razão no campo, apontam para o questionamento das relações entre o campo do saber e o campo do poder. Como Mostrou Aguiar (*op. cit.*), através da “polêmica” entre Silvio Romero e Manoel Bomfim ficaram evidentes algumas das dinâmicas características do campo intelectual da época e outras questões associadas ao ofício do intelectual: a questão do engajamento intelectual; a função da crítica e da polêmica, a importância pessoal na construção social do intelectual, o problema da honra, e da codificação negativa da crítica isenta e objetiva, feita exclusivamente no plano estrito do confronto de idéias; o problema da formação, da atuação e das disputas de grupos partidários no interior do campo acadêmico; a questão do sistema de valores implicado nessas disputas intelectuais (naquela época privilegiavam-se a crítica e a polêmica, associadas à honra, à valentia e à coragem, que seriam incorporados a cultura intelectual posteriormente vigente); o problema da função do desprendimento no ofício do intelectual; em síntese, o problema da ética do intelectual, das diversas formas, dos diversos tipos praticar este ofício. É possível dizer que Manoel Bomfim lançou um facho de luz sobre a biopolítica, ele evidenciou o biopoder. E como intelectual de esquerda que era falou a verdade. Ele evidenciou o que a direita estava ocultando: o biopoder, a biopolítica e os interesses implicados nela. Colocou-se como *outsider*. E dignamente pagou o preço. Quem está na chuva é para se molhar, afirma um ditado nativo.

Para evitar os maus-entendidos e as leituras tacanhas que estão à ordem do dia nestes tempos de crise e pobreza das ciências humanas, afirmo aqui que não é o meu objetivo reconstruir um período histórico e muito menos esgotar alguma questão sobretudo porque as empreitadas são praticamente impossíveis. O objetivo deste capítulo foi determinar a gênese histórica do problema social que dá origem ao negro como objeto de discursos, análises e posicionamentos ético-epistemológicos e políticos no campo acadêmico.



2ª PARTE

A gênese do campo

O campo de batalha delimitado, entrei na luta.

Como? Quando eu esquecia, perdoava e desejava apenas amar, devolviam-me, como uma bofetada no rosto, minha mensagem. O mundo branco, o único honesto, rejeitava minha participação. De um homem se exigia uma conduta de homem. De mim uma conduta de homem negro – ou pelo menos, uma conduta de negro. Eu acenava para o mundo e o mundo amputava o meu entusiasmo. Pediam-me que me confinasse, que me diminuísse.

Eles iam ver! Eu os tinha prevenido. A escravidão? Não se falava mais disto, uma lembrança ruim. Minha pretensa inferioridade? Uma pilharia da qual era preferível rir. Esquecia tudo, mas com a condição de que o mundo não me escondesse mais as suas entranhas. Tinha que experimentar meus incisivos. Eu os sentia firmes. E depois...

Como? Quando eu tinha todos os motivos para odiar, detestar, rejeitavam-me? Quando devia ser suplicado, solicitado, recusavam-se a me reconhecer? Desde que era impossível livrar-me de um complexo inato, decidi me afirmar como NEGRO. Desde que o outro hesitava em me reconhecer, só havia uma solução: fazer-me reconhecer.

Frantz Fanon

A guerra de Hone Heke era antiga antes mesmo de começar. Ele tentou, uma vez, explicar ao governador que a sua própria rebeldia "não era uma coisa nova", mas sim herdada dos seus ancestrais; um eminente maori, seu adversário, confirmou, de fato, que isso já vinha ocorrendo há cinco gerações.

Marshal Sahlins

III. 1933. Gilberto Freyre: historicidade raciológica e mitopraxis⁵⁷

O objetivo dos próximos capítulos será determinar o posicionamento de alguns dos pesquisadores representativos ou ícones do tema das relações raciais no Brasil. Para tal fim pretendemos reconstruir as premissas fundamentais do diálogo e das disputas intelectuais entre os próprios agentes em torno do objeto o negro e da questão social central que informa o desenvolvimento da discussão em torno do negro. Questão esta que informa ao mesmo tempo a luta pela integração das populações afro-brasileiras.

Diversos autores (Leite, 2002 [1959]; Mota, 2000 [1978, 1994]; Bastos, 1986; Corrêa, 2001; Schwarcz, 1999) apontam a década de 30 do século XX como um momento importante na reflexão e discussão em torno da identidade e da cultura nacional e do problema “o negro” como seu tema correlato. Este momento foi concomitante às mudanças econômicas e políticas suscitadas pela Revolução de 30 e nele uma mudança nas abordagens da população negra como problema do branco. O grupo negro que até então tinha sido considerado como o elemento racial patológico e poluente da nação, foi integrado discursivamente à história da nação. *A partir desse momento o negro receberia o destaque nas análises* (Corrêa, *op. cit.*, p. 222-3).

Os anos da década de 30 também marcariam a entrada e a consolidação no Brasil das teorias e concepções norte-americanas sobre o contacto racial e cultural, teorias que giram em torno dos conceitos de ‘mudança cultural’, ‘aculturação’ e ‘sincretismo’. Essas teorias e conceitos foram utilizados para o estudo da questão racial no Brasil. Nelas o problema social do conflito decorrente do contato entre populações e as culturas racializadas, é conceituado como mais um momento no processo de integração e de produção de uma nova cultura, síntese desse contato. A utilização dessas teorias neste segundo momento da discussão em torno da integração do negro implicou num obscurecimento dos conflitos raciais percebidos por Nina Rodrigues, as próprias pesquisas dele foram resgatadas pelos seus discípulos no intuito de demonstrar a harmonia reinante nas relações culturais entre negros e brancos no Brasil (*ibid.*). A articulação do discurso sobre da harmonia racial, da ideologia racial nacional beneficiou-se pelo contexto teórico favorável, expresso na utilização, por parte dos articuladores e criadores de novas sínteses, da teoria assimilacionista do contato cultural e aculturação (Campos, 2002: 8-9).

⁵⁷ A noção de mitopraxis refere-se à produção de discursos míticos no contexto de legitimação de relações de dominação entre dois ou mais grupos humanos. A força mito-prática do argumento freiriano evidencia-se no fato de seu discurso responder às necessidades ou utilidades básicas do grupo branco estabelecido na conjuntura do processo de individuação e consolidação do Estado nacional. Sobre a noção de mitopraxis veja Ilhas de História de Marshal Sahlins (1987).

A recolocação da questão racial na década de 30 implicou também numa renhida disputa político intelectual em torno da prioridade nos estudos sobre o grupo negro e do resgate da obra de Nina Rodrigues. Arthur Ramos e Gilberto Freyre foram figuras de destaque, os dois principais opositores nessa contenda. Eles tinham vários pontos em comum: compartilhavam o interesse pela Antropologia Aplicada; ambos retomaram a distinção proposta por Boas entre raça e cultura; os dois enunciavam-se como discípulos criados "à sombra de Nina Rodrigues", e reclamavam para si próprios e para seus estados (Bahia e Pernambuco) o resgate da obra de Nina Rodrigues e a preeminência nos estudos sobre o grupo negro (Corrêa, *op. cit.*, p. 177; 223-9).

Outra característica importante desse segundo momento da discussão em torno da integração das populações negras e mestiças, no contexto da modernidade brasileira, é a retomada da positividade da mistura racial. A mestiçagem que fora vista, por intelectuais influentes e notórios (Nina Rodrigues e Sílvio Romero, por exemplo) como uma ameaça ao desenvolvimento da nação, passa a ser vista novamente da forma enunciada por Jose Bonifácio (1823): como a saída apropriada para resolver o problema da falta de coesão da nação, da construção nacionalidade. A mestiçagem embranquecedora viria ser o mecanismo capaz de afiançar a redenção do país, *conditio sine qua non* de um futuro moderno ou civilizado para o Brasil, ao mesmo tempo a miscigenação garantiria o futuro desaparecimento dos *outsiders* negros como problema do grupo estabelecido, numa sociedade que se deseja modernamente europeizada e branca.

Após esta delimitação sucinta de alguns dos elementos constitutivos do problema e da determinação dos personagens centrais do mesmo focalizaremos: 1) a trilogia intitulada *Introdução à História da Sociedade Patriarcal no Brasil: Casa-grande & senzala* (2000 [1933]); *Sobrados e mucambos* (2001 [1936; 1949]); e, *Ordem e progresso* (1959) de Gilberto Freyre (1900-1987), para evidenciar o tratamento dado à questão da integração e participação igualitária do grupo negro e as transformações experimentadas por esse objeto de discursos acadêmicos.

III.1. Prolegômenos de gênero e raça à Casa-grande & Senzala: hierarquias, racialização dos sexos e sexualização dos grupos racializados

O livro [Casa-grande & Senzala] possui uma qualidade fundamental, ele une a todos: casa-grande e senzala, sobrados e mucambos. Por isso ele é saudado por todas as correntes políticas, da direita à esquerda. O livro possibilita a afirmação inequívoca de um povo que se debatia ainda com as ambigüidades de sua própria definição. Ele se transforma em unicidade nacional. Ao retrabalhar a problemática da cultura brasileira, Gilberto Freyre, oferece ao brasileiro uma carteira de identidade. A ambigüidade da identidade do Ser nacional forjada pelos intelectuais do século XIX não podia resistir mais tempo. Ela havia se tomado incompatível com o processo de desenvolvimento econômico e social do país (Renato Ortiz, 2003 [1985]: 42).

Concorde-se ou não com o livro, aprende-se muito do que foi e é o Brasil com a leitura de *Casa-grande & senzala*. O Brasil do exibicionismo sexual e o do pudor mórbido. O Brasil do erotismo doce e o da violência sexual e de todo tipo. O Brasil do gozo e o Brasil do choro. Não tenho dúvida em dizer que, sem *Casa-grande & senzala*, este país, que os brasileiros de todos os quadrantes e posições conhecem tão pouco, seria ainda mais conhecido (Ronaldo Vainfas, 2002: 785).

Um dos paradoxos mais chocantes da bibliografia produzida pelos agentes que historicamente tem operado no campo de estudos das relações raciais que está sob observação, é o fato da inexistência de trabalhos críticos, no sentido de apresentarem análises e conclusões sancionadas por modelos universais, que dizer propriamente científicos da obra de Gilberto Freyre. Não obstante, o nome e a obra desse autor são enunciados de forma constante e sistemática em publicações e nos eventos acadêmicos associados ao tema das relações raciais. A obra e o nome de Gilberto Freyre é de uma relevância tal que há quem afirme a existência, nesta área, de um grupo de pesquisadores codificados como “neofreirianos” (Hanchard, 1997. *Apud*. Guillian, 2000: 97). Para além do tratamento no campo de estudos das relações raciais a obra de Freyre historicamente tem sido objeto de análise da intelectualidade brasileira e continua a sê-lo, para se ter uma idéia, os coordenadores da edição crítica de *Casa-grande e senzala* referenciam na bibliografia cento e cinco (105) estudos críticos sobre este autor e sua obra, dos quais só duas resenhas de agentes do campo, Roger Bastide (1953) e Donald Pierson (1974) (Guiucci, Larreta & Fonseca, 2002).

A trilogia de Gilberto Freyre é uma interpretação histórica e sócio-antropológica do processo de construção da nação no Brasil. Como teoria da nação, essa interpretação foi produzida no contexto da discussão em torno da cultura e da identidade nacionais e num momento de crise e incertezas quanto à formação de uma sociedade moderna nos trópicos. Até 1933 o imaginário coletivo intelectual nacional estava preso a um pessimismo raciológico,

segundo o qual o Brasil não daria certo como nação civilizada e moderna, devido à grande quantidade de pessoas negras e mestiças na sua população (Bastos, 1986: 88-100).

Para Freyre, como intelectual comprometido com certo tipo de país, tratava-se de olhar e entender o passado no intuito de compreender o presente e orientar-se no futuro. Freyre oferece uma saída, uma porta de escape. Segundo Renato Ortiz (*op. cit.*, p. 40), com a Revolução de 30 o processo de mudança na configuração social é orientado politicamente e o Estado procura consolidar o próprio desenvolvimento social. Neste contexto, as teorias raciológicas tornar-se-iam obsoletas, era necessário superá-las, pois a realidade social impunha um outro tipo de interpretação do Brasil. O trabalho de Gilberto Freyre vem atender a esta "demanda social".

Estava definida, para mim mesmo, não só uma das minhas vocações, como até uma das minhas missões: a de procurar fazer que os conhecimentos antropológicos e sociológicos por mim adquiridos [...] se tornassem o lastro ou a base de uma reinterpretação sistemática das próprias origens brasileiras: de revalorização do desenvolvimento pré-nacional e nacional do Brasil; de reorientação de nosso próprio destino (Gilberto Freyre, 1968:48-9; Apud. Bastos 1986:48).

Como salientara Darcy Ribeiro (2000 [1977]), Gilberto Freyre escreve como um neoluso, como um dominador, essa é a figura que ele assume e com a qual ele se irmana e se identifica. "Seus livros são louvações dela" E *Casa-grande & senzala* é, dentre outras coisas um relato da saga do colonizador português nos trópicos. Concordando ainda com Ribeiro, acreditamos que Freyre tem a capacidade mimética de ser muitos: *sucessivamente senhorial, branco, cristão, adulto, maduro, sem deixar de ser o oposto em outros contextos, ao se vestir e sentir escravo, herege, índio, menino, mulher, efeminado*. Entretanto, devemos acrescentar que a dita capacidade mimética de Freyre de "se vestir e sentir" como o Outro está determinada pelos enunciados dominantes que informam a sua visão de mundo de homem branco, membro da elite intelectual brasileira (filho de família tradicional luso-brasileira, descendente direto de proprietários de engenho, de senhores de escravos e criado na casa-grande). Isto é, que esse "se vestir e sentir" como o outro não passa de um simulacro; quando Freyre se transveste do outro, o faz hierarquicamente, incorporando os estereótipos negativos a respeito dos grupos subordinados por raça, sexo, idade, e classe.

Para Gilberto Freyre, do ponto de vista econômico, a organização social desenvolvida no Brasil teria como alicerce um sistema de produção monocultor latifundiário escravista; do ponto de vista político, cultural e social estaria fundamentada no patriarcalismo. A família patriarcal é um fato social total, no sentido de Marcel Mauss (1950), à medida que reúne em si mesma toda a complexidade hierarquizada do mundo social: as relações entre os dominadores e os

dominados: o senhor, sua família nuclear, os dependentes, os filhos bastardos e os escravizados.

A casa-grande completada pela senzala como unidade de observação, de descrição e de análise, representa a totalidade do sistema econômico, social e político, o qual é enunciado como *uma quase maravilha de acomodação: do escravo ao senhor, do preto ao branco, do filho ao pai, da mulher ao marido* (Freyre, 2001 [1936]: 12). Essa formação ou figuração social seria ao mesmo tempo um sistema de "plástica contemporização", baseado na "dominação racial imperialista" expressa na imposição de formas européias ao meio tropical e na contemporização com as novas condições de vida e de ambiente. A casa-grande é conceituada como sendo a pedra angular da nação, e a intimidade da mesma, a chave para reconstruir o passado e interpretar o presente nacional e dos grupos humanos que informam a sua origem. *A história da casa-grande é a história íntima de quase todo brasileiro*. Assim, para interpretar o passado pré-nacional do Brasil, Freyre focaliza os aspectos significativos da vida doméstica e sexual do brasileiro e das relações entre os senhores brancos e os negros e mestiços escravizados. Sua proposta teórica tinha como objetivo estabelecer "equilíbrio antagônico" e, determinar a influência recíproca entre a casa-grande e a senzala na formação nacional brasileira. Segundo Bastos (1986:56), apesar da manifestação da intenção de fazer uma análise justa, Freyre privilegia a força da casa-grande em detrimento da senzala, já que o escravo é percebido principalmente na sua condição de escravo e de trabalhador doméstico, não na condição de trabalhador da lavoura. E o mais importante para a narrativa dos estabelecidos. E eu acrescento, Gilberto Freyre apaga o quilombo, não há resistência negra nem luta pela liberdade como uma dimensão significativa na compreensão do processo de configuração social nacional.

Em *Casa-grande & senzala* a questão central é o encontro intercultural nos trópicos (Souza, 2000). A sociedade desenvolvida aqui é enunciada por Freyre como uma sociedade híbrida na sua composição, produto do contato entre o índio, o negro e o branco português. Ao mesmo tempo é uma sociedade permeada por inúmeras hierarquias e pelo equilíbrio de antagonismos, entre as raças, as cores, as classes, as etnias e os sexos. *Mas predominando sobre todos os antagonismos, o mais geral e o mais profundo: o senhor e o escravo* (Freyre, 2000[1933]: 125). O antagonismo entre dominadores brancos e negros e mestiços dominados. E sobre toda a série de "antagonismos contundentes", agiram condições de confraternização e de mobilidade social peculiares ao Brasil. Dentre essas condições Freyre destaca a miscigenação, a fácil mobilidade social vertical e horizontal (mudança de profissão e de residência, acesso de mestiços e filhos naturais aos cargos e às posições elevadas), o

cristianismo lírico à portuguesa, a tolerância moral, a hospitalidade a estrangeiros e a intercomunicação entre as diferentes zonas do país.⁵⁸

Ronaldo Vainfas (2002: 771-85) afirma que Gilberto Freyre (1933) mostrou-se inovador no tratamento dado ao tema da sexualidade, no sentido de realizar um esforço para a inserir na interpretação da totalidade social Brasil-Colônia, produzindo, a pesar de seus 33 anos, reflexões profundas sobre as relações entre sexo, poder, família, religião, hierarquias sociais, sociabilidades cotidiano e relações de gênero. *A inovação maior encontra-se, porém na avaliação que faz do papel jogado por índios e africanos na sexualidade colonial.* Para além da centralidade da sexualidade na estrutura de *Casa-grande & senzala*, como tópico central da tolerância racial e da miscigenação, ela, a sexualidade, é território de comprovação das teses ou de ilustração das miudezas próprias de um estudo histórico-antropológico.

A minha leitura se desenvolve de forma paralela à apresentada por Vainfas (*op. cit.*) e pretende evidenciar as formas e os conteúdos culturalmente elaborados e sintetizados na pena de Gilberto Freyre em torno de raça-cor e sexo-gênero, na sua celebrada memória mítica da nação. Esses conteúdos manifestam-se tanto nos papéis e *status* atribuídos aos grupos interdependentes, negro, branco e indígena quanto às identidades atribuídas aos mesmos.

Para Freyre, na estrutura de posições hierárquicas presentes na sociedade patriarcal, o homem branco português ocupa o pólo dominante: como colonizador nos primeiros séculos e como senhor de engenho no decorrer do desenvolvimento do sistema colonial. Já a posição de dominado, antes do estabelecimento do infame comércio de mão-de-obra escravizada da África, era ocupada pelos grupos ameríndios escravizados (Freyre, *op. cit.*, p. 161).

A hierarquia racial estabelecida entre os colonizadores europeus e os grupos indígenas é informada por uma outra hierarquia: nas relações entre os sexos no interior do grupo índio. Nessa hierarquia o sexo masculino e o feminino aparecem valorados pelas suas diversas contribuições à formação do sistema social casa-grande - senzala. A população nativa feminina, as mulheres indígenas foram as primeiras a serem incorporadas à cultura econômica e social do invasor. Usadas na colônia de plantação como instrumento de trabalho e como elemento de formação de família, elas foram *o mais valioso elemento de cultura, pelo menos material, no primeiro momento da configuração social brasileira* (*op. cit.*, p. 163-186). A contribuição dos homens indígenas para a formação do sistema de dominação casa-grande – senzala, teria sido paupérrima, quase insignificante no que se refere ao trabalho agrário, embora tivessem sido formidáveis como guias, canoieiros, guerreiros, caçadores e pescadores na obra de

⁵⁸ Vale a pena sinalizar aqui que Freyre não oferece ao leitor evidências concretas e susceptíveis de verificação empírica para ilustrar a dita mobilidade social vertical, por exemplo, dados estatísticos.

desbravamento e conquista dos sertões. Os homens indígenas teriam resistido pouco à invasão do colonizador: retirando-se ou amarfanhando-se ao *contato civilizador* do europeu pela sua incapacidade de acomodar-se à nova técnica de produção econômica e ao novo regime moral e social, quer dizer, a escravidão. *Mesmo quando acirrou-se em inimigo, o indígena ainda foi vegetal na agressão: quase que mero auxiliar de floresta (Ibid.).*

No tocante às masculinidades dos ameríndios, estas são construídas discursivamente por Freyre como sendo inferiores à dos portugueses na medida em que as expressões dos seus impulsos sexuais caracterizar-se-iam por uma relativa fraqueza. Os homens indígenas são construídos como sendo efeminados ou mesmo invertidos sexuais, coisa que seria comum entre várias tribos brasileiras (*Ibid.*). Já a sensualidade da mulher índia é considerada superior à do homem do seu grupo, em uma proporção que, segundo o autor, poderia explicar o desejo sexual exacerbado de muitas mulheres indígenas em face dos brancos. Essa suposta inferioridade sexual dos índios é contrastada com a superioridade sexual do colonizador português, do homem branco que sempre estaria disposto para o coito, diferentemente dos selvagens em geral, que só o praticariam pela *fome sexual*. *Parece que os mais primitivos tinham até época para união de machos e fêmeas (op. cit., p. 173)*. Vemos aqui como Freyre opõe o civilizado e o primitivo através da sexualidade, para alocar os nativos americanos mais perto de uma essência biológica, não-civilizada à moda ocidental, portanto, primitiva, para os fixar na natureza selvagem.

No processo de colonização o português teria emprenhado mulheres e feito filhos numa atividade genésica violenta e instintiva. Eles eram poucos e precisavam povoar grandes espaços. Nesse contexto, teriam se misturado gostosamente, logo ao primeiro contato, com as mulheres índias ou negras na América, e multiplicaram-se, de tal forma que uns milhares de machos atrevidos conseguiram firmar-se e ser eficazes na empresa colonizadora.⁵⁹

O pressuposto da *mistura gostosa* do colonizador branco com as mulheres de cor seria produto do caráter, da miscibilidade da índole, da ausência de uma suposta consciência de raça ou de escrúpulos de raça presentes no português (*op. cit.*, p. 86-7). Essa característica moral ou marca do português teria sido adquirida na sua íntima convivência ou intercuro social e sexual com as raças de cor, invasoras ou vizinhas da península ibérica.⁶⁰ No Brasil, a união do português com a mulher de cor resultou na formação de uma vigorosa e dúctil população mestiça, ainda mais adaptável que o português 'puro' ao clima tropical. Assim sendo, para

⁵⁹ O ambiente em que se começou a vida brasileira foi quase de intoxicação sexual. [...] O europeu saltava em terra escorregando em índia nua; os próprios padres da Companhia precisavam descer com cuidado, senão atolavam o pé em carne (*op. cit.*, p. 164).

⁶⁰ Para uma análise da importância da escravidão muçulmana no argumento de Freyre em CGS Cf. Jessé Souza (2000).

Freyre todos os brasileiros seriam mestiços, híbridos em termos culturais e genéticos (*op. cit.*, p. 343).

É claro que se a mistura foi gostosa, o foi para o homem branco no comando, para o senhor dono das terras, dos homens e das mulheres, com o qual Freyre se identifica.⁶¹ O autor reconhece que o intercuro sexual e social entre o conquistador e as mulheres dos grupos subordinados aconteceu *em circunstâncias desfavoráveis à mulher*. As mulheres indígenas e negras foram vítimas do furor femeeiro do português, vítimas de estupro. Ao mesmo tempo, foram as primeiras vítimas do contágio da sífilis e de outras doenças de transmissão sexual trazidas à América pelos europeus. Além disso, nessas relações, teria predominado uma espécie de sadomasoquismo. Sadismo do branco, masoquismo da índia e da negra. O sadismo do homem para com a mulher teria sido precedido pelo do senhor para com o menino negro escravizado, o moleque, seu 'leva-pancadas', sendo este a porta de entrada da iniciação do menino branco no amor físico. Isto significa que a relação menino branco – menino de cor (moleque, pretinho, mulatinho) está marcada por uma hierarquia que é ao mesmo tempo racial, sexual e de classe.⁶² Como resultado final do sadismo do conquistador contra o conquistado, do senhor contra o escravo, (uma implicação do regime escravocrata), estaria o fato *da mulher ser tantas vezes no Brasil vítima inerme do domínio ou abuso do homem; criatura reprimida sexual e socialmente dentro da sombra do pai ou do marido*. As brancas senhoras também praticaram o sadismo sobre os escravos, principalmente sobre as escravas, por ciúme ou inveja sexual (*op. cit.*, p. 121-3).

O sadismo do senhor e o masoquismo dos dominados são para Freyre uma das características constitutivas da sociedade brasileira que se atualiza historicamente nas relações do governo com o povo (autoritarismo do primeiro, submissão do segundo); do algoz com a vítima; dos doutores com os analfabetos; dos brancos com os negros, os indígenas e os mestiços. Tais dicotomias constituiriam os pólos do equilíbrio antagônico que informa a formação nacional brasileira (*ibid.*).

No processo de hierarquização das masculinidades brancas, indígenas e negras agenciado por Gilberto Freyre em *Casa-grande & senzala* é estabelecida uma escala de luxúria, na qual o grupo colonizador branco ocupa o topo, seguido pelo ameríndio e, no degrau inferior o grupo dos negros não islamizados (*op. cit.*, p. 171-86). *Contra a idéia geral de que a lubricidade maior comunicou-a ao brasileiro o africano, parece que foi precisamente este, dos*

⁶¹ Para Freyre (*op. cit.*, p. 86) a qualidade de pureza étnica e genuína do colonizador português é duvidosa, seria meramente convencional, já que ele seria híbrido desde o início.

⁶² A pergunta a formular aqui gira em torno do vínculo pesquisador *sênior* branco estrangeiro – jovem pesquisador(a) negro-mulato(a) nativo(a), no sentido das relações historicamente determinadas pelas noções de raça, sexo/gênero, idade e classe no interior do campo das relações raciais no Brasil.

três elementos que se juntaram para formar o Brasil, o mais fracamente sexual; e o mais libidinoso, o português. Há em Freyre um discurso de exaltação da masculinidade sexualmente predadora dos homens brancos no Brasil colônia: *No senhor branco o corpo quase que se tornou exclusivamente o membrum virile. Mãos de mulher e pés de menino; só o sexo arrogantemente viril. Em contraste com os negros – tantos deles gigantes enormes, mas pirocas de menino pequeno* (op. cit., p. 482).⁶³

A suposta superioridade sexual, libidinosa do colonizador português face ao homem índio e ao negro, é fundamentada por Freyre com base em dois elementos (op. cit., p. 171-3). O primeiro é a afeição dos portugueses à poligamia, apreendida no seu contato com os mouros; e, o segundo é a presença ou não de "danças eróticas ou afrodisíacas" no repertório cultural dos grupos humanos racializados.⁶⁴ Assim, entre os negros *puros*, imunes à influência muçulmana, esses tipos de danças excitantes da atividade sexual, seriam mais ardorosos e freqüentes que entre os ameríndios. Quanto mais freqüentes e 'ardorosas' as danças eróticas, mais fraca sexualidade indicariam. Aqui Freyre estabelece uma relação inversamente proporcional entre a presença das "danças afrodisíacas" nos repertórios culturais e a lubricidade ou "a potência sexual" dos homens dos grupos humanos em questão.⁶⁵

Vimos como aparecem em *Casa-grande & senzala* as relações entre o colonizador português, convencionalmente chamado de branco, e as mulheres dos grupos índios e negros, e como no contexto da abordagem das relações de poder focalizando as variáveis classe, gênero e raça, Freyre constrói discursivamente em termos contrastivos as masculinidades dos homens negros, brancos e indígenas. Não obstante, pouco nos fala Freyre das relações de sexo-gênero-raça entre o homem índio e a mulher índia, branca ou negra, e das relações do homem negro com as mulheres negras, brancas ou índias. Numa rápida passagem na qual refere-se à mestiçagem, Freyre afirma que entre os pretos quilombolas, dada a dificuldade de fuga das mulheres negras, o rapto das índias e das caboclas foi largamente praticado (op. cit., p. p. 117). Quanto às relações dos homens negros escravizados com as mulheres brancas, "casos de irregularidades sexuais" entre sinhá donas e negros escravos, decerto ocorreram,

⁶³ É curioso de que apesar da tentativa de Freyre de construir as masculinidades dos indígenas e dos negros como efeminadas homossexuais e, ou, de fraca potência sexual, o senso comum, contradiz a argumentação desse autor (mas não só dele) no que diz respeito à sexualidade dos negros no Brasil. Pois existe entre os pretos contra os brancos uma ideologia do "macho". *O branco não tem órgãos tão possantes como o do preto, não é tão persistente pratica o coito "como gado"* (Bastide, 1955:153).

⁶⁴ É a ideologia moral e sexual do autor que o leva a qualificar as danças negras como afrodisíacas ou eróticas.

⁶⁵ "Segundo alguns observadores, entre certos grupos de gente de cor os órgãos genitais apresentam-se em geral menos desenvolvidos que entre os brancos; além do que, como já ficou dito, os selvagens sentem necessidade de práticas saturnais ou orgiásticas para compensarem-se pelo erotismo indireto da dificuldade de atingirem a seco, sem o óleo do afrodisíaco que é o suor das danças lascivas, ao estado de intumescência tão facilmente conseguido pelos civilizados" (Freyre, op. cit., p. 173).

porém raramente.⁶⁶ Sobre as relações entre os sexos no grupo dos escravizados, o autor afirma laconicamente que, vários escravos chegaram a unir-se pelo casamento, vivendo em família e contando com certas regalias conferidas pelos senhores (*op. cit.*, p. 394-6, 502). Aqui Gilberto Freyre deixa claro que as relações de poder, de gênero, sexo, classe e raça implicadas na mestiçagem (homem branco literalmente encima mulheres negras e índias embaixo).

Se do ponto de vista da sensualidade, na hierarquia estabelecida por Gilberto Freyre, os negros ocupam um lugar inferior ao dos indígenas, no plano cultural e social, os índios são discursivamente construídos como inferiores aos negros, em termos de eficiência econômica e eugênica (Freyre, *op. cit.*, p. 305, 349). É como se fosse necessário rebaixar o protagonista indígena para ressaltar o negro (Ribeiro, 2000 [1977]: 33). Para Freyre, na *raça africana* como nos primitivos em geral, é maior a moderação do apetite sexual do que entre os europeus; as mulheres negras seriam antes frias do que fogosas e "indiferentes aos refinamentos do amor" (*op. cit.*, p. 371-2). Desta forma, do ponto de vista da sexualidade os africanos escravizados, tanto homens quanto mulheres são alocados nessa hierarquia mais perto da natureza biológica do animal não-humano, *até teriam época para união de machos e fêmeas*.

Tomando como ponto de partida as premissas: *não há escravidão sem depravação sexual*, e *os escravizados possuem um caráter servil e passivo*, Freyre vai determinar a papel dos negros na formação social brasileira, focalizando-os na vida sexual e de família do senhor de escravos.⁶⁷ Essa família estava constituída pelo elemento dominante, o senhor e sua família nuclear, pelos elementos "intermediários", os filhos ilegítimos, os dependentes e os escravos domésticos; e pelo pólo dominado, os escravos de eito, na base da hierarquia social (Souza, *op. cit.*).

Os escravizados foram propriedade privada dos senhores brancos. As mulheres em geral e particularmente as negras e indígenas são enunciadas como objeto de desejo do outro, mas tornadas reais através da apropriação do seu sexo, dos seus bebês e dos seus serviços. A parte mais produtiva da mulher escravizada era o ventre gerador. O interesse econômico favoreceu a depravação, criando nos proprietários o desejo de possuir o maior numero possível de crias. Tratava-se de obter o maior proveito dos corpos dos escravizados e da sua produção. Os corpos negros também foram utilizados para fins supostamente terapêuticos, os homens do grupo branco acreditavam que estuprando uma menina negra escapariam da morte sífilítica:

⁶⁶ "Não que o despotismo paterno do tempo da escravidão nos pareça incapaz de malvadeza dessas, ou ainda piores; nem a sensibilidade muitas vezes mórbida das iaiás, de desejos mais lúbricos. Mas o ambiente em que eram criadas nas casas-grandes dificilmente permitiam aventuras tão arriscadas. [...] Durante o dia a moça ou menina branca estava sempre sob as vistas de pessoa mais velha ou da mucama de confiança. Vigilância que se aguçava durante a noite" (Freyre, *op. cit.*, p. 394).

⁶⁷ Não é gratuito que dos cinco capítulos que compõem Casa-Grande & Senzala, dois tenham sido dedicados ao escravo negro na vida sexual e de família do senhor de escravos brasileiro.

Negras tantas vezes entregues virgens, ainda molecas de doze e treze anos, a rapazes brancos já podres de sífilis das cidades. Porque por muito tempo dominou no Brasil a crença de que para o sífilítico não há melhor depurativo que uma negrinha virgem (op. cit., p. 372-3).

Exploradas pelos brancos na prostituição e como amantes dos senhores, dos sinhôs moços e de alguns padres, imputa-se também às mulheres do grupo negro o terem sido as grandes transmissoras de doenças venéreas entre a população masculina, tanto negra quanto branca (*op. cit.*, p. 500) *O que a negra da senzala fez foi facilitar depravação com sua docilidade de escrava; abrindo as pernas ao primeiro desejo do sinhô-moço. Desejo não: ordem (op. cit., p. 425).* Já a virtude das brancas senhoras apoiou-se, em grande parte, na prostituição das mulheres jovens escravizadas. *Foram os corpos das negras – às vezes meninas de dez anos – que constituíram, na arquitetura moral do patriarcalismo brasileiro, o bloco formidável que defendeu dos ataques e afoitezas dos don-juans a virtude das senhoras brancas (op. cit., p. 501-2).* Das meninas brancas criadas no ambiente rigorosamente patriarcal, Freyre afirma que viveram sob a mais dura tirania dos pais – depois substituída pela tirania dos maridos (*op. cit.*, p. 475). Por outro lado, afirma o autor, que as leis portuguesas proibiam e consideravam infames as ligações de brancos com caboclas e negras (*op. cit.*, p. 467), desta forma Freyre contradiz a propalada tese da ausência de impedimentos legais ao casamento inter-racial no tempo do Brasil Colônia. O processo de seleção das escravizadas de uso sexual e dos escravizados domésticos foi eugênico, eram escolhidos os mais esbeltos, bonitos, espertos e europeizados ou branqueados (*op. cit.*, p. 499).

Ao mesmo tempo em que a alteridade é sucessivamente construída em termos biológicos, racializantes, sexualizantes e hierarquizantes há uma preocupação explícita no autor: determinar a contribuição dos africanos para a formação social brasileira em termos de influências sociais, de herança cultural e de meio ambiente (*op. cit.*, 45, 148). Assim, no dizer do autor, o grupo escravizado no Brasil foi superior, em termos de cultura material e moral, não só ao índio, mas também ao próprio colonizador português. O grupo negro é enunciado como a mão direita do colonizador, *o maior e mais plástico colaborador do branco na obra de colonização agrária (op. cit., 344-8).*

Assim sendo, a formação brasileira teria se beneficiado do melhor da cultura negra da África, absorvendo elementos de elite. Os africanos escravizados vindos das áreas de cultura negra mais adiantada foram um elemento ativo e criador; os elementos nobres na colonização e africanização do Brasil, pois desempenharam. Nesse sentido, desempenharam uma função civilizadora. A trata negreira teria sido seletiva. *Vieram-lhe da África 'donas de casa' para os seus colonos sem mulher branca; técnicos para as minas; artífices em ferro; negros entendidos*

na criação de gado e na indústria pastoril. Mas, também vieram para este país africanos sem saberes, a lama de gente preta que lhe fecundou os canaviais e os cafezais; que lhe amaciou a terra seca. Todas essas pessoas, homens e mulheres, tanto os elementos das elites quanto os da massa terminaram sendo degradadas pela escravidão (*op. cit.*, 364).⁶⁸

Para Freyre a bagagem cultural dos negros africanos escravizados, dos *outsiders* seria imensamente superior à indígena mais elaborada, mesmo a menos rasteira das culturas ameríndias era inferior a maior parte das culturas africanas. A situação de contato entre a 'raça adiantada' dos europeus e as 'raças atrasadas' dos indígenas implicada na empresa de conquista, foi dissolvente para os ameríndios gerando o extermínio e a degradação de uma cultura 'verde e incipiente' construída por 'crianças grandes' (*op. cit.*, 161-7). Devido à suposta inferioridade cultural dos indígenas, eles foram marginalizados do sistema de produção colonial que deu origem à economia brasileira.

Não obstante essa valoração positiva da cultura africana, frente à indígena e inclusive, frente à do colonizador europeu, -em vários aspectos da cultura material e moral, Gilberto Freyre opera, ao mesmo tempo, por um lado, uma sexualização das culturas e dos grupos racializados; e, por outro lado, uma racialização dos sexos. Assim, a cada um dos grupos culturais e / ou raciais corresponderiam características sociológicas de um dos sexos. Portanto, a cultura indígena seria quase que só feminina na sua organização técnica mais complexa (a parte que sobreviveu à degradação) (*op. cit.*, 225). O sexo feminino corresponde à raça negra, pelas suas tendências conservadoras, conformistas e coletivistas esta é a raça "lady-like". À raça branca corresponde o sexo masculino individualista e diferenciador. *No Brasil as tendências individualistas de raça e sexo, teriam se unido no homem patriarcal, criador ou organizador dos valores mais característicos de nossa diferenciação social ou nacional* (Freyre, *op. cit.*, p. 2001 [1936, 1949]: 134-9).⁶⁹ Para Freyre, dominação racial e atividade sexual são metáforas que se implicam mutuamente, e formam a matriz da sociedade brasileira (Needell, 1995: 71).

⁶⁸ Prova empírica do diálogo Gilberto Freyre – Nina Rodrigues: Ora, os nossos estudos demonstram que, ao contrário do que supõe geralmente, os escravos negros introduzidos no Brasil não pertenciam exclusivamente aos povos africanos mais degradados, brutais ou selvagens. Aqui introduziu o tráfico poucos negros dos mais adiantados e mais do que isso mestiços camitas convertidos ao islamismo e provenientes de estados africanos bárbaros sim, porém dos mais adiantados (Rodrigues, *op. cit.*, p. 268-9). Cf. Valor social das raças e povos que colonizaram o Brasil, e dos seus descendentes (Rodrigues, *op. cit.*, p. 261-71).

⁶⁹ "As tendências coletivistas, de raça e de sexo, teriam se reunido, [...] com mais força na mulher-mãe, amante, esposa ou ama" (Freyre, 2001: 134-5).

III.2. O anti-racismo racialista e a enunciação do preconceito em Freyre

Em CG&S Gilberto Freyre afirma estar menos interessado nas diferenças de antropologia física do que pela antropologia cultural e pela história social do africano. E, foi essa opção pela análise das influências sociais, de herança cultural e de meio ambiente, que o levaram a enunciar a superioridade cultural, econômica e eugênica do africano face ao índio.

O critério principal acionado para hierarquizar grupos humanos e culturas não teria sido, segundo o próprio Freyre, nem o biológico, nem o fisiológico, nem o geográfico puro, mas sim o histórico cultural e de ambiente em que se desenvolve cada grupo humano. Esses mesmos critérios foram por ele utilizados para tentar fugir do racismo dominante na época. Com efeito, há no autor uma crítica às doutrinas racistas, particularmente às de Nina Rodrigues, que pregavam inferioridade à raça negra pelo critério da forma do crânio ou pelos chamados testes de inteligência.⁷⁰ Para Freyre, não se tratava de negar a existência de diferenças de mentalidade entre brancos e negros, pois estas realmente existiriam, determinadas pela história cultural e pelo meio ambiente, não obstante as mesmas não implicariam em inferioridade racial. A questão era outra: até que ponto as diferenças entre os grupos humanos são determinadas pela história cultural e pelo ambiente e não pela hereditariedade (Freyre, 2000: 352-62).⁷¹

Paralelamente à crítica à teoria da inferioridade biológica do negro, Freyre (*op. cit.*, p. 47) contesta os críticos da mistura racial, na medida em que vê os males historicamente atribuídos à miscigenação (saúde instável, incerta capacidade de trabalho, apatia, desnutrição, infecundidade e outros traços de vida estéril e físico inferior) como implicações sociais do sistema de dominação patriarcal escravagista.

Para sociólogos arianistas, como Oliveira Viana (1883-1951), por exemplo, a inferioridade racial do grupo negro é ponto de partida, premissa básica, à medida que o enuncia como um agente patogênico no seio da sociedade brasileira.⁷² Para Gilberto Freyre (1933), o problema "o negro no Brasil", nas suas relações com a cultura e com o tipo de sociedade que

⁷⁰ Para o conteúdo da crítica de Freyre à teoria da inferioridade racial e da degenerescência de Nina Rodrigues, veja Freyre (2000: 352-362).

⁷¹ Como sabemos, os últimos avanços nas ciências da comunicação e na biotecnologia têm propiciado uma expansão da pesquisa no campo da genética. Tudo indica que em pouco tempo não existam mais obstáculos técnicos à clonagem e modificação genética de seres humanos, abrindo-se assim as portas à criação, reprodução e ampliação das diferenças sociais através da engenharia genética (estes processos como já havia advertido Donna Haraway (1991), não são neutros nem do ponto de vista de gênero nem de raça). Neste contexto, a questão levantada por Freyre no que diz respeito à relação entre a determinação genética e a ambiental na configuração da personalidade, do talento, da saúde e de outras características apresenta-se como intempestiva. Prova disto é o fato do Projeto Genoma Humano, que tem como um dos seus objetivos mapear as interações entre genes e meio ambiente. Para uma discussão sobre a intensificação das dominações de raça, gênero e classe decorrentes da série de arranjos das relações sociais em nível mundial ligadas à ciência e à tecnologia, veja: HARAWAY, Donna (1991). "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century". In: Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature. London. Free Associations Books

⁷² Para uma leitura crítica de Oliveira Vianna veja Moreira Leite (2002 [1954]: 283-329); Skidmore, (1989: [1974]).

aqui se configurou, foi abordado principalmente sob o critério da inserção econômica, histórica e social (*op. cit.*, p. 376). Enunciado como "elemento nobre" na colonização do Brasil, o grupo negro foi degradado pela violência, a brutalidade e o terror do regime de trabalho forçado. Logo, para determinar as influências do grupo negro nos brasileiros, na nação e na cultura nacional, era necessário separar a influência do africano sobre a cultura, o caráter, a eugenia e a vida íntima do senhor escravista, da influência do negro na sua condição de escravo. Porém, como o negro aparece no Brasil colonial e imperial desfigurado pela escravidão, seria impossível – afirma Freyre, separar o negro (africano) da sua condição de escravo. Negro = Escravo.

A condição de escravizado abafou no grupo negro *muitas de suas melhores tendências criadoras e normais para acentuarem-se outras, artificiais e até mórbidas* (*op. cit.*, p. 171). Assim, aos olhos do pesquisador pernambucano, apesar do grupo negro ter sido a parte irresponsável e passiva de um sistema de dominação articulado por outros seria absurdo julgar a moral do negro no Brasil (costumes e conduta) pela sua influência deletéria como escravizado. *Não era a 'raça inferior' a fonte de corrupção, mas o abuso de uma raça por outra. Abuso que implicava em conformar-se a servil com os apetites da raça toda poderosa.* Assim as 'funestas' consequências da senzala sobre a casa-grande não deviam ser atribuídas ao elemento étnico, ao negro, ao africano, mas sim ao fato social, ao escravizado (*op. cit.*, p. 371-7).

Segundo Darcy Ribeiro (*op. cit.*, p. 38-9) o que mais produziu sensação e surpresa nos primeiros leitores de *Casa-grande & senzala* foi o negrismo de Gilberto Freyre, a valorização da cultura trazida pelos africanos e a contribuição destes à empresa de colonização e dominação lusitana no Brasil, não obstante, as representações dos índios e dos negros efetuadas, com tanta infidelidade quanto segurança, correspondem ao estereótipo vulgar de um e de outro. Mas, falar em *negrismo* não ajuda muito na atualidade, talvez seja melhor afirmar que: embora Freyre se mantenha preso a uma espécie de culturalismo biológico, bem como a critérios de etnicidade que o levaram a tomar raça como quase sinônimo de caráter e cultura, lida à luz das idéias do seu tempo, *Casa-grande & senzala* apresenta uma tentativa de superar o racismo ou racismo científico imperante na época. Mas esse anti-racismo não é um anti-racismo absoluto, nem poderia sê-lo. Como todo anti-racismo, o de Freyre é contextual e relacional, isto é, relativo a um contexto histórico e teórico determinado e às especificidades do racismo que pretende combater. Segundo Araújo (1994: 39), Freyre teria conseguido fugir do racismo característico dos seus antecessores, através da utilização de uma noção neolamarckiana de raça, a qual está baseada na ilimitada capacidade do ser humano para se "adaptar" às diferentes condições ambientais, e que enfatiza, acima de tudo, a sua aptidão para incorporar,

transmitir e herdar as características adquiridas na sua interação e mediação com o meio físico, dando origem às 'raças artificiais ou históricas' (Araújo, *op. cit.*, p. 39).⁷³ Assim, a existência de um relativo anti-racismo em Freyre antes de implicar numa exclusão do racismo no pensamento sobre a nação e o negro, implicou numa nova hierarquização e um novo discurso sobre a diferença negra, um novo tipo de racismo.

Sintetizando, vimos que em Freyre a alteridade é sucessivamente construída em termos biológicos e genéticos, racializantes e sexualizantes, e que há a preocupação em valorar a contribuição dos africanos para a formação social brasileira em termos de influências sociais, de herança cultural e de meio ambiente, e que essa contribuição é determinada na medida da sua concernência à empresa de colonização portuguesa, isto é, no que tem de importante para os interesses do grupo dominante branco, e em última instância para a manutenção do sistema de dominação racial. Deste ponto de vista é ressaltada a contribuição da população africana à cultura nacional que aqui estava se formando (à culinária, à língua, à higiene, à arte de curar, à sensibilidade, imaginação e religiosidade dos brasileiros).

A despeito da valoração positiva da bagagem cultural do africano escravizado no Brasil, o grupo negro aparece na formação colonial e na primeira fase de vida independente do Brasil - à qual se refere *Casa-grande & senzala* - deformado e degradado pela escravidão e pela ideologia do autor. O grupo negro é representado através da figura do escravo doméstico: sempre fiel, brigando e morrendo pelo seu senhor (*op. cit.*, p. 399). O negro é o elemento patogênico a serviço do branco. A parte irresponsável de um sistema articulado por outros. O lado passivo tanto do sadomasoquismo brasileiro quanto do paternalismo típico do sistema de dominação racial. A parte facilitadora da depravação do grupo branco. Não obstante, alegre, loquaz, extrovertido e bondoso como indivíduo. Eis o tipo negro que surge das páginas de *Casa-grande & senzala*.

As relações raciais entre os brancos estabelecidos e "as raças de cor", os *outsiders*, no Brasil, segundo Freyre, foram historicamente condicionadas pelas necessidades do sistema de produção econômica (monocultura latifundiária escravagista) e pela escassez de mulheres brancas dentre os conquistadores. As necessidades do sistema de produção exigiram o tráfico humano e a escravização dos africanos, e determinaram a posição de homens e mulheres

⁷³ Souza (2000: 215) vê como plausível esta hipótese explicativa: "Araújo ressalta o papel dominante do elemento cultural, sendo o componente racial subordinado no processo de determinação causal. Essa concepção, dado o "compromisso biológico" que implica, efetivamente se desviaria do puro legado de Franz Boas (a quem Freyre diz seguir nesse particular), mas não implicaria, por outro lado, qualquer adesão às formas de hierarquia racial, típicas do "racismo científico" antes dominante em nossos meios intelectuais. Teríamos a ver, aqui, quando muito com um "resto", um último elo entre teoria social e biológica". Segundo a nossa maneira de ver, essa hipótese estaria corroborada literalmente por Freyre, quando afirma que as populações ou subgrupos da sociedade brasileira são "raças" puramente sociais. Cf. Freyre (2001 [1949]: 687).

negros na sociedade colonial e pós-colonial. A qualidade do contato humano entre a Europa e a África no trópico, as relações entre senhores e escravizados foram sempre tensas e vibráteis, definidas por um constante estado de guerra, mas que não excluíram a miscigenação, nem a atração sexual entre as duas raças, nem o intercuro entre as duas culturas.⁷⁴

Logo após o início do contato os colonizadores europeus teriam sido obrigados a transigir com os índios e depois com os negros quanto às relações genéticas e sociais. Essa contemporização do grupo superior, no sentido técnico e militar, teria gerado uma larga miscigenação, pela via dos contatos sexuais assimétricos, entre homens brancos e mulheres de cor. Deste modo, a contemporização ou a prática de transigir redundou no encurtamento das distancias sociais entre os senhores e os escravizados, entre a casa-grande e a senzala, e na criação de 'zonas de confraternização' entre os mesmos. Sem embargo, as relações continuavam sendo hierárquicas, entre superiores e inferiores. Essas zonas de confraternização teriam contrabalançado até certo ponto o despotismo típico da escravidão (Araújo, *op. cit.*).

Ao mesmo tempo a miscigenação teria agido no sentido da "democratização social" do Brasil.⁷⁵ O contato entre senhores e escravizados também teria produzido *uma profunda confraternização de valores e de sentimentos: coletivistas os provenientes das senzalas; e privatistas (sic) e individualistas, os das casas-grandes*. Essa confraternização teria se realizado graças ao concurso do cristianismo desenvolvido no Brasil, o qual seria menos clerical, menos ortodoxo e rígido; menos ascético e calvinista, seria um cristianismo doméstico, lírico e festivo (Freyre, *op. cit.*, p. 409).

Aqui devemos reter duas das características enunciadas por Freyre como definidoras do patriarcalismo escravagista e polígamo, a saber: a dominação racial imperialista e a plástica contemporização (Freyre, *op. cit.*, p. 47-8). Essa transigência, ao lado da assimilação, fazia parte do nervo da política de dominação seguida no Brasil pelos senhores de escravos. Batizar

⁷⁴ A miscibilidade do português teria facilitado o desenvolvimento da miscigenação na medida em que este enquanto colonizador já híbrido não teria "consciência de raça".

⁷⁵ Neste contexto o termo democratização é utilizado por Freyre para dizer que o monopólio absoluto da posse da terra pelos senhores brancos foi quebrado pela miscigenação, dando acesso à propriedade aos seus filhos mestiços. "O que a monocultura latifundiária e escravocrata realizou no sentido de aristocratização, extremando a sociedade brasileira em senhores e escravos, com uma raça e insignificante lambujem de gente livre sanduichada entre os extremos antagônicos, foi em grande parte contrariado pelos efeitos da miscigenação. A índia e a negra-mina, a princípio, depois a mulata, a cabrocha, a quadrarona, a oitavona, tornaram-se caseiras, concubinas e até esposas legítimas dos senhores brancos, agiram poderosamente no sentido de democratização social do Brasil. Entre os filhos mestiços, e mesmo ilegítimos havidos delas pelos senhores brancos, subdividiu-se parte considerável das grandes propriedades, quebrando assim a força das sesmarias feudais e dos latifúndios do tamanho de reinos (Freire, *op. cit.*, p. 46). E é claro que falar em democratização aqui não passa de um exagero, na medida em que democratização significa tomar (-se) popular; colocar (-se) ao alcance do povo, da maioria da população. Como sabemos, o acesso ou a democratização da propriedade da terra é um problema social histórico nevrálgico da sociedade brasileira que ainda permanece sem obter uma resposta satisfatória, prova disso é a mesma existência do Movimento dos Trabalhadores sem Terra (MST), logo a expressão "democratização social" utilizada por Freyre nesse contexto, não faz jus à verdade é mera retórica.

a população negra e permitir-lhes conservar à sombra dos costumes europeus e dos ritos e doutrinas católicas, e até de ostentar em festas públicas, formas e acessórios da cultura e da mítica africana fetichista e totêmica, do mesmo modo que a 'liberdade' de organizar as irmandades de pretos e os reis do congo, seriam provas da prudência e da sensatez da política de dominação.⁷⁶ Essas 'liberdades' religiosas obedeceriam à forte pressão moral e doutrinária da Igreja sobre os escravizados (Freyre, *op. cit.*, p. 409-10).

Em *Casa-grande & senzala* as relações entre senhores proprietários e trabalhadores escravizados são enunciadas como sendo desenvolvidas num contexto de fusão harmoniosa de tradições diversas e até antagônicas de cultura, mas em equilíbrio (Freyre, *op. cit.*, p. 123). As relações entre estabelecidos e *outsiders* teriam sido tão harmoniosas que a violência e o terror, os males inerentes ao sistema de trabalho escravo foram atenuados ou modificados pelo paternalismo e pela doçura das mesmas, uma vez que os escravizados da casa-grande teriam sido tratados como pessoas de casa (Freyre, *op. cit.*, p. 163, 406). Além destes elementos, as relações raciais são informadas pela tendência genuinamente brasileira de favorecer o mais possível o processo de ascensão social do negro (Freyre, *op. cit.*, p. 468).⁷⁷ Como mostra Ricardo Araújo (*op. cit.*), Freyre nos oferece uma representação do sistema de dominação na qual parece haver convivido em perfeito equilíbrio a violência, o terror, a perversidade e o despotismo, por um lado; e, a confraternização, a intimidade e a proximidade sexual, pelo outro. *Apesar da mestiçagem, da tolerância e da flexibilidade, o inferno parecia conviver muito bem com o paraíso na experiência colonial brasileira* (Araújo, *op. cit.*, p., 48-56). Tanto Bastos (*op. cit.*, p. 48-58) quanto Araújo (*op. cit.*, p. 47), concordam em afirmar que a miscigenação ou mistura racial, ou melhor, a interpenetração de culturas, de classes e de raças enunciada por Freyre, reforça a visão idílica da escravidão em terras brasileiras, a qual está ancorada no descarte ou na diluição dos conflitos e dos antagonismos típicos da conformação social brasileira, pela via da ênfase na adaptação, na tolerância recíproca e no intercâmbio, principalmente sexual.

Apesar do discurso em torno do caráter idílico da experiência escravocrata brasileira, encontramos em *Casa-grande & senzala* numerosas passagens que tomam clara a violência e o terror inerentes ao escravismo, na medida em que as relações entre senhores e escravos, descritas por Gilberto Freyre, estão permeadas por inúmeras situações de violência, sadismo,

⁷⁶ Note-se que em todos os contextos que Freyre usa a expressão contemporização ou seu sinônimo transigir, é o europeu (*op. cit.*, p. 46), o invasor (*op. cit.*, p. 162), a cultura adventícia (*op. cit.*, p.163) e os senhores de escravos (*op. cit.*, p. 410), que contemporizam ou transigem. Isso significa que, a contemporização se dirige numa só direção, que tem um só sentido, de cima para baixo.

⁷⁷ A recente discussão sobre as políticas públicas na sua versão cotas e as posições evidenciadas pode-nos servir como um termômetro para mensurar a existência de 'uma tendência genuinamente brasileira' de favorecer a ascensão social do negro.

brutalidade e crueldade dos brancos em relação aos negros. Por outro lado, Freyre reafirma a existência no país de preconceitos contra os mestiços: **preconceitos de cor** por parte de alguns, e **contra a origem escrava** da parte de outros (*op. cit.*, p. 391-4, 500). Vale a pena fazer aqui uma pequena digressão a respeito desta questão.

O tema do preconceito tem sido objeto de inúmeras reflexões e publicações. Discute-se o tipo predominante no Brasil. As opiniões são variadas e as opções múltiplas. Não obstante, é de forma binária que é colocada a questão. O preconceito no Brasil ou é de classe ou é de raça (origem); ou é de cor (marca) ou é de origem (raça). Para além da pobreza conceitual e analítica na forma de abordar a questão, nas dicotomias as respostas às perguntas estão já contidas no interrogante e a existência de um terceiro termo, de uma nova forma, é descartada. Tu és a favor ou és contra. Até as margens de desvio serão calculadas segundo o procedimento de eleição binária: não é branco nem negro, será árabe? Será mestiço? Não é nem homem nem mulher, será travesti? (Deleuze & Parnet, 1997 [1977]: 27). Ou está comigo ou está contra mim. É um sistema de eleição forçada, que impede que o pensamento seja agenciado. Para Freyre essas formas de preconceito operam na configuração social brasileira. Não haveria aqui primazia do preconceito racial de marca em relação ao preconceito racial de origem. Os dois são fenômenos concomitantes que podem em determinadas situações vir a operar, na companhia de outros tipos de preconceito de marca que não raciais, por exemplo; de sexo, de idade, estéticos, regionais, religiosos.

III.3. Considerações preliminares

No marco conceitual apresentado em *Casa-grande & senzala*, a mestiçagem garante ao mesmo tempo a convivência pacífica e o equilíbrio de elementos contraditórios e antagônicos: brancos e negros, senhores e escravos, proprietários dos meios de produção e trabalhadores submetidos a um regime de trabalho forçado: estabelecidos e *outsiders*. Neste contexto surge a pergunta, o que significa afirmar que apesar das contradições, dos antagonismos, das tensões e dos conflitos as relações raciais no sistema casa-grande e senzala permanecem em equilíbrio? Que tipo de equilíbrio é esse?

Falar em *equilíbrio* neste contexto significa a manutenção da grande desigualdade de forças, ou se quiser, significa a permanência do grande diferencial de poder entre os dois grupos estabelecidos e *outsiders*. Desigualdade na correlação de forças em que se baseia o sistema de dominação racial escravagista. Equilíbrio significa aqui que a hierarquia racial inerente ao sistema se mantém, isto é, que o grupo estabelecido branco não só consegue manter a sua superioridade e sua coesão interna, como também consegue reservar para os seus membros os cargos importantes na administração pública, nas organizações da sociedade civil e na Igreja, ao tempo que consegue perpetuar a estigmatização e a exclusão do grupo negro, dos *outsiders*, significa que a biopolítica está rodando sem empecilhos. Um outro significado ou sentido de equilíbrio, no contexto das relações de poder entre os grupos negro e branco, expressa que na configuração social em questão, isto é, no sistema casa-grande e senzala, os conflitos e as tensões conservam-se latentes, à medida que não aparecem de forma aberta e continua (Elias & Scotson, *op. cit.*, p. 21-50). Não aparecem para Freyre, é claro. Como sabemos, uma das características próprias da historiografia brasileira produzida na décadas de 80 e 90, do século XX, foi precisamente evidenciar as múltiplas formas de resistência escrava e dentre elas aquela que se apresentou sob o formato de rebeliões coletivas.⁷⁸

Foram harmoniosas as relações raciais na formação colonial brasileira? Sim. Mas, só para o grupo daquele que as enuncia como tais e para si próprio, isto é, para os dominadores e seus intelectuais orgânicos, criadores e atualizadores de mitos (Skidmore, 2001: 71-98).

E isto, remete-nos ao tema, à função das narrativas eruditas, nos processos de construção dos Estados nacionais. É que Gilberto Freyre foi, por muito tempo, quem elaborou de melhor forma a proposta de Carl Von Martius às elites, sobre *como se deve escrever a*

⁷⁸ Cf. Lara (1995, 1998); Mattos (1998); Reis & Silva (1999); Machado (1988, 1994); Chalhoub (1990); Azevedo (1987).

história do Brasil: de forma racista e do ponto de vista do poder moderador e das elites brancas estabelecidas. Esta é uma das razões pelas quais a racionalização racista da história presente em *Casa-grande & senzala* é celebrada pelas elites estabelecidas, é apropriada pelo Estado Novo, e é imposta como a memória mítica da Nação. A explicação mantém as coisas no seu lugar e os lugares com suas coisas. Ele afirma a inferioridade racial dos negros num outro registro paroxístico, na dimensão de gênero, entendida como campo primário de poder, e por isso mesmo, campo de conflitos e legitimação de relações sociais hierárquicas. Nesta figuração social os homens dos negros e mestiços foram feminilizados: o grupo negro no Brasil é, no dizer de Freyre, a raça *lady-like*.

Freyre também afirmou a importância de se manter a política de branqueamento, pela via da mestiçagem antinegra, guardou silêncio em torno à resistência negra, à medida que na sua análise, apagou, não só o escravizado de preto, mas, sobretudo e principalmente encobriu o quilombo, e este encobrimento lhe permite afirmar a suposta passividade e docilidade da população negra. Além, é claro, da psicologização efetuada das relações entre os estabelecidos brancos e os *outsiders* negro-mestiços escravizados, em particular, assim como das relações sociais em geral: a tese do sadismo dos estabelecidos brancos e os seus governos, e, masoquismo dos negros, dos mestiços e do povo em geral; e a tese do caráter servil e passivo dos grupos escravizados, dos negro-mestiços. O Racismo está explícito, como vimos é a condição de possibilidade da efetuação por parte do poder soberano do direito de matar as raças inferiores. A maioria dos grupos e pessoas que usaram e usam raça como base para fazer mal aos outros sente a necessidade de ver esses outros como moralmente falhos por si mesmos.

IV. 1936-1949. *Sobrados e mucambos*. Etnografia da modernidade no Brasil?

A situação do livro *Sobrados e mucambos* é triste. É triste porque é um livro que permanece oculto nestes tempos morosos em que tanto se fala em modernidade e modernização no país. Gilberto Freyre (1936) etnógrafo de alguns dos processos concomitantes a entrada da modernidade no Brasil como já foi apontado por Jessé Souza (2000).⁷⁹ Penso que em termos do entendimento do longo processo da configuração social do Brasil, *Casa-grande e senzala*, não tem nenhuma primazia, em termos epistemológicos sobre *Sobrados e mucambos*, já a primazia ideológica que é de utilidade para os grupos estabelecidos e os seus intelectuais está fora de questão.

Em *Sobrados e mucambos* Gilberto Freyre (2001 [1949, 1936]) focaliza o período sociológico da configuração nacional brasileira compreendido entre a chegada de Dom João VI no Rio de Janeiro e o fim do Brasil escravocrata e imperial, até a declaração da República. O objetivo declarado do autor é estudar *a série de desajustamentos, ajustamentos e equilíbrios característicos dos processos de subordinação e de acomodação de uma raça a outra, de uma classe a outra, de várias regiões e tradições de cultura a uma só, a partir de finais do século XVIII e ao longo do século XIX*.

Este período coincidiria com o declínio, mas não com a extinção, do patriarcalismo rural no Brasil. Declínio marcado pelo surgimento da urbanização, da industrialização, do individualismo, do capitalismo e da burguesia enquanto processos desestruturantes da acomodação característica do sistema casa-grande – senzala; e, pela mudança na economia: o declínio da produção açucareira e a ascensão da cafeeira, o que implicou num deslocamento do eixo do poder do Nordeste para o Sul do país, e da casa-grande para o sobrado (Freyre, 2001 [1936, 1949]: 11-21, 201).⁸⁰ Neste processo mudaria o perfil das elites. Uma nova 'aristocracia' teria surgido, a dos sobrados e junto com ela uma nova 'nobreza', a dos doutores e bacharéis.

Não obstante, o caráter desestruturante desse processo, houve uma continuidade expressa na formação dos momentos e das zonas de confraternização: a procissão, a festa de igreja, o carnaval, o entrudo, a rua, a praça, o mercado, a escola, enquanto espaços públicos vieram amenizar as relações entre os extremos sociais e a facilitar a comunicação interclasses e o cruzamento racial entre os estabelecidos e os *outsiders*. Assim, teria se formado um meio termo, *uma contemporização mestiçamente brasileira de estilos de vida, de padrões de conduta e de expressão física e psicológica do povo*, isto é, uma cultura nacional brasileira.

⁷⁹

⁸⁰ No sul do país teria se desenvolvido uma escravatura mais industrial do que patriarcal.

Dos cruzamentos entre estabelecidos e *outsiders* surgiram indivíduos e famílias inteiras, que graças ao amálgama conseguiram mobilidade de raça, de classe e de região. Essa mobilidade ter-se-ia realizado graças ao suposto desprezo do colonizador português pelos critérios biológicos e culturais de tipo étnico e racial. Entre esse processo de amálgama e o seu correlato, o processo de integração nacional, houve uma interpenetração mútua. Choques e conflitos violentos foram um dos produtos dessa interpenetração. Contudo esses choques e conflitos teriam acontecido raramente, e antes de serem um produto da condição de raça, de classe ou de situação regional consideradas isoladamente, seriam ao mesmo tempo produto das variáveis 'lutas de classe', 'lutas de raça', mas principalmente choques de culturas (*op.cit.*, p. 386, 416-7, 539).

Para Freyre o antagonismo entre o sobrado e o mucambo perturbou a "maravilha de acomodação", o equilíbrio do sistema casa-grande e senzala (*op.cit.*, p. 601). Esta época de transformações teria sido marcada pelo crescimento das distâncias sociais e pela geração de maiores e mais freqüentes conflitos entre os homens: entre o rico e o pobre, entre o branco e a gente de cor, entre a casa-grande e a pequena. O tipo de equilíbrio e a intimidade entre senhores e escravizados, característicos do sistema casa-grande – senzala quase se perderam com a urbanização. Noutros termos, Freyre está afirmando que as relações de dominação dos estabelecidos brancos e mestiços branqueados sobre *outsiders* negros e mestiços permanecem em tenso estado de equilíbrio.

Diferente das relações entre a casa-grande e a senzala, as relações de dominação entre os senhores brancos do sobrado (mais europeu) e os negros libertos ou fugidos moradores dos mucambos (mais africano ou indígena) tornaram-se extremos antagônicos, e as "raças" ficaram 'indiferentes uma ao destino da outra'. Para Freyre a subordinação da gente de cor, baseando-se na diferença de raça, era também subordinação de classe (*Ibid.*). Por outro lado, a paisagem brasileira resultante do contraste dos antagonismos entre o sobrado e o mucambo, acentuou a presença de negros e pardos como inimigos dos brancos (*op.cit.*, p. 636).

A urbanização e a industrialização são vistas por Freyre como parte de um processo de re-europeização ou modernização deste país, o qual teria se iniciado com a chegada da Corte de Dom João VI, acentuando-se durante o tempo de Dom Pedro II (*op.cit.*, p. 340). Essa re-europeização da vida social implicou uma série de mudanças, nas formas de vida, na sensibilidade, nas práticas, nas leis, na percepção, na educação.⁸¹

⁸¹ Com a re-europeização do Brasil as práticas e usos sociais foram influenciados pelas técnicas de produção ocidentais de transporte, de urbanização, de iluminação, de pavimentação de estradas, de elaboração e conservação de alimentos e de saneamento de ruas e casas. Ao mesmo tempo, teria implicado no surgimento de: teatros públicos, iluminação pública, praças públicas, passeios públicos, lojas, mercearias, boticas, drogarias, sorveterias,

Uma das mais importantes consequências da europeização foi a renovação e recomposição étnica da população, que redundou num embranquecimento físico, cultural e moral do Brasil (Freyre, *op.cit.*, p. 464). Os imigrantes de países europeus não só introduziram valores técnicos e industriais modernos, burgueses, mas também seriam os responsáveis pelo aburguesamento das maneiras e dos hábitos do grupo dominante dos sobrados e das casas-grandes mais em contato com as cidades (*op.cit.*, p. 573-4). Aburguesamento esse que teve a sua expressão numa violenta exclusão das diferenças pelo grupo superior senhoril, agora urbanizado e europeizado nos sentidos burgueses, capitalistas, ingleses e franceses de dominação. Neste período também se comprovam a degradação das artes e usos mestiços, próprios da classe, da raça e da região antes aristocrática, que desde então foram considerados como sendo inferiores ou da plebe (*op.cit.*, p. 424-5).

IV.1. Biopolítica, barreiras raciais e paternalismo

Para Freyre a situação das relações raciais no país não era idílica, uma vez que no Brasil imperial e escravocrata ascensão social de uma *classe-raça* a outra era quase impossível.⁸² O processo de re-europeização do país afetaria dramaticamente as relações raciais tradicionais. Assim, por exemplo, a generalização do uso da máquina teria contribuído para o processo de libertação do grupo negro da escravidão e da servidão. Ao mesmo tempo, as idéias abolicionistas permeavam o tecido social, dando destaque ao debate entre os defensores da necessidade de manter a subordinação da raça negra à raça branca superior e os defensores da *livre incorporação* de negros e mulatos à sociedade brasileira, da sua ascensão a responsabilidades políticas e intelectuais (*op.cit.*, p. 10). Aqui 'livre incorporação' denota a não realização de políticas públicas para integrar os negros, significa abandoná-los à sua própria sorte. Livre incorporação significa também que a ascensão social de negros e de mestiços será individual. Livre incorporação é uma expressão eufemística para a biopolítica antinegra agenciada no processo de construção nacional brasileiro.

A re-europeização ou modernização tardia do país é vista por Freyre como produtora de mudanças nas relações entre senhores estabelecidos e escravizados *outsiders*, uma vez que a industrialização e a urbanização no país geraram o alargamento das distâncias sociais e a despersonalização das relações raciais: o escravizado foi abandonado pelo seu senhor,

armazéns de secos e molhados, lojas de ferragens, casas de banhos, casas de médicos, relógios, colégios, cafés, bancos, estradas de ferro, casas de espetáculos. Cf. (Freyre, *op. cit.*, p. 167; 462).

⁸² Note-se que em CG&S (*op. cit.*, p. 468), Freyre afirma a existência de uma tendência genuinamente brasileira de favorecer o mais possível à ascensão social do negro. Não obstante, a dita ascensão social do negro era praticamente impossível. Observa-se então uma flagrante contradição no pensamento de Freyre no tocante à ascensão social dos *outsiders*.

explorado como operário ou vendido para regiões longínquas. Para muitos dos escravizados, essas mudanças implicaram desmembramento familiar e desenraizamento, o que a sua vez veio a alimentar a insatisfação e a produção de revolta dos escravizados (*op.cit.*, p. 307, 556-7).

A re-europeização também aguçou, entre os brasileiros, a opressão baseada em classe e raça dos portadores de cultura africana e indígena, as quais eram vistas como repugnantes por parte dos possuidores de cultura européia. Essa opressão redundou em conflitos sociais e culturais entre os grupos antagônicos. Conflitos decorrentes da violenta repressão social desencadeada frente a tudo aquilo que fosse de origem africana, os chamados africanismos foram perseguidos. Tratava-se de extirpar o africano da paisagem social brasileira. Toda uma série de leis e medidas teria sido promulgada por juízes de paz, presidentes de província, chefes de polícia e prelados do Brasil Império, para atingir os costumes 'mais cruamente africanos' e reprimir aqueles escravos que não se vestiam conforme a sua condição servil e que inquietavam os indivíduos dos grupos dominantes: o porte de jóias, armas e sapatos, insígnias estas das classes dominantes foi proibido aos escravizados. Os batuques, os candomblés, os maracatus, o Islamismo, a capoeiragem foram perseguidos como numa guerra santa. Gilberto Freyre vê nessas proibições e perseguições aos africanismos uma clara ruptura e uma violação da política de temporização e dominação típica do sistema casa-grande - senzala. Nos séculos anteriores teria havido maior prudência, sabedoria e temporização por parte das autoridades em relação às culturas e populações por eles consideradas como inferiores e encarnadas em indivíduos servis, oprimidos e ridicularizados pelas suas particularidades de raça, classe, região e cultura (*op. cit.*, p. 421-3). Entretanto, ameríndios, africanos e seus descendentes também se europeizaram e cristianizaram; alguns deles virando fanáticos das ortodoxias políticas, religiosas e morais (*op. cit.*, p. 396).

Paralelamente à europeização, a população livre aumentou, cresceram as aldeias com formas de vida extra-européia, os cortiços do proletariado de estilo de vida mais europeu e surgem grupos ou classes intermediários entre os dois extremos antagônicos (*op. cit.*, p. 403, 601). Ao mesmo tempo, acentuou-se a rivalidade entre os imigrantes europeus, portadores das modernas técnicas de produção, artesãos, operários ou camponeses, e, o trabalhador brasileiro negro ou mulato livre (*op. cit.*, p. 368).

A modernização também criou maiores oportunidades de ascensão social nas cidades para os escravos e os seus descendentes, sempre que estivessem dotados de aptidões intelectuais ou artísticas extraordinárias ou de qualidades especiais de atração sexual (*op. cit.*, p. 184). A ascensão social no Brasil Império estava determinada por raça e cor, na medida em que o sucesso econômico no exercício de uma profissão, a mecânica, por exemplo, podia fazer

com que o indivíduo se transferisse de uma classe para outra, *da classe mecânica à classe burguesa, e até à nobre*. Para os pretos a mobilidade social vertical tinha uma barreira, uma espécie de *color line* levantada pelos brancos. *Entretanto havia limites para as transferências: elas não se verificam em caso dos pretos. Só no de pardos claros e mulatos semi-brancos* (*op. cit.*, p. 406). Simplesmente os pretos não eram aceitos nesses grupos pelas suas origens raciais.

Para Freyre concomitante à re-europeização verificar-se-ia também, a ascensão social do bacharel e do mulato. Principalmente do mulato valorizado pela cultura intelectual ou técnica. Ascensão essa que viria amolecer a rigidez da configuração social e a dos seus pólos antagônicos (*Ibid.*). A categoria social dos bacharéis estava formada pelos filhos da nova burguesia das cidades, alguns dos quais eram mulatos possuidores de um outro tipo de capital social, os saberes, adquiridos primeiro nas universidades européias e depois nos centros de formação brasileiros. Esses saberes os igualavam socialmente aos filhos dos senhores escravistas. Assim, o bacharel branco e o mestiço teriam ascendido rapidamente no meio político e social, e junto com o mulato constituir-se-iam nos elementos diferenciadores no interior do sistema social sobrados e mucambos. O mulato viria a mediar nas relações entre estabelecidos e *outsiders*, entre senhores e escravizados. E sociologicamente estaria mais perto do branco senhor que do negro escravizado. Os bacharéis mulatos e morenos seriam gente de meia raça que fazia às vezes de classe média e representava a *acomodação* entre a velha ordem econômica colonial e a nova ordem republicana (*op. cit.*, p. 602-13).

No Brasil descrito por Freyre a ascensão social ou modificação do *status* individual não só dependia da condição de classe, de raça e de residência, como também da região de origem do indivíduo. Os preconceitos tanto de cor como de classe e de cultura regional operariam de forma determinante no processo de aquisição de *status* social individual. [Raça é critério significativo, não é o critério] A existência do preconceito é vista por Freyre como uma constante ao longo do processo de formação nacional. Os traços negros são significativos. Indicam inferioridade de cor e estigma de origem, e os preconceitos seriam mais *suaves* se comparados com outros países, porém, não menos inofensivos (*op. cit.*, p. 616-7)⁸³ Assim, a ascensão social do tipo mulato teria se realizado de forma difícil e dramática (Freyre, *op. cit.*, p. 398-402). E muitos dos conflitos sociais no Brasil colônia e Império teriam sido decorrentes da negação dos direitos a pardos ou mulatos livres (*op. cit.*, p. 663). *Não negamos que contra a ascensão do mestiço e no resguardo da ortodoxia patriarcal agissem preconceitos de origem irracional* (*op.*

⁸³ É claro que a questão da dita suavidade do preconceito racial ou melhor do racismo no Brasil só poderia ser enunciada por um intelectual das elites brancas.

cit., p. 645). Noutros termos, na sua descrição Gilberto Freyre esta afirmando que raça é um critério significativo na distribuição de juízos morais, bens e privilégios na formação social brasileira.

Em *Sobrados e mucambos* todas as relações sociais são relatadas estando mediadas pelo racismo e pelos preconceitos que acusariam o desprezo de que eram objetos os indivíduos de cor. Preconceitos de raça dispensados ao preto retinto pelos seus iguais ou quase iguais quanto à condição econômica e cultural baixa: brancos, mulatos, caboclos e cafuzos pobres. Preconceitos do mulato cidadão em relação ao caboclo do mato ou da roça. Preconceitos do branco, do caboclo e do negro em relação ao mulato. Não obstante, o negro seria o mais duramente ridicularizado, desprezado e atingido pela sátira. Satirizava-se a aparência física, o fenótipo, o uso de acessórios e formas de cultura africanas típicas do preto, aquelas que não foram assimiladas nem pelos brancos nem pelos mestiços. Também zombavam dos pretos que usavam vestimentas características das raças e classes dominantes. Já os preconceitos contra os mulatos não acusariam a mesma virulência ou grau de desprezo de que era objeto o preto (*op. cit.*, p. 668-72).

Para o autor os entraves ao processo de ascensão social individual dos mulatos, a suas aspirações de galgar um lugar na sociedade, poderiam ser relativamente neutralizados pela posse de capital social (alianças), capital econômico (riquezas), capital escolar (saberes e títulos) e capital estético (beleza física e sensualidade).⁸⁴ O mais importante de todos esses capitais seria o escolar, uma vez que era possível o transmutar em outros tipos de capital, por exemplo, no racial (no sentido de devir branco) ou no social (prestígio). O saber jogou um papel importante na transferência do mulato do grupo escravizado para o grupo livre, na ascensão social do grupo preto para o branco. Os títulos profissionais transformavam-se em carta de branquidade. Em postos de comando ou de senhores os mulatos tornavam-se oficialmente brancos (*op. cit.*, p. 614-5). Assim, no Brasil Império a predominância do caráter sociológico da branquidade sobre o caráter biológico estava acentuada. Além disso, existiria no Brasil a tendência antiga do documento da declaração biologicamente válida fazer as vezes de realidade biológica ou superá-la, quanto à raça dos indivíduos (*op. cit.*, p. 649). Sem embargo, Freyre é taxativo: *em igualdade de condições a pele escura e o sangue africano são preteridos* (*op. cit.*, p. 643).

A ascensão social característica da sociedade brasileira é o individualismo, na medida em que o comportamento dos indivíduos de cor não está fundamentado numa identidade ou

⁸⁴ Tendo como pré-requisito as formas de capital social descritas, os canais de ascensão social dos mulatos teriam sido: a carreira militar ou a híbrida de bacharel militar, o casamento com moça rica ou filha de poderosos.

consciência de raças oprimidas pelo branco, mas sim, numa identidade fundamentada no *status* individual ou de classe (*op. cit.*, p. 398). Assim, para o autor o característico da figuração social brasileira é a formação de grupos de status ou “raças sociais” (classe, cor, cultura regional) e não de raça, classe ou região considerados isoladamente. A configuração grupos brancos mais europeizados = classe exploradora / grupos negros mais africanos = classe explorada, isto é, a justaposição da condição racial e da condição sócio econômica, seria para o nosso autor uma mera ou infeliz coincidência decorrente da escravidão (*op. cit.*, p. 697-8).

Noutros termos Freyre está afirmando que a diferença e as distâncias sociais dos moradores negros e mulatos dos morros e favelas de Rio de Janeiro ou dos mangues de Recife face à população nobre dessas cidades deve ser interpretada como uma função de múltiplas variáveis e não rigorosamente de raça. Seria uma herança do passado colonial escravista. As disparidades sociais entre os grupos negros, mulatos e brancos vêm antes do conflito entre fases ou momentos de cultura e de diferenças regionais de progresso técnico do que de raça. Desta forma Freyre atribui à cultura o que é uma implicação direta da correlação de forças no contexto das relações de poder entre os grupos estabelecidos e *outsiders*.

Para Freyre a ascensão social do mulato face à ascensão do preto teria sido historicamente favorecida no Brasil. Na escravidão [tipo *muçulmana*] desenvolvida neste país, existiria a prática de garantir um lugar ao subordinado social, *desde que ele assumisse os valores do pai*, isto é, os valores do senhor ou do grupo estabelecido branco ou quase branco (Souza, *op. cit.*, p. 214-70). Dentre os mulatos, os mais claros teriam mais facilidades para ascender na rígida formação social. Favorecidos pelo paternalismo e pelos processos de seleção eugênicos (orientados pela cor mais clara e pela aparência, formação e maneiras mais européias) característicos do sistema casa-grande / senzala, e pelo contato mais próximo com a cultura dos senhores, os mulatos se europeizaram e urbanizaram mais rapidamente do que os negros livres, assim, alguns mulatos fugidos podiam passar por livres nas cidades (Freyre, *op. cit.*, p. 633).⁸⁵ Os mulatos escuros sem nenhum tipo de capital, “os sem jeito”, quando a seu favor não intervenham motivos especialíssimos, eram socialmente quase iguais aos negros ou pretos (*op. cit.*, p. 671).

Com a urbanização e a imigração de europeus, as cidades brasileiras no século XIX converteram-se num território eminentemente mulato, particularmente devido à contribuição feita por homens portugueses e italianos; nas palavras do autor, “os grandes criadores de mulatos” no país. Esses mulatos filhos de imigrantes foram na sua grande maioria “os mal-

⁸⁵ Comparados com os mulatos da cidade filhos de portugueses e italianos, os mulatos de fazenda ou de engenho seriam muito, mais inteligentes, vivos e jeitosos do que os pretos. É claro, devido às circunstâncias sociais.

sucedidos”, os que constituíam o conteúdo dos exemplos utilizados para ilustrar a suposta patologia da miscigenação. Este tipo de mulato livre e pobre estaria em desvantagem frente aos escravos negros e pardos das senzalas das casas-grandes e dos sobrados, os quais seriam muito mais fortes, saudáveis e longevos. Para o autor, é bem visível, evidente que a população pobre das cidades é em grande parte negra e mulata (*op. cit.*, p. 666).

Para Freyre a “patologia da miscigenação” era um problema puramente social, eram as circunstâncias sociais desfavoráveis: falta de profissão, desemprego e inconstância no trabalho que retardavam o desenvolvimento humano de pardos e mulatos e, impediam ao mesmo tempo o sucesso social dos negros e influenciavam de forma negativa a saúde mental e a normalidade social dos mesmos. Caso contrário teria acontecido com o mulato claro, sobretudo com aquele que teve mais fácil acesso a situações e contatos sociais favoráveis ao desenvolvimento da inteligência e à expansão da personalidade. Nele, as afirmações de vigor físico e de capacidade intelectual estariam consolidadas, muito mais do que no tipo negro ‘antropolgicamente puro’, isto é, preto portador de uma cultura principalmente africana, que, aliás, é considerado por Freyre como quase extinto no Brasil, desde meados da primeira metade do século XIX (*op. cit.*, p. 636, 664-71). Fica claro aqui que a dita patologia de miscigenação é um efeito de superfície da biopolítica, uma vez que obedece a condições deficitária de existência.

IV.2. A importância social e sociológica do mulato: resposta a Nina Rodrigues

Capacidade cultural dos negros brasileiros; meios de promovê-la ou compensá-la; valor sociológico e social do mestiço ário-africano; necessidade do seu concurso para o aclimamento dos brancos na zona intertropical; conveniência de diluí-los ou compensá-los por um excedente de população branca, que assuma a direção do país: tal é a expressão de sua rigorosa feição prática o aspecto por que, no Brasil, se apresenta o problema o *negro* (Rodrigues, *op. cit.*, p. 264-5).

Situado do meio do caminho entre a casa grande e a senzala, o mulato prestou serviços importantes à classe dominante. Durante a escravidão, ele foi capitão-de-mato, feitor, e usado noutras tarefas de confiança dos senhores, e, mais recentemente, o erigiram como um símbolo de nossa “democracia racial”. Nele se concentram as esperanças de conjurar a “ameaça racial” representada pelos africanos. E estabelecendo o tipo mulato com o primeiro degrau na escada de branquificação (sic) sistemática do povo brasileiro, ele é o marco que assinala o início da liquidação da raça negra no Brasil (Nascimento, 2002: 113).

Uma das contribuições mais importantes ou talvez a mais importante colaboração do mulato ao caráter nacional do brasileiro foi, nas palavras de Freyre, a simpatia à brasileira, a cordialidade (*op. cit.*, p. 673-6). Simpatia e cordialidade são enunciadas como uma especialização social produzida pelo mulato no seu processo de ascensão social na vida livre, mas tendo como ponto de partida a vida nas senzalas. Os mulatos formados, competindo em

desvantagem com os brancos, também formados, teriam procurado vencer agradando mais do que os seus concorrentes. Daí o riso obsequioso e criador de intimidade do mulato (o riso do negro seria servil), ser um instrumento poderoso de ascensão profissional, política e econômica na passagem da condição servil para a senhoril ou de mando.

É necessário deixar claro aqui, que os mulatos focalizados por Freyre para construir a imagem positiva do mestiço, são os mulatos que ascenderam socialmente, homens que se destacaram na vida pública.⁸⁶ Freyre deixa claro que esses homens notáveis e sós, não constituem grupos, "verdadeiramente representativos" para determinar as diferenças mentais entre os três grupos raciais nacionais (*op. cit.*, p. 677). Seriam necessários testes para imputar ao mulato enquanto grupo as características que são atribuídas aos indivíduos notáveis.⁸⁷ Apesar disso, o mulato no Brasil, como noutros países de miscigenação, já teria dado aos brancos quase todas as evidências da sua capacidade intelectual. Por isso as áreas brasileiras de mestiçamento mais intenso seriam mais fecundas em grandes homens (*op. cit.*, p. 689). A aptidão dos pardos (mestiços de branco e negro, de negro e índio e de índio e branco ou do intercruzamento) para os estudos estaria evidenciada. Já nos pretos essa mesma aptidão é considerada mais fraca. Essa suposta fraqueza dos pretos para o estudo não é atribuída à *raça*, mais sim às diferenças no processo de socialização no sistema casa-grande e senzala, pois

⁸⁶ Dentre os notáveis citados por Freyre encontram-se: Gonçalves Dias, Machado de Assis, os Rebouças e Aleijadinho. Outros tipos de mulato para Freyre: Mulato da fazenda, mulato de engenho, mulato de mucambo, mulato livre, mulato escravo. Cf. Freyre (*op. cit.*, p. 671-6).

⁸⁷ Para Freyre uma prova contundente da ascensão social tanto do mulato claro como do escuro, seria o fato da maioria dos esportistas, atletas, nadadores e jogadores de futebol serem mestiços. Os negros retintos seriam cada vez mais raros entre os esportistas afro-brasileiros bem sucedidos, os campeões nos esportes da Marinha, da Aeronáutica, das forças públicas e dos corpos de bombeiros. Aqui Freyre está falando de um período que em princípio não estaria compreendido no lapso de tempo focalizado em *Sobrados e mucambos*. Explico. Segundo Freyre esse tempo cronológico estava compreendido entre a chegada de Dom João VI e o fim do Império em 1889. O futebol foi introduzido por cidadãos ingleses em 1894-1895, no Rio de Janeiro e em São Paulo. O futebol, ao igual que os outros esportes mencionados por Freyre no seu exemplo para ilustrar a ascensão social dos mulatos, nasceu no Brasil como um esporte das elites. Até 1927 era proibido a negros, mulatos e operários fazer parte dos clubes existentes. O Clube de Regatas Vasco foi o primeiro time em abrir os seus campos de futebol para os afro-brasileiros. Ainda na década de 30 as maiores das maiores dos elencos dos times pertenciam aos grupos ricos e brancos. Por último a profissionalização da atividade se dá em 1933 e é na década de 40 que se dá a sua popularização. Logo, o futebol não poderia ser canal de ascensão social para afro-brasileiros. Em relação à Marinha, o próprio Freyre afirma que: "até recentemente, através de dissimulações, pretextos de ordem técnica ou mais sutis, conservou fechado de modo quase absoluto, ao mulato e mesmo ao caboclo mais escuro, os postos de direção, sua aristocracia de oficiais formando talvez a nossa mais perfeita seleção de quase-arianos, tem sido, como se sabe, o oposto do Exército (Freyre, *op. cit.*, p. 614). No caso da Aeronáutica outro anacronismo. Foi em 1914 que se criou a Escola Brasileira de Aviação. A Aeronáutica como entidade só existirá a partir de 1941, ano em que foi criado o Ministério da Aeronáutica. Duas coisas chamam nossa atenção. A primeira é assinalar o anacronismo presente na argumentação de Freyre. A segunda, mostrar que os exemplos utilizados por Freyre para ilustrar a premissa implícita de uma ascensão em massa de afro-brasileiros não têm fundamento real. Noutros termos, a proposição não designa, indica ou representa um estado de coisas ou realidade. Do ponto de vista lógico a designação ou indicação tem por critério e por elemento o verdadeiro e o falso. Assim sendo, podemos afirmar que é falsa a premissa implícita de Freyre que afirma a ocorrência de uma ascensão massiva de afro-brasileiros no período focalizado em *Sobrados e Mucambos*. A proposição não se cumpre, ou melhor, não se ajusta à realidade pesquisada.

como já foi dito, beneficiavam os mestiços com uma cor da pele menos escura (*op. cit.*, p. 677-8).

Nunca será insistência demasiada recordar este fato: dentro do regime de economia escravocrática, a parte branca, e quanto muito a mameluca, da população brasileira, é que desfrutou as melhores oportunidades de desenvolvimento intelectual e ascensão social (*op. cit.*, p. 685).

Contudo, sobre o tipo mulato, em geral, pesam insinuações de que é falso, inconstante e leviano (*op. cit.*, p. 671). Socialmente o mulato bem sucedido seria visto como um arrivista social e intelectual. Um ser socialmente incompleto, ainda adolescente e efeminado. A dengue do mulato vai até o extremo de molície. Não esqueçamos que em *Casa-grande & senzala* Freyre sexualiza *raça*. Pelas supostas tendências conservadoras, conformistas e coletivistas o sexo feminino corresponde à “raça negra”, a *raça lady-like*. Pelas suas supostas tendências individualistas, diferenciadoras, criadoras e organizadoras à *raça* branca Freyre atribui o sexo masculino. Daí que o mestiço, e particularmente o mulato, ser enunciado como *meia-raça*, incompleto, efeminado, adolescente. O mulato, sobre tudo o amarelo teria se especializado na função de santeiro. *Santeiro para mucambos e santeiros para os sobrados aonde foram chegando formas semi-africanas de religião* (*op. cit.*, p. 680).⁸⁶

No entanto, o mestiço constitui-se na melhor solução para os extremos de individualismo ou de coletivismo nas grandes raças e nas grandes culturas. Enquanto que *meia-raça* o mulato operaria como uma espécie de classe média “bem equilibrada” entre os extremos antagônicos do sistema sobrados e mucambos (*op. cit.*, p. 686). Pelo seu “dinamismo de *raça*” e principalmente de cultura o mulato é visto por Freyre como um dos elementos mais poderosos de intercomunicação entre os extremos sociais ou culturais na sociedade brasileira. *O mulato é em traços mais evidentes o que raça é em traços mais pálidos: a afirmação do biologicamente estático no homem ou no grupo. A afirmação mais vívida do socialmente dinâmico. A afirmação mais clara da mobilidade biológica das raças* (*op. cit.*, p. 686).

Enquanto elemento equilibrante da formação social brasileira o mulato estaria sociologicamente mais perto do grupo branco europeizado proprietário dos meios de produção que do grupo negro mais africano explorado. Não entanto, para Freyre essa situação de proximidade sociológica do mulato em relação ao grupo branco poderia mudar.

⁸⁶ Uma leitura apressada poderia nos levar a afirmar que a relação entre religiões afro-brasileiras e homossexualidade masculina tal como apresentada por Landes (1940) e confirmada por estudos posteriores (Ribeiro, 1947; Leacock 1975; Fry 1982; e Birman, 1995) teria sido inicialmente apontada por Gilberto Freyre. Contudo, é o próprio Freyre (1949) que se baseia no trabalho de Landes para afirmar a existência dessa relação. Vale a pena assinalar que a referência à relação homossexualidade masculina e candomblé aparece num dos cinco novos capítulos que Freyre acrescentou à edição de 1949 de *Sobrados e mucambos*.

O mulato nem sempre será, como os Machado de Assis – sofisticado à inglesa – ou como os Cotegipe, os Montezuma, os Gonçalves Dias, os Dom Silvério, os Dom Luís de Brito, os Dom José Pereira Alves, o cúmplice do branco contra o preto. Também o cúmplice do negro contra o branco (*op. cit.*, p. 679).

Aqui Freyre prevê uma mudança no padrão de relações raciais brasileiras no sentido da tendência atual de mulatos se integrarem ao grupo negro através da auto-identificação como negros. A esta tendência identitária de mulatos soma-se a existência do tipo de mulato insubmisso, isto é, aquele mulato que recusa o caminho da bajulação como meio para alcançar a meta do paraíso no sistema: um lugar à sombra do poder. Os mulatos bacharéis rebeldes, não se deixam feminilizar, emascular, preferiram sempre a insubmissão à vitória por meios macios (*op. cit.*, p. 611).⁸⁹

IV.3. Considerações preliminares

Agora devemos responder a pergunta que indaga pela existência do *problema social do negro* na trilogia de Freyre. Em que sentido é possível afirmar que *o negro é um objeto de estudo* neste autor?

Do ponto de vista histórico, isto é, levando em consideração as questões que orientam a gênese do negro como objeto de estudo tal qual como foram colocadas por Jose Bonifácio, Karl Von Martius, Silvio Romero, Nina Rodrigues é possível responder a este interrogante de forma assertiva. Primeiro, porque o negro como objeto de estudo do intelectual branco não é outro que a própria história da presença e possível “extinção”, eliminação dos africanos e seus descendentes em terras brasileiras. Esta é uma das questões tratada por Gilberto Freyre em dois dos cinco capítulos de *Casa-grande & senzala*, nos quais o cerne do problema é a *determinação da influência do homem negro no Brasil*.

Segundo, porque tanto para Freyre como para Nina Rodrigues, a inferioridade humana e cultural dos negros é um pressuposto fundamental, um dos pontos de partida da análise. Neste ponto a diferença entre ambos está em que o autor de *Casa-grande & senzala*, afirma essa inferioridade, num outro registro que não o da forma paroxística à moda Nina Rodrigues, seus esforços se dirigem na direção de uma crítica à teoria da inferioridade racial dos negros por aquela afirmada. Terceiro, porque Freyre ao igual que Nina Rodrigues focaliza o problema do negro como uma dimensão importante de uma inquietação maior, a saber, a preocupação com o futuro do país, com a formação de uma nação, de uma nacionalidade e de uma população híbrida produto da mistura racial e cultural, a preocupação com a composição étnica

⁸⁹ Aqui é impossível não evocar a figura de Édison Carneiro e o seu posicionamento no campo de estudos afro-brasileiros, particularmente o tocante à questão Ruth Landes. Preferiu Édison Carneiro o caminho da rebeldia e da insubmissão?

da população. A preocupação com as transformações que poderiam produzir nos destinos do Brasil as correntes migratórias e os 'produtos imprevistos' dos antagonismos e afinidades de raças diversas fundindo-se. A preocupação com a influência que o 'caldeamento étnico' poderia exercer sobre o caráter de uma nacionalidade ainda em formação. Quarto, assim como Nina Rodrigues, Gilberto Freyre focaliza a mestiçagem ou o caldeamento étnico: para o médico baiano a mistura racial e seu correlato o mestiço eram as danações da nação; para Freyre representam a redenção nacional. E é claro que há toda uma série de implicações decorrentes deste último ponto, particularmente as relacionadas ao destaque dado ou não dos conflitos por parte dos dois autores. Assim, por exemplo, os conflitos que eram evidentes para Nina Rodrigues e que foram codificados como lutas raciais pela hegemonia étnica, foram descritos por Freyre através das categorias classe, raça e região. Não obstante, os mesmos foram conceituados como sendo eminentemente choques entre culturas.

Quanto ao problema histórico e social o negro, isto é, frente à questão da integração do grupo negro e das medidas necessárias para garantir a sua participação em igualdade de condições face ao grupo branco, a resposta ao interrogante será negativa. Não está colocado em Freyre o problema da integração do grupo negro, no sentido de uma participação igualitária nos processos sociais de produção, distribuição e governo. Primeiro, porque o negro como grupo, desaparece como personagem central da análise efetuada em *Sobrados e mucambos*, o grupo negro devém personagem marginal quase que extinto, pois muitos dos considerados "negros puros" no Brasil, seriam -para Freyre- mulatos escuros. A biopolítica esta produzindo os efeitos esperados. Nas próprias palavras do autor:

O negro, no Brasil, está quase reduzido ao mulato. O problema do negro entre nós está simplificado pela miscigenação larga — que alagou tudo, só não chegando a um ou outro resto mais só e isolado de quilombo ou a um ou outro reduto de brancos mais intransigentes nos seus preconceitos de casta e raça (Freyre, *op. cit.*, p. 678).

Muitos dos considerados negros neste país seriam mestiços que são confundidos com aqueles, por ter maior riqueza de melanina na pele (*Ibid.*). É que aqui o negro é o preto ou africano na sua 'pureza antropológica', isto é, não europeizado, ou melhor, o não abasileirado. Negro=africano=quilombola. O *tipo* negro, preto, retinto, e portador de uma cultura africana não existe mais. Ele foi dissolvido, assimilado biológica e culturalmente no processo de miscigenação e de re-europeização. E como a miscigenação foi novamente ungida com o óleo da positividade, o problema da presença e influência do negro simplesmente desaparece. Freyre festeja, celebra o sucesso da biopolítica.

Com a miscigenação não só desaparece o negro na sua 'pureza antropológica', mas também o branco, e o índio. Prova disso seria para Freyre a produção de um 'novo tipo

humano', relativamente estabilizado no Brasil. Nas regiões de cruzamento mais longo e maior entre os três grupos estaria se constituindo um novo grupo humano com características raciais e traços físicos semelhantes aos dos polinésios (*op. cit.*, p. 686). Estaria surgindo no Brasil uma meta-raça, entendida como *uma consciência crescentemente típica do brasileiro como homem nacional, que tende a considerar insignificante a condição ou a origem étnica desse homem para só estimar o seu status além de nacional, ecologicamente tropical e dinamicamente ocidental, de brasileiro* (Freyre, 1976: 10). Esta claro que nesta abordagem há um processo de racialização, é evidente que o pensamento é racista, não há como negar.

No terreno da cultura a situação é vista como diferente, pois apesar da larga e longa mestiçagem étnica no Brasil as culturas identificadas com cada um dos três grupos humanos, principalmente a cultura 'negra' e 'branca', permanecem. Permanecem, mas não isoladas, nem confrontando os seus valores, nem dominando uma à outra. As culturas negra e branca conservar-se-iam num ambiente de aceitação mútua, de diálogo, de reciprocidade, intercomunicando-se. Esse diálogo junto com a mestiçagem intercultural propiciou o surgimento de uma sociedade mestiça e variada na sua composição étnica e cultural e predominantemente individualista na sua organização familiar. O caracteristicamente brasileiro enquanto que nacional será para Freyre o mestiço, o culturalmente plural.

No terreno social, a essa reciprocidade entre as culturas negra e branca corresponderia uma intensa mobilidade social vertical e horizontal entre as classes e regiões. Logo, *se é certo que somos móveis nos dois sentidos é que não são tão rígidas as configurações psicológicas de raça e classe em nosso país* (*op. cit.*, p. 682-3). Malogro, o caráter capcioso deste argumento, já que Freyre não oferece nenhuma prova empírica nem desenvolve nenhuma argumentação para convencer o leitor do estatuto de verdade da premissa, isto é, para atestar a *intensa mobilidade social vertical e horizontal no Brasil*. O raciocínio do autor mostra-se falacioso. Da intensidade de uma suposta mobilidade vertical e horizontal o autor insinua, ou melhor, conclui, sem mais nem menos, a existência de uma configuração psicológica flexível no referente à classe e à raça no país.

Note-se que aqui Freyre não fala em mobilidade de raças. Por que não? Porque na sua concepção, a longa e a larga miscigenação quase teriam apagado as três raças da paisagem social brasileira, propiciando o surgimento de uma *meta-raça*. Se as raças no seu sentido biológico quase já haviam desaparecido, não poderia haver mobilidade racial.

Para Freyre os choques freqüentes ou antagonismos constantes na vida social ou cultural do Brasil são ainda freqüentes: refletem-se na política, estimulando atritos e rivalidades entre grupos e regiões. Mas a interpretação desses choques não se pode fazer sob o critério

simplista de conflitos entre raças que fossem biológica ou psicologicamente incapazes de se entenderem, de se conciliarem, ou pelo critério simplista, da pura “luta de classes” dos marxistas rigidamente ortodoxos que chegam a ver no paulista, por exemplo, apenas o “capitalista colonizador” e nos brasileiros do Norte, apenas a “massa colonial”. A *disparidade* entre subgrupos numa sociedade como a brasileira, vem antes do conflito entre as fases ou momento de cultura que, encarnados a princípio pelas três raças diversas, hoje o são por populações ou “raças” puramente sociais e também pelas diferenças regionais de progresso técnico (*op. cit.*, p. 687).

Nas cidades industrializadas, os conflitos entre os grupos dominantes mais europeizados, os nobres da população e os grupos desfavorecidos, os dominados, os de vida mais africana ou culturalmente mais elementar; os conflitos entre os explorados e os exploradores seriam conflitos de classe e não rigorosamente de raça.

A junção entre classe, cor e raça no Brasil dos anos 30 do século XX seria decorrente da escravidão, na medida em que nesse sistema, a dominação de classe (do proprietário sobre os trabalhadores submetidos ao regime de trabalho forçado) era ao mesmo tempo dominação racial (dos brancos e mestiços embranquecidos sobre os negros e seus descendentes). Segundo Freyre, essa junção herdada do sistema patriarcal seria a responsável pelo fato dos interpretes do Brasil, concederem à variável raça um maior peso do que à variável classe na análise da sociedade brasileira. E, aliás, é o próprio Freyre quem reivindica frente a Arthur Ramos a paternidade da correção dessa postura: *A idéia, hoje generalizada, de que influem sobre o status do brasileiro menos a raça que a classe e a região, foi por nós esboçada neste ensaio em 1936 e em nossos cursos de Antropologia e de Sociologia na Faculdade de Direito de Recife e na Universidade do distrito federal, desde 1935* (*op. cit.*, 655).⁹⁰

E, esta questão nos remete à “democracia social e étnica”. Qual o sentido das expressões democratização social em *Casa-grande & senzala*; democrático, democratizante e democracia social em *Sobrados e mucambos*, democratização étnica, democracia étnica em *Ordem e Progresso*?⁹¹ Já vimos qual o significado atribuído à expressão “democratização social” em *Casa-grande & senzala*. Em *Sobrados e mucambos* e em *Ordem e progresso* essas expressões são utilizadas em dois sentidos. Primeiro, referem-se à característica determinante da sociedade brasileira, no dizer de Freyre, é claro — no sentido da existência de mobilidade social vertical, em geral, de pessoas de diversas raças e culturas regionais. Num segundo sentido, referem-se à existência da livre incorporação dos negros e mulatos à sociedade

⁹⁰ Esta posição será posteriormente defendida por Donald Pierson (1942) e Charles Wagley (*et. alii*).

⁹¹ CG&S, p. 46; SM, p. 386-7, 404, 608; *Ordem e Progresso* citar, p. 324-25; 345.

brasileira, da sua ascensão a responsabilidades políticas e intelectuais. Para Freyre o regime surgido em 15 de Novembro de 1889, consolidou a democratização étnica do Brasil, pois era evidente a ascensão das honrosas exceções de negros e mestiços que foram valorizados pela cultura, pela riqueza ou por serviços militares prestados ao regime. Um terceiro sentido, diz respeito à *participação* das diferentes culturas, raças e regiões na configuração da cultura nacional.

Também ficou evidente neste capítulo que para Gilberto Freyre a chegada da Modernidade no país implicou tanto na exacerbação da opressão sobre os grupos subordinados quanto no acirramento dos conflitos e das tensões raciais existentes, muitos deles, decorrentes da negação dos direitos da população negro-mestiça livre. É claro também que a re-europeização enquanto componente fundamental da biopolítica antinegra implicou numa recomposição étnica do país, no sentido de um progressivo embranquecimento físico, cultural e moral da população do país. Ao mesmo tempo, em *Sobrados e mucambos* Freyre deixa claro que no processo de re-europeização o grupo estabelecido abandonou a política de contemporização típica do sistema casa-grande – senzala, no tocante às práticas e costumes africanos e indígenas, e a substituiu pelo exercício da violência simbólica e física, na medida em que *africanismos foram perseguidos como numa guerra santa*. É neste contexto de realização de uma biopolítica que deve ser entendido o processo de re-africanização da Bahia, por exemplo.

Por outro lado, esta análise deixa claro que para Gilberto Freyre eram evidentes o preconceito e as barreiras raciais (*color line*) levantadas contra os indivíduos portadores de traços negroides, pois esses traços significam (sócio-culturalmente) inferioridade de cor e estigma de origem, e que a ascensão social dos indivíduos negro-mestiços se realiza de forma individual e controlada pelo paternalismo dos brancos, ele deixa claro que é *conditio sine qua non* dessa ascensão a aceitação dos valores sócio-culturais dos brancos por parte dos negro-mestiços. Assim sendo, Freyre assinala para a significação sócio cultural de *raça* como critério importante, fundamental na distribuição de juízos morais e de oportunidades de ascensão social, não obstante, *raça* não era o único critério, nem poderia sê-lo. Assim mesmo ficou claro que para Freyre a pobreza no Brasil tem cor: ela é fundamental e maciçamente negro-mestiça, e, o sistema de dominação social brasileiro é ao mesmo tempo de classe e de *raça*.

Finalmente, ficou evidente que há em Freyre uma reflexão importante sobre a importância social e sociológica do tipo mulato e um discurso que celebra a mestiçagem e a produção de uma nova *raça*, de uma meta-*raça* nos trópicos. O mulato é tanto o equilíbrio do sistema, sobrados e mucambos como um todo, quanto das relações entre negros e brancos (o

cúmplice do branco contra o negro que pode mudar de posição), e ao mesmo tempo é o elemento subversivo, desestruturante da rigidez social típica do sistema casa-grande – senzala. Também é afirmada a existência de uma figura hoje quase extinta, sobretudo no campo de estudos que aqui objetivamos: o mulato tipo rebelde e insubmisso, aquele que recusa um lugar à sombra de poder do branco, que recusa o paternalismo do branco e prefere fazer o seu próprio caminho.



3ª PARTE

A contradição

Aí esta o sentido mais profundo da contribuição positiva do cientista social. Ele não censura os agentes humanos, sequer em termos dos valores que servem para justificar as suas ações. Tenta somente mostrar o grau de congruência existente entre as ações e os valores sociais. Muitas vezes as omissões ocorridas na observância dos valores são freqüentes e clamorosas; o que não impede que os agentes humanos ignorem o dissimulem esse fato. Analisando-se as condições em que isso se dá, constata-se que os agentes atuam convictos da sua própria integridade, movidos por motivações que obliteram o reconhecimento objetivo da verdade. Nem por isso as incongruências deixam de refletir-se no grau de integração da ordem social estabelecida. Considerada através das formulações ideais a ordem social é uma; encarada através dos comportamentos dos indivíduos, mais ou menos incongruentes com aquelas formulações ideais, a ordem social é outra. Essa situação exemplifica o que os especialistas designam com o termo "inconsistência cultural". O comportamento de indivíduos e o funcionamento das instituições não correspondem nem às determinações morais, impostas explicitamente por normas e valores sociais, nem aos requisitos ideais de organização da vida social, aceitos por todos como fundamento da própria ordem social estabelecida.

Florestan Fernandes (1960: XIII-XIV)

Nos próximos dois capítulos focalizaremos a trajetória de Arthur Ramos (1903-1949) e sua obra *A Aculturação Negra no Brasil* (1942). A escolha desta obra radica no fato da mesma conter a formulação da agenda de pesquisa do autor para problema do negro. Num segundo momento, nós deteremos na questão Ruth Landes, pois esta questão é apontada como tendo suma importância na figuração de um campo de estudos afro-brasileiros ou das relações raciais (Healey, 1996; Corrêa, 1999, 2002, 2003; Cole, 2003; Barros, 2000, Landes, 1970; Carneiro, 1954; Fry, 2002).

V. 1942. Arthur Ramos. O incompreendido no fio da navalha

Los programas no son manifiestos, sino puntos de orientación para producir una experimentación que desborda nuestra capacidad de previsión.

Gilles Deleuze & Claire Parnet

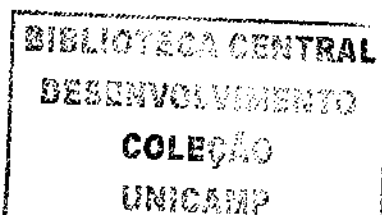
Mesmo sem formação universitária em ciências sociais, Arthur Ramos (1903-1949) é um dos principais agentes no processo de institucionalização (ensino e pesquisa) das Ciências Sociais no Brasil; na formação de uma antropologia em torno do negro e de uma cultura negra, assim como na figuração de um campo de estudos sobre as relações raciais no país. Não obstante, Arthur Ramos haver participado intensamente da vida intelectual brasileira das décadas de 30 e 40, até pouco tempo atrás era uma figura pouco estudada (Corrêa, 2000) ou quase esquecida (Campos, 2002).⁹² Contudo, diversos autores, pelos mais variados interesses, têm se debruçado sobre aspectos ou dimensões da sua obra e da sua atuação, dentre eles, Costa Pinto (1953); Bastide (1939); Dante Moreira Leite (2002 [1954]); Florestan Fernandes (1958); Édison Carneiro (1964 [1953]); Freyre (1973); Corrêa (1998, 2000, 2002, 2003); Maio (1997); Campos (2002); Oliveira & Costa Lima (1987); Guerreiro Ramos (1996 [1957]); Nascimento (1968).

Médico do grupo branco reconhecido pela historiografia da antropologia brasileira como antropólogo e discípulo de Nina Rodrigues. Formou-se em medicina pela Universidade da Bahia. Depois da sua formatura em 1926 Arthur Ramos foi nomeado para exercer interinamente o cargo de médico assistente no Hospício São João de Deus; e em 1928 para o cargo de médico legista no Instituto Nina Rodrigues, na capital baiana.

Em 1933 migra da Bahia para o Rio de Janeiro, cidade na qual vai publicar a obra do seu mestre.⁹³ No ano seguinte é chamado para trabalhar como funcionário chefe da Secretária Geral de Educação e Cultura do então Distrito Federal. Em 1935 ocupa a cadeira de psicologia social da Universidade do Distrito Federal (UDF). Na época, Gilberto Freyre era o diretor do Departamento de Ciências Sociais dessa universidade. No ano seguinte, a Editora Civilização Brasileira coloca o médico baiano na direção do projeto editorial intitulado Biblioteca de

⁹² A morte prematura e a mudança de paradigma de uma perspectiva culturalista preocupada com as sobrevivências africanas para uma sociologia das relações raciais na década de 50, seriam duas das razões fundamentais que propiciaram o quase-esquecimento da obra de Ramos. Cf. Campos (2000: 57-60).

⁹³ Segundo Corrêa (2003: 164-5): "Na década de trinta um número significativo de intelectuais baianos migrou para a capital do país, então a cidade do Rio de Janeiro, e lá instalou seu quartel general para a divulgação do grupo que Arthur Ramos batizara com o nome de 'escola Nina Rodrigues'". Numa carta datada em 5/03/36 (e que parece um ajuste de contas) o professor Souza Carneiro (pai de Édison Carneiro) afirmará a Arthur Ramos que escrevera "capítulos a mais nas obras de Nina Rodrigues e de Arthur Ramos". Vide (Barros, 2000, p. 189).



Divulgação Científica.⁹⁴ Em 1937 Ramos chega a ser professor de psicologia social da Universidade do Distrito Federal. Um ano mais tarde, na contramarcha da revolução de 1930, a ditadura de Getúlio Vargas fecha a UDF (Maio, 1997: 42). Em 1939 Arthur Ramos é incorporado à Faculdade Nacional de Filosofia (FNF), na qualidade de professor catedrático interino em antropologia e etnologia; corresponderia a ele mesmo a organização e colocação em funcionamento da cadeira de Antropologia do atual Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ (Barros, 2000).

Em 1941 Arthur Ramos idealiza e dinamiza a existência da Sociedade Brasileira de Etnologia. Três anos mais tarde, em 45, presta concurso para a cátedra de Antropologia na Universidade do Brasil com a tese "*A Organização Dual entre os Índios Brasileiros*".⁹⁵ Finalmente, em 1949 assume a chefia do Departamento de Ciências Sociais da Unesco⁹⁶ em Paris, cidade onde faleceu na madrugada de 31 de outubro do mesmo ano.⁹⁷

Arthur Ramos morreu aos 46 anos, numa idade em que ainda poderia ter feito grandes contribuições à ciência brasileira (Moreira Leite, 2002). Apesar do seu precoce desaparecimento e das determinantes sociais de que foi objeto, ele deixou uma volumosa produção e sua atuação em vários sentidos pode ser conceituada como sendo fundadora de um campo de estudos sobre o negro ou sobre as relações raciais no Brasil.⁹⁸

Arthur Ramos também foi um mestre na arte de tecer redes de influências (Barros, *op. cit.*, p. 198). A sua capacidade de articulação política e o prestígio por possuir uma sólida formação científica lhe permitiram estender sua atuação (*agency*) ao contexto internacional. Assim, nas décadas de 30 e 40, ele vai manter contato com o meio acadêmico norteamericano, como professor convidado e palestrante e por meio de correspondência com vários

⁹⁴ Até finais da década de 30 foram publicados dezessete títulos na Biblioteca de Divulgação Científica, dentre os quais três títulos de Arthur Ramos (1934, 1935, 1937); dois de Nina Rodrigues (1934, 1939); dois de Edison Carneiro (1936, 1938); e um de Manoel Quirino; também publicou os Anais do 2º Congresso Afro-Brasileiro da Bahia, O Negro no Brasil (1940), organizado por Edison Carneiro e Aydano do Couto Ferraz em 1937. Cfr. Oliveira & Costa Lima (*op. cit.*, p. 84).

⁹⁵ O concurso teria sido envolvido pelo mal-estar causado pelo desconhecimento da antropometria do candidato. Segundo Azeredo (1986) um dos membros da banca examinadora, Faria Góes Sobrinho, teria conceituado Ramos como "um tanto improvisador, um teórico de conhecimentos livrescos dos problemas relativos ao indígena brasileiro". Na época, tornados públicos os fatos, os comentários em torno deles causaram grandes aborrecimentos a Arthur Ramos. Cf. Barros (*op. cit.*, p. 169-213).

⁹⁶ Esta chefia foi oferecida a Gilberto Freyre em 1948. Cf. Maio (1997: 14-57) para um enfoque da atuação de Arthur Ramos na Unesco.

⁹⁷ Com relação à causa da morte de Arthur Ramos, a ficha de encerramento do seu dossiê no DOPS citando como fonte o "Diário de Notícias", de 01.11.49, afirma que: o marg.[inal] faleceu em Paris, vitimado por um colapso cardíaco (Barros, *op. cit.*, p. 144). Pela sua vez Campos (*op. cit.*, p. 23), fala em edema pulmonar.

⁹⁸ Foram dezoito livros (um póstumo; de 1951) e vinte e sete artigos (um póstumo de 1950) publicados por Ramos. Isso significa que no período compreendido entre 1934, ano da sua primeira publicação, e 1949, o ano do seu falecimento, Arthur Ramos produziu em média 1,2 livros e 1,8 artigos por ano. Três publicações por ano. Além da atividade intelectual que implica um ritmo de produção desses, Ramos também mantinha o seu consultório médico que era, ao mesmo tempo, o local onde ele entrevistava os seus informantes. Soma-se à produção do médico antropólogo a sua dissertação para obter o título de Médico (1926) e a sua tese de concurso para livre docência de clínica psiquiátrica na Faculdade de Medicina de Salvador (1928).

pesquisadores estadunidenses. Algumas dessas relações ou contatos permitiram ao antropólogo brasileiro publicar livros, artigos e resenhas de suas obras em publicações científicas desse país (Maio, *op. cit.*, p. 43; Campos, *op. cit.*, p. 21).⁹⁹

No contexto nacional Arthur Ramos era o patrão do nascente campo de estudos sobre o negro. Ele e os outros membros da “escola” Nina Rodrigues dividiram entre si o filão de possibilidades de atuação política e científica aberta por Raimundo Nina Rodrigues, Ramos encarregou-se de dar continuidade à antropologia do Negro, constituindo-se no padrinho dos estudos sobre os afro-brasileiros e a sua cultura e em patrono dos aspirantes a viver profissionalmente do ensino e da prática da antropologia do Negro, como o deixa claro a carta a ele endereçada pelo jornalista e etnólogo, mulato e baiano Édison Carneiro:¹⁰⁰

Estou contente, inteiramente envaldecido com a sua amizade, com a sua colaboração, com o seu estímulo, sem o qual esse livro e toda a minha atividade posterior – nunca apparecessem à tona. Você é o pai das “Religiões” – e teve, por ella, carinhos de pae mesmo. Eu lhe agradeço de todo o coração. [...] Os meus amigos aqui me ofereceram um jantar. Ahi, brindamos ao maior africanista do Brasil, o prof. Dr. Arthur Ramos (Carta de Edison Carneiro a Arthur Ramos, Bahia, 30-XI-1936. *Apud* Oliveira & Lima, *op. cit.*, p. 125).

Arthur Ramos também foi, na década de 30, o iniciador da campanha para estabelecer a cultura afro-brasileira como objeto de investigação antropológica e de um movimento para profissionalizar a antropologia brasileira através da definição da pesquisa científica como pesquisa realizada por técnicos com formação universitária. A campanha de Ramos pela profissionalização disciplinar da antropologia do Negro convergiu com o projeto do Estado Novo de imposição de uma identidade e cultura nacionais (Cole, 2003:157). Neste sentido, Campos (*op. cit.*, p. 212) afirma que a propaganda em torno da democracia racial e das vantagens da mestiçagem alavancaram o projeto político de Ramos de fazer propaganda e divulgação da antropologia do negro brasileiro no contexto internacional, assim como o seu prestígio como pesquisador no contexto internacional.

Frente aos pesquisadores estrangeiros recém-chegados dos Estados Unidos e que estavam interessados no estudo da população afro-brasileira, quer dizer baiana, Ramos teve a preocupação de recebê-los e orientá-los, ao mesmo tempo ele se apresentou como o guardião oficial, herdeiro e continuador da tradição local de Nina Rodrigues (Corrêa, 20003: 169; Barros,

⁹⁹ Dentre os pesquisadores estrangeiros com os quais Arthur Ramos manteve correspondência encontram-se: Ruth Landes, Franz Boas, R. Linton, Ruth Benedict, Otto Klineberg Herzog, Alfred Metraux, R. Melville Herskovits, Donald Pierson e T.L. Smith.

¹⁰⁰ O termo mulato aqui empregado é uma categoria nativa da época (Corrêa, 2003: 173), no contexto desta análise deve ser mantida apesar do seu uso ser codificado na atualidade como politicamente incorreto, ela faz sentido uma vez que o tipo mulato é uma realidade empiricamente observável, desde José Bonifácio até os nossos dias, ele existe tanto no discurso do senso comum quanto da doxa oficial, como acabamos de ver em Freyre.

op. cit., p. 81-2). Essa tradição local caracterizar-se-ia pelo pioneirismo de Nina Rodrigues, do mestre, no estudo das culturas híbridas ou mestiçadas. O estudo do híbrido, do mestiço e da aculturação é para Ramos uma característica definidora e uma conquista da antropologia nacional (Ramos, 1942).

Do ponto de vista da história do ensino universitário das ciências sociais no Brasil o contexto da atuação de Ramos é o momento em que aparece uma nova corporação profissional formada pelos docentes universitários. Socialmente vistos e auto-reconhecidos como “detentores de uma competência técnica exclusiva, ungida por uma formação acadêmica inovadora, e por títulos e insígnias de uma carreira universitária”, os professores universitários sentiam-se especiais organizando-se enquanto poder ordenador da vida intelectual do país.¹⁰¹

Modelo da época, o novo corpo docente reproduzirá os esquemas corporativos de autovalorização e de recrutamento ou exclusão de quem não faz parte dessa superioridade.

Arthur Ramos foi um dos construtores dessa nova elite intelectual brasileira.

Contraditório, complexo e polêmico, Arthur Ramos é codificado como intelectual do Estado Novo (Campos, *op. cit.*). Além disso, circula no campo acadêmico das relações raciais a fofoca, o mexerico, que o codifica como antropólogo racista.¹⁰² Porém há provas empíricas de que Arthur Ramos, como outros intelectuais do seu tempo, foi vigiado, detido -em duas ocasiões em 1937 e 1942- fichado e interrogado pela polícia política do Estado Novo sob a suspeita “atividades comunistas rotuladas de paz” (Barros, *op. cit.*, p. 33-138). Como é possível o mesmo indivíduo ser ao mesmo tempo objeto da perseguição do Estado e intelectual orgânico do grupo que controla esse mesmo Estado? O interrogante aponta para a dificuldade de se determinar as relações deste intelectual com o poder estabelecido. Por outro lado, Arthur Ramos publicou entre 1935 e 1943 diversos manifestos e artigos que evidenciariam sua militância antinazista (Maio, 1997: 42). Essas publicações constituiriam a prova tangível do anti-racismo do médico-antropólogo.

Imputa-se também a Arthur Ramos haver sido o dinamizador da primeira declaração sobre raça da Unesco, em 1950, assim como ser o responsável, no sentido de idealizador e articulador, do projeto de pesquisas da Unesco sobre relações raciais no Brasil.¹⁰³ Ele colocou

¹⁰¹ Corresponderia a esse poder organizador regulamentar o regimento interno das Faculdades, a organização hierárquica dos colegiados, concepções articuladoras de currículos e programas, e a política de criação de novas instituições de ensino (Miceli, 1925: 10. *Apud*. Barros, 2000, *op. cit.*, p. 197), e comandar a troca de guarda.

¹⁰² Contudo, vale a pena assinalar que nunca foi explicitado em que sentido Arthur Ramos foi um racista. Ramos foi, como muitos outros dos intelectuais da sua época, objeto do racismo científico do seu tempo.

¹⁰³ Essa declaração da Unesco estabelece a igualdade ontológica substantiva do espécie humano. Nega a existência de raças biológicas e as hierarquias inerentes às mesmas. Reconhece um valor intrínseco a vida do ser humano. Nega a teoria da degenerescência do mestiço. Coloca em questão a teoria naturalista do estado nação, na medida em que estes, os estados são produtos de um processo de racialização. Os estados modernos desenvolvem políticas racializantes, efetuam uma biopolítica, comportam um biopoder defendem a idéia de supremacia racial ou étnica.

as relações entre negros e brancos no país como objeto de pesquisas das Nações Unidas (Maio, 1997).

Ainda no contexto internacional, Arthur Ramos como antropólogo especialista em matéria de negros e cultura afro-baiana contribuiu com a sua atuação para a divulgação no âmbito internacional da “democracia racial” como auto-imagem da nação, isto é, da democracia racial como elemento definidor da identidade cultural e política brasileira (Campos, *op cit.*). Assim, uma das mais importantes tarefas realizadas pela antropologia de Ramos foi afirmar o discurso de Freyre, no sentido que esse discurso recuperava e valorizava a cultura Negra Afro-Brasileira como parte central da cultura e da identidade nacional brasileiras.

Além de tudo isto, na década de 30, este autor vai ter o controle sobre o que fora na época um veículo privilegiado de divulgação da pesquisa sobre o negro no país. Entre 1934 e 1939, Ramos como diretor da Biblioteca de Divulgação Científica da Editora Civilização Brasileira ordenou a publicação de quinze títulos, os quais hoje podem ser perfeitamente incluídos na categoria “relações raciais e cultura negra”. O controle sobre a divulgação dos discursos produzidos em torno do grupo negro implicou num poder de participar do jogo da formatação e imposição de uma determinada agenda de pesquisa no campo de estudos sobre o Negro no país. E é bom deixar claro aqui, que não é possível dissociar a agenda de pesquisa historicamente determinada numa área de estudos específica, da hegemonia teórica e metodológica de um determinado paradigma de pesquisa num dado contexto. Da mesma forma, também não deve ser subestimado o poder do mercado editorial ou do mercado de trabalho e a questão da renovação intelectual na estrutura do campo de estudos sobre o negro no Brasil. Como acontece a renovação intelectual no campo?.

Por outro lado, essa posição de direção no mercado editorial vai permitir a Ramos não só atualizar a tradição de pensamento local em torno do objeto “o negro”, através da edição ou reedição da produção do mestre Nina Rodrigues, como também lhe permite alavancar modelos específicos de fazer ciência e de ser cientista social no Brasil. Além desses ‘poderes’, Ramos dispõe do poder decorrente dos contatos e das articulações com professores e pesquisadores

Justificam racialmente a dominação. Sintetizando, a declaração sobre raça da Unesco tira o respaldo científico e político até então outorgado a noção de raça.

Se lermos a declaração sobre raça em 50 na chave da Declaração Universal dos Direitos Humanos adotada pelas Nações Unidas em 1948, parece evidente que antes de se tratar “da ampliação em escala planetária dos direitos de cidadania” tratava-se de um projeto de universalização do reconhecimento da dignidade humana, isto é, tratava-se de direitos humanos, não simplesmente de direitos de cidadania, uma vez que essa declaração também engloba outros tipos de direitos, como por exemplo, direitos sociais, culturais e econômicos. Conceitualmente Direitos do Cidadão, Direitos Cívicos e Direitos Humanos são três categorias de direitos historicamente determinadas. Os primeiros são produto da Revolução Francesa (1789), os segundos da *Civil Rights Act* (1866) e os terceiros da declaração da ONU (1948).

de universidades estrangeiras; ao mesmo tempo dispõe do poder de *indicar* pessoas para ocupar cargos no aparelho estatal.¹⁰⁴

Por tudo isto, Arthur Ramos configura-se como o modelo institucional e emblemático do tipo de agente estabelecido que detinha a posição dominante na área de estudos sócio-antropológicos do negro ou das relações raciais no Brasil nas décadas de 30 e 40.

V.1. O plano perfeito: A *Aculturação Negra no Brasil*

A produção intelectual de Arthur Ramos em relação à pesquisa sobre o grupo Negro no Brasil atravessou duas fases: a primeira corresponderia à década de 30 e a segunda a década de 40 (Campos, *op. cit.*). Nas duas etapas o enfoque de Ramos sobre o problema do negro foi realizado pela via da etnografia, da psicanálise, da psicologia social e da medicina com uma virada rumo à sociologia. Tanto na primeira destas fases como na segunda o autor parte da premissa do caráter híbrido da cultura nacional.

Na primeira etapa, a preocupação de Arthur Ramos focaliza as raízes históricas e a classificação dos “traços” culturais presentes na formação social brasileira, pretendendo evidenciar o grau de influência das culturas africana, européia e ameríndia na cultura nacional. O seu ponto de partida é uma concepção hierarquizada das culturas e a pretensão de determinar os diversos graus de atraso entre as mesmas e isolar os traços próprios de cada uma; por outro lado, opera uma classificação racial físico antropológica, a qual tem como critérios ou variáveis fundamentais: índice encefálico, pigmentação da pele, cor e forma dos cabelos, cor dos olhos e estatura.

Seu objetivo foi estudar de forma comparativa as culturas originárias dos africanos que aqui vieram. Para entender o negro brasileiro, destacará, como fizera Nina Rodrigues, o âmbito religioso como uma dimensão privilegiada para penetrar no inconsciente coletivo e na psicologia do povo brasileiro, a qual encontrava-se profundamente permeada pela mentalidade dos africanos. Neste contexto ele procurou determinar o legado dos africanos à nação através da coleta de dados etnográficos sobre a cultura negra no Brasil.¹⁰⁵

Orientado suas análises pela psicanálise e pela teoria de Levy Bruhl, Ramos conceitua o grupo negro como sendo primitivo e possuidor de uma mentalidade pre-lógica, um grupo humano culturalmente inferior. A mentalidade pre-lógica, por um lado, e exegese psicanalítica, pelo outro, foram chaves explicativas acionadas por Ramos para explicar a suposta

¹⁰⁴ Segundo Barros (*op. cit.*, p. 198-9) na década de 30 Arthur Ramos já mantinha correspondência com especialistas nas áreas de Psicanálise, Psicologia Social e Antropologia de várias universidades da América Latina e dos Estados Unidos. “Na prova de doutorado na Faculdade de Medicina da Bahia, em 1926, estava munido de carta de Freud, como legitimação teórica das teses defendidas.”

¹⁰⁵ Vida religiosa (danças e música dos candomblés), costumes, crenças, folclore.

permanência entre os negros brasileiros de crenças fetichistas, para determinar o conteúdo do seu folclore, assim como para estabelecer a sua psicologia e conhecer finalmente a sua mentalidade primitiva. O conteúdo da religião dos negros é visto como um signo de inferioridade cultural, uma vez que as manifestações ou representações culturais supostamente atrasadas evidenciam uma cultura inferior. O fim último desse percurso teórico explicativo foi determinar a contribuição dos africanos à cultura nacional, em termos de um inconsciente coletivo brasileiro. Vistas assim as coisas, o inconsciente coletivo do povo brasileiro estaria poluído pela mentalidade pre-lógica dos negros.

Neste primeiro período, o autor desempenha o papel de liderança intelectual e se dá a tarefa de recuperar os estudos do negro no Brasil. Para justificar socialmente a sua atuação, a sua agenda de pesquisa e o seu posicionamento teórico metodológico, Arthur Ramos ressalta a suma importância da junção entre antropologia e psicologia social para a história social da nação: argumenta que o conhecimento dos mecanismos do pensamento mágico introduzido no brasileiro pelos africanos, poderia libertar a sociedade e permitir o seu desenvolvimento segundo padrões ocidentais mais elevados (Campos, *op. cit.*, p. 95-100).

Na década de 40 o enfoque do autor é redirecionado pela influência do pensamento norte-americano, particularmente pelas teorias culturalistas e pelo pensamento sociológico da Escola de Chicago. Nessa reorientação da sua atividade intelectual Arthur Ramos adotou as teorias da aculturação, do sincretismo e da mestiçagem (*ib.*). Se num primeiro momento, na década de 30, Ramos está próximo da autenticidade cultural defendida por Melville Herskovits (1937), no segundo momento o seu pensamento aproxima-se conceitual e metodologicamente à teoria dos contactos culturais presente na sociologia assimilacionista de Park e Burgess (Ramos, *op. cit.*, p. 31-46). Neste momento da sua carreira Arthur Ramos interessa-se pelo estudo do contacto cultural e os seus produtos.

Neste contexto Arthur Ramos enuncia a prioridade, no sentido de pioneirismo, de Nina Rodrigues no tocante aos estudos da aculturação dos africanos nas Américas. Duas seriam as idéias fundamentais que definem a Escola Nina Rodrigues: a primeira, que é impossível compreender os Negros do Novo Mundo sem o estudo sistemático das suas culturas de origem; a segunda idéia expressa que, o contato entre os povos negros e as culturas de procedência não africana implicou na aculturação e na mudança cultural. O método de estudo comparativo das culturas africanas e afro-americanas e, dos contatos das culturas negras, ameríndias e européias no Novo Mundo para a compreensão do fenômeno do sincretismo constitui nas

palavras do autor uma conquista legítima da Escola Nina Rodrigues (*Ibid.*).¹⁰⁶ O estudo do híbrido, do mestiço e da aculturação é enunciado como uma conquista legítima da antropologia brasileira (Ramos, *op. cit.*, 219).

V.2. Crítica ao mestre, à historiografia abolicionista e à representação do bom e dócil escravizado: embate com Gilberto Freyre

A despeito de ressaltar o pioneirismo do seu mestre, a conceituação do problema do negro por Arthur Ramos na década de 40 implicou numa crítica a alguns dos posicionamentos teóricos de Nina Rodrigues.¹⁰⁷ Com efeito, o autor considera falsos três postulados fundamentais do seu 'mestre', a saber: 1) a tese das desigualdades raciais; 2) a tese da inferioridade e da degenerescência do mestiço; e 3) a tese da responsabilidade penal atenuada de negros, índios e mestiços brasileiros, esta última decorrente dos dois postulados anteriores. A sua crítica à teoria das desigualdades raciais esta baseada na argumentação de Manoel Bomfim (1905), uma vez que afirma que quando os exploradores europeus descobriram as terras ignoradas do Continente Negro, descobriram também a "inferioridade" da raça que o habitava. Ramos associa o racismo científico ao interesse tanto do colonialismo como das elites nacionais e portanto à configuração do estado nacional. *A idéia do negro "bárbaro" foi uma invenção européia para justificar o tráfico de escravos e a exploração colonial* (Ramos, *op. cit.*, p. 84). Seguindo, a linha de argumentação anti-racista enunciada também por Gilberto Freyre (1933), Ramos afirma que a propalada degenerescência do mestiço obedece mais aos fatores sociais do que às causas físico-antropológicas. *Hoje sabemos que 'superioridades' e 'inferioridades' não são categorias antropológicas; são antes condições ligadas às injunções culturais* (Ramos, *op. cit.*, p. 208).

Por outro lado, a reorientação teórica e metodológica da atividade intelectual de Arthur Ramos em relação ao objeto o Negro, implicou numa crítica à historiografia dominante. Na visão do autor a corrente historiográfica dominante no Brasil caracterizar-se-ia pela celebração do abolicionismo das elites como sendo o precursor da libertação dos escravizados. Para ele, a abolição foi um movimento que se processou de baixo para cima, assim as vozes poderosas

¹⁰⁶ É o próprio Arthur Ramos que utiliza o termo afro-americanas.

¹⁰⁷ Segundo Corrêa Leite (*op. cit.*, p. 312) O reconhecimento da significação da obra de Nina Rodrigues, não levou a Arthur Ramos a uma repetição das teorias deste, mas a uma sadia renovação de métodos e teorias. Já Mariza Corrêa (2001: 168, 223-57) afirma que se não fosse a insistência retórica de Arthur Ramos em estabelecer para a sua própria atuação e produção intelectuais uma genealogia quase mítica com Nina Rodrigues, seria muito difícil vê-lo como continuador da obra deste, no sentido em que ele não utiliza essa obra como ponto de partida para novos desenvolvimentos das questões propostas por ele. Ramos simplesmente teria-as repetido ou deixado de lado. Para esta autora não teria havido nem continuidade nem renovação nos estudos propostos por Nina Rodrigues. Pela sua vez, Maria José Campos (*op. cit.*, p. 264) conclui que o discurso de Arthur Ramos sobre as relações raciais harmoniosas no Brasil está articulado de forma sistemática e que esse discurso utiliza elementos do discurso de Nina Rodrigues, estes elementos estabeleciam a intermediação tanto com as teorias de aculturação quanto com o imaginário do Estado Novo.

que levantaram a bandeira abolicionista tanto na imprensa, como na oratória popular e no parlamento simplesmente reagiram aos protestos dos negros que, desde muito tempo atrás vinham lutando contra o regime da escravidão. Seguindo uma linha de raciocínio similar a enunciada por Euclides da Cunha (1890)¹⁰⁸, Arthur Ramos afirma que muito antes dos senhores brancos levantarem a bandeira abolicionista, os negros já se reuniam em sociedades de emancipação para a compra das suas cartas de liberdade. Assim as cooperativas de emancipação dos brancos não passam de uma idéia generosa que o abolicionismo das elites imitou depois (Ramos, *op. cit.*, p. 170-1).

Para superar a postura da historiografia centrada no abolicionismo das elites, Arthur Ramos enuncia a importância de se reescrever a dimensão histórica da experiência do grupo Negro, portanto propõe a *reconstrução indireta da vida dos negros brasileiros, através do estudo comparativo de suas manifestações culturais aqui e nas suas terras de origem [...] para traçar um resumo de sua vida, não só nos seus aspectos históricos, como psicossociais e culturais* (Ramos, *op. cit.*, p. 50).

A vida do Negro escravizado, desde a captura na África até o trabalho nas plantações das Américas, é enunciada por Ramos como uma epopéia de sofrimentos. *Séculos inteiros assistiram ao martírio, ao trucidamento, à tortura de milhões de seres humanos (Ibid.)*. Dinamarqueses, espanhóis e principalmente portugueses teriam, na crença de Ramos, maltratado menos os seus escravos; já nas colônias holandeses, inglesas e francesas, o tratamento dos escravos teria assumido rigores tremendos. Apesar do autor expressar o seu desejo de acentuar a brutalidade e o terror a que foram submetidos os negros em terras americanas, e de levantar a questão da escravidão como tema tabu da historiografia dominante, ele numa flagrante contradição entre a ideologia racial nativa e os fatos destacados por ele mesmo adere ao coro que considera plausível a idéia do caráter benigno dos castigos de que eram objeto os escravizados no Brasil. Para isso, utiliza um argumento de autoridade fundado na palavra dos viajantes e a não inexistência de uma legislação escrita antinegra. *No Brasil, pelo menos, nunca tivemos um Código Negro, como os existentes em outras partes de América. Assim o teriam testemunhando alguns viajantes e missionários conhecedores da história da escravidão* (Ramos, *op. cit.*, p. 98-103). Além disso, a legislação portuguesa teria oferecido "consolações" aos escravizados, tais como direito à instrução religiosa, à guarda dos domingos, ao casamento no altar com consentimento do senhor, à liberdade a mãe de dez

¹⁰⁸ Veja de Euclides da Cunha, Thomaz Cavalcanti de Albuquerque e Saturnino Nicoláo Cardoso. "Resposta à Confederação Abolicionista", *Folha de São Paulo*, 15 de maio de 2005.

filhos e, o recurso ao juiz no caso de castigos severos. Arthur Ramos questionou a representação edulcorada das relações entre senhores brancos e escravizados negros:

Pode ser que a vida do escravo Negro no Brasil fosse menos áspera que em outras terras do Novo Mundo. Isso não é argumento para deixarmos de registrara sua epopéia de sofrimentos e martírios, que foi tremenda (Arthur Ramos, *op. cit.*, p. 103).

No dizer do autor, os instrumentos de suplício atestam a verdadeira história dos castigos a que foram submetidos os escravizados.¹⁰⁹ Os sofrimentos e os castigos teriam impedido ao escravo qualquer tipo de atividade autônoma e espontânea, uma vez que o escravizado encontrava-se reduzido à condição de besta de carga, um animal que valia apenas pelo trabalho rendido (Ramos, *op. cit.*, p. 103). Sub-alimentado, maltratado e castigado, o grupo africano escravizado teve a sua resistência física e moral diminuída (o escravizado enunciado por Arthur Ramos é bem diferente daquele retratado por Gilberto Freyre, o qual teria sido o grupo mais bem alimentado do Brasil colônia). Os maus tratos junto com as condições deficitárias de existência dos escravizados produziram, nas palavras de Ramos, o “complexo de inferioridade” do negro, este complexo seria o responsável pelo mito análogo ao criado pelo branco, o mito da superioridade do branco. O negro brasileiro teria supercompensado o seu complexo de inferioridade, em mecanismos inadequados de fuga, de rebelião ou de crime. A reação negra frente aos maus tratos estaria expressa nos crimes praticados pelos escravizados contra a propriedade e contra a pessoa e as famílias dos senhores. Assim, para Ramos a violência e a brutalidade do regime de trabalho forçado explicam toda a história de insurreições tanto nos navios negreiros quanto nas plantações da América. As marcas irrefutáveis desses maus-tratos estariam inscritas na superfície dos corpos negros: deformações, mutilações, cicatrizes, e nas condições deficitárias de higiene (Ramos, *op. cit.*, p. 112).

Ao mesmo tempo em que a escravidão segregava e isolava os indivíduos africanos, fazia com que estes no Novo Mundo formassem novas associações, fundadas na solidariedade da dor e do sofrimento, e na compreensão mútua do destino comum. Nessas associações destacaram-se os grupos religiosos, recreativos e econômicos os quais às vezes encontravam-se separados, mas quase sempre intimamente ligados. Todas as associações negras, as confrarias e irmandades religiosas, as congadas, as juntas ou caixas de alforria, as associações e grupos de trabalho no campo e nas cidades são conceituadas como pertencendo à mesma fase histórica e obedeceriam à mesma força social: à resistência dos escravizados contra o

¹⁰⁹ Categorização de Ramos dos Instrumentos de Suplício. Instrumentos de captura e contenção: correntes, gonilha ou golilha, gargalheira, tronco, vira-mundo, algemas, machos, cepo, corrente e peia. Instrumentos de suplício: máscara, anjinhos, bacalhau, palmatória; instrumentos de aviltamento: gonilha, liambo, ferro para marcar, placas com inscrições aviltantes. Cf. Ramos (*op. cit.*, p. 110).

regime de trabalho forçado (Ramos, *op. cit.*, p. 118-21). Para Arthur Ramos a mais perfeita organização de resistência negra foi o quilombo, por isso conceitua como erro a afirmativa enunciada por historiadores e sociólogos brasileiros, de que o negro, ao contrário do índio, foi um elemento passivo e resignado ao regime escravista. A história dos quilombos e das insurreições negras mostrar-ia de modo categórico que o negro não foi absolutamente esse tipo dócil, e cheio de submissão e incapaz de reagir. Existiria sim o negro tipo Pai João, manso e humilde, mas este tipo não seria a regra. O grupo negro reagiu violentamente à escravidão. *Foi bom trabalhador, porém mal escravo* (Ramos, *op. cit.*, p. 132). A resistência negra, isto é, as fugas individuais, o suicídio, e as grandes insurreições coletivas, evidenciariam as qualidades de liderança e de organização, e o ímpeto de combate e os sentimentos de afirmação da dignidade pessoal da população negra (*Ibid.*). A República dos Palmares é vista como um exemplo que ilustra o espírito de associação do grupo negro em terras brasileiras. A enérgica reação da Coroa Portuguesa, expressa nas inúmeras comitivas e expedições militares organizadas para combater os quilombos constitui prova irrefutável dessa resistência. Aqui Arthur Ramos está focalizando e criticando o que lhe parecia inconcebível: uma das maiores “espertezas” da narrativa histórica da sociedade brasileira enunciada por Gilberto Freyre, o encobrimento do Quilombo.

Uma vez terminada a escravidão, o negro brasileiro conservou seu espírito associativo, o qual se acentuou como uma necessidade de defesa frente ao regime escravista. Portanto, em relação à resistência negra, muitos episódios ainda deveriam ser assinalados, episódios esses que revelam de forma categórica os protestos às vezes violentos, que a população negra ergueu contra a sua condição de escravizado. As insurreições são a prova empírica da resistência negra ao cativeiro. Daí a importância de uma historiografia dos quilombos e da República dos Palmares (Ramos, *op. cit.*, p. 55).

Partindo da crítica à historiografia centrada no abolicionismo das elites, ao posicionamento do seu mestre e do apontamento da escravidão como tema tabu, Arthur Ramos evidencia a necessidade realizar no Brasil, de estudos sociológicos que focalizem a situação social do grupo negro, refere-se particularmente a necessidade de estudos comparativos entre o trabalho livre e o trabalho escravo, para evidenciar os paralelos sócio-econômicos entre o grupo negro desprotegido e o grupo imigrante europeu coberto de regalias e protegido por leis especiais, assim como a relevância de estudos que focalizem as migrações das massas negras no período pós-abolição e a mobilidade entre o campo e a cidade, os estudos sobre a adaptação às novas condições de trabalho e sobre o surto da urbanização. Por outro lado, destaca a ausência de estatísticas sócio-econômicas para a realização desses estudos, e critica

o fato das categorias censitárias do Brasil englobar os “negros puros” e os mulatos na categoria “Negros” e propõe a utilização do termo pardo como sinônimo de mestiço em geral, isto é, englobando na mesma categoria, caboclos, mamelucos e curibocas ou cafuzos.

Quanto à afirmação, muito em voga no seu tempo, e ainda hoje, de que o problema do grupo negro no Brasil é o problema das massas trabalhadoras, isto é, de que neste país não existe um “problema do negro” como produto do preconceito e da discriminação racial, Arthur Ramos considera que é uma verdade parcial, uma forma ideológica de fugir da questão, isto é, de negar a existência do problema do social do Negro, da sua não-integração à sociedade brasileira, como um problema socialmente relevante. Para ele a posição subordinada do grupo negro nesta sociedade, não seria decorrente, como afirmavam alguns teóricos do seu tempo, da falta de adaptação deste grupo às novas circunstâncias decorrentes da entrada da modernidade no país. Este argumento estaria baseado na tese da inferioridade racial do negro, isto é, que o negro não se adaptou porque inferior etnicamente.

As causas da subordinação social do negro na sociedade brasileira eram para Ramos não só evidentes, mas também de fácil verificação empírica, essas causas, na década de 40, estariam expressas nas condições sociais de vida deficitária da população negra nas grandes cidades brasileiras: presa da tuberculose, da sífilis, ou atirados à cachaca e à prostituição. Essas condições deficitárias de existência são decorrentes da falta de proteção e assistência social em face do imigrante, isto é, da falta das políticas públicas para integrar o grupo negro à sociedade abrangente (Ramos, *op. cit.*, p. 170-6). Assim ao focalizar as reivindicações das organizações negras das décadas de 20 e 30, particularmente na sua abordagem da Frente Negra Brasileira (FNB), Ramos codifica o protesto gerado por essas organizações como sendo decorrentes dos preconceitos amplamente difundidos na opinião pública. O objetivo fundamental dessas organizações sociais negras foi lutar contra o preconceito e a afirmação corajosa das origens negras, como forma de luta contra a preconceito e a reivindicação de oportunidades iguais (Ramos, *op. cit.*, p. 184-5). Organização negra contra a biopolítica.

V.3. Resistência e produção de cultura na população negra *outsider*

No seu discurso sobre a instituição escravidão Arthur Ramos afirma a tese que enuncia o caráter sadomasoquista das relações entre negros e brancos neste país. Como sabemos é Gilberto Freyre (1933) quem sublinha o sadomasoquismo das relações raciais no sistema casa-grande – senzala como sendo o elemento mediador e constitutivo das relações sociais no Brasil. Na visão de Arthur Ramos depois da emancipação política do grupo negro, persistiram nas relações raciais à brasileira o sadismo moral do branco e o complexo de inferioridade do

negro. A relação sadomasoquista branco-negro estaria evidenciada pela a “linha de cor”, a qual seria excessiva na América do Norte e menos intensa na América Latina. *No Brasil, a “linha de cor” não teria desaparecido totalmente, para a população negra, a mesma operaria como uma barreira de imobilização social como outrora funcionou o tronco, produzindo imobilidade física.* E não é uma metáfora, já que para Ramos “o tronco é a imobilidade forçada, é o símbolo da impotência”. Para o autor, nos inícios da década de 40 ainda permaneceriam na sociedade brasileira os vestígios seculares do sadismo do branco. Daí a necessidade de realizar um duplo trabalho. *De um lado, a análise das raízes psicológicas do sadismo escravocrata, na sociedade branca, e de outro o levantamento gradual do complexo de inferioridade negra* (Ramos, *op. cit.*, p.114).

Para o médico antropólogo a escravidão deve ser considerada como a variável fundamental da explicação da presença do grupo negro e da sua cultura no Brasil.

O regime de trabalho forçado, na concepção de Ramos, alterou o comportamento dos grupos negros, o seu *behavior* social. *A escravidão triturou-os na mesma grande mó da opressão branca* (Ramos, *op. cit.*, p. 46). A escravidão despojou o negro dos seus grupos naturais de cultura. Na África o colonialismo europeu, já tinha esfacelado e degradado às culturas negras, pelas guerras de conquista, pelas *razias*, captura dos negros e pela destruição de suas instituições materiais e espirituais. O regime fundamentado na violência e no terror imprimiu novas orientações psicossociais ao grupo negro e a sua cultura. Apesar da violência, da brutalidade e do terror cotidiano a população escravizada produziu novas instituições culturais. Assim sendo, os estudos do negro no Brasil deveriam incluir o cotidiano da escravidão como dimensão analítica do comportamento do grupo negro nesta sociedade. O fato social de este grupo haver sido arrancado violentamente da sua terra e cultura explica para Ramos tanto a cultura negra como as revoltas, as lutas, os raptos, os quilombos, as confrarias, o banzo, as evasões nos cultos, a música e a dança dos negros. Transportadas para o Novo mundo as culturas africanas não se conservaram em estado puro, por isso, a Cultura Negra no Novo Mundo tem a dinâmica da amalgama e da mestiçagem cultural, portanto seria uma cultura, mestiça, híbrida e polifônica. *A escravidão diluiu no Novo Mundo as culturas [africanas], unificando-as num denominador comum.* Sob difíceis condições os membros da diáspora africana do Brasil, produziram instituições religiosas e sociais: as confrarias, irmandades, juntas de alforria, o carnaval e outras associações no mundo do trabalho no campo e nas cidades, isto é produziram Cultura Negra ou afro-brasileira.

O grupo negro no Brasil é o resultado de uma amalgama e do entrosamento em grupo único de africanos de múltiplas origens geográficas e culturais. Assim, não seria possível no

Novo Mundo fazer, dentre os africanos escravizados, distinções culturais, sociais ou de classe. A sabedoria popular brasileira não teria distinguido as diferenças étnicas e culturais desses grupos. Produto do preconceito do grupo branco, uma denominação comum englobou a todos: “negro”, “preto”, “peça de índia”, “negro de Guiné” e “fôlego vivo”, dentre outros termos utilizados para designar os escravizados. No dizer de Ramos houve aqui apenas negros escravos, os quais no intuito de vencer a cesura dos brancos às suas culturas, as disfarçaram em formas caricaturais, nesse trabalho de distorção talvez salvaram as suas crenças religiosas. O mais se tornou sobrevivência, *folclore*: língua, música, dança e outras instituições sociais (Ramos, *op. cit.*, p. 76).

Apesar das dificuldades na determinação das diversas procedências culturais dos africanos trazidos para o Novo Mundo e do esfacelamento cultural a que foram submetidos esses grupos, para Ramos seria possível distinguir as características culturais sobreviventes dos negros do Brasil e de Cuba como pertencentes à cultura loruba. Contudo haveria três padrões principais de culturas negras no Brasil: o loruba, o Congo e o Male (Ramos, *op. cit.*, p. 80-4). A pesar da crítica de Arthur Ramos à representação idílica da escravidão realizada por Gilberto Freyre, no tocante ao ‘desenvolvimento’ cultural dos africanos introduzidos no Brasil, ele adotou o ponto de vista freyreiano que afirma o alto nível de desenvolvimento na cultura material dos africanos introduzidos no país.

V.4. *Laissez-faire* como biopolítica: Ao população Negra na Primeira República

O fato do tema da escravidão ter virado tema tabu depois da abolição, teve como consequência primordial o esquecimento do grupo negro, o abandono as sua própria sorte. Assim, nos alvares da Primeira República o grupo negro estava totalmente desajustado às novas condições de vida que teve que enfrentar. *A República desconheceu o Negro. Ou só o continuo lembrando - uma vez por ano! - não para homenageá-lo, mas para tecer hinos de puro saudosismo aos teóricos de uma abolição, que esqueceu o Negro!* (Ramos, *op. cit.*, p. 174-5).

No dizer do autor, a liberdade do grupo negro pós-abolição não passaria de uma liberdade aparente ou formal, uma vez que na realidade concreta, empírica, do dia-a-dia, ele continuava mais preso do que nunca, cego e atado às trevas da ignorância onde o mantiveram por séculos seguidos. Presa da tuberculose, da sífilis, do alcoolismo, da prostituição e do desemprego massivo, desajustado e desprotegido, o grupo negro não podia concorrer com o grupo imigrante europeu que estava protegido por leis que lhe garantiam o trabalho em condições ótimas.

Mas de meio milhão de negros escravos foram abandonados à sua própria sorte. Enquanto que os imigrantes recém vindos tinham a

proteção do Estado, aqui entravam protegidos pelas leis, com seus contratos de trabalho assegurado, com todas as garantias e vantagens de ordem social econômica, os negros eram atirados inermes, desajustados, abandonados ou mesmo escoraçados e vítimas da vingança inconsciente dos seus senhores de ontem, às novas condições de vida e de trabalho às quais não se achavam adaptados (Ramos, *op. cit.*, p. 173).

Para além do abandono, o grupo negro tinha contra si os preconceitos de raça e casta, os quais junto com a falta de proteção social e de assistência econômica precipitaram os negros no desconhecido. Após a abolição os membros do grupo negro só serviam para realizar "trabalhos de negro", isto é, os fundamentados na força e nas destrezas físicas, mineração, agricultura, trabalhos domésticos. No mais ele não podia competir com o branco da cidade, conhecedor dos mistérios da técnica e da civilização (Ramos, *op. cit.*, p. 173-6).

Como produto desse processo a personalidade do indivíduo negro sofreu um desajustamento. Assim, inadaptados às novas condições sociais, deseducados, e inscientes das necessidades da civilização industrial, os Negros foram engrossar a fila dos desajustados, dos vagabundos das estradas ou da multidão dos mendigos e desocupados das cidades (*Ibid.*). Os homens que fizeram a República seriam os grandes responsáveis pela falta de proteção social e de assistência econômica para integrar o negro à sociedade brasileira. *Quais as leis de assistência a essas massas de trabalhadores que entravam em pleno século XX, emersos de uma fase turva da maior degradação a que pode estar sujeito um ser humano (Ibid.)*. Para Ramos o negro liberto podia perfeitamente concorrer com o melhor dos trabalhadores europeus, para isso seria necessário experimentá-lo com os cuidados de assistência e de adaptação às várias condições de trabalho.

V.5. Teoria do contacto e ideologia das relações racializadas

No Novo Mundo, as relações entre negro e branco trouxeram, nas palavras do autor, como corolário à subordinação do grupo negro ao branco, a segregação e a separação, junto com todos os processos de conflitos de raças e cultura que chegaram em alguns pontos a tomar aspectos agudos. Apesar do desaparecimento no Novo Mundo das instituições "primitivas" e da aculturação do negro, nas plantações, nos engenhos, nas fazendas, na mineração ou nos trabalhos de ganho, os negros criaram, condicionados pelo regime de trabalho forçado, seus próprios grupos e associações religiosas, econômicas e recreativas.

Para Arthur Ramos (*op. cit.*, p. 5-46), o dinamismo seria a regra que rege os fenômenos culturais e corresponderia à moderna antropologia estudar as mudanças e a aculturação. A aculturação é enunciada como sendo o conjunto de fenômenos resultantes do contato contínuo e de primeira mão entre indivíduos de diferentes grupos culturais, contatos estes que implicam

mudanças nos padrões originários de cultura, de um ou de ambos os grupos. Esses contatos ocorrem pelas migrações de povos, pela difusão de traços culturais trazidos diretamente pelos transmissores humanos. O contato cultural e a interação decorrente do mesmo produziriam quatro categorias principais de fenômenos sociais: competição, conflito, acomodação e assimilação. Os dois primeiros, a competição e o conflito indicariam a instabilidade inicial decorrente do contato. Já a acomodação e a assimilação indicam as fases posteriores do contato, o equilíbrio.¹¹⁰

O modelo teleológico dos contatos entre diversos grupos humanos adotado por Arthur Ramos enuncia a assimilação como o fim último desses encontros. A assimilação é definida como o processo de ajustamento ou de organização das relações sociais e das atitudes para prevenir o conflito, combater a competição e manter uma base de segurança na ordem social, para que as pessoas e os grupos de interesses e de tipos diferentes possam levar adiante e em conjunto as suas múltiplas atividades (Ramos, *op. cit.*, p. 33). Dois seriam os aspectos gerais da assimilação, a saber, o biológico e o cultural. O aspecto biológico é a fusão de raças pelo contato sexual e pelo intercasamento, e recebe o nome de amalgamação ou de miscigenação. O aspecto cultural ou da fusão cultural corresponderia ao que os antropólogos costumam chamar de aculturação.¹¹¹ Os resultados da aculturação são englobados em três fenômenos que podem se apresentar de forma concomitante: aceitação, adaptação e reação. A reação seria um processo contra-aculturativo, e o seu estudo deveria levar em consideração os aspectos psicológicos próprios da *personalidade cultural* de cada um dos grupos humanos envolvidos no contato, uma vez que é um processo que implica interferência, conflitos e desajustamentos. O sincretismo seria um tipo de adaptação, um produto cultural, no caso, um resultado harmonioso, um mosaico cultural sem conflito com participação igual de duas ou mais culturas (Ramos, *op. cit.*, p. 41-2).¹¹²

Segundo Ramos, devido às diretrizes gerais dos processos de colonização portugueses, não haveria neste país distinções de cor nem de casta a serem levadas em conta, assim negros

¹¹⁰ O fato dos contatos culturais estarem condicionados pela vontade humana implica: primeiro, que na aculturação há uma *escolha* entre os 'bens civilizadores' disponíveis, e que essa escolha encontra-se determinada pelas possibilidades presentes nas mentalidades dos indivíduos e na estrutura social. Deste modo, o objeto cultural é escolhido porque proporciona vantagens espaciais ou porque pode ser adquirido com uma certa facilidade, seguindo a lei do mínimo esforço. Segundo, que a comunidade *aceitante* assimila os dados estranhos, isto é, que se efetuam transformações, deformações, modificações mais ou menos acentuadas, na forma, no uso, e na interpretação do objeto cultural aceito. E, terceiro, que do processo de assimilação de um objeto cultural ou bem civilizador pode resultar algo inteiramente novo, que pode ser visto como uma *invenção* ou como um fenômeno de decadência.

¹¹¹ Já a americanização seria a aculturação ou assimilação dos negros dos Estados Unidos à cultura abrangente da sociedade norte-americana. No caso do Brasil o termo pode ser substituído por *abrasileiramento*.

¹¹² Ampliamos assim o significado de um termo que já havíamos empregado com referência à cultura espiritual, especialmente religiosa. Parece-nos que o significado de sincretismo deva ser estendido a todos aqueles casos de resultados harmoniosos de contactos de culturas, não só espirituais como materiais, ou todos aqueles caso que os norte-americanos chamam de adaptação (Ramos, *op. cit.*, p. 41-42).

e mulatos conseguem, subir na escala social, e desempenhar funções e cargos em nível correspondente aos brancos (Ramos, *op. cit.*, p. 63). *O Brasil deu ao problema do Negro uma solução mais humana e mesmo mais científica, segundo hoje a opinião de um grande número de Antropólogos* (Ramos, *op. cit.*, p. 59). Assim sendo, no Brasil dos anos 30 o grupo negro não teria necessidade de adotar atitudes de defesa extremada, em separação absoluta defronte a comunidade branca, pois aqui o contacto cultural ter-se-ia processado em nível igual ao contato de raças, na medida em que não houve um código de sangue no intercasamento. Por isto negros e brancos participariam da vida em comum, com direitos políticos iguais. O problema do negro no Brasil não seria de ordem racial, mas sim de ordem econômica e cultural. Logo, os preconceitos contra negros e mulatos seriam de ordem econômica, de classe ou de cultura. Não obstante, o autor afirma que os preconceitos que se encontram amplamente difundidos na opinião pública nacional expressam a crença na inferioridade racial dos afro-brasileiros. Vemos aqui, de forma clara, não só as contradições no pensamento de Arthur Ramos, mas também que ele assinou embaixo deste componente ideológico da biopolítica.

O Brasil seria, no dizer de Ramos, um grande “laboratório de civilização”, no qual povos e culturas estariam se caldeando, numa direção ainda indefinida nos inícios da década de 40. A pesar de serem reduzidos os estudos sobre a mestiçagem no Brasil, oferecer-se-iam aqui oportunidades excepcionais para esse tipo de estudos, pois o país tem a seu favor séculos inteiros de vasta experiência empírica de contactos de raças. Esses contactos são explicados pelo autor através do sentimento religioso expresso da doutrina católica da igualdade essencial do ser humano e da subestimação do preconceito racial ou daquilo que Gilberto Freyre (1933) chama de miscibilidade do caráter do português, essa característica do português explica a suposta inexistência na sociedade colonial brasileira de restrições, consignadas na lei escrita, referentes às múltiplas proibições dos contactos de raça pela miscigenação e pelo intercasamento, as quais seriam muito freqüentes noutras partes do Novo Mundo. Por último, a enorme porcentagem de gente mestiça no país seria a prova tangível da inexistência de “códigos negros” que impedissem os contactos de raça pela miscigenação e pelo intercasamento. Aqui, como na forma de conceituar a escravidão Ramos afasta-se de Gilberto Freyre para quem as leis portuguesas proibiam e consideravam infames as ligações de brancos com caboclas e negras (Freyre, 2000 [1933]: 467).

Os vários tipos de cruzamentos entre os grupos humanos no Brasil produziram um certo número de “tipos”, distribuídos por várias zonas ecológicas do território nacional. Além de possuir um conjunto de características físicas mais ou menos uniformes cada um desses “tipos” possuiria também características culturais, de vestuário e de costumes que os distinguiriam dos

outros tipos. Aqui Arthur Ramos aceita a geografia racial para o Brasil proposta por Roquette Pinto (1927) e aceita de forma geral por Gilberto Freyre (1933).¹¹³ Segundo o autor as denominações populares para cada um dos tipos produzidos pela miscigenação fariam uma discriminação de todas as variações de cor resultantes dos cruzamentos entre negros, brancos e índios.¹¹⁴

Para além do aspecto biológico dos encontros entre os três grupos humanos formadores do Brasil, houve também uma série de empréstimos nos contactos entre as culturas dos dominados e a dos dominadores, assim como movimentos de aceitação, adaptação e mesmo de reação. Contactos entre indivíduos e grupos; amistosos ou hostis; contactos de traços materiais ou espirituais de cultura seriam inerentes ao processo aculturativo.

No Nordeste e no Sul do Brasil observar-se-iam todos os tipos de contacto e resultados inerentes ao processo de aculturação. No obstante, a *adaptação* seria o resultado comum ou a tendência geral de todos esses processos regionais de aculturação, nos contextos nacionais de Brasil, Cuba, e outros países de América Latina. Nos Estados Unidos, a tendência geral seria a *aceitação*. *Lá os negros tornaram-se aculturados à cultura branca, fenômeno que Herskovits chamou a Americanização do Negro* (Ramos, *op. cit.*, p. 224-5). Nos países onde a tendência geral do processo é a adaptação apresentam-se também os fenômenos de aceitação e reação, porém com menos frequência. *Aceitação caracteriza os Negros de São Paulo e Rio de Janeiro, a reação o grupo Malê da Bahia* (*Ibid*).

A pesar dos candomblés da Bahia terem forte influência religiosa loruba são vistos pelo autor como o exemplo mais elaborado do sincretismo religioso. Esta forma de organização religiosa dos negros da Bahia é enunciada como a regra entre os negros brasileiros, os quais seriam oficialmente católicos, não obstante detrás dos cultos dos santos e das cerimônias católicas, eles continuavam adorando os velhos deuses africanos. Para cada Orixá africano haveria um santo católico correspondente e as práticas do culto estariam também fundidas na medida em que inclui elementos tanto da religião católica praticada pelas camadas incultas da população quanto das práticas africanas. O resultado desse sincretismo religioso seria uma cultura de compromisso ou de adaptação produto de um processo aculturativo (*Ibid*).

¹¹³ Zona de caboclo: abrange os Estados de Mato Grosso, Amazonas, Paraná, Norte de Goiás, e os estados do Nordeste até as vizinhanças da foz Rio São Francisco. Zona de influência africana: abrangendo os Estados de Pernambuco, Alagoas, Sergipe, Bahia, Espírito Santo, Rio de Janeiro e norte de São Paulo. Zona de influência européia, correspondente aos Estados do Sul do país.

¹¹⁴ Em termos mais contemporâneos, Ramos está afirmando que o sistema de classificação racial "multipolar" evidencia uma vontade, um desejo, no sentido maquínico do termo, de discriminar todas as variações de cor resultantes da miscigenação. Quais as pulsões que orientam essa vontade de codificar as mínimas variações fenotípicas e de cor? Quais os usos sociais do sistema de classificação racial? Qual o entendimento historicamente determinado dos sistemas de classificação racial nativo ou multipolar? Quais as lutas no campo acadêmico em torno do sistema de classificação racial nativo? Quando começa essa disputa? Quais as posições dos agentes nessa luta?

A reação negra frente à completa *aceitação* dos traços culturais do ambiente branco, isto é, frente ao processo de aculturação, é ilustrada por Ramos com o exemplo da atuação do grupo negro islamizado da Bahia. O grupo Malê da Bahia não teria aceitado os traços culturais nem dos brancos nem dos outros negros não islamizados. Esses seguidores do profeta Maomé que constituíam uma espécie de casta evitavam se misturar com os outros negros. As diversas insurreições levadas a cabo pelo grupo Malês na Bahia em meados do século XIX, seriam casos típicos de movimentos contra-aculturativos frente ao processo de re-europeização em curso no país.

Independentemente das especificidades nos processos de aculturação dos negros de São Paulo, do Rio de Janeiro e da Bahia, a *adaptação* entendida como sincretismo é o resultado geral que Arthur Ramos observa em nível nacional. Uma vez que o sincretismo religioso do candomblé dos negros da Bahia é enunciado como sendo a regra entre os negros brasileiros, a *adaptação* seria a orientação seguida pelos negros brasileiros no seu contacto com a cultura branca abrangente. Como resultado desse sincretismo teríamos na dimensão nacional uma “cultura de compromisso”, expressa na formação de um “mosaico cultural”, entendido como um resultado harmônico e de reconciliação dos aspectos conflituosos iniciais do contacto (*Ibid.*). Noutros termos, malgrado o reconhecimento da heterogeneidade das relações raciais, Ramos afirma que existe no Brasil, um padrão de relações raciais mais amigáveis entre brancos e negros, se comparado ao padrão norte-americano. Assim sendo, Arthur Ramos afirma a ideologia tradicional brasileira das relações raciais, isto é, afirma a existência de uma *democracia racial*, pois compartilha o imaginário que associa a miscigenação à concepção de relações raciais harmoniosas neste país (Campos, *op. cit.*).

A análise efetuada por Campos (*op. cit.*, p. 261-7) conclui que não obstante a expressão *democracia racial* apareça poucas vezes nos escritos de Arthur Ramos, essa expressão é sistematicamente substituída pelo uso de expressões equivalentes, as quais constituiriam metáforas da mistura que dão suporte científico e legitimam a sua enunciação: “cultura de compromisso”, “mosaico cultural harmonioso”, “sincretismo” e “laboratório de civilização”. O uso da noção democracia racial em Ramos está associada aos seus esforços para responder alguns dos dilemas colocados pelo Estado Novo, na medida em que ele tentou redefinir ou especificar uma “nova” forma de democracia encontrada no Brasil, a qual seria uma originalidade da cultura brasileira. *O Brasil não tinha como os Estados Unidos e os países da Europa uma democracia política, mas tinha uma democracia social (Freyre) ou racial ou étnica (Ramos), está seria grande contribuição que o país teria para ensinar ao mundo em matéria de contactos raciais* (*op. cit.*, p. 263).

O argumento retórico comparativo que relaciona as associações negras ou os movimentos negros do Brasil e dos Estados Unidos é o terreno no qual Arthur Ramos não só afirma a especificidade das relações raciais à brasileira, mas também é o campo em que psicanalisa a resistência negra (Ramos, *op. cit.*, p. 140-4). Com efeito, para este autor nos Estados Unidos, as organizações negras tiveram aspectos agressivos contra os brancos [foi o contrário], a delimitação da *color line* explicaria essa reação negra. O fato de o negro, nesse país constituir uma minoria racial oprimida, teria propiciado o estreitamento dos seus vínculos de defesa, tal como acontece com todas as minorias raciais e étnicas oprimidas. A presumida agressão dos negros norte-americanos contra os brancos seria um fenômeno de projeção sádica do seu sofrimento. Fenômenos típicos da sociedade norte-americana, tais como os *revivals* religiosos, os *raptus*, os *spirituals*, os *lynchings* e o suicídio, ao igual que as atitudes e os preconceitos dos brancos, visto à luz da psicanálise explicariam a formação nos Estados Unidos de grupos agressivos dos negros, assim como o aparecimento de sociedades secretas, de organizações estanques e separadas das comunidades brancas.

No Brasil as relações entre negros e brancos ter-se-iam processado de forma diferente. Apesar de existir dentre os brasileiros preconceitos de cor, muito atenuados, se comparados com os Estados Unidos, os grupos e as associações negras pós-escravidão não tiveram caráter de isolamento e de segregação da comunidade branca. Neste país o negro teria entrado em larga cota na composição étnica da sociedade, graças à miscigenação. *Não houve [aqui] restrições nem sociais a esses contactos de raças. Não conhecemos barreiras de cor, a não ser em graus atenuados em alguns pontos do país.*¹¹⁵

Historicamente no Brasil as comunidades negras e brancas teriam se interpenetrado freqüentemente no exame de problemas comuns, de ordem política, econômica e cultural. No terreno da cultura, especificamente no caso dos grupos religiosos produzidos pelos subordinados, constituiria um exemplo em que negros, brancos e mulatos se confundem. Não haveria nos candomblés, nas macumbas, nas confrarias e irmandades religiosas separação estanque de cor. *O negro tomou parte na vida social e de família no Brasil* (*op. cit.*, p. 142). Deste modo, nas áreas de migração européia maciça o problema do negro toma aspectos que lembram, guardadas as proporções, o problema do negro nos Estados Unidos: no sul do país o negro é minoria étnica que sofre restrições no meio social, haveria na opinião pública desta região do país uma certa linha de cor. Nas outras partes do país, onde o negro entrou em larga

¹¹⁵ Aqui Arthur Ramos segue a trilha já traçada por G. Freyre (2001:678).

cota na composição étnica da população, ele foi assimilado fisicamente e aculturado socialmente.¹¹⁶

Quanto à discriminação racial, o negro brasileiro teria consciência da mesma, no sentido de saber que oportunidades lhe são negadas nesta sociedade, portanto impulsionados por essa consciência e pela curiosidade científica, negros e mulatos criaram após a abolição algumas organizações no intuito de examinar os seus próprios problemas étnicos (raciais) e culturais. Essas organizações não teriam como objetivo a *color line*, mas sim afirmar as origens raciais, as mesmas teriam surgido como um protesto frente à atitude de vergonha pela cor da pele que os próprios negros sentiam em face da comunidade branca e como uma forma de lutar por direitos iguais de ordem econômica, política e cultural de negros e brancos. Assim, não haveria no Brasil hostilidade nem atitudes extremadas, nem separação social, nem linha de cor como na América do Norte. Tratar-se-ia de solucionar os novos problemas que surgiram para a comunidade negra depois da abolição, problemas estes que seriam decorrentes de seu novo estatuto de cidadão. As reivindicações das organizações negras seriam anseios legítimos, a quem ninguém de boa fé poderá recusar cooperação (*op. cit.*, p. 144).

V.6. Considerações preliminares

Neste capítulo basicamente apresentamos uma análise da *A Aculturação Negra no Brasil* (1942). A importância desta coletânea de artigos radica no fato de a mesma constituir o manifesto teórico político do autor em relação ao problema do Negro brasileiro, isto é, constitui a declaração pública dos lineamentos gerais do seu futuro programa de atuação no campo acadêmico. Resumindo podemos afirmar que o posicionamento teórico de Arthur Ramos está constituído por uma série de elementos que estão presentes no seu discurso, os quais o aproximam ou distanciam do posicionamento presente no discurso de outros agentes.

O primeiro elemento da sua postura é aquele que define o estudo do híbrido como estando na base da especificidade de uma antropologia nacional brasileira, ao mesmo tempo adere-se à teoria dos contactos culturais, baseado nesta teoria Ramos realizara a crítica aos posicionamentos do seu mestre Nina Rodrigues. Se na crítica ao seu mestre, Ramos compartilha o anti-racismo de Manoel Bomfim (1905) no segundo componente do seu posicionamento ele filia-se ao pensamento de José Bonifácio (1823), na medida em que para este eram necessárias políticas públicas para a integração social do negro à sociedade abrangente, isto é, para garantir o pleno exercício da cidadania aos libertos. Como sabemos

¹¹⁶ Note-se que aqui Arthur Ramos adota o discurso de Gilberto Freyre, em relação à quase inexistência de negros 'antropolgicamente puros' no Brasil.

essas políticas não foram realizadas. Para Ramos a ausência destas seria a causa fundamental da subordinação social do negro na sociedade brasileira, uma vez que os homens que fizeram a República não fizeram as políticas de assistência e proteção social para os ex-escravos. Por outro lado, a não execução das políticas propostas por Bonifácio teria produzido a anomia da população negra no período pós-abolição, isto é, que nesse período a população negra encontrava-se desajustada e desorganizada se comparado com grupo branco. A enunciação do desajustamento do grupo negro constitui o terceiro elemento do posicionamento. O quarto item está contido na expressão do sadomasoquismo das relações raciais brasileiras e do complexo de inferioridade do Negro, cujo correlato seria o sadismo ou o complexo de superioridade do branco, tal como enunciado por Gilberto Freyre (1933). Um quinto componente é a sua definição das Culturas Negras nas Américas como sendo culturas híbridas, e a definição dos grupos africanos aqui trazidos como sendo culturalmente desenvolvidos. O sexto elemento do posicionamento de Arthur Ramos em relação ao problema ao objeto o negro esta dado pela enunciação do caráter multidimensional do mesmo, e por isso mesmo deve ser abordado de forma multidisciplinar, porque é, ao mesmo tempo, um problema histórico, antropológico, sociológico, psicológico e econômico. No sétimo item o autor afirma existir no Brasil uma linha de cor mais suave do que nos Estados Unidos, aqui não haveria preconceitos de raça, no sentido norte-americano, mas um conjunto de preconceitos de ordens estéticas, culturais e de classe. Preconceito estético ou de marca na medida em que é originado pela percepção dos sinais da escravidão no corpo, os quais evidenciariam o passado escravo.¹¹⁷ Preconceitos culturais pelo fato dos negros serem vistos e tratados pelos portadores de uma cultura mais europeizada ou branca como sendo atrasados e culturalmente inferiores. Preconceito de classe porque eles pertencem ao mesmo tempo às classes inferiores. Diferentemente do seu mestre Nina Rodrigues, para quem a assimilação causava degenerescência, para Ramos a assimilação é a solução para o problema do preconceito que devia ser combatido, pois esta ainda era um processo inacabado (Ramos, *op. cit.*, p. 133).

O oitavo elemento do seu posicionamento contém a formulação da sua proposta para o fortalecimento dos estudos sobre a situação do negro no Brasil da década de 40. A mesma comporta duas variáveis: por um lado, ressalta a importância de se dar continuidade aos estudos referentes às sobrevivências culturais de origem africanas, tais como feitos pela Escola Nina Rodrigues; pelo outro, propõe a realização de estudos menos restritos e mais amplos, de caráter sociológico e antropológico, que focalizassem os graus e os processos de miscigenação

¹¹⁷ Deformações físicas das mutilações, das cicatrizes e das queimaduras presentes nos corpos dos negros. “[Q]uando tudo isso não era mais do que a consequência de um trabalho excessivo realizado em condições desfavorabilíssimas de meio: má alimentação, má higiene, e castigos”.

e de aculturação, mas principalmente estudos que abordem o *status* social dos negros nesta sociedade.

Que se fez de estudo comparativo entre o trabalho livre e o trabalho escravo, onde as estatísticas entre os imigrantes brancos e os negros, os paralelos sócio-econômicos entre o Negro desprotegido e o europeu coberto de regalias e protegido por leis especiais?

Quais os estudos sobre a migração de massas negras pós-abolição, a mobilidade entre o campo e a cidade, a adaptação às novas condições de trabalho, o surto de urbanização intensa desde os primórdios da República? (*op. cit.*, p. 174).

Por último, o nono componente do seu posicionamento teórico está expresso na crítica a historiografia dominante, essa crítica contém dois elementos: a crítica a historiografia centrada no abolicionismo das elites, e a crítica à concepção idílica da escravidão a qual baseia-se no mito do bom senhor e do escravizado dócil. Este segundo elemento implicou num embate direto com a narrativa da escravidão tal como efetuada por Gilberto Freyre (1933). Noutros termos, Ramos colocou as bases para a futura crítica da ideologia oficial da harmonia racial brasileira (Stolcke, 1998: 217). Sua proposta para os estudos do Negro no Brasil ressalta a importância de se re-escrever a história do grupo Negro no Brasil, mas desta vez levando em conta o cotidiano da escravidão e a resistência negra como uma variável analítica fundamental para o estudo dos negros e da sua produção cultural. Esta proposta afirma implicitamente que durante a escravidão os grupos negros produziram cultura e as suas próprias organizações recreativas, políticas e religiosas. Noutros termos, Arthur Ramos enuncia o grupo negro como um agente histórico. Até então o grupo branco estabelecido e seus intelectuais estavam escondendo, ocultando o Quilombo como dimensão fundamental da explicação historiográfica do Brasil e das suas relações sociais racializadas, Arthur Ramos foi o primeiro intelectual branco em insistir no desmascaramento desse encobrimento, certamente informado por Edison Carneiro.

Não deixa de chamar à atenção o fato de que ao mesmo tempo em que Arthur Ramos enuncia sua crítica ao mito do bom senhor e do dócil escravo, ele também faz propaganda em torno da existência de relações raciais harmoniosas neste país e participa ativamente da construção e legitimação da imagem do Brasil como uma democracia racial.

Acreditamos que aqui esta expressa o que poderia constituir a grande contradição do pensamento de Arthur Ramos. Referimo-nos a oposição, conflito ou incompatibilidade de natureza lógica entre duas premissas: na primeira, ele afirma a sua crença na ideologia nacional tradicional das relações raciais; na segunda, afirma a resistência negra ao regime escravista.

A negação da resistência negra está no núcleo do mito do bom senhor e do escravizado dócil, e este mito constitui parte essencial da ideologia das relações raciais harmoniosas. Se o negro resistiu, isso significa que ele não foi dócil. Portanto, cai por terra, não se sustenta um dos fundamentos da ideologia racial oficial. No fundo trata-se da incompatibilidade entre o cientista social positivista e humanista que está ciente do caráter falacioso do discurso da historiografia dominante e, o intelectual comprometido com a construção de um certo tipo de país, e que como tal participa ativamente da imposição e divulgação no cenário nacional e internacional de uma imagem historicamente determinada e útil às grupos dominantes. Aqui devemos lembrar que uma das características definidoras do intelectual à moda brasileira é a sua atuação na política nacional (Peirano, 1992).

Uma vez que as contradições funcionam como um motor fundamental para as transformações objetivas ou subjetivas, nos perguntamos: como Arthur Ramos encaminhou essa contradição, esse conflito no cerne do seu pensamento e como lidou com ela nos espaços sociais nos quais ele atuava, no sentido de *agency*? Penso essa contradição necessariamente deve ter produzido muito ruído e barulho tanto na sua reflexão sobre o tema, na sua atuação 'política' em particular e em última instância na sua própria experiência cotidiana. Como homem de esquerda, como intelectual humanista e como defensor de uma ciência positiva Arthur Ramos tinha a obrigação ética e epistemológica de resolver essa contradição, e ele sabia disso.

VI. 1940. Ruth Landes, Arthur Ramos e a gramática do poder: pânico no campo

One gets to love the culture if one meets friends among its bearers; through friends' love, the foreign tradition became "mine". Brazil brought this fruit for me in huge measure.

Ruth Landes

A questão Ruth Landes (Healey, 1996; Corrêa, 1999, 2002, 2003; Cole, 2003; Barros, 2000, Landes, 1970; Carneiro, 1954; Fry, 2002), da qual Arthur Ramos é protagonista, é uma boa porta de entrada para determinar as questões associadas à outra cara da moeda da contribuição deste agente à formatação de um campo de estudos do negro ou das relações raciais no Brasil (Corrêa, 2003).

Ruth Landes (1908-1991). Mulher branca norte-americana de origem judaica. Doutora em Antropologia pela Universidade de Columbia, onde foi orientada de Ruth Benedict. A sua experiência de pesquisa etnográfica incluía, na época da sua viagem ao Brasil, a sua dissertação de mestrado (1929 [1967]), um estudo sobre os negros judeus seguidores de Marcus Garvey no Harlem e sua pesquisa de doutorado sobre os Ojibwa do Canadá, com base nas quais publicou dois livros (1937; 1938 [1997]) (Cole, 2003).

Em maio de 1938 a antropóloga norte-americana chega ao Brasil para estudar a cultura dos negros da Bahia.¹¹⁸ Na sua própria versão, para estudar a política racial da nação, partindo da premissa da existência de uma "democracia racial". *Retrospectivamente, parece surpreendente que eu tenha sido enviada a outro país para estudar a operação da sua política racial, com base na simples suposição de que a coexistência pacífica de dois tipos físicos de homem requer dispositivos reguladores especiais* (Landes, 2002: 37).

Vários elementos contextuais são relevantes para esboçar a paisagem da chegada de Ruth Landes ao país em 1938. O primeiro deles e talvez o mais relevante foi o golpe militar de 1937 que levou Getúlio Vargas ao poder e à implantação do Estado Novo e da doutrina de segurança nacional.

Ao chegar Rio, eu precisava apresentar-me a altos funcionários do governo e da polícia federal, a fim de provar a minha identidade e a inocência política dos estudos propostos. [...] O governo receava espões,

¹¹⁸ A chegada da pesquisadora no Brasil foi registrada pela imprensa carioca. Segundo Edison Carneiro (1964: 227): "Ao aportar ao Rio de Janeiro, vinda dos Estados Unidos, a pesquisadora norte-americana foi abordada pelo repórter de um vespertino que a tudo custo dela queria arrancar uma entrevista. Tendo-se recusado a falar, o repórter não teve dúvidas – obteve o retrato dela na Polícia Marítima, que então ficava com os passaportes por alguns dias, e publicou a notícia (5/5/1938) de que [ela] viera estudar 'os índios nas tabas', atribuindo-lhe a declaração de que da Bahia ganharia os sertões de Mato Grosso, Goiás e Amazonas, a fim de preparar o relatório sobre as condições de vida dos índios. 'Espera varar todos os sertões e matas brasileiras'...". Para tais incursões pelo interior precisaria contratar 'homens vigorosos'.

na ocasião, e todas as pessoas suspeitas eram atormentadas como “comunistas”. [...] Aconselharam-me a não “falar”, a não discutir a política brasileira nem o governo ou os princípios democráticos, nem a Rússia, nem o comunismo, nem figuras públicas como o presidente Roosevelt; não fazer perguntas, não bater fotografias, não conversar com a classe inferior, que poderia estar descontente por causa da inflação e da insegurança política geral. Não pude partir [para a Bahia] antes de ser liberada pelo Ministério da Agricultura e obter aprovação militar. Eu era uma estrangeira, na verdade indesejada, mas tolerada por me ter identificado como cientista (*op. cit.*, p. 40-3).

Quanto ao processo de construção nacional no sentido da imposição de uma memória particular, de um grupo específico, como a memória coletiva nacional. No mesmo ano do desembarque de Ruth Landes no Rio de Janeiro, Arthur Ramos obtinha o reconhecimento do Estado Novo como autoridade em matéria de negros. No contexto da comemoração do Cinquentenário da Abolição, em 1938, o Ministro da Educação Gustavo Capanema encomendou a Arthur Ramos organizar uma lista de assuntos concernentes à presença do negro na civilização brasileira. Arthur Ramos colocou-se como cientista social imparcial e rigoroso defensor dos negros e da cultura negra, abrindo desta forma a possibilidade de atuação política e de concretizar seu projeto acadêmico de pesquisa sobre os contatos raciais e culturais no Brasil (Campos, *op. cit.*, p. 116). O objetivo da dita encomenda foi dar, nos eventos comemorativos, uma nova cara ao passado da nação através da produção de uma nova memória pública coletiva da escravidão, a qual está baseada no discurso sobre os africanos e seus descendentes presente em *Casa-grande e Senzala* de Gilberto Freyre (1933). No contexto da política racial e cultural do Estado Novo tratava-se de transformar os antigos escravos pobres e despossuídos em “negros nobres e civilizados”. *Through ennobling Afro-Brazilian culture, the commemoration sought to establish Brazil as a modern and inclusive nation and, not incidentally, to call attention away from worker unrest and the declining standard of living for nonwhites in Brazil in 1930s* (Cunha, 1999, *Apud*. Cole, 2003:158).

Também fez parte do contexto da chegada de Ruth Landes ao Brasil, o forte movimento de apoio da comunidade científica do Rio de Janeiro às práticas eugênicas para criar uma população homogênea através do branqueamento. Esse movimento fazia parte da biopolítica, pois procurava a pureza e o fortalecimento da nação pela individualização das suas mazelas (incluindo a pobreza) e pela criminalização de elementos “degenerados” incluindo homossexuais passivos, negros e mestiços acusados de vadiagem, homicídios e alcoolismo. Tanto a dignificação coletiva da cultura afro-brasileira quanto a construção negativa dos negros

foram momentos significativos neste momento do processo de construção nacional (Cunha, 1999: 278, *Apud. Cole, op. cit.*, p. 159).

No contexto teórico internacional, no sentido da paisagem teórica e das redes ou grupos de pesquisadores transnacionais interessados em estudar o negro no Novo Mundo, no caso Brasil – Estados Unidos. A estrutura do campo dos estudos do Negro nas Américas estava habitada, na década de 30, por duas posições lutando pela hegemonia. De um lado, o enfoque da “autenticidade cultural” defendida pelo sociólogo afro-americano Franklin Frazier. Ele afirmava que o problema dos negros estadunidenses eram as altas taxas de “desvio” dos padrões culturais e comportamentais da sociedade branca norte-americana, portanto, o problema do negro nos Estados Unidos era um problema de assimilação dentro da sociedade americana dominante. Deste ponto de vista debitava-se à história da escravidão o fato dos negros americanos terem perdido efetivamente qualquer especificidade cultural ou atributos culturais específicos (Baker, 1998: 178. *Apud. Cole, op. cit.*, p. 181).¹²⁰ Pelo outro lado, a posição da “especificidade cultural”, defendida pelos boasianos que afirmavam a idéia de que uma continuidade histórica e cultural moldava as culturas afro-americanas, no sentido de um amálgama das culturas africanas e européias. O representante deste enfoque foi Melville Herskovits, que desenvolveu um continuum para medir a relativa “intensidade dos africanismos” (Jackson, 1990). Todos estes elementos devem ser levados em conta para entender a questão Ruth Landes.¹²¹

Ruth Landes trazia na sua bagagem cartas de apresentação que Robert Park e Donald Pierson enviaram para seus colegas e amigos no Brasil, dentre eles, Arthur Ramos, Edison Carneiro, Martiniano de Bonfim e a mãe de santo Aninha (Eugenia Anna dos Santos) (Cole, *op. cit.*, p. 151). Por três meses Landes ficou na cidade de Rio de Janeiro aprendendo português, dando conta da bibliografia local e se familiarizando com as práticas e os usos locais. Do Rio de Janeiro, Ruth Landes embarca para a Bahia, levando várias cartas de apresentação de Arthur Ramos dirigidas a alguns amigos dele e autoridades administrativas do Estado, cartas que Ruth Landes não vai utilizar, com exceção da missiva endereçada ao etnógrafo, jornalista e escritor afro-brasileiro Edison Carneiro (1912-1972) (Ramos, *op. cit.*, p. 159).

Na Bahia, Ruth Landes entrará pela mão de Edison Carneiro no terreno de estudo, no mundo *underground* dos candomblés da Bahia.¹²² Landes ficará até finais de fevereiro, quando

¹²⁰ Este enfoque seguia o modelo evolucionista de Robert Park da Universidade de Chicago que propunha quatro estágios universais, na sua teoria dos encontros raciais e culturais. Este modelo foi adotado por Ramos (1942).

¹²¹ Cf. Healey (1996), Corrêa (2003), Cole (2003), Barros (2000), Landes (1970), Carneiro (1964).

¹²² Em 1970 Landes afirmara em relação a Edison Carneiro: “Nunca, na história do trabalho de campo, estou convencida, alguém foi mais afortunada do que eu na associação com Edison. Além da reputação de Edison como

a polícia local alegando, uma irregularidade no seu passaporte, força-a a se retirar da cidade, não sem antes tê-la intimidado, através do monitoramento de suas atividades cotidianas por policiais à paisana, uma tática usada para desestabilizar psicologicamente os suspeitos de serem “comunistas”. *Mas, eu tinha que me mover secretamente porque, por misteriosas razões a polícia procurava os meus cadernos de campo, os meus muitos guardanapos com anotações, as maravilhosas bonecas mães de santo que as mulheres dos cultos fizeram para mim, qualquer coisa que viesse do campo de estudo* (Landes, 1970:137).

Depois de quase sete meses de intenso trabalho de campo nos candomblés da Bahia, Ruth Landes volta para o Rio de Janeiro, seguida um pouco mais tarde por Edison Carneiro. De volta à capital, Landes, na companhia do seu parceiro, prepara o primeiro rascunho do seu instigante artigo “*A Cult Matriarchate and Male Homosexuality*” (1940) e esboça *The City of Women* (1947), o livro baseado na sua experiência etnográfica na Bahia (Cole, *op. cit.*, p. 173).

Em meados de junho de 1939 a pesquisadora norte-americana volta para Nova York e, a partir do 10 de julho é contratada pela Carnegie Corporation.¹²³ Esse contrato foi assinado no conjunto das investigações realizadas sob a direção de Gunnar Myrdal¹²⁴ e que redundariam no livro *An American Dilemma: The Negro Problem and American Democracy* (1945).¹²⁵ Utilizando os dados recolhidos na Bahia, Ruth Landes devia preparar um memorando, sobre ‘o *Ethos do Negro* em várias culturas do Novo Mundo’ (Cole, *op. cit.*).

O posicionamento de Ruth Landes tanto nos seus artigos sobre os candomblés da Bahia: *Matriarcado cultural e homossexualidade masculina* (2002 [1940a]) e *O culto fetichista no Brasil* (2002 [1940b]), assim como o seu memorando à *Carnegie Corporation*, *The Ethos of Negro in the New World* (1939) contém um conjunto de posicionamentos que fazem que o texto publicado se transforme no dispositivo que ativou o sistema de defesa tanto do campo de

scholar e escritor, e além do seu grande talento e caráter o fato é que eu não poderia ter dado um passo na Bahia sem a sua “proteção”. Cfr. Vivaldo Costa Lima (*op. cit.*, p. 182).

¹²³ A Carnegie Corporation of New York é uma fundação filantrópica criada em 1911 pelo industrial americano Andrew Carnegie para promover o avanço e a difusão de conhecimento entre os norte-americanos. Microsoft® Encarta® Encyclopedia 99. © 1993-1998 Microsoft Corporation.

¹²⁴ Myrdal, Karl Gunnar (1898-1987) foi um Cientista social suíço laureado com o Premio Nobel de economia em 1974. Formado na Universidade de Estocolmo onde foi professor na década de 30. Em 1938 foi recrutado pela Carnegie Corporation para realizar um estudo sobre o status social dos negros nos Estados Unidos. Sua esposa Alva Reimar Myrdal, ganhadora do Premio Nobel da paz em 1982, foi diretora do Departamento de Ciências Sociais da Unesco entre 1951 e 1955. Microsoft® Encarta® Encyclopedia 99. © 1993-1998 Microsoft Corporation.

¹²⁵ Vale a pena assinalar que, nesse livro Gunnar Myrdal endossa, em relação ao problema do negro americano, a perspectiva da “autenticidade cultural” defendida pelo sociólogo afro-americano Franklin Frazier. Veja Baker (1998:276-7). Para além do apoio a essa perspectiva, o livro contém uma das mais influentes análises do conflito entre os ideais e as práticas estadunidenses em relação aos negros da nação e documenta os efeitos do racismo dos brancos sobre a vida dos afro-americanos, assim estabeleceu o que mais tarde foi chamada de “uma ortodoxia liberal” ao redor das idéias de integração, igualdade de oportunidades econômicas e campanhas educativas para reduzir o preconceito. No seu momento o livro emergiu como o discurso dominante sobre as relações raciais entre negros e brancos e continua sendo o mais importante estudo sobre essa matéria até os anos 60 (Baker 1998: 168-9; Jackson 1990: XI. *Apud.* Cole 2003: 180-1).

estudos afro-brasileiros em formação quanto da rede transnacional de pesquisadores que, por uma ou outra razão, tinham interesse nessa questão.

VI.1. Autonomia intelectual e sistema de defesa

Ruth Landes ativou o sistema de defesa daqueles acadêmicos que a codificaram como uma ameaça, como um perigo real ou vivenciado para seu prestígio e seu poder na rede transnacional dos estudos do negro: Ruth Benedict, Margaret Mead, Melville Herskovits e Arthur Ramos.¹²⁶ *Sem o saber, Landes estava transpondo o limiar de um campo já minado por dissensões teóricas, metodológicas e políticas* (Corrêa, 2003: 168). Frente aos posicionamentos de Landes, Ramos realizou um contra-ataque implacável, a defesa da sua posição de senhor, de manda-chuva dos estudos sobre o grupo negro ou das relações raciais no Brasil. *[W]hen Ruth Landes turned the anthropological "spy glass" (Hurst, 1935) to "matriarchy" and homosexuality in urban black Brazil, she placed herself permanently on margins of discipline* (Cole, *op. cit.*, p. 149).

Os artigos de Landes desencadearam a parte publicável e, portanto pública, quer dizer aberta, do que constituiu a violenta reação de Arthur Ramos (1940; 1942) e Melville Herskovits (1943; 1948) frente à autonomia intelectual e moral da pesquisadora. A parte clandestina e secreta da reação, aquela que se refere aos bastidores da operação de neutralização e eliminação da *outsider* já tinha sido iniciada: por um lado, por Ramos (1942 [1939]); e pelo outro, por Melville Herskovits, Ruth Benedict e Margaret Mead, tal como evidencia a análise da correspondência entre eles feita pela biógrafa de Landes, Sally Cole (Cole, *op. cit.*, p. 184-202).¹²⁷

Esperava-se de Ruth Landes que na sua produção adequasse seus dados etnográficos aos paradigmas já existentes. Enquadrar os dados obtidos na experiência etnográfica e se filiar a um paradigma teórico e a um padrão constituiu-se no preço que a pesquisadora devia pagar para participar como inserida no jogo do campo. Devia fazer a vontade dos senhores do campo (Healey, 1996).

Tanto a parte pública da questão, aquela que se refere à publicação do artigo de Ramos (1942) quanto a parte clandestina e secreta dos bastidores da operação de censura, estigmatização e exclusão de Landes da paisagem dos estudos afro-brasileiros constituem uma

¹²⁶ Para as reações de Margaret Mead, Ruth Benedict e Melville Herskovits à produção de Landes sobre os cultos afro-brasileiros veja: Cole (*op. cit.*, p. 179-226) Todos eles junto com Edison Carneiro, Otto Klineberg e Ralph Linton tiveram acesso ao relatório de Landes a Carnegie Corp.

¹²⁷ A crítica de Mead e de Ramos a Landes, que eu conceituo aqui como um componente da parte clandestina da operação de "limar" a outsider, estavam baseadas no relatório apresentado por Landes à Carnegie Corp. (Corrêa, 2002: 13).

e a mesma coisa: a utilização, numa configuração historicamente determinada, da fofoca depreciativa [*blame gossip*] como arma de luta nas relações de poder entre os estabelecidos do campo e “seus” *outsiders*.¹²⁸

And late in 1939 the two wrote a voluminous letter about me to Gunnar Myrdal, for whom I was working in the New York of his American Negro study, and he showed me the letter while ridiculing its fixation on my alleged eroticism and incompetent scholarship. Those aspects, indeed, Ramos reiterated over in the years in “vulgar, vindictive” articles and lectures to university students (three students told me). I had heard verbal reports of all this in the 1940s and 1950s from colleagues residing in São Paulo, London, and Kampala in Uganda (Landes, 1970: 128-9).

Referem-se, as fofocas depreciativas, sobretudo às pessoas de fora, aos recém-chegados, aos *outsiders*, e, àqueles que infringem as regras do seu próprio grupo estabelecido. No campo de estudos afro-brasileiros Ruth Landes era uma “recém-chegada” e tanto no seu país como aqui ela tinha infringido as regras e tabus sexuais e morais prescritos às moças do seu status social no grupo branco.

Na qualidade de recém-chegada, Landes agiu, no sentido de *agency*, como pesquisadora autônoma ou independente entrando num campo dominado por homens brancos, dos quais ela não aceitou patronagem (Healey, 1996; Corrêa, 2003: 169). Como “inserida”, isto é, como mulher membro do grupo branco dominante Landes ultrapassa as fronteiras sexuais do seu grupo racial pela sua relação intelectual e amorosa com o intelectual afro-brasileiro Edison Carneiro.¹²⁹

Pela simples associação com os membros do grupo *outsider*, a “inserida” Landes, infringiu os tabus sociais e sexuais do seu grupo branco. *Assim, o contato com os outsiders ameaça o ‘inserido’ de ter seu status rebaixado dentro do grupo estabelecido* (Elias & Scotson, *op.cit.*, p. 26). Ao infringir os tabus de cuja observância depende o status de cada um dos membros do grupo estabelecido, - incluindo o status dela - como membros do grupo superior, no caso o branco, Landes como mulher do grupo branco ameaçou a integridade do seu próprio grupo, a qual é historicamente preservada e atualizada através do não-contato íntimo com membros do grupo inferior, dos negros. *O contacto com os outsiders faz pairar sobre os membros do grupo estabelecido a ameaça de uma infecção anômica* (*Ibid.*). É um vírus que ameaça o sistema e como tal deve ser prontamente removido. Genericamente é possível afirmar que todas as categorias de agentes do campo participam da operação de varredura do

¹²⁸ Sobre a fofoca depreciativa no contexto das relações estabelecidos e *outsiders* veja Elias & Scotson (*op.cit.*, 121-33).

¹²⁹ Nos Estados Unidos Ruth Landes já tinha ultrapassado essas fronteiras, antes de vir para o Brasil, ao estabelecer uma relação amorosa clandestina com I.S. Imes, professor afro-americano da Universidade de Fisk (Cole, 2003).

vírus, isto é, que tanto estabelecidos quanto os *outsiders* aspirantes a inseridos participam em maior ou menor grau das operações de rejeição e estigmatização dos *outsiders*.

Se pela reação dos agentes é possível determinar o grau da ameaça vivenciada, podemos afirmar que Arthur Ramos foi quem mais se sentiu ameaçado pela publicação dos artigos e pela atuação de Landes. A parceria entre os dois *outsiders*, Landes e Carneiro, ameaçou a assimetria da relação social paternalista entre Edison Carneiro e Arthur Ramos (Corrêa, 1999). Num extremo dessa relação estava o jovem mulato baiano etnógrafo da cultura afro-baiana procurando apoio; do outro, Artur Ramos, o professor sênior branco já consagrado que poderia dar esse apoio. Houve uma troca entre Ramos e Carneiro. Uma relação mercantil, na qual os dados etnográficos sobre o Negro da Bahia, presentes na produção do jovem etnógrafo mulato, são parte da moeda de troca recebida por Ramos. Esses dados eram de vital importância para um antropólogo de gabinete; não só pelo fato de lhe poupar o trabalho de campo, mas também na medida em que para Ramos, a vida do grupo Negro na Bahia constituir-se-ia na norma de referência para a construção histórica da imagem do Negro Brasileiro que estava sendo divulgada no contexto da atribuição de papéis sociais, própria da política cultural identitária do Estado Novo. Em troca, Ramos, quando editor da Biblioteca de Divulgação Científica, publicou parte da obra de Carneiro (1936 e 1937). Além disso, Carneiro era na Bahia o publicista oficial das obras e do nome de Arthur Ramos como autoridade em estudos Afro-brasileiros:

Prof. Dr. Arthur Ramos, Há tempos, no anno passado, creámos, na Bahia, o syndicato da Glória de V. Ex., com o fim principal de formar um ambiente de sympathia maior em torno das suas obras. Este syndicato, cujo presidente de honra é o romancista Jorge Amado, e os signatários desta, respectivamente, Edison Carneiro e Aydano do Couto Ferraz, presidente effetivo e secretário geral, está a pique de ser dissolvido, em virtude de V. Ex. estar procrastinando a publicação de "O Negro no Brasil" (annaes do Congresso Afro-Brasileiro da Bahia), cujos resultados materiais muito serviriam para melhorar a depolorável situação da chefia desta organização trabalhista. [...] Caso a reclamação deste syndicato não seja attendida, o referido periódico deixara de ser o órgão official do citado syndicato, fazendo o boicot das obras do prof. Dr. Arthur Ramos. Lançado este "ultimatum", o syndicato lembra novamente a V. Ex. que é de inteira urgência a publicação do "O Negro Brasileiro", com o pagamento dos direitos autorais aos signatários desta, -sob pena de dissolução do syndicato da Glória do Prof. Dr. Arthur Ramos. (Carta de Edison Carneiro a Arthur Ramos. Bahia, 20-IV-38. *Apud*. Oliveira & Costa Lima, 1987: 174).¹³⁰

¹³⁰ Oliveira (1987: 175), conceitua esta missiva como sendo uma brincadeira. É possível que tenha sido isso também, mas fundamentalmente a carta contém um ajuste de contas, eram negócios do que se estava tratando. E, tudo parece indicar que pelas mesmas condições econômicas de Carneiro, que estava falido, ele não esperou "o tempo da troca". para o tempo na troca ver Bourdieu (1996) e Mauss (1950).

A aliança dos *outsiders em ascensão social*, Ruth Landes e Edison Carneiro, poderia modificar a correlação de forças na relação entre o estabelecido Ramos e o *outsider* Carneiro, no sentido em que desafia a autoridade intelectual do senhor do campo e ao mesmo tempo poderia pôr Carneiro na posição de concorrente do mesmo. No final das contas, Edison Carneiro era uma autoridade etnográfica nos estudos sobre o negro na Bahia, foi Carneiro (1937), o primeiro em apontar a presença de pais de santo homossexuais nos candomblés da Bahia. [I]n my opinion, the Bahia Negro authority, and the best Brazilian ethnologist.¹³¹

Se a fofoca depreciativa ou negativa tem a “função” de excluir as pessoas e cortar relações, também funciona como uma ferramenta de censura e integração grupal. Essa é a dupla face da fofoca depreciativa. Por um lado, a sua vigorosa função integradora que reforça a coesão do grupo, que ajuda a manter a pureza e a integridade dos estabelecidos e reforça “a comunhão dos virtuosos”; e, por outro lado, a sua perversa e funesta eficácia como arma que reforça a dominação de um grupo sobre outro, num dos casos dos pesquisadores brancos sobre os negros. A fofoca e os mexericos depreciativos são, ao mesmo tempo, um instrumento de violência do grupo estabelecido e uma arma de defesa e de ataque para repelir aquilo que consideram uma ameaça à sua superioridade de poder, (não só em termos da sua coesão grupal como também do monopólio que detêm dos cargos com maior potencial de poder e prestígio na sociedade), e à sua superioridade humana e ao carisma coletivo que atribui a si mesmo (Elias & Scotson, *op. cit.*, p. 45).

VI.2. Crítica espúria, valdade, interesse e autoritarismo

Quando em 1942 apareceu *A aculturação negra no Brasil*, eu fazia uma resenha de livros na revista *Diretrizes*. Cheguei a escrever uma nota lamentando o artigo de Arthur Ramos, mas, antes de publicá-la, falei-lhe por telefone. Eis a resposta dele: “Não o faça. Senão eu publico uma coisa muito pior...” Ele não estava para escutar razões nem para aceitar críticas.¹³² Escrevi sobre o livro, sem me referir ao artigo. Para que irritar o amigo? Para quê levá-lo a persistir na falseta e no erro? (Carneiro, *op. cit.*, p. 227).

A crítica de Arthur Ramos (1942) ao trabalho de Ruth Landes (1940) carrega todos os elementos conceituais inerentes à fofoca depreciativa, à medida que o objetivo de Ramos é desacreditar e atingir a reputação científica e pessoal da autora. Para isso não só vai tergiversar e torcer propositalmente o pensamento de Landes, sugerindo e insinuando vulgaridades nas

¹³¹ Comentário de Ruth Landes acerca de Carneiro em carta dirigida a Ruth Benedict em 28 de abril de 1939. Cf. Cole (*op. cit.*, p. 175).

¹³² E não deveria estar mesmo. Não esqueçamos que em 1942 Arthur Ramos foi detido, interrogado e fichado pela polícia política do Estado Novo. Cf. Barros (*op. cit.*, p. 33-138).

entre linhas do seu artigo (Carneiro, 1964: 223-7).¹³³ Também vai imputar à autora um outro objetivo de pesquisa, a saber, “a vida sexual dos negros da Bahia”, numa clara alusão à vida privada dela, além disso, lhe atribuiu erros de observação; e classifica os resultados da pesquisa na categoria de “conclusões fantasiosas”. A reação de Ramos frente aos artigos Landes é análoga à reação de Silvio Romero frente ao trabalho de Manoel Bomfim, tal como foi mostrado no capítulo II.

Vale a pena reforçar aqui que o artigo de Arthur Ramos (1942) não contém uma *crítica* como atividade racional e científica, isto é, como uma atividade imune aos preconceitos, convenções ou dogmas. *Ramos was disingenuous to contrast Landes's work with "honest and carefully controlled studies"* (Cole, *op. cit.*, p. 195). Aqui, só é possível falar informalmente em crítica, isto é, por extensão de sentido, como ação ou efeito de censurar, depreciar e condenar. Falando com propriedade, Arthur Ramos não detém autoridade etnográfica para avaliar o trabalho de Landes, pois para ter autoridade etnográfica é *conditio sine qua non* haver estado lá, no terreno de pesquisa, e Arthur Ramos não tinha a prática de fazer trabalho de campo, de coletar dados etnográficos *in situ*, através da vivência pessoal no local. Ele preferia obter os dados entrevistando seus informantes no seu consultório médico ou no seu escritório, na universidade; ou lendo relatórios de segunda mão. Há aqui um embate entre duas formas de se fazer antropologia, o confronto entre a antropologia de gabinete praticada por Ramos e a Etnografia praticada por Ruth Landes.

O mais paradoxal da "crítica" de Arthur Ramos é, por um lado, o fato já apontado por Corrêa (2003): que haveria maior consonância entre as análises apresentadas por Landes e a obra do “mestre” Nina Rodrigues, do que entre a obra deste último e a do seu autoproclamado discípulo. Vistas assim as coisas, a pesquisadora autônoma constituiu-se numa grande ameaça para a autoridade de Ramos em matéria de negros brasileiros. Por outro lado, parece ilógico, não faz sentido, que em 1942, no mesmo livro que contém a "crítica" a Landes, Ramos já tenha aderido, ao menos retoricamente, à posição assimilacionista de Robert Park. Com efeito, na *Introdução* do seu livro *A Aculturação Negra No Brasil*, Ramos apresenta a sua leitura da posição teórica de Park, só que ele prefere utilizar o termo aculturação no lugar de assimilação.

Aqui faz todo o sentido a afirmação de Edison Carneiro (1964) de que, na sua crítica a Landes, Ramos foi levado pelo seu orgulho e vaidade, aos quais deve-se acrescentar a impotência e a frustração do homem branco "dono do assunto", frente à dificuldade de lidar com o anômalo, com aquilo que lhe era inapreensível e indomável: uma mulher branca exercendo a sua autonomia sexual, moral e intelectual.

¹³³ O artigo de Carneiro (1964) intitula-se *Uma "falseta" de Arthur Ramos*. Falseta = ato falso ou desleal.

She did not adopt a submissive daughterly comportment. Although she initially had approached both Ramos and Herskovits with deference as senior scholar and potential patrons, once she had collected her own data she wanted to discuss and debate her interpretations with them as their equal. They responded by closing ranks and refusing to listen (Cole, *op. cit.*, p. 198).

Não obstante carecer de autoridade etnográfica, Ramos faz uso do seu poder, isto é, de seu prestígio. Apóia-se na sua autoridade de dono do assunto, no caso, de antropólogo de gabinete especialista em matéria de negros, e no nome de quem fazia etnografia, de Edison Carneiro, para criticar o trabalho da autora. Este é um claro exemplo que serve para ilustrar os usos e abusos do prestígio e da autoridade no campo de estudos que é o nosso objeto de estudo. Em *Pesquisas Estrangeiras sobre o Negro no Brasil*, capítulo do seu livro *A Aculturação Negra no Brasil*, Arthur Ramos (*op. cit.*, p. 183-95), inaugurou, com o nome da Doutora Ruth Landes, o índice dos cientistas sociais estrangeiros inimigos da nação brasileira, aqueles que, segundo ele tinham divulgado, “opiniões incorretas, ou de má fé, sobre os problemas do país, principalmente no que concerne aos assuntos de raça, população e clima”.¹³⁴

Todos os dados documentários, no Brasil e na África infirmam, pois, as conclusões fantasiosas da Dra. Ruth Landes sobre um culto matriarcal e uma homossexualidade ritual masculina entre os Negros brasileiros. Ela apenas generalizou fatos de observação isolada, que comprometem pessoas tomadas como indivíduos, ou mesmo provavelmente, membros de agrupamentos pervertidos – o que necessita ser averiguado exatamente – mas que não exprimem fenômenos culturais, quer ligados à herança africana, quer desenvolvidos no Brasil como um dos resultados de mudança cultural e de aculturação (Ramos, *op. cit.*, p. 195).

Como mostram Marilena Chauí (2000: 57-89), Renato Ortiz (1986 [2003]), Thomas Skidmore (1989 [1974]), Roberto Ventura (1991), Lilia Schwarcz (2001 [1993]), *raça, natureza e cultura* foram chaves interpretativas fundamentais da construção discursiva e mítica da nação, e os seus diversos arranjos permitiram uma ampla gama de respostas à pergunta quem somos nós? Uma das acusações implícitas no artigo de Ramos contra Landes, talvez a mais importante, é a de haver produzido e divulgando falsas imagens sobre os negros e a cultura negra baiana, portanto, sobre a cultura Afro-Brasileira e o Negro Brasileiro. Inocentemente Landes estava atingindo o projeto de invenção das culturas negra e nacional no qual Ramos estava engajado, neste sentido a autora foi uma ameaça à identidade nacional sustentada pela ditadura de Getúlio Vargas entre 1937-1945 e Ramos sabia disso.

Unbeknown to Landes, her portrait of women and passive homosexuals as ritual leaders and building culture in Afro-Brazilian threatened to emasculate the larger project in that Ramos was engaged: the

¹³⁴ O próprio título do artigo de Ramos contra Landes (1942), *Pesquisas Estrangeiras sobre o Negro Brasileiro*, é uma falácia, na medida em que esse artigo só contém os ataques à pesquisadora.

VI.3. Etnografia versus antropologia de gabinete

A autonomia intelectual e moral de Ruth Landes expressa nos seus posicionamentos teóricos e metodológicos representou também uma ameaça para as pretensões de Arthur Ramos de alcançar uma hegemonia teórica no campo de estudos afro-brasileiros ainda em formação, assim como para a nascente rede transnacional de *negrólogos*, particularmente para a sua aliança com Melville Herskovits. Na sua resenha a The City of Women, Herskovits (1948) deixa claro o seu incomodo pelo fato de Ruth Landes não se filiar à africanologia por eles praticada:

There was another way in which Miss Landes was ill prepared. She knew so little of the African background of the material she was study the she had no perspective. This fact comes out in detail as well as in basic orientation. It is responsible for misreading, or a failure to understand the significance the much fine data. Take a detail, first of all: the spelling of the names of cult-deities. The orthography of African words used in this book is Portuguese throughout, and only obscure footnote on page 18 [...]. Yet, if Miss Landes training in the Africanist field had been at all adequate, she would have to known that there exists a standard English orthography for the names the this Yoruban deities – Oshum (not Oxum), Oshala (not Oxala), Yasan (not Iansã).

The same factor was the cause of the false perspective on the role of men and women in the culture the gives this book misleading title. What Miss Landes does not realize is that the men have places that are quite as important as those of the women; the African counterparts of the Bahian cults have priestesses as well priests; that the term for female cults-head she use "mother", is a literal Portuguese translation of the Yoruban *iyalorisha*, which means priestess; that there are "fathers" (priest) as well, called *babalorisha*. The basic thesis is wrong, also because of the misreading of an economic cause – that is, few men are initiates, in the Bahia no less than in Africa, because they cannot afford the time it takes, because in Africa it is easier to support a woman in the culthouse than to withdraw a man from productive labor for months of end. Miss Landes overstresses the homosexuality of male priests – there are many "orthodox" as well as *caboclo* priests in Bahia who have not tendency toward inversion (Herskovits, *op. cit.*, p. 124-5).

Quanto ao método da antropologia é evidente que há um embate entre o método da antropologia de gabinete praticado por Ramos e o método etnográfico de Landes. Teoricamente ela não tinha interesse, como Ramos e Herskovits, na identificação e no estudo das sobrevivências africanas no Novo Mundo, nem em determinar o grau de autenticidade das mesmas. Landes tinha seu próprio argumento teórico e o seu próprio interesse, fundados ambos na sua experiência etnográfica.

She had developed her knowledge and understanding of Afro-Brazilian cultural life and local conditions in situ through her personal experience of

fieldwork. Rather than using existing analytical frameworks in American social science she used her experimental knowledge as starting point for her analysis (Cole, *op. cit.*, p. 186).

Landes conceituou Cultura como sendo ao mesmo tempo uma entidade adaptativa, criativa e dinâmica (Cole, *op. cit.*, p. 186). Para ela o comportamento e produção cultural dos negros nas Américas deveriam ser entendidos como sendo resultantes de três variáveis: primeiro, da tradição dominante africana; segundo, da tradição dominante européia; e terceiro, das condições sociológicas locais. Desta forma, Landes esta mais próxima do modelo de Robert Park e do seu seguidor, Franklin Frazier (adotado por Ramos em 1942), na medida em que para eles a “herança africana” era mais uma variável explicativa da produção cultural negra no Novo Mundo. Para Landes a herança africana era mais um componente da linha de fuga da produção cultural negra, enquanto para Ramos e Herskovits era o signo déspota, o centro de ressonância de uma segmentaridade circular dura, em torno do qual deveria interpretar-se a produção existencial da Diáspora Africana no Novo Mundo.¹³⁵ Landes mostrava que essa produção era uma adaptação local das diversas tradições.

Ruth Landes conceituou os candomblés da Bahia não só como centros religiosos, mas também como organizações sócio-econômicas centradas nas mulheres. Assim, a autora operou uma micro-revolução na área, isso na contra-mão da corrente de pensamento dominante na época, a qual via a dominação masculina presente na sociedade brasileira como um todo se estendendo aos cultos afro-brasileiros. *Quando Landes alocou as mulheres no topo e os homens na base, inverteu a classificação simbólica da relação masculino / feminina da sociedade na qual esses cultos se inscreviam* Corrêa, 2003: (172). Foi contra essa inversão que Arthur Ramos manifestou o seu desgosto. Um dos objetivos principais da crítica de Ramos a Landes foi repor a hierarquia tradicional no seu lugar (Healey, 1996: 180-98).

A contribuição de Ruth Landes no estudo dos cultos afro-brasileiros basicamente consistiu em três pontos: primeiro, chamar a atenção para o poder das mulheres nos candomblés ‘tradicionais’, Landes foi, neste sentido, a primeira pesquisadora em feminizar os cultos afro-brasileiros. Ela constatou a presença de homossexuais nos cultos religiosos e evidenciou nos candomblés ‘caboclos’ canais de ascensão social, para homossexuais mulatos ‘juvenilmente bonitos’, no submundo baiano. E, terceiro, ela enunciou os candomblés como centros da vida social e econômica das vizinhanças onde estão localizados. Segundo ainda Corrêa (*op. cit.*, p. 174-5), a contribuição de Landes à análise dos candomblés como centros da vida sócio-econômica, não foi desenvolvida por nenhum dos pesquisadores posteriores, os quais prefeririam focalizar os traços africanos na cultura dos negros brasileiros.

¹³⁵ Para a noção de segmentaridade veja Deleuze & Guattari (1988[1980]: 213-238).

No contexto da teoria das relações de poder entre os dois grupos, estabelecidos e *outsiders*, a participação na superioridade do grupo e no seu carisma grupal é a recompensa pela submissão às normas específicas do grupo. O preço a ser pago pela participação na superioridade humana, moral e intelectual que o grupo estabelecido atribui-se a si mesmo, consiste na submissão da própria conduta aos padrões específicos de controle dos afetos do grupo estabelecido. *A satisfação que cada um extrai da participação no carisma do grupo compensará o sacrifício da satisfação pessoal decorrente da submissão às normas locais* (Elias & Scotson, *op. cit.*, p. 26). Landes não pagou o preço requisitado para desfrutar do status grupal, não obstante, pagou um alto preço pela sua autonomia moral e intelectual. Se o campo é regido pela lei da subserviência e pelo paternalismo autoritário de corte feudal, logicamente que a autonomia intelectual, a liberdade de pensamento e de expressão é codificada de forma negativa como vimos na polemica de Silvio Romero com Manoel Bomfim. *Não era apenas que os recém chegados tivessem que adotar os padrões de vida da 'aldeia'; eles também tinham que mostrar ostensivamente que os adotavam. Caso contrário, são colocados num nível inferior na hierarquia de status do grupo e tratados como outsiders* (Elias & Scotson, *op. cit.*, p. 82).

Esperava-se de Ruth Landes um auto-enquadramento, isto é, que se adaptasse às normas e crenças do grupo estabelecido. *Ela, ao contrário, [...], não só não se adequou aos padrões culturais esperados de uma boa moça judia (e branca), como em sua 'análise do candomblé afro-brasileiro descreveu as lutas em torno dos significados e dos papéis sociais, em vez de enfatizar a integração e a coerência centrais aos retratos de cultura de Mead e de Benedict* (Corrêa, 2002: 15).

Ruth Landes foi ao mesmo tempo recém-chegada, isto é, outsider e 'inserida', portanto anômala, difícil de se ler, de se interpretar e de enquadrar. Um elemento subversivo e altamente perigoso. Como 'inserida' que se associou amorosa e intelectualmente com outro outsider, no caso Edison Carneiro, ela devia ser punida, sancionada por colocar em risco a pureza e as defesas profundamente arraigadas do grupo estabelecido. Seu *status* devia ser rebaixado, pois se negou pagar o preço para participar do carisma grupal singular.

Por não se enquadrar, Landes foi socialmente construída como anômala. A atribuição de anomia é –segundo Elias & Scotson (*op. cit.*, p. 26-7)- uma das censuras mais constantes nas relações entre estabelecidos e *outsiders* e, talvez a mais freqüente a ser feita aos *outsiders*. Estes continuamente são vistos pelos estabelecidos como indignos de confiança, indisciplinados e desordeiros. Qual o tipo de anomia atribuído a Ruth Landes? *Ruth Landes was an anomaly: a woman anthropologist who sought personal and professional fulfillment aware of her beauty, brains, and sexuality* (Cole, *op. cit.*, p. 170). Em relação à percepção que Landes

tinha da forma como foi socialmente construída e percebida no Brasil, ela sintetiza afirmando: *I was the American she-bull in the Brazil's china closet. But there is not she-bull in nature, and there no accustomed place for woman anthropologist in Brazil* (Landes, 1970: 137).

São várias as implicações da operação de rejeição e estigmatização da *outsider* inserida Ruth Landes, da punição recebida por ela não se enquadrar. O exercício da autonomia moral e intelectual de Landes junto com sua militância política (próxima dos comunistas) custou-lhe caro, no Brasil o seu trabalho, apesar da originalidade e da força da sua contribuição, foi colocado por Arthur Ramos fora da tradição de pesquisadores das religiões afro-brasileiras. Ruth Landes foi condenada ao ostracismo no campo dos estudos afro-americanos e na antropologia mesma, impediram-na de participar da vida comunitária dos pesquisadores do campo de estudos afro-brasileiros ou das relações raciais (Cole, *op. cit.*). Noutros termos, Ruth Landes foi escorraçada do campo de estudos afro-brasileiros e da antropologia norte-americana.

The extraordinary attacks of her critics, however, now direct our attention to the innovations she was making and to the raw nerves she was touching in the discipline. The negative criticism of her works as "a kind of radar that picks up the ping of the work's originality. The 'mistakes' and 'excesses' that early critics complain of are often precisely the innovations that have given the works its power" (Malcom, 2001:16 – and our current appreciation of its value (Cole, 2003:246).

Também é necessário não esquecer aqui que a exclusão de Landes implicou num não reconhecimento da sua dignidade, isto é, na negação do valor intrínseco ao ser humano, do valor como pesquisadora e como mulher.

VI.4. Estabelecidos e *outsiders* no campo de estudos

Para além de mostrar claramente os mecanismos do sistema de defesa do campo de estudos das relações raciais no Brasil, no contexto da teoria das relações de poder entre estabelecidos e *outsiders*, e mostrar claramente os usos da fofoca depreciativa [*blame gossip*] como instrumento de violência no processo de construção do "outro", no caso da antropóloga *outsider*, a questão Landes continua sendo hoje mais importante do que nunca, e por várias razões. A primeira, porque assinala para o estabelecimento e/ou a atualização de uma gramática de poder historicamente determinada na área de estudos do Negro. Por gramática do poder entendo aqui o conjunto de regras e prescrições que regem as relações entre os pesquisadores estabelecidos e os pesquisadores *outsiders* ou colonizados neste campo. O termo "colonizado", que roubo de Edward Said (2003 [2001]: 114-36), inclui as mulheres, as classes oprimidas e subjugadas, as minorias nacionais e até as subespecialidades acadêmicas marginalizadas ou incorporadas. *Portanto, ser um dos colonizados é potencialmente ser muitas*

coisas diferentes, mas inferiores, em muitos lugares diferentes, em muitos momentos diferentes.

Ao que tudo indica parece que as práticas dos mexericos depreciativos e das crenças discriminatórias, implicadas na construção dos *outsiders* e recém-chagados, que no começo talvez se houvessem restringido à gênese do campo e aos fundadores, através da prática, cristalizaram-se na consciência das gerações dos agentes estabelecidos, dos inseridos e dos *outsiders* aspirantes a inseridos, e hoje fazem parte da lógica do poder no campo acadêmico. *A circulação de fofocas depreciativas [blame gossip] e a auto-imagem maculada dos outsiders podem ser considerados traços constantes desse tipo de figuração. Em outros casos, eles se tornam rotineiros e podem persistir por séculos* (Elias & Scotson, *op. cit.*, p. 45).

Faz parte. É assim mesmo. Acontece em todos os lugares. *Na França e os Estados Unidos também é assim mesmo.* Norma aceita, regra introjetada, não questionada. Gramática de poder enquanto “estrutura profunda” ou *habitus*, isto é, como princípio unificador e gerador de práticas que contém as regras de conduta e os valores do campo que não estão formalizados ou não são plenamente conscientes e explícitos, como no caso das regras gramaticais, as normas do campo devem ser obedecidas, seguidas enquanto coordenadas semióticas para se inserir e permanecer nessa área de estudos.

O comportamento de Arthur Ramos nesta questão é análogo aos casos precedentes em jurisprudência, isto é, é um modo de agir que serve de referência para um caso parecido. É neste sentido que estou afirmando aqui, que a atuação de Arthur Ramos na questão Ruth Landes estabeleceu e atualizou as normas de uma gramática do poder no campo dos estudos afro-brasileiros ou das relações raciais. Utilizo aqui o termo atualizar porque essa gramática, como bem mostrou Roberto Ventura (*op. cit.*, p. 71-80), fazia parte das dinâmicas do nascente campo intelectual brasileiro na virada do século XIX. Não esqueçamos que Sívio Romero, um dos manda-chuva do campo intelectual que surgiu em finais do século XIX teve comportamento análogo em relação a Manoel Bomfim (Aguiar, 1999). A reação de Arthur Ramos afirmou as normas de comportamento legítimas para agir no campo, tanto para os estabelecidos como para os *outsiders* e inseridos aspirantes a participar da “renovação intelectual” nessa área de estudos. Assim, exige-se dos *outsiders* abrir mão da autonomia moral e intelectual como forma de passaporte para entrar no campo, a subserviência constituir-se-ia em norma prática constitutiva do jogo. Quem quiser participar do jogo vai ter que aceitar a norma, se não se ‘enquadrar’ temos os exemplos de Ruth Landes e Manoel Bomfim para ilustrar o que acontecerá, será excluído do campo, defenestrado. Exige-se, tanto dos *outsiders* quanto dos inseridos, práticas de bajulação e de submissão moral e intelectual aos senhores e às senhoras

do campo. Em troca recebe-se a promessa de "fazer o nome" do aspirante à inserção ou à integração futura no mercado de trabalho. Promessas que obviamente, salvo contadas exceções, não são cumpridas, sobretudo porque não há espaço para tanta gente. Segundo Roger Bastide (1955: 125), esta espécie de paternalismo é típica do quadro tradicional das relações raciais à moda brasileira, onde *o branco distinguia na massa cativa, certos elementos mais inteligentes, e ajudava-os, com sua poderosa influência, a subir na escala social, [...] espécie de clientela de cor a gravitar em torno do patrão branco.*

Como aceitar uma norma que atenta contra a tua própria dignidade? Como compactuar com as regras de um jogo que te emascula como ser humano, como intelectual mulher ou negro, como "colonizado"? Como abrir mão do exercício do pensamento num espaço social que historicamente tem se legitimado através do uso crítico da razão?

VI.5. O problema da interlocução no campo

A questão Landes levanta também o problema da representação do colonizado e dos interlocutores da Antropologia. Sociologicamente, Landes representa o mulato tipo insubmisso de Gilberto Freyre (2000 [1936, 1949]: 680), aquele que não quer ascender socialmente à sombra do poder do homem branco e que recusa os lugares de poder que costumeiramente são adquiridos por bajulação, aqueles que à vitória por meios macios preferem sempre a insubmissão. Já simbolicamente, enquanto *outsider*, Landes representa o intelectual colonizado, portanto um dos possíveis interlocutores da antropologia. Não esqueçamos que no processo de exclusão de Ruth Landes, ela foi racializada (Corrêa, 2000).

Segundo Edward Said (*op. cit.*, p. 119) há três tipos de interlocutores da Antropologia. O primeiro, o interlocutor da situação colonial, que por definição é alguém complacente, o que os grupos de libertação nacional africanos chamavam de *beni-wéwé*, *negro do homem branco*. O segundo tipo é o intelectual nativo de Franz Fanon, alguém que *se recusa a conversar e decide que somente uma reação radicalmente antagônica, talvez violenta, seja a única forma de interlocução possível com o poder colonial*. O terceiro tipo de interlocutor é o artificial, muito menos político do que os outros. O intelectual tipo artificial surge no ambiente do campo acadêmico ou teórico e é uma criação de laboratório. Depurado e desinfetado, neste caso *o interlocutor é alguém que talvez tenha sido encontrado aos brandos junto à porta de uma disciplina ou de um campo de estudos e, para acabar com o tumulto e aprofundar a discussão [quando há uma], permitiu-se sua entrada (desde que deixasse as armas e as pedras com o porteiro)*. Embora caricatural, para Said este tipo de descrição do terceiro tipo de interlocutor

retém o suficiente da incorporação e do cooptação desnaturantes necessárias para que tais interlocuções ocorram.

No Brasil os estudos sobre os afro-brasileiros e as relações raciais têm sido historicamente realizados, em sua grande maioria, por homens brancos ou mestiços embranquecidos, os quais têm tido o privilégio, não só epistemológico, de julgar, avaliar e interpretar, o grupo negro, a cultura negra e as relações raciais. O discurso dominante no campo de estudos das relações raciais no Brasil é análogo ao discurso de um certo tipo de antropologia descrito por Said (*op. cit.*, p. 121), na medida em que se abstém de realizar o procedimento ético, político e epistemológico de objetivação do sujeito objetivante, na medida em que esses pesquisadores não colocam a sua própria atividade como objeto de seu próprio pensamento e análise:

Percebemos uma voz culta, [na melhor das hipóteses] com autoridade, que fala e analisa, acumula provas, teoriza, especula sobre tudo – exceto sobre si mesma. Quem fala? Para quem fala? Essas questões não são pronunciadas, ou, se o são, se tornam nas palavras de James Clifford, ao escrever sobre a autoridade etnográfica, questões de “escolha estratégica” (*ibid.*).

Argumentaram, inclusive os intelectuais negros subordinados ou auto-identificados como *subalternos*, que eles, sempre participaram da produção de conhecimento e das atividades do campo. Claro que participam. E de que maneira! Orientados pelo paternalismo emasculante dos senhores e das senhoras do campo, na sua grande maioria participam como auditório e platéia, como ouvintes e reprodutores do discurso das pesquisadoras e dos pesquisadores brancos estabelecidos; e quando se lhes outorga voz, usualmente, salvo contadas exceções, ouvimos a voz mansa do ‘negro do homem branco’, mero receptor acrítico e reproduzidor dos discursos do Outro. *O que estou tentando dizer é que esse tipo de interlocutor depurado e desinfetado é uma criação de laboratório, cujas conexões com a situação urgente de crise e de conflito – graças às quais lhe deram atenção – foram eliminadas e, portanto falsificadas* (Said, *op. cit.*, p. 119).

É necessário deixar claro aqui, que sob nenhuma circunstância esta voz mansa deve ser confundida com a voz legítima do intelectual negro orgânico no sentido que Gramsci dá à expressão. Basicamente aqui estamos falando da relação entre subjetividade e atividade científica nas relações entre estabelecidos e *outsiders* num campo específico de estudos. Neste contexto a autonomia intelectual dos pesquisadores afro-brasileiros está sob constante ameaça, e em constante e crescente confronto com as autoridades estabelecidas no campo acadêmico. A luta do intelectual negro no Brasil para obter reconhecimento é experimentada como um “drama social”:

Qual é de fato a minha autonomia, para representar esta experiência, se estou aprendendo a falar sobre raça e racismo no Brasil, justamente com aqueles sobre os quais levanto uma suspeita? Esta é uma condição de subalteridade que me silencia. Tenho experimentado a inferiorização, o isolamento, a comprovação de quão perversa é qualquer tentativa de inserção social de um negro no meio acadêmico brasileiro. Estou comprovando também que a legitimação de Pelé, da mulata ou a minha própria, assim como a de outros jovens intelectuais brasileiros, tende a ser no mínimo tortuosa. E é no meio acadêmico, onde a presença negra não é nada "natural" ou ainda não é naturalizada como a presença branca, que o sujeito negro se debate mais violentamente contra a negação da inferioridade atávica, a assimilação embranquecedora ou o estabelecimento do confronto intelectual (Lima, 2001: 311).

Assim, a maior dificuldade que têm os negros brasileiros de produzir análises alternativas da sociedade brasileira está diretamente relacionada com o poder dos machos brancos, ou mestiços embranquecidos, que historicamente têm tido o monopólio da interpretação da sociedade brasileira e de suas relações raciais: *o problema com que muitos intelectuais se deparam quando tentam ligar as suas análises com o ativismo político tem de ser relacionado [também] com a falta de esforço da elite de especialistas em matéria de raça – os “negrólogos” – em estimular análises alternativas, que ameaçariam o seu papel de guardiões* (Gilliam, 2000: 100).

A gramática de poder no campo poderia contribuir explicar dois fatos: a ausência de pesquisadores afro-brasileiros como interlocutores no campo de estudos das relações raciais; e a criação do Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros, como resposta à exclusão sistemática de que são objeto os pesquisadores afro-brasileiros nessa área. Este congresso de pesquisadores negros é um evento bi-anual que já efetuou quatro edições (Recife -2000; São Carlos -2000; Maranhão -2004 e Salvador -2006).¹³⁶ Quando comentei em diversos círculos de amigos brasileiros que eu tinha feito trabalho de campo num desses eventos, meus interlocutores codificaram esse congresso como um evento "racista". Eles, não entendiam, e devo confessar, que no momento, eu também não fazia idéia do significado social desse evento. Porque no país da democracia racial, onde os negros desfrutam de mobilidade social vertical em grande escala, onde "negro não tem problema", onde não há discriminação racial, um grupo de pesquisadores negros decide organizar um evento de e para pesquisadores negros? Para a grande maioria dos meus amigos, quase todos eles e elas brancos ou mestiços branqueados, todos eles com terceiro grau e pós-graduação completa e uma boa parte deles professores de universidades privadas ou públicas, a realização de um Congresso de Pesquisadores Negros constituía uma prova empírica do racismo às avessas dos negros

¹³⁶ É constrangedor o silêncio dos especialistas em relações racializadas no Brasil em torno deste objeto ou dimensão de pesquisa.

brasileiros. Para Elias & Scotson (*op. cit.*, p. 45) nos encontramos aqui frente a um dos aspectos mais reveladores da estratégia dos grupos estabelecidos, a qual consiste em imputar aos *outsiders*, como motivo de censura, algumas de suas próprias atitudes usuais, no caso que aqui tratamos, imputa-se aos cientistas sociais afro-brasileiros organizadores e participantes desses congressos um "racismo às avessas", o que não deixa de ser uma violência simbólica dupla, a primeira implicada na exclusão; e, a segunda, implícita da forma como é conceituada a reação à exclusão.

Eu não consigo enxergar o dito racismo que, em geral, os meus interlocutores e uma parcela significativa da opinião pública nativa vêm nos afro-brasileiros que contestam a exclusão social de que são objeto. A existência do Congresso de Pesquisadores Negros Brasileiros certamente que é uma resposta, uma reação coletiva, organizada frente à exclusão sistemática vivenciada na história do campo das relações raciais. Na falta de um espaço onde possam ser reconhecidos e ouvidos como sujeitos de conhecimento e não pura e simplesmente como objetos, "informantes", ou servos do feudo, os pesquisadores negros brasileiros criaram uma organização paralela. Isso no nível coletivo, no nível individual a estratégia dominante destes pesquisadores consiste em fingir um auto-enquadramento, em um fazer de conta que se aceitou a subordinação enquanto se é aceito e reconhecido como pesquisador subalterno na área de relações raciais, para logo exercer a autonomia intelectual e moral. Fazer vista grossa ou fechar os olhos por uns instantes para serem ungidos pelo poder. Terminado o ritual é possível, pensam os ingênuos, abrir os olhos e, como por um passe de mágica, pensar livremente, quer dizer, simplesmente pensar. Vã ilusão!

VI.6. O ponto de vista nativo e a crítica espúria

Um terceiro elemento implicado na questão Ruth Landes diz respeito às questões de cunho epistemológico nas ciências sociais. Aquelas que se referem à descrição e à interpretação na Antropologia. Do ponto de vista de uma epistemologia das ciências sociais essa questão remete-nos ao problema das formas de se estudar as culturas; por outro lado, enfoca o problema do estatuto de verdade dos discursos antropológicos. Explicou-me. Na questão Landes estavam implicadas e contrapostas duas formas ou modelos de descrever a *cultura* dos membros da diáspora africana nas Américas: a primeira é a forma *ética*, esta forma enfoca a cultura desde a perspectiva dos observadores, os quais empregam conceitos, noções e distinções que são significativos e apropriados para os observadores. Nesta categoria incluímos tanto o modelo assimilacionista defendido por Robert Park e Franklin Frazier quanto o modelo da herança africana proposto por Melville Herskovits e Arthur Ramos. No enfoque ético

a importância das descrições radica na sua capacidade de gerar novas teorias sobre as causas das diferenças e semelhanças sócio-culturais, no lugar de utilizar conceitos que são necessariamente reais, significativos e apropriados desde o ponto de vista dos nativos, o antropólogo emprega categorias e noções derivados da linguagem da ciência, os quais muitas vezes resultam pouco familiares aos nativos.

O segundo modo é o émico, o qual enfoca a cultura dos participantes utilizando conceitos, noções e distinções que são relevantes para os participantes observados, isto é, significativos e apropriados para os nativos. Este foi o enfoque proposto por Ruth Landes, no qual a relevância das descrições e das análises depende de sua adequação com a visão de mundo que os participantes aceitam como real, significativa e apropriada. Landes deixa claro no primeiro parágrafo do seu *Matriarcado Ritual e Homossexualidade Masculina* (1940) que o seu enfoque prioriza a utilização de conceitos, noções e distinções que são relevantes para os participantes. Essa é a premissa interpretativa da pesquisadora norte-americana:

A homossexualidade masculina ocorre com muita freqüência, mas o ponto em que se toma problema social varia com atitudes que diferentes culturas tomam em relação a ela. Uma dessas atitudes especiais é a que distingue rigorosamente o homossexual ativo do passivo. [...] No Brasil a condenação aos homossexuais passivos os coloca no grupo proscrito, enquanto os seus parceiros passam despercebidos, e são muitas vezes homens importantes (Ruth Landes, 2002 [1940]: 319-20).

Assim sendo, a crítica de Peter Fry (1982: 65; e, 2002: 26) ao trabalho de Ruth Landes (1940) é improcedente. Este autor imputa a Landes não só o haver estabelecido a distinção entre homossexual passivo e ativo, mas também lhe atribui a criação um "universal cultural" e um posicionamento essencialista em relação à homossexualidade "passiva" e "ativa".

Landes começa o seu ensaio com a afirmação de que "os problemas de homossexualidade" variam de cultura para cultura, mas logo acrescenta que há uma tendência a "distinguir amplamente entre o homossexual ativo e passivo" (Landes, *op.cit.*, p. 386). Tendo estabelecido esse "universal cultural" sem o definir, então ela passa a trabalhar os seus fatos obtidos na Bahia (Peter Fry, 1982: 64).

Está claro que a distinção utilizada por Landes, entre o homossexual passivo e o ativo é uma distinção nativa. Isto significa que a sua descrição e a análise são adequadas com a visão de mundo que os participantes aceitam como real, significativa e apropriada, portanto, susceptível de verificação empírica. Ruth Landes estava fazendo Ciência, e neste ponto é que está a força da sua contribuição, prova disso é o fato dos estudos posteriores haverem confirmado as premissas dela como destaca o próprio Fry (2002: 26).

VI.7. Considerações preliminares

Ao focalizarmos o encontro de Ruth Landes e Arthur Ramos ficaram evidentes diversas dimensões ou facetas do campo de estudos das relações raciais no Brasil. E este encontro fala de relações de poder, de posicionamentos em torno do objeto o negro num *campo já minado por dissensões teóricas, metodológicas e políticas*. Vimos o processo de construção da *outsider* dissidente das posições dominantes em confronto, no caso a construção estigmatizada e racializada da pesquisadora norte-americana, e a utilização da fofoca como arma de luta no campo. Vimos que a entrada de Ruth Landes nesse campo foi marcada pelo seu estilo insubmisso e rebelde, evidenciado na sua recusa ao paternalismo e ao autoritarismo de Arthur Ramos, e na afirmação da sua autonomia intelectual. Em termos de posições no campo a posição de Ruth Landes é análoga à de Manoel Bomfim, e a de Silvio Romero o é à de Arthur Ramos. Nas duas relações aparece claramente evidenciada a função expurgatória da crítica espúria, assim como questões associadas à figuração, à forma como os pesquisadores são socialmente formatados em contextos temáticos nacionais historicamente determinados, o problema da vaidade exacerbada das autoridades intelectuais nativas. Ao que parece são constantes (*k*), praticas constitutivas no campo, determinantes culturais. Nos foi possível observar melhor, de forma um pouco mais clara a relação de Arthur Ramos com a política racial e cultural do Estado Novo, o seu comprometimento parcial com a afirmação de um determinado projeto de Estado-nação que atribuía aos negros um determinado lugar, no passado, no presente e no futuro da nação. Arthur Ramos não concordava totalmente com o lugar assinado ao grupo negro, daí o seu veemente protesto no tocante ao encobrimento do quilombo e ao apagamento da resistência negra da narrativa que estava sendo apropriada, divulgada e imposta pelo poder soberano, que não é outra que aquela contida em *Casa-grande & senzala*. Neste contexto aparece o Arthur Ramos humanista e solidário? Também foi possível observar de forma bastante fugaz, na figura de Edison Carneiro, o intelectual afro-brasileiro (negro ou mulato) no campo de estudos das relações raciais. Ao mesmo tempo ficou evidente a concentração dos recursos de poder do campo em Arthur Ramos da mesma forma que se concentraram em Carlos Hasenbalg cinquenta anos mais tarde, como foi evidenciado por Segura-Ramírez (2000).



4ª PARTE

A figuração do campo

Gilberto Freyre e Donald Pierson *versus* o Projeto Unesco no Rio de Janeiro e São Paulo

Algunas veces, luego de cortar una cabeza, cuando uno contempla o tronco, sufre cierto sobresalto. Una vez cortadas las tres primeras, uno no siente nada; luego de la cuarta o quinta, uno ya empieza a sentir cosas. En este punto es importante mantenerse frío; si uno se decide a dedicarse a esto, debe hacerlo sin cometer ningún error.

Joshô Yamamoto

A carne mais barata do mercado é a carne negra. Que vai de graça pro presídio e para baixo do plástico. E vai de graça para o subemprego e pros hospitais psiquiátricos. A carne mais barata do mercado é a carne negra. Que fez e faz história, segurando este país no braço (meu irmão). O gado aqui não se sente revoltado. Porque o revólver já está engatilhado. E o vingador é lento. Mais muito bem intencionado.

Marcelo Yuca, Seu Jorge, Ulisses Cappelletti, Elza Soares (voz)

Os próximos três capítulos focalizam os resultados das pesquisas sobre relações racializadas no Brasil realizadas sob os auspícios da Unesco na primeira metade da década de 1950: Charles Wagley *et alii* (1952) no Brasil rural; Thales de Azevedo (1953) em Salvador; Luiz de Aguiar Costa Pinto (1953) no Rio de Janeiro; Florestan Fernandes (1955, 1955a, 1955b); Roger Bastide (1955, 1955a); Virginia Leone Bicudo (1955) e Aníela Ginsberg (1955) em São Paulo; Oracy Nogueira em Itapetininga –SP (1955); e René Ribeiro em Recife (1956). Este momento é apontado como significativo na consolidação tanto da ciência social brasileira no sentido da sua institucionalização assim como no surgimento de novos paradigmas de produção de conhecimento nas ciências sociais.

VII. 1942-1953. A lógica das posições

VII.1. 1945. *Branços e Pretos na Bahia* e o consenso Pierson

Donald Pierson (1900-1995) sociólogo norte-americano pós-graduado pela Universidade de Chicago sob orientação de Robert Ezra Park (1864-1944)¹³⁷, realizou seu trabalho de campo sobre a população de afro-descendente na Bahia (1935-1937). Realizou assim como Ruth Landes um rápido treino na observação da interação racial e deu aulas na Universidade de Fisk (na época exclusiva para afro-norte-americanos). Professor e diretor do departamento de sociologia e antropologia social e decano da divisão de Estudos Pós-graduados na Escola de Sociologia e Política em São Paulo, onde permaneceu entre 1939 e 1958; fez também parte do instituto de antropologia da Smithsonian Institution. Suas orientações teóricas são as mesmas da escola de Chicago com preocupação comparativa entre o Brasil e os Estados Unidos e generaliza para o Brasil a partir de seus estudos locais. Foi um dos responsáveis pela introdução no Brasil, da década de 40, de uma nova sociologia ancorada na valoração do conhecimento positivo, controlado (verificável empiricamente) e obtido a partir do trabalho de campo. Desta forma se estabelece um novo padrão de cientificidade que expressa a idéia de que a cientificidade da sociologia está garantida à medida que se tome por base a pesquisa empírica (Limongi, 1989: 217-35; Oliveira, 1995:60-79). Proposta verdadeiramente revolucionária num contexto dominado ainda pelo ensaísmo pré-científico que marcou o pensamento social brasileiro até a década de 1950. No Brasil Donald Pierson rapidamente estabeleceu contacto e proximidade com os senhores do campo:

Entrementes, encontramos com numerosos brasileiros que poderiam nos auxiliar bastante quanto à nossa missão no país [observar e analisar a situação racial nacional]. O bom intérprete da vida-em-comum e cultura brasileiras, Gilberto Freyre, por exemplo, residente no Rio naqueles dias, e cujos livros eu estava "assimilando" com muito proveito, gentilmente convidou-me, e à minha senhora, para tomarmos refresco no Salão de Chá Colombo, junto com outro ilustre brasileiro cujos livros estavam abrindo as portas da cultura-de-folk que íamos, em parte, estudar – José Lins de Rego, também do Recife. Os livros de Oliveira Vianna e conversas com ele estimularam o pensamento; e ele amigavelmente nos deu cartas de apresentação para a Bahia. Fez o mesmo o antropólogo e logo bom amigo, Arthur Ramos, que o professor [Robert] Park também tinha encontrado ao passar pelo Rio antes (Pierson, 1987:37).¹³⁸

¹³⁷ Robert Park, foi secretário de W.E. B Dubois nos inícios do século XX e foi membro ativo da NAACP (Cf. Eakin, 2002: 298).

¹³⁸ Depois da primeira guerra mundial Oliveira Vianna foi um dos maiores defensores da biopolítica antinegra no Brasil. Mesmo depois da desmistificação do arianismo a tese do branqueamento continuou a ser defendida no meio acadêmico brasileiro, ela apresenta a forma de um racismo virulento da obra de Oliveira Vianna. Cf. Giralda Seyferth (1989: 17)

Donald Pierson publicou sete livros e dezenas de artigos no Brasil ou a respeito do Brasil e é hoje considerado como um dos fundadores da moderna sociologia e antropologia no país. Ele fomentou a produção e a divulgação de produção nacional e internacional de textos de ciências sociais, e manteve uma intensa e extensa rede de relações intelectuais o que lhe permitiu apoiar doutoramentos de estudantes brasileiros nos Estados Unidos. Em 1950 Donald Pierson foi convidado por Alfred Métraux para coordenar as pesquisas do projeto Unesco-Anhembi, recusou. O convite foi feito a Roger Bastide quem aceitou e convidou Florestan Fernandes para compartilhar a coordenação (Fernandes, 1978: 92-4). Para Cavalcanti (1999: 188-91) a recusa de Pierson é significativa, pois estavam em jogo duas abordagens sociológicas muito diferenciadas.

Em 1945 foi publicado *Branços e Pretos na Bahia – Estudo de contacto racial* a edição brasileira de *Negroes in Brazil – A Study of Race Contact at Bahia* (1942), a tese de doutorado de Donald Pierson (1900-1995), com *Prefácio e Apêndice*, sobre método, escritos pelo autor, e *introdução* de Arthur Ramos.¹³⁹

Este livro contém nas suas primeiras páginas um conjunto de fragmentos de resenhas que expressam a recepção da crítica brasileira e estrangeira ao trabalho de Donald Pierson (1942).¹⁴⁰ São vinte e dois textos escritos por diversas autoridades intelectuais do campo acadêmico nacional e internacional. Esse conjunto de textos e fragmentos de textos está organizado de forma hierárquica, e são antecidos pelo texto assinado por Ernest W. Burgess, Ellsworth Faris e Robert Park¹⁴¹ da comissão editora da série sociológica da Universidade de Chicago.¹⁴² Logo, num outro fragmento, autoridades da New York University, do Social Science Research Council e do Saturday Review of Literature informam que o trabalho de Donald Pierson ganhou o *Anisfield Award* de 1942, por ser “o melhor livro científico publicado neste ano sobre relações raciais nos Estados Unidos”. Depois vêm o conjunto de fragmentos de resenhas atribuídos a diversos agentes, autores e instituições.¹⁴³

¹³⁹ Diversos autores têm focalizado algumas das dimensões tanto da sua produção intelectual quanto da sua atuação no processo de institucionalização das ciências sociais no Brasil: Mariza Corrêa (1988); Fernanda Massi (1989); Fernando Limongi (1989); Antonio Sergio Guimarães (1999); Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti (1999); Marcos Chor Maio (1999).

¹⁴⁰ A primeira edição brasileira foi publicada na coleção *Brasiliana*, (vol. 241) dirigida por Fernando de Azevedo (1894-1974). Segundo Heloisa Pontes (1989), essa coleção surgiu no contexto de um interesse renovado pelo Brasil, suscitado pelo movimento de reunificação cultural oriundo da Revolução de 30. Uma das marcas dessa coleção foi o empenho na divulgação da cultura e do pensamento brasileiro. A partir de meados da década de 40 a *Brasiliana* passou a dar prejuízos à Editora Nacional e sua continuidade só foi possível graças aos subsídios do governo federal, feitos, através da compra de 500 exemplares de cada livro.

¹⁴¹ Vimos que o re-direcionamento teórico metodológico de Arthur Ramos (1942) rumo ao pensamento sociológico fundamenta-se na obra de Robert Park e Ernest Burgess. Vide Ramos (1942:31-46) particularmente a referência de roda-pé 66, na qual Ramos filia-se de maneira explícita a esses dois autores.

¹⁴² Neste texto está expresso o contexto da publicação no campo acadêmico norte-americano.

¹⁴³ Gilberto Freyre (Diários Associados), J.F. Normano (Hispanic American Historical Review), Afrânio Coutinho (A Tarde -Bahia), W. Montague Cobb (American Journal of Physical Anthropology), Saturday Review of Literature,

Nos interessa aqui fixar a atenção na recepção dessa obra no contexto nacional. Para isso contamos com a posição dos agentes no campo brasileiro, a saber: Gilberto Freyre, Afrânio Coutinho, Roger Bastide, Emilio Willems, E. Franklin Frazier, Dante de Laytano, Sergio Milliet e Arthur Ramos. Vamos ouvi-los por ordem de entrada em cena.¹⁴⁴

Gilberto Freyre:

Um livro substancial, o qual o professor Donald Pierson acaba de publicar sobre o contacto de brancos e pretos na Bahia (...). Se eu fosse editor brasileiro julgar-me-ia no dever de publicar quanto antes em português a tradução do estudo sociológico do professor Pierson, que à importância do assunto, ajunta o interesse do método, com que o autor reuniu o material, - tanto o material de campo como o bibliográfico - e apresentou-o, selecionado em livro. É que Donald Pierson está longe de confundir-se com os sociólogos simplistas - tão numerosos nos Estados Unidos - que se limitam a estudar assuntos da complexidade do problema de relações entre as raças através de estatísticas. Seu método de bom discípulo de Park talvez impressione mais o leigo como 'método científico' que o do sociólogo que se gaba de exprimir em números e diagramas: é, porém, mais seguro e mais amplo. Permite a sondagem de intimidades da vida de um povo (...). Os resultados do seu estudo coincidem com os de observadores e pesquisadores brasileiros do assunto.

Afrânio Coutinho:

Não sei de maior homenagem que se possa prestar a uma terra do que estudá-la com carinho e retratá-la com fidelidade. Foi o que fez o Professor Donald Pierson no livro que acaba de sair pela Universidade de Chicago, *Negroes in Brazil*. É um estudo consciencioso e profundo do problema das relações culturais e raciais no Brasil. Em outras palavras é um livro sobre a questão do negro e como a civilização brasileira a resolveu. E o seu estudo foi feito na Bahia, onde o sociólogo passou dois anos de pesquisas de campo e de arquivos, entrando em contacto direto com a sociedade, os hábitos, a psicologia e as maneiras de ser. Não se pode deixar de louvar a excelência do estudo, de orientação séria e a segurança da observação. É um livro que impressiona pelo seu arcabouço e a sua viva caracterização. Não creio que nada de melhor se terá publicado no estrangeiro, como interpretação do fenómeno social brasileiro, particularmente a questão da fusão racial e cultural, de que a Bahia é o mais típico exemplo. É um livro que levará longe a fama e o nome da Bahia, apontando o seu exemplo de humanismo social, nas relações de raças, humanismo que não tem igual em nenhum outro país do mundo.

Roger Bastide:

Roger Bastide, Foreign Policy Bulletin, Everett V. Stonequist (American Sociological Review), Emilio Willems (Sociologia), Harry Lorin Binsse (Commonwealth), Natural History Magazine, Foreign Affairs. E. Franklin Frazier (The American Journal of Sociology), New York Herald - Tribune, Dante de Laytano, Roger F. Evans (Diretor Assistente de Ciências Sociais da Fundação Rockefeller), Sergio Milliet (O Estado de São Paulo), Emory S. Bogardus (Sociology and Social Research), Michigan Chronicle), Richard F. Behrendt (New Mexico Quarterly Review) e Dr. Alejandro Lipchutz (Diretor do Departamento de Medicina Experimental do Servicio Nacional de Salubridade de Santiago, Chile).

¹⁴⁴ Os grifados são meus.

"Conhecendo o autor tanto os Estados Unidos quanto o Brasil, o livro é mais do que uma simples monografia; é um estudo de sociologia comparativa de primeira ordem. Lamento que a situação internacional me proíba, por enquanto, de chamar a atenção do público francês para a importância sociológica desta obra".

4) Emílio Willems:

O livro de Donald Pierson somente pode ser julgado, adequadamente, no quadro total desses esforços impressionantes de reduzir as distâncias que separam as ciências físicas das ciências sociais. Com esta estréia Donald Pierson colocou-se na vanguarda dos cientistas sociais contemporâneos, honrando a Universidade de Chicago e seus mestres (...).

Nas diversas partes do livro, o leitor brasileiro encontra certo número de fatos e problemas assaz conhecidos. Mas sempre que o autor lança mão de material histórico, ele não somente revela sólidos conhecimentos da literatura em língua portuguesa e inglesa, mas ainda – o que é bem raro – sabe dispor os dados de tal maneira que pela combinação das obras encontradas em obras muito diversas, nasce uma síntese pautada sobre critérios sociológicos, dando uma visão de conjunto poucas vezes atingida. Tão interessante é a escolha dos fatos – atinentes às experiências raciais dos portugueses, à escravidão, à formação da sociedade escravocrata brasileira, por exemplo – que a leitura desses capítulos, muito condensados, aliás, vem ser um prazer genuíno, mormente para o leitor com treino sociológico. Conhecedor do problema racial nos Estados Unidos, o Professor Pierson estabelece inúmeros confrontos que elevam o valor do livro muito acima de uma simples monografia descritiva.

As vinte e cinco conclusões com que o Professor Pierson sintetiza a sua pesquisa, não são teses, mas 'hipóteses sujeitas a verificações ulteriores'. Esta atitude caracteriza o verdadeiro cientista para o qual toda teoria é provisória e todo trabalho científico se destina, não à defesa e discussão estéril de doutrinas, mas à revisão incessante, baseada em pesquisas, do corpo de teorias existentes.

5) E. Franklin Frazier:

Este livro não apenas constitui uma significativa contribuição para os estudos comparativos dos aspectos problemáticos de raça e cultura, mas ainda fornece um padrão para futuros estudos. Todo norte-americano inteligente, que esteja seriamente interessado em relações culturais com o Brasil, deverá lê-lo. Não apenas descreve e analisa o papel do negro na composição étnica e na história social do Brasil, como também incorpora em sua exposição o espírito e os valores da cultura brasileira.

6) Dante de Laytano:

Permita-me dar testemunho pessoal do êxito que *Negroes in Brazil* está obtendo nos Estados Unidos e eu mesmo, até, tive a oportunidade de citá-lo várias vezes com justiça e sem favor algum porque esse livro será indispensável na bibliografia de assuntos brasileiros, não tenho dúvida.

7) Sergio Milliet:

O livro do Professor Donald Pierson será, por certo, amplamente discutido no Brasil (...). Uma coisa é (...) indiscutível e merece o nosso

mais rasgado elogio: a maneira objetiva, prudente e lúcida com que foi escrito. Sem falar no ensinamento de seus métodos de trabalho.

Finalmente, Arthur Ramos mata a charada, quer dizer, conclui o argumento ou discurso:

Podemos, pois afirmar que a obra de Pierson é a primeira tentativa científica que surge no Brasil, de estudo sistematizado e objetivo das relações de raça.

Não quero antecipar aos leitores brasileiros o prazer das conclusões a que chegou o sociólogo norte-americano. Mas cumpre logo registrar que, utilizando-se seus métodos objetivos de estudo das relações humanas, Pierson chega às mesmas conclusões que estavam admitidas, vamos dizer tradicionalmente.

Os vinte e cinco itens das suas conclusões no capítulo *Branços e Pretos na Bahia*, resumem a longa observação realizada. A grande mobilidade da sociedade brasileira atesta, desde os primeiros tempos da chegada dos portugueses, uma mistura racial, que se processou em grande escala, através da miscigenação e do intercasamento. Isso permitiu o aparecimento de mestiços que foram subindo gradualmente a escala social. Os negros em geral ainda ocupam os estágios econômicos mais pobres. E, por isso seu *status* social é ainda inferior. Não há porém preconceito de raça, no sentido norte-americano, por exemplo, mais um preconceito que é antes de classe. A estrutura social brasileira não é baseada, portanto, no sistema de castas é daí aquele provérbio popular que Pierson colheu como o mais característico do fenômeno brasileiro: "Um negro rico é um branco, e um branco pobre é um negro".

Estas conclusões podem ser comparadas com as do **professor negro** Frazier, chefe do Departamento de Sociologia da Howard University, que também nos visitou recentemente, e que verificou a existência de um "preconceito de cor" que deveria ser distinto do preconceito de raça¹⁴⁵. É um assunto aberto à discussão se este preconceito ligado a cor negra mais carregada coincide ou não com o status social e econômico mais baixo, o que as pesquisas de Pierson nos levam a admitir. Em outras palavras o negro de cor mais escura parece ser o que emergiu mais recentemente da escravidão e por isso ocupa ainda os degraus mais baixos da vida econômica, sofrendo com mais intensidade o preconceito de classe. O "preconceito de cor", a que alude Frazier reduzir-se-ia assim, também, a um preconceito de classe no sentido de Pierson (Ramos, 1971 [1945]: 69-70).

Estamos falando aqui da recepção e do significado histórico de um produto cultural, de um bem simbólico específico num determinado espaço social, no caso, do livro de Donald Pierson no campo de estudos do negro no Brasil. Sendo assim, a imagem que ganha a superfície no discurso de todos estes autores que atribuem juízos de valor positivos à obra de Donald Pierson (1942) é a imagem de um consenso.

Todos os autores concordam em atribuir ao trabalho em questão o signo da cientificidade, uma vez que Pierson apela à linguagem da ciência positiva, tratar-se-ia de

¹⁴⁵ Franklin Frazier, "Some Aspects for Race Relations in Brazil", *Phylon Review of Race and Culture*, 1942, III, 3, pp. 287 e segs. *Apud*. Arthur Ramos (1943 [1945]: 69). Não deixa de ser um argumento de autoridade fundado no fato de Frazier ser um cientista negro.

descrever, analisar, tentar explicar sem censurar ou aprovar, e, de verificar, modificar ou abandonar as hipóteses (Pierson, *op.cit.*). Além de atribuir o signo da cientificidade ao livro de Donald Pierson, lhe é outorgado um pioneirismo no método; tanto no sentido do desenvolvimento de técnicas, idéias e conceitos novos e avançados, quanto no sentido de ser um estudo comparativo, de primeira ordem, de sociologia das relações raciais. Por outro lado, afirma-se que as conclusões ou resultados do trabalho de Pierson “coincidem” com as de observadores e pesquisadores brasileiros do assunto, e incorpora na sua exposição o espírito e os valores da cultura brasileira. Finalmente, afirma-se que o trabalho em questão constitui um paradigma de pesquisa, isto é, um modelo que deve ser seguido, imitado ou reproduzido.

Neste ponto é impossível não concordar com Arthur Ramos quando afirma que Pierson chega às mesmas conclusões que estavam admitidas tradicionalmente. É evidente que o trabalho do antropólogo norte-americano está enunciando numa outra linguagem, num outro registro, o discurso presente em *Casa-grande & senzala* de Gilberto Freyre (1933).¹⁴⁶ Uma das operações, talvez a mais importante, realizada por Donald Pierson em *Negroes in Brazil* (1942) é carimbar com a chancela científica da sociologia da “escola de Chicago” o discurso de Gilberto Freyre (1933), o qual constituiu-se historicamente na interpretação nativa dominante e tradicional sobre o tema das relações raciais. Pela sua vez esta interpretação corresponde à narrativa oficial sobre a “situação racial” no país.¹⁴⁷ Assim, por exemplo, no *Prefácio* à primeira edição brasileira de *Branços e Pretos na Bahia* (1945), Donald Pierson soma-se ao coro dos que afirmam que as relações raciais à moda brasileira, dado o tratamento historicamente dispensado aos negros e mulatos no interior da nação, constituem um exemplo, um paradigma para o mundo, de convivência harmônica entre diversos grupos raciais.¹⁴⁸

Também isto não quer dizer que eu seja insensível ao que Afrânio Coutinho denomina “humanismo social”, ao considerar as “relações raciais” que a Bahia e outras partes do Brasil podem oferecer como exemplos a um mundo cada vez mais dilacerado pelo conflito, desconfiança e ódio entre as raças e entre nacionalidades, de tal sorte que o “problema racial” se toma um dos principais problemas do nosso tempo. Em abono desta afirmação, basta lembrar os casos atuais do

¹⁴⁶ Para Seyferth (1989: 20) Gilberto Freyre encontra-se dentre os intelectuais brasileiros que buscaram na história evidências da democracia racial negando a existência do problema racial, neste sentido no diferem da maioria da sociedade brasileira e, especialmente assumem como verdadeiro o ponto de vista das classes dominantes, que afirma a existência do racismo e do preconceito racial.

¹⁴⁷ Vale a pena destacar aqui, que a expressão situação racial aparece primeiro em Pierson (1945) e é retomada por Costa Pinto (*op. cit.*).

¹⁴⁸ Giralda Seyferth (1989: 26) sintetiza o ponto de vista de Donald Pierson: *o pressuposto do livro de Pierson (1971) é que não há um problema racial no Brasil por causa da tendência brasileira a absorver a gente de cor, reduzindo tudo a uma questão de classe, numa sociedade onde afirma inexistirem categorias de raça. A discriminação segundo ele, não é baseada no preconceito de raça; o problema racial no Brasil seria, sobretudo, um problema econômico e educacional, gerado pela situação de pessoas de cor como descendentes de escravos e situadas nas classes baixas.*

judeu na Europa e alhures, da gente de cor na África do Sul e nos Estados Unidos; os movimentos de nacionalismo na Índia, no Oriente Próximo e outros países maometanos (cujos povos são cada vez mais atraídos pelo ideal pan-arábico), e na União Sul-Africana, e mesmo na África; o movimento pan-eslávico; os amargos ódios entre diversos povos europeus, ódios intensificados pelas experiências da fome, moléstia, destruição da propriedade, lutas internas, perdas assombrosas nas batalhas e outras conseqüências das várias guerras do passado e do presente; e as crescentes desinteligências entre certos países americanos (Pierson, 1945 [1971]: 72).

O objetivo deste movimento, de toda esta retórica fica evidente: definir como verdadeiro o discurso de Gilberto Freyre (1933). Legitimar cientificamente, com um paradigma, o da escola de Chicago, o discurso presente em *Casa-grande & senzala*, isto é, afirmar que as premissas contidas nesse discurso descrevem um estado se coisas da realidade, ou, noutros termos, que as proposições desse discurso correspondem ou se adéquam à realidade empírica. Portanto, o discurso é um discurso objetivo e científico, no sentido de ser susceptível de falseabilidade.

Como bem mostra Renato Ortiz (*op.cit.*, p. 40-1), não é gratuito que Gilberto Freyre produza seus escritos fora de uma instituição moderna, fora da universidade, seus escritos foram produzidos trabalhando numa organização que segue os moldes dos antigos Institutos Históricos e Geográficos, à medida que essas instituições foram historicamente os locais de produção dos discursos oficiais e enaltecadores da nação, neles o tema racial auxiliou na construção de uma história nacional do ponto de vista do racista e racializante do grupo branco estabelecido. Tratava-se no caso dessas instituições de dar um passado ao país e de generalizar certas histórias de grupos regionais influentes (Schwarcz, 1993). Parece-me evidente que até esse momento a ideologia oficial das relações raciais brasileiras tem problemas para se firmar nas instituições universitárias, no interior do campo acadêmico, e neste contexto por intermédio do trabalho de Donald Pierson (*op. cit.*) esse discurso consegue entrar na universidade. Não há dúvida quanto a presença de *Casa-grande & Senzala* na pesquisa de Donald Pierson:

Depois de dois anos de observação exaustiva, classificação e levantamentos estatísticos, e concluiu que o Brasil era realmente uma democracia racial. Ele aceitava totalmente a tese do "branqueamento" e apresenta uma argumentação que lembra em muito Gilberto Freyre, indo a ponto de intitular um dos seus doze capítulos de *Casa-grande & Senzala* (Healey, 1996:173).

Quanto à participação dos nativos na produção do seu texto, Donald Pierson é bem explícito no prefácio a primeira edição norte-americana (1971 [1942]: 75-8):

Pelo esclarecimento de vários pontos obscuros surgidos durante a leitura, observação ou investigação, sou muito grato a interpretes competentes do cenário brasileiro, tais como Gilberto Freyre, Oliveira Vianna, Afonso de E. Taunay, Pedro Calmon, Rüdiger Bilden e Lois Williams. O Dr.

Arthur Ramos, que conhece intimamente a gente de cor baiana e o Dr. Hugh C. Tucker, [...] leram o manuscrito e apresentaram comentários úteis (*op. cit.*, p. 77).

Aqui Donald Pierson usa um argumento de autoridade. Fundado nas autoridades nativas, nas vozes dos intelectuais do grupo estabelecido. Assim, em 1945 é um momento crucial no processo de individuação de um campo de estudos das relações raciais no país, uma vez que o discurso de Donald Pierson (*op. cit.*) sanciona como verdadeira a ideologia racial de um grupo específico, no caso do grupo branco estabelecido ou dominante no Brasil. Ao ser sancionado como cientificamente verdadeiro esse discurso apresenta-se como digno de ser legitimamente imposto pelo poder soberano do Estado-nacional na defesa dos interesses materiais e simbólicos dos grupos brancos que se beneficiam diretamente da dominação de classe e raça implementada no Brasil. Portanto, neste caso o olhar forasteiro representado por Pierson não é outro que um olhar nativo historicamente determinado, o olhar do grupo branco estabelecido. Está mais do que claro, de que neste momento é realizado um acordo que considerara como verdadeiro o discurso do Estado Novo em torno das relações raciais no Brasil. E não poderia ser de uma outra forma, *pelo simples fato de que um livro sobre o Brasil não pode chegar a ser reconhecido como válido e importante se não incorpora e integra a literatura brasileira* (Andrews, 1999: 29) no caso o ponto de vista sancionado pelo grupo branco dominante.

Uma vez que foi por intermédio de *Branços e Pretos na Bahia*, de Donald Pierson, que a doxa racial brasileira, a ideologia racial oficial entra no campo acadêmico das relações raciais é em torno dela, como discurso acadêmico e político que afirma um conjunto de premissas, que vai configurar-se uma estrutura de posições objetivas em torno do tema do negro ou das relações raciais no Brasil.

Aqui estamos lidando com a construção da objetividade científica como consenso, como acordo intersubjetivo entre agentes que operam num determinado campo. Não há dúvida, a publicação do trabalho de Donald Pierson (*op. cit.*) é bastante elucidativa das dinâmicas das relações entre interesse e conhecimento, e entre verdade e poder tanto no campo de estudos das relações raciais quanto na figuração nacional como um todo. Quais os interesses materiais e simbólicos em jogo no consenso Pierson? Quais as carreiras alavancadas ou ceifadas? Quais as posições tomadas?

VII.2. 1953. Crítica ao consenso Pierson I: L. A. Costa Pinto e *O negro no Rio de Janeiro*

Em 1953 foi publicada a crítica ao consenso Pierson. Neste ano é enunciado publicamente o contra-discurso acadêmico que contesta, seguindo os parâmetros da ciência, o

conjunto de enunciados presentes no trabalho de Donald Pierson (*op. cit.*). A reação foi produzida de forma simultânea, no contexto do projeto Unesco, no Rio de Janeiro e em São Paulo por Luiz de Aguiar Costa Pinto (1920-2000) no livro *O Negro no Rio de Janeiro – Relações de Raças numa Sociedade em Mudança* (1953); e, por Florestan Fernandes e Roger Bastide em *Relações raciais entre Brancos e Negros em São Paulo* (1955). Depois viria a resposta de Oracy Nogueira (1955).¹⁴⁹

É possível afirmar que a obra *O Negro no Rio de Janeiro* foi construída em diálogo crítico e contrastivo com *Brancos e Pretos na Bahia* de Donald Pierson e com *Casa-grande e senzala* de Gilberto Freyre. Nela o sociólogo brasileiro questiona o *status* científico do discurso de Donald Pierson em torno da *situação racial* no Brasil.¹⁵⁰ Há um embate entre duas formas de se fazer pesquisa na sociologia, e do confronto entre duas formas de pensar; a primeira, a do antropólogo norte-americano é uma forma de pensar substancialista orientada por um

¹⁴⁹ Os dados biográficos disponíveis sobre Costa Pinto (1920-2000) informam que o pai dele, o médico José de Aguiar Costa Pinto, foi diretor da Faculdade de Medicina da Bahia, nesta instituição ele trabalhou com Nina Rodrigues e foi também professor de Arthur Ramos. Foi na casa paterna que Luiz de Aguiar Costa Pinto estabeleceu os primeiros contactos com intelectuais como Afrânio Peixoto, Anísio Teixeira e o próprio Arthur Ramos. Um ano depois da morte do pai em 1936, Costa Pinto deixa Salvador, a sua cidade natal, e em companhia de sua mãe e de dois dos quatro irmãos vai morar no Rio de Janeiro. Nesta cidade ele reencontraria essa mesma intelectualidade e ingressa no curso de ciências sociais da Faculdade Nacional de Filosofia (FNF), onde foi aluno de Arthur Ramos e como tal participou no desenvolvimento do projeto deste que redundou na criação da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia no Rio de Janeiro em 1941. Mais tarde em 1942 Costa Pinto seria indicado e nomeado professor de Sociologia na FNF. Em 1945, apadrinhado por Arthur Ramos e Jacques Lambert foi aceito para fazer curso de doutoramento na Universidade de Chicago, mas as autoridades norte-americanas recusam-lhe conceder o visto de entrada no país, tendo como fundamento os antecedentes políticos dele: Costa Pinto foi militante do movimento estudantil e estivera envolvido com o movimento comunista, sendo preso por oito meses em 1939 pelos agentes de segurança do Estado Novo, acusado de ações contra o governo e de comunismo. O fato de ele ser menor de idade (dezenove anos), salva-o do julgamento. Também é necessário lembrar aqui, que Arthur Ramos foi detido e fichado em duas ocasiões 1937 e 1942 sob suspeita de realizar atividades comunistas na Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia. Por outro lado, em 1946 Arthur Ramos e Costa Pinto, quando professores da FNF, ministraram cursos de antropologia e sociologia na Universidade do Povo, a qual era uma instituição educativa dirigida por intelectuais de 'esquerda'. Por último, em 1949 o próprio Arthur Ramos quando chefe do Departamento de Ciências Sociais da Unesco convidou Costa Pinto e outros colegas do Departamento de Ciências Sociais da Faculdade Nacional de Filosofia da Universidade de Brasil, para com eles discutir idéias e planos referentes à sua atuação naquele posto. Além disso, em dezembro do mesmo ano, depois do falecimento de Ramos, reuniu-se em Paris, por ele convocado, o Comitê de Peritos sobre Relações de Raças, Costa Pinto participou também desse fórum a convite de Ramos. Cf. Dados biográficos e sobre a trajetória de Luiz de Aguiar Costa Pinto encontram-se em: Lippi de Oliveira (1989); Maio (1997, 1997a, 1999); Amorim (1999) e Gomes Consorte (1999).

¹⁵⁰ Para Antonio Sérgio Guimarães (1999:73) o principal crítico da obra seminal de Pierson (1942) foi sem dúvida, Florestan Fernandes, na medida em que foi "responsável por uma reinterpretação da 'situação racial' brasileira em termos histórico-funcionalistas, politicamente afastada da problemática norte-americana de assimilação cultural e integração do negro à democracia; e voltada, ao contrário, para o ideal nacionalista e desenvolvimentista de redefinição do 'povo brasileiro', por meio da fusão dos conceitos de raça e classe". O que fica claro aqui é que a conclusão não é uma implicação lógica da premissa, isto é, do fato de Florestan Fernandes ter sido "responsável por uma reinterpretação da 'situação racial' brasileira em termos histórico-funcionalistas, politicamente afastada da problemática norte-americana de assimilação cultural e integração do negro à democracia; e voltada, ao contrário, para o ideal nacionalista e desenvolvimentista de redefinição do 'povo brasileiro', por meio da fusão dos conceitos de raça e classe" não implica necessariamente que ele tenha sido o principal crítico da obra de Pierson. A premissa não se cumpre ao menos para a posição enunciada por Florestan Fernandes nos textos do projeto Unesco-Anhembi. Seria necessário estabelecer as bases do diálogo entre Costa Pinto (1953) e Florestan Fernandes (1955, 1955a, 1955b), e determinar o seu devir no contexto dos desenvolvimentos posteriores do tema realizados por Florestan Fernandes, para logo, determinar não só quem é crítico de quem, mas também os empréstimos e a primacia ou não de determinado autor.

culturalismo assimilacionista a segunda, a de Costa Pinto, é eminentemente uma forma de pensar relacional orientada por um funcionalismo estrutural.¹⁵¹

O Negro no Rio de Janeiro (1953) continua sendo uma das pesquisas mais bem elaboradas da área das relações raciais e da sociologia brasileira.¹⁵² Com esta obra o pensamento social alcança neste país um novo patamar, sobretudo no que diz respeito ao distanciamento crítico necessário para a prática das ciências sociais, uma vez que Costa Pinto mantém nele uma postura de vigilância crítica em relação não só aos instrumentos teóricos e metodológicos daquilo que se estava afirmando como ciência na época, mas também em relação a si mesmo como sujeito de conhecimento. O objetivo dessa postura é manter uma *rigorosa vigilância [...] contra toda influência deformadora de ideologias de raça, classe, ou império [leia-se nação] no tratamento sociológico dos problemas de convivência e relações entre grupos étnicos – preconceito que, infelizmente, é muito mais freqüente na bibliografia especializada do que geralmente se supõe* (op. cit., p. 88).

Para além dos instrumentos teóricos, conceituais e metodológicos próprios da sociologia, evidenciam-se na caixa de ferramentas deste autor, utensílios próprios da psicologia, os quais se fazem evidentes na sua análise das associações e organizações da população afro-descendente (op. cit. p. 213-70). Por outro lado, o autor apresenta uma sugestiva análise do trabalho doméstico no então Distrito Federal, na qual está atento para as inter-relações das categorias sexo, raça e classe. De certa forma essa abordagem do trabalho doméstico prefigura a introdução de uma análise de gênero na área de estudos das relações raciais no Brasil: *contra a ascensão social das mulheres de cor na hierarquia social – além das barreiras comuns aos dois sexos, de classe, de instrução e de cor – existe uma outra, específica de sexo, incidindo sobre a mulher de qualquer condição étnica e, especialmente sobre a de cor* (op. cit., p. 115-22).¹⁵³

¹⁵¹ O modo de pensar substancialista é definido por Bourdieu (1996: 17) como o do senso comum e do racismo na medida em que leva a tratar as atividades ou preferências próprias a certos indivíduos ou a certos grupos de uma certa sociedade, em um determinado momento, como propriedades substanciais, inscritas de uma vez por todas numa espécie de essência biológica ou cultural. A forma de pensar relacional se opõe as formas realista e substancialista e propõe pensar o mundo social como um espaço de relações. Neste contexto uma das tarefas que se colocam ao cientista social no processo de construção do objeto consiste em manter perante os fatos uma postura ativa e sistemática, no intuito de formular um sistema coerente de relações que deve ser posto a prova como tal, isto é, de interrogar sistematicamente um caso particular para extrair dele as propriedades gerais invariantes. Sobre o pensamento relacional e a relação sujeito/objeto em Pierre Bourdieu e Norbert Elias, veja Segura-Ramírez (2001:157-172).

¹⁵² Edison Carneiro foi convidado e contratado para trabalhar na pesquisa sobre o negro no Rio de Janeiro, ele preparou notas informalmente redigidas sobre parte da matéria contida nos capítulos I e II da Segunda Parte relatório de pesquisa referentes aos movimentos e associações negras nessa cidade.

¹⁵³ A perícia no modo de lidar com as categorias de sexo, raça e classe evidenciada em Costa Pinto, o aproxima, neste ponto específico de Gilberto Freyre (1933).

Como exercício de sociologia prática *O Negro no Rio de Janeiro* sintetiza duas linhas (nativas) de pensamento historicamente determinadas.¹⁵⁴ A primeira está associada à forma de pensamento sociológico anti-racista ligado a Manoel Bomfim (1905). A segunda aparece associada à escola Nina Rodrigues. A premissa explícita em Manoel Bomfim (1905) de que os grupos e as nações dominantes utilizavam *raça* como um *sofisma abjeto do egoísmo humano, hipocritamente mascarado de ciência barata e covardemente aplicado à exploração dos fracos pelos fortes*, está explicitamente colocada no trabalho de Costa Pinto, uma vez que para ele é claro que o poder estabelecido e a sociedade em geral, incluídas as elites do grupo negro, no caso o TEN usavam *raça* como critério significativo da distribuição de juízos morais, bens e privilégios. Costa Pinto ao igual que Manoel Bomfim está atento para as relações de poder entre os grupos sociais que foram historicamente construídos de forma racializada pelo poder dominante. Noutros termos, esta obra contém uma atualização do pensamento anti-racista brasileiro filiado à obra de Manoel Bomfim, à medida que objetiva as ideologias raciais produzidas no contexto das relações de poder entre os grupos estabelecidos e *outsiders*, isto é, ele objetiva tanto a ideologia racial tradicional e oficial, a do grupo estabelecido quanto a ideologia de resistência dos negros *outsiders*, das *novas associações negras*.

Já o caso da sua relação com uma tradição filiada a Faculdade de Medicina da Bahia e à escola Nina Rodrigues pode parecer paradoxal, mas não é. O fato é que Costa Pinto praticamente nasce nessa escola. Explico-me. O pai dele, o médico José de Aguiar Costa Pinto, foi diretor da Faculdade de Medicina da Bahia, nesta instituição ele trabalhou com Nina Rodrigues e foi também professor de Arthur Ramos. Foi na casa paterna que Luiz de Aguiar Costa Pinto estabeleceu os primeiros contactos com intelectuais como Afrânio Peixoto, Anísio Teixeira e Arthur Ramos (Amorim, 1999: 23-6). E, essa tradição que vem da medicina passando pela psiquiatria e pela psicanálise, ganha a sua expressão máxima na analítica desenvolvida por Costa Pinto (*op. cit.*) na sua abordagem do setor dominante no movimento negro do Rio de Janeiro de 1950, particularmente do Teatro Experimental do Negro (TEN). Do que estou falando? Estou aqui falando da perícia própria de uma racionalidade médica que se evidencia nessa análise, na medida em que é uma abordagem que põe em prática um procedimento ou dispositivo simbólico invasivo da psique ou estrutura mental de um grupo de sujeitos sociais que está na base do seu objeto de pesquisa. É que Costa Pinto, o tempo todo, durante toda a sua formação esteve exposto a uma racionalidade médica. Colocando as coisas de forma metafórica, parece que o que ele tem na mão é um escalpelo, que realiza cortes com precisão

¹⁵⁴ Costa Pinto (*op. cit.*, p. 62) define os estudos sociológicos em oposição aos estudos etnográficos ou históricos, em oposição às monografias meramente descritivas e aos ensaios cheios de insinuações e vazios de análises.

médica, é claro, ate chegar ao foco do problema. Assim, focaliza a mentalidade do TEN e analisa-o através das idéias, da ideologia e das práticas de seus lideres, negros intelectuais da classe média carioca da segunda metade da década de 40 e inícios dos anos 50. Terminará escalpelando-o.

Costa Pinto leva o exercício da crítica ao paroxismo. Enfrentado inclusive questões de natureza ética. O que não é correto, entretanto, é deixar de reconhecer [e escrever] que tal estado de espírito e tais slogans nem sequer encontram lugar na lista de prioridades e aspirações de milhões de brasileiros de cor (op. cit., p. 290). Desta forma o autor coloca o problema da tradicional divergência entre os interesses das lideranças e aqueles que afirmam representar. A análise crítica das novas organizações negras efetuada por Costa Pinto atingiu frontalmente a ideologia do TEN e aos ideólogos e lideranças dessa associação de homens de cor: o sociólogo afro-brasileiro Alberto Guerreiro Ramos (1915-1982), que foi concorrente de Costa Pinto no campo intelectual carioca (Lippi, 1995: 257-60). O outro, Abdias Nascimento era o ativista negro de maior destaque no Rio de Janeiro da época.(Maio, 1997). A resposta de Guerreiro Ramos (1953a; 1954a) foi mais passional e pessoal do que racional e objetiva, parafraseando Motta-Maués: infelizmente não houve dialogo (Motta-Maués, 1997, 1988, 1999; Maio, 1997a; Gomes, 1999). A própria voz de Guerreiro Ramos é indicativa das práticas do campo, das suas dinâmicas e do nível das mesmas, o que permite ter uma idéia relativamente adequada do que estava em jogo:

Os estudos sobre o negro no Brasil sob o patrocínio da UNESCO foram realizados dentro do melhor padrão técnico, com exceção do que se refere ao negro no Rio de Janeiro que foi confiado a Luiz Aguiar Costa Pinto, cidadão sem qualificações morais e científicas. Este carreirista, *doublé* de sociólogo, anteriormente já havia cometido grosseiro plágio. Compare-se de Costa Pinto, L. A. *Lutas de Família no Brasil* (Brasília, 1949), com *La Vengeance Privee et les fundements du Droit International Public*, de Jacques Lambert (Paris, 1936. Vide artigo meu "O Plágio. In *O Jornal*, edição de 17/1/1954 (Cf. Guerreiro Ramos, 1995:120).¹⁵⁵

E isto levanta uma questão atualíssima: a relação entre os agentes do campo, no caso entre os intelectuais afro-descendentes, negros ou mulatos e os pesquisadores – agentes brancos historicamente determinados, que operam na área de estudo das relações raciais. É o problema das relações dos intelectuais, brancos ou de cor, com o poder estabelecido, com o Estado. Quais os projetos de Estado-nação que cada um deles defende? O que estou afirmando aqui é que a polemica Costa Pinto *versus* Guerreiro Ramos deve ser abordada para além da questão racial implicada. Quais os interesses em jogo, para além de uma vaga no

¹⁵⁵ As palavras de Guerreiro Ramos, junto com os ataques de Silvio Romero a Manuel Bomfim e de Arthur Ramos a Ruth Landes, dentre outros, ilustram muito bem as "boas maneiras" no campo.

mercado de trabalho, por exemplo. Qual a contribuição de Costa Pinto, se é que houve alguma, no processo social de “neutralização” das lideranças intelectuais negras? Qual a real contribuição de Costa Pinto para o estudo do movimento negro, de um certo tipo de intelectual negro e de uma certa patologia do corpo social em questão decorrente da prática dos princípios da biopolítica: da ideologia racial nacional, do branqueamento, do racismo cotidiano, do *laissez-faire* e da exclusão? Costa Pinto levanta também a questão da diferenciação no interior da comunidade negra e o problema do racismo negro, aquele que opera não contra os brancos, mas contra outras pessoas negras e mestiças. Diferentemente de *Casa-grande & senzala*, parece que *O Negro no Rio de Janeiro*, não agradou ninguém, pois ao mesmo tempo em que efetua uma análise rigorosa do quadro de relações raciais carioca também determina o caráter elitista, individualista e racista do discurso e da prática do TEN. Eis o caráter radical da análise de Costa Pinto. Parece que Costa Pinto aplica um princípio da filosofia loruba, especificamente de Ogum: mata o ladrão e o proprietário da coisa roubada! Intelectuais negros, alguns deles, submissos às práticas paternalistas consideram a analítica executada por Costa Pinto como sendo desrespeitosa e imperdoável, desta forma o TEN e suas lideranças são debilitados, rebaixados à categoria de vítimas, são transformados em componentes discursivos de uma estratégia retórica em que afirmam a própria *subalternidade*, isto é, intelectuais obedientes e submissos aos agentes do campo, heterônomos moral e intelectualmente. O fim último desse discurso: um lugar a sombra do poder. Vários autores, Maio (1997, 1997a), Motta-Maués (1997), Gonçalves (2003) e Oliveira (1995) definem a Alberto Guerreiro Ramos como um intelectual crítico, combativo, propositivo e revoltado, a pergunta é: precisa Guerreiro Ramos deste tipo “defensores”? Eu não sei.

Para além da polêmica e da ausência de diálogo penso que Costa Pinto conseguiu focalizar muito bem e, se aproximar do “drama do intelectual negro”, o qual consistiria no fato de representar-se em dois planos ao mesmo tempo, em certo sentido o sociólogo brasileiro está muito próximo da analítica desenvolvida por Franz Fanon no seu clássico *Mascaras Brancas, Peles Negras* (1952).

Para Costa Pinto (*op. cit.*, p. 54-62) o estudo sociológico das relações de raça consistiria em *dar ao traço étnico o valor que realmente tem, sem hipertrofiá-lo, nem diminuí-lo*. Trata-se de determinar o valor de *raça* como critério sócio-cultural nos processos de distribuição de juízos morais, bens e privilégios na sociedade ou na determinação do papel de *raça* na distribuição e alocação de pessoas na estrutura de classes. O que só é possível à medida que se tem uma noção clara das circunstâncias objetivas, não-étnicas que estão envolvidas na configuração total considerada e que muitas vezes podem assumir e assumem expressão

étnica, embora estejam relacionadas a fatores de ordem completamente diversa. Assim sendo, não se trata de focalizar os produtos culturais das relações raciais (assimilação, aculturação e acomodação), uma vez que dentro da configuração total estes produtos desempenham mais a função de mascarar a natureza real das relações concretas que geraram a sua origem histórica. O fato total para ele, é o fato dessas relações terem começado com o negro sendo propriedade privada do branco. Este é o vínculo ou circunstância real objetiva, não-étnica, que orienta o desenvolvimento da configuração social total. Partindo desta premissa ele vai determinar a estrutura da configuração social na qual acontece a situação racial dentro do processo de modernização da sociedade como um todo, no contexto da mudança social em curso.¹⁵⁶ A sua análise vai aprofundar as questões levantadas por Arthur Ramos (1942) no tocante ao poder subversivo das organizações negras, à medida que toma as resistências negras, como dimensão fundamental no estudo das relações de raça.

Na primeira parte do trabalho, apresenta a "situação racial" por meio da descrição e da análise dos dados sócio demográficos, referentes à estratificação social dos grupos raciais, à ecologia racial ou segregação espacial, à situação cultural ou educacional das massas de cor e, determina e analisa os valores, as atitudes e os estereótipos raciais identificados nos inquéritos da pesquisa, assim como o problema da mestiçagem e dos estereótipos sobre o negro e o mulato, tudo isto, com muita precisão conceitual e rigor metodológico. Para ele, esses valores, atitudes e estereótipos são produto direto das relações entre os grupos étnico-raciais, os quais seriam em grande parte, os responsáveis pelo caráter atual e futuro dessas relações. Na segunda parte, estuda os problemas relativos à vida associativa e à liderança do grupo negro, para interpretar o estado das tensões raciais no Rio de Janeiro.

A transição seria a marca da sociedade brasileira enquanto configuração social. Nesse processo de transição, coexistem dois mundos em conflito que marginalizam sua estrutura social: as sobrevivências do passado escravista e os processos próprios da modernização. O tradicional convive com o moderno numa luta continua neutralizando-se reciprocamente, sem nenhum dos dois possuir suficiente força histórica para dominarem o processo. Assim a civilização brasileira seria marginalizada e bífrente. Seu presente é um composto, uma mistura de um passado quase morto e, da perspectiva infecunda e impossível que as "elites" lhe querem formalmente impor como futuro. Neste contexto a sociologia aplicada interviria para dar uma direção diferente como alternativa ao plano das elites (*op. cit.* p. 54).

¹⁵⁶ Aqui Elias & Scotson (1964) estão muito próximos de Costa Pinto (1953), à medida que atentam para a determinação do vínculo primordial ou circunstância real objetiva, não-étnica, que orienta tanto as relações entre estabelecidos e *outsiders* quanto o desenvolvimento da configuração social total.

Para Costa a urbanização e a industrialização como variáveis da modernidade evidenciaram a contradição entre a ideologia racial tradicional e a nova situação racial, assim, a distancia entre os dois pólos desta contradição estaria crescendo uma vez que a ideologia racial tradicional resiste em se transformar e a situação racial empírica se transforma rapidamente (*op. cit.*, p. 61)

A análise demográfica efetuada por Costa Pinto evidencia os resultados da biopolítica antinegra, uma vez que entre 1872 e 1940 os brancos, que representavam na primeira data 38,11% da população do país, passaram a 63,52%, enquanto que a população de cor (negros e pardos) diminuiu de 61, 89% para 35,88% (*op. cit.*, p.71).¹⁵⁷ Evidencia também de cada 1.000 crianças brancas 127 morrem antes de completar o primeiro ano de vida, e que esse índice quase se duplica na população de cor, atingindo 227 por 1.000 nascidos. O alto índice de mortalidade infantil entre a população de cor seria uma consequência das baixas condições econômicas e culturais em que vive o contingente preto e pardo da população objeto de estudo (*op.cit.*, p. 83).

A análise da estratificação social mostrou ao pesquisador que a posição dos grupos de cor na massa do proletariado industrial foi a posição historicamente conquistada pela população de cor no quadro da comunidade metropolitana após a abolição do regime de trabalho forçado no Brasil. Esta seria mobilidade social *de fato*, de fundo real experimentada pela população décor 50 anos após a abolição. Neste contexto, o autor analisa e procura compreender a significação sociológica das, sempre apontadas e celebradas, "honrosas exceções" de homens de cor que venceram as barreiras e ascenderam socialmente, distinguindo-se nas artes, nas ciências, na política e nas letras.

Para além de provar para os racistas a capacidade intelectual dos não-brancos, a existência real da ínfima minoria que constituem as "honrosas exceções" simbolizam muito mais e melhor a envergadura e proporções das barreiras materiais e subjetivas que historicamente experimentam os homens de cor neste país para furarem as linhas e por um caminho de pedras alcançarem o padrão social dos grupos brancos estabelecidos. *Não é por mera coincidência que tais "honrosas exceções", sobreviventes bem-sucedidas da grande luta pela ascensão social, pingam quase a razão de uma por geração* (*op. cit.*, p. 94-97). Essas exceções só

¹⁵⁷ As expressões *população de cor, elementos de cor, pessoas de cor, homens de cor e / ou grupos de cor*, são categorias nativas. O seu uso nos diferentes autores aqui tratados engloba todos os indivíduos afro-descendentes (pretos e/ ou negros e mestiços) e tinha como objetivo chamar à atenção para as diferenças sociais empíricas no seio da população negra, para a diferença de tratamento dispensado aos pretos quando comparados com os mulatos ou pardos, por exemplo. Do ponto de vista epistemológico e sociológico a distinção é relevante e atualíssima. Assim, por exemplo, uma análise do paternalismo no campo acadêmico das *relações raciais* no Brasil tem que levar em conta esta distinção, que pela sua vez esta atravessada pela questão de gênero.

confirmam um fato objetivo e incontestável: a concentração da população de cor nas posições inferiores da sociedade, mas também que a valorização delas feitas pelo grupo branco, como prova empírica da inexistência de barreiras raciais, constituem mais uma forma das barreiras ideológicas se manifestarem como violência simbólica, quando a supervalorização das exceções é enunciada pelo próprio grupo negro, constituiria uma fuga atrás de símbolos, para escapar do seu cotidiano de paria.

A análise ecológica praticada por Costa Pinto (*op. cit.*, p. 125-146) mostrou a existência de segregação espacial num índice altamente expressivo. Os grupos de cor encontram o nicho onde se instalam e vivem nas zonas mais deterioradas do mapa urbano, paralelamente, ao nível das posições sociais mais subalternas que foram as mais altas que lograram atingir na escala social. A segregação espacial no antigo Distrito Federal é conceituada como uma decorrência ou implicação da dominação de classe e raça: *enquanto em cada cem habitantes do Rio de Janeiro, 27 são de cor, na população das favelas, em cada 100 habitantes, 71 são de cor*. Embora não escrita na lei, a segregação espacial opera sob a força coercitiva do costume, que imposta por sanções difusas e muito eficientes logram o mesmo resultado da lei escrita, demarcam com igual nitidez o padrão ecológico das diferenças raciais, pois dentre outras coisas, recebem o menor investimento possível do Município, do Estado e da Federação. Aqui Costa Pinto propugna pelo estabelecimento nas pesquisas das correlações entre a segregação residencial de um lado, e, de outro, a criminalidade, a competição econômica, o comportamento político e os índices demográficos. Todos estes problemas continuam muito atuais.

A análise da situação educacional ou cultural está fundamentada no fato de constituir um dos aspectos fundamentais do funcionamento das estruturas sociais. A importância da análise do processo educativo numa sociedade dada radica no fato de iluminar muitos problemas ligados à posição e à mudança de posição dos diversos grupos que nela coexistem. Segundo Costa Pinto (*op. cit.*, p. 151-167) a ideologia dos grupos dominantes, dos estabelecidos, hipertrofia a importância do fator educacional e lança sobre ele a responsabilidade de todas aquelas situações estruturais objetivas que engendram as posições desiguais, em face, inclusive das oportunidades educacionais. Desta forma cai-se num dilema, círculo vicioso ou petição de princípio: afirma-se que o baixo nível de instrução é responsável pela posição social inferior dos grupos de cor; esta posição social, por outro lado, é responsável pelo baixo nível de instrução. Daí argumentam que lhes dar mais educação é o remédio para tudo. Para o autor esta é uma *opinião* sociologicamente errônea e ideologicamente primária, à medida que a tese mostra-se contraditória. Essas contradições seriam decorrentes das diferenças muito significativas do ponto de vista dos fatores sociológicos que intervêm no grau de alfabetização.

As baixas taxas de alfabetização do grupo negro, e dentre este, das mulheres negras é produto da *situação econômica cronicamente deficitária* típicas do desajustamento em que vivem a grande maioria das famílias das camadas mais pobres da população carioca, que obrigam à utilização prematura em larga escala da mão de obra infantil e juvenil como meio de sustentar o orçamento doméstico.

Para Costa Pinto a situação educacional dos grupos de cor na comunidade estudada reflete as características dominantes da situação social total, da qual ela é apenas uma parte e reproduz os mesmos aspectos de *participação frustrada que têm os grupos de cor nos benefícios de vida social*. Assim, *a pirâmide educacional reproduz a pirâmide de classes, e nesta [...] a história desenhou a escala de gradação dos matizes que se hierarquizam do "doutor branco" que está no vértice, ao "preto ignorante", que está na base*. Haveria pois uma interdependência, uma correlação entre posição econômica e posição social; nível educacional; condição étnica e índice de delinquência.

Assim é que, no Distrito Federal, os grupos de cor representavam, em 1950, 30% da população total e contribuíram, entretanto, com 61% da criminalidade. [...] No vizinho Estado do Rio de Janeiro os elementos de cor representavam, naquela data, 40% da população total e 57% da população presidiária. Em Minas Gerais e em São Paulo, a quota dos grupos de cor eram, respectivamente, 39% e 12%, sobre a população total e 64% e 33% sobre a população recolhida aos presídios. Em São Paulo, se considerarmos apenas os crimes de furto, a quota dos de cor eleva-se a 45%. Isso significa, noutros termos, que o crime do negro no Brasil é essencialmente, crime de pobre (*op. cit.* p. 165).

VII.3. Costa Pinto Psicólogo social

No Capítulo V Costa Pinto focaliza a dimensão comportamental do quotidiano das relações raciais, à medida que atenta para a determinação dos valores, das atitudes e dos estereótipos gerados pelas relações entre os grupos racializados no Brasil. Os valores, as atitudes e os estereótipos são, em grande parte, os responsáveis pelo caráter presente e futuro das relações sociais, em geral, e das relações raciais em particular. Penso que aqui encontramos mais uma grande contribuição de Costa Pinto ao estudo das relações sociais racializadas, à medida que ele não só abre o caminho para a determinação do *habitus* racial brasileiro, como também evidencia a importância social e sociológica das atitudes e valores sociais que estão na sua base. *O habitus como produto da internalização ou interiorização dos princípios de um arbítrio cultural reproduz mais completamente nas práticas que ele engendra os princípios do arbítrio cultural de um grupo ou de uma classe* (Bourdieu & Passeron, 1992: 44-6). O princípio deste habitus está orientado por duas práticas que se complementam, a primeira, a atitude *real*, a segunda, a opinião *confessada*. Focalizar esse princípio é politicamente

importante porque permite tocar num dos pontos críticos da situação racial brasileira: *a natureza sutil e subjetivada das reações que ela provoca no comportamento individual*.

A contradição entre a *atitude real* e a *opinião confessada* que opera no cerne do habitus racial brasileiro, que não é outra que a contradição entre os valores sociais e as pautas de conduta individuais (a noção de inconsistência cultural em Florestan Fernandes), que pela sua vez é um reflexo de uma contradição, mais profunda e fundamental, decorrente dos processos de mudança social, a contradição entre a estrutura social e os seus produtos ideológicos.

Por motivos que aos poucos estamos procurando diagnosticar, mas que só mais tarde em visão de conjunto, é possível documentadamente interpretar, o problema no Brasil reveste aspectos mais interiorizados, mais sutis, e é no plano de atitudes que ele carece de ser estudo cuidadosamente, desenvolvendo análises que aqui apenas ensaiamos (*op. cit.*, p. 170-1).

Uma vez que a determinação das atitudes que orientam as relações raciais no Brasil se fará por médio de inquéritos, é necessária a definição dos conceitos e das premissas teóricas das proposições enunciadas.

A expressão *atitude* designa tendências ou predisposições socialmente adquiridas, para reagir de determinada forma em face de determinada pessoa, coisa ou situação. As atitudes são formadas, adquiridas e integradas às pautas individuais de conduta como resultado de experiências sociais anteriores. Em segundo lugar, o conceito de atitude apresentado entende a atitude como um "estado de prontidão", uma tendência a agir de certa forma. A predisposição é entendida como uma orientação e uma capacidade potencial para agir de certa forma.

Assim, alguém que tenha uma atitude hostil ao negro, mesmo sem estar agredindo um negro em plena praça pública, tem atitude hostil ao negro. Até dormindo ele tem a atitude e ela representa a tendência, a predisposição a agir de uma e não de outra forma no momento em que a atitude se manifestar em fatos.

Desse modo, a atitude pode existir, engendrada por certo tipo de influências sociais, de certo grau e pressão, sem que os controles, sanções e coerções da vida social permitam que ela esteja freqüentemente se manifestando em atuações abertas, porque vão de encontro a outra ordem de valores e normas, também socialmente aprovadas, a que ela se opõe, obrigando-a interiorizar-se cada vez mais, mascarar-se de diversas formas. Essas racionalizações das atitudes que se chocam com os valores confessadamente aceitos fazem com que elas se apresentem de formas as mais diversas, e se conservem virtuais por muito tempo, através de um mecanismo que, às vezes, chega até a ser deliberada simulação. Em muitas circunstâncias, essa repressão e frustração de atitudes podem conduzir a conflitos internos, a sublimações e transferências, a explosões agressivas, a desajustamentos da personalidade e a estados neuróticos que eventualmente se apresentam de modo aparentemente abrupto e surpreendente e que, entretanto, muitas vezes, só significam a ruptura de equilíbrio entre a atitude *real* e a *opinião confessada*, que é aquela pela qual geralmente os indivíduos são

julgados pelos que com ele entram em contato na vida quotidiana (*op. cit.*, p. 170-1).

O objetivo de Costa Pinto é evidenciar os processos pelos quais as atitudes são geradas e propagadas, mas antes disso aponta os principais mecanismos por meio dos quais elas se formam e se difundem. Dentre eles destaca quatro, pois são de grande importância no condicionamento das atitudes raciais do grupo investigado. Primeiro, as atitudes podem-se formar por *acumulação* sucessiva de experiências do mesmo tipo.¹⁵⁸ Para o autor este tipo de formação de atitudes revela nitidamente a relação entre a formação de determinadas atitudes e a estrutura da sociedade, no sentido em que a constância de experiências sociais num mesmo sentido só indica a natureza estrutural das circunstâncias que permitem essa acumulação. Assim sendo, autor considera utópicas todas as tentativas de impedir a propagação de atitudes ligadas a determinadas formações ou deformações sociais sem a preocupação de alterar os fatores estruturais que permitem e condicionam essas acumulações de experiências formadores das atitudes que se pretende modificar (políticas públicas alternativas). Alterar os fatores estruturais é o que falta aos planos e sugestões de caráter catequético de combate ao preconceito racial, e é o que os destina ao fracasso (*op. cit.*, p. 172). A *integração* é segundo processo de formação de atitudes. Integração significa aqui os diversos modos a partir dos quais uma atitude separa-se de outras mais gerais ou associa-se a outras análogas, tornando-se cada vez mais específica. Assim, por exemplo, no que se refere à formação das atitudes raciais, a identificação histórica da população de cor com as camadas laboriosas e mais pobres no imaginário dos grupos dominantes da sociedade brasileira, tem servido para que sobre o fundo uma ideologia conservadora do *status quo*, haja uma fusão de atitudes contrárias à ascensão social das massas trabalhadoras com atitudes contrárias à ascensão social da população de cor. Estes dois tipos de atitudes tendem a se *integrar* numa atitude única de defesa consciente ou inconsciente do quadro tradicional da configuração social ameaçado pelos processos de mudança social. Terceiro, a formação de atitudes raciais por *traumatização*. Diferentemente das anteriores esta não se forma num processo mais ou menos lento, elas se formam a partir de experiências dramáticas, de forte conteúdo emocional, criam por salto o que na acumulação ocorre por fases. Assim, por exemplo, conhecer os detalhes de um crime bárbaro cometido por um homem de cor, divulgado pela imprensa com luxo de detalhes, pode gerar em muitas pessoas atitudes de hostilidade frente aos homens de cor *em geral*, que passam a ser considerados autores potenciais de crimes semelhantes. Impossível não lembrar

¹⁵⁸ Assim, por exemplo, um empregador que tenha tido sucessivas experiências fracassadas com empregados de cor – pela acumulação dessas experiências sempre num mesmo sentido – pode gerar uma atitude hostil aos "homens de cor" *em geral*, independentemente de quaisquer atributos individuais (*op. cit.*, p. 171)

aqui o trabalho de Lilia Schwarcz (1987) sobre jornais, escravos e cidadãos em São Paulo de finais do século XIX. Segundo esta autora a grande maioria de notícias publicadas nesses jornais envolvendo homens de cor estava ligada a ações violentas: a violência do negro contra o branco, mas também a do negro contra o negro, não obstante a maioria das vítimas da violência dos negros serem os senhores brancos estabelecidos. As notícias revelariam a situação social do momento, a ruptura no equilíbrio de poder entre os grupos estabelecidos e *outsiders*, e nesse contexto a construção negativa dos novos cidadãos negros.

Nesses artigos a tônica central era sempre a mesma, estabeleciam-se oposições fixas entre sujeito e objeto da ação: o senhor aparecia representado como a vítima absoluta, como o indivíduo estimado, civilizado e conhecido, em oposição ao negro, que aparecia sempre enquanto "culpado da ação", como bárbaro, violento, traçoeiro e "desconhecido". O início de vários desses artigos indicam que essas práticas eram recorrentes e cotidianas (1987: 119).

O que fica claro aqui é que esses jornais contribuíram para a formação de atitudes raciais antinegras tanto por *acumulação* como por *traumatização*.¹⁵⁹ Para Costa Pinto (*op. cit.*, p. 171-2) a associação da imagem dos homens de cor com a violência e as mazelas da sociedade, obedece a causas estruturais:

No Brasil, as condições econômicas, sociais e educacionais fazem do negro o veículo mais fácil de todas as aberrações sociais, aumentando de maneira espantosa a frequência estatística com que ele parece na crônica da criminalidade, do misticismo, da *mala vita* em todas as suas manifestações, e essa condição que não é especificamente negra, embora seja específica da organização social em que o negro vive, e fonte permanente de fatos que traumatizam o espírito da população branca, engendrando atitudes hostis ao negro, atitudes que, por sua vez, forma-se em barreira potente contra a melhoria da condição social dos homens de cor, ou, ao menos, da melhoria da sua posição na escala de valores que a sociedade cultiva a seu respeito e que os brancos integram, desde cedo, nas suas pautas de conduta (*op. cit.*, p. 172-3).¹⁶⁰

Finalmente as atitudes podem-se formar por *imitação*, isto é, pela reprodução do comportamento de um modelo, neste caso o processo geralmente tem lugar quando ao modelo se liga uma idéia de prestígio, de poder, de dominância, encarnada na figura do pai, mãe, líder, chefe, mestre, guia ou orientador. Imitando-se os modelos que são colocados na posição de prestígio, imitam-se atitudes socialmente aprovadas numa esfera social determinada: a família, a escola, o escritório, o partido, a seita, o campo e a comunidade, dentre outros espaços. *Como*

¹⁵⁹ Uma das tarefas urgentes dos estudos das relações raciais no Brasil consiste em determinar e analisar as narrativas jornalísticas das relações raciais no Brasil, sobretudo nos últimos dez anos, no contexto da discussão em torno da adoção de políticas públicas alternativas (*affirmative action*).

¹⁶⁰ Aqui encontramos mais um argumento fundado na estrutura do real que contesta a tese de Donald Pierson (*op. cit.*) que afirma que no Brasil, os grupos de cor nunca representaram uma ameaça à supremacia de poder e de prestígio do grupo branco estabelecido. A negação desta ameaça negra é o que permite enunciar relações raciais harmônicas, ausência de preconceito, uma vez que um dos fundamentos deste é o medo.

se vê, a responsabilidade social de alguém nessa posição é tanto maior quanto maior a capacidade que têm suas atitudes de virem a ser imitadas, em consequência do prestígio de que desfrutam tais pessoas nas esferas sociais em que atuam. É bom deixar claro aqui que para o autor estas quatro formas de condicionamento ou interiorização de atitudes representam tipos, e que estão longe de esgotar a infinita gama de situações formadoras de atitudes na vida social. Na sociedade de nosso tempo é de extrema relevância a contribuição dos grupos de contacto secundário, das técnicas de propaganda, da educação sistemática, do livro, da imprensa escrita, do cinema, do rádio, [e da televisão], na formação e na propagação das atitudes (*ibid.*).

A apuração e análise das respostas obtidas nos inquéritos mostraram que o número de absoluto dos que revelaram não ter preconceito racial é maior daquele dos que afirmaram possuí-lo. Nas únicas respostas em que se evidenciaram atitudes discriminatórias se referem ao casamento interétnico quer de pessoa da família do inquirido, quer dele próprio. Não obstante, a constatação do óbvio, as respostas a outras perguntas revelaram atitudes hostis frente ao negro e ao mulato. Para Costa Pinto (*op. cit.*, p. 177) a obviedade deste resultado faz dele uma dimensão privilegiada de análise, pois *só assumindo um ponto de vista rigorosamente crítico em face do que o senso comum e a meia ciência consideram obvio é possível progredir no sentido de uma verdadeira ciência das relações humanas.* Ao mesmo tempo ficou evidente na análise dos inquéritos, primeiro, que há uma tendência a se acentuar a atitude discriminatória contra pessoas de qualquer cor, independentemente dos matizes à medida que aumenta o grau de aproximação e intimidade nas relações sociais; segundo, que nas posições de maior distancia social a definição das atitudes é menos nítida, malgrado o discurso não-discriminatório. Nas posições de mais aproximação e intimidade (intercasamento racial) as atitudes discriminatórias mostraram-se nítidas e definidas representando maioria absoluta e relativa das respostas; terceiro, há uma tendência clara nas respostas a todas as perguntas, a ser menos acentuado o preconceito em relação à aproximação com o mulato do que em relação ao negro. Para o autor (*op. cit.*, p.181) aqui fica evidente que o ideal do progressivo "branqueamento", tão vivo em muitos elementos de cor, corresponde ao fato documentado empiricamente, de que a aproximação e intimidade com o negro é mais hostilizada pelo branco do que quando se trata de um mulato. Não obstante, o problema dos estereótipos e das atitudes raciais antinegras, não é para Costa Pinto um problema que comporte apenas alternativas polares que mutuamente se excluem, pró ou contra, sim ou não. Este problema depende de variáveis múltiplas: das posições respectivas do branco e da pessoa de cor consideradas individualmente ou como membros de um grupo; do matiz mais ou menos

pigmentado do indivíduo de cor; do grau e natureza da relação a ser estabelecida; e, das circunstâncias mais ou menos públicas ou privadas dentro das quais as relações vão se estabelecer.

Antes de se adentrar na análise dos estereótipos Costa Pinto (*op. cit.*, p. 185-6), seguindo a sua prática de rigor conceitual, enuncia o conceito básico de estereótipo, para deixar clara a significação das formas estereotipadas de pensar e julgar nas relações raciais. O autor usa a expressão estereótipo (*pictures in our heads*) para designar as idéias e imagens que temos em mente, e que não são comprovadas nem demonstradas e que constituem a parte subinteligente de nossas opiniões e julgamentos sobre pessoas, coisas, e situações com as quais nos relacionamos e interagimos. Os estereótipos são enunciados como *essas imagens, explicações, idéias ou sistemas de idéias que, generalizando o resultado de experiências parciais e limitadas, caracterizam o conteúdo alógico de nossos pensamentos, julgamentos e ações, imagens e explicações que tendem a se fixar e a permanecer, resistindo à revisão crítica e racional*. Esta definição de estereótipo aproxima Costa Pinto do ponto de vista enunciado por Appiah (1997: 34), no tocante à deficiência cognitiva dos racistas extrínsecos.

Essa deficiência cognitiva, naturalmente não é rara. Muitos de nós somos incapazes de abandonar crenças que desempenham um papel na justificação das vantagens especiais que auferimos de nossas posições na ordem social. Muitas pessoas que expressam crenças racistas extrínsecas – beneficiam-se de ordens sociais que lhes conferem vantagens em virtude de sua "raça", de modo que sua pouca inclinação a aceitar provas que as privem de uma justificação de essas vantagens é apenas um exemplo desse fenômeno geral [...].

A recusa de alguns racistas extrínsecos a aceitar provas contrárias a suas crenças deve ser encarada como um exemplo de um fenômeno muito difundido nas questões humanas. É um fato evidente, para o qual as teorias da ideologia devem voltar-se, que nossa espécie é moral e intelectualmente propensa à parcialidade de julgamento. A incapacidade de mudar de idéia diante das evidências é uma deficiência cognitiva, da qual todos nós decerto sofremos em algumas, áreas de crença. Mas não constitui como afirmam alguns, uma tendência que sejamos impotentes para alterar. Para abalar as convicções daqueles cuja incapacidade decorre desse tipo de defesa ideológica, tal vez seja útil lhes mostrarmos como a sua reação se encaixa no padrão geral (Appiah, *op. cit.*, p. 34).

Para Costa Pinto os estereótipos nascem, se desenvolvem e passam a fazer parte, a se integrar ao sistema de valores de um grupo e às pautas individuais de conduta de seus membros no contexto de conflito social, de antagonismos e tensões intergrupais, uma vez que eles, os estereótipos refletem, principalmente diferenças de classes, relações de raça e conflitos religiosos e internacionais (*ibid.*). Uma vez formados e consolidados os estereótipos eles agem de uma forma tal que se interpõem entre a percepção e a realidade, fazendo que o indivíduo veja, ao invés de cada *tipo*, o estereótipo correspondente. Neste contexto, o preconceito racial

em relação ao grupo negro consiste num característico sistema de reações estereotipadas, mais ou menos integradas que são adquiridas por diversos modos na vida social, *não no contato com o negro, mas sim através da assimilação das opiniões existentes sobre o negro*.

Os estereótipos por regra se integram no esquema de valores e atitudes que constituem as regras individuais de conduta na fase inicial da formação da personalidade, e no processo de socialização do indivíduo, noutros termos, as opiniões que cada um tem sobre o negro são sempre o produto da interiorização das opiniões dominantes no seu meio social, as quais são inculcadas aos mais novos, pela ação sistemática ou não-sistemática, formal ou informal, dos adultos (*op. cit.*, p. 187 e 207). Nesta teorização ou conceituação do *habitus* racial brasileiro, as opiniões e os valores que estão na sua base, representam conceitos que são o produto das posições objetivas e das relações concretas que os grupos estabelecem entre si no interior de uma configuração social específica. Assim, as praticas costumeiras que se designam com a expressão "relações raciais" são apenas mecanismos sociais que nascem da necessidade de facilitar o controle de um grupo sobre outro, embora variáveis em tempo e lugar, as chamadas relações raciais podem assumir aspectos diferentes, mas sempre são a expressão racializada de um conflito básico de interesses (*op. cit.*, p. 207-8). Vale a pena assinalar que neste ponto Elias & Scotson (1965) estão muito próximos de Costa Pinto (1953)

Os estereótipos são então, criações do grupo e não do indivíduo, e tendem a se estabelecer e consolidar na medida que na configuração social os grupos se afastam e entram em competição. Enquanto criações coletivas à medida que os estereótipos existem e se propagam é maior o número de pessoas que os adota, tornando-se dessa forma mais consolidados, portanto, mais difíceis de serem modificados, pois em torno deles se formam correntes de opinião, ideologias e movimentos sociais. Assim, para compreender a fundamental importância do estereótipo nas relações de poder entre os grupos é necessário levar em conta que ele nunca é neutro e que ele sempre é forjado e esta sempre refletindo situações de conflito social.

Uma das características dos estereótipos é o fato dos mesmos agirem como força estabilizadora. Eles são a negação do pensamento crítico, tem largo papel na economia do esforço de pensar e se fundamentam na inércia mental. *Nesse sentido pode-se afirmar que as formas estereotipadas de pensamento e julgamento são exatamente o contrario do espírito crítico e científico e a negação do pensamento racional, experimental e inovador. Ele vem a ser o que há de alógico, inerte e subinteligente no chamado "senso comum"* (*op. cit.*, p. 187).

A força estabilizadora dos estereótipos não só resiste à mudança como também se opõe ao espírito renovador gerado pela própria mudança. Produto de experiências passadas, parciais

e frustradas, e de uma interpretação útil dessas experiências, a consolidação e propagação dos preconceitos é um empecilho à aquisição de novas experiências, na medida que opõe resistência à revisão das crenças e valores estabelecidos e á aceitação de inovações. Por isso o sistema de estereótipos dos grupos dominantes, no caso o *habitus* racial dos estabelecidos brancos a respeito dos socialmente dominados e inferiormente colocados, dos *outsiders*, são mecanismos de defesa do *status quo*, do que existe. Defesa que se torna mais acirrada e evidente no momento em que se questiona, em que se começa a discutir, duvidar ou ameaçar a sua validade como explicação e julgamento do real, do mundo. *Duvidar e discutir o estereótipo é, ameaçar o mundo que o produziu como uma explicação que convêm, que satisfaz, que justifica e organiza a vida, tal como ela é.* Na medida que o estereótipo é a imagem que o grupo estabelecido faz de si mesmo, dos grupos *outsiders*, das coisas, pessoas e situações com as quais entra em contato, ele não só põe as coisas em seus “respectivos” lugares como também explica, racionaliza, justifica e sanciona a conduta dos estabelecidos perante os *outsiders* e traz para eles a aprovação dos seus pares inseridos (*op. cit.*, p. 187-8).

Segundo Costa Pinto há nesta sociedade um processo de *inferiorização circular* do negro: esta estigmatização *circular* é fonte fecunda de estereótipos raciais antinegros funciona da seguinte maneira:

O negro, historicamente colocado em posição econômica e social inferior, tem essa posição social explicada e justificada, pelos portadores do preconceito, como sendo um produto da inferioridade racial; essa opinião, por outro lado, gera e mantém estereótipos que funcionam como barreiras, quer de ordem objetiva, quer de ordem subjetiva, que impedem ou dificultam a ascensão social do negro fazendo com que produtos do preconceito e da desigualdade de oportunidades sejam utilizadas para a sua própria justificação (*Ibid.*).

Uma vez que o estereótipo é a explicação que o senso comum oferece à complexidade do real, é sobre essa explicação que a conduta vai se pautar. Ao refletir situações objetivas a explicação do senso comum, o estereótipo muitas vezes parece conter um conteúdo de verdade, daí o seu grande poder de propagação dentre os que apenas precisam *explicar* e não *analisar* ou *compreender* as situações sociais. Para Costa Pinto a inverdade e a deformação contida no preconceito ou no estereótipo não são um resultado de uma mera coincidência, pelo contrario, tem uma *função* na dinâmica das relações humanas, e essa função só pode ser compreendida no contexto dos papeis que desempenham os preconceitos raciais no quadro da mudança social e das tensões que lhe são concomitantes. Acima de tudo os estereótipos ou preconceitos evidenciados nos inquéritos traduzem a interpretação que o mundo e a esfera social do preconceituoso dão à posição social do negro, portanto, trata-se de valores

resultantes de uma *situação social objetiva*, que inspiram uma *ideologia* e que pautam uma *conduta* nas relações interétnicas.

O contraste entre o conteúdo dos estereótipos e preconceitos com a interpretação científica dos fatos não só evidencia as inverdades que contém como interpretação dos fatos, mas também a função que desempenham no perpetuar as situações objetivas das quais são beneficiários os grupos que geram, cultivam e propagam a estigmatização dos grupos inferiormente colocados na escala social (Elias & Scotson encontram Costa Pinto). Das pessoas negros se afirma que são pouco inteligentes. O estereótipo do malandro carioca, por exemplo, (negro, mulato e morro), *reflete de modo primário e parcialmente verdadeiro, a associação real e objetiva que existe entre: a) classe social; b) condição étnica; e) situação ecológica; e principalmente, d) desajustamento social e ecológico que estão na origem do tipo social do malandro*. A função social do estereótipo consiste, neste caso, mais uma vez, em interpretar como fatalidade biológica o que é produto da organização social (op. cit., p. 196).

Também avança Costa Pinto (op. cit., p. 193-) na abordagem e análise da mestiçagem (processo biológico e sociológico), do seu produto principal no Brasil, o mulato e da violência simbólica de que este é objeto, da sua marginalidade sistêmica. Sobre o mestiço que está cruzando a linha incide uma onda de julgamentos estereotipados, que busca destacar, direta ou indiretamente, a natureza marginal, dual e ambivalente da posição social e étnica e do comportamento dos que estão vivendo o processo de passagem de uma condição a outra. Assim, contra o mulato há uma barreira de estereótipos, mais nitidamente configurada e integrada, do que a barreira de estereótipos contra os negros, em relação aos quais subsistiriam restos evidentes de uma solidariedade piedosa e remanescente do quadro tradicional patriarcal das relações entre senhores e escravos de raça no Brasil, que impunha ao grupo branco dirigente obrigações de caridade e assistência em relação ao socialmente inferior. Pelo fato do mulato ser o elemento discrepante da simetria de cor e classe própria do sistema casa-grande – senzala o grupo estabelecido não evidenciou uma atitude de paternalismo caridoso na direção do mulato.

No sistema tradicional de relações raciais no Brasil o indivíduo de cor de pele de matiz mais claro tem maiores oportunidades de transpor as barreiras à ascensão social, o mulato tem uma vantagem sobre o negro, ele sempre está mais próximo do que o negro de cruzar a linha social de cor. Essa proximidade faz que sobre o mulato particularmente incidam estereótipos que visam *definir a sua posição*. Para Costa Pinto (op. cit., p. 200) *esta definição de posição é um problema cotidiano, permanente, constante, muitas vezes dramático, mas nem sempre consciente, vivido, entretanto, por todo mulato brasileiro que está em processo de adquirir*

status social diverso daquele em que permanece a maioria esmagadora dos que lhe são etnicamente semelhantes e dos quais ele socialmente se distancia. A multiplicidade de modos e palavras existentes para designar os diversos graus de mestiçagem e os diversos estados de maior ou menor receptividade ou hostilidade em relação ao mestiço evidenciam a ambivalência do sistema, a ambivalência dos princípios contraditórios do habitus racial; indicam a procura de expressões que permitam a referência à condição étnica sem ferir a sensibilidade das pessoas a respeito das quais são usadas, ou, noutros casos, a intenção deliberada de ferir.

Do meu ponto de vista a multiplicidade de categorias raciais são uma resposta à esquizofrenia do sistema, uma vez que ele opera uma vontade, ou melhor, um desejo no sentido maquínico do termo, de discriminar todas as variações de cor resultantes do cruzamento, uma máquina que codifica as mais mínimas diferenças fenotípicas. Neste contexto, as denominações populares para cada um dos “tipos” produzido fariam uma discriminação de todas as gradações de cor, resultantes do cruzamento de Negros com brancos e ameríndios (Ramos, 1942: 212-8). Noutros termos: o sistema de classificação racial multicategorial na sua forma exacerbada (mais de uma centena de termos) é um produto social de uma formação racial esquizofrênica. Se por esquizofrenia entendemos uma sintomatologia que aponta para a existência de uma dissociação da ação e do pensamento: *a opinião confessada e a atitude real*. É que o habitus racial brasileiro contém um princípio gerador de esquizofrenia. Só uma forma de pensar substancialista, essencialista, por tanto racista, pode afirmar que a mestiçagem produza esquizofrenia, -não é o caso de Costa Pinto.

Para Costa Pinto o processo de *definição de lugar* no sistema racial brasileiro se processa seguindo três grandes linhas: a primeira está constituída pelos mecanismos de defesa e de purificação racial do grupo branco que tendem a por em foco o que há de preto no mulato, para assim reconduzi-lo ao *seu lugar*. Essa recondução é feita de várias formas, a grande maioria delas de acentuada sutileza, pois se trata de agir em concordância com a opinião abertamente confessada de que “no Brasil não existe preconceito racial”. A “complexa” etiqueta racial brasileira é uma decorrência da necessidade de respeitar este grande *slogan*, essa *etiqueta oferece às vezes aspectos contraditórios, pois não é raro que a discriminação se faça, consciente ou inconscientemente, tratando-se o elemento de cor como se fosse branco, muitas vezes com exageradas amabilidades, liberdade que em regra provoca ressentimentos, já que tratar a alguém como se fosse é em certo sentido o mesmo que declarar-lhe claramente que não é* (op. cit., p. 201). À medida que a individualização da consideração que um branco dá a um elemento de cor está contida neste *tratar como se fosse* haveria uma discriminação positiva de alguns elementos de cor individualmente considerados, e negativa do grupo como um todo.

Essa discriminação positiva individual e negativa do grupo como um todo representa uma das maneiras mais típicas pelas quais a ideologia racial do grupo dominante é imposta através das “honrosas exceções” ao grupo inferiormente colocado na escala social, que por efeitos da dominação continua a se julgar a si mesmo à luz de critérios, valores, e julgamentos estereotipados cuja função útil consiste em conservá-lo no *seu lugar*, no lugar inferior que historicamente tem ocupado na sociedade brasileira. A segunda grande linha de recondução do negro ou do mulato evoluído, que se destacou da massa e está em vias ou já consolidou sua ascensão social é a própria população de cor, especificamente as formas de controle difusas e informais e outras mais sistemáticas no seio das organizações de homens de cor nas comunidades urbanas e industrializadas: no primeiro caso haveria um sentimento de orgulho da população que vê um dos seus penetrar em esferas superiores, neste caso a homenagem que o indivíduo recebe, só serve, muitas vezes, para recordar-lhe a inferioridade racial de origem. No segundo caso, nas comunidades urbanas o sentimento de orgulho estaria sendo substituído pela noção de que aquele que ascende é um trãsfuga. No seio das organizações negras o policiamento e a *definição do lugar* realizar-se-ia também pelos órgãos de imprensa que elas mantêm, à medida que fiscalizam o comportamento e as tendências de todos os outros.

Finalmente o terceiro componente da *definição de posição* no sistema racial brasileiro, surge como uma resultante dos anteriores critérios e avaliações antagônicas do papel social do mulato ou do negro *evoluído*: aquela que ele próprio faz de seu papel e em concordância com a qual organiza as suas pautas de conduta na sociedade. *Necessariamente esta definição não é uma definição permanente, o produto instável de uma constante acomodação que acaba por se confundir com a rotina da vida quotidiana e que, grosso modo, poderia ser caracterizada como o repúdio teórico e a conciliação prática das contradições existentes entre as duas definições anteriores.* Costa Pinto psicólogo social:

Aqui importa destacar que é no clima destas definições e redefinições, muitas vezes contraditórias, e não raro antagônicas, que cerca a minoria, dos homens de cor que compõem a “elite” social dos grupos não brancos, que se originam os estereótipos correntes sobre a sua personalidade e o seu comportamento. O verbalismo abundante, o pernosticismo, o artificialismo estudado, o exagero dos gestos, da voz, do traje, da gargalhada, o dinamismo nervoso e ruidoso de conduta – que muitas vezes chega a atingir o nível do talento criador e outras não consegue ultrapassar o da simples simulação – parecem ser, do ponto de vista da psicologia social, quando servem de fundamento à formação de estereótipos, reações ao ressentimento, à melancolia, e mesmo à angústia que lastreia, nas condições de tensão racial, a mentalidade dos homens de cor que por qualquer via ascendem do nível da massa e nem por isso se integram, automaticamente por causa do característico étnico, na esfera socialmente superior e etnicamente branca.

A conduta de quem vive essa situação e a interioriza profundamente, a ponto de ela se tornar a chave de sua vida interior e o problema básico de sua vida de relação, é um mundo de reações inesperadas, contraditórias, aparentemente inexplicáveis, que se sucedem sem aparente relação lógica. Elas vão do misticismo mais alvar às explosões de talento, da hipocondria mais solitária à exteriorização mais gritante. São infinitamente variáveis as formas de se manifestar o mecanismo de frustração-agressão, que tende a resultar cada vez mais importante no esquema psicossociológico de um grupo que sente objetivamente se multiplicarem diante de si barreiras e práticas discriminatórias racistas e ouve, ao mesmo tempo, mil vozes bradarem aos seus ouvidos o *slogan* que já correu o mundo inteiro: "No Brasil não existe preconceito racial" (*op. cit.*, p. 204)

Antes de prosseguir é necessário dizer que afirmar aqui que, em 1953 outros trabalhos pertencentes ao ciclo de pesquisas da Unesco já tinham sido publicados, refiro-me ao livro *Race and class in rural Brazil* (1952) organizado por Charles Wagley. Esse livro contém cinco artigos, dos quais quatro apresentam os resultados de igual número de pesquisas etnográficas sobre relações raciais, realizadas por pesquisadores norte-americanos, em pequenas comunidades de quatro regiões culturais do Brasil rural: Harry W. Hutchinson no Recôncavo Baiano, Marvin Harris no Brasil Central, Ben Zimmerman no Sertão, Charles Wagley na Amazônia. Por último, o livro apresenta o artigo *From caste to class in North Brazil* de Charles Wagley no qual o autor realiza uma síntese dos 'estudos de caso' apresentados. Como o indica o título do livro os autores norte-americanos vão focalizar as relações entre os critérios raça e classe, especificamente a sua importância na atribuição de status nas comunidades estudadas.

Outro livro resultantes do projeto de pesquisas patrocinado pela Unesco foi *Les élites de couleur dans une ville brésilienne* (1953) do antropólogo baiano Thales de Azevedo. O objetivo da pesquisa declarado pelo autor (1996 [1953]: 25) consistir-ia em dar uma compreensão da dinâmica da ascensão social das pessoas de cor e na indicação dos canais de mobilidade vertical na cidade na cidade da Bahia, a escolha desta cidade foi orientada pelo fato dela "ser tradicionalmente considerada o melhor exemplo de harmonia racial no Brasil". Estas monografias apresentam uma série de identidades específicas nas dimensões teóricas, metodológicas, conceituais e de estrutura narrativa que indicam que as mesmas foram realizadas seguindo o mesmo paradigma de pesquisa antropológica. Conceituados como "estudos de comunidade" estes relatórios de pesquisa apresentam, em primeira instância e forma sucinta, dados geográficos e históricos das comunidades no contexto regional no quadro da economia do regime de produção escravista e as mudanças acontecidas no período compreendido entre 1888 e 1950, isto é, no período entre a abolição do regime de trabalho forçado e a realização do trabalho de campo. Em seguida são apresentadas as características sócio-econômicas e demográficas da comunidade: o modo de produção e o sistema de

estratificação social, para logo abordar as relações raciais através da determinação da terminologia do sistema de classificação racial nativo e dos estereótipos que lhe são concomitantes. Seguidamente partem para a determinação da existência de organizações negras e do preconceito racial, para finalmente concluir que: no Brasil não há preconceito racial e discriminação racial à moda norte-americana, sul-africana ou indiana.

Em 1956 foram publicados os resultados da pesquisa de René Ribeiro sob o título *Religião e Relações Raciais*. Em linhas gerais está pesquisa orientada por Gilberto Freyre segue os lineamentos dos anteriores estudos de comunidade e reproduz a posição contida nas principais teses do orientador tal como o mesmo Freyre assinala no prefácio do livro (1956) e o próprio René Ribeiro confirma no seu artigo de 1982 (117-9).¹⁶¹

Não estamos mais no terreno dos caçadores de sobrevivências africanas ou dos africanismos, estamos no terreno dos caçadores do racismo à moda norte-americana, sul-africana ou indiana em território brasileiro. É claro que não iam encontrar essas formas de racismo neste país. Finalmente vinha a expressão “no Brasil não existe preconceito racial”. Não fundo esta postura não deixa de conter, a pesar do discurso do relativismo cultural, uma forma de pensamento substancialista.¹⁶²

Em 1953 também foram publicados na *Revista Anhembi* os artigos resultantes da pesquisa desenvolvida em São Paulo por Roger Bastide e Florestan Fernandes (Fernandes, 1986: 16).

VII.4. A doxa racial, olhar estrangeiro e falsa maneira de colocar o estudo das relações raciais no Brasil

Junto à introdução das “modernas técnicas” de trabalho sociológico e antropológico no Brasil o livro de Donald Pierson (1942) coloca uma série de questões determinantes no devir do campo das relações raciais, especificamente aquela que diz respeito ao papel de práticas retóricas comparativas no tratamento acadêmico da integração, dos direitos humanos dos negros e das relações de raça neste país. E Costa Pinto tinha clara consciência disso. Ao mesmo tempo, também é colocada Por Donald Pierson, -ou melhor, plantada, e de forma binária é claro-, a questão da definição da especificidade e da unicidade do tipo de preconceito

¹⁶¹ Para a relação entre o projeto Unesco, Gilberto Freyre e René Ribeiro veja Maio (1997).

¹⁶² Para Giralda Seyferth (1989: 28) são os pesquisadores estrangeiros possivelmente influenciados por Donald Pierson (1942) e Gilberto Freyre (1933) que redescobrem as “democracia racial brasileira” Wagley e outros pesquisadores cujos trabalhos constam no livro *Race and class in Rural Brazil* (1952), assim como o trabalho de Thales de Azevedo (1953) arrolam uma grande variedade de estereótipos referidos a negros e mestiços e muitos indícios de discriminação racial que frente às evidências da ascensão social dos mestiços acabaram sendo reduzidos a uma questão de classe. *É com base nessa constatação – a ascensão social dos mestiços que a maioria dos pesquisadores citados dilui o racismo a partir da afirmação de que no Brasil existe uma sociedade multirracial de classes e não de casta [...] e pessoas de cor sob determinadas circunstâncias, podem entrar em competição com os brancos, pois não existem barreiras raciais rígidas.*

que habita na sociedade brasileira. Como sabemos essa especificidade é item constitutivo de cultura e de identidade nacional. O preconceito ou é de raça ou é cor ou é de classe? Por outro lado, aparece uma outra questão que a esta lhe dá origem: a distinção entre preconceito de marca e preconceito de origem.¹⁶³

Existem múltiplas formas de colocar uma questão e a cada uma delas correspondem interesses materiais e simbólicos específicos. Para além da crítica à abordagem que focaliza o negro como espetáculo Costa Pinto detecta na obra dos observadores estrangeiros uma *falsa maneira* de colocar o estudo das relações raciais brasileiras, a qual é um produto característico das relações de força entre os dois grupos étnico-raciais (*op. cit.*, p. 206).

Para o sociólogo brasileiro os observadores estrangeiros não levariam em conta a diferença existente na cultura local entre a atitude *real* e a opinião *confessada*, desta diferença é decorrente o fato do estudo sociológico das relações de raça no Brasil ser muito mais difícil e complexo do que nos Estados Unidos e na África do Sul, países onde boa parte do *status* respectivo dos grupos étnicos em contacto pode ser conhecida pela simples leitura das leis e dos códigos. Por outro lado, o desconhecimento dessa diferença entre a atitude *real* e a opinião *confessada* é considerada *uma grande fonte de erros e falsas interpretações para estudiosos estrangeiros da situação racial brasileira, armadilhas de cujos percalços, muitos deles lamentavelmente não souberam escapar* (*op. cit.*).

Boa parte da *falsa maneira* de colocar o estudo das relações entre raças no Brasil presente nas obras dos observadores estrangeiros é decorrente de quatro fatores. 1) das fontes em que se baseiam. 2) do desejo de fazer à *outrance*, a crítica a ideologia racista norte-americana, o que os leva a forçar as diferenças encontradas.¹⁶⁴ 3) da pobreza conceitual da sociologia acadêmica (não-prática e não-aplicada) no estudar, aqui ou em qualquer parte, as *situações de conflito*, isto implica em não levar em conta nesses estudos a resistência negra à dominação, noutros termos implica em eliminar da análise o negro como sujeito histórico.¹⁶⁵ 4)

¹⁶³ Como mostramos no capítulo III, Gilberto Freyre (*op. cit.* 391-4, 500) constatou a existência no Brasil de preconceitos de cor por parte de alguns, e contra a origem escrava da parte de outros. Vale a pena assinalar aqui que não é Freyre quem apresenta a falsa dicotomia, uma vez que para ele os dois tipos de preconceitos não são excludentes, ambos os dois são vistos como duas variáveis que confluem na formulação e na atribuição de juízos morais e, portanto de atitudes preconceituosas, por exemplo, para com o tipo mestiço.

¹⁶⁴ Para Skidmore (2001:70), o que está em jogo na crítica à ideologia racista norte-americana é uma questão de superioridade moral nacional: "Até o final da década de 50 os Brasileiros viam os Estados Unidos como uma sociedade cujas relações raciais estavam imersas em brutalidades (linchamentos, segregação, distúrbios raciais, etc.), que não tinham equivalentes no Brasil. Esse sentido de superioridade moral era uma importante fonte de consolação para os brasileiros, que estavam bem conscientes da pobreza do seu país e das suas periódicas instabilidades políticas. Ademais, esse orgulho por relações raciais "mais humanas" tornou-se um importante elemento do senso brasileiro da identidade nacional [...] Nessa mesma época os americanos compartilhavam em grande parte a visão da elite brasileira sobre a sociedade brasileira."

¹⁶⁵ A camuflagem dos conflitos e das tensões raciais é apontada como uma das características definidoras da produção intelectual sobre o tema das relações no Brasil das décadas de 30 e 40. Cf. Corrêa (2001), Campos

das naturais distâncias nacionais e culturais que separam esses estudiosos das peculiaridades da situação brasileira (Costa Pinto, *op. cit.*, p. 206).¹⁶⁶

Esta crítica de Costa Pinto à falsa maneira de colocar o estudo das relações de raça no Brasil atinge frontalmente os trabalhos de Gilberto Freyre (1933), Frank Tannembaum (1947) e Donald Pierson (1942) e se aplica de forma diferenciada aos trabalhos até então publicados sob o auspício da Unesco em 1952 e 1953, na medida em que os elementos constitutivos da falsa maneira de colocar a questão racial estão presentes, de forma desigual, tanto nos trabalhos de Harry Hutchinson, Marvin Harris, Bem Zimmerman e Charles Wagley quanto no trabalho de Thales de Azevedo.

Em verdade, a pesquisa da Unesco sobre relações de raça no Brasil não podia sob pena de perder a envergadura científica e a seriedade intelectual que deve ter, continuar apresentando ao mundo, em monografias folclóricas e ensaios de literatura histórica, o quadro tradicional das relações s de raças, hoje em acelerado processo de superação, como o que há de mais novo e fundamental na situação racial brasileira. Já era tempo de dizer um "basta" e de corrigir esse bias, que uma concepção falsa de orgulho nacional, de um lado e a inércia mental, de outro, cultivaram por tanto tempo e exportaram para o mundo todo (Costa Pinto, *op.cit.*, p. 57).

Para além da linguagem e do estilo da argumentação, também fica claro aqui, que na crítica à falsa maneira de colocar o problema das relações de raça no Brasil, Costa Pinto consegue, de maneira muito lúcida, objetivar uma das formas específicas do "olhar estrangeiro ou forasteiro" implícito na literatura acadêmica das relações de raça no Brasil.

A quase totalidade dos estudos de cientistas estrangeiros sobre a situação racial brasileira reflete a limitação do approach etnográfico multiplicado pela contingência da diferença de nacionalidade (Costa Pinto, 1998: 60). Os fatos deixam claro que, até então, esse 'olhar' era fundamentalmente branco norte-americano e masculino, embora isso não signifique que a falsa maneira de colocar a questão seja um produto norte-americano imposto pelo imperialismo cultural à sociedade brasileira. Os quatro elementos constitutivos da falsa maneira de colocar o estudo das relações de raça neste país estão presentes no trabalho de Donald Pierson Brancos e Pretos na Bahia.

(2002) e Bastos (1986). Esse essa forma de ocultar a realidade concreta era realizada através da eliminação de um dos pólos das relações raciais, o sujeito histórico o Negro.

¹⁶⁶ Uma das dimensões desta questão foi esboçada por Hutchinson (1952:27) quando afirma: In the United States an absolute 'line' is drawn between white and Negro. A person who is not white is a Negro, however small the percentage of the Negro blood may be. In Vila Recôncavo, this 'line' is recognized rather than drawn. A distinction between Negro and White kept in mind when classifying an individual. Everyone knows who is 'pure' White and who is not. Classification by race is one of the most important aspects of local culture, and one of the most difficult aspects for the outsider grasp.

-Na falsa maneira de colocar o estudo das relações raciais o pesquisador não pratica o distanciamento crítico nem em relação às ideologias de raça, de classe e de Estado-nação nem no que diz respeito ao seu instrumental teórico analítico, neste último caso trata-se, também, de evitar que as técnicas de pesquisa *deixem de ser instrumentos de verificação de situações reais para se transformarem em mecanismos de racionalização e justificação, mas do que de análise, das barreiras existentes à mobilidade social dos grupos de cor* (é o que fazem Donald Pierson e Thales de Azevedo). Numa linguagem mais atual é possível afirmar que na falsa maneira de colocar o estudo das relações de raça no Brasil o pesquisador não realiza a objetivação do sujeito objetivante:

Essa posição metodológica, claramente definida, bem como o modo concreto de abordar os problemas de pesquisa, que dela decorrem, caracterizam-se pela rigorosa vigilância que procura manter contra toda influência deformadora de ideologias de raça, classe, ou império no tratamento de sociológico dos problemas de convivência e relações entre grupos étnicos – preconceito que, infelizmente, é muito mais freqüente na bibliografia especializada do que geralmente se supõe (Costa Pinto, *op. cit.*, p. 88).

A fonte principal do antropólogo norte-americano é *Casa-grande & senzala*, por um lado, e os membros das elites baianas, pelo outro, uma vez que adota o que se constituiu como ponto de vista oficial (Healey, 1996: 178-80).¹⁶⁷ É que Pierson não consegue distanciar-se para realizar a objetivação do seu ponto de vista como pesquisador estrangeiro nem para objetivar a relação existente entre o seu posicionamento e o seu discurso de cientista social, por um lado; e a ideologia oficial brasileira das relações raciais brasileira, pelo outro. Para Costa Pinto (*op. cit.*, p. 88) a interferência de ideologias de classe, de raça e de estado nação, na bibliografia especializada é muito mais freqüente do que se imagina. Em relação ao conjunto das etnografias feitas no Brasil rural, a pertinência da crítica ao não distanciamento do pesquisador é relativa, na medida em que só se aplica à posição mantida por Charles Wagley (1952) que também não se distanciou da ideologia racial oficial. Já a posição de Thales de Azevedo não será diferente da de Wagley, ele também fechará fileiras em torno da ideologia tradicional das relações raciais. Os dois autores afirmaram o consenso Pierson.

-A crítica à pobreza conceitual e científica também atinge diretamente o trabalho de Donald Pierson, para ilustrar, basta tomar como exemplo a construção das categorias de

¹⁶⁷ Aqui é colocada a questão do recorte de classe dos nossos informantes. Num período de intensa reviravolta política no Brasil, Pierson foi capaz de ir onde quer que quisesse e entrevistar qualquer um que desejasse, ao mesmo tempo cultivando uma rede ampla de contactos de elite. Além de entrevistar afro-brasileiros e participar de seus rituais religiosos, Pierson classificou cuidadosamente a composição racial dos grupos em bailes, reuniões sindicais e políticas, até nos carros que passavam. Ele fazia isso com relativa impunidade: recolhido pela polícia durante uma crise política por tomar notas em excesso do lado de fora do Palácio de Governo, Pierson foi solto graças a uma carta amistosa que tinha no bolso, do acadêmico paulista ultraconservador Affonso E Taunay (Healey, 1996: 179-80). Qual a relação de Donald Pierson com os poderes estabelecidos?

análise, especificamente a construção da noção de estrutura social a partir da obscura noção "grupos ocupacionais endógamos" (Pierson, *op. cit.*, p. 360). *A persistência de um costume não é fenômeno que necessita de explicação, porque é um datum da ciência social.* Eis uma das máximas do pensamento sócio-antropológico de Pierson (*op. cit.*, p. 348). A ideologia oficial brasileira das relações raciais também é um costume, e como tal, isto é, como "um datum da ciência social" não "necessita", no dizer de Pierson, de explicação. Aqui fica evidente a doxa inerente ao discurso de Pierson, que se afigura mais próximo de uma doxologia historicamente determinada do que da ciência social ocidental positiva.¹⁶⁸ No caso dos trabalhos de Hutchinson (1952), Harris (1952), Zimmerman (1952) e Wagley (1952) a crítica à pobreza do instrumental teórico analítico não é pertinente uma vez que as pesquisas foram feitas em pequenas comunidades, que tinham um reduzido número de habitantes (entre 200 e 2200 pessoas), para as quais a abordagem etnográfica mostra-se perfeitamente adequada, já o caso da pesquisa de Thales de Azevedo é diferente uma vez que ele aborda uma cidade com mais de trezentos e cinquenta mil habitantes com uma metodologia apropriada para estudos de pequenas comunidades. E evidente que a caixa de ferramentas conceituais e analíticas de Costa Pinto é muito mais sofisticada do que a de Donald Pierson, uma vez que a sua analítica é ao mesmo tempo quantitativa e qualitativa e a elaboração conceitual é muito mais acabada e precisa. Aqui estamos falando da linguagem da ciência.

Na falsa maneira de colocar o estudo das relações raciais efetuam-se praticas retóricas pseudocomparativas e são enunciados de argumentos quase-lógicos de comparação:¹⁶⁹

Na maioria dos casos, oprimidos pela pobreza científica dos conceitos com que laboram, o que pretendem dizer é que o problema do preconceito ou da discriminação racial entre nós não é igual às feições extremas que assume ou assumiu nos Estados Unidos, na Alemanha nazista ou na África do Sul. E por não poderem ou não saberem estudar a questão fora desse esquema dicotomizado, julgam se livrar das dificuldades pelo fato de desconhecer-las (Costa Pinto, *op. cit.*, p. 64).

A crítica á prática de introduzir exercícios comparativos pseudocientíficos no estudo das relações de raça será retomada no capítulo final da obra, *Tensões raciais numa sociedade em mudança*, quando enuncia o que a seu ver deveria constituir a base do estudo das tensões raciais na situação racial brasileira, desta vez Costa Pinto é mais contundente:

¹⁶⁸ Doxa: sistema ou conjunto de juízos que uma sociedade elabora em um determinado momento histórico supondo tratar-se de uma verdade óbvia ou evidência natural, mas que para a filosofia não passa de crença ingênua, a ser superada para a obtenção do verdadeiro conhecimento. Doxologia: compreensão meramente superficial da realidade, já que se restringe a uma reprodução irreflexiva da sua aparência.

¹⁶⁹ Sobre os argumentos quase-lógicos de comparação veja Tratado da Argumentação – A nova retórica de Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca (1999[1988]).

A primeira noção que se deve ter em mente na realização desta tarefa – e que representa, em certo sentido, exatamente o inverso e a negação do que tão freqüentemente se faz nestes estudos – é que as tensões raciais que aqui se desenrolam são casos particulares, situações concretas, manifestações históricas específicas, numa palavra, *tipos sociais*, tanto quanto os tipos sociais de relações de raças, concretos, históricos, particulares, que ocorrem nos Estados Unidos, na África do Sul, nas Antilhas ou em qualquer parte do mundo onde pretos e brancos convivem no bojo de uma sociedade nacional. Isto significa, noutras palavras, que é inteiramente arbitrário, e não corresponde a nenhuma exigência do método sociológico, tomar-se a situação de opressão racial noutro país – geralmente se escolhem os Estados Unidos, onde o problema é mais conhecido –, transformá-la em modelo e ir julgar todas as demais situações concretas de relações de raça que existem no mundo conforme elas reproduzam, mais ou menos, os traços peculiares à situação norte-americana. Esta prática, infelizmente tão difundida em tais estudos, geralmente conduz a um resultado fácil de ser antecipado e que, salvo em relação a algumas partes do mundo colonial, consiste em levar qualquer pesquisa sobre relações de raça a desembocar na conclusão de que tudo vai bem porque não está tão ruim quanto no Deep South.

Evidentemente concluir assim não é concluir, e pura e simplesmente mistificar.

Se, depois de estudada minuciosamente a situação racial brasileira, quisermos comparar seus característicos com os de outro países, muito bem, o procedimento é legítimo e pode ser útil de diversos pontos de vista; mas realizar aquele estudo tendo em mente o “clichê” de outros países é fazê-lo consistir na procura formal do que se encontra aqui que acaso seja igual, ou acaso diferente, do que se passa numa situação arbitrariamente tomada como modelo, é colocar o problema num nível metodologicamente primário, que não conduz a coisa nenhuma de real valor científico (*op. cit.*, p. 273). [Grifados meus].

Esta crítica atinge diretamente o trabalho de Donald Pierson que está recheado desse tipo de argumentos comparativos até o ponto de ser enunciado por Roger Bastide como *um estudo de sociologia comparativa de primeira ordem* e por Franklin Frazier como não só *uma significativa contribuição para os estudos comparativos dos aspectos problemáticos de raça e cultura, mas ainda fornece um padrão para futuros estudos.* Além disso, a estrutura argumentativa das partes IV, (raça e *status*) e VI, (A “situação racial” baiana) de Brancos e Pretos na Bahia esta baseada em argumentos quase-lógicos de comparação e de analogia entre os Estados Unidos e o Brasil, e eventualmente com a África do Sul (*op. cit.*, p. 108; 139-40; 187; 196; 254; 262-7). Neste sentido Pierson caminha na trilha já apontada por Gilberto Freyre e Nina Rodrigues, ao enfatizar uma identidade contrastiva tendo os Estados Unidos como espelho (Pierson, *op. cit.*, p. 213-50 e 346-374). Do mesmo modo a crítica do brasileiro estende-se aos trabalhos de Harry Hutchinson, Marvin Harris, Charles Wagley (Wagley, *op. cit.*, p. 7, 27, 61, 140, 150). É no conjunto desses argumentos quase-lógicos de comparação que está explicitamente colocada a crítica, à *outrance*, a ideologia racista norte-americana.

-Por último, a falsa maneira de colocar o estudo da questão racial no Brasil descansa sobre a falsa dicotomia entre castas e classe, como sabemos este é um dos pontos centrais da argumentação de Donald Pierson (*op. cit.*, p. 226-74).

De fato, além de insuficiente, esse modo de entender o problema é claudicante do ponto de vista conceitual, *casta* e *classe* não são dois fenômenos de espécie diferente: representam, antes, dois momentos, reversíveis, de um mesmo fenômeno; não são, como formas de estratificação social, dois mundos, dois pólos opostos – são duas fases de um mesmo processo. Os sistemas de casta, quando historicamente superados pelos fatores de mudança social que operam nas suas bases, tendem a se transformar em sistemas de classe. [...] Por outro lado, os sistemas de classe – quando a maior mobilidade social que ele permite ameaça a simetria do próprio sistema – tende a se enrijecer, a se petrificar, assumindo ou reconstruindo, formas de estratificação do tipo de casta, como meio de resistência à sua própria transformação histórica (Costa Pinto, *op.cit.*, p. 88-89).

Finalmente, a falsa maneira de colocar o estudo das relações de raça no Brasil parte de um ponto de vista binário no que diz respeito ao preconceito. Para o sociólogo brasileiro o problema dos estereótipos no Brasil não é um problema que comporta apenas alternativas polares, (como prega a doxa oficial), que mutuamente se excluem. *Na verdade a situação é muito mais complexa – para desespero daqueles que gostam de encontrar respostas fáceis para as interrogações extremamente difíceis que a realidade social põe diante de nós – resulta de um número de variáveis interdependentes muito mais plural do que geralmente se supõe* (*op. cit.*, p. 181)

Uma vez que Donald Pierson realiza a blindagem científica da ideologia racial oficial sobre o contacto entre os grupos humanos racializados no Brasil. A crítica de Costa Pinto à ideologia da democracia racial e a sua expressão, “no Brasil não existe preconceito racial”, também o atingem diretamente. Para o sociólogo brasileiro a mestiçagem e os seus produtos não se fazem nem se manifestam sem gerar tensões e ressentimentos no plano sociológico e psicológico.

Daí é que flui esse duplo resultado, que se caracteriza pelo fato da mestiçagem, apontada como meio e prova de nossa chamada “democracia racial”, gerar contra os híbridos, [...] atitudes e julgamentos negativos precisamente porque neles se encontra o documento vivo, biológico e sociológico, daquele cruzamento entre extremos, da nossa mesma “democracia racial”, usando-se agora a expressão em sentido às vezes pejorativo, quase como sinônimo de “vergonha nacional” (Costa Pinto, *op. cit.*, p. 184).

“No Brasil não existe preconceito racial”.

Este, sem sombra de dúvida, é o supremo estereótipo que resulta do estado atual em que se encontra o problema das relações de raça no Brasil. Autores nacionais e estrangeiros o têm repetido, insistentemente como verdade pacífica [ou melhor, pacificadora] (*op. cit.*, p. 205).

No deixa de chamar a atenção que na sua crítica ao pesquisador norte-americano Costa Pinto não faça alusão explícita ao livro ou ao nome de Donald Pierson. Pierson na sua réplica fará o mesmo, também não se refere diretamente ao trabalho do brasileiro. Donald Pierson respondeu às críticas do sociólogo brasileiro doze anos depois, na sua *Introdução à 2ª edição brasileira de Brancos e Pretos na Bahia* (1971 [1965]). Depois de uma longa ausência do tema das relações raciais, Pierson (1971[1965]) volta à cena para responder ao seu crítico. Na sua argumentação o norte-americano, utilizará técnicas da retórica para reduzir ao absurdo e retorcer os argumentos do sociólogo latino-americano.¹⁷⁰ Costa Pinto (*op. cit.*, p. 69) tinha afirmado que o problema racial no Brasil reveste aspectos mais interiorizados e mais sutis, este enunciado justifica a escolha do plano das atitudes como dimensão privilegiada de análise, daí a procura pelo preconceito racial, não só na sociedade em geral mais também na consciência do negro, pela via do TEN.¹⁷¹ A análise realizada mostrou-lhe claramente a existência no Brasil do preconceito, da discriminação e da segregação espacial baseada em *raça*.¹⁷²

Na sua resposta ao brasileiro o norte-americano invoca todas as autoridades do campo para afirmar o seu ponto de vista, ao mesmo tempo Donald Pierson (*op. cit.*, p. 43-64) ataca diretamente um dos pontos nevrálgicos da analítica de Costa Pinto, a definição do preconceito racial. E, neste momento, o uso dos procedimentos técnicos próprios da retórica ficam evidentes.¹⁷³ A definição de preconceito de raça de Pierson já contém os elementos que vão lhe permitir afirmar novamente que “no Brasil não há preconceito racial”:

O preconceito de raça é uma atitude. Em outras palavras é uma “tendência a agir”. É uma tendência para agir num sentido contrario em relação ao membro de outro grupo racial presumível o real; uma tendência para agir de maneira automática e, em alguns casos, mesmo contra a própria vontade da pessoa que age.

Não obstante ser uma atitude de *indivíduos*, não é, contudo, atitude individual, mas, ao contrário, é produto de experiências *coletivas*. Em geral, é uma atitude assumida por todos os membros do grupo racial em questão e se dirige contra todos os membros dum outro grupo racial em questão (Pierson, *op. cit.*, p. 43).

É claro, que neste planeta Terra nunca encontraremos um estado de coisas em que assumidamente todos os membros de um grupo racial se dirijam contra todos os membros dum outro grupo racial. Aqui Pierson (*op. cit.*, p. 43-6) reduz ao absurdo o componente principal da

¹⁷⁰ Ao que tudo indica, na base da formação universitária de Donald Pierson estava o *trivium*, o qual é composto por três disciplinas: gramática latina, lógica e retórica.

¹⁷¹ Em termos de uma teoria das relações de poder nas quais *raça* é significativo Norbert Elias & John L. Scotson (1964) estariam muito próximos de Costa Pinto (1953).

¹⁷² Pierson e Costa Pinto usam o mesmo procedimento indutivo, no na medida em que ambos transmitem para o Brasil como um todo a verdade das premissas que são válidas para casos particulares, para Bahia e Rio de Janeiro respectivamente.

¹⁷³ Para uma análise das técnicas argumentativas veja Perelman & Olbrechts-Tyteca (1999[1988]: 211-96).

definição de preconceito racial enunciada. Os outros componentes da definição terão destino similar.

VII.5. Costa Pinto e o TEN

Em *O Negro no Rio de Janeiro* Costa Pinto (1998) realiza uma análise das relações raciais brasileiras partindo da consideração das próprias relações entre as raças e não os seus produtos ou alguns de seus produtos, como até o momento tinham-se preferencialmente feito no país. Uma vez que esses produtos, aculturação, a assimilação e a acomodação desempenham na configuração total, muito mais a função de mascarar a natureza real das relações concretas das quais resultaram (Op. Cit., p. 61-2). O fato total para ele, é o fato dessas relações terem começado com o negro sendo propriedade privada do branco. Esta seria a circunstância objetiva, não-étnica, que orienta o desenvolvimento da configuração social total. Partindo desta premissa Costa Pinto determina a estrutura da configuração social na qual acontece a situação racial dentro do processo de modernização da sociedade como um todo, no contexto da mudança social em curso. A sua análise vai aprofundar as questões levantadas por Arthur Ramos (1942) no tocante às organizações negras, isto é, tomando a resistência negra, como dimensão fundamental no estudo das relações de raça. Interessa ao autor, o quadro moderno dessas relações, isto é, o negro no sistema de produção capitalista, na sociedade de classes, e não o negro no regime de trabalho escravo.

Na primeira parte do trabalho, apresenta a “situação racial” por meio da descrição e da análise dos dados sócio demográficos, referentes à estratificação social dos grupos raciais, à ecologia racial ou segregação espacial, à situação cultural ou educacional das massas de cor e, determina e analisa os valores, as atitudes e os estereótipos raciais identificados nos inquéritos da pesquisa, assim como o problema da mestiçagem e dos estereótipos sobre o negro e o mulato, tudo isto, com muita precisão conceitual e rigor metodológico. Para ele, esses valores, atitudes e estereótipos são produto direto das relações entre os grupos étnico-raciais, os quais seriam em grande parte, os responsáveis pelo caráter atual e futuro dessas relações. Na segunda parte, estuda os problemas da vida associativa e liderança do negro, para interpretar o estado das tensões raciais no Rio de Janeiro. Aqui vamos focalizar a analítica da psique presente na abordagem das elites negras.

Para Costa Pinto a abordagem sociológica das relações interétnicas no Rio de Janeiro não pode prescindir do estudo das associações negras do antigo Distrito Federal e dos problemas de liderança a elas relacionados. Este é um ponto básico de interesse, não só pela função que essas associações desempenham nas relações dos grupos de cor com a sociedade

abrangente, mas também pelos processos de seleção e peneiramento dos líderes no seu interior. Dentro da configuração social total em que se desenvolvem as relações raciais, esses movimentos indicam o resultado recente de mudanças que vêm operando há muito tempo no quadro histórico das relações raciais no Brasil; por outro lado, seriam indicativos das perspectivas que essas relações têm diante si. Como produtos autênticos das relações de raças esses movimentos depois de formados passam a agir sobre as mesmas, determinando da forma e do sentido de sua evolução. Noutros termos o surgimento das novas associações negras é um produto das mudanças na estrutura social brasileira decorrentes da abolição da escravidão e da proclamação da República. Essas mudanças alteraram a posição do negro na economia e na sociedade nacional e implicaram no aparecimento de uma série de novos problemas e no agravamento de muitos antigos.

Do ponto de vista sociológico, o surgimento das *novas associações do homem de cor* concretizam um momento significativo no processo de desenvolvimento da consciência crítica do negro no Brasil. Uma vez que essas associações expressam o desejo de compreender, interpretar e de formular programas de ação que visem controlá-la e *organizar agências específicas por meio das quais vão ensaiar aquele supremo objetivo de predeterminar o futuro pela ação presente*.¹⁷⁴ “Tomada de consciência mais ou menos nítida, mais ou menos deformada, da irresolução dos problemas relativos aos seus interesses materiais, seu *status*, seus valores, suas aspirações e suas perspectivas”.

Costa Pinto enuncia o caráter múltiplo e diverso das associações de homens de cor no tocante as diferenças de tipo, de ideologia condutora, de programas, estruturas, liderança, objetivos, papel, prestígio, função, poder de atração. Essa multiplicidade diversa seria produto de três fatores fundamentais: a) das variantes históricas de posição dos grupos de cor no quadro de suas relações com o branco (contém embutida a pergunta que indaga pela origem de classe das lideranças); b) dos aspectos e formas específicas em que os problemas de convivência interétnica se concretizam e se impõem à consideração; e c) das diferenciações internas existentes no seio da população de cor – diferenciações de classe, de *status*, de geração, de educação, de filiação ideológica e tantas outras. É o negro moderno e urbano que aqui está sendo enunciado o qual é bem diferente daquela homogeneidade escura e exótica da senzala. Esta última corresponde a construção estereotipada que o branco faz do negro e que se revela no ponto de vista acadêmico dos estudos tradicionais que olha para o negro como um bizarro e pitoresco espetáculo, repleto de temas para dissertações literárias e paracientíficas. As novas associações negras são produto de um novo negro, não africano, não escravo, um

¹⁷⁴ A ironia, o humor em Costa Pinto é cáustico.

negro não servil, não trabalhador rural, um negro não ignorante, mas o reverso, um negro brasileiro livre, proletário, de classe média ou intelectual urbano inconformado.

*Neste sentido, os movimentos e associações negras refletem, em sua história uma multiplicidade de formas e uma multiplicidade de graus daquela tomada de consciência total ou parcial do seu problema, que vai da passividade à agressividade, da negação da sua existência à hipertrofia da sua significação, da obsessão à fuga, do mascaramento sob a forma de simulada indiferença até o sacrifício sob a forma de martírio. Há de tudo, e tudo reflete as flutuações através das quais a vivência do problema se transforma em consciência dele.*¹⁷⁵

Todas e cada uma dessas associações, a sua maneira, refletem o perfil sociopsicológico do negro brasileiro e todas elas reunidas definem como *tipos*, fases características do desenvolvimento de um processo na sociedade brasileira. Neste sentido é que elas são “*genuínas*” associações do negro brasileiro, ou, como talvez fosse melhor dizer, do brasileiro negro, pois nelas, na sua estrutura, função e ideologia, o que se exprime não é a saga do africano na terra estranha que para ele, era a nossa terra – mas a história viva e contemporânea, das aspirações, das lutas, dos problemas, do sentir, do pensar, e do agir de brasileiros, social, cultural e nacionalmente brasileiros, etnicamente negros.¹⁷⁶ O quadro de relações sociais em processo de modernização coloca para os negros a questão do autogerenciamento, problema inexistente do quadro tradicional casa-grande / senzala, uma vez que neste era por excelência tarefa dos brancos dirigir negros.

A análise das associações negras do antigo Distrito Federal evidenciou serem elas movimentos de cúpula, constituídos por um número reduzido de membros atuantes, muito menor que o de pessoas vagamente interessadas, e muito menor ainda que o volume das “massas de manobra” em nome das quais falam e em função de cujos interesses as organizações declaram viver e lutar. Colocada a relação de classe entre a cúpula do movimento e as bases o autor afirma que a posição das massas de cor na sociedade brasileira gerou um acúmulo de condições objetivas desfavoráveis a elas (de desamparo material, de desestímulo moral, de inércia mental, de embrutecimento intelectual, de falta de treino para uma vida associativa de nível puramente vegetativo), dificultam ao extremo, quando não eliminam completamente a perspectiva das imensas camadas da população de cor ouvir o apelo dessas associações e participar de forma intensa nessas organizações. Neste ponto elas refletiriam elemento característico da vida política do Brasil, *que ainda é terra de tantos revoltados e tão*

¹⁷⁵ Costa Pinto, Op. Cit., p. 215.

¹⁷⁶ Costa Pinto, Op. Cit., p. 231.

*poucos revolucionários!*¹⁷⁷ As associações negras teriam um caráter efêmero e a sua tendência seria servir apenas de veículo de interesses e aspirações mais ou menos confessáveis de uma minoria que delas se utiliza para se projetar socialmente. Essas associações negras estariam formadas por negros e mestiços “evoluídos”, os quais encontram-se social e economicamente afastados do “negro massa”. Teoricamente elas teriam surgido para satisfazer as necessidades artísticas, intelectuais e esportivas, assim como outras necessidades de caráter reivindicativo e, para lutar declaradamente contra os obstáculos materiais e simbólicos (o preconceito) que encontra o seu desenvolvimento, participação e ascensão social plena.¹⁷⁸ Por outro lado, essas instituições estariam mais próximas dos padrões da classe dirigente e da sociedade branca. E como todas as associações de elite, as de elite negra tendem a agir, reagir e se comportar em face à massa negra como se comporta toda elite em face de qualquer massa. Como toda elite que se destaca de um corpo social maior as elites negras teriam este atributo hipertrofiado, já que numericamente constituem uma fração insignificante, não obstante crescente. Assim sendo a elite negra brasileira produtora das novas associações parte da premissa consciente ou inconscientemente aceita de o sistema de posições em que se situam pretos e brancos na sociedade, está certo da forma que está. Tratar-se-ia de se conformar às regras do jogo. *A piece of pie*. Para Costa Pinto o problema da formação de uma elite negra como minoria que é está associado à ascensão cultural do homem de cor, a qual tem sido historicamente no Brasil, um canal de tensão social. Neste país a ascensão social do homem de cor sempre se deu pela via individual, um caminho para poucos, solução para uma minoria, as artes, as letras, a erudição, a ilustração tem aqui os meios de uma elite negra cruzar a *linha de cor* e procurar se branquear pelo fato de sentir e pensar como brancos. Esse “branqueamento” dos homens de cor evoluídos e na procura da ascensão social pela trilha aberta no sistema casa-grande / senzala seria uma decorrência do fato de no Brasil a linha de cor, isto é, as barreiras raciais nunca foram corporificadas em leis e instituições como noutros países, desta situação decorre o fato de que aqui, *a aceitação dos cânones valorativos e comportamentais do grupo branco sempre mereceu, do negro ou do mestiço que desejava distinguir-se, uma acentuada preferência, como brecha pela qual tentar, ao menos subjetivamente, perfurar a linha de cor*. Segundo Costa Pinto haveria uma diferença no tocante a atitude da elite branca e da elite negra em relação aos homens de cor que alcançaram posição de destaque no mundo intelectual: nos brancos essas figuras excepcionais de homens de cor seriam tema predileto de referência, e o seu elogio revela a opinião que fazem da massa negra em geral: *entre nós, uma atitude*

¹⁷⁷ Costa Pinto, Op. Cit., 216-7.

¹⁷⁸ Costa Pinto, Op. Cit., 219.

*simpática em relação a um negro freqüentemente vem associada a um conceito depreciativo sobre o negro; do mesmo modo, a citação e louvor dessas figuras, por parte de muitos negros, é feita muitas vezes como quem maneja símbolos que demonstram a capacidade teórica que têm os homens de cor de se desenvolverem, contanto que certas oportunidades lhe estejam abertas.*¹⁷⁹

Para Costa Pinto é possível observar o contraste existente entre duas concepções de sobre qual deve ser o papel do negro *evoluído* numa sociedade predominantemente branca, na qual os preconceitos não se cristalizam em leis e mantiveram-se no mais recôndito das atitudes. Antes da Abolição, o papel do negro *evoluído* estava ligado á luta pela liquidação do *status* servil, depois de 1888, uma vez alcançado o objetivo fundamental, facilmente os negros *evoluídos*, principalmente os das gerações da virada do século, foram convencidos de o problema consistia em branquear tudo que fosse possível de branqueamento. Essa minoria que logro atingir a classe média teria pagado o tributo à ideologia da sua classe, como já tinham em mãos a Lei Áurea, tratava-se, então, de tentar resolver os demais problemas fazendo de conta que não existiam. A fuga como alienação. Neste sentido o desejo da elite negra era tornar-se o menos *negro* e o mais *branco* que fosse possível. Tornar-se “negro de alma branca” – *e alma neste caso, era quase tudo* – era a concepção que a antiga negra tinha do seu papel no quadro das relações raciais.¹⁸⁰

O anseio e a aspiração, o desejo de misturar-se com a sociedade branca, por um lado, e, a vontade de afastar-se da sociedade negra geraram uma série de situações concretas que resultaram numa escala variada de afastamento de um extremo e de aproximação em relação ao outro. A frustração seria a sina de todos os negros *evoluídos*. O negro *evoluído* guardaria, calaria e não admitiria conscientemente essa frustração, procuraria, então viver com dignidade essa adversidade, a adversidade da cor, da condição subalterna, da origem escrava, da intolerável semelhança com o negro-massa, seu irmão, que ele psicologicamente representa como seu maior inimigo. No dizer do autor o ressentimento do qual era objeto o negro *evoluído* da geração em questão fazia dele um triste, *mesmo quando tentava espalhafatosamente superar a sua tristeza com a alegria nervosa mais epidérmica do que psicológica, do tipo “mulato pernóstico”*. A tristeza desse tipo de negro *evoluído* seria digna, sóbria, às vezes ele seria extremamente severo consigo mesmo e a sua conduta seria objeto de autopolicamento contínuo, pois ele é ciente de que qualquer deslize poderia ser logo interpretado como “coisa de negro”. Neste caso, a sobriedade, era condição de *status*, o produto de uma permanente

¹⁷⁹ Costa Pinto, Op. Cit., 238

¹⁸⁰ Ibidem.

autocrítica, que não é outra coisa que a censura da sociedade branca transformada em autocensura moral, isto é, a introjeção do preconceito do branco na mente do negro. Segundo o autor este tipo de negro evoluído não forma associações de negros nem participa das existentes, porque são negras e o seu objetivo é fugir do que é negro e a sua maior preocupação esquecer que é negro. Esse tipo de negro compartilha o enunciado que afirma que o negro, como negro, não tem problema, assim ele pensa que cada um deve fazer como ele fez e resolver o seu problema individual, por isso não escreve sobre problemas negros nem se interessa intelectualmente por eles.¹⁸¹ *Como protesto contra o fato de ser, na sociedade em que vive, o supersubalternizado na condição [...], quando estuda o problema [do negro], vai a ponto de algumas vezes tornar-se racista, fazer-se especialista em estudos de antropologia e história social para tentar provar, estudando problemas de raça e assimilação, que nosso mal é o negro e o nosso remédio, a "arinização".*¹⁸² Assim o negro tipo evoluído enfrentaria o drama de "ser dois, de "representar-se em dois planos ao mesmo tempo".

As novas elites enfrentariam os mesmos problemas, agravados de certo ponto de vista. A diferença está em que diante desses problemas e dos seus agravantes, elas reagem de forma diversa e mais agressiva, menos passiva e mais organizada, menos pessoal, porém, em inúmeros aspectos mais personalista. A novidade das novas elites radica na tentativa enunciada textualmente pelos seus porta-vozes, de utilizar novos métodos para reagir ao problema e de tentar superá-lo. Por outro lado, diferentemente das antigas elites, *as novas elites negras pretendem ascender como elites negras, sem deixarem de ser negras, negras mais do que nunca, declarada e orgulhosamente negras, apologéticas da negritude.*¹⁸³ A negritude afigura-se para o autor como uma ideologia de revalorização étnica contraditória, isto é, falaz e fecunda ao mesmo tempo. As novas elites negras seriam intelectualmente orgânicas, uma vez que o intelectual de cor tende a viver boa parte de sua vida num estado que reflete em maior o menor intensidade o peso da sua posição dual. O seu desenvolvimento intelectual multiplica a sensibilidade para esse problema, que é o mesmo que tende a sentir um número cada vez maior de negros, intelectualizados ou não. E como o problema pessoal dos homens de cor *evoluídos* é apenas um reflexo de um problema social que atinge a um número crescente de negros que se diferenciam das massas de cor, o intelectual habilita-se para exprimir esse problema e devém o porta-voz natural das angústias e das aspirações do seu grupo étnico como grupo social.¹⁸⁴ Estas associações, as de novo tipo apareceram no Brasil depois da

¹⁸¹ Costa Pinto, Op. Cit., 240.

¹⁸² Costa Pinto, Op. Cit., 241.

¹⁸³ Ibidem.

¹⁸⁴ Costa Pinto, Op. Cit., 242.

revolução de 30 e a sua curta história estaria ligada às mudanças na estrutura da sociedade brasileira como também aos acontecimentos e às orientações que desde então marcam a vida política do Brasil e do mundo numa fase agitada pelas crises e tensões sociais. No dizer de Costa Pinto, a partir de 1935 e, especialmente entre 1937 e 1945, durante a ditadura Vargas, o clima não era o melhor para os movimentos populares em geral *A situação política nacional era inteiramente adversa a movimentos e organizações como estas, de base popular e caráter reivindicativo, particularmente reivindicações desse tipo, inteiramente novas e estranhas no quadro das relações de classe e de raça no Brasil.*¹⁸⁵ O Rio de Janeiro e São Paulo seriam os postos avançados do processo de mudança social em curso, a área onde se desenvolviam as mudanças de estrutura que estavam contribuindo para colocar o problema em novos termos. No Rio de Janeiro as associações formadas pelo negro de novo tipo foram fundadas depois de 1944, com o restabelecimento do regime representativo e do fim da Segunda Guerra, em cujo painel ideológico a luta contra o racismo teve significação tão destacada. Uma outra diferença apontada entre as associações negras de novo tipo e as tradicionais é que as primeiras eram muito mais populares do que negras. A mudança radical de *posição* na estrutura social do negro, de escravo a proletário, produziu mudanças equivalentes no plano da *mentalidade*, do estado de espírito e, daí, no plano das *aspirações*. Nesse processo o negro identificar-se-ia com o proletariado. A identificação do negro com o proletariado seria, ao uníssono, *de fato* e simbólica no plano dos estereótipos do branco sobre o preto. A mesma teria implicado na possibilidade do processo de diferenciação social em curso repercutir no próprio sistema de estratificação, através do ingresso de elementos de cor em determinados setores da classe média urbana: nos serviços, na administração, nas carreiras liberais, no pequeno comércio e no artesanato.

Costa Pinto estabelece uma relação entre as aspirações dos negros e o processo de mobilidade social em curso, na qual esse é visto como produtor de tensões sócio raciais. *Na medida em que essa mobilidade se processa, ganha volume e intensidade, tende o desejo para as suas últimas conseqüências – que são, em última análise, o pleno acesso e participação do negro em todas as esferas e benéficos da vida social.* As barreiras a serem vencidas e as dificuldades a serem superadas pelos elementos de cor em ascensão no Brasil estariam representadas pela posição histórica e objetiva das massas de cor e pela ideologia tradicional predominantemente dirigida por brancos.

A função da liderança das organizações de novo tipo, que as elites negras procuram assumir e desempenhar à testa das massas de cor consistiria no estímulo aos mecanismos de

¹⁸⁵ Ibidem.

consciência grupal, de solidariedade específica de cor, de revalorização dos “valores da raça”, e no apelo aos impulsos de afirmação étnica e a tentativa de dirigi-los. Como movimentos de cúpula as novas associações negras em geral só encontrariam no seio das massas de cor indiferença e desinteresse quando não antagonismo é oposição. Isto seria uma decorrência do fato de no Brasil as grandes massas de cor estarem social e economicamente identificadas com o proletariado, e, tenderem fortemente no plano associativo, político e ideológico, a atuarem na vida brasileira muito mais na órbita da sua classe do que de sua raça. No contexto da radicalização progressiva das lutas e da organização da classe operária neste país o discurso do movimento operário teria um atrativo maior para as grandes massas de cor. As organizações operárias representariam para as massas de cor, envolvidas nesse processo, *um foco de atração ideológica militante em face do qual o apelo das associações específicas dos homens de cor soa apenas como a linguagem ladina de espertalhões e aproveitadores, especialmente de “mulatos pernósticos”, “pescadores de águas turvas”*. Essas associações são vista por Costa Pinto como sendo criação de uma elite que procura através delas resolver problemas seus, de *status*, de aspirações, de mobilidade e de resistência que enfrenta no seu processo de ascensão social. O grande problema, o mal incurável, dessas associações seria como não poderia deixar de ser o não saber falar outra linguagem que não a do seu horizonte de estrato médio duplamente asfixiado por sua condição de raça e de classe. Desta forma para o autor o problema social no resolvido que esta na origem das organizações de novo tipo, não é outro que o problema de um estrato pigmentado superiormente colocado, diferenciado da massa negra e mestiça e que ansiosamente se dedica à busca dos meios e modos de entender e de resolver o seu problema específico.

Segundo o sociólogo baiano o Teatro Experimental do Negro afigura-se como locus privilegiado de análise porque neste a tomada de consciência apresenta certo grau de sofisticação se comparada com a tomada de consciência prática, primaria e espontânea da inferioridade social do negro e das limitações, dela decorrentes, que sofre a sua capacidade de participar da vida social. A tomada de consciência evidenciada no TEM mostra uma feição ideológica sofisticada quando anuncia, *sob a forma de mensagem redentora, uma “nova técnica científica” para o “tratamento catártico” dos problemas de relações de raças.*¹⁸⁶

¹⁸⁶ Ibidem.

VII.6. Os leitores de Costa Pinto

Afirma-se que Arthur Ramos foi o alvo principal da crítica presente no clássico *O negro no Rio de Janeiro* de Luiz de Aguiar Costa Pinto (1953).¹⁸⁷ Enuncia-se também que a partir da análise do TEN, Costa Pinto *previra que uma espécie de racialização crescente da sociedade brasileira emergiria, transformando raça em critério de organização social e de expectativas por direitos* e, que o sociólogo brasileiro *esta a dizer que a manutenção de uma caracterização racial do negro no Brasil levará não à superação, mas ao acirramento das tensões raciais que ele considera já embrionárias nos anos 50*.¹⁸⁸ Finalmente afirma-se que Costa Pinto reduziu a variável *raça* à variável *classe*, pois teria tratado os grupos de cor no Brasil, *como desprovidos de substância própria, meros epifenômenos das classes sociais*.¹⁸⁹ E que ele teria conceituado o preconceito de raça como uma “sobrevivência” do passado, e a consciência de raça como uma forma equivocada de reação.¹⁹⁰

Por varias razões Arthur Ramos não foi o alvo principal da crítica de Costa Pinto (1953). Primeiro porque não era necessário, uma vez que Costa Pinto tinha clara consciência do dever do pensamento do “querido mestre” em relação ao negro como objeto de estudo e de políticas publicas no Brasil. Ao que tudo indica Costa Pinto teve um papel significativo no caminhar de Ramos rumo à sociologia, da mesma forma que a proximidade deste foi fundamental para o desenvolvimento de uma analítica da psique, tal como realizada por Costa Pinto na sua abordagem do movimento negro no Rio de Janeiro. Segundo Costa Pinto (1998: 55), uma das tarefas que devia cumprir na sua abordagem das relações de raça era indicar novos campos de pesquisas, e lançar mais luz sobre a questão racial. Nas várias passagens em que Costa Pinto se refere a Arthur Ramos, o faz com carinho, respeito e admiração, destacando a contribuição do mesmo ao estudo do problema do negro.

De fato, é difícil encontrar assunto tão brasileiro e tão freqüentemente referido nas obras de escritores e ensaístas nacionais e estrangeiros, sobre o qual, entretanto, exista tão pouca coisa séria e cientificamente estabelecida. Reconhecia-o, alias pouco antes de falecer, o Prof. Arthur Ramos: “os estudos sobre a mestiçagem no Brasil ainda não foram realizados com rigoroso critério científico”. E confessava o saudoso mestre, poucas páginas adiante: “O problema (pois) é mais sociológico do que antropológico”. Cf. Arthur Ramos, *Introdução à antropologia brasileira* (op. cit., p. 208).

¹⁸⁷ Cf. Marcos Chor Maio (1999:206-210)

¹⁸⁸ Cf. Mônica Grin (1999:156)

¹⁸⁹ Cf. Hasenbalg (1979), Guimarães (1999:76), Gomes (1999:134).

¹⁹⁰ Cf. Guimarães (1999:80-1). Segundo este autor: “Para Costa Pinto, o preconceito nada mais era do que aparência formal em que começava a se manifestar o conflito próprio das sociedades industriais: a luta de classes. Em áreas tradicionais como a Bahia, poder-se-iam encontrar manifestações de preconceito menos explícitas e mais veladas, pois afinal os negros estariam os mesmos lugares subordinados na ordem pré-capitalista”.

O que fica claro aqui é que as afinidades eletivas entre os dois cientistas sociais são muito maiores do que tem se afirmado até agora. Guardando as hierarquias inerentes a essa relação é evidente de que eles eram ao mesmo tempo amigos, colegas de trabalho, e membros do meso grupo acadêmico e político de atuação. Por outro lado, ao que tudo indica Costa Pinto não só era o garoto prodígio do grupo, mas também a aposta de Arthur Ramos e do grupo que integravam no tocante ao futuro da pesquisa em torno do negro e das relações raciais no Brasil. Luiz de Aguiar Costa Pinto foi a aposta inicial e cartada final (sem o saber) de Arthur Ramos. Se o campo se pode comparar com um jogo, não resta dúvida de que Arthur Ramos foi um jogador exímio. E não estou sugerindo aqui que o carinho a admiração e o respeito que Costa Pinto dispensava a Arthur Ramos o impediram de realizar uma crítica ao mestre, só estou afirmando que: essa crítica era desnecessária, porque Costa Pinto, sabia muito bem, tinha a clara consciência de que o seu querido mestre já tinha superado o seu próprio pensamento. São dois os interlocutores aos quais Costa Pinto, dirigira as críticas em *O Negro no Rio de Janeiro*, Gilberto Freyre e Donald Pierson. Costa Pinto dedicou esse trabalho à memória de Nina Rodrigues e Arthur Ramos.

As interpretações de que Costa Pinto prevê uma racialização crescente da sociedade brasileira a partir da analítica no TEN, e, de que ele está a dizer que a manutenção de uma caracterização racial do negro no Brasil levará não à superação, mas ao acirramento das tensões raciais que ele considera já embrionárias nos anos 50, devem ser contrastadas com os fatos, no caso o próprio texto do sociólogo.¹⁹¹ Ao analisar as mudanças no padrão das relações de raça no país o autor focaliza e analisa o fato aparentemente desnorteante do aparecimento no país onde “não há preconceito racial” de uma lei que torna crimes comuns passíveis de sanção penal, os atos de discriminação racial; a lei Nº 1.390, de 25 de julho de 1951, a chamada lei Afonso Arinos. O que mais chama a atenção do sociólogo no pronunciamento dessa lei é o fato de não haver conseguido evitar legislar especificamente sobre o negro como

¹⁹¹ É necessário levar em conta aqui que o contexto da atribuição desta predição a Costa Pinto não é outro que a discussão sobre a adoção de políticas públicas alternativas para a inclusão social de negros, afro-descendentes e pobres. Neste contexto um grupo de pesquisadores brancos fechou fileiras em torno do discurso de Gilberto Freyre e da ideologia tradicional das relações raciais no país. O pressuposto desses agentes acadêmicos é que na sociedade brasileira raça não é e nunca foi critério significativo na atribuição e distribuição de juízos morais, bens e privilégios e que o estabelecimento de políticas públicas de *affirmative action* viria a fazer de raça um critério socialmente relevante, portanto, essas políticas estariam em flagrante contradição com o elemento definidor da nação, com o bem supremo: a “democracia racial brasileira”. O estabelecimento de cotas geraria o aumento das tensões e conflitos raciais, os quais seriam historicamente inexistentes no país. Assim, nessas retóricas o estabelecimento de cotas seria uma tentativa de racialização da sociedade brasileira. Nesta posição afirma-se o não-reconhecimento das dinâmicas históricas das relações raciais no Brasil, na medida em que o discurso oficial tradicional das relações raciais é codificado como sendo as próprias relações raciais. Assim, não se estabelece distinção alguma entre fatos e ficções.

pessoa de direito definida e caracterizada pela sua condição étnica, ainda que para declarar que o negro deve ser tratado igual ao branco, nas circunstâncias que menciona (*op.cit.*, p. 293).

Ora, uma tal atitude da lei em face da tensão racial, embora não afirmemos que isto seja fatal, pode vir a ser, tecnicamente, independentemente da intenção do legislador atual e dependentemente do rumo que acaso venham a tomar as tensões raciais neste País, o prelúdio de uma outra legislação, substitutiva desta, e até inspirada no desejo de remediar sua inoperância prática, visando assegurar a negros e brancos o *direito* de terem educação, recreação, distritos residenciais, obras de assistência e outros setores da vida social *iguais mais separados*. Para isto, tecnicamente, uma das pré-condições já existe: a entidade jurídica *negro*, presente no espírito e no texto da legislação ordinária (*Ibid.*).

Não é provável, entretanto, embora isso não seja impossível, que tal venha a acontecer. Evidentemente, agora em vigor, a lei nº 1.390 passará a ser um fator objetivo, principalmente na sua aplicação em casos concretos, e, daí, na jurisprudência que emanar dos tribunais perante os quais ela for invocada, a influir no rumo e no sentido das tensões raciais. É possível que a ela se siga uma legislação copiosa, ou que ela permaneça como monumento à boa intenção que a inspirou. São alternativas e é muito cedo para verificar, dentre elas, qual aquela que os fatos elegerão (*Ibid.*).

Parece certo, porém, a julgar pela experiência de outros países, e pelo papel nela desempenhado pela legislação escrita, assim como a julgar pelos característicos da situação racial brasileira, que o mais provável seja os fatos se desdobrarem, obedientes à lógica que os tem presidido até hoje, sem que a lei citada venha a significar, de qualquer ponto de vista, quer negativo, quer positivo, um extraordinário *bouleversement* [transtorno] das tendências, dos rumos e das orientações que tem tido na estrutura social brasileira (*Ibid.*).

Passaram-se cinquenta e três anos desde a publicação de *O negro no Rio de Janeiro*, tempo suficiente para determinar, *a posteriori*, se a lei Afonso Arinos transtornou ou não as tendências, os rumos e as orientações que historicamente tem tido a estrutura social brasileira no tocante às relações racializadas. A atual discussão pública no Brasil em torno das políticas públicas no ensino superior para combater a exclusão social racial e de classe, a reconhecida inoperância da Lei 1.390 de 1951, e, a existência da Lei 7.716 de 5 de janeiro de 1989 (em substituição daquela) constituem provas empíricas irrefutáveis de que os fatos se desdobraram obedientes à lógica que os tem precedido historicamente: a dominação baseada em raça/cor e classe se mantém. Até hoje 27 de julho de 2006 o quadro permanece quase inalterado. E a possibilidade da mudança está nas mãos do Congresso; corresponde aos legisladores da Federação decidir pela adoção de políticas públicas para favorecer sujeitos dos grupos historicamente marginalizados ou afirmar a biopolítica antinegra e classista.

Costa Pinto conhecia muito bem as *novas associações* de homens de cor no Rio de Janeiro de começos da década 50. E, conhecendo-as como objeto de estudo que dele eram,

era praticamente impossível, como acabamos de evidenciar, ele prever uma *racialização crescente* da sociedade brasileira.

Na análise apresentada das associações negras do antigo Distrito Federal, o sociólogo evidenciou serem elas movimentos de cúpula constituídos por um número reduzido de membros atuantes, que era muito menor *que o de pessoas vagamente interessadas, e muito menor ainda que o volume das “massas de manobra” em nome das quais falam e em função de cujos interesses as organizações declaram viver e lutar.*

Uma vez estabelecida a relação de classe entre a cúpula do movimento e as bases que supostamente representam, o autor afirma que a posição das massas de cor na sociedade brasileira gerou um acúmulo de condições objetivas desfavoráveis a elas (de desamparo material, de desestímulo moral, de inércia mental, de embrutecimento intelectual, de falta de treino para uma vida associativa de nível puramente vegetativo), que dificultam ao extremo, quando não eliminam completamente a perspectiva das imensas camadas da população de cor ouvir o apelo dessas associações e participar de forma intensa nessas organizações. Neste ponto elas refletiriam elemento característico da vida política do Brasil, *que ainda é terra de tantos revoltados e tão poucos revolucionários!* (*op. cit.*, p. 216-7). As novas associações negras do Rio de Janeiro teriam um caráter efêmero e a sua tendência seria servir apenas de veículo de interesses e aspirações mais ou menos confessáveis de uma minoria que delas se utiliza para se projetar socialmente. Essas associações estariam formadas por negros e mestiços “evoluídos”, os quais encontram-se social e economicamente afastados do “negro massa”. Teoricamente essas organizações teriam surgido para satisfazer as necessidades artísticas, intelectuais e esportivas, assim como outras necessidades de caráter reivindicativo e, para lutar declaradamente contra os obstáculos materiais e simbólicos (o preconceito) que encontram no seu desenvolvimento, participação e ascensão social plena (*op. cit.*, p. 219).

Costa Pinto estabelece uma relação entre as aspirações dos negros e o processo de mobilidade social em curso, na qual esse processo é visto como produtor de tensões sócio raciais. *Na medida em que essa mobilidade se processa, ganha volume e intensidade, tende o desejo para as suas últimas conseqüências – que são, em última análise, o pleno acesso e participação do negro em todas as esferas e benéficos da vida social.* As barreiras a serem vencidas e as dificuldades a serem superadas pelos elementos de cor em ascensão, no Brasil, estariam representadas pela posição histórica e objetiva das massas de cor e pela ideologia tradicional predominante numa sociedade dirigida por brancos (*op. cit.*, p. 244).

A função da liderança das organizações de novo tipo, que as elites negras procuram assumir e desempenhar à testa das massas de cor consistiria no estímulo aos mecanismos de

consciência grupal, de solidariedade específica de cor, de revalorização dos “valores da raça”, e no apelo aos impulsos de afirmação étnica e a tentativa de dirigi-los. Como movimentos de cúpula as novas associações negras em geral só encontrariam no seio das massas de cor indiferença e desinteresse quando não antagonismo é oposição. Isto seria uma decorrência do fato de no Brasil a grande massa de cor estar social e economicamente identificada com o proletariado, portanto haveria nela uma forte tendência no plano associativo, político e ideológico, a atuar na vida brasileira muito mais na órbita da sua classe do que de sua raça. No contexto da radicalização progressiva das lutas e da organização da classe operaria neste país o discurso do movimento operário teria um atrativo maior para as grandes massas de cor do que o discurso das lideranças negras. As organizações operárias representariam para as massas de cor, envolvidas nesse processo, *um foco de atração ideológica militante em face do qual o apelo das associações específicas dos homens de cor soa apenas como a linguagem ladina de espertalhões e aproveitadores, especialmente de “mulatos pernósticos”, “pescadores de águas turvas”*. Essas associações são vista por Costa Pinto como sendo criação de uma elite que procura através delas resolver os seus próprios problemas de *status*, de aspirações, de mobilidade e de resistência que enfrenta no seu processo de ascensão social. O grande problema, o mal incurável, dessas associações seria, como não poderia deixar de ser, o não saber falar outra linguagem que a do seu horizonte de extrato médio duplamente asfixiado por sua condição de raça e de classe. Desta forma para o autor o problema social no resolvido que esta na origem das organizações de novo tipo, não é outro que o problema de um estrato pigmentado superiormente colocado, diferenciado da massa negra e mestiça e que ansiosamente se dedica à busca dos meios e modos de entender e de resolver o seu problema específico.

Costa Pinto não acreditava que o discurso do TEN pudesse vir a perturbar o quadro das relações raciais no Brasil, e muito menos prevê uma “crescente racialização” da sociedade brasileira, essa não é a linguagem dele. Ele prevê o aumento das tensões raciais e, a possibilidade da efetuação de políticas públicas para a integração plena do negro a sociedade brasileira.

Os fatos: o problema social das relações raciais entre brancos e negros alcançou na virada do século XXI uma relevância sem precedentes na história social brasileira, de uma magnitude e significação histórica comparável talvez às discussões que antecederam à Abolição. A discussão codificada e imposta por grupos de interesses, no campo de estudos das relações raciais e no seio da sociedade civil, como uma discussão em torno de “cotas” esteve presente na imprensa, nas campanhas políticas, nas salas de aula, na TV, além é claro da

significativa produção acadêmica na forma congressos, seminários, mesas redondas, encontros, livros e artigos em jornais e revistas. Seguindo a tradição da falsa maneira de colocar o problema racial tal como evidenciada por Costa Pinto (1953), a questão foi colocada de forma binária: *você é a favor ou é contra?* É o caminho que leva a lugar nenhum, mas para certos grupos, cujos interesses tem defensores no interior da academia, é disso mesmo que se trata, emperrar o processo social para encaminhá-lo numa outra direção ou para voltar à estaca zero. É evidente que houve um aumento da “tensão racial” com a discussão em torno das políticas públicas para combater a desigualdade social decorrente da utilização histórica e costumeira nesta sociedade de *raça* como critério significativo na atribuição e distribuição de juízos morais, bens e privilégios ou como critério significativo na alocação de pessoas e de grupos de pessoas na estrutura social. O campo acadêmico das relações raciais foi um dos espaços sociais onde a tensão social prevista por Costa Pinto foi experimentada e vivenciada de forma mais intensa e passional. O que aqui fica evidente é poder preditivo da sociologia praticada por Costa Pinto, da sociologia como uma ciência aplicada. Como ciência positiva, a sociologia tem como meta antecipar os fenômenos sociais para poder intervir na realidade social. Eis a sua relevância e legitimidade social.

Para Costa Pinto o preconceito de *raça* não é uma “sobrevivência”. Ele esteve longe de correr atrás de sobrevivências. Para este autor o preconceito racial não tinha função alguma no quadro tradicional das relações raciais brasileiras, como sabemos este quadro foi abolido formalmente em 1888-1889. Para ele o preconceito racial é produto da mudança, da transição do quadro tradicional para o moderno.

No que se refere às relações de *raça*, o padrão social anterior, do qual estamos historicamente nos afastando, e que se caracterizava pela subalternização econômica, jurídica e psicológica da população de cor em todos os planos da vida nacional, só poderia ser apontada como livre de preconceitos porque, dentro dele, o preconceito não tinha uma *função* definida na defesa de determinadas posições sociais, já que estas no estavam, ou não se sentiam, ameaçadas pela mobilidade social dos elementos de cor que era particularmente nula. A subordinação objetiva da parte negra e mestiça da população e a lentidão com que ela subjetivamente reagia contra essa situação tomavam socialmente desnecessárias as atitudes discriminatórias (*op. cit.*, p. 177).

Quanto à premissa que afirma que Costa Pinto realizou uma operação que implicou na redução da variável *raça* à variável classe, são poucas as pistas oferecidas pelos defensores dessa tese. Não obstante, há no livro deste autor uma passagem que pode deixar essa impressão. A impressão de uma falha na análise científica. É o único momento do texto em que o autor, não é que abandone o rigor conceitual e metodológico, mas é o momento em que o sentimento do Costa Pinto comunista e sonhador sai à superfície e aparece no texto dessa

forma. A sua ideologia o leva a acreditar que o negro-massa, que o negro proletário estaria vencendo a luta contra o racismo no Brasil, o que não estariam fazendo as elites negras, uma vez que estas só estariam de olho nos seus próprios interesses:

Se, dentro dos percalços que a situação encerra, e a pesar deles, a ascensão dessa elite é possível nos quadros sociais existentes, a verdade é que a ascensão do negro-massa só será possível no bojo da ascensão que eles integram e tudo indica que o negro-massa está tomando disso uma consciência muito clara, ou, ao menos, despida das ilusões e limitações características da pequena burguesia negra (*op. cit.*, p. 289).

Para o autor na medida em que permanece *massa*, o negro-massa não sente a angústia pesada, a frustração asfixiante, e a inquietação características das elites que saíram do seu lugar tradicional.¹⁹² O negro-massa não participa, nem aspira à participação, naquelas esferas puristas, cujas barreiras criam nos *evoluídos* o “drama de ser dois”. Quando o preconceito atinge o negro proletário, ele reage de pronto, e diretamente, como quem repele uma ofensa pessoal, muitas vezes violentamente, à sua maneira. Não discute pomposamente, nem elabora explicações sofisticadas sobre a sua *negritude*. Se o problema surge, ele simplesmente o enfrenta, como homem simples, como homem do povo. O negro-massa encara-o diretamente, face a face, em cada forma ou circunstância em que se manifesta, e destrói-o e vence-o em mil batalhas cotidianas, pensando, sentindo e agindo menos como *raça*, mais como *massa*, cada vez mais como *classe*.

É, alias, nesse enquadramento sociológico de classe – extremamente facilitado no plano da ideologia e das atitudes, pelo fato do tipo social do *branco pobre* ser relativamente recente em nossa história social – em que o negro se encontra na sociedade brasileira, que ele encontra também seu apoio subjetivo e seu meio social objetivo, seu chão, sua raiz, sua força de Ateneu, em suma, o *seu lugar*, que lhe permite viver e enfrentar a vida com a dignidade do homem do povo e com a segurança de que a evolução social está a seu favor (*Ibid.*).

É o momento em que o autor enuncia os seus desejos em torno da evolução do quadro das relações raciais no Brasil. É o momento, por assim dizer, romântico no sentido figurado de Costa Pinto, em que confessa abertamente haver depositado a sua esperança no proletariado negro como agente das mudanças sociais. Ora isso não significa que ele tenha realizado a bruxaria que lhe é atribuída: reduzir o significado social de *raça* ao de *classe*, como também não implica logicamente que essa esperança embace o rigor científico do seu trabalho. Aqui é preciso ter uma postura hermenêutica. O que fica claro aqui é a ideologia política do autor.

¹⁹² Costa Pinto conhecia muito bem das elites fora do seu lugar, porque era o caso dele mesmo. Embora a sua origem seja a elite baiana, cresceu numa família de classe média intelectualizada e aos dezesseis anos enfrentou desilusões e perdas profundas (Amorin, 1999:25).

A tese de Carlos Hasenbalg (1999: 84) que atribui a Costa Pinto haver transformado a experiência histórica específica dos movimentos sociais negros em *lei sociológica* não se sustenta empiricamente. Em nenhum momento da análise Costa Pinto prescreve de forma implícita ou explícita uma lei sociológica segundo a qual *negros evoluídos de classe média, ao enfrentar obstáculos raciais a sua mobilidade, elaboram ideologias raciais para manipular as massas em apoio a sua luta contra as barreiras a ascensão social*.

Quanto à premissa que afirma que as conclusões de Costa Pinto em relação ao TEN (Teatro Experimental do Negro) são marcadas pelo preconceito e que ele apresenta-se extremamente desrespeitoso ao analisar as ações do *movimento negro* da época.¹⁹³ É que a análise do TEN realizada pelo sociólogo além de ser extremamente radical como exercício de pensamento crítico, contém também altas doses de humor, de ironia como resposta ao fato absurdo (Hasenbalg, 1999: 72).¹⁹⁴ A premissa teórica analítica de Costa Pinto, que ele retoma de Ramos (1942), o seu ponto de partida outorga reconhecimento e legitimidade aos movimentos negros, isto é, os conceitua como agentes históricos, daí a pertinência da análise realizada. O que Costa Pinto está afirmando, ou melhor, prevendo é o fracasso do TEN como agente de transformação histórica, no sentido de mudar o quadro das relações raciais no Brasil, sobretudo no que diz respeito à integração do negro-massa, do proletário, da maioria de negros neste país. Costa Pinto não acreditava no sucesso do TEN em particular, e do *movimento negro* da época, no plano geral, a sua análise leva-o a concluir que esse tipo de movimento não estava voltado para assegurar a *massa negra* o *direito* de ter educação, recreação, distritos residenciais, obras de assistência e outros setores institucionalizados da vida social. Costa Pinto foi uma espécie de cavaleiro do apocalipse desse tipo de *movimento negro* no Brasil

VII.7. Considerações preliminares

Neste capítulo determinamos claramente que em 1945 houve no campo intelectual brasileiro, especificamente na área de estudos das relações raciais, um consenso em torno do

¹⁹³ Cf. Hasenbalg (1999: 722); e Gomes (1999:133-4).

¹⁹⁴ Exemplo do humor de Costa Pinto (1998 [1953]: 210): "O autor jamais esquecerá a noite em que, como convidado, presidiu uma das memoráveis sessões do 1º Congresso Brasileiro do Negro, no decorrer da qual um congressista negro afirmou que "no Brasil não existe preconceito racial". A onda de protestos que se levantou da assembléia transformou a reunião numa tormenta. Houve vaias e protestos, propostas de cassação da palavra, gritos e assovios que não custaram pouco à presidência da sessão fazer cessar... Sucederam-se os discursos de protesto, proferidos em todos os tons, desde o de revolta até o de piedade, que apresentavam o autor da declaração como um puro insano. Este, falando pela segunda vez, embora confirmasse o seu ponto de vista e tentasse explicá-lo, o fez em tom de escusa, repassado de emoção, e entremeado de constantes apelos à unidade e harmonia que segundo pensava devia reinar entre os homens de cor pois só assim resolveriam o seu problema. "Que problema - gritou um aparteante - se o orador acaba de afirmar que no Brasil o problema racial não existe?" E a pergunta ficou sem resposta. Estavam presentes a esta reunião, além de Edison Carneiro, secretário do Congresso, os Professores Roger Bastide, Charles Wagley e o Dr. Darcy Ribeiro, além de outros convidados que assistiram ao episódio."

paradigma de pesquisa proposto por Donald Pierson (1942). A noção de paradigma que roubei de Thomas Kuhn (1978 [1962]: 217-57) refere-se a uma matriz disciplinar, a qual indica, por um lado, uma posse comum aos praticantes de uma disciplina particular; e, por outro lado, implica a unanimidade de julgamentos que os profissionais de uma área específica de pesquisa partilham, quer dizer, que possuem um conjunto de crenças em relação a determinado objeto; os pesquisadores mantêm compromissos coletivos com crenças (no caso, a crença na existência da democracia racial no Brasil). Por outro lado, a matriz disciplinar implica que os pesquisadores partilham um conjunto de valores, em grau maior ou menor, o que não significa que os pesquisadores concordem quanto à sua aplicação ou que os membros do grupo os empreguem da mesma maneira (por exemplo, o valor da coerência interna nas ciências). Como modelo que se apresenta para ser imitado, o paradigma não só orienta as respostas a um problema determinado no âmbito de uma disciplina ou área de conhecimento, como também determina agenda de pesquisa da mesma. Eis a importância do paradigma: *Entre outras coisas fornece ao grupo as analogias ou metáforas preferidas ou permissíveis. Desse modo auxiliam a determinar o que será aceito como uma explicação ou como uma solução de quebra-cabeça e, inversamente, ajudam a estabelecer a lista dos quebra-cabeças não solucionados e a avaliar a importância de cada um deles (op. cit., p. 229).*

Num segundo momento mostramos que a crítica científica à explicação das relações raciais no Brasil foi realizada por Luiz de Aguiar Costa Pinto (1953). Jogou-se um fecho de luz sobre as relações deste autor com Nina Rodrigues e Manoel Bomfim, e a presença de uma racionalidade médica na sua análise de um setor do movimento negro carioca, o uso do escalpelo e as questões associadas, por exemplo, a relação do pesquisador branco com as lideranças intelectuais negras e o papel, ou, a função dos pesquisadores negros nessas pesquisas, e o fato destes serem às vezes concorrentes daqueles no campo de estudos que aqui objetivamos (ambos participam do jogo da política).

Vimos também que Costa Pinto efetua uma análise de sexo-gênero e acrescento que a habilidade que ele exibe na utilização das categorias gênero, raça, classe, idade, evoca Gilberto Freyre, há um certo refinamento no seu uso.

Uma prova do caráter eminentemente revolucionário nos sentidos ético, políticos e epistemológicos do texto de Costa Pinto está na sua abordagem psicossocial. Ao mesmo tempo é uma prova empírica da afinidade intelectual que mantinha com Arthur Ramos.¹⁹⁶ A análise de Costa Pinto coloca num novo patamar a riqueza analítica do tema das relações raciais no Brasil, a prova empírica está na análise do preconceito, dos estereótipos raciais, assim como

¹⁹⁶ Cf. Maio (1999: 203-221).

das atitudes e valores próprios da ideologia racial e que orientam a produção de subjetividades racializadas e práticas racistas. A agudeza intelectual de Costa Pinto, junto com o rigor conceitual e a perícia no uso das ferramentas de análise, dos conceitos e das noções, lhe permitiram determinar os princípios do habitus racial próprio desta figuração social, assim como o seu carácter ambivalente e as suas funções esquizóides e perversas. Em Costa Pinto a sociedade brasileira é uma sociedade racializada, é um dado empírico que ele atesta de forma cientificamente rigorosa.

A análise de Costa Pinto levanta inúmeras questões de cunho ético epistemológico, todas elas de grande atualidade: o problema da delimitação entre ciência e senso comum nas ciências sociais, no caso, nos discursos acadêmicos sobre relações raciais no país (doxa *versus* episteme); o problema, historicamente determinado, do não-reconhecimento por parte dos grupos brancos dominantes e particularmente dos seus intelectuais orgânicos, das práticas racistas e discriminatórias antinegras nas múltiplas dimensões do quotidiano nesta sociedade; a questão delicadíssima das relações dos intelectuais com o poder estabelecido; o problema dos encobrimentos e dos consensos historicamente determinados, em síntese o problema da objetivação do sujeito objetivante do campo de estudos em questão.

Vimos, também que em *O negro no Rio de Janeiro*, Costa Pinto detecta e enuncia a existência de uma falsa maneira de colocar os estudos das relações raciais no Brasil, problema este que está associado à pobreza conceitual e analítica nesta área, assim como o uso de argumentos persuasivos, no caso, argumentos quase lógicos de comparação e analogia como parte da estratégia retórica racialista que racionaliza, no sentido de justificar racionalmente, a tese que afirma que: “no Brasil não existe preconceito racial”. Finalmente, ficou evidente que há em Costa Pinto uma tentativa bem sucedida de objetivação de um olhar estrangeiro, sobre o tema, que esse olhar, afirmo eu, era fundamentalmente, branco, masculino e anglo-saxão.

A contribuição ética e epistemológica de Costa Pinto ao estudo das relações de raça no Brasil, não pode ser reduzida aos elementos aqui enunciados, faltaria enunciar, por exemplo, a sua lúcida análise de um setor específico do movimento negro carioca e de um certo tipo de intelectual negro ou de cor no Brasil, e o problema, não menos fundamental, da abordagem científica (não ideológica, não ligada aos interesses do grupo branco estabelecido, da direita) da miscigenação e seu produto, o mestiço, e, dentre estes, o mulato. Finalmente ficou claro que 1953, o ano da publicação de *O negro do Rio de Janeiro*, é um ponto de inflexão bastante acentuado, significativo, e talvez o mais importante na bibliografia produzida sobre o tema até hoje.

VIII. 1953a. 2ª Crítica ao consenso Pierson: o Inquérito Unesco-Anhembi

No capítulo anterior vimos a figuração de duas posições historicamente determinadas, que tomam a forma da *doxa* e da *episteme* tal como colocadas por Platão na sua discussão sobre a ciência. Duas posições epistemológicas socialmente produzidas em torno do devir, da integração do grupo negro na sociedade brasileira.

Por um lado, o discurso acadêmico de Donald Pierson (1942) fundado na narrativa de Gilberto Freyre (1933) que não é outro que o discurso da democracia racial que nega a existência do preconceito racial no Brasil, mas afirma a existência de um preconceito de cor, o qual no fundo não é de cor, mas sim de *classe*. É a narrativa do bom senhor e do escravo dócil, o discurso que não reconhece o grupo negro como agente histórico. Teoricamente este é o discurso culturalista norte-americano da assimilação e da acomodação, politicamente é o discurso da ideologia tradicional oficial das relações de raça. Ao mesmo tempo é o discurso que foi apropriado pelo Estado Novo e imposto como a memória coletiva da nação (Ortiz, 2003: 36-44). Epistemologicamente é o discurso da falsa maneira de colocar o estudo das relações de raça neste país. Em termos das relações de poder entre os grupos estabelecidos e *outsiders* o consenso Pierson expressa o discurso dos grupos dominantes, é a doxa racial oficial brasileira elevada a categoria de ciência social que afirma que neste país raça não é e nunca foi critério significativo na atribuição e distribuição de juízos morais bens e privilégios. Noutros termos é o discurso que enuncia que *raça* não desempenha um papel fundamental na distribuição de pessoas e grupos de pessoas nos lugares da estrutura social e simbólica da sociedade brasileira. É o discurso que afirma a biopolítica.

No outro extremo, um exercício de sociologia prática, de ciência social aplicada que segue as regras do método sociológico: descartar sistematicamente as pré-noções, praticar a ignorância metódica, tratar os fatos sociais como coisas (Durkheim, 1976). Essa linha de investigação empírico-analítica mostra de forma rigorosa e objetivamente contundente, a existência de preconceitos e de discriminação racial no Brasil.¹⁹⁶ É que *O negro no Rio de Janeiro* (1953) como teoria das relações de poder entre os grupos ajusta-se perfeitamente aos parâmetros de uma ciência social positiva e a lógica das ciências sociais. Noutros termos, Costa Pinto (1953) enfrentou e resolveu satisfatoriamente os problemas teórico cognoscitivos

¹⁹⁶ Na filosofia grega, especialmente no platonismo, *episteme* é o conhecimento verdadeiro, de natureza científica, em oposição à opinião infundada ou irrefletida. No pensamento de Foucault (1926-1984), *episteme* é o paradigma geral segundo o qual se estruturam, em uma determinada época, os múltiplos saberes científicos, que por esta razão compartilham, a despeito de suas especificidades e diferentes objetos, determinadas formas ou características gerais [O surgimento de um nova *episteme* estabelece uma drástica ruptura epistemológica que abole a totalidade dos métodos e pressupostos cognitivos anteriores, o que implica uma concepção fragmentária e não evolucionista da história da ciência].

inerentes a produção das teorias sociais: o problema da indução, da eliminação do psicologismo, o problema da demarcação, isto é, da falseabilidade como critério de demarcação entre doxa e episteme e, a questão da objetividade científica. Além é claro do uso da linguagem da ciência e da formalização presente no exercício realizado por Costa Pinto (Popper, 1971; 1973).

Do ponto de vista da teoria da argumentação, o contra discurso crítico de Costa Pinto é convincente, pois está dirigido a um auditório universal, ele diferentemente de Pierson não está preocupado em persuadir, sua preocupação é com o caráter racional da adesão do auditório às premissas do seu discurso, uma vez que a sua convicção esta fundamentada na verdade de seu objeto, portanto é válida para qualquer sujeito racional e pode ser provada ou sustentada empiricamente. Pela sua vez, o discurso do consenso Pierson pretende *persuadir* antes do que *convencer*, pois apela mais para razões, sentimentos e ideologias pessoais, grupais ou nacionais.¹⁹⁷

Em termos de posições no campo de estudos das relações raciais no Brasil, a estrutura dos posicionamentos apresentava até 1953 dois pólos dialógicos, dois pólos antagônicos. Temos de um lado, a obra dos autores que afirmam o consenso Pierson. Apesar dos autores de *Race and class in Brazil rural* confirmarem a existência nas comunidades estudadas de preconceitos negativos contra os negros e mulatos, apesar deles terem constatado a correlação entre cor e classe (negros na base, mestiços no meio e brancos no ápice da estrutura piramidal da sociedade), e de inclusive terem evidenciado a existência de discriminação racial, por exemplo, como relatada por Harris (1952:78-9), todos eles concordam em que “no Brasil não há preconceito racial” e, que *raça* não é um critério significativo ou importante na alocação das pessoas na estrutura de classes. Todos estes autores, acompanhados por Thales de Azevedo (1953) concordam em que a *classe* (riqueza, educação, origem familiar e também cor) antes do que a *raça* seria o mais importante critério de estratificação social nas comunidades estudadas. Num extremo encontram-se trabalhos que focalizam o Brasil tradicional, quase estático; no outro extremo, estão os trabalhos dos autores preocupados com o movimento, com o processo de transição, com as mudanças e com o ritmo de modernização da sociedade brasileira.

Relações entre Negros e Brancos em São Paulo: ensaio sociológico sobre as origens, as manifestações e os efeitos do preconceito de cor no município de São Paulo (1955) contém o conjunto dos trabalhos resultantes da pesquisa sobre relações raciais realizada sob os auspícios da Unesco e da revista Anhembi (1955). No total são nove artigos: Florestan

¹⁹⁷ Para a distinção entre persuadir e convencer veja: Teoria da Argumentação – A nova retórica. Perelman, C & Olbrechts-Tyteca. Martins Fontes. São Paulo, 1999.

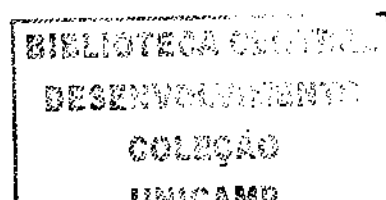
Fernandes (1955, 1955a, 1955b) Roger Bastide (1955, 1955a), Oracy Nogueira (1955), Virginia Leone Bicudo (1955), Aníela Meyer Ginsberg (1955). Com exceção dos trabalhos de Oracy Nogueira, os sete artigos restantes são o resultado do inquérito realizado sob a parceria Unesco-Anhembi. Qual a posição destes autores em relação à estrutura de posições no campo de estudos do negro?

O primeiro posicionamento dos autores da pesquisa Unesco-Anhembi está na relação que estabeleceram com os sujeitos que estavam na base do seu objeto de estudo, na medida em que junto aos pesquisadores brancos, homens e mulheres negras intelectualizadas da classe média paulistana, participaram da comissão formada para examinar de modo mais profundo problemas relativos às relações raciais e para examinar as características do preconceito de cor que atinge as mulheres e as crianças (Roger Bastide, 1955: 11-2). Há aqui uma tentativa de ouvir o que determinados setores da intelectualidade negra tinham a dizer sobre o problema racial em São Paulo. Segundo Bastide, essa participação negra não só foi importante para o êxito da investigação, como também mostrou como o preto vê a sociedade, como considera as relações entre os grupos pretos e brancos em São Paulo e quais as ideologias que elabora. Aqui os autores da pesquisa Unesco-Anhembi estão muito próximos da abordagem realizada por Costa Pinto (1953) e sugerida por Arthur Ramos (1942), no que diz respeito à conceituação do negro como sujeito histórico, como agente que tem voz. Isto levanta mais uma vez a questão histórica, embora não tratada, do uso e da participação de intelectuais negros nas pesquisas dos pesquisadores brancos sobre o tema das relações raciais no Brasil.

VIII.1. Ambigüidade em Florestan Fernandes¹⁹⁸

Como socialista, como militante de protesto social, como sociólogo e professor, coloquei-me na vanguarda dos que combatiam pelo protesto negro. A "questão do negro" não é, apenas, uma "questão social". Ela é simultaneamente racial e social. Além disso, é a pior herança da sociedade de castas e estamentos. Ela trouxe para o presente todas as formas de repressão e opressão existentes em nosso país. É o teste a existência da democracia no Brasil. Enquanto não houver liberdade com

¹⁹⁸ Florestan Fernandes (1920-1995). Desde muito cedo precisou trabalhar para viver. Teve que enfrentar muitas dificuldades para estudar. Não terminou o curso primário. Fez o curso de Madureza, como alternativa do secundário. Entre 1941 e 1944 fez o bacharelado e a licenciatura em Ciências Sociais, na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo (USP). Em 1946-1947 completou o curso de pós-graduação em Sociologia e Antropologia, na Escola Livre de Sociologia e Política. Tornou-se mestre em 1947 [...] e doutor em 1951 [...]; livre-docente em 1953 [...]; e catedrático em 1964 com "A Integração do Negro na Sociedade de Classes". Foi aposentado compulsoriamente, pela ditadura militar, em 1969. esteve como professor visitante, na Columbia University, New York, em 1965-1966, e como professor residente e titular na Universidade de Toronto, em 1969-1972. Deu cursos no Sedes Sapientie em 1976-1977. Desde foi professor na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC). Em 1979 deu um curso sobre a Revolução Cubana na USP e na PUC. Em 1986 dá um curso Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP (Ianni, 1991: 9). Durante o período da pós-graduação de Florestan Fernandes na Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo Donald Pierson foi professor e diretor do departamento de sociologia e antropologia social e decano da divisão de Estudos Pós-graduados nessa instituição, onde permaneceu até 1958.



igualdade do elemento negro, a idéia de uma “democracia racial” representa um mito arraigado entre os brancos, ricos e pobres. Por isso devemos repelir esse tipo de racismo, que indica que formamos uma sociedade hipócrita e autocrática.

Sinto vergonha dessa realidade e penso ser meu dever lutar contra ela com todo vigor. A democracia não pode excluir “os de baixo” e, especialmente preservar “a vergonha de ter preconceito”, mantendo-o e reproduzindo-o dissimuladamente. Prefiro participar da fraternidade dos companheiros negros e combater por uma democracia plena, na qual a liberdade com igualdade seja válida como objetivo universal (Fernandes, 1994: 16).

No primeiro artigo de Florestan Fernandes (1955) é abordada a questão da ascensão social da população de cor em São Paulo no período 1888-1950, através da objetivação da mudança no status do grupo negro, *da passagem do escravo ao cidadão*. Aqui o autor realiza uma breve história socioeconômica do devir do grupo negro nessa cidade fundamentada em dados estatísticos e demográficos. Neste trabalho Fernandes (*op. cit.*, p. 51-60), faz eco aos apelos de Arthur Ramos (1942) sobre a necessidade de focalizar as condições de vida dos grupos negros e mestiços no período pós-abolição. A conclusão de Fernandes não será muito diferente da premissa de Ramos:

Os anos posteriores à abolição foram extremamente duros para as populações negras concentradas nas cidades. Depois de decorrido mais de meio século, ainda se fazem sentir agudamente, no seio dessas populações, os efeitos das comoções que destruíram a ordem social escravocrata e projetaram os ex-escravos na arena de competição aberta com o branco. De fato, a lei de 13 de Maio nada concedeu ao elemento negro, além do status de homem livre. [...] O ex-escravo, abandonado a si mesmo, não estava em condições de competir com os imigrantes europeus nem sequer na lavoura (*op. cit.*, p. 51).

A ascensão socioeconômica da população de cor em São Paulo, no período em questão, foi caracterizada pela sua lenta absorção no sistema de trabalho nas ocupações mais humildes e mal remuneradas. A crescente industrialização e a urbanização da cidade criaram novas perspectivas de ascensão socioeconômica para os indivíduos de cor, ao mesmo tempo, uma transformação na mentalidade econômica dos negros processou-se (acentuam a importância da alfabetização e da aprendizagem sistemática de profissões na competição por vagas no mercado de trabalho, e orientam sua conduta em um sentido competitivo face aos brancos). Basicamente o autor está aqui afirmando a tese de Costa Pinto, só que Fernandes enfatiza a cidadania formal, substituindo a noção de *proletário* pelo termo *cidadão*. E ao igual que Costa Pinto, Florestan Fernandes (*op. cit.*, p.) vê o surgimento de um novo tipo negro, o negro moderno urbano, maciçamente proletário -na melhor das hipóteses é claro, e minoritariamente intelectualizado ou de classe média que já tinha assimilado a mentalidade necessária para participar do jogo social do capital, concorrer com o branco em igualdade de

condições, ascender socialmente e desfrutar como este das garantias sociais proporcionadas pelo trabalho livre, na sociedade brasileira (*op. cit.*, p. 59).

Haveria um descompasso entre a mudança no regime de produção econômica dominante, e a transformação do status político do grupo negro. Para superar esse descompasso *o negro deveria antes ser assimilado à sociedade de classes, para depois ajustar-se às novas condições de trabalho e ao novo status econômico-político* de homem livre e cidadão formal. A nova diferenciação no interior do grupo negro, isto é, a incorporação de uma porção deles às classes médias, marca o fim de um período e o começa de uma nova era na história do negro na vida econômica de São Paulo. Restaria saber se o descompasso em questão favoreceu ou prejudicou o ajustamento do negro ao regime de produção capitalista e à sociedade de classes paulistana.

Detrás desse descompasso ocultar-se-ia a emergência de condições favoráveis ao ajustamento inter-racial (*op. cit.*, p. 60). Por três razões a lenta transformação de trabalhador escravizado em trabalhador proletário e em negro de classe média favoreceu o ajustamento inter-racial em São Paulo: 1) porque os ressentimentos contra os manumissos se circunscreveram à camada social dos senhores, e porque o afluxo da mão de negra no mercado de trabalho não deu origem a novos conflitos sociais, pois os trabalhadores brancos não teriam se sentido ameaçados pela concorrência que ela poderia provocar. 2) porque assegurou as condições para a “transformação orgânica” dos manumissos e de seus descendentes em trabalhadores assalariados, e em menor escala em empreendedores capitalistas. O fato da transição haver sido lenta impediu que os problemas sociais enfrentados pelos negros entre 1888 e 1930, isto é, as chamadas por Arthur Ramos de condições deficitárias de existência se agravassem (presa da fome, da tuberculose, da sífilis, ou atirados à cachaça, ao desemprego, a delinquência e à prostituição, dentre outras). Segundo Fernandes os manumissos não foram expostos a uma competição imediata, mais dura e intensa, com os trabalhadores europeus importados em consequência de uma política de mão de obra oficial. 3) porque a lenta transição permitiu a formação de novas representações do negro como trabalhador livre e empreendedor, tanto na população negra quanto na branca. Não obstante, o grupo negro continua no nível social mais baixo da sociedade paulistana.

Lendo este texto à luz da bibliografia recente as evidências fundamentais que afirmam a emergência de condições favoráveis ao ajustamento inter-racial, mostram-se falaciosas, no sentido filosófico do termo. Como é que poderia ter sido pior a história dos negros manumissos em 1888? Só uma biopolítica de corte nazista ou stalinista poderia ser pior. As evidências (Azevedo, 1987) deixam claro que de todas as propostas discutidas na Assembléia Legislativa

da Província de São Paulo, em torno da pergunta *o que fazer com o negro*, no período pós-abolição, optou-se pela mais lesiva e letal para os manumissos, foram abandonados a sua sorte, na esperança de que as condições deficitárias de existência deram conta deles. *Laissez-faire* como componente da biopolítica à moda brasileira. Apesar disso, eles enfrentaram sim, a concorrência direta dos imigrantes importados da Europa entre 1880 e 1930. Ao mesmo tempo o autor nega ou desconhece a importância das hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração oficial e na configuração das relações raciais nessa cidade e no Brasil como um todo tal como evidenciam os trabalhos de Seyferth (1991 e 1996); Galvão (2001); Vainer (1990); e, Souza Ramos (1996). O que aqui aparece oculto é o fato de que a chamada “transição lenta”, é um componente da biopolítica antinegra, o produto da não-realização das políticas públicas de integração social para os manumissos e da população negra, em geral, propostas por José Bonifácio (1823) e os seus seguidores, na segunda metade do século XIX (reforma agrária, acesso à educação e inserção no mercado de trabalho).

VIII.2. A função social e sociológica da cor da pele

No segundo artigo de Fernandes (1955a) intitulado *Cor e estrutura social em mudança*, o ponto de partida da argumentação está constituído por três premissas, que segundo o autor “constituem as implicações sociológicas fundamentais da análise apresentada” (1955).¹⁹⁹ 1^ª) que na seleção da mão de obra sempre prevaleceram motivos que nada tinham a ver com a *raça* nem com a *cor* dos trabalhadores, *os brancos de São Paulo nunca atribuíram muita importância nem à raça nem à cor dos agentes do trabalho escravo ou do trabalho livre*; 2^ª) que a *raça* ou a *cor* da pele, não exercem por si mesmas, aparentemente, nenhuma influência como fatores sociais construtivos na constituição ou transformação da ordem racial, não obstante, à estratificação social de São Paulo corresponde ou se superpõe uma estratificação interétnica e racial; 3^ª) na escravidão foram produzidos símbolos sociais e padrões de comportamento polarizados em torno da *raça* ou da *cor*, os quais determinaram a dinâmica das relações entre brancos e pretos em São Paulo. Noutros termos, Florestan Fernandes está afirmando que apesar da presença da justaposição entre a estratificação sócio-econômica e a estratificação étnico-racial na sociedade paulistana, o critério *raça* não foi significativo nos processos de estratificação social. *Essa observação é comprovada pelos resultados das investigações de outros autores*. Até aqui parece que o autor segue os passos de Pierson (1942), de Azevedo

¹⁹⁹ Vale a pena assinalar aqui que estas premissas caem de pára-quebras na argumentação, no sentido de que elas não são “implicações sociológicas” da análise anterior. Aqui o autor simplesmente está enunciando como premissas sociológicas induzidas formalmente alguns dos componentes da ideologia racial neste país. Mero recurso retórico. Sofística.

(1953) e dos autores de *Race and Class in Rural Brasil* (1952), pois ele basicamente está afirmando um dos postulados da ideologia racial tradicional, o qual afirma que nem o critério *raça* nem o critério *cor* tem sido historicamente significativos na alocação de pessoas da estrutura social paulistana ou brasileira. Mas a constatação da justaposição entre estratificação socioeconômica e estratificação étnico-racial, o levam a afirmar que: *De qualquer modo, porem, o matiz da pele servia como uma espécie de índice da condição social das pessoas. Quem não fosse branco, corria o risco de ver-se considerado e tratado como escravo.* Portanto, para Florestan (1955a: 70-2) a cor foi selecionada como marca racial que servia para identificar socialmente os negros e os mestiços. Noutros termos, o autor está afirmando que *cor* é um epifenômeno de *raça*.

Assim a cor passou a ser símbolo de posição social, um ponto de referencia visível e inelutável, a partir do qual, não só se podia presumir a situação de indivíduos isolados, como grupos e como pessoas, como também definir o destino de uma “raça”. O que fazer com o grupo negro, com a população negra? A função da cor na sociedade escravocrata é dupla, permitia identificar indivíduos por caracteres exteriores de acordo com os símbolos de posição social exibidos, e por outro lado, mantinha a unidade e a estabilidade da ordem social vigente à medida que ele operava como um fator de segregação social. Assim, a cor da pele passou a indicar mais do que uma diferença física ou uma desigualdade social, ela passou a significar a *supremacia das raças brancas, a inferioridade das raças pretas e o direito natural dos membros daquelas de violarem o seu próprio código ético, para explorar outros seres humanos (op.cit., p 71).*

Para Florestan Fernandes (*op. cit.*, p. 74-90) a seleção da cor como marca racial para denotar culturalmente as prevenções, os sentimentos e as idéias das “raças” dominantes sobre as “raças” dominadas, não foi fortuita nem circunstancial, uma vez que para ele a alienação social da pessoa do negro, não teria se institucionalizado *se o elemento cor permitisse ou obrigasse a incluir os prejudicados no círculo do nosso grupo ou da gente igual a nós*, isto é, igual aos brancos. Desta forma, fica evidente para o autor que a função do preconceito e da discriminação racial na sociedade escravocrata paulistana consistia em contribuir para preservação da ordem senhorial existente. *Inerente à própria organização da sociedade escravocrata, a discriminação racial manifestava-se sob todas as suas formas típicas.* Discriminação econômica quanto as condições de vida materiais, alimentação, vestuário e alojamento; discriminação legal e política, concomitantes à própria condição de escravo; discriminação social que abrangia todas as esferas ou situações da vida social. A pesar disto, a discriminação racial não se praticava por causa de “prevenções” ou “ojerizas” (sentimento de

má vontade, aversão ou antipatia, gerado pela intuição, por uma percepção, ou por um ressentimento), inevitavelmente ou voluntariamente associadas a diferenças raciais. O que está no fundo deste enunciado sobre as causas da prática da discriminação racial à moda brasileira é a pseudocomparação com os Estados Unidos, onde segundo o senso comum e a doxa racial acadêmica, a discriminação racial aconteceria por causa de prevenções, ojerizas e ódios fundamentados na diferenças raciais. De qualquer forma, o que fica claro aqui, é a diferença entre Florestan Fernandes e Costa Pinto, no tocante à função do preconceito e da discriminação racial na ordem social escravocrata, pois para Costa Pinto (*op. cit.*, p. 177, 277) o preconceito não tinha função significativa no quadro tradicional das relações raciais no Brasil; o afastamento do lugar tradicional e a ascensão social de indivíduos negros seriam os fatores principais das discriminações que eles vem sofrendo em escala crescente. Para Costa Pinto o preconceito e as barreiras raciais erguidas contra negros e mestiços são produtos próprios da ordem pós-abolição.

Para Florestan Fernandes (1955a: 98-99), os padrões de ajustamento inter-racial elaborados através do significado que a cor e as diferenças raciais adquiriram socialmente na ordem social escravocrata, mudaram ou transformaram-se com a abolição do regime servil, assim, foram elaboradas novas concepções de status e papéis sociais, por parte de negros e mestiços e idéias de personalidade e de vida que enalteciam e valorizavam a cor, a pessoa e a cultura dos brancos, isto é, a formação do sentimento e da vontade de *passar por branco*.

Essa nova concepção de status e papéis formada no seio da população negra anima, incentiva, uma espécie de embranquecimento identitário ou psicológico, duas tendências contraditórias de comportamento. Máscaras brancas peles negras. De um lado, alimentava uma atitude de reação latente à associação entre a cor da pele e uma situação social degradante. De outro sublinhava a excelência dos valores da camada racial dominante, à medida que os transformava em símbolos de *dignidade* e de *independência*, e desencadeava sentimentos de inferioridade que compelia as pessoas de cor livres a evitar o convívio com os brancos e a submeter-se às suas expectativas. Daí resultava o peculiar drama moral dos negros e dos mestiços “evoluídos” classificados socialmente como *agregados* e como *camaradas* experimentam ao mesmo tempo os preconceitos e a própria inércia do seu inconformismo contra as manifestações do preconceito de cor. O respeito às expectativas de comportamento dos brancos fazia que os negros se mantivessem, em regra, “no seu lugar” (Fernandes, *op. cit.*, p. 98).

Aqui basicamente Florestan está formando coro com Costa Pinto (*op. cit.*, p. 205) para afirma que o negro e o mestiço no Brasil encontram-se presos à ideologia racial do grupo

branco e que na introjeção dessa ideologia encontram-se a base do drama moral (convertido às vezes em desequilíbrio psicológico) do negro e do mestiço que ascendeu socialmente: consciente do racismo de que é objeto vive nas profundezas do seu quotidiano a contradição entre Ideologia e prática (a dupla consciência). É o tema do negro de alma branca, da ânsia ou pulsão dos negros brasileiros de se tornarem brancos, do desejo de se misturarem na sociedade branca e da vontade de se afastar do negro. É a situação do homem-fronteira mestiço ou negro:

Ela transparece, por exemplo, dramaticamente, na exclamação de um negro culto e inteligente, professor de ensino secundário, portador de um diploma universitário que, em conversa, referindo-se às barreiras raciais que encontrou para ingressar num clube recreativo do Rio de Janeiro, disse o seguinte: "O clube X me recusa como sócio e eu me recuso a dançar numa gafeira. Onde devo então procurar relações e divertimento? Com os que são iguais a mim. Mas quais são os iguais a mim: os que têm a mesma cor ou os que têm a mesma educação?" (Costa Pinto, *op. cit.*, p. 210).

Outro ponto de encontro importante entre Florestan (*op. cit.*, p. 101-2) e Costa Pinto (*op. cit.*, p. 184) é a crítica ao discurso da ideologia oficial tradicional que enuncia que a miscigenação em grande escala que aqui se processou é ao mesmo tempo a prova empírica da ausência de preconceitos contra negros e mestiços e da existência histórica de relações raciais harmoniosas neste país. Para Costa Pinto a miscigenação não se processou sem gerar tensões e ressentimentos no plano sociológico e psicológico, como os gerados contra os mestiços. Para Fernandes a tendência a definir a miscigenação como prova de ausência de preconceitos e de relações raciais harmoniosas "não encontra uma comprovação analítica consistente". A miscigenação também não seria, para este autor, nem a causa principal nem a condição determinante da ascensão social dos mestiços, tal como prega a ideologia racial tradicional, não só porque a mestiçagem realizou-se num plano meramente material, sexual e assimétrico (mulheres negras escravizadas x senhores brancos escravistas), mas também porque só excepcionalmente implicou na aceitação de alguns mestiços de brancos e negros como brancos. Finalmente, para Costa Pinto (*op. cit.*, p. 285-6) a tradição brasileira nunca foi a ausência de preconceito, mas depois da abolição da escravatura, a ausência de violência na discriminação racial imposta à população negra. *A negação sistemática e puramente sentimental da existência do preconceito racial no Brasil é apenas mais uma forma de ele se mascarar.* A ideologia tradicional das relações raciais brasileiras estaria sob a forma de criptomelanismo cumprindo a função de mascarar a existência e as proporções do problema

racial neste país.²⁰⁰ Assim, a propalada mundo afora filosofia brasileira das questões raciais é pura mistificação consciente ou inconsciente do problema, uma vez que a questão racial está longe de ser resolvida.

Fernandes (*op. cit.*, p. 108-12) ao igual que Costa Pinto (*op. cit.*, p. 237) afirma que a desagregação do regime servil e, a equiparação de negros e mestiços manumissos ao status formal de cidadãos, não implicou numa mudança na equivalência antes estabelecida entre a estrutura socioeconômica da ordem escravista e a estratificação racial. As rápidas mudanças socioeconômicas, políticas e jurídicas no quadro tradicional que se concretizaram com a abolição da escravidão e a proclamação da Primeira Republica, não implicaram numa igualmente rápida ou imediata mudança nas mentalidades, uma vez que subsistiram as representações e os estereótipos associados à cor e as diferenças raciais. Desta forma, uma parte considerável do velho sistema de etiqueta das relações raciais, particularmente o padrão de tratamento recíproco assimétrico: *o branco esperando do negro um tratamento respeitoso e atitudes de submissão e acatamento; o negro submetendo-se a essas expectativas, às vezes por coação, mas quase sempre espontaneamente* (mais um componente do habitus racial brasileiro). Também teriam se mantido intactos tanto o padrão básico de manifestação do preconceito de cor, assim como as medidas discriminatórias que afetavam negros e mestiços livres na ordem social escravista; dentre essas representações e preconceitos ressaltava a noção de que o negro é “inferior” ao branco.

A emergência das “condições favoráveis ao ajustamento inter-racial” propiciada pela modernização, a suposta circunscrição dos ressentimentos contra os manumissos à camada social dos senhores, a suposta ausência de conflitos gerados pelo afluxo da mão-de-obra de negra no mercado de trabalho, a dita “transformação orgânica” dos manumissos e seus descendentes em trabalhadores assalariados, e em menor escala em empreendedores capitalistas, e a formação de novas representações do negro como trabalhador livre e empreendedor, tanto na população negra quanto na branca, não tiveram, do dizer de Fernandes um poder transformador suficientemente profundo para desorganizar o sistema de relações raciais tradicionais que se elaborara como conexão social da escravidão e da dominação senhorial.

Depois do esfacelamento da ordem social escravocrata e senhorial, continuaram a ter plena vigência normas sociais e tipos de controle das relações sociais, aplicáveis a situações de contato entre brancos, negros e mestiços, que só tinham sentido naquela ordem social. É que, como

²⁰⁰ Criptomelanismo: o medo de confessar e o desejo de esconder a importância que realmente se dá à questão da raça e da cor. Cf. Costa Pinto (*op. cit.*, p. 282).

vimos, as condições estruturais que suportavam a correspondência ou o paralelismo entre o “nível social” e a “cor” não foram destruídos, com a transição para a nova ordem social capitalista. Noutras palavras, as mudanças que se operaram não produziram a assimilação dos negros e dos mestiços, coletivamente, ao novo regime de classes sociais em competência. As diferenças de posição social e de padrão de vida não perderam, por conseguinte, a função de servir como fundamento material e como fonte de justificação ou de disfarce às manifestações do preconceito de cor (Fernandes, *op. cit.*, p. 117-8).

Está claro que para Fernandes, as massas negras e mestiças não estavam integradas coletivamente à sociedade de classes, constituíam majoritariamente a categoria não enunciada dos desclassificados, dos despossuídos. Como sociólogo preocupado com a mudança social e com uma série de valores ético políticos Fernandes (*ibid.*) perguntava-se em torno das possibilidades da superação da mentalidade tradicional, que não é outra que o conjunto de idéias, valores e práticas em torno de “raça” oriundas do sistema casa-grande - senzala. Essas forças de conservadorismo social e cultural, herdadas do passado escravista só poderiam ser vencidas através de uma transformação radical da realidade social.

Sem que a posição social dos negros e dos mulatos se modifique radicalmente, em escala coletiva, é pouco provável que o êxito alcançado na competição com os brancos por algumas personalidades de cor produza repercussões tão profundas em atitudes arraigadas em expectativas de comportamento tradicionais. Daí resulta uma espécie de antinomia social, que prejudica os interesses e as aspirações das pessoas de cor e reduz inevitavelmente o intercâmbio dos negros e dos mulatos entre si com os brancos.

Assim, cria-se um círculo vicioso: a modificação das atitudes dos brancos sobre os negros e os mestiços depende da alteração da posição social destes; de outro lado, porém, a perpetuação de atitudes desfavoráveis aos negros e aos mestiços tende a limitar o acesso deles, pelos menos em condições de igualdade com os brancos, às probabilidades de atuação social assegurada pelo regime de classes em cada um de seus níveis sociais (*ibid.*).

A perpetuação das restrições associadas à cor oriundas do passado escravista estaria criando tensões raciais sob a forma de *zonas de fricção e motivos de desapontamento nas relações dos negros e dos mulatos com os brancos*.

Segundo o autor (*op. cit.*, p. 118-22), a análise apresentada teria deixado patente uma tendência à integração estrutural das pessoas de cor em São Paulo: *a tendência típica de configuração morfológica da sociedade paulistana sempre se orientou no sentido de fazer prevalecer os princípios de integração estrutural sobre as diferenças raciais, étnicas e culturais*.

Vimos que em *Casa-grande & senzala* Gilberto Freyre (*op. cit.*, p. 468) relata as relações raciais como estando orientadas pela tendência genuinamente brasileira de favorecer o mais possível o processo de ascensão social do negro. Segundo Fernandes, essa tendência morfológica foi a responsável pelo aparecimento de “um regime misto de castas e estamentos,

em que os *níveis sociais* prevaleceram sobre as linhas de cor”, estas linhas existiriam como produto natural da posição ocupada pelas representantes das “raças” em contacto no sistema de relações econômicas. A perpetuação dessa tendência de integração estrutural na ordem de trabalho livre e de dominação capitalista funcionaria como “um processo de integração dos negros e dos mulatos as classes sociais (função correspondente à que preencheram no passado, incorporando-os às castas e estamentos sociais), produzindo efeitos que repercutiram diretamente na própria constituição do sistema de relações raciais”.²⁰¹ Porém, salienta o autor que, a partir da existência dessa tendência não se pode inferir a eliminação futura do preconceito e das medidas de discriminação baseadas na cor.

Em conjunto, portanto, podemos admitir, com relação às “tendências emergentes” em questão: a) é possível que o preconceito de cor encontre na sociedade de classes condições estruturais favoráveis à sua perpetuação; b) é provável que se desenvolvam, na população negra e mestiça, preconceitos de classe, aplicáveis nas relações dos indivíduos de cor entre si (*op. cit.*, p. 122).

Três seriam os elementos fundamentais que definem a situação racial da sociedade paulistana em meados da década de 50. 1ª) os padrões de comportamento e as ações sociais estariam deixando progressivamente de se pautar pelos valores característicos do nível de vida e de capacidade de poder de um setor do grupo branco. 2ª) os controles sociais que historicamente orientavam as relações raciais tendem a desaparecer ou a serem substituídos por controles sociais específicos dos padrões de comportamento de cada classe social e das normas de relação categórica e impessoal criados pelo desenvolvimento de economia urbana. 3ª) a assimilação dos negros e mulatos às classes sociais estaria produzindo atitudes e movimentos de inconformismo contra as manifestações dos preconceitos de cor e da discriminação econômica ou social com base na cor. Essas atitudes e movimentos evidenciaram a tendência dos indivíduos de cor para modificar as representações sociais em torno da personalidade e do status social dos tipos e grupos branco, mestiço e negro, próprias do quadro tradicional das relações raciais, num sentido nivelador e igualitário. Estes três elementos foram enunciados por Costa Pinto (*op.cit.*, p. 235-99) como definidores da nova situação racial no Rio de Janeiro, os quais são vistos, em ambos os casos como produto da modernização ou re-europeização do Brasil.

²⁰¹ Vale a pena assinalar aqui, que em nenhum momento da argumentação Florestan Fernandes apresenta dados ou argumentos, além de sua própria autoridade, é claro, que lhe permitam fundamentar ou inferir, lógica ou empiricamente, a permanência histórica do dito princípio de integração estrutural. É uma ‘conclusão’ verossímil, porém falaciosa do ponto de vista filosófico. É de ressaltar também que a argumentação de Fernandes apresenta um dilema ou petição de princípio, pelo fato desta conclusão ser uma das premissas da argumentação, à medida que afirma que raça, etnia e cultura não são critérios significativos nos processos de estratificação social na sociedade paulista. Este é um dos componentes básicos da ideologia racial brasileira.

VIII.3. Roger Bastide por uma psicologia social das relações racializadas²⁰³

Essa busca singela e rara do *interlocutor* tende a extinguir-se. Os autores líderes contam com o seu séquito. Um grupo que, a pretexto de "continuar grandes descobertas ou teorias", logra objetos para excursões infundáveis em tópicos de importância para a carreira acadêmica, mas congela a continuidade de um processo de investigação científica. O Legado de Roger Bastide vai em outra direção. A cidadela da ciência social não fecha os seus portões a ninguém nem estimula o estabelecimento de uma corte de serviços enterrados em tarefa circunscritas e intransponíveis (Florestan Fernandes, 1995: 91).

No primeiro texto de Roger Bastide (1898-1974) na coletânea Unesco-Anhembi, intitulado *Manifestações do Preconceito de Cor* (1955) o autor parte das premissas de São Paulo ser uma cidade em transição e da existência de práticas discriminatórias antinegras: a pesar do processo de modernização da cidade (industrialização, urbanização, aparecimento de imigrantes, e de classes sociais bem estratificadas), subsistem partes inteiras da antiga sociedade tradicional paulistana. A coexistência do tradicional e do moderno no quadro das relações raciais paulistanas tem conseqüências nas manifestações externas (evidentes ou larvais) do preconceito de cor. As manifestações do preconceito de cor são heterogêneas e seus disfarces múltiplos, e ao igual que as atitudes raciais variam conforme os setores da sociedade, as famílias ou as pessoas. Por atrás deste caos aparente, existiriam certas regularidades ou leis (Bastide, *op. cit.*, p. 123).

A recusa do grupo branco a reconhecer a existência do preconceito de cor constitui para o autor a prova empírica de um fato arraigado no meio social paulistano, o preconceito de ausência de preconceito. Este preconceito de não ter preconceito seria uma fidelidade ao ideal nacional de democracia racial, "que não passa, de uma ideologia a mascarar os fatos". *Esse ideal de democracia impede as manifestações demasiado brutais, disfarça a raça sob a classe, limita os perigos de um conflito aberto* (*op. cit.*, p. 124). Esse ideal, junto com uma certa bondade natural do brasileiro, mais o hábito secular de viver com os negros e uma certa displicência, explicam, no dizer do autor, o fato concreto do preconceito racial em São Paulo não ser exprimido abertamente, mas de forma sutil ou encoberta.

Segundo Bastide o preconceito era o crime de que mais se queixavam os negros paulistanos, era da ausência de políticas públicas para a sua integração.

²⁰² Em relação à questão do distanciamento do pesquisador em relação ao seu objeto veja Goldman (1995).

²⁰³ Roger Bastide. Filósofo francês, veio para o Brasil em 1938, a convite para integrar-se ao grupo de professores franceses que em 1934, participou da fundação de Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, origem da Universidade de São Paulo. Permaneceu no Brasil até 1954, lecionando e dedicado ao estudo de diferentes dimensões da realidade brasileira. Cf. Florestan Fernandes (1995: 88). Sobre a importância da psicologia social na obra de Roger Bastide veja Mourão Cavalcante (1986: 67-71).

De modo que o crime de que mais amargamente se queixam os pretos é o que se poderia chamar "pecado de omissão", a falta de uma política governamental a favor da ascensão do homem de cor na sociedade, por um auxílio econômico e medidas educativas apropriadas, quanto há tantas leis a favor dos imigrantes. O branco cumprimenta o negro, abraça-o, manifesta-lhe amizade, mas deixa-o mergulhar nas camadas mais baixas da sociedade, sem estender-lhe no seu orgulho étnico, uma mão caridosa para favorecer-lhe a ascensão (*op. cit.*, p. 125).

Para o sociólogo francês as famílias tradicionais, do grupo estabelecido de São Paulo mantêm sobre o grupo negro as antigas ideologias do tempo da escravidão, elas não aceitam o 'novo negro', se o indivíduo negro quiser respeitar a antiga etiqueta e conservar uma posição subordinada será tratado como bondade, como "membro da família". Haveria também, nas relações raciais paulistanas, uma espécie de "tabu da cor" que se aprende desde a infância, na medida em que se desenvolve na criança branca um duplo mecanismo de comportamento, paternalista em relação aos negros e igualitário em relação aos brancos, nesta espécie de sentimentalismo, encontrar-se-ia diluído o preconceito, ele aparece na ausência de um sistema de reciprocidade nas relações entre negros e brancos. Existe sim, para Bastide (*op. cit.*, p. 131) preconceito contra os negros, e o mesmo intensifica-se à medida que se sobe na escala social.

Haveria uma prática camaleônica nas relações raciais deste país, na medida em que os brancos não gostam nem apreciam os negros, mas, em função da ideologia racial, fingem aceitá-los. *Essa espécie de mimetismo gregário que constitui, diga-se de passagem, o maior elogio para o Brasil, corre o risco de induzir em erro o observador superficial que só vê o comportamento aparente sem lhe perscrutar os motivos íntimos* (*op. cit.*, p. 132). Costa Pinto já tinha alertado para este erro de observação, não distinguir entre a atitude real e a opinião confessada.

Num segundo momento do artigo, o autor indagava pela natureza do preconceito da sociedade paulistana, será de classe ou de cor? Nas relações verticais interclasses o *estereótipo de cor é no fundo um preconceito de classe*. Devido à justaposição dos critérios raça e classe, a cor funcionaria no sistema social como um símbolo ou critério que situa um indivíduo num certo degrau da escala social, já as exceções dos negros da classe média e dos excepcionais, são tão raras que não chegam a ser o suficientemente poderosas para solapar a força do símbolo que associa cor escura a classe baixa. No caso das relações horizontais, isto é, dentro da mesma classe social, seja na classe baixa, na média ou na alta, a cor passaria a funcionar como um estigma racial e não apenas como símbolo de estatuto social, não se confunde com a classe, mas desempenha um papel discriminador. Neste contexto a discriminação surge sob a forma mais ou menos severa à atitude social ou mesmo à atividade profissional dos negros e mestiços. No contexto das relações horizontais, há uma forma

diferenciada no tratamento dispensado aos negros e mestiços, os brancos manifestariam “marcas especiais de cortesia”, são tratados como “pessoas de cor”. *Mas essa cortesia voluntária é demasiado visível [ostentatória para o observador atento] acentua, em vez de fazer desaparecer a distância social* (op.cit., p. 138-9). Palavras mais palavras menos é o que afirma Costa Pinto (op. cit., p. 201)

No lugar onde o negro ocupa um lugar de honra, no terreno do esporte, é que se via mais claramente a distinção entre a vida profissional e a vida social. Embora muito se tenha escrito sobre a ascensão social do negro através do esporte (o alvo é Gilberto Freyre), as portas dos clubes recreativos, de divertimento e lazer estiveram fechadas para os negros e mestiços; clubes como o Palmeiras não aceitavam negros entre seus quadros, o São Paulo mantinha bailes separados de brancos e pretos, no Corinthians não aceitavam negros nas piscinas, esta seria uma das barreiras mais difíceis de transpor, a piscina (op. cit., p. 139).

O fato de a cor agir de forma dupla, como estigma racial e como símbolo de status inferior, faz com que negros e mestiços tendam ao branqueamento. Aqui Bastide ao igual que Gilberto Freyre consegue enxergar o duplo significado do fenótipo negro. O inquérito revelou que o mulato é mais aceito que o preto retinto, e que os obstáculos diminuem à medida que a cor da pele clareia, a cor clara aproxima o mulato do branco permitindo-lhe, em geral, uma posição superior à do negro. *Compreende-se, nessas condições, que o mulato “passável” procure fazer esquecer as suas origens. E o melhor modo é ainda atacar os pretos [...] as famílias mais ferozmente prevenidas contra os pretos são as que têm algumas gotas de sangue africano nas veias.* Para estas famílias o preconceito de cor é a melhor fórmula para eliminar aos olhos de todos a hipótese de alguma mestiçagem longínqua, para demonstrar a pureza racial de suas origens (op. cit., p. 140-1). O fato de ser o mulato quem manifesta o preconceito mais tenaz contra o preto é uma implicação da política racial, *a consequência lógica de toda a política nacional de embranquecimento progressivo da população e também da ascensão do grupo preto na escala social, o mulato sendo sempre preferido ao preto na obtenção de empregos* (op. cit., p. 158).

Em relação às barreiras raciais atingindo o percurso da ascensão dos homens de cor Roger Bastide (op. cit., p. 141), contesta diretamente um dos argumentos esgrimidos por Donald Pierson (1971: 44) para afirmar a ausência de preconceito de cor no Brasil como o que prevalece nos Estados Unidos: *O branco nunca achou que o negro ou o mulato representasse uma ameaça ao seu próprio estatuto.* Para o pesquisador francês esse argumento não se aplica a São Paulo, onde as facilidades de instrução e as oportunidades geradas pela industrialização não só enfraqueceram o controle dos brancos e permitiram a ascensão dos negros como grupo

social. A partir desse momento o branco começou a sentir-se ameaçado nos seus postos de direção e de comando. O grupo branco reagiu fechando fileiras:

E essa reação está destinada a manter o negro no fundo da escala social, vai intensificar o preconceito de cor, dar-lhe formas mais agudas, e ao mesmo tempo a segregação vai aparecer em todos os degraus da escala [social], desde a escola, que revela as capacidades, até as promoções aos graus superiores. Uma espécie de solidariedade racial vai estabelecer-se entre as diversas etnias brancas numa mesma política de autodefesa, englobando o brasileiro de 400 anos, o descendente de imigrante e o capitalista estrangeiro (*op. cit.*, p. 141).

Dessa forma, para o autor o preconceito de cor torna-se um instrumento na luta econômica, a fim de permitir a dominação racial mais eficaz de um grupo sobre o outro (*op. cit.*, p. 142). Aqui fica claro que o preconceito, as barreiras à ascensão dos homens de cor combatidas na lei 1.390 de 1951 expressam um segundo momento da biopolítica. Trata-se de excluir àqueles que conseguiram sobreviver às condições deficitárias de existência, àqueles que conseguiram se destacar da massa sem instrução e preparo.

Partindo da premissa que afirma que o preconceito é uma arma de luta econômica e um instrumento de dominação racial, Bastide sai na procura desse preconceito e das barreiras ou linhas de cor que ele produz em diversos espaços sociais. A primeira barreira informal encontra-se na escola primária, a qual constitui para o autor a base de toda elevação humana; a pesquisa revelou uma tendência para repelir o negro sob diversas formas, negação de vagas no sistema de ensino, violência e má vontade dos professores e alunos brancos para com os alunos negros, por um lado, e pelo outro a atitude pusilânime de pais negros acalmando a raiva de seus filhos e encorajando-os para aceitarem as situações humilhantes.

Partindo dos dados estatísticos socioeconômicos que atestam a justaposição entre baixa posição social e cor escura, a dominância dos pretos nos trabalhos duros ou sujos, (simbolicamente os carregadores de tigre), Roger Bastide se pergunta se num contexto marcado pela mobilidade social própria da industrialização essa posição baixa do grupo negro depende da falta de preparo do preto ou da vontade do branco. Os empregadores entrevistados afirmaram ser a capacidade do trabalhador o critério fundamental que orienta os processos de seleção e um grande número de pretos empregados concordam com o critério, não obstante a análise mostrou a existência de estereótipos, que se referem à moralidade, ao comportamento e à falta de capacidade do preto, funcionando nesses processos e fazendo com que o negro seja barrado. *Seria fácil estabelecer uma lista das empresas industriais e comerciais que não aceitam negros exceto para o serviço pesado que o branco se recusa a fazer.* (*op. cit.*, p. 144-5). Além disto, a análise da discriminação de sexo e cor mostrou a existência de uma forma de preconceito estético, atingindo, sobretudo à mulher negra, e orientado pela aparência ou

apresentação exterior, e pela cortesia e afabilidade. Assim, apesar do valor pessoal, das capacidades ou dos diplomas, haveria um esforço do branco para não deixar que lhe escapem os postos de mando, *uma vontade manifesta de desanimar o preto na sua procura por empregos importantes, de “deixá-lo no seu lugar”, de fixá-lo nos trabalhos pesados*. Cada vez que surge uma possível concorrência o etnocentrismo, ou melhor, o racismo parece despertar (*op. cit.*, p. 146) A análise dos questionários da pesquisa aplicados à amostra da população negra e que se referia às barreiras profissionais demonstra que os negros tinham uma clara consciência dessas barreiras.

As oportunidades decorrentes da industrialização, a interrupção do movimento migratório europeu e asiático, fizeram que os esforços dos negros redundassem numa elevação das condições materiais de existência do grupo negro, de escravo a proletário. Para Bastide (*op. cit.*, p. 147) isso não significou que o grupo branco deixasse de defender tenazmente os seus privilégios. *Se a imigração recomeçar amanhã, intensificando a concorrência para os empregos, terá o negro tido tempo de consolidar definitivamente as suas posições? Quem responde esta questão no ano de 2006?*

A pesar da dificuldade de isolar o preconceito de cor de todos os outros fatores que agem contra os pretos (falta de instrução, lacunas da educação, etc.), a análise biográfica mostrou que no caso das promoções “quanto mais o preto sobe, mais encontra barreiras”. Essa resistência cada vez maior, à medida que se sobe na escala social é para Bastide a prova, o sinal de que o branco não se deixa facilmente destituir dos postos de comando e direção. *E esses brancos defendem asperamente o seu estatuto sempre que o consideram ameaçado*. A atual reação, no campo acadêmico e na imprensa carioca e paulista, frente à possibilidade de adoção de políticas públicas alternativas para garantir o ingresso e a permanência de afro-descendentes e pobres, em geral, no sistema público universitário brasileiro é uma prova dessa defesa áspera como ficou evidente para aqueles que presenciaram ou assistiram a audiência pública (é a reação à mesma) do dia 23 de abril de 2006 na Comissão de Educação e Direitos Humanos da Câmara de Representantes da nação.

Além do estereotipo de ausência de moralidade e de capacidade, contra os negros e mestiços que sobem na escala social se afirma *que não tem a prática de mandar, que é autoritário, tirânico, desagradável para com os colegas e subordinados, pretensioso e arrogante, que se vinga*. *O branco que é mandado por um superior de cor tem a sensação de uma degradação, não individual, mais coletiva, como membro da comunidade branca* (*op. cit.*, p. 147). Em síntese é melhor ter os negros nos seus lugares, bem embaixo dos brancos, no fundo do poço, esse é um dos comandos da biopolítica.

Apesar da análise realizada Roger Bastide não consegue fugir do argumento quase-lógico de comparação Brasil *versus* Estados Unidos, nem da ideologia tradicional:

Se compararmos a solução brasileira do problema racial à dos Estados Unidos, veremos que a "linha de cor" [norte-americana] facilita a subida do preto mais que a ausência de segregação institucional, pois o preto é obrigado a criar seus próprios bancos de crédito, as suas universidades, as suas escolas profissionais, os seus médicos e advogados, engenheiros e técnicos, uma vez que o branco o repele. Porém, em compensação, os Estados Unidos, proibindo em certos estados os casamentos entre brancos e pretos, reprovando-os por toda parte, deixam subsistir estados de tensão entre as cores, que o Brasil, graças a miscigenação intensa desconhece. A mistura incessante dos sangues faz desaparecer progressivamente as oposições de cor, fundindo-os numa "raça morena", e tende assim a abolir o problema racial da melhor maneira possível, suprimindo simplesmente as raças (*op. cit.*, p. 150).

Devemos também observar cuidadosamente o advento das ideologias racistas que podem interromper, ou pelo menos refrear esse movimento de supressão das raças negras, da fusão progressiva nas raças brancas. Esse racismo, porém, é um fato recente. (*op. cit.*, p. 151).

Aqui Roger Bastide oferece uma pista para entender a questão atual, muito importante, da neutralização do movimento negro no Brasil, por parte da sociedade branca e seus intelectuais orgânicos. Ribeiro (1997: 84-7) atribui essa neutralização ao fato do movimento negro ser codificado como caudatário direto de um discurso essencialista norte-americano, e pelo fato de introduzir a diferenciação étnica ou racial no seio da nação mestiça. A citação do texto de Bastide deixa claro que essa neutralização acontece quando os movimentos negros brasileiros levantam a questão da existência passada, do presente e do futuro da população afro-descendente no interior da nação brasileira. Ao fazê-lo eles estão atingindo a coluna vertebral da biopolítica, quando eles se posicionam na esfera pública como afro-brasileiros, quando eles se identificam como negros ou afro-descendentes e fazem reivindicações enquanto tais, eles simplesmente estão se negando a desaparecer enquanto grupo historicamente racializado. O que constitui um choque frontal como o plano do branco, como a biopolítica antinegra: a alteridade o negro, a biodiversidade população negra no Brasil recusa-se a desaparecer.²⁰⁴

Essa recusa do grupo negro à extinção, ou, a eliminação futura a que o grupo branco o condenou atinge de maneira frontal a ideologia racial nacional, o ideal de democracia racial, é a ruína do plano do branco, já que a democracia racial e a miscigenação são dois componentes fundamentais da biopolítica antinegra nacional: afirma-se a idéia de que no Brasil do presente e do futuro *raça* e o seu epifenômeno a cor da pele não é critério significativo nos processos de

²⁰⁴ Abdias Nascimento tinha clara consciência de que se tratava do genocídio do negro brasileiro (Nascimento, 2002).

hierarquização social –*opinião confessada*; e, ao mesmo tempo está em funcionamento (está em progresso) o plano de embranquecer a população do país –*atitude real*, logo, não haverá no futuro uma população de cor, negra ou mestiça, pois por volta de dois ou três séculos eles estarão totalmente diluídos (eliminados). Não existirá mais o problema social o Negro no Brasil. O mais engraçado é que esta citação de Roger Bastide me permite entender uma questão que há anos ronda a minha cabeça: o que significa a afirmativa do grupo branco (inculcada na cabeça dos negros e mulatos) que enuncia que o Brasil deu a melhor solução ao problema da presença dos membros da diáspora africana nos Estados nacionais formados no século XIX, depois de longos séculos de escravidão? Aqui encontramos também a perversidade própria da biopolítica brasileira: inculcam nos afro-descendentes a idéia de relações raciais harmoniosas, e, ao mesmo tempo os vão exterminando através da exposição sistemática ao racismo no cotidiano, à violência e a condições deficitárias de existência, e a não realização de políticas publicas alternativas para ajudar a grande massa de negros e mestiços (depois de quase quatrocentos anos de trabalho forçado, de brutalidade, de violência e de terror -*laissez-faire* como biopolítica). Desta forma fica claramente exposta a prática da dissimulação, o comportamento ardiloso e insincero do grupo branco frente aos grupos de cor. A superioridade da solução brasileira ao problema do negro no Estado-nação modernos gerados a partir de ex-colônias não é outra que a eficácia da biopolítica antinegra à brasileira.

E neste contexto que deve ser entendido o fato social dos intelectuais orgânicos do grupo branco estabelecido imputarem aos militantes negros brasileiros práticas racistas, um racismo ao avesso. Aqui faz todo sentido e encontra verificação empírica a premissa da obliteração do horizonte intelectual do branco tal como colocada por Florestan Fernandes (1955b: 206-208) uma vez que os brancos não compreenderam a legitimidade histórica, política e ética do sentido e dos fins dos movimentos sociais negros. O não reconhecimento do problema moral implicado nas relações de dominação racial brasileiras por parte dos grupos brancos dominantes, obedece, da perspectiva de Fernandes, a um problema de ordem cognitiva, pois supostamente os brancos não possuíam, em sua perspectiva histórico-social, elementos que lhes permitissem compreender o significado social e sociológico desses movimentos.

Para Bastide (*op. cit.*, p. 151-2) a miscigenação tomada em si mesma, pode ter como resultado remoto o desaparecimento do preconceito, não obstante, isso não prova que o processo de miscigenação embranquecedora nacional esteja isento de preconceito ou que o mesmo não exista, muito pelo contrario a miscigenação torna-lo-á mais visível. O único fato que demonstra a miscigenação é que a repugnância física entre as raças nada tem de instintivo,

que é um produto da cultura. O preconceito aparece por trás da miscigenação quando se considera a mulher negra como mero objeto de prazer do homem branco, mas não como potencial esposa e companheira. (Cf. Costa Pinto, *op. cit.*, p. 198-200). As oportunidades oferecidas pela industrialização permitiram a mulher negra elevar o seu nível de instrução, e a menina de cor resistir melhor aos desejos dos brancos, não obstante o estereótipo da preta sensual e pronta a prostituir-se continua vigente na sociedade paulistana.

Assim, o erotismo manifesta, sob uma aparência de aproximação das cores, o mais doloroso de todos os preconceitos: o estereótipo da preta como fonte unicamente de prazer, como um animal feito para a volúpia, que se repele desdenhosamente, uma vez satisfeito o desejo (*op. cit.*, p. 153).

Em relação ao casamento misto a análise mostrou que é repellido tanto pelo grupo preto quanto pelo branco. Três quartos dos pretos interrogados mostraram-se refratários a ele, os paulistanos brancos teriam conceituado esse fato, a recusa dos pretos à mistura racial, a recusa à extinção, com o nome de "racismo negro". Ao mesmo tempo ficou evidente que o ideal para todo rapaz negro é uma moça de pele mais clara que a própria. Isso explicitaria que até os racistas de cor mais convictos compartilham as concepções estéticas do meio branco, pois o seu ideal de mulher bela é a mulher branca (*op. cit.*, p. 158).

No segundo artigo de Roger Bastide (1955a), intitulado *Efeito do preconceito de cor*, a argumentação tem como ponto de partida as tensões raciais. A industrialização e a urbanização como processos da modernidade, deixaram tanto os pretos quanto aos brancos hesitantes e inquietos. O grupo preto permanece indeciso entre a miscigenação e o racismo, e o branco encontra-se desorientado diante do "novo negro", já que não sabe que atitude tomar com relação ao homem de cor que aproveita de todas as fissuras do sistema social para melhorar o seu nível de vida. Por outro lado, as mudanças no processo de figuração social, não foram tão rápidas no sistema de valores, na dimensão simbólica da cultura, quanto nas estruturas sócio-econômicas. Por estes dois fatos Bastide afirma a necessidade de não se separar, na análise das relações raciais, os efeitos do preconceito dos efeitos das mudanças sociais sobre as ideologias e os sistemas de relações entre as raças.

As coisas estão demasiado entrosadas, visto que as ideologias são racionalizações, justificações tardias do preconceito e que, por outro, refletem estruturas sociais, exprimem tipos de relações entre os homens e as cores (*op. cit.*, p. 159).

Quais os efeitos do preconceito sobre a personalidade do negro? De que modo ele reage às atitudes do branco a seu respeito? Como reage às barreiras que encontra na vida pessoal e social? Conformismo ou resistência? Revolta ou fuga [da realidade]? O temperamento individual joga um papel importante, mas as reações pessoais se moldam pelas

do grupo. Há certas ações coletivas na diversidade e multiplicidade de subgrupos no interior do grupo negro?²⁰⁵ É possível distinguir reações conforme esses subgrupos?

Para Bastide (*op. cit.*, p. 160) o preto de baixa classe está habituado a sua situação inferior em relação ao branco, por isso nele o problema da cor não se apresenta de forma intensa, e quando o ressentimento contra o branco se revela permanece cuidadosamente localizado. Este estado de coisas explica para o autor o fato de muitos pretos da classe baixa terem afirmado nas respostas ao inquérito que: "no Brasil não tem preconceito de cor" e que "o preconceito que aqui tem não se manifesta contra o negro". Duas seriam as atitudes possíveis no grupo de cor perante o preconceito: a primeira, a da capitulação passiva, é a aceitação de "ficar no seu lugar", no lugar inferior que o branco lhe destinou. Esse conformismo é inculcado muito cedo na criança negra, é e justificado, por vezes, numa ideologia herança do cristianismo ou da escravatura, a ideologia do Destino: a aceitação da própria sorte, porque está escrito, por toda a eternidade nas leis divinas: "Se Deus quiser...". As pessoas negras e pobres teriam o *habito* da docilidade, de fazer exatamente o que o branco espera que ele faça, esse fato concreto impede que se veja o lado moral do problema racial brasileiro, sintetizado no enunciado "o preto não pensa". E quando pensa não é para reagir contra o branco, é para reagir contra os outros negros. Além do fato do negro pobre não estar costumado a ver pretos em postos de comando, está o fato do preto pobre ter a experiência de haver sido usado como andaime no processo de ascensão das lideranças de cor da classe média negra. Frente a essa atitude os pretos pobres optaram, num mundo dirigido pelo branco, por não fazer resistência brutal contra o grupo branco, preferiram o apoio deste ao do preto de classe média inseguro e não consolidado.

Na segunda atitude possível da classe baixa frente ao preconceito de cor, o negro aceita a sociedade de classes, reconhece que não pode competir pelos postos de direção com o branco, mas aproveita as interessantes possibilidades de ascensão dentro da classe baixa, aceita de forma ativa. Tratam de tirar proveito da industrialização para sair da massa dos trabalhadores não especializados e chegar a uma profissão manual, porém honrada. Percebendo os limites da competição este tipo de negro, encerra-se no terreno que sabe que pode vencer, vive bastante isolado recebendo sobretudo amigos de cor e reduzindo a sua atuação aos círculos negros. Atitudes análogas encontraram na classe média negra, aceita a ordem existente, preocupar-se-ia antes de tudo em evitar choques, pois já receberam escarmento na escola e na profissão. Assim, os membros deste grupo evitam os círculos brancos, mantendo com os colegas brancos de trabalho relações formais e corteses. Se

²⁰⁵ Classe baixa, classe média, negros mais ou menos puros, mulatos, e lideranças de cor.

comparado ao homem da classe baixa o negro da classe média tem uma sensibilidade mais fina, nele a instrução e a educação desenvolveram o senso de dignidade humana, fazendo que ele prefira afastar-se caso pressinta que lhe querem impor uma segregação humilhante. A classe média negra paulistana caracterizar-se-ia pela aceitação da ordem existente, e como armas contra as barreiras em vez da força, usa a paciência e a ironia. Haveria, na classe média paulistana, um princípio de humorismo crispado que tem às vezes o gosto de lágrimas engolidas. Uma das formas em que o ajustamento dos negros desta classe à sociedade dos brancos se manifesta é a aceitação dos estereótipos do grupo branco sobre os negros, mas dando-lhes um novo sentido, aplicando-os desta vez só as pessoas pobres, à plebe negra. A respeitabilidade e a honorabilidade seriam as maiores preocupações desse grupo, análoga a classe média negra norte-americana, este grupo justifica a sua ascensão social aos olhos dos brancos separando-se o mais possível da classe baixa negra, recusando qualquer tipo contacto. Longe do contacto de seus vizinhos brancos, este tipo de negro vive inteiramente isolado, recebendo apenas os membros da família (*op.cit.*, p. 163-4).

Os momentos de revolta em ambas as classes surgiriam quando apesar de todos os seus esforços de ajustamento os homens de cor sofrem a ferida do preconceito. As revoltas na classe baixa do grupo negro seriam como tempestades de verão que se acalmam após o primeiro clarão. Não existe “complexo de revolta” nesta classe. Já na classe média, a revolta surge como uma cicatriz secreta, a qual só poderia ser trazida à luz através de procedimentos psicanalíticos, no estudo dos sonhos, por exemplo. A revolta da classe média negra seria mais perceptível, no grupo dos intelectuais de cor que se preocupam com a organização e com a integração do negro na sociedade de classes. Não obstante este grupo não possui uma ideologia coerentemente elaborada, nem um sentimento racial comum, haveria, pelo contrario, uma multiplicidade de pontos de vista e de diferença de personalidade dos líderes. Dessa multiplicidade Bastide consegue isolar dos tipos de líderes intelectuais negros, de um lado aqueles que tiveram que lutar para triunfar e não querem perder as suas conquistas por uma “política de violência” contra o branco, tudo farão para ganhar a confiança e a simpatia dos seus colegas brancos e impor-se em seu meio pelo valor moral e pela capacidade. Do outro lado, aqueles que têm a obsessão do tratamento diferencial, esses indivíduos verificam a existência do preconceito e o generalizam, atribuindo a cor o que às vezes se deve atribuir a classe ou à conta das barreiras raciais, malogros que podem vir da falta de preparo escolar ou de capacidade técnica. E embora alguns deles sejam mulatos todos se definem como “negros”. Todos inclusive os mais escuros freqüentaram escolas superiores e foram educados segundo as normas e valores dos brancos, são mulatos no sentido que Freyre (1936) outorga à

expressão, isto é, homens de cor totalmente assimilados à cultura dominante. Pelo fato dessa homogeneidade de valores, sentimentos e idéias com os brancos este tipo de intelectual negro percebe que a única diferença que os separa dos brancos é a cor da pele. *Tomaram consciência de sua "negrura". E sobre ela vão edificar toda uma filosofia* (op. cit., p. 165).

Num segundo momento, Bastide (ib.) procura a existência de "uma ideologia da raça negra" e parte para a determinação da gênese de uma ideologia de combate e defesa na população negra. Para lograr tal objetivo focalizara os jornais da imprensa negra paulistana entre 1925 e 1937, dando particular atenção aos artigos das lideranças. No material pesquisado o autor encontrou várias políticas: 1) a negação e a recusa de traços africanos (alisamento do cabelo e substituição de batuques e congadas por concursos de beleza feminina e piquenique no campo); 2) a glorificação da "raça" (publicação de material anti-racista e dedicando artigos aos escritores, heróis e santos de cor). Haveria então uma política de substituir a imagem do preto antigo pela do "novo negro". Essa política hesita entre a miscigenação e o enquistamento racial, por um lado, os negros defendem o "mulatismo" e se sentem orgulhosos pela solução dada por este país ao problema racial (a biopolítica); por outro lado, manifesta receio diante do embranquecimento progressivo da população que pela mestiçagem elimina os melhores elementos da raça negra. E, 3) a aceitação dos estereótipos dos brancos sobre os pretos. Finalmente os jornais conteriam inúmeros artigos violentos contra as manifestações do preconceito e contra a má fé dos brancos. *Racismo talvez, porém racismo penetrado dos valores e das normas dos brancos*. Esse racismo negro provisório e mitigado é visto como uma técnica para ultrapassar o racismo do branco (op. cit., p. 167). Dado o caráter racializante do sistema que introjeta na mentalidade dos negros um *habitus* racista, a resposta só poderia ser uma resposta racialista, racializante, o que não tira a legitimidade da resposta negra.

Despertar a consciência dos pretos a fim de incitá-los a entrar numa sociedade de competição econômica, para que possam em igualdade de condições, bater o branco no seu próprio terreno. A cada qual a recompensa que merece conforme as suas capacidades (op. cit., p. 168).

A tomada de consciência racial do grupo negro assustou o grupo branco, que reagiu levantando um ressentimento contra o negro.

A política de embranquecimento, diz o negro, termina por deixar o homem de cor sem ajuda, pela preferência dada ao estrangeiro, sem nada fazer para diminuir a espantosa mortalidade do homem de cor, sobre tudo a infantil, nem para suprimir os cortiços em que as moléstias infecciosas se desenvolvem com uma rapidez desconcertante, em que a tuberculose reina. Quanto mais depressa morrem os negros mais depressa o país se tornará branco. E o branco responde: tínhamos uma solução suave bem dentro de nossa tradição democrática, pouco a pouco os sangues se mesclavam e o negro diluía-se na massa branca, e eis

que certos líderes negros fazem, de seus complexos de inferioridade, doutrinas ideológicas, separam o que se estava unindo, introduzem um fermento de discriminação, de segregação, com todas as suas sociedades e jomais de combate. Excitam a classe baixa contra a ordem existente e introduzem por toda parte a desordem, a reivindicação, a arrogância (*op. cit.*, p. 168).

Assim, em São Paulo estaria se fortificando o preconceito racial, desenvolvendo-se por ação e reação recíproca: o preconceito inicial do branco gera ressentimento no negro organizado e consciente, o qual pela sua vez produz atitudes de hostilidade mais nítidas no branco. *Ao preconceito do branco corresponde, por conseguinte um preconceito do negro contra o negro, do mulato ou do negro bem sucedido contra a plebe de cor* (*op. cit.*, p. 171). Vemos, pois, que Bastide mostra uma sociedade racializada.

O preconceito é conceituado como uma arma de luta, de autodefesa do branco quando ameaçado pela ascensão do homem de cor (cf. Costa Pinto, *op. cit.*, p. 177-210) No dizer do autor os brancos não querem ver os esforços do homem de cor para se integrar na sociedade de classes, como proletários, por isso mantém a imagem construída em torno do antigo negro, a fim de isolá-lo em certos setores da sociedade e deixar a outros brancos os empregos mais bem remunerados ou mais “decentes” (*op. cit.*, p. 170).²⁰⁸

Essa ideologia do branco sobre o antigo negro, esse preconceito só tem uma função social relevante à medida que é introjetada na mentalidade do negro, à medida que o negro a aceita. O processo de introjeção na ideologia racial do branco na consciência do negro se inicia na escola, as punições mais severas do professor, a violência física e simbólica dos companheiros de brinquedo, junto com a atitude pusilânime dos pais e o servilismo presente nos livros de leitura de uso nas classes, têm a função de ensinar bem cedo à criança negra a se conformar, a aceitar sua situação inferior.

O controle é, pois, duplo: do branco sobre si próprio [o “tabu da cor”] e do preto sobre si próprio [cada um no “seu lugar”]. Era o que dava às relações inter-raciais no Brasil o clima de doçura que tende a desaparecer hoje, o branco não sabendo muito bem que atitude tomar para com o negro que sobe, e o negro, por sua vez, hesitando entra a atitude de capitulação passiva e a sua recente altivez, mais susceptível (*op. cit.*, p. 176).

Dupla também seria a encruzilhada do negro na sociedade de classes à moda brasileira: aceitar a proposta do branco: o branqueamento, a biopolítica antinegra, capitular, desaparecer paulatinamente, aceitar-se como inferior, aceitar a ascensão individual e controlada; ou acelerar a sua ascensão e quebrar a resistência do branco, que defende os seus postos de comando,

²⁰⁸ Construto do antigo negro: mentalidade primitiva, vive à margem da civilização ocidental, indolente ao trabalho e à educação, incapaz para o trabalho organizado, sem senso de responsabilidade, só serve para trabalho bruto e não especializado.

entrar num movimento de ampla reivindicação inspirada nos movimentos negros norte-americanos. As opções de Bastide obedecem a um dispositivo binário.

Bastide vê uma continuação da velha política de dominação racial colonialista: da qual dividir para reinar, o paternalismo e o policiamento da ascensão dos homens de cor são os seus elementos-chaves.²⁰⁷

Não basta impedir a união dos negros. É preciso também, visto que alguns de cor também sobem, vigiar essa ascensão, para que não seja demasiado rápida ou em número muito grande. A ascensão deve ser individual e não coletiva. É por isso que ao mesmo tempo a vigilância se exerce sobre a massa e sobre as pessoas (*op. cit.*, p. 172).

Os efeitos dessa política atingiram diretamente a auto-estima do homem negro, pois ele sentia que deve a sua ascensão apenas à amizade ou à proteção do padrinho branco e não à sua própria dedicação e esforço. Este tipo de negro é relativamente bem tratado pelos brancos, mas sempre lhe dão a entender que não passa de um subordinado, e que se não corresponder a expectativas de comportamento que o branco espera dele, será rebaixado novamente. O lugar a ser ocupado pelo indivíduo negro depende da vontade do branco, do senhor do momento. Assim sendo, a ascensão de alguns poucos elementos não seria prova de ausência de preconceito contra o grupo de cor, mas ao contrário a forma de impedir a formação de uma consciência racial negra. Esse paternalismo visto como um meio de controle social explicaria a sua própria sobrevivência na nova estrutura social capitalista fundada na livre concorrência.

Com relação a grande massa negra a política do branco será diferente: a do *Laissez-faire*, não intervir. Deixar ao preto a maior liberdade possível, no lugar de educação, deixá-lo ao seu bel prazer nas condições deficitárias de existência para que se defenda como puder, para que se extinga lentamente, é uma solução "natural". A ausência de controle como mecanismo de controle: deixar a massa negra se afundar o mais possível e impedir-lhe que faça concorrência ao branco. Já os líderes negros no lugar de ajudar ao negro pobre a superar a antiga mentalidade, trataram de substituir o velho paternalismo das famílias tradicionais por um novo paternalismo, desta vez do Estado.

Reclamam leis de proteção econômica (contra o imigrante) e de ajuda financeira (bolsas de estudo especiais, bancos de crédito, para formar uma classe de pequenos proprietários de terra, de pequenos comerciantes, etc.). Houve mesmo quem preconizasse a criação de um

²⁰⁷ Este paternalismo ou apadrinhamento tem a sua fonte de origem nos nascimentos ilegítimos dos senhores de escravos e seus filhos com as escravas de cor, do instinto paternal que leva o pai a cuidar dos mulatos nascidos desses encontros, assim como nas relações íntimas entre os meninos dos grupos racializados brancos e negrinos (*op. cit.*, p. 191).

"Serviço Nacional de proteção do Negro Brasileiro" análogo ao "Serviço Nacional de Proteção do Índio" já existente (*op. cit.*, p. 173).

Vemos aqui como Roger Bastide codifica a antiga reivindicação dos setores progressistas da sociedade brasileira de realizar políticas públicas para integrar o grupo negro à sociedade maior. O desejo de políticas públicas é conceituado como o desejo de proteção do pai-Estado.

Erro de apreciação de Roger Bastide. O que as lideranças negras querem é o reconhecimento por parte do Estado e da sociedade civil de que esta nação foi construída submetendo o grupo negro a um regime de trabalho forçado fundamentado na violência, na brutalidade e no terror. Está colocada a questão dos valores cristãos: a caridade e o pecado. *De modo que o crime de que mais amargamente se queixam os pretos é o que se poderia chamar "pecado de omissão", a falta de uma política governamental a favor da ascensão do homem de cor na sociedade, por um auxílio econômico e medidas educativas apropriadas, quanto há tantas leis a favor dos imigrantes. O branco cumprimenta o negro, abraça-o, manifesta-lhe amizade, mas deixa-o mergulhar nas camadas mais baixas da sociedade, sem estender-lhe no seu orgulho étnico, uma mão caridosa para favorecer-lhe a ascensão* (Bastide, 1955:125). O que Roger Bastide não sabia é que *não existe pecado do lado debaixo do Equador.*

A mobilidade social dos homens de cor teria também como efeito o desenvolvimento de um sentimento de decoro e de liberdade moral e uma susceptibilidade maior a qualquer discriminação ou alusão a cor. Daí as crises de agressividade (às vezes violentas) no estrato mais baixo da população negra, que não segue as lideranças negras, mas que foi atingida pelos seus movimentos de reivindicação. Essas tensões restringir-se-iam ao meio da rapaziada da classe baixa.

Alguns brancos tencionavam passar o fim do ano no baile da Glória Mocidade Brasileira. Mas, os em número maior, repeliram-nos. Furiosos [os brancos] voltaram armados de navalhas, revólveres e punhais, decididos a provocar uma briga. Esperaram, escondidos na noite, o fim do baile e, à saída, um negro que acompanhava uma moça levou uma facada (Bastide, 1955a: 175)

No outro extremo da escala social também se apresentam estados de tensão racial, mas envolvendo fundamentalmente negros estrangeiros e não nacionais, como o caso do racismo praticado contra a bailarina afro-americana Katherine Dunham, que foi levado à Assembléia e deu origem a lei Afonso Arinos. Haveria segundo o autor, uma recusa do branco a aceitar os homens de cor que aceitam as regras da sociedade de classes (a livre concorrência e a meritocracia) e tentam acomodar-se nela. Na década de 50 estaria se insinuando em São Paulo como noutras grandes cidades do Brasil um clima de insegurança. *E, como freqüentemente o*

preconceito de cor tem por base o medo, só pode encontrar alimento favorável nesse clima de desconfiança (op.cit., p. 174-7).

A Igreja Católica e a Polícia são vistas por Bastide como dois órgãos de fiscalização social, duas instituições de controle social ao serviço do grupo branco, ao serviço da dominação racial à moda brasileira, são instituições operadoras da biopolítica (*op.cit., p. 177-90*). Embora os homens sejam iguais perante Deus, a igreja como toda instituição social deve adaptar-se à hierarquia dos seres humanos. Na era colonial essa igreja multiplicou os catolicismos, impediu a formação de uma consciência de classe entre os escravizados explorados, acentuou a diferença entre os grupos negros e mulatos, fomentou o antagonismo entre as “nações” africanas, e fortaleceu o paternalismo branco.²⁰⁸ No período de transição em questão a igreja católica era consciente tanto das mudanças decorrentes da urbanização e da industrialização como da conservação de grandes segmentos da antiga ordem social. O posicionamento da igreja católica brasileira é do lado da ordem, da sociedade existente, na qual o negro tem o seu lugar marcado, porém subordinado é inferior. Uma das tarefas da igreja em defesa da ordem é fiscalizar as ascensões sociais individuais dos homens de cor; na escola, fazendo a seleção eugênica, dos melhores elementos, orientando-os, porém, para o ensino técnico e fiscalizando as relações de camaradagem, e disciplinando para serem bons cristãos e bons operários, que não de ser úteis à sociedade. Na Universidade Católica, tanto os alunos quanto os professores seriam objeto da fiscalização paternalista da política de manter a ordem existente, no intuito de manter os brancos nos postos de comando e evitar os estados de tensão racial. *Trata-se de preparar talvez uma distinção de cor, mas que não se pode realizar num dia, e que exige precauções (op. cit., p. 181).* Para o autor o negro brasileiro não só aceitou a fiscalização do catolicismo, também recriou a ideologia católica, na medida em que vê no catolicismo ecumênico, o melhor meio para lutar contra os preconceitos dos brancos, e de realizar a sociedade fraternal do futuro. Haveria também resistências no meio negro, já que alguns dos líderes negros afirmam que o catolicismo no Brasil constitui um dos núcleos de mais forte resistência ao preto, um dos centros centralizadores do preconceito de cor (*op. cit., p. 183*).

Quanto à polícia, ela é enunciada como um instrumento de defesa da ordem existente, da segurança pública e da lei. E como a lei é feita pelo grupo branco, a polícia defende a ordem que reserva aos brancos os postos de comando, portanto, a polícia pode ser considerada um instrumento ao serviço do grupo branco (*op. cit., p. 187-90*).

²⁰⁸ Catolicismos para índios, para os negros, para crioulo, para africano, para os Nagôs, para os Bantus ocidentais, “para os Bantus da “contra costa”.

VIII.4. Florestan Fernandes, a luta anti-racista e análise do movimento em São Paulo

Em *A luta contra o preconceito de cor* Florestan Fernandes (1955b) focaliza as reações espontâneas e legais, contra o preconceito de cor e suas repercussões no meio negro, - o surgimento dos movimentos sociais negros em São Paulo, especificamente da Frente Negra Brasileira, doravante FNB. Das reações espontâneas contra o preconceito participam tanto brancos quanto negros, mas só no 'meio negro' as manifestações assumiram as formas de movimentos sociais, pois nesse meio se encontram as pessoas atingidas diretamente pelo preconceito de cor e não há associações ou organizações formadas por brancos. Dois seriam os efeitos construtivos dessas manifestações: 1) produzem novas orientações de conduta para os brancos; e 2) estimulam as atitudes de "inconformismo" dos negros e dos mulatos, contribuindo para combater o sentimento de inferioridade dos indivíduos de cor e / ou para uni-los através da consciência social de interesses comuns (*op. cit.*, p. 193).

Para o autor a pressão das idéias de integração nacional acima das diferenças raciais num país etnicamente heterogêneo, e de igualdade fundamental entre todos os brasileiros, fez que os brancos se mostrem contrários às medidas ostensivas de discriminação sócio-econômica e à exteriorização do preconceito de cor. Há na sociedade brasileira uma crença ou sentimento generalizado, segundo o qual a exteriorização de atitudes desfavoráveis aos 'indivíduos de cor' diante deles constitui 'falta de educação' e um comportamento 'pouco digno'. *Embora saibamos que nós brancos somos superiores e eles inferiores seria indigno da nossa parte, falta de educação e de boas maneiras, os tratar como tais.* Eis a crença ou princípio de comportamento que orienta a etiqueta das relações racializadas. Do ponto de vista de uma consciência nativa esta dissimulação pode ser vista como uma aula magna de malandragem ou como uma sofisticação na arte do fingimento, mas ela é quase evidente para o observador treinado. Este princípio de ocultação está na base das atitudes de solidariedade inter-racial que não encontraram condições para 'desenvolver-se organicamente' por causa das conseqüências sociais da escravidão e da dominação senhorial.

As idéias de integração nacional e de igualdade fundamental entre todos os brasileiros explicariam o progresso nítido evidenciado na legislação brasileira no que concerne ao combate do preconceito de cor, especificamente na Constituição de 1946 que proíbe de maneira expressa o preconceito de raça. Neste contexto, os movimentos negros procuram defender abertamente uma integração mais homogênea, do seu grupo na vida social do país, em vez de assumir tendências de segregação racial.

O problema do negro brasileiro é o da integralização absoluta, completa do 'negro', em 'toda' a vida brasileira (política, social, religiosa, econômica, operaria, militar, etc.); deve ter toda formação e toda em tudo

e em toda parte, dadas as condições competentes, físicas, técnicas, intelectuais e morais, exigidas para a igualdade perante a lei (Veiga dos Santos (1929), *Apud*, Fernandes, *op. cit.*, p. 195).

Para Fernandes apesar da força construtiva das idéias de integração nacional e de igualdade perante a lei, elas não penetram nos aspectos negativos ou insatisfatórios das relações raciais brasileiras, não abrem perspectivas críticas na autoconsciência dos motivos e dos efeitos sociais das ações discriminatórias dos brancos frente aos negros. Vistas assim as coisas, a concepção de que “o negro não tem nenhuma reivindicação a fazer” em São Paulo, constitui uma manifestação sincera por parte dos brancos, pois eles uma vez introjetaram os princípios da ideologia, não encontram, na sua cultura, uma explicação que lhes permita uma tomada de consciência da discriminação e do preconceito de cor como um *problema social*.²⁰⁶

No “meio negro”, pelo contrario, esses dois ideais sofreram uma re-elaboração cultural caracterizada pela eliminação das inconsistências ocultas atrás de ambas as noções e das atitudes dos brancos e pela adoção de uma perspectiva crítica contra a dissimulação membros do grupo estabelecido e contra a capitulação passiva dos negros e mulatos. Assim sendo, as reações espontâneas, dos negros, contra o preconceito de cor que os atinge têm um sentido radical e operam como forças de demolição e desmoralização dos padrões de comportamento e dos valores sociais que interferem na integração dos homens de cor às classes sociais e contribuem para perpetuar a dominação racial herdada do passado (*op. cit.*, p. 190-7). Para agenciar a biopolítica antinegra.

Os movimentos sociais desenvolvidos no “meio negro” de São Paulo foram produzidos por causas sociais e correspondiam a necessidades sociais bem definidas, nesse sentido, os líderes negros deram expressão a sentimentos e anseios gerais existentes de forma nebulosa em uma parte da população de cor da cidade. Logo, eles, os movimentos sociais negros são legítimos. O ressentimento criado pelas manifestações abertas ou dissimuladas, de discriminação e de preconceito, com base na cor, é conceituado como uma das motivações psicossociais que deram origem aos movimentos sociais dos negros. Esses movimentos constituir-se-iam em canais de protesto social frente aos desapontamentos e às insatisfações sociais de negros e mulatos, que até então não tinham expressão coletiva. Os movimentos negros nasceram de influxos sociais e não de idiossincrasias de alguns líderes de cor contra os brancos. *Isso quer dizer que eles não “criaram” artificialmente os objetivos daqueles movimentos, como se asseverou em alguns círculos da população branca* (*op. cit.*, p. 206).

²⁰⁹ Será que é o problema da deficiência cognitiva do racista extrínseco de Appiah (1997: 34) é cultural ou obedece à obliteração intelectual do branco referida pelo próprio Fernandes?

Esses movimentos sociais correspondem às necessidades sociais que não podem ser preenchidas pelo padrão vigente de relações raciais, pois procuram libertar os negros de uma herança social incomoda e aniquiladora, substituindo-a por valores sociais novos coerentes com sociedade de classes e com a vida social urbana. Essa atitude dos homens de cor constituiria um sinal de autonomia mental dos negros, pois implica uma rebelião dupla nas suas relações tradicionais com os brancos: primeiro, está associada ao combate aberto à subordinação irrefletida, ou sem limites, à influência dos brancos; e, segundo, os movimentos negros elaboraram diante da discriminação e do preconceito atitudes que acabaram produzindo uma espécie de mecanismo de segurança nos indivíduos de cor. Para Fernandes (*op. cit.*, p. 206-7) os líderes negros da FNB tiveram maior sensibilidade no reconhecimento dos problemas sociais dos negros e mulatos aglomerados em São Paulo, ao mesmo tempo, foram mais responsáveis que as outras organizações negras tanto na escolha das técnicas de organização, de recrutamento e de agitação de militantes quanto no combate ao preconceito de cor. Contra o TEN?.

Frente aos novos acontecimentos, os intelectuais brancos se mostraram incapazes de fazer um exame objetivo da situação e do que estava acontecendo no “meio negro”.

De fato, os brancos não possuíam, em sua perspectiva histórico-social, elementos que lhes permitissem compreender o sentido e os fins dos movimentos sociais negros. Se acreditava que “o negro em São Paulo não tem problemas”, que “entre nós todos são iguais”, e que “os negros estão criando sarna para se coçar”, é obvio que deviam desaprovar as atitudes radicais e corajosas assumidas pelos líderes mulatos e negros (*Ibid.*).

Uma vez que aqui são tratadas as relações entre os intelectuais orgânicos do grupo estabelecido brancos e as lideranças negras, é pertinente trazer a fala de Fernando Rosa Ribeiro (1997: 84) segundo a qual uma das conseqüências mais palpáveis da reação, da reconstrução da ideologia tradicional brasileira das relações raciais, no campo acadêmico, consiste na neutralização retórica do discurso do movimento negro, que é codificado, visto, como caudatário do suposto discurso essencialista norte-americano. Academia e sociedade brasileiras (os seus setores mais conservadores ou reativos) andam de mãos dadas na empreitada de desconstrução do suposto discurso norte-americano enunciado pelos movimentos negros no país e de afirmação da especificidade do discurso brasileiro. *Essa neutralização tem conseqüências, a mais óbvia das quais é a de que aos negros sequer se lhes dá o espaço para falar abertamente sobre a sua discriminação* (Ribeiro, 1997: 85).

Quais os interesses materiais e simbólicos dos intelectuais orgânicos do grupo branco implicados nessa neutralização tão nefasta para o movimento negro e quais as implicações nas lutas da população afro-descendente?

Do fato de negros e brancos diferirem na reação e na desaprovação do preconceito de cor surgiu um incipiente conflito de ideologias e a uma obliteração do horizonte intelectual dos brancos (op.cit., p. 207-8). Está Florestan Fernandes diagnosticando a crise ético epistemológica do intelectual branco do campo de estudos das relações raciais no Brasil?

Existiriam então tensões sociais no meio negro provocados pela clara consciência do desprezo de que são objeto os negros por parte do Governo e dos “brasileiros” em geral, pela consciência de que a cor os exclui ou lhes dificulta a ascensão social e econômica e pela convicção de que os brancos fazem “diferenças” no convívio social com as pessoas de cor.

As orientações básicas dos movimentos negros correspondem a duas idéias centrais compartilhadas pelas pessoas de cor: a aspiração a “subir”, a ascender socialmente pela via do trabalho honrado, pelo estudo e pela aquisição de um padrão de vida respeitável segundo as normas sociais vigentes na sociedade de classes, quer dizer dos brancos; e segundo, a preocupação com as restrições associadas à cor. Apesar da legitimidade ético-política dos movimentos negros paulistanos, especificamente da Frente Negra Brasileira e a Associação dos Negros Brasileiros, não puderam transforma-se, pela descontinuidade de sua atuação, pela sua curta duração, e pela ausência de poder para impor uma política cultural que uniformizasse as reações de combate ao preconceito, em instrumentos de integração racional das reivindicações dos negros. Noutros termos, para Fernandes (op. cit., p. 210) os movimentos sociais negros apesar da função social importante que cumpriram e dos efeitos sociais que produziram no “meio negro”, não trouxeram uma contribuição efetiva ao tratamento prático dos problemas que enfrenta a população de cor na cidade de São Paulo (foram eliminados).

Na sua análise das reações legais de combate ao preconceito e a discriminação racial no Brasil, o autor assim como Costa Pinto (1953) focaliza especificamente a lei No. 1.390 de 25 de julho de 1951. Três são as considerações preliminares para entender a fundamentação da lei Afonso Arinos:²¹⁰ 1) a lei deixa claro que as proibições da discriminação racial, contidas na Constituição de 1946, têm se revelado inócuas do ponto de vista prático. 2) a conduta racista da burocracia do Estado estimula os particulares, fornecendo exemplos que precisam ser evitados²¹¹ 3) a nova lei deverá ter uma função educativa e prática no sentido de evitar

²¹⁰ Afonso Arinos deputado federal pelo estado de Pernambuco, na época colega de Gilberto Freyre na Câmara de Representantes (Medeiros, 2004:107-16).

²¹¹ “É sabido que certas carreiras civis, como o corpo diplomático, estão fechadas aos negros; que a Marinha e a Aeronáutica criam injustificáveis dificuldades ao ingresso de negros nos corpos oficiais e que outras restrições

possíveis ameaças a paz social. *Nestes termos é que propomos a adoção do projeto: para que a lei dele decorrente sirva como instrumento de transformação da mentalidade racista que se denuncia entre nós, principalmente nas altas esferas sociais e governistas do país, com seguras e graves consequências para a paz social futura*” (ibid.).

O direito como instrumento de criação e de manutenção da ordem social legítima joga um papel importante no levantamento de barreiras e no estabelecimento de limites às tendências diversificantes e desagregadoras, nascidas da extrema diferenciação geográfica, econômica e social do país e da sua heterogeneidade racial e cultural; ao mesmo tempo, o direito contribui de maneira ponderável como fonte e garantia de uniformização de conduta e configuração de expectativas de comportamento. Apesar do espírito positivo que animou a criação da lei em questão e da importância social do direito como produtor de subjetividades específicas, no caso, subjetividades não-racistas ou racializantes, Fernandes mostra-se cético quanto à possibilidade desse tipo de lei anti-racista vir a produzir os resultados práticos que a justificaram. *Quanto à eficácia da lei, nada se pode dizer de positivo por enquanto. A experiência acumulada pelo trabalho dos sociólogos no estudo e no tratamento dos problemas sociais leva Fernandes (1955b: 214) a ver nessa lei a pretensão de submeter a um freio formal atitudes e comportamentos sociais cujas manifestações não podem ser reguladas por meios exclusivamente legais. Para o autor o tratamento de uma questão tão complexa como as relações raciais entre os grupos negros e brancos no país, exigia uma estratégia diferente, que além da manipulação de disposições jurídicas ao velho estilo liberal, se fundamenta nos recursos da ciência social e nos especialistas. Qual a possível leitura de Florestan Fernandes da recente reação negativa de acadêmicos, ligados à Universidade de São Paulo ou nela formados, frente as políticas públicas alternativas para integrar o grupo negro?*

O Governo dispõe, de fato, de recursos e de meios para iniciar uma política de controle das relações raciais. O que se poderia discutir é a pretensão evidenciada de esperar de uma lei, a qual possui em virtude de sua própria natureza o caráter de experimento, a modificação de uma mentalidade que foi reconhecida, pelo autor do parecer do projeto, como se inspirando em “sentimentos profundos”. Em fim é duvidoso que o próprio aparato coativo do sistema jurídico brasileiro esteja em condições de impedir a burla da lei, ou que possa funcionar com pleno rendimento para os prejudicados pelas manifestações do preconceito de cor (*op. cit.*, p. 214).

existem em vários setores da administração; quando o Estado, por seus agentes, oferece tal exemplo de discriminação vedada pela Lei Magna, não é de se admirar que estabelecimentos comerciais proibam a entrada de negros em seu recinto”. Cf. Diário do Congresso Nacional, Rio de Janeiro, 18-VII-1950, p. 5.513. *Apud*, Fernandes (*op. cit.*, p. 212).

Na sua análise das reações à lei anti-racista de 1951 no meio negro, o inquérito determinou três posicionamentos na comunidade negra: 1) a lei é um passo democrático que favorecera à “raça”, à população negra e mulata em geral. 2) a lei visa beneficiar à classe média negra, aos negros e mulatos socioeconômica e culturalmente privilegiados; a maioria, a grande massa de cor continuará a experimentar as manifestações hostis do preconceito. 3) a lei nada mudará. *Parece que a lei não satisfaz os anseios de igualdade de tratamento a que aspiram os negros nas suas relações com os brancos (op. cit., p. 215).*

As seguintes foram as críticas à lei por parte de personalidades negras: 1) o Governo deveria complementar a Lei 1.390 com políticas de assistência econômica aos negros. 2) a lei poderá agravar a situação do negro, atirando sobre ele a atenção ou a desaprovação dos brancos. 3) a lei terá uma eficácia reduzida, já que poderá ser burlada de inúmeras formas. 4) a lei não será aplicada, sobretudo porque o branco não procederá policialmente contra o branco. 5) a lei produzirá benefícios só usufruíveis pelos membros das classes médias negras (*op. cit., p. 216*).

E quatro os pareceres favoráveis à lei emitidos por personalidades negras e mulatas (identificados ou não com os brancos). 1) a lei é boa porque favorece os negros e obriga os brancos a comportar-se de certa maneira para com eles. 2) a lei será boa se for aplicada. 3) a lei é boa porque impede a perpetuação do racismo. 4) a lei é boa porque é uma intervenção do Governo, a primeira tomada na história do país que visa proteger os negros e mulatos contra a ação discriminatória dos brancos.²¹²

Os argumentos a favor e contra a lei são agrupados pelo autor em termos do grau de aceitação ou de rejeição da ordem social vigente na sociedade brasileira por parte das personalidades negras objeto de estudo. Três posições foram evidenciadas: 1) uma posição moderada segundo a qual o preconceito de cor constitui um problema social que deve ser resolvido. 2) um posicionamento radical, segundo a qual o preconceito de cor só desaparecerá com a supressão da ordem social vigente. 3) um posicionamento nihilista (no sentido nietzschiano) segundo a qual as relações raciais da ordem social vigente são ruins e não vão mudar, independentemente do fato das iniciativas virem dos brancos ou dos negros (*op. cit., p. 219*).

²¹² Estas mesmas personalidades fizeram cinco ressalvas à lei. 1) A lei devia ser precedida por uma campanha educativa e de preparação ideológica dos negros, em geral, e dos comerciantes brancos, em particular. 2) a lei favorecerá aos interesses de alguns negros, sem favorecer à coletividade negra como um todo. 3) a lei não presta, porque é vaga e incompleta, à medida que não obriga os industriais, os comerciantes e os banqueiros de São Paulo a dar emprego aos candidatos negros, desde que sejam qualificados. 4) a lei tem um defeito capital: de por em evidência o preconceito de cor, assim muitos brancos não vão gostar de ver-se compelidos a aceitar o negro, por outro lado, o branco não tratará o negro movido por sentimentos reais de respeito e de afeição. 5) O Governo em vez de promulgar uma lei como esta, no lugar de proteger o negro indiscriminadamente deveria prender os negros que “envergonham a gente” e que “desmoralizam a raça” (Fernandes, 1955b: 217-8).

Assim, as reações à promulgação da lei no "meio negro" paulistano não foram uniformes e sim diferenciadas, evidenciando ao tempo, a forma ambivalente da reação. Mesmo as pessoas que defenderam a lei e que a consideram de grande utilidade para o grupos negros, reconhecem que as providencias legais são insuficientes e que podem ser burladas de várias formas, por isso não acreditam que ela seja uma garantia suficiente para neutralizar os efeitos do preconceito e da discriminação racial praticada pelos brancos (*op. cit.*, p. 221). Para Fernandes essa forma ambivalente de reagir frente à lei em questão, significa que o preconceito de cor não atinge de forma uniforme a todas as pessoas negras e mulatas (o tema da percepção e da experiência do racismo), além disso, na base dessa reação encontrar-se-ia o ressentimento criado pelo preconceito, o qual gera espécie de tabu discursivo, já que tanto os negros quanto os brancos recusam-se falar livremente do preconceito de cor.

É presumível que a alegria causada nas pessoas de cor pela inovação (introdução de legislação antidiscriminatória no país) provocou sentimentos contrários, de temor, insatisfação, e talvez mesmo de vergonha ou de humilhação, por terem que assumir uma situação de inferioridade. Além disso, no que concerne às atitudes polarizadas em torno da futura aplicação da lei e a os seus efeitos, parece que as decepções se originaram pela orientação tomada pelo Governo, que se limitou a proibir manifestações do preconceito de cor que não atingem de forma considerável senão os negros e os mulatos da classe média, em vez de atacar problemas cruciais das populações negras concentradas nas zonas urbanas (*op. cit.*, p. 222).

VIII.5. Psicopatologia das relações racializadas, o *habitus* racista e as mulheres do projeto Unesco

Os últimos dois textos do inquérito Unesco-Anhembi *Atitudes dos alunos dos grupos escolares* de Virginia Leone Bicudo (1955) e *Pesquisa sobre as atitudes de um grupo de escolares de São Paulo* de Aniela Meyer Ginsberg (1955), continuam na trilha da demarcação esboçada por Arthur Ramos e enfatizada por Costa Pinto (1953) e Roger Bastide (1955 e 1955a): as dimensões psíquicas e comportamentais das relações raciais.²¹³ Chama à atenção a hierarquização, o fato dos textos destas duas autoras serem publicados como "documentos" ou "protocolos" de pesquisa. É que epistemologicamente os artigos correspondem aos resultados de duas pesquisas muito bem realizadas do ponto de vista conceitual e metodológico.

²¹³ O capítulo V de Costa Pinto (1953:170-210) intitula-se "Atitudes, estereótipos e relações de raça". A importância da dimensão das mentalidades, e dentre estas da mentalidade da "criança problema" como objeto de estudo no pensamento de Arthur Ramos é fato concreto, portanto, ponto pacífico. Cf. Corrêa (1998) e Campos (2002). Gilberto Freyre (1933) pela sua vez enunciou o caráter sadomasoquista da sociedade brasileira, ao fazê-lo assinalou para a importância das dimensões psíquicas e comportamentais das relações raciais.

Assim, por exemplo, a escola e a família são as duas instancias focalizadas por Virginia Leone Bicudo (1955: 227-8), na interface entre psicologia e relações raciais.²¹⁴ Os objetivos da análise são: 1) *evidenciar os sentimentos e os mecanismos psíquicos de defesa manifestos nas atitudes relacionadas com a cor dos colegas*; e 2) *evidenciar as influências das relações intrafamiliares no desenvolvimento daquelas atitudes*. As ferramentas epistemológicas da análise foram: a teoria psicológica, a análise estatística e o estudo de caso. A amostra foi estratificada e proporcional ao número de classes de cada grupo escolar: 130 classes de 3º grau, 108 escolas públicas, 68 classes masculinas, 55 femininas e 13 mistas, 4.520 escolares entre nove e 15 anos, capazes de responder a um inquérito através da linguagem escrita. A composição de cor da amostra: brancos 86, 32%; negros 6,86%; japoneses 3,93%; mulatos 2,98%. Os instrumentos de obtenção de informação para construir os dados referentes aos sentimentos, estereótipos, e às atitudes entre os brancos e os de cor: o questionário aplicado aos 4.520 escolares, e as entrevistas com os pais de 29 escolares.²¹⁵

Num primeiro momento foram determinadas as atitudes de preferência e de rejeição entre os escolares, num segundo momento, são focalizados os motivos de preferência e de rejeição apresentados pelos escolares, num terceiro momento focaliza-se a influência do lar nas atitudes de preferência e de rejeição, no quarto momento, são apresentados os estudos de caso. A análise apresentada mostra, através do cálculo das relações de dependência entre a cor, o sexo e a nacionalidade do aluno que escolhe e a cor do escolhido, que as atitudes do grupo branco determinam, no sentido de influenciar, as atitudes de preferência e de rejeição de todos os escolares. Essas atitudes revelam que a interação entre o grupo dominante e os grupos dominados no que se refere à cor, se dá através dos seguintes mecanismos psíquicos os quais constituem alguns dos princípios unificadores e geradores das práticas preconceituosas associadas à cor ou à raça:

1) as atitudes recalcadas dos brancos em relação às pessoas de cor, noutros termos, isto significa que os negros e mulatos são excluídos do campo da consciência dos brancos. Assim, no que se refere aos sentimentos e às atitudes de discriminação em relação às pessoas de cor, o indivíduo branco tem a sua atenção e os sentimentos voltados para si próprio. Devido a isto, uma menor carga dos sentimentos de amor e hostilidade são dirigidos contra os grupos

²¹⁴ Professora de Psicanálise e Higiene Mental da Escola de Sociologia e Política de São Paulo. Vale a pena assinalar aqui que esta autora vinha testando as teses de Donald Pierson em relação à situação racial brasileira. Cf. Bicudo (1947: 195-219).

²¹⁵ O tratamento estatístico da informação, do material recolhido foi feito por dois assistentes da II Cadeira de Estatística da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, o dr. José Severo de Camargo Pereira, e o dr. Lindo Fava. A aplicação do questionário foi feita por Ligia Amaral Souza, técnica da Secção de Higiene Mental Escolar.

dominados, o que permite o estabelecimento de relações, aparentemente pacíficas, entre brancos, mulatos e negros.

2) a atitude de ambivalência dos grupos mulato e negro para com o grupo branco, consistindo essa ambivalência no branco ser ao mesmo tempo o objeto de amor e de ódio das pessoas de cor. Esta atitude ambivalente contribui para a inibição da consciência grupal e fomenta a idealização do branco como um meio de anular o ódio dirigido ao branco.

3) a introjeção dos ideais do grupo branco na psique das pessoas de cor. Os escolares brancos, negros e mulatos deram os mesmos motivos de preferência e rejeição de colegas, portanto, tinham introjetado os mesmos ideais quanto aos tipos aceitos ou não-aceitos de personalidade. A ausência de agressividade destrutiva foi o motivo unânime de preferência dos escolares na escolha dos companheiros de banco, a hostilidade e o malogro no cumprimento dos deveres escolares e sociais foram os motivos de rejeição. As entrevistas feitas com os pais mostraram que os negros foram categoricamente vistos como pessoas de más qualidades. *Este preconceito ou pré-julgamento introjetado por todos os escolares brancos, negros e mulatos, influência o estabelecimento do "status" social entre eles (op. cit., p. 293).* Noutros termos, a análise mostra claramente que cor é critério significativo no processo de hierarquização social.

A introjeção dos ideais do branco na mentalidade de mulatos e negros resulta em que os escolares de cor se comportem com as mesmas atitudes de preferência e rejeição dos brancos. Introjetando também as atitudes negativas dos brancos para com os de cor, assim, *os escolares de cor encontram-se emocionalmente sobrecarregados [estresse racial?] mantendo dentro de si um conceito negativo e dirigido para a própria pessoa, o que dá origem a conflitos psíquicos e distúrbios da personalidade.* Eis um dos elementos constitutivos da eficaz perversidade do racismo à moda brasileira, ataca a psique dos afro-descendentes.

Estudando a dinâmica da personalidade do negro, Kardiner e Ovesey concluíram que os conflitos do negro são devidos ao fato de sua adaptação ser primariamente qualificada pela cor da pele, com que a sua auto-estima sofre porque ele está continuamente recebendo uma imagem desagradável de si próprio através do comportamento dos outros para com ele (op. cit., p. 293).

Por outro lado, as entrevistas mostraram que pela introjeção dos ideais do grupo branco, o negro desenvolve o ódio contra si próprio e contra o branco, de cujo ódio recalcado resultam a baixa auto-estima, as más qualidades que lhe são atribuídas como intrínsecas, a idealização do branco e o esforço de ser branco.

4) a censura e a racionalização das atitudes de discriminação. A existência deste mecanismo psíquico mediador das relações raciais na escola paulistana evidencia que a discriminação com base na cor foi encoberta, devido à censura dos escolares referente ao

preconceito de cor. Haveria uma censura contra o uso de termos pejorativos referentes aos negros, não obstante a análise da rejeição dos colegas de cor evidenciou que os escolares brancos reagiram firmados na discriminação e que suas atitudes de preferência e rejeição foram influenciadas pelos estereótipos dos adultos, dos pais.²¹⁶ Assim, a autora verifica que os estereótipos se tornam uma realidade psicológica de importância primordial, a qual exerce uma influência determinada sobre as relações entre os grupos e sobre o comportamento de cada grupo (*op. cit.*, p. 294).

Finalmente, da necessidade do branco justificar a sua discriminação resultou a identidade do branco com as boas qualidades, ocultando-se e racionalizando-se as atitudes de preconceito. A generalização de experiências individuais é também um recurso utilizado para justificar a discriminação. A necessidade interminável ou a pulsão de racionalizações referentes ao preconceito racial constituir-se-iam na indicação de que nenhum grupo ou indivíduo se sente inteiramente confortável com os seus preconceitos, por causa da vergonha e da culpa produzidas pelo ódio dirigido contra pretos e mulatos.²¹⁷

Entre as pessoas estudadas, a acentuação ou a atenuação das atitudes de discriminação racial variou com o grau maior ou menor de comprometimento da personalidade por distúrbios neuróticos. Valemos das palavras de Helen Lean para interpretar esta observação: "as atitudes pessoais acerca de inferioridade ou superioridade racial, de ódio ou desprezo por um ou mais grupos, são uma manifestação de conflito neurótico deslocado" (*op. cit.*, p. 295).

A proposta da autora para o melhor estabelecimento das relações raciais consiste em utilizar um dos meios mais indicados, o qual consiste em ajudar à criança a estabelecer os laços afetivos com pais e irmãos com base no amor, ou noutros termos ajudar à criança a desenvolver a capacidade de amar e de usar a sua agressividade em sentido construtivo.

A segunda abordagem psicológica do inquérito Unesco-Anhembi realizada por Aniela Meyer Ginsberg (1955: 311) tem como objetivo inferir as atitudes das crianças em idade escolar para com os seus colegas brancos e de cor, para tal feito parte da premissa do caráter multirracial, multiétnico e da mistura de raças como próprios da sociedade brasileira, e indaga pela existência do preconceito racial e pelas formas e graus com que ele se manifesta. Como ferramenta de obtenção de informação referente às atitudes sociais das crianças, Ginsberg

²¹⁶ Na interface psicologia – relações raciais – escola e família é que se realiza a importante auto-análise do jornalista e tradutor paulistano Marcos Frenette (2000). Nesse exercício de 'arqueologia emocional e psicológica' muito claro e honesto, o autor, um homem branco paulistano nascido em 1964 revela a sua experiência das relações raciais, e a introjeção do preconceito de cor na sua infância. Certamente que as relações raciais no Brasil seriam mais honestas se a população branca, sobre todos os estratos médios e altos fizessem esse tipo de reflexão catártica.

²¹⁷ Os pais neuróticos, sujeitos a sentimentos de culpa, foram os que manifestaram as atitudes mais acentuadas e mais declaradas de discriminação.

valeu-se do jogo das bonecas de cor diferente, uma preta e outra branca, e da análise de quadros representando cenas da vida de crianças brancas e pretas. A amostra foi constituída por um grupo de 208 alunos do curso primário. Segundo a autora todos os escolares examinados, de todas as cores e meios sociais mostram marcada preferência pelos brancos. E a maioria das crianças brancas mostra atitude amigável com os pretos, dando-lhes, porém um lugar secundário e atribuindo-lhes, com bastante freqüência um papel social inferior. Por outro lado, a análise não evidenciou diferença significativa alguma entre as crianças de sexo e idade diferente. Já as crianças do meio burguês e os filhos de operários que moram em bairros mistos têm uma atitude menos favorável com os negros que os filhos de operários que moram em bairros quase inteiramente branco. No caso dos mulatos as respostas foram muito semelhantes às dos brancos. E, por último, todas as crianças de cor conservam o ideal branco, embora raramente dêem aos negros papéis inferiores (*op. cit.*, p. 340).

VIII.6. Considerações preliminares

Neste capítulo focalizamos as pesquisas realizadas em São Paulo sob os auspícios da parceria da Unesco com a Revista Anhembi e vimos num primeiro momento que há uma simultaneidade e uma continuidade no tratamento do tema, na medida em que, Florestan Fernandes afirma para São Paulo algumas das premissas fundamentais enunciadas por Costa Pinto para o Rio de Janeiro, assim, por exemplo, enuncia o surgimento de um novo negro com uma mentalidade competitiva e autoconfiante, e de uma diferenciação sócio-econômica no interior do grupo de cor, e, detecta na nova configuração das subjetividades negras e mestiças uma espécie de embranquecimento identitário ou psicológico, expresso na vontade, no desejo e na prática de passar por branco. Este desejo e as práticas a ele associadas são conceituados como uma implicação da introjeção dos valores, dos estereótipos, dos preconceitos, das atitudes e das normas de comportamento dos brancos na mentalidade da população de cor, isto é, uma implicação lógica da inculcação do *habitus* racial. Ao igual que Costa Pinto, Florestan Fernandes vê no *habitus* racial brasileiro um princípio ambivalente que impele os negros a fugir da sua própria cor, ao desprezo por si mesmos e a hiper-valorizar o outro branco. Máscaras brancas pelas negras. Como Costa Pinto Fernandes considera falacioso o argumento que enuncia a longa e larga miscigenação da população nacional como a prova empírica da ausência de preconceito e discriminação racial no Brasil. E vê a permanência de uma mentalidade tradicional, valores idéias e práticas próprias do sistema casa-grande – senzala operando no seio do processo de modernização do país. Forças de conservadorismo, social, cultural, econômico e político, herdadas do passado escravista. E determina a existência de

choques sociais dos novos negros com as barreiras e forças levantadas pelos grupos brancos estabelecidos, isto é, de tensões sociais racializadas como produtos quase-naturais da mudança social e da luta dos negros por tratamento igualitário. Além de assinalar o surgimento dos movimentos negros na luta contra o racismo, os autores em questão compartilham a abordagem que enuncia o grupo negro ou afro-descendente como agente histórico, e as suas lutas como lutas ética e politicamente legítimas pela defesa aberta de uma integração social mais homogênea do seu grupo na vida social do país, rejeitando ao mesmo tempo tendências de segregação racial. O novo tipo, protótipo negro se caracteriza pela sua atitude crítica em face das atitudes e do tratamento dissimulado dispensado pelos brancos aos negros.

Vale a pena destacar aqui a riqueza e a importância epistemológica e política, para os nossos dias das análises efetuadas por cada um dos sociólogos, sobretudo a de Fernandes (1955b) das reações ou manifestações dos grupos racializados em face ao preconceito de cor, e da leitura social e dos posicionamentos frente à lei 1.390 de 1951 ou lei Afonso Arinos.

Ao mesmo tempo há uma continuidade, no sentido da necessidade, levantada por Arthur Ramos (1942), de se focalizarem as condições de vida da população de cor no período pós-abolição; e, uma descontinuidade na codificação da função do preconceito racial na ordem social escravista. Em termos de pesquisa sociológica a questão de estabelecer uma continuidade do trabalho de Fernandes (1955a) com os modelos de pesquisa que historicamente tinham abordado as relações raciais no Brasil, isto é, em relação aos trabalhos de Pierson (1942), Wagley *et. Alii* (1952), Azevedo (1953) e Costa Pinto (1953), é praticamente impossível inferir das páginas deste trabalho de Florestan Fernandes, modelo de pesquisa algum que seja susceptível de ser aprimorado e ou reproduzido. O interessante aqui é a técnica de análise desse autor. Há no texto de Florestan Fernandes (1955a) elementos que o aproximam mais de uma ensaística histórico sociológica, espelhada na escrita de Gilberto Freyre, do que do modelo de estudo sociológico positivista proposto por Costa Pinto (1953)²¹⁸. Assim por exemplo, em Fernandes não aparecem minimamente definidas algumas das noções e categorias utilizadas na argumentação, *verbi gratia*, ajustamento, assimilação, integração orgânica, preconceito, classe, estratificação. E, é necessário assinalar que a preocupação com a definição dos termos e com a construção das categorias de análise estão presentes tanto no trabalho de Donald Pierson (1945) quanto nos trabalhos presentes na coletânea *Race and Class in Rural Brazil* (1952). Já, no caso de Costa Pinto, os conceitos fundamentais da análise, classe social, estratificação social, preconceito e atitude estão definidos de forma explícita.

²¹⁸ Para René Ribeiro (1982) a abordagem etno-histórica de Florestan Fernandes estava inspirada nas principais teses de Gilberto Freyre (Apud. Peixoto, 2000: 186).

A posição de Florestan Fernandes (1955), está muito próxima de Donald Pierson (1942) e Gilberto Freyre (2000:468), já que quando afirma que: *a tendência típica de configuração morfológica da sociedade paulistana sempre se orientou no sentido de fazer prevalecer os princípios de integração estrutural sobre as diferenças raciais, étnicas e culturais*, Fernandes simplesmente está enunciando um dos princípios da ideologia tradicional das relações raciais. Ficou evidente o caráter dóxico de alguns dos componentes da argumentação de Fernandes (1955a) à medida que nega a importância histórico-social e cultural de raça como critério significativo nos processos de estratificação social, não obstante, afirma a existência de um preconceito de cor, pois a análise mostra que a cor foi culturalmente selecionada como marca racial para identificar socialmente os negros e os mestiços. Pensamos que aqui está uma das contribuições mais importantes deste autor ao estudo das relações raciais, especificamente no tocante à dupla função social e sociológica da cor, esta funciona, ao mesmo tempo, como fator de segregação social que racializa a sociedade, e como critério de dominação que garante a institucionalização da exclusão social dos afro-brasileiros.

Fernandes afirma no mesmo discurso, a existência da ambivalência entre atitude *real* e a opinião *confessada* na ideologia que orienta as relações raciais à moda brasileira: por um lado, sustenta a existência da dominação racial e de preconceitos contra negros e mestiços, e pelo outro, minimiza o significado que raça, etnia e cultura têm como princípios de integração ou discriminação social. Pelo visto Florestan Fernandes até aqui não conseguiu escapar das armadilhas inerentes ao fato de pesquisar a sua própria cultura.

Por outro lado, ficou evidente no componente ideológico do discurso de Florestan Fernandes (1955), que ele realiza uma valorização positiva do lento processo de transformação dos manumissos em trabalhadores assalariados, o qual, -segundo este argumento falacioso, impediu o agravamento das condições deficitária de existência da população afro-descendente no período pós-abolição. O que poderia ter sido pior? Uma biopolítica, nazista, stalinista ou sérvia, por exemplo? Está ilustrada a tese da ambigüidade em Florestan Fernandes do inquérito Unesco-Anhembi, assim como os seus encontros e desencontros com Costa Pinto (1953) e Donald Pierson (1942).

Quanto à participação de Roger Bastide no inquérito Unesco-Anhembi vimos que nela a análise da ideologia racial brasileira, do ideal nacional de uma democracia racial, e a objetivação da especificidade do preconceito racial são aprofundadas, uma vez que Bastide, ao igual que Costa Pinto, detecta um dos componentes fundamentais da ideologia, do ideal e do preconceito em questão: a recusa dos brasileiros a se reconhecerem a si próprios como portadores de preconceitos e realizadores de práticas discriminatórias. Já o ideal da democracia

tipicamente nacional brasileira, da democracia racial, é codificado mascarando os fatos: impede as manifestações demasiado brutais do preconceito, disfarça raça sob classe e impede que as manifestações latentes dos conflitos raciais apareçam abertamente, isto é, que o ideal nacional é um instrumento de dominação dos grupos brancos sobre os outros negros e mestiços. E assim como Costa Pinto e Florestan Fernandes, Roger Bastide levanta a questão de gênero implicada na miscigenação nacional embranquecedora antinegra.

Ficou claro também que a abordagem psicossocial, exigida por Arthur Ramos e executada por Costa Pinto, ganha força em Roger Bastide, assim a determinação e a análise do habitus racial é aprimorada a ponto de oferecer uma descrição mais detalhada das práticas raciais que ele gera: ausência de reciprocidade no tratamento entre brancos e afro-descendentes, paternalismo, uma certa bondade e condescendência do tipo que se costuma a dirigir aos considerados inferiores e, uma certa displicência recheada de um sentimentalismo camaleônico e dissimulado. *O Habitus como sistema de disposições duráveis e transponíveis. A interiorização do habito como sistema de pensamento, de percepção, de apreciação e de ação, produz o desconhecimento das limitações implicadas nesse sistema, de sorte que a eficácia da programação ética e lógica produzida pelo trabalho de interiorização encontra-se redobrada pelo desconhecimento das limitações inerentes a essa programação* (Bourdieu & Passeron, 1992: 49-51) Ficou claro também que para este autor o paternalismo, o controle e o policiamento da ascensão individual de uns poucos homens de cor, junto com a aplicação das máximas, *divide ut regnēs* e *divide et vinces* fazem parte de política de dominação colonialista ainda vigente no Brasil dos anos 50. Um dos desafios para o intelectual negro consiste em determinar como aparece essa política no campo acadêmico, e especificamente, no campo que aqui objetivamos. O que tem mudado entre 1955 e 2006, por exemplo?

Por outro lado, ficou evidente que a cor para Bastide tem a mesma função social dupla que Florestan Fernandes lhe atribui: a cor funciona ao mesmo tempo como estigma racial e como símbolo de status social e vê o preconceito de cor como um instrumento de luta econômica que permite que a dominação racial antinegra seja mais eficaz. Assim a cor ou raça é um importante critério, um significativo critério nos processos de hierarquização social próprios desta sociedade. E que assim como Costa Pinto e Florestan Fernandes, Bastide evidencia práticas discriminatórias no interior dos grupos de cor, as quais estão fundamentadas no habitus racial do grupo branco estabelecido: na cabeça dos *outsiders*. Para o autor essa é a prova empírica da introjeção dos princípios do habitus racial branco na mentalidade dos negros. Ficou evidente também que há uma crítica aberta e direta por parte do sociólogo francês a Donald Pierson, pois afirma o medo do grupo branco em relação ao protótipo negro, os brancos

sentem-se ameaçados nos seus postos de direção e de comando, daí o levantamento de barreiras informais, porém institucionalizadas, a ascensão social de afro-descendentes no Brasil. Também mostrou-nos Bastide a existência de uma sociedade racialmente polarizada e tensa e que não há a vontade nos brancos de querer integrar aos negros como iguais, mas sim como subalternos. Assim, as tensões raciais existentes são produto das mudanças sociais em curso e do surgimento do novo negro, malgrado a extrema lentidão no processo de mudança do sistema valores, quer dizer simbólico, si comparado com a rapidez das mudanças no modo de produção econômica.

Por último, foram determinados por Bastide os efeitos perversos do preconceito sobre a psique e a personalidade dos negros e mestiços, os quais, dentre outros efeitos, produzem baixa auto-estima e práticas racistas dirigidas contra membros do próprio grupo de cor. Finalmente Bastide fez evidente a função social da Igreja Católica e da polícia como instituições de fiscalização e controle sócio-racial a serviço dos grupos brancos estabelecidos.

Abordamos também nesta a nossa visita ao inquérito Unesco-Anhembi a importante contribuição da psicologia ao tema das relações raciais através das pesquisas de Virginia Leone Bicudo (1955) e Aniela Meyer Ginsberg (1955). Nesta contribuição ficou evidente a importância da observação minuciosa das dimensões psíquicas e comportamentais das relações raciais, sobretudo, no tocante à formação das atitudes e dos estereótipos e à delimitação do *habitus* racial brasileiro, dos seus princípios: a exclusão dos negros e mulatos do campo de consciência dos brancos; as atitudes ambivalentes (aceitação e rejeição) nas pessoas de cor em relação tanto aos brancos quanto a si mesmos; a introjeção já na escola de uma etiqueta racial que dissimula as verdadeiras idéias que o grupo branco tem em relação às pessoas de cor; a censura e a racionalização como princípios que justificam a discriminação dos brancos através estigmatização, da atribuição do signo da inferioridade humana à população afro-descendente.

IX. 1955. 3ª crítica ao consenso Pierson: Oracy Nogueira e o racismo à moda brasileira

Oracy Nogueira (1917-1996), homem branco, tímido, não gosta da polêmica, respeita o talento dos colegas, e exerce a sua autonomia intelectual, *um elemento deslocado do grupo de pesquisa paulista*, foi ideologicamente de esquerda e filiado ao partido comunista.²¹⁹ Nasceu em Cunha (SP). Filho de pais católicos e professores primários. Aos 23 anos, *já agnóstico e socialista*, inicia o bacharelado em ciências sociais na Escola Livre de Sociologia e Política (ELSP) em São Paulo. Nessa instituição foi aluno bolsista de Donald Pierson, quem lecionou e foi diretor acadêmico da mesma entre 1939 e 1952. Oracy Nogueira fez aulas com Radcliffe-Brown, Herbert Baldus, Sérgio Milliet, Emilio Willems, dentre outros. Nesta instituição Nogueira desenvolveu uma estreita relação intelectual com Donald Pierson (com uma forte dimensão afetiva, eles se corresponderiam até 1992). Essa relação *incluía uma discreta e importante divergência: “foi na área de relações raciais [nos diz Oracy Nogueira] que realizei minha primeira pesquisa empírica independente; não entanto realizei a minha pesquisa num momento em que o mestre estava ausente e, em parte, por tomar como um desafio o que me parecia uma subestimação, por ele, do preconceito racial tal como se apresentava entre nós”* (Cavalcanti, *op. cit.*, p. 12). Em 1942, com 25 anos concluiu o bacharelado com a pesquisa “Atitude desfavorável de alguns anunciantes de São Paulo em relação aos empregados de cor”. Entre 1945 e 1947 faz, com bolsa de estudos, doutorado na Universidade de Chicago. Em Chicago Nogueira manteve o interesse pelo estudo das relações raciais: fez aulas e leituras sobre o tema, realizou trabalho de campo, manteve amizade com nativos e freqüentou bairros negros e associações civis anti-racistas. Em 1952 tentou voltar a Chicago para defender a sua tese de doutoramento, mas pelos seus vínculos ideológicos e partidários as autoridades consulares norte-americanas negam-lhe o visto.

IX.1. O padrão tradicional das relações racIALIZADAS, escravidão, cor e liberdade

A pesquisa de Oracy Nogueira foi realizada numa pequena comunidade fundada em 1770 no qual *está representada toda a gama de condições e posições sociais que se podem encontrar no Brasil*. Os dados obtidos de documentos históricos, “fontes atuais” e observação direta evidenciam *o choque das mudanças sociais gerais*, sobre os padrões de relações inter-raciais e sobre a posição dos vários componentes étnicos da população. Considerado um clássico por Roberto DaMatta (1987:81) o trabalho está dividido em duas partes: a primeira se

²¹⁹ Dados biográficos de Oracy Nogueira (1917-1996) obtidos em Cavalcanti (1998: 9-19):

refere à análise da composição da sociedade local e dos padrões de relações inter-raciais no tempo da escravidão; a segunda parte é dedicada à análise da situação racial na década de 50, com especial atenção ao problema do preconceito racial.

Desde a sua fundação a comunidade estudada contém os três tipos humanos fundadores: portugueses e descendentes, na condição de dominadores; índios e negros e mestiços seja na condição de escravos, seja na de míseros homens "livres" (Nogueira, 1955: 369). Ainda nos últimos anos da escravidão os escravos constituíam um dos principais, senão o principal elemento do patrimônio dos senhores. O escravo é a segurança econômica sua e da família, sua poupança, seu lucro, seu capital invertido, a isenção de trabalho manual, a projeção social e política (Nogueira, *op. cit.*, p. 386).

A análise demográfica mostra a Nogueira (*op. cit.*, p. 389-98) que em Itapenitinga a estrutura socioeconômica toma a forma de um pião com a parte protuberante voltada para abaixo, e, a cônica, para cima, isto é, um modelo ou estrutura piramidal similar à encontrada pelos pesquisadores das relações raciais no Brasil rural (Wagley *et alii*, 1952) e por Costa Pinto no Rio de Janeiro: a população negra escravizada na base da pirâmide, os senhores brancos no ápice e no meio, os mestiços. Nessa época, *as estatísticas mostram que tanto os mulatos cativos como os pretos livres eram uma exceção*. Neste século já se fixara a coincidência entre as camadas sociais e as nuances de cor da pele: há também uma justaposição entre estratificação socioeconômica e estratificação étnico-racial (*op. cit.*, p. 394).

No que toca, portanto, à cor da pele, já em fins do século XVIII, as várias camadas sociais assim se apresentam: abaixo dos proprietários brancos, estão os demais homens livres brancos, vindo imediatamente depois, os pardos claros, descendentes quer de índios, quer de mulatos mais escuros com brancos, em seguida, os pardos mais escuros, até atingir os pretos livres, geralmente crioulos; e, por fim, a massa dos cativos que também se diferenciam para efeito do tratamento que recebem, em mulatos, pretos crioulos e pretos africanos ou de 'nação' (*op. cit.*, p. 390).

A comunidade no século XVIII está caracterizada pelas limitadas oportunidades de ascensão social, oferecida pelos ofícios e pela competição entre os pardos e os brancos pelo exercício desses ofícios (ferreiro, carpinteiro, curtidores, etc). O exercício desses ofícios por parte dos escravizados, não só degrada esses ofícios como também o faz com o trabalho manual em geral, tornando-os menos desejáveis, para o homem livre, especialmente para o branco, que na ânsia de ascensão social, procura desvincilhar-se de tudo quanto possa confundir-lo com o escravizado ou com o recém egresso da escravidão. Haveria então na sociedade em questão um preconceito das classes dominante e média em relação ao trabalho manual, o que implicou que, ainda no cativeiro, o mulato tivesse mais oportunidades de aprendizagem do que as pessoas de cor mais escura. Em geral, vivem os libertos numa

situação de grande miséria, comprimidos entre a camada dominante dos brancos e a dos escravos, diferindo destes antes pelo 'status' jurídico que pela condição material (*op. cit.*, p. 395).

Neste contexto o branqueamento histórico produto da mestiçagem (repetida introdução de caracteres do grupo dominante entre os mestiços) funciona como uma condição de possibilidade da ascensão social ou da promoção de classe. *A cor branca constitui condição essencial, embora não suficiente, para que o indivíduo seja aceito em pé de igualdade pelo grupo dominante.* Assim, para a maior parte da população que é constituída de mulatos livres, a ascensão de classe e branqueamento são dois aspectos de um mesmo processo. Para o grupo dominante a cor branca é uma justificação para o seu próprio 'status' (*op. cit.*, p. 395-6).

Depois da emancipação deu-se na comunidade em estudo uma incorporação maciça dos mestiços mais claros ao grupo branco. Com o desaparecimento ou abrandamento dos traços negroides rompem-se os laços (de solidariedade) que atam os escravos aos seus descendentes mestiços. A pesar da tendência por parte dos brancos a favorecer com sua tolerância, condescendência, e proteção, aos escravizados mais assimilados à cultura luso-brasileira, o núcleo da camada dominante continua a estar constituída por indivíduos exclusivamente brancos sem mestiçagem conhecida (*Ibid.*).

Para Nogueira (*op. cit.*, p. 398) a história da escravidão é a história das manifestações de inconformismo, insatisfação e rebeldia do escravo, e não a do seu ajustamento às condições da escravidão. A indisciplina, a fuga, o desinteresse pelo trabalho, a simulação e a infidelidade, por parte dos cativos, foram fonte constante de insegurança, preocupação e frustração para os senhores. A referencia nos documentos históricos às revoltas escravas revela que na segunda metade do século XIX, havia gente livre que fazia causa comum com os escravizados, e a preocupação com os castigos "públicos" para "exemplo" mostra a existência de condições de inquietação que tornavam fáceis a propagação de manifestações de rebeldia. *Com efeito, ao contrário de repousar na proverbial "docilidade" ou "passividade" do africano, mantinha-se a instituição escravagista à custa de constante repressão às tentativas do elemento servil de esquivar-se às condições de vida que lhe eram impostas* (Nogueira, 1955: 399). Aqui o autor continua a linha argumentativa iniciada por Ramos (1942) no tocante à historiografia da escravidão, à medida que há um reconhecimento e uma valoração positiva da resistência negra no Brasil, da luta dos negros pela dignidade e pela liberdade. Onda negra medo branco.

Em fim, desmentindo a tradicional noção de "passividade" ou "docilidade" do negro, ante o sistema escravocrata, jamais se vê diminuir, nele, o ímpeto de liberdade; ao contrário, seu inconformismo se torna cada vez mais generalizado e manifesto, à medida que se dá a sua integração na

sociedade e se processa, em seu espírito, a interiorização dos modos de pensar, sentir e agir da cultura luso-brasileira, desenvolvendo-se a motivação própria de um ambiente social propriamente marcado por uma ideologia de mobilidade, cuja eloquência tende a aumentar, constantemente, com o passar do tempo, já que se multiplicam, na vida dos indivíduos, os casos concretos de mudança de destino ou de carreira, de fortuna ou de posição. A onda de indisciplina, de rebeldia manifesta, de insopitável inquietação, avoluma-se, pois, entre os escravos, paralelamente a expansão do movimento abolicionista no seio da população livre, ainda que, em geral, não atuem, os adeptos desta causa, diretamente sobre eles (*op.cit.*, p. 411).

Além da crítica à historiografia centrada no abolicionismo das elites, Oracy Nogueira registra a situação pós-abolição. Em 1888, ano da abolição no Brasil do regime de trabalho forçado fundamentado na violência e no terror foram libertos em Itapenitinga menos de um milhar de escravizados, entre 6 e 7 % da população total do município. A notícia foi recebida com manifestações de regozijo e aplausos, o jornal local saudava os "novos cidadãos", que ficaram entregues à própria sorte: obrigados a competir ombro a ombro com os nativos livres e com a massa dos imigrantes e seus descendentes que chegavam pelas oportunidades de ascensão que se lhes oferecia, *sem que lhes tolha os movimentos o peso das conseqüências de quatro séculos de escravidão* (*op. cit.*, p. 447).

IX.2. sistema de classificação. Identificação, identidade e estrutura social

Na sua análise do sistema de classificação racial e do tema da identificação e da identidade Nogueira afirma que pelo fato dos dados censitários referentes à cor de 1940, haverem sido obtidos pela auto-declaração dos recenseados ou dos seus familiares, esta auto-identificação de cor implicou num incremento da proporção dos brancos e numa diminuição dos elementos de cor, especialmente de pardos. Os "pardos" do censo são provavelmente os mestiços mais escuros, de identificação menos sofismável, assim como os "pretos" só incluem os elementos sem nenhuma aparente mestiçagem com o branco ou com o índio. Qualquer mestiçagem aparente levaria o indivíduo a se classificar como "pardo", assim como a predominância de traços de branco inclinaria o mestiço a se classificar como branco.²²⁰

²²⁰ Composição dos grupos de cor. 1) o grupo branco compreende, em proporções indeterminadas: os indivíduos sem nenhuma ascendência negra ou índia; b) indivíduos com remota ascendência negra ou índia, desconhecida ou inaparente nos traços somáticos; c) indivíduos de ascendência negra ou índia (especialmente negra) próxima ou conhecida, porém inaparente nos traços somáticos; d) indivíduos de ascendência negra ou índia, conhecida ou não, porém cujos traços "não brancos" são considerados "leves" e, portanto negligenciados (pele amorenada com cabelos lisos, lábios finos e nariz afilado; nariz platirrínio, lábios finos, cabelos lisos e pele clara; cabelos "duros" com pele clara, nariz afilado e lábios finos; lábios grossos com cabelos "bons", pele clara e nariz afilado; e assim por diante). 2) o grupo preto compreende: a) indivíduos de exclusiva ascendência africana; b) indivíduos cujos traços não patenteiam qualquer tendência ao branqueamento, sendo, pois, inoperante a ascendência branca ou indígena que acaso tenham tido. Os "mulatos" (termo mais geralmente usado para designar os mestiços ainda não incorporados, devido aos traços "carregados" ao contingente branco) compreendem: a) indivíduos escuros em que é patente o mestiçamento com o branco ou a ascendência índia; b) indivíduos de cor da pele intermediária, em graus diversos, entre a do branco e a dos negros, associada a outros sinais de descendência africana (*op. cit.*, p. 459-460).

A variedade de combinações de traços, que podem ir do preto "retinto", de cabelos encarapinhados, lábios grossos e nariz platirrínio ao branco de cabelos finos e loiros, lábios finos e nariz afilado, uma vez posto de lado o critério de origem e considerando, apenas, o fenótipo, faz com que os limites entre as diversas categorias raciais – brancos, mulatos claros, mulatos escuros, pretos – sejam indefinidos, possibilitando o aparecimento de casos de identificação controversa, [para quem?] podendo, além disso, a identificação de um indivíduo quanto à cor, ser influenciada pela associação com outros característicos de "status" como o grau de instrução, a ocupação e hábitos pessoais, com tendência a se atenuar a cor de indivíduos socialmente bem sucedidos. De outro lado, a maleabilidade de critérios, juntamente com a resistência à identificação da própria cor como escura, faz com que o limiar entre o branco e o não-branco varie com a cor do próprio observador: principalmente o mestiço claro tende a tomar a si próprio como medida, na tendência a identificar-se com o branco e a se incorporar ao seu grupo (*op. cit.*, p. 460).

O pudor da cor e a relutância dos mestiços mais claros a se identificarem como de cor, a maleabilidade dos critérios de identificação é limitada pelo "senso do ridículo" a que estão expostos aqueles que sofismam abertamente a própria cor – bem como a preocupação dos brancos em não suscetibilizar os mestiços de sua deferência (por amizade ou qualquer outro motivo) favoreceu o aparecimento de expressões eufêmicas, ambíguas, como o termo "moreno", que tanto pode ser empregado para designar um mestiço de branco com negro, em diferentes graus de mestiçamento, como para indicar qualquer pessoa branca que não seja loira. Os recenseamentos brasileiros, empregando, ora o termo "mulato", ora o termo "pardos", ora um terceiro, "mestiços", aceitando ou suprimindo a categoria "caboclos" refletem a produção da ambigüidade própria do sistema de classificação racial brasileiro (*op. cit.*, p. 460-1).

A análise da estratificação social da comunidade e sua relação com a cor da pele evidenciaram a existência de uma correlação positiva entre "aparência" racial dos indivíduos e o seu "status" social: *a exclusão de elementos de cor é cada vez mais rigorosa, na medida em que se vai da classe menos favorecida para a mais favorecida; comparando-se os pardos com os pretos, verifica-se que aqueles são menos preteridos ou contam com maior possibilidade de ascensão social que estes* (*op. cit.*, p. 479). Assim, a predominância quantitativa dos brancos, em todas as classes sociais, inclusive na menos favorecida, e a presença ainda que em proporção progressivamente reduzida, de "gente de cor", nas camadas média e superior, são dos aspectos que indicam a importância relativa da cor como critério de "status" social: a cor branca facilita a ascensão social, porém, não a garante, por si mesma; de outro lado, a cor

escura implica antes numa preterição, que numa exclusão incondicional de seu portador. Em igualdade de outras condições a ascensão de um indivíduo de cor é mais difícil que a de qualquer indivíduo branco. (*op. cit.*, p. 479).

Para Nogueira a correlação positiva entre a "aparência" racial dos indivíduos e seu "status" social exprime fundamentalmente a rigidez da estrutura social, que tende a se reproduzir com o mínimo de mudança, de uma a outra geração, perpetuando a mesma configuração, no que toca à distribuição da população quanto às condições de vida e de "aparência" racial. A pesar de estrutura da década de 50 apresentar os brancos descendentes das famílias tradicionais e os pretos e pardos descendentes dos antigos escravos, ocupado, em termos gerais, posições homólogas às que ocupavam os grupos correspondentes, no século passado, antes da abolição e da proclamação da República, a estrutura de meados do século XX difere, qualitativamente da do século XIX, e essa diferença é produto da modernização (tardia) do país: da inexistência de diferença, sob o ponto de vista político e jurídico, entre indivíduos brancos e de cor; da introdução de novos elementos de produção e de novos recursos de comunicação e transporte, de recreação e instrução; do processo de urbanização e o desenvolvimento de um estilo da vida em que os contatos secundários prevalecem sobre os primários, como uma consequência da maior densidade dos agrupamentos humanos e da amplitude sem precedentes das diversas formas de mobilidade espacial (*op. cit.*, p. 480-1).

No terceiro momento da análise Nogueira vai tratar diretamente da premissa, tese, proposição ou enunciado que afirma que: "no Brasil não há preconceito racial".

O fato de na sociedade brasileira não sofrerem os indivíduos de cor uma exclusão incondicional das camadas sociais mais favorecidas, bem como o de se encontrarem, indivíduos brancos, em todos os níveis, tem levado a suposição de que os indivíduos de cor, no Brasil, em seu esforço de ascensão social, estão sujeitos as mesmas barreiras de classe (e não, raciais) que atingem os demais componentes das classes menos favorecidas.

Em fase desta hipótese, ganha um significado especial o fato de que as exceções ou precedentes de ascensão social dos indivíduos de cor, embora venham ocorrendo, na comunidade em estudo, sem interrupção, pelo menos desde a metade do século XIX, contudo, não parecem tender a aumentar, em proporção, de modo a propiciar, nas próximas gerações, uma mudança, no "status" coletivo da "gente de cor", dado que a estrutura social permaneça, em suas linhas gerais, tal que se apresenta nos dias atuais (*op. cit.*, p. 479-80).

Aqui Oracy Nogueira vá seguir a linha traçada por Arthur Ramos (1942) no sentido da necessidade se realizarem no Brasil estudos sociológicos comparativos para evidenciar os paralelos sócio-econômicos entre o grupo negro desprotegido e o grupo imigrante europeu coberto de regalias e protegido por leis especiais. Nogueira realiza um estudo comparativo da

"carreira" da "gente de cor" e dos estrangeiros e seus descendentes, na sociedade local, de fins do século XIX até a década de 50 do século XX. Por outro lado, realiza uma análise das associações de "gente de cor" e de seus congêneres tidas como privativas de diferentes grupos ou setores da população (*op. cit.*, p. 481). O estudo comparativo mostrou: 1) que a plena participação dos descendentes de imigrantes, tanto na liderança política como no quadro social e no corpo diretor da mais exclusivista associação local, esta participação mostra que a estrutura social foi permeável à penetração dos imigrantes, oferecendo-lhes pelo menos as mesmas oportunidades de ascensão social que se apresentavam aos descendentes dos antigos colonizadores portugueses, aos luso-brasileiros; e 2) que no decorrer das mesmas décadas, o status da população de cor, em geral, estacionou, em comparação com o dos imigrantes e seus descendentes (*op. cit.*, p. 491).

A pesar do progresso experimentado por alguns homens de cor nos primeiros anos que se seguiram à abolição da escravidão e das históricas exceções de pessoas de cor nas profissões liberais, magistério e atividades burocráticas; e ao contrário do que sucede com os descendentes de italianos e de imigrantes, em geral, a proporção destes "precedentes", das honrosas exceções, não se expandiu, não obstante ter sido a população de cor atingida, até certo ponto, pela prosperidade econômica que afetou, quase que exclusivamente, os habitantes da zona urbana, e pelo advento de instituições educacionais mais numerosas e diversificadas (*op. cit.*, p. 493-4).

A análise dos casos de ascensão social de elementos de cor e, dos descendentes de estrangeiros, especialmente, de italianos, entre finais do século XIX e meados do XX evidenciou que enquanto a ascensão dos descendentes de imigrantes se pode dar tanto com o cruzamento como sem cruzamento com descendentes dos antigos colonizadores portugueses, a ascensão dos elementos de cor ou pressupõe ou se faz acompanhar do cruzamento com elementos brancos, seja qual for a origem destes (*op. cit.*, p. 502). Noutros termos, está afirmando que no Brasil é *conditio sine qua non* para os negros ascender ou consolidar a ascensão social, o cruzamento com membros do grupo branco.

Em outras palavras, conhecem-se casos de ascensão social de famílias brancas homogêneas quanto à origem étnica alienígena, porém, não se conhecem casos de ascensão social de *famílias de cor*, pois que os indivíduos de cor, em condições de subir socialmente, em geral, se unem com pessoas brancas, seja como meio de favorecer a sua própria ascensão, seja como um modo de consolidar o "status" já atingido ou seja, ainda, porque a identificação com as classes média e dominante implica na interiorização dos ideais sexuais e estéticos destas (*Ibid.*).

A implicação empírica, na experiência social negra, do fato da ascensão social de pessoas do grupo negro estar sempre acompanhada do cruzamento com pessoas brancas, faz

que cada conquista do negro ou do mulato que logra vencer econômica, profissional ou intelectualmente, seja absorvida em uma ou duas gerações, pelo grupo branco, através do branqueamento progressivo e pela sistemática incorporação dos descendentes a este grupo; assim em cada geração, os elementos mais escuros da população – sobre os quais mais pesa o preconceito – se vêem na posição de quem tem de começar de novo, apenas com o próprio esforço, a mesma caminhada, como se o caminho nunca tivesse sido percorrido por pessoas de sua cor (*op. cit.*, p. 503).

O estudo comparativo entre as carreiras dos imigrantes e seus descendentes, de um lado, e da população de cor, de outro, nas décadas decorridas desde a abolição da escravidão até a década de 50 do século XX mostrou que a estrutura social na sua dimensão estratificação em classes, apresentou o máximo de permeabilidade [integração] aos primeiros, dando-lhes, na pior das hipóteses, as mesmas oportunidades de ascensão social oferecidas aos descendentes dos antigos colonizadores portugueses e possibilitando, portanto, a ascensão a uma parte considerável destes, às classes dominantes e médias; ao mesmo tempo, a estrutura social apresentou, aos pardos e pretos, uma quase completa impermeabilidade [à integração], com sua conseqüente retenção na camada social menos favorecida (*Ibid.*).

É que os novos nichos ocupacionais que se criaram com o advento da modernidade, entre o topo e a base da estrutura social foram preenchidos, preferencialmente, pelos brancos descendentes dos antigos colonizadores portugueses. *Assim, de uma situação de completa igualdade em "status", entre os imigrantes e seus descendentes de um lado e, dos elementos de cor de outro, pela passagem do século, se chegou, em cerca de cinquenta anos, a atual assimetria de posições (Ibid.).*

Portanto, a análise realizada permite a Nogueira (*op. cit.*, p. 494-5) afirmar que apesar das mudanças decorrentes da modernização do país, os negros continuam a estar na base da pirâmide social; e, que apesar das honrosas exceções ocorridas a permeabilidade da estrutura social, aos elementos de cor da população, diminui progressivamente, da base para o alto, tornando-se quase nula, da parte superior da camada média para cima. Por outro lado, quanto à situação educacional, os dados sobre a proporção de pessoas de cor nas instituições escolares, mostraram que os mesmos se beneficiaram com a expansão do ensino elementar na primeira metade do século XX; porém, à medida que se vai do nível elementar para os níveis mais elevados nota-se que os elementos de cor são cada vez mais raros, e, em especial, os pretos.

IX.3. Estereotipo como representação coletiva. Estrutura social e *habitus* racial

Na quarta parte da sua análise da situação racial em Itapetininga Oracy Nogueira focaliza a relação entre estrutura social e ideologia no contexto da inércia e da mudança:

A inércia duma estrutura social depende da constância do substrato demográfico, da base geográfica e do sistema de produção, bem como a aceitação, pelos indivíduos e grupos que a integram, do sistema ideológico por ela engendrado e, conseqüentemente, das representações coletivas e dos estereótipos que esse sistema implica. "Quando os seres humanos consideram uma situação como real, ela se torna real em seu comportamento" (*op.cit.*, p. 504).

A premissa básica do autor é a existência do preconceito, uma vez que para ele o preconceito racial é uma constante em todos os países de colonização européia onde houve miscigenação e onde os grupos não brancos vivem lado a lado com a população branca no mesmo sistema cultural e social. Nos países colonizados *o preconceito racial é parte constitutiva do sistema ideológico desenvolvido pelo grupo branco e tem por função a preservação da sua supremacia social ante os demais elementos da população (Ibid.)*.

Por sistema ideológico ou ideologia deve entender-se aqui: o conjunto de preconceitos (pré-noções) resultantes da estreiteza de consciência produzida pela participação na vida social, em uma dada posição ou sistema de idéias peculiar a determinado grupo e condicionado pelos interesses desse grupo (*Ibid.*). Já a expressão representações coletivas refere-se a concepções e símbolos que resultam da interação social e que adquirem um significado comum para os membros do grupo, suscitando-lhes reações emocionais semelhantes.

Em outras palavras, o estereotipo é a representação coletiva de um grupo feita por si mesmo ou por outro; a representação coletiva pode-se referir a outros aspectos da realidade além dos grupos sociais; e a ideologia ou sistema ideológico, além dos estereótipos e das representações coletivas, implica em argumentos e racionalizações que os tomem conscientemente defensáveis por aqueles que os aceitam (*Ibid.*).

Assim sendo, o preconceito racial faz parte integrante do sistema ideológico que, numa sociedade multirracial, defende o "status quo" ou os privilégios do grupo dominante, estando, portanto, associado a representações coletivas, estereótipos, argumentos e racionalizações que convergem para a mesma função (*op. cit.*, p. 505).

Para Nogueira no Brasil no Brasil desenvolveu-se uma ideologia de relações raciais que ao mesmo tempo em que protege essencialmente os interesses do grupo branco, envolve um "compromisso" com os interesses da população não branca. Esta ideologia das relações raciais é conceituada como tendo duas faces, é uma ideologia bifronte. A primeira face, ostensivamente miscigenacionista e igualitária; e, a segunda face, afirma um tipo sutil e sub-

reptício de preconceito racial encoberto sob a forma de incentivo ao branqueamento e do escalonamento dos indivíduos em função de sua aparência racial (*Ibid.*).

Assim sendo, no Brasil a situação racial de fato não coincide com a situação racial idealizada. Discursivamente se afirma de que tanto brancos quanto negros concorreram para "o engrandecimento da Pátria comum", essa prática discursiva é tomada como evidência de que neste país, o indivíduo se faz valer pelas suas próprias qualidades individuais, independentemente de sua filiação racial ou de considerações de berço, ao mesmo tempo, nessa ideologia se dá ênfase ao fato de que no Brasil, a admiração, a deferência e o amor, entrelaçam os indivíduos e as famílias, independentemente de sua origem ou de sua aparência racial. Não entanto, apesar da sinceridade desses discursos de comunhão nacional de todos os grupos raciais e sócio-econômicos, para Nogueira qualquer indivíduo de cor poderá mostrar exemplos sucessivos que evidenciam como a situação de fato não coincide com a situação idealizada, exemplos que mostram como a sociedade nacional restringe a mobilidade social de negros e mulatos e lhes reserva humilhações e dissabores de que os brancos, em igualdade de condições estão, isentos (*op. cit.*, p. 506). Note-se que até aqui Nogueira percorre a trilha conceitual e analítica já traçada por Costa Pinto (1953), Roger Bastide (1955a) e Virginia Bicudo (1955) no tocante ao preconceito o ao estereótipo racial à moda brasileira, o *habitus* racial brasileiro contém um princípio esquizofrênico, uma vez que o que define a esquizofrenia é o fato dela apontar para uma dissociação da ação e do pensamento expressa numa sintomatologia variada. *Atitude real versus opinião confessada*. Costa Pinto matou a charada.

No Brasil, como nos demais países em que existiu, a escravidão implicou numa estigmatização insultante do grupo negro, a qual implicou na formação de um sistema ideológico, de representações coletivas e estereótipos que justificavam a exploração do escravizado negro pelo senhor branco e que correspondiam também às condições e efeitos produzidos pela estigmatização (*op. cit.*, p. 506).

Para Nogueira o fim do regime de escravo, como era de se esperar, não implicou em que os membros dos grupos de cor se refizessem subitamente do efeito multissecular da precária condição em que seu grupo foi mantido, por tantas gerações, nem que a sociedade, em seu conjunto, se livrasse do precipitado ideológico, das representações coletivas e dos estereótipos próprios da escravidão e através dos quais suas conseqüências vão sendo renovadas e perpetuadas. Neste contexto, isto é, depois da abolição o preconceito racial, como parte integrante do sistema ideológico do grupo branco, contribui para a manutenção do *status quo*, nas relações entre os grupos brancos e os de cor da população através da sua dupla função, uma vez que determina o conceito e a atitude dos brancos em relação aos de cor; e à

medida que determina a sobre a autoconcepção e o nível de aspiração dos indivíduos de cor (*Ibid.*).

Na análise apresentada (*op. cit.* p. 507-8) a inculcação dos princípios geradores de práticas racistas acontece nos primeiros anos de vida; tanto as crianças brancas como as de cor aprendem a valorizar a pele clara e os traços "caucasóides" e a menosprezar a cor escura e os demais traços "negroides". *Habitus como interiorização dos princípios de um arbítrio cultural que está tanto mais realizado quanto o trabalho de inculcação está mais realizado* (Bourdieu & Passeron, 1992: 50-1). As brincadeiras tradicionais, provérbios e ditos populares, elogios e sátiras levam às crianças a interiorizarem conceitos e atitudes desfavoráveis em relação aos portadores de caracteres negroides, mesmo quando não seja esta a intenção do autor da manifestação, mas, simplesmente, como acontece na maior parte das vezes, esteja ele repetindo, de modo mecânico ou quase mecânico, o comportamento tradicional e habitual – verbal ou motor – sugerido pela situação.

Deste modo, ao menino branco ao atingir a idade escolar se lhe inculca a conveniência de evitar os companheiros escuros e de selecionar companheiros da sua própria cor. Por conseguinte, nas contendas entre as crianças brancas e as de cor, as primeiras recorrem à referencia ao aspecto ou à ascendência racial destas, como meio de as levar a humilhação. *Desde cedo as crianças brasileiras, independentemente da cor da pele, aprendem a considerar os traços negroides como elementos que contra-indicam as mais desejadas ocupações e posições sociais e seus portadores e lhes marcam como apropriadas as que se tem como mais humildes e indesejáveis* (*op. cit.*, p. 509).

No seu processo de socialização a criança branca aprende que nas situações de acomodação, de deferência e de respeito recíprocos, deve abster-se tanto quanto possível de referir-se à condição negroide do interlocutor. Um dos princípios da *etiqueta das relações raciais* entre brancos e negros que se lhe inculca às crianças brancas dá ênfase ao dever de se proteger as suscetibilidades dos negros, bem seja pelo silêncio ou pelo uso de eufemismos, como por exemplo, o uso do termo "moreno" para se referir a estes. (*op.cit.*, p. 511).

De um modo geral, as referencias aos característicos negroides de uma pessoa, de "corpo presente", se reservam ou a situações em que é obviamente necessária e inevitável a indicação ou para as situações em que se permitem as relações "jocosas" ou finalmente, para as situações de conflito. A orientação que se tem na cultura local como em geral na cultura brasileira sugere *que se deve proteger a susceptibilidade do individuo negroide, quando se o tem como interlocutor, ouvinte ou espectador ou, simplesmente quando, quando se pressupõe que ele possa vir a tomar conhecimento da referencia que se lhe fez* (*Ibid.*).

Por outro lado, para Nogueira está claro que a ideologia do branqueamento é uma ideologia antinegra, uma vez que ela contém as noções de desejabilidade pelos traços "caucasóides" e, de indesejabilidade dos traços "negroides", essas noções assinalam a miscigenação como recomendável para os negros, pois esta propicia a absorção ou diluição dos caracteres somáticos africanos e a ascensão social da descendência, através das gerações (*op. cit.*, p. 512). Nesta análise Oracy Nogueira deixa claro que a ideologia racial brasileira é um componente fundamental da biolítica antinegra à moda brasileira.

Assim, a ideologia brasileira das relações inter-raciais, ao mesmo tempo em que condena as manifestações ostensivas (Cf. Fernandes, 1955b: 194-6) de preconceito e concita à miscigenação e ao igualitarismo racial, encobre uma forma sutil e subreptícia de preconceito, cujas manifestações e cuja intensidade se condicionam ao grau de visibilidade dos traços negroides e, portanto à aparência racial ou fenótipo dos indivíduos. No mínimo, os traços negroides inspiram a mesma atitude e o mesmo sentimento de aversão e pesar – que costumam produzir os "defeitos" ou deformações físicas (*Ibid*).

Noutros termos, o que Oracy Nogueira está afirmando aqui, é que malgrado o discurso da ideologia racial brasileira à aparência racial, a *raça* sim é critério fundamental na atribuição de juízos morais, bens e privilégios nas relações sociais brasileiras, ou, que no Brasil a *cor* de uma pessoa entendida como a sua *aparência racial* é social culturalmente sociologicamente significativa.

Para o autor o preconceito racial é o produtor dos sistemas classificatórios tanto do bi-categorial norte-americano quanto do multicategorial brasileiro:

Conseqüentemente, o preconceito racial, tal como aqui se apresenta, não tem o mesmo poder que nos Estados Unidos, de dividir a sociedade em dois grupos com consciência própria, como duas castas ou sistemas sociais paralelos, em simbiose, porém, impermeáveis um ao outro, a pesar de participarem fundamentalmente da mesma cultura. Aqui o preconceito tende, antes, a situar os indivíduos, uns em relação aos outros, ao longo de um "continuum" que vai de extremamente "negroide", de um lado, ao completamente "caucasóide", de outro (*op.cit.*, p. 512).

Não obstante o continuum característico do sistema classificatório multicategorial ele obedece à mesma lógica binária, à oposição branco *versus* negro (pretos, homens de cor, afro-brasileiros).

Noutras palavras, os indivíduos são classificados e se classificam a si próprios, como brancos, pardos ou mulatos claros, pardos ou mulatos escuros e pretos – variando até certo ponto os "tipos" respectivos e as respectivas designações, de uma para outra região do País – levando-se em consideração, em cada caso, a ausência ou concentração de traços negroides (densidade da pigmentação, textura e cor dos cabelos, formato do nariz e dos lábios, etc.), ou seja, a aparência resultante da combinação ou fusão de traços europeus e africanos. Os indivíduos com

traços de índios são encaixados ao longo do "continuum", numa posição variável que pode ir do branco ao pardo (*Ibid.*).

Nesta figuração social regida por um sistema de classificação multicategorial, a *raça*, os caracteres negroides são sócio-culturalmente significativos. Nela não há igualdade de oportunidades para os negros e seus descendentes, uma vez que elas são distribuídas em concordância com as linhas raciais:

Na vida social, em geral, os caracteres negroides implicam em preterição de seu portador, em igualdade de outras condições, com indivíduos brancos ou de aparência menos negroide. Conseqüentemente o *status* ou o sucesso do indivíduo negroide depende, em grande parte, da compensação ou neutralização de seus traços – ou de seu agravamento – pela associação com outras condições, inatas ou adquiridas, socialmente tidas como de valor positivo ou negativo – grau de instrução, ocupação aspecto estético, trato pessoal, dom artístico, traços de caráter, etc. (*op. cit.*, p. 513).

Esta variação do preconceito em função das marcas raciais e a alteração dos seus efeitos por outras características sociais ou pessoais, implica na produção de uma ampla gama de experiências, que variam de sujeito para sujeito fazendo contraditórios os depoimentos sobre a "situação racial", sobretudo quando se trata da experiência e percepção do preconceito de um preto retinto e de um mulato (*op. cit.*, p. 546). É que o preconceito mutante e difícil de apreender e combater como o vírus Ébola.

Quanto às honrosas exceções dos homens de cor que ascenderam socialmente antes de serem indicativas da ausência de preconceito, elas significam que *raça*, *que os traços negroides* podem ser socialmente mitigados, como por exemplo, nos casos do jovem mulato homossexual submisso, iniciante e desprovido de talento da classe média e da bonita moça mulata talentosa pobre heterossexual ou, agravados, como no caso do preto heterossexual rebelde, talentoso, bonito, veterano, de uma outra classe média nacional, regional e local. O sistema racista paternalista dará preferência aos primeiros, ao final de contas a rebeldia sempre foi castigada e a submissão recompensada, portanto *raça* funciona sim como critério fundamental nas relações sociais deste país e se inter-relaciona com gênero, classe, idade, capital social, experiência histórica familiar (por exemplo, do quilombo, da senzala, ou da casa-grande), dentre outras variáveis.

Assim, os casos de indivíduos de cor social e profissionalmente bem sucedidos ou admitidos em círculos considerados como exclusivistas, não podem ser invocados com o fim de contestar a existência do preconceito. O preconceito de cor ou de marca racial, em contraposição ao preconceito racial de origem, implica na idéia de preterição e, portanto, por definição na possibilidade de serem seus efeitos atenuados, contrabalançados ou agravados pela presença ou ausência de outros característicos pessoais e sociais (*op. cit.*, p. 546).

Assim, para o autor (*op. cit.*, p. 513), o preço mais alto pela ascensão social na sociedade brasileira paga-o o indivíduo preto que é quem experimenta com maior rigor a intransigência do branco. Quanto mais elevada a posição social do branco mais acentuada a sua intransigência à ascensão social do negro, e quanto mais o indivíduo de cor sobe socialmente, mais se vê rodeado de indivíduos brancos ou mais claros do que ele próprio. Uma vez “infiltrado” no mundo dos brancos, a sua ascensão e posterior consolidação da posição adquirida, dependerá em grande parte da capacidade de contra-atacar o preconceito existente em relação aos indivíduos de cor e da habilidade e cuidado em se “acomodar” entre os brancos. Para manter a dignidade intacta num contexto destes é necessário ser mais do que um simples mortal!

O que está sendo colocado aqui por Nogueira é perversidade própria do racismo à moda brasileira, expressa na possibilidade sempre latente de cor vir a ser objeto de racismo, de atitudes preconceituosas em qualquer momento e em qualquer lugar.

Em outras palavras, o preconceito, tal como aqui se apresenta, manterá, constantemente, sobre ele, a espada de Damocles da humilhação: qualquer conflito, qualquer contenda, qualquer atitude ou manifestação de comportamento que atraia para si a hostilidade ou o ridículo, poderá servir de pretexto para se lhe lembrar o estigma racial (*Ibid.*).

Digamos que o negro que não aceita a submissão que lhe é exigida pelos brancos está fadado a viver num estado de imaneente incerteza em relação tanto ao seu próprio comportamento quanto ao tipo de comportamento racista ou não que os brancos possam lhe dispensar. Como não lembrar aqui a voz de Frantz Fanon:

Eu sabia. Era o ódio; eu era odiado, detestado, desprezado, não pelo vizinho da frente ou pelo primo do lado materno, mas por toda uma raça. Estava exposto a algo de irracional. Os psicanalistas dizem que para a criança não há nada mais traumatizante que o contacto com o racional. Pessoalmente direi que, para um homem que só tem como arma a razão, não há nada mais neurótico que o contacto com o irracional (Frantz Fanon, *op. cit.*, p. 8).

Nesta análise que, como afirmamos antes, caminha pela trilha traçada por Costa Pinto (1953), Oracy Nogueira evidencia uma grande sensibilidade, uma aguçada percepção, certamente adquirida na experiência etnográfica em Campos de Jordão (Cf. Maio, 1997: 157-8): ele evidencia de forma lúcida a dupla face da ideologia tradicional de relações raciais à brasileira, pois ela está integrada, de um lado, pelo preconceito, e, de outro, pelos ideais de igualitarismo racial e de miscigenação. É uma ideologia assimilacionista, integracionista e ambivalente na qual o autor aponta sua atuação negativa e positiva, com referência aos elementos de cor da população. O preconceito racial à moda brasileira possui uma “natureza”

ambivalente e seus efeitos sobre a estrutura psíquica dos negros são perturbadores, desestabilizadores:

Sob o ponto de vista negativo, o preconceito atua, sobre o homem de cor, tanto objetivamente, através dos obstáculos que se lhe opõem à mobilidade social, como subjetivamente, através do desencorajamento que tende a resultar da ameaça de humilhação que pende sobre ele e que se torna tão mais iminente quanto mais se mostra ambicioso e arrojado. Ainda que em certos casos, a reação possa ser inversa, na maioria dos indivíduos é de se esperar, como consequência, uma tendência de auto-inibição e de moderação do próprio nível de aspiração, ainda mais quando, nas camadas menos favorecidas, sua acomodação será mais espontânea, uma vez que, com maior probabilidade, se disfarçará o preconceito de cor, pela associação com a classe (*op. cit.*, p. 514).

Está claro, para Oracy Nogueira que nesta sociedade o preconceito racial produz barreiras raciais, que há uma linha de cor (*color line*) que impede a ascensão social das pessoas de cor, isto é, que o grupo branco estabelecido levanta obstáculos à mobilidade social das pessoas de cor e, que essas barreiras são tanto objetivas quanto subjetivas. *O preconceito de cor ou de marca racial atua sobre suas vítimas não apenas de fora, mas também de dentro, através da autoconcepção e da auto-avaliação* (*op. cit.*, p. 551). Objetivamente [de fora] significa que os membros do grupo branco agem deliberadamente para impedir a ascensão social dos negros, por exemplo, em situações próprias das sociedades regidas pela ideologia que afirma os princípios da livre concorrência e da igualdade de oportunidades sem distinções de sexo, raça e credo, em igualdade de condições o indivíduo do grupo negro será preterido ou postergado frente aos indivíduos do grupo branco. Subjetivamente [de dentro] significa que para além das práticas racistas "objetivas" sobre os indivíduos dos grupos de cor se exerce uma violência simbólica (inculcação de um hábito racial que é útil à dominação do grupo branco) expressa nos efeitos perturbadores e desestabilizadores da estrutura psíquica e afetiva das pessoas do grupo de cor: baixa auto-estima, distúrbios da personalidade, neuroses, esquizofrenia, ostracismo, isolamento, frustração, loucura, racismo, violência.²²¹

²²¹ Eis a evidência mais contundente dessa triste verdade: o relato de um homem negro, definido como magro, de idade média, trabalhador da construção civil, sem endereço fixo (mora nas obras onde presta serviço), de modos comedidos e roupas simples que consome o tempo livre com leituras e visitas a sebos (Frenette, 2000: 48-53). Daniel Pontes Ribeiro declara que a raça negra é uma peste. Peste maldita. O negro é uma grande merda fedida. Os negro e negas tem que ser exterminados. O homem negro odeia a mulher negra. O homem negro prefere mulher branca. Todos os homem negro do Brasil são casados com mulher branca. Todas as mulheres branca são casadas com macaco. O homem negro prefere a mulher branca porque a mulher branca é mais bela que a mulher negra. A mulher branca tem cabelo bom. A mulher branca tem os traços do rosto com arquitetura nobre. A mulher branca tem lábios finos e nariz fino. A mulher branca é cheirosa, perfumada. A mulher branca cheira a flor de laranja e jasmim branco e cheira a eucalipto medicinal. A mulher negra fede a merda. A mulher negra brasileira é a mais feia, ela tem traços bestiais. Daniel já viu negra cubana de traços bonitos. Negro de olhos claros é raro e tem que cruzar com europeu. [...] Pelé é um negro racista com a raça dele, o Pelé só casou com branca. Casou com a Rose na Igreja e namorou a Xuxa e casou com Assíria. Pelé transou com uma negra empregada doméstica e engravidou a negra e a filha que ele tem com ela ele se recusou a assumi-la. A moça negra Sandra Regina, filha de

A positividade da ideologia racial brasileira é *opinião confessada*, a sua segunda face está expressa no fato dela oferecer aos indivíduos de cor preteridos, argumentos em que basear as suas reivindicações e os seus protestos, no caso, os discursos de comunhão nacional de todos os grupos raciais e sócio-econômicos. Por outro lado, esta positividade implica na formação de uma opinião pública propensa a condenar as manifestações ostensivas de preconceito racial, especialmente quando estas vão além da prática da disfarçada preterição. Quando o ato do racista ou do preconceituoso infringe as regras da etiqueta racial a opinião pública se exaltará e condenará os atos do infrator (Katherine Dunham nos jornais de São Paulo) de uma forma tal que o negro brasileiro poderá ter a surpresa de experimentar manifestações de solidariedade, como exemplo, o autor cita o “ato de piedade” da princesa Isabel com engenheiro negro André Rebouças, num baile na corte como uma prova da solidariedade racial nacional.

Peilé mora em Santos. Hoje ela tem o sobre nome Arantes do Nascimento por decreto de lei. [...] Os homens negros já contaminaram com sangue de macaco as loira burra. O papa negro vai trazer o inferno pra terra. A cor negra representa o mal, Magia Negra é o mal. O dente negro é dente Podre. Uma tempestade começa com o tempo escurecendo. E Nuvens Negras. Mercadoria que não paga impostos é cambio negro. O gato Negro dá azar, o rato negro e cinza é rato de esgoto. O rato branco é fabricado em laboratório e não tem doença. No jogo de bilhar a bola sete é que complica o jogo. [...] A luz Negra é a luz do Negro doido e guitarrista. A luz negra é a luz psicodélica. O negro dopado com LSD gosta de luz negra. Toda mulher branca é carniça de urubu. Todas as mulheres branca é vaso sanitário do homem negro. O homem negro caga nelas. Mulher negra que endeusa o homem negro é burra porque o negro é ingrato. Daniel Pontes Ribeiro conheceu mulher branca que dizia que o homem negro é lindo e maravilhoso. O negro que ela endeusava um dia estava batendo nela no meio da rua. O negão forte e violento, e também feio, dava socos violentíssimo na cara da mulher branca dava chute e rasteira. A mulher branca pedia socorro pedia piedade e ninguém socorria ela. O negro arrebatava a mulher a socos violentos. A mulher branca estava ensanguentada. Foi então que Daniel Pontes Ribeiro atacou o negro besta selvagem. Daniel Pontes Ribeiro foi pra cima do negro com uma enorme faca Tramontina de aço inoxidável, e meteu a faca no negro. Meteu várias vezes. Quando a polícia chegou, o negão estava tonto de tanta facada que Daniel deu nele. [...] O juiz de direito liberou Daniel. Daniel Pontes Ribeiro enfrenta negro forte e violento com faca e barra de ferro, e também atropela negão com trem, ônibus e tanque de guerra. O Deus do Velho Testamento esmagou os negros do Egito com pedras de várias toneladas e também afogou eles no mar. Deus proibiu a Virgem Maria de dar a b... pra homem negro. Ela obedeceu a ordem de Deus. Por isso ela foi bendita entre as mulheres. A Virgem Maria não cometeu pecado original. Isto é, pecado de miscigenação racial. El Cid expulsou os negros da Espanha. Os mouros são os negro árabe. O negro de Egito, Deus eletrocutou com raios. A luz negra só ilumina o branco. Negro psicodélico é negro doido varrido. O homem negro intima o branco a ter sangue negro e se o branco recusar ele processa o branco por racismo. Negro faz sinistra transfusão de Sangue macaco para o corpo do branco. Negro exterminou com a pureza racial da raça branca destruiu geneticamente. O negro brasileiro e o negro da África tem a cara desfigurada alejada. Nariz grande e achatado, lábios grosso e cabelo de corpo espinho. O cantor negro norte-americano Maikon Jakson arrancou o couro negro do corpo dele e fez plástico no nariz e na boca para adquirir a beleza branca. Mulher branca sem vergonha puta de macaco, permite o homem negro desfigurar e alejar geneticamente a raça branca. Todos os negros só vive no meio dos brancos [...] O homem negro odeia a mulher negra, o ideal dele é a mulher branca. [...] Quem escreveu A Bíblia inventou uma história diferente da real o verdadeiro motivo do ódio de Deus foi a mistura racial. Os filhos de Deus casaram com as macacas. Tudo juiz de direito geralmente é um homem branco, juiz de direito que é viado prefere o homem negro fortíssimo [...] porque o homem negro tem fama de ter um pau maior e mais grosso. [...] Negro é safado é pilantra assassino, negro é dezumano e cruel, Negro Apavora. O branco tem medo da musculatura do negro. O Deus do Velho Testamento é racista. O homem negro integrou a mulher branca na família macaco. Negro está em toda parte, negro se for pra lua e ficar perto do sol o negro provoca eclipse na terra. Negro só toma laranja quando briga na feria. Negro filho adotivo de branco é arrogante e orgulhoso e estuda em colégio particular e tem namorada branca. O homem negro intima o branco a dar preferência a ele. Se recusa-lo, ele processa a raça branca manda pra cadeia todos os brancos. [...] Resultado, o negro tirou o direito dos brancos. Negro intima os brancos a pedir perdão e ainda a indeniza-lo por danos morais. Daniel Pontes Ribeiro. Aqui termina o texto.

IX.4. Barreiras raciais e racismo nacional

Uma das características do preconceito racial à moda brasileira é a sua variação em função do número e evidência das marcas raciais, fazendo que o ajustamento ao preconceito seja individual, tomando precária a solidariedade dos elementos do grupo, impedindo a formação de etnicidades negras no país. Na luta pela ascensão social e solução dos problemas que os afetam, os objetivos dos membros do grupo de cor são antes paralelos do que comuns. Vistas assim as coisas, o socialismo do autor o leva a afirmar que à medida que se opere o desenvolvimento de uma consciência de classe naqueles que estão na base da pirâmide social, substituindo a ideologia individualista por uma de reivindicações de massa, o preconceito racial pode funcionar como uma alavanca para integrar as pessoas de cor na luta de classes. A igual que em Costa Pinto (1953) há uma inclinação em Oracy Nogueira para fazer uma junção entre classe e raça, na qual a primeira primária sobre a segunda no contexto de como uma estratégia de luta conjunta de proletários e homens de cor (*op. cit.*, p.514). Antes de uma redução da variável *raça/cor* à variável *classe* como argumentam alguns comentadores de Costa Pinto, a questão que está colocado aqui é o problema da predição nas ciências sociais e do bias ideológico nessas predições.

Para Nogueira as barreiras, os obstáculos, a resistência à participação das pessoas de cor na sociedade branca é contextual, relacional e depende de múltiplas variáveis. A resistência varia dependendo dos interesses em jogo e da natureza do campo de atuação em que se dê a concorrência inter-racial, assim, por exemplo, a ascensão do homem é mais fácil que a da mulher; e a consciência de cor é mais exacerbada em certas fases da vida dos indivíduos em vias de ascensão. Gênero, raça, ocupação e idade (*op. cit.*, p. 515). Não obstante, *a presença ou a inclusão de indivíduos de cor é freqüentemente citada como indícios ou de degradação dum ambiente social ou dum limiar de status considerado como extremamente baixo [...] Se considera como imprópria, indesejável ou inadmissível a presença de elementos de cor nas associações que se consideram como mais "distintas", mais "nobres", "mais seletas", ou de mais elevado status (op. cit., p. 509-10).*

Diferentemente da situação racial tradicional em que a prevalência dos contatos primários (família, amigos, conhecidos, colegas), facilita a acomodação do indivíduo de cor, pela dissociação entre o seu conceito pessoal e o estereotipo corrente sobre as pessoas do seu grupo; na nova situação racial determinada pela modernização os indivíduos de cor têm maiores possibilidades de serem tratados em função dos estereótipos existentes. O rápido processo de modernização atravessado pela sociedade local implicou numa prevalência dos contactos secundários sobre os contactos primários, dos contactos categóricos sobre os

contactos de identificação pessoal e recíproca, o que tomou mais freqüentes as situações equívocas para os indivíduos de cor e, a diminuição das pausas na tomada de consciência da própria aparência racial. Assim, as experiências mais críticas de preconceito racial sofridas por indivíduos de cor, em geral se deram por fora da comunidade, isto é, por fora de seu círculo de relações pessoais ou de conhecimento pessoal. Portanto, para Nogueira (*op. cit.*, p. 416, 549) a L do país implicou numa maior exacerbação das tensões e dos conflitos raciais, ao tempo que tendem a libertar os homens de cor (pretos e pardos) do tradicional paternalismo dos brancos, tornando-os mais aptos para lutar pelos seus interesses e reivindicações.

Assim como Costa Pinto (1953) no Rio de Janeiro e Roger Bastide (1955, 1995a) e Florestan Fernandes (1955a, 1955b) em São Paulo, Nogueira (*Ibid.*) vê em Itapenitinga o surgimento de um novo negro como produto da modernização do país. Ele percebe uma mudança na autoconcepção das pessoas de cor, expressa no seu posicionamento diante da vida, assim, haveria um contraste entre as atitudes da nova e da velha geração dos indivíduos de cor: os membros da velha geração, em grande parte, são tímidos e subservientes face aos brancos e evitam se referir ao "problema da cor" ao tempo que tentam desencorajar à nova geração a fazê-lo; já os membros da nova geração mostram-se mais independentes e desinibidos e evidenciam uma maior consciência da igualdade de direitos entre brancos, pretos e pardos, e, revelam inquietação, loquacidade e desejos de informar-se e trocar experiências sobre a questão. Em sua forma mais elaborada e consciente a nova mentalidade se expressa no zelo especial pelo progresso pessoal e da prole através da educação e mais raramente pelo interesse na liderança, organização, prosperidade pela via das associações e movimentos negros.

Vale a pena assinalar aqui que Oracy Nogueira também não consegue fugir do uso do argumento quase-lógico de comparação, uma vez que a definição do preconceito racial à moda brasileira ou "de marca" é efetuada de forma contrastiva tomando como referencia o preconceito racial à moda norte-americana ou de "origem". Nesse exercício retórico comparativo o autor introduz de forma furtiva uma valoração positiva do racismo à moda brasileira e negativa do tipo de preconceito norte-americano: o preconceito racial à moda norte-americana, na década de 50 do século passado, implicava em segregação e exclusão incondicionais do grupo discriminado. Na figuração social regida pelo preconceito de origem racial, os dois grupos, o discriminado e o discriminador se hostilizam mutuamente, e há opressão, ressentimento e desconfiança. Este tipo de preconceito possuiria o poder de formar grupos raciais com consciência própria, isto é, de produzir etnicidades racializadas. Por outro lado, ele tende a ser tornar obsessivo tanto para o discriminador quanto para o discriminado e

gerara ódio e antagonismos recíprocos. Ao contrário do preconceito racial *made in USA*, o preconceito racial brasileiro não implica numa exclusão ou segregação incondicionais dos afro-brasileiros, mas sim numa preterição susceptível de ser agravada ou atenuada em função de outros característicos sociais. O preconceito racial no Brasil não implica em hostilidade, antipatia e separação mais ou menos incondicionais entre os componentes do grupo discriminado e discriminador, *não chega a perturbar o raciocínio e a obscurecer o julgamento dos membros do grupo dominador em relação ao comportamento e às qualidades do grupo dominado*. O preconceito racial brasileiro no dizer de Nogueira não implica na exclusão ou na segregação incondicional das pessoas de cor (*op.cit.*, p. 550-3). Quais os instrumentos de medição da perturbação do raciocínio e do obscurecimento do julgamento dos grupos raciais nas formações sociais em questão? Não há resposta.

Isto significa, noutras palavras, que é inteiramente arbitrário, e não corresponde a nenhuma exigência do método sociológico, tomar-se a situação de opressão racial noutro país – geralmente se escolhem os Estados Unidos, onde o problema é mais conhecido -, transformá-la em modelo e ir julgar todas as demais situações concretas de relações de raça que existem no mundo conforme elas reproduzam, mais ou menos, os traços peculiares à situação norte-americana. Esta prática, infelizmente tão difundida em tais estudos, geralmente conduz a um resultado fácil de ser antecipado e que, salvo em relação a algumas partes do mundo colonial, consiste em levar qualquer pesquisa sobre relações de raça a desembocar na conclusão de que *tudo vai bem porque não está tão ruim quanto no Deep South*.

Evidentemente concluir assim não é concluir, e pura e simplesmente mistificar (*Costa Pinto, op. cit.*, p. 273).

Finalmente, Nogueira (*op. cit.*, p. 518) acredita que devido à "situação racial" deste país e ao tipo de ideologia racial aqui desenvolvida os homens de cor obterão maiores rendimentos na sua luta contra a desigualdade racial decorrente do preconceito, esclarecendo tanto brancos quanto negros e mestiços, através da divulgação de informações objetivas sobre as diferenças raciais e culturais, do que tem obtido o negro, na sociedade norte-americana, onde o preconceito não só teria criado um profundo antagonismo entre brancos e não brancos, como também tornou relativamente inoperantes os processos racionais de modificação de atitudes e concepções, no que tange à esfera de relações raciais, pois o preconceito à moda norte-americana perturba o pensamento e obscurece o julgamento.

O trabalho comparativo do historiador norte-americano George Reid Andrews (1992), talvez o único estudo comparativo, no sentido epistemológico do termo, produzido até hoje sobre o tema das relações raciais envolvendo o Brasil e os Estados Unidos, focaliza as desigualdades raciais nas duas formações sociais no período compreendido entre o final do século XIX e 1988. Através da comparação de uma grande variedade de indicadores

estatísticos: distribuição espacial, expectativa de vida, taxas de fertilidade, taxas de matrimônio, educação, emprego e rendimentos, entre brancos e não-brancos, o autor mostrou que até 1950 as desigualdades raciais eram maiores nos Estados Unidos e que a partir dessa data as desigualdades começaram a declinar nesse país, enquanto que no Brasil as disparidades raciais incrementaram-se em todos os índices comparados. Assim, em 1980, as comparações estatísticas nos dois países não favoreciam mais ao Brasil. Logo, *os Estados Unidos serão capazes de dar provas mais contundentes de serem uma democracia racial do que o Brasil* (Andrews, *op. cit.*, p. 47-82). Este fato não só mostra que a tese de Nogueira não se cumpre, como mostra que a sua antítese é verdadeira, isto é, que no país, *onde o preconceito criou um profundo antagonismo entre brancos e não brancos e, conseqüentemente tornou relativamente inoperantes os processos racionais de modificação de atitudes e concepções no que tange à esfera das relações raciais, no país onde preconceito criou hostilidade, antipatia e separação mais ou menos incondicionais*, e de uma forma tal que perturbou o raciocínio e obscureceu o julgamento dos brancos, nesse país a situação do negro melhorou tal como mostram os indicadores do desenvolvimento humano comparados por Reid Andrews. A análise *a posteriori* mostrou que a *predição* de Nogueira não se realizou. O não cumprimento da predição não significa que a análise do preconceito racial de Nogueira não seja válida. O que não é válido é a valoração positiva implícita no argumento quase-lógico de comparação.

IX.5. Considerações preliminares

Com a pesquisa de Oracy Nogueira (1955), fechou-se o círculo analítico em torno das relações raciais brasileiras em São Paulo e no Rio de Janeiro. A bateria de testes a que foi submetida a situação racial brasileira, as pesquisas do projeto Unesco aqui visitadas, termina com o trabalho sobre Itapetininga.

Penso que os dados até aqui apresentados não deixam dúvida da riqueza epistemológica e empírica das análises desenvolvidas pelos autores visitados aqui, principalmente por Luiz de Aguiar Costa Pinto, Virginia Leone Bicudo, Roger Bastide, Oracy Nogueira e Florestan Fernandes. As continuidades, as discontinuidades, as simultaneidades, os pontos de encontro e de desencontro, os roubos não declarados e os empréstimos silenciosos, estão expostos. Da mesma forma que uma série ou conjunto de posicionamentos, e algumas das posições conquistadas ficaram evidenciadas. Vimos que as posições ético-epistemológicas são tomadas em torno de dois paradigmas, o proposto por Donald Pierson (1942) e o desenvolvido por Costa Pinto (1953), e que os autores do inquérito Unesco-Anhembi, partilham, em linhas gerais ou de forma muito próxima, -dependendo do autor, a analítica

desenvolvida por Costa Pinto. As anteriores análise vão lhe permitir a Nogueira realizar um exame mais minucioso e fazer uma leitura mais sofisticada da situação racial brasileira. Há uma série comprovações: 1) É evidenciada, mais uma vez, a dominação racial em curso neste país (negros em baixo e brancos encima), e esclarecida a função da cor da pele, do preconceito racial, da ideologia ou ideal nacional da democracia racial no quotidiano das relações raciais através da determinação de alguns dos princípios daquilo que venho enunciando como *habitus racial brasileiro*. *O habitus como sistema de esquemas de percepção, de pensamento, de apreciação e de ação, contribui para produzir e reproduzir a integração moral e intelectual de um grupo ou classe sem recorrer à repressão externa e em particular à coerção física* (Bourdieu & Passeron, 1992: 47).

2) mais uma vez comprova-se com as ferramentas da ciência, que há uma justaposição entre estratificação sócio-econômica e estratificação étnico-racial. 3) comprova-se a preferência social pelo mulato face ao negro nos processos de seleção social. 4) Realiza-se mais um exame da ideologia, do ideal e da prática do branqueamento e a determinação da sua função nos processos de ascensão social das pessoas de cor. 5) Se afirma, novamente a tese que enuncia o negro como agente histórico e se reconhece, depois de análise minuciosa, a legitimidade histórica, política, social e humana dos movimentos negros. 6) Enuncia-se, por enésima vez a relevância, histórica, social, cultural, econômico e estético do critério racial, isto é, se afirma o significado sociológico de *raça* como critério estruturante da realidade social. 7) Evidencia, mais uma vez, que a propalada mobilidade social vertical de membros dos grupos de cor é uma falácia, só acontecem as costumeiras e honrosas exceções, isto é, que a sociedade branca é impermeável à integração homogênea do grupo afro-descendente. 8) Mostra-se, que há uma estrutura social que se reproduz com um mínimo de mudança. 9) Atestam-se, novamente, as dimensões ambivalentes da ideologia e do *habitus racial nacional*. 10) Determinam-se claramente os princípios de uma etiqueta racial brasileira. 11) Confere-se, outra vez, a importância do paternalismo nos processos de dominação e de hierarquização social. 12) Joga-se, mais um fecho de luz sobre a especificidade da perversidade da biopolítica brasileira. 13) Ressalta-se através da prática, a importância epistemológica e social da abordagem da psicologia e da psicologia social das dimensões comportamentais e psíquicas do quotidiano simbólico das relações raciais no Brasil. 14) Confere-se, novamente que a exacerbação das tensões e conflitos raciais são produtos próprios da mudança, do processo de modernização em curso no país, e não poderia ser de outra maneira, uma vez que os negros e mestiços tomaram consciência da biopolítica antinegra. E decidiram se manter vivos. Quando os brancos frente às legítimas reivindicações dos negros afirmam que *os negros estão procurando sama*

para se coçar, só estão afirmando que não abrirão mão da biopolítica, que é assim mesmo, que a decisão já foi tomada. Quando os brancos afirmam que setores do movimento negro estão polarizando a sociedade, que estão racializando a sociedade devemos codificar como uma voz de alerta que grita: -cuidado os negros se recusam a desaparecer e estão se organizando. Não se trata mais do medo branco, mas do pânico branco. As reações no meio acadêmico brasileiro, na imprensa e na sociedade civil frente à atual possibilidade e concretude de políticas públicas alternativas para reparar as injustiças decorrentes da dominação racial e de classe são prova empírica desse pânico.



Epílogo

Dead man walking

A trilha do intelectual é, quando muito, solitária. Em sua busca da verdade, ele deve ser o juiz de suas descobertas e deve viver com suas conclusões. O mundo do intelectual negro é indescritivelmente solitário. E ele deve, de algum modo, perseguir a verdade ao longo dessa trilha solitária enquanto, ao mesmo tempo, tem de deixar certo que suas conclusões são sancionadas por modelos universais desenvolvidos e mantidos [na melhor das hipóteses] por aqueles que freqüentemente nem mesmo o reconhecem.

John Hope Franklin

Eu sabia. Era o ódio; eu era odiado, detestado, desprezado, não pelo vizinho da frente ou pelo primo do lado materno, mas por toda uma raça. Estava exposto a algo de irracional. Os psicanalistas dizem que para a criança não há nada mais traumatizante que o contacto com o racional. Pessoalmente direi que, para um homem que só tem como arma a razão, não há nada mais neurótico que o contacto com o irracional.

Frantz Fanon

X. 1997-2006. Dead men tell no tales.²²²

Até aqui acompanhamos a gênese e o devir histórico da população negra como problema social e como objeto de estudos da intelectualidade branca no Brasil. E determinamos uma série de acontecimentos significativos, de inflexão que marcam as continuidades ou as descontinuidades no tratamento do problema social e do objeto que dele surge no processo de figuração de um campo de estudos das relações raciais no Brasil. Esses acontecimentos significativos surgiram, impuseram-se como tais, à medida que a pesquisa empírica foi desenvolvendo-se.

Assim, num primeiro momento determinamos a gênese do problema social que dá origem à população negra como objeto de pensamento da elite intelectual e política branca; num segundo momento como objeto de estudos disciplinar e num terceiro momento como objeto de uma área ou campo de estudos, isto é, como objeto que produz capitais materiais e simbólicos, e, por isso mesmo se travam consensos, dissensos e disputas, às vezes acirradas, em torno desse obscuro objeto de desejo.

X.1. A objetivação do sujeito de conhecimento e a ética do intelectual

O desenvolvimento das ciências sociais, ocorrendo paralela e simultaneamente com o desenvolvimento da crise social – coloca diante do cientista problemas que são muito mais do que apenas científicos, que dele exigem, além de competência e especialização, bravura moral, espírito de sacrifício, coragem intelectual, resistência ao cinismo – tudo para continuar sendo, apenas um cientista!

Luiz de Aguiar Costa Pinto (Relatório à Capes. 1955: 31)

Praticar a dúvida radical em sociologia é pôr-se um pouco por fora da lei, já que nas ciências sociais, as rupturas epistemológicas são muitas vezes rupturas sociais, rupturas com as crenças de um grupo, e por vezes, com as crenças fundamentais do corpo de profissionais, com o corpo de certezas partilhadas que fundamenta a *communis doctorum opinion*.

Pierre Bourdieu

A questão a ser tratada aqui se refere à dimensão ético epistemológica da relação entre o observador e o observado ou entre o “sujeito” e o “objeto” da pesquisa. Abordar esta dimensão primordial da produção de conhecimento significa focalizar a questão do poder e da participação do cientista social nos processos de construção das representações culturais, políticas e sociais do mundo. Partimos da premissa ontológica que afirma que tanto o sujeito como o objeto são produtos históricos de processos sociais de unificação, de objetivação, de

²²² Cypress Hill IV (11).

subjetivação e de racionalização que operamos sobre as multiplicidades concretas que configuram o real.

A antropologia foi definida como uma disciplina que tem a missão de estudar a alteridade, isto é, descrever, interpretar e explicar ou compreender o Outro cultural, a diferença. Neste processo de “estudar” o outro, o antropólogo e sua disciplina terminaram jogando um papel significativo nos processos históricos de construção social de pessoas e grupos de pessoas. Mas é possível conhecer o outro, quando dificilmente sabemos quem somos nós, quando temos uma consciência precária do que estamos ajudando a fazer de nós mesmos?

Embora Lévi-Strauss (1973) na *Antropologia Estrutural Dois* tenha reconhecido a impossibilidade de certeza no conhecimento do outro, na atualidade muitos antropólogos (as) continuam a enunciar de forma utilmente ingênua e que a missão da sua disciplina como sendo a de “conhecer” a alteridade, e insistem em não reconhecer e ocultar tanto na prática como no discurso, o fato de que antropologia sempre foi muito aliada com o colonialismo e com o pensamento liberal, assim, a vertente malinowskiana do funcionalismo, por exemplo, deriva em grande parte das necessidades da colonização britânica (Goldman, 1995). Noutros termos, a antropologia e os antropólogos têm participado ativamente dos processos de identificação, de incorporação e de apropriação de recursos, incluídos os humanos, implicados na dominação colonial. Do ponto de vista das relações entre ciência, poder e sociedade, a antropologia ofereceu o saber que a administração colonial necessitou para a dominação dos povos “primitivos”, da mesma forma que as ciências da comunicação, as biotecnologias e a eletrônica constituem o saber que a informática da dominação necessita para reconfigurar as relações sociais inerentes à nova ordem ou sistema mundial emergente no final do século XX (Haraway, 1980). Certamente que muitos antropólogos foram contra a prática colonialista, e outros muitos, felizmente continuam a tomar uma posição de resistência frente aos processos de dominação, mas, o que nos interessa aqui é pensar as possibilidades e limites do estabelecimento de procedimentos ético epistemológicos que contribuam a neutralizar os efeitos perversos dos interesses materiais e simbólicos que operam na construção social do “outro” implicada no trabalho etnográfico.

Qual é a postura ético epistemológico pertinente para lidar com nosso inevitável envolvimento sóciopolítico e pessoal com o “outro” e com o conhecimento ao seu respeito? Como neutralizar os efeitos perversos no processo de construção discursiva da alteridade, decorrentes de nossa visão de mundo e do uso de determinadas teorias, que se manifestam tanto no trabalho de campo como no relato etnográfico? Como neutralizar o modo pelo qual nossa própria história, nosso contexto social e existencial afetam nossos conceitos e sua

aplicação aos grupos observados? Como evitar que os nossos preconceitos, os nossos interesses, pulsões e vontades, prejudiquem as nossas observações, e as representações a respeito do outro que escrevemos no texto etnográfico?

No conjunto dos cientistas sociais não há consenso em torno à questão da obrigatoriedade do pesquisador de questionar o seu envolvimento sóciopolítico e afetivo com o outro que é inerente ao objeto de pesquisa. Na antropologia, por exemplo, duas posições são defendidas em torno desta questão: na primeira, é negada a relevância deste questionamento para uma prática científica rigorosa e socialmente responsável. Neste posicionamento o questionamento à relação estabelecida entre o observador e o observado é enunciado como “uma besteira que inventaram e introduziram os antropólogos pós-modernos norte-americanos na agenda de discussões da antropologia” ou como uma inutilidade sentimental, mero exercício de complacência narcisista do cientista social. É evidente que esta postura reflete um ponto de vista ético-político que pretende encobrir as relações de poder inerentes à pesquisa nas ciências sociais. No caso que aqui tratamos trata-se de encobrir os interesses materiais e simbólicos dos pesquisadores “do negro” e das relações raciais no Brasil, isto é, para encobrir as relações de poder que descansam no fato da pesquisa sobre o negro e as relações raciais neste país ter sido historicamente realizada e / ou orientada por pesquisadores membros do grupo branco. O argumento desta postura parte da premissa que nega a existência da neutralidade científica ou de uma ciência neutra e objetiva. Portanto, seria desnecessário e improcedente se debruçar analiticamente sobre a relação entre o sujeito de conhecimento e o seu objeto. Assim parte-se de um dado da realidade: “não há ciência neutra e objetiva” ou “a neutralidade científica não existe”, para logo negar a pertinência da objetivação do sujeito de conhecimento. Está mais do que claro, é óbvio que a neutralidade científica só existe como ficção, nós, os pesquisadores não somos neutros. E como não podemos ser neutros, estamos ética e epistemologicamente obrigados a nós objetivar, a fazer a nossa auto-análise como sujeitos produtores de conhecimento e como agentes num campo específico de poder, só desta maneira poderemos ter o mínimo de clareza que exige o nosso ofício de cientistas sociais observadores e analistas do social-cultural e em consequência o mínimo de controle sobre os nossos interesses materiais e simbólicos, nesse sentido a antropologia implica um exercício permanente distanciamento de si mesmo. A objetivação do sujeito de conhecimento é um procedimento que é ao mesmo tempo ético e epistemológico. Como não há ciência neutra e não comprometida; é necessário objetivar o lugar de onde estamos falando, isto é, analisar tanto as nossas relações com um objeto específico quanto com os poderes estabelecidos, incluídos os do campo acadêmico no qual estamos imersos. Se não efetuamos a objetivação do

sujeito de conhecimento estaremos, de forma subreptícia, assinando embaixo do discurso do intelectual universal, pós-moderno e descolado que afirma a existência real e concreta da neutralidade valorativa na pesquisa. A única saída intelectualmente honesta para enfrentar o problema ético epistemológico da neutralidade valorativa é objetivar o sujeito objetivante.

No segundo posicionamento, a análise crítica da relação entre o observador e o observado é codificada e enunciada como uma obrigação ética e epistemológica do cientista social comprometido com o conhecimento e a transformação da realidade através da solução dos problemas do mundo social, das questões vitais. Autores como Latour & Woolgar (1997) e Goldman (1995) conceituam o distanciamento crítico do pesquisador em relação a seu objeto como um preceito moral no sentido kantiano do termo, isto é, um preceito fundado na razão que subordina à moralidade e ordena de forma categórica o que deve ser feito.

Para Latour e Woolgar (1997), o estudo das ciências enquanto que fenômeno das sociedades complexas tem como implicação fundamental, colocar entre parênteses nossas crenças sobre a ciência e sobre a sociedade. Para isso, é preciso, em primeira instância, *estabelecer* o laço estreito entre a prática dos pesquisadores e os objetos que eles produzem, isto é, determinar as relações, entre contexto social de produção do objeto científico e o conteúdo científico desse objeto. Antes de estudar as ciências sancionadas, tratar-se-ia de estudar as “ciências abertas e incertas”, as que estão sendo feitas em meio da controvérsia. Segundo, *realizar* análises que tenham à noção de simetria como base moral e ético política, isto é, análises que, por um lado, restabeleçam a justa proporção de tratamento entre os vencidos da história da ciência e os vencedores; e, que tratem igualmente e nos mesmos termos a natureza e a sociedade. Terceiro, uma vez que na análise da ciência os pesquisadores são utilizados como informantes privilegiados, é preciso “explicar o que fazem os pesquisadores, com uma metalinguagem que *não deixe nada a dever* a linguagem que se quer analisar”, isto é, “não usar o que eles dizem para explicar o que eles fazem”. Trata-se então, de estar tão atentos à elaboração de nossos próprios relatos quanto aos relatos dos cientistas.

Em síntese, é preciso fazer o que fazem os etnógrafos: *familiarizar-se com um campo, permanecendo independente dele, à distância*.²²³ Distanciar-se da forma de ver e viver o mundo dos pesquisadores, isto é, *não comprar* o ponto de vista dos pesquisadores objetivados, mas realizar uma descrição exterior do objeto ou prática com a qual o sujeito pesquisador se sente familiarizado.

²²³ Para Latour & Woolgar (*op.cit.*, p. 31) a diferença fundamental entre a etnografia clássica e a das ciências reside no fato de que o campo da primeira confunde-se com um território, enquanto o da segunda toma a forma de rede.

Para o sociólogo Pierre Bourdieu (1987) o questionamento da relação entre o sujeito e o objeto é um elemento imanente à prática do ofício do sociólogo.

O mesmo é dizer que o sociólogo digno deste nome, [...] para ter uma probabilidade de ser verdadeiramente sujeito dos problemas, que se podem pôr a respeito do mundo social, deve tomar para objeto a construção que a sociologia, os sociólogos, quer dizer os seus próprios colegas, dão, com toda a boa fé, para a produção dos problemas oficiais – e há todas as probabilidades de que isto apareça como um sinal inadmissível de arrogância ou como uma traição à solidariedade profissional, aos interesses corporativos (Bourdieu, 1987).

Tomando como ponto de partida a premissa que afirma que no questionamento crítico da relação sujeito objeto se fundamenta a possibilidade do conhecimento do real e que esta crítica é, também, *conditio sine qua non* de uma prática científica rigorosa. Indagamos pelos princípios constitutivos da obrigatoriedade ético epistemológica do questionamento das relações de poder que estão na base do seu envolvimento sóciopolítico com o outro que é inerente a seu objeto de pesquisa e ao encontro etnográfico.

Para Marcel Mauss (1969), a forma de neutralizar os efeitos perversos de nossos preconceitos a favor ou contra o observado consiste num exercício sistemático de crítica guiado por uma consciência metódica, por um lado, e, o exercício do pensamento relacional, pelo outro. Isto é, que além de procurar as inter-relações entre os diferentes fenômenos sociais que dizem a respeito do seu objeto de pesquisa, é preciso que o etnógrafo focalize criticamente não só o seu próprio senso comum e as teorias em que estão na base do seu olhar, também as fontes, os documentos e as condições da sua observação.

Já Norbert Elias (1968) afirma que os processos de construção de conhecimento têm estado historicamente vinculados a um aumento na capacidade do homem de se distanciar, mentalmente de si mesmo, isto é, que o desenvolvimento que levou a um conhecimento mais profundo e ao crescente controle da natureza foi uma consequência de um maior autocontrole do homem. Na época moderna os homens ainda não eram capazes de se distanciarem o suficiente de si mesmos para tornarem as condições de realização da pesquisa, de seu próprio papel como sujeitos da compreensão do mundo, como objetos do conhecimento e da indagação científica. Para Elias, as observações e o pensamento científico exigem um ato de distanciamento conceitual dos objetos de pensamento. Este distanciamento conceitual implica numa crítica tanto às teorias sociológicas, particularmente àquelas fundadas na dicotomia entre o indivíduo e a sociedade; quanto às imagens e representações do homem e da humanidade delas decorrentes. Trata-se de pensar indivíduo e sociedade e as noções que lhe são correlatas não como dois aspectos separados do humano, tal como postula a teoria de Parsons, por exemplo, mas sim como formando uma configuração, isto é, como um nexos ou estrutura de

pessoas mutuamente orientadas e dependentes. *A rede de interdependências entre os seres humanos é o que os liga* (op. cit., 249). No fundo, o convite que Elias nos faz é a pensar de forma relacional e processual.

Em Bourdieu (1989) o problema da relação entre o sujeito e o objeto de conhecimento aparece como fundamental no processo de construção do objeto e da pesquisa científica. Para este autor o primeiro preceito da obrigação ético epistemológica do pesquisador de questionar a relação que o liga a um objeto historicamente determinado é pensar de forma relacional: lutar contra a inclinação de pensar o mundo social de forma realista ou substancialista para pensar o mundo social como uma forma de espaço de relações. Ao mesmo tempo o pesquisador precisa por em suspenso todos os pressupostos inerentes ao fato dele mesmo ser um ser social, portanto, socializado, que também interiorizou as estruturas da sociedade ou do mundo social que pesquisa. Para o pesquisador, particularmente para aquele que aborda sua própria sociedade, coloca-se como necessário o rompimento com o senso comum: o rompimento com os objetos pré-construídos, com as representações partilhadas por todos, independentemente de se tratar dos simples lugares-comuns da existência vulgar ou das representações oficiais inscritas nas instituições, na objetividade das organizações sociais e em nossos próprios cérebros. Além de por entre parênteses o senso comum, deve-se pensar o próprio pensamento, isto implica em discutir e questionar a própria linguagem, a linguagem que a *profissão* emprega para falar e pensar o mundo social: pensar os próprios conceitos, as palavras e os métodos que têm servido de base às pesquisas. A necessidade de discutir e questionar a linguagem disciplinar esta no fato dela ser um depósito de pré-construções naturalizadas, que são ignoradas como tais e que funcionam como instrumentos inconscientes de pré-construção.

O sociólogo francês nos adverte não confundir a objetivação participante com a “observação participante”. A primeira é valorizada como o exercício mais difícil e o mais necessário do processo da pesquisa porque requer a ruptura das aderências e das adesões mais profundas e mais inconscientes, aquelas que em muitas ocasiões constituem o *interesse* do próprio objeto estudado para aquele que o estuda. A segunda, a “observação participante” é enunciada como *a análise de uma falsa ‘participação’ num grupo estranho*. Aqui o embate é o do sociólogo com o etnólogo, da sociologia com a etnologia. Com feito, como veremos, Bourdieu mantém uma postura crítica em relação à etnologia e à prática do etnólogo. Para este autor (1991), a prática do sociólogo no que concerne a sua postura frente à relação com o objeto da pesquisa, à relação entre o observador e o observado, deve ser bem diferente daquela prática realizada pelo etnólogo. O sociólogo diferentemente do etnólogo ou do antropólogo deve abster-se de “abolir magicamente” a distância entre o observador e o

observado com uma falsa participação primitivista; muito pelo contrário, o sociólogo deve objetivar essa distância e as condições sociais que a fazem possível, isto é, deve interrogar-se incessante e sistematicamente sobre a relação com o seu objeto, relação esta que tem como condições a exterioridade e as técnicas de objetivação de que o pesquisador dispõe.

Para Bourdieu (1991:60) a relação prática que o etnólogo mantém com seu objeto, a do *estrangeiro*, excluído do jogo real das práticas porque não tem o seu lugar no espaço observado e porque não tem que construir nesse espaço um lugar, constitui o limite e verdade da relação que o observador, independentemente da sua vontade e da sua consciência, mantém com o seu objeto: o *status* de espectador que se retira da situação para observá-la, isto é, uma ruptura insuperável com a ação que enuncia e com o mundo que analisa. Não obstante, esta posição de exterioridade não seria um privilégio do etnólogo, já que nada impede ao nativo, ocupar essa posição em relação às suas próprias tradições, uma vez que esteja em condições de se apropriar dos instrumentos de objetivação, e esteja disposto a arcar os custos da saída do jogo que a objetivação implica.

O desconhecimento desta ruptura por parte do etnólogo implicaria uma projeção indevida do sujeito no objeto, na qual o etnólogo simula um distanciamento objetivo com o objeto, "para jogar o jogo como um jogo, esperando sair dele para contá-lo". Logo, para o autor (1991:38), o etnólogo foge da objetivação participante, na medida em que a distância que guarda entre si mesmo e o seu objeto não é questionada. Esta distância é o que lhe permite pôr-se fora do jogo junto com tudo aquilo que faz que ele participe realmente da lógica do seu objeto. Assim, o autor afirma (1991:61), que a observação participante em certa forma encerra uma contradição nos seus termos e reivindicá-la não seria outra coisa que evadir a questão da verdadeira relação do observador com o observado e as consequências críticas para a prática científica daí decorrentes.

Trata-se de objetivar o próprio sujeito do conhecimento, já que nele se encontram inscritas algumas das mais poderosas determinantes sociais dos princípios de apreensão de qualquer objeto, assim como os interesses materiais e simbólicos que o ligam ao objeto pesquisado. No caso da pesquisa sobre o campo universitário, por exemplo, os interesses associados à pertença do pesquisador a esse campo, ao fato de ocupar uma posição no mesmo e de pretender objetivar os seus concorrentes pelo monopólio da objetivação objetiva.

Objetivar o próprio sujeito de conhecimento, o qual faça o que fizer, não deixa de estar envolvido nas lutas do campo, é conferir a si mesmo os meios de re-introduzir na análise a consciência dos pressupostos e dos preconceitos, associados a ponto de vista local e localizado daquele que constrói o espaço dos pontos de vista (Bourdieu, 1989:52).

Resumindo, nas palavras de Bourdieu (ibid.), o cientista social rigoroso deve objetivar-se a si mesmo, começando pela objetivação da sua pretensão à posição realenga, isto é, a pretensão a adotar a posição de observador imparcial, objetivo e objetivante, ao mesmo tempo onipresente e ausente. No caso da pesquisa sobre o campo acadêmico, por exemplo, a posição realenga pode fazer com que o sociólogo camuflado pela impessoalidade dos procedimentos científicos, seja capaz de assumir um ponto de vista quase que divino acerca dos colegas que também são concorrentes. Esta posição levaria ao sociólogo a fazer da sociologia uma arma de luta no interior do campo acadêmico em vez de fazer dela um instrumento de conhecimento dessas lutas, isto é, fazer um uso *cínico* da análise social: buscar na análise dos mecanismos sociais instrumentos para «promover-se» no mundo social ou para orientar suas estratégias no mundo intelectual.

Também é preciso, objetivar a objetivação, isto é, dirigir a atenção para o ponto de vista mesmo, para os condicionantes ou pressupostos epistemológicos e sociológicos nos quais se funda a relação com o objeto. Em síntese, realizar a objetivação participante é adotar o ponto de vista da reflexividade: que não é outra coisa que pôr em questão o privilégio do sujeito de conhecimento, ao qual historicamente tem se isentado de forma totalmente arbitrária, no sentido de não ética, do trabalho de objetivação.

Um outro elemento detectado como importante para o questionamento da relação entre observador e a coisa ou os sujeitos observados remete diretamente a história do objeto. Com efeito, tanto Bourdieu (1989) como Latour & Woolgar (1997), consideram que o cientista social deve fazer a história social da emergência e constituição progressiva dos problemas que toma por objeto e dos instrumentos de pensamento que os informam. Para Latour & Woolgar a realização da história social do problema que tomamos por objeto deve ter como base a noção de simetria, isto significa que deve dar-se o mesmo tipo de tratamento a todos os agentes sociais que participaram da construção histórica do problema.

Para Roberto Cardoso de Oliveira (1996) tanto a observação *in locus* ou observação participante quanto o processo de textualização ou elaboração do texto etnográfico devem ser questionados enquanto etapas constitutivas do processo de construção de conhecimento pela pesquisa empírica. Noutros termos, que Ver, Ouvir, Escrever, devem ser vistos não só como processos de produção de conhecimento, mas também como processos de unificação, de racionalização e de subjetivação, e de produção de cientistas sociais, já que estes também se configuram como tais na realização da pesquisa.

Para Márcio Goldman (1995) a prática da crítica ética e epistemológica deve começar pela própria escolha do objeto. O pesquisador deve ter uma autoconsciência crítica, no sentido

de estar obrigado a detectar e objetivar o seu próprio interesse material e simbólico implicado na escolha do seu objeto, e conceituar esse interesse como variável determinada por um posicionamento político que deve ser fruto de um diagnóstico do presente em função do mapeamento e seleção de questões e lutas contemporâneas, isto é, da problematização de nossa própria sociedade. A autoconsciência crítica seria também o antídoto contra o perigoso nihilismo e as pesquisas sem valorações sociais que podem levar tanto ao relativismo quanto à neutralidade científica. Traduzida na linguagem sociológica de Pierre Bourdieu, a autoconsciência crítica de Márcio Goldman é a obrigação que tem o pesquisador de realizar uma sócioanálise de si mesmo, isto é, uma sociologia do seu projeto científico, de suas ambições ou demissões, das suas audácias e temores, das dificuldades geradas das atitudes socialmente construídas, a arrogância ou a humildade, por exemplo.

No fundo, trata-se de tomar consciência das atitudes favoráveis ou desfavoráveis à pesquisa que estão associadas às próprias características sociais, escolares, sexuais, raciais ou culturais do pesquisador, para ter uma probabilidade mínima de agir sobre essas atitudes. Para neutralizar os efeitos perversos do seu trabalho de objetivação o cientista social deve, por um lado, apoiar-se no conhecimento das determinações sociais suscetíveis de entorpecer o seu trabalho científico, e pelo outro, deve se apoiar na análise científica de todas as coações e limitações inerentes ao fato de ocupar uma posição determinada numa rede de relações e de ter uma trajetória específica (Bourdieu, 1987:56).

Podemos concluir então que nas ciências sociais, a tomada de distância ou distanciamento crítico, entendido como questionamento crítico da relação sujeito *versus* objeto, da relação primordial dos processos de construção de conhecimento, é uma obrigação ética e epistemológica da qual o cientista não pode fugir. Como todas as profissões e ofícios o ofício do intelectual tem seus próprios códigos de ética e os seus próprios procedimentos técnicos que garantem o controle do processo e a qualidade final do produto.

Como aparece o problema da objetivação do sujeito de conhecimento no campo de estudos das relações raciais?

X.2. Um esboço do campo social de produção da análise

O contexto de realização desta pesquisa é o Brasil da virada do século XXI. Uma sociedade que ainda conserva indelévels em suas relações sociais as marcas da sociedade colonial escravista, as marcas da “cultura senhoria”. No seu conjunto a sociedade mantém o precipitado ideológico das representações coletivas e dos estereótipos próprios da escravidão através dos quais suas consequências vão sendo renovadas e perpetuadas.

- realizando práticas alicerçadas em ideologia de longa data, como as do nacionalismo militante apoiado no “caráter nacional” ou na “identidade nacional”, [...] somos uma formação social que desenvolve ações e imagens com força suficiente para bloquear o trabalho dos conflitos e das contradições sociais, econômicas e políticas, uma vez que conflitos e contradições negam a imagem da boa sociedade indivisa, pacífica e ordeira. Isso não significa que conflitos e contradições sejam ignorados, e sim que recebem uma significação precisa: são sinônimo de perigo, crise, desordem e a eles se oferece como resposta única a repressão policial e militar, para as camadas populares, e o desprezo condescendente, para os opositores em geral (Chauí, 2000: 91-2).

A figuração social brasileira é definida por Marilena Chauí (2000) como uma sociedade autoritária, onde as diferenças e as assimetrias naturalizadas em desigualdades postas como inferioridade natural (no caso das mulheres, dos trabalhadores, dos negros, dos índios, dos migrantes e imigrantes e dos idosos). As divisões sociais são sempre transformadas em desigualdades que reforçam a relação mando-obediência. Aqui a prática do não-reconhecimento é dominante: o outro jamais é reconhecido como sujeito de direitos, jamais é reconhecido como subjetividade nem como alteridade. Do fato da sociedade estar estruturada a partir de relações privadas autoritárias, de mando e de obediência é decorrente a recusa tácita e explícita de operar com direitos civis, e a dificuldade para lutar por direitos substantivos e contra formas de opressão social e econômica vigentes. Para os poderosos a lei é privilégio, para as camadas populares, repressão.

A indistinção entre o público e o privado faz que os poderosos, “os donos do poder”, mantenham com os cidadãos, nas diferentes esferas do social, relações pessoais de favor, de clientela e tutela e pratiquem a corrupção sobre os fundos públicos. Esta sociedade possui uma classe dominante altamente eficaz para bloquear a esfera pública das ações sociais e de opinião como expressão dos interesses e dos direitos de grupos e classes sociais diferenciados e / ou antagônicos, esse bloqueio implica num conjunto positivo de ações determinadas que traduzem uma maneira determinada de lidar com a esfera de opinião: de um lado os *mass media* monopolizam a informação, de outro, o discurso do poder define o consenso como unanimidade, de tal forma que a discordância é codificada como perigo, atraso ou obstinação vazia. E, dado que esta sociedade está determinada na sua gênese histórica, pela “cultura senhorial” e estamental em que se preza a fidalguia e o privilégio e usa o consumo de luxo como instrumento de demarcação da distância social entre as classes, esta sociedade tem o fascínio pelos signos de prestígio e de poder, como se desprende do uso de título honorífico de “doutor” que é o substituto imaginário para antigos títulos de nobreza. Aqui a desigualdade salarial entre homens e mulheres, entre brancos e negros, e a exploração do trabalho de milhões de crianças e idosos são consideradas normais. A existência dos sem-terra, dos sem-

teto e dos milhões de desempregados é atribuída à ignorância, à preguiça, à incompetência dos miseráveis. A existência de milhões de crianças sem infância é vista como tendência natural dos pobres à vadiagem, à mendicância e à criminalidade. A sociedade brasileira está polarizada entre a carência absoluta das camadas populares e o privilégio absoluto das camadas dominantes e dirigentes. O Brasil possui o décimo maior produto interno bruto do planeta e a segunda maior desigualdade na distribuição de renda: 2% possuem 98% da renda nacional, enquanto 98% possuem 2% dessa renda – mas esta situação estrutural não é percebida como uma forma dissimulada de *apartheid* social ou como socialmente inaceitável, mas é codificada como natural e normal. Ao anterior soma-se a contribuição, “as duas grandes dádivas neoliberais”: uma economia que não necessita incorporar mais pessoas ao mercado de trabalho, pois opera com o desemprego estrutural; e uma política de privatização do público: o abandono das políticas sociais por parte do Estado, a preferência pelo capital nos investimentos estatais, que em última instância recrudescer a estrutura histórica da sociedade brasileira. Finalmente, a autora acrescenta a contribuição projetada pela social-democracia sob o rótulo de “terceira via”. Esse movimento tem uma função dupla: excluir, sem danos aparentes, a idéia de um vínculo necessário entre justiça social e igualdade sócio-econômica, e, desobrigar o Estado de lidar com o problema da exclusão social (Chauí, *op. cit.*, p. 89-95).

Quanto às relações racializadas entre *negros* e *brancos* a situação não é idílica. A subordinação da gente de cor, baseando-se na diferença de raça é também uma subordinação de classe que se mantém historicamente. (Cf. Freyre, 2000:11). Para se ter uma idéia da situação “racial” no Brasil um estudo realizado pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (Pnud), intitulado *Relatório de Desenvolvimento Humano Brasil 2005 – Racismo, Pobreza e Violência*, mostra que, se os negros brasileiros formassem um país ele ocuparia a 105ª posição ranking que o desenvolvimento social ou humano no mundo, enquanto o Brasil, “branco” ocuparia a 44ª posição.²²⁴ No Brasil a população afro-descendente soma 45,3% e a branca 54,0%. Não obstante, os negros são 63% dos pobres e 69% dos indigentes; a expectativa de vida do grupo negro é menor que a do branco e a taxa de mortalidade na população negra é maior que a dos brancos. A taxa de analfabetismo dos negros é quase três vezes maior que a do grupo branco, já o analfabetismo funcional chega a 21,7% na população branca, e a quase 40% nos afro-descendentes.

Já o campo de estudos das relações raciais, como mostrei em trabalho anterior, aparece nos últimos vinte anos do século XX, marcado pela hegemonia do paradigma de pesquisa sociológica associado aos nomes de Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle Silva (Segura-

²²⁴ Veja as edições da *Folha de São Paulo* do 27/9/2001 e do 19/11/2005.

Ramírez, 2000). Esse paradigma chamado aqui de modelo Hasenbalg lança mão de dados estatísticos produzidos pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) e produz trabalhos que enfatizam o racismo e a discriminação pós-abolição como causas fundamentais da subordinação social e do recrutamento dos negros a posições inferiores na estrutura social, e, por outro lado, realiza uma leitura da experiência negra no Brasil, na qual os negros e afro-brasileiros, escravizados, libertos e os seus descendentes são conceituados como sujeitos históricos que resistiram à escravidão, que lutaram pela sua liberdade e pela sua autonomia, e construíam família e cultura. O procedimento dessas pesquisas sociológicas consistia em estabelecer relações estatísticas entre a cor declarada pelas pessoas entrevistadas nas pesquisas do IBGE e outras características socioeconômicas e demográficas (Hasenbalg, 1996: 441).

Na escolha de um paradigma não existe critério superior ao consentimento da comunidade relevante (Kuhn, 1978:128). Isto significa que os paradigmas são adotados consensualmente pelos cientistas que tratam determinado objeto num momento específico.

A hegemonia do modelo Hasenbalg no campo de estudos das relações racializadas no Brasil foi o produto de um consenso entre cientistas, conceituados como agentes, ligados ao tema do negro e das relações raciais: a Fundação Ford no Brasil, representada pelo antropólogo britânico naturalizado brasileiro, Peter Fry; Yvonne Maggie (UFRJ-IFCS), Nelson do Valle Silva (IUPERJ), Carlos Hasenbalg (IUPERJ), Candido Mendes (IUPERJ) e outros agentes do campo acadêmico e político. Qual a participação dos movimentos negros brasileiros nesse consenso?

A escolha desse paradigma como modelo de pesquisa a ser reproduzido redundou na concentração de recursos de poder nas mãos do sociólogo argentino radicado no país Carlos Hasenbalg, durante a sua passagem pelo Centro de Estudos Afro-Asiáticos e pelo campo acadêmico brasileiro: controle sobre os concursos de monografia e de dotações para pesquisada da Fundação Ford, controle sobre a política editorial da revista *Estudos Afro-Asiáticos*, controle sobre as pesquisas a serem realizadas e contratadas nesse centro e sobre os pesquisadores negros a serem contratados; o poder para decidir quais as carreiras acadêmicas dos afro-brasileiros (as) negros, não-brancos ou talvez *novos negros*, a serem dinamizadas e, por último, controle, e na sua ausência, a influencia no grupo de trabalho sobre relações raciais nas reuniões da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais -Anpocs (Moutinho, 1996; Segura-Ramirez, 2000).

O objetivo do consenso em torno de Carlos Hasenbalg e sua obra *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil* (1979) foi produzir pesquisa politicamente relevante (*Politically*

Relevant Research) e de criar, no laboratório IFCS – IUPERJ - Centro de Estudos Afro-Asiáticos, um grupo de pesquisadores negros para serem treinados na pesquisa com esse modelo de pesquisa politicamente relevante e para se inserirem, num segundo momento, nas instituições formais da sociedade. Segundo o próprio Carlos Hasenbalg era de vital importância quebrar o monopólio dos investigadores brancos nos estudos afro-brasileiros ou das relações raciais, daí a necessidade de produzir uma elite intelectual negra. Essas pesquisas deveriam de servir como base para a realização de políticas públicas alternativas ou ações afirmativas para integrar negros e mulatos à sociedade branca (Segura, *op.cit.* p. 35-49).

Em meados da década de 1990 Carlos Hasenbalg (1995) reconhece que o tipo de abordagem por ele desenvolvido é inadequado para estudar tanto as formas como as pessoas vivenciam o racismo e as relações raciais na vida cotidiana quanto para objetivar a operação de práticas racistas dentro de determinados contextos institucionais e organizacionais, e afirma as claras vantagens das abordagens menos quantitativas e mais antropológicas, e assinala que essa área de pesquisa se encontra ainda em fase incipiente.

Em 1996 há uma mudança no Centro de Estudos Afro-Asiáticos (doravante CEEA). O antropólogo italiano Livio Sansone entra para preencher a vaga que até então ocupará Carlo Hasenbalg: vice-diretor da área de estudos das relações raciais. Os recursos de poder e as moedas de troca de que dispunha Carlos Hasenbalg, enquanto diretor do Centro de Estudos Afro-Asiáticos, no Rio de Janeiro se concentram em mãos de Livio Sansone.²²⁵ É o fim público do consenso em torno de Carlos Hasenbalg. É necessário dar novos ares aos estudos do negro no Brasil. Para Carlos Hasenbalg (1995: 363) o trabalho de Livio Sansone (1993) é ilustrativo da riqueza do enfoque antropológico do racismo e das relações raciais na vida cotidiana. Há uma evidente troca de guarda que é, ao mesmo tempo, de geração, política e ético epistemológica. Como se opera essa troca de guarda no campo de estudos das relações raciais no Brasil?²²⁶

Mas, não há consenso em torno do novo vice-diretor do CEEA, não há unanimidade de opiniões em torno do nome. Há outros agentes novos ou velhos que por diversos compromissos e interesses materiais e simbólicos têm investido no jogo, realizado suas apostas e que nesse momento disputam o monopólio da competência e da autoridade para falar legitimamente sobre o negro e as relações raciais no Brasil e para ter acesso aos lucros materiais e simbólicos

²²⁵ Controle sobre os concursos de monografia e de dotações para pesquisada da Fundação Ford, controle sobre a política editorial da revista *Estudos Afro-Asiáticos*, controle sobre as pesquisas a serem realizadas e contratadas nesse centro e sobre os pesquisadores negros a serem contratados; o poder para decidir quais as carreiras acadêmicas dos afro-brasileiros (as) negros, não-brancos ou talvez *novos negros*, a serem dinamizadas e, por último, controle, e na sua ausência, a influência no grupo de trabalho sobre relações raciais nas reuniões da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais – Anpocs.

²²⁶ Tanto Carlos Hasenbalg como Livio Sansone são conceituados aqui como agentes, isto é, como indivíduos ou atores que têm a capacidade de produzir efeitos num campo historicamente determinado.

associados a esse monopólio. Dentre outras lutas é uma luta por estabelecer um discurso como único. Além dos novos agentes, e dentre estes, os novos intelectuais negros, no campo operam os antigos agentes que na estrutura de posições aparecem no pólo dos dominados por Carlos Hasenbalg, inclusive alguns daqueles que ajudaram a sua entronização. Por outro lado, os antigos agentes não mantêm a mesma posição crítica em relação ao quadro das relações raciais brasileiras.²²⁷

A saída de cena de Carlos Hasenbalg deu início a uma nova rodada de posicionamentos e de tomadas de posição no campo. O cenário das lutas mudou e o volume das apostas foi elevado ao paroxismo. Assim, por exemplo, para alguns dos que até então não tinham realizado uma contribuição, ético epistemológica, significativa aos estudos em questão, esta era a grande oportunidade, talvez a última, de expor-se aos holofotes da academia e da mídia. Para outros, recém chegados é uma oportunidade para se disputar uma fatia do filão de pesquisa em torno do negro e adquirir "autoridade" ou notoriedade num campo em convulsão. É tempo de formar alianças e de encaminhar lutas. *Num campo há de tudo, por definição!* (Bourdieu, 1998: 108) Até doxóforos. Para mim é uma oportunidade de fazer uma contribuição, uma boa oportunidade para afirmar escolhas e ratificar compromissos, para a prática da solidariedade, para impulsionar o pensamento, para a auto-análise e para satisfazer a minha curiosidade em torno do fato social naturalizado: o privilégio ou a exclusividade que tem tido no Brasil, grupos de homens e mulheres brancos de estudar e falar publicamente sobre os negros e as relações raciais. Qual função social e sociológica de agentes e de grupos de agentes historicamente determinados tanto no campo de estudo quanto no contexto mais amplo das relações históricas entre *negros e brancos* neste país?

No conjunto da sociedade uma série de transformações: o processo de re-democratização sóciopolítica em curso e a implosão dos movimentos sociais; um movimento negro enxuto, dizimado, muito atuante e contestatário; uma ideologia racial-nacional enfraquecida, desprestigiada, prestes a colapsar. Os poucos intelectuais públicos negros neutralizados, silenciados. E, o mais importante a neoliberalização da economia e da sociedade. Junto com o neoliberalismo aparecem na cena do campo acadêmico um novo tipo de intelectual, o intelectual pós-moderno, "descolado".²²⁸ Na escala planetária temos uma revolução científico tecnológica que colocou em questão os dualismos orgânicos e hierárquicos que informam o discurso vigente em Ocidente desde Aristóteles. *Num certo sentido, os*

²²⁷ Para um exemplo de mudança de posição veja Peter Fry (2001).

²²⁸ Dentre outras coisas o neoliberalismo é uma revolução conservadora no contexto de um movimento de *restauração*, já a globalização é um mito justificador, um cristalizador simbólico da extensão do domínio de um grupo de nações dominantes sobre o conjunto das praças financeiras nacionais.

organismos deixaram de existir enquanto objetos de conhecimento, dando lugar a componentes bióticos, isto é, tipos especiais de mecanismos processadores de informação (Haraway, 1994).

Em 1996 a adoção de políticas de publicas alternativas em favor dos afro-brasileiros já estava sendo discutida pública e oficialmente no Brasil. Nesse ano, o Ministério da Justiça com o apoio do Ministério de Relações Internacionais, promoveu o seminário internacional "Multiculturalismo e racismo: o papel da ação afirmativa nos Estados democráticos contemporâneos". Na abertura desse evento o Presidente da Republica, o sociólogo Fernando Henrique Cardoso, conclamou os intelectuais presentes, brasilianistas norte-americanos e cientistas sociais brasileiros, a inventar, a criar soluções compatíveis com o modo de ser brasileiro, isto é, condizentes com a ambigüidade da formação cultural brasileira.²²⁹

É difícil atuar, porque diz respeito a valores muito profundos e a interesses também. É diz respeito a situações que são inaceitáveis, pois a discriminação parece se consolidar como alguma coisa que se repete, que se reproduz. Não se pode esmorecer na hipocrisia é dizer que o nosso jeito não é esse. Não, o nosso jeito está errado mesmo, há uma repetição de discriminações e há a inaceitabilidade do preconceito [atitude real *versus* opinião confessada]. Isso tem que ser desmascarado, tem de ser, realmente contra-atacado, não só verbalmente, como também em termos de mecanismos e processos que possam levar a uma transformação, no sentido de uma relação mais democrática, entre raças, entre grupos sociais e entre as classes (Cardoso, 1997: 16)

Para além de Fernando Henrique Cardoso ter sido o presidente que deu o pontapé inicial à discussão oficial sobre a ação afirmativa para afro-descendentes e ao processo de neoliberalização da economia brasileira, ele na década de 50 foi assistente de pesquisa, amigo e orientando de Florestan Fernandes, e produziu duas pesquisas sobre o tema das *relações raciais* (Cardoso & Ianni, 1960; e Cardoso, 1962), e assinou a *Apresentação a Discriminação e desigualdades raciais no Brasil* (1979) de Carlos Hasenbalg.²³⁰

A área de estudos das relações racializadas não conta mais com a autoridade moral e intelectual de Roger Bastide (1898-1974), Florestan Fernandes (1920-1995) e Oracy Nogueira (1917-1996), Costa Pinto (1920-2000) e Otávio Ianni (1926-2004) está trabalhando noutra frente, pouco pode fazer; e Fernando Henrique Cardoso faz o que pode, a sua margem de

²²⁹ Os presentes: Alayde Sant'Anna, Jessé Souza, Marco Maciel, Angela Gilliam, Carlos Hasenbalg, Roberto Da Matta, Michael Rosenfeld, Jonathan S. Leonard, Ronald Walters, Thomas Skidmore, George Reid Andrews, Luis Roberto Cardoso de Oliveira, Anthony Marx, Estevão de Rezende Martins, Dora Lúcia Lima, Helio Santos, Fábio Wanderley Reis, Antonio Sergio A. Guimarães, Contardo Caligaris, Marcelo Neves.

²³⁰ Nesse texto Cardoso (1979: 13) afirma que a contribuição do livro de Hasenbalg radica no fato de situar a tradição brasileira dos estudos raciais no âmbito da discussão acadêmica internacional, sobretudo norte-americana, retomando temas que foram debatidos internacionalmente nos quinze anos anteriores à pesquisa, e, segundo, enfatizar a necessidade de análise dos movimentos sociais negros no quadro de uma sociedade corroida pelo autoritarismo difuso e pela repressão, que servem de suporte às políticas complementares de cooptação social e controles ideológicos sutis, que dificultam a consciência racial e a luta contra as desigualdades e as discriminações. Lida a luz da história do campo aqui desenvolvida a contribuição de Hasenbalg deve ser re-avaliada.

manobra, no terreno das relações raciais, é mínima. Noutros termos, os sociólogos vinculados ao componente revolucionário do projeto Unesco, isto é, os analistas rigorosos da situação racial nacional, os intelectuais críticos da doxa racial que os doxóforos difundem, não são mais agentes atuantes no campo das relações raciais, e o campo está aberto, e como em todo jogo nele podem participar, em tese, os indivíduos providos dos capitais necessários (a cor branca da pele, por exemplo).

É um momento de crise, de ruptura, um ponto de inflexão. Está em jogo o patrimônio ético, político e epistemológico do campo, a sua história que está indelevelmente ligada às lutas sociais. Está em jogo a história e do intelectual crítico das idéias prontas, demolidor das alternativas simplistas, restaurador da complexidade dos problemas sociais, democrático, insubmisso, engajado, público, ligado às lutas sociais e aos setores progressistas da sociedade brasileira. Está em jogo a autonomia do campo frente aos poderes estabelecidos. Partindo da premissa enunciada por Bourdieu (1998: 16) de que *o mundo intelectual é terreno de uma luta visando produzir e impor "novos intelectuais", portanto de uma nova definição do intelectual e do seu papel político*, perguntamos: qual o novo tipo de intelectual que se impõe no campo? Qual o tipo de tratamento que o novo intelectual dá ao patrimônio ético-político e epistemológico dos estudos do negro e das relações racializadas? Há uma agenda de pesquisa? Qual a nova agenda de pesquisa que se impõe? Quais suas direções e orientações éticas e epistemológicas? É uma agenda de pesquisa coletiva, democrática, multidisciplinar, ecumênica, produto do diálogo e da negociação com os intelectuais negros autônomos, com os movimentos sociais negros e com os setores progressistas da sociedade brasileira. Qual a profundidade histórica, ética e epistemológica dos novos discursos em torno do problema? Qual a sua novidade e contribuição? Estão criticamente fundamentados na história e na complexidade do campo e do seu problema, ou, pelo contrário, estão fundamentadas numa visão maniqueísta des-historicizada, des-historicizante e reducionista do campo e do problema social que torna por objeto? Qual o estatuto ético, político e epistemológico da produção dos agentes envolvidos nas lutas do campo na era pós Hasenbalg? Qual a relevância social e ético-epistemológica da suposta agenda de pesquisa em curso? Qual o projeto de Estado-nação a que ela está atrelada? *Sem o saber, [eu ao igual que] Landes estava transpondo o limiar de um campo já minado por dissensões teóricas, metodológicas e políticas* (Corrêa, 2003: 168). O campo de batalha estava delimitado e eu entrei na luta.

X.3. A experiência etnográfica. A lógica moral dos conflitos sociais: desrespeito e resistência

Uma das piores pragas do ambiente intelectual brasileiro é a indisponibilidade de participar de debates públicos. Em consonância com a norma relativista predominante, o intelectual brasileiro médio transforma em privado o que é público. Considera que, por ser detentor de um título, de um cargo, de uma reputação, por ter escrito um livro ou por ter sido citado ou entrevistado ou resenhado pelo colega de departamento ou de ofício (ao qual retribui na mesma moeda, e assim sucessivamente, construindo-se desse modo muitas reputações) situa-se acima do escrutínio público. É um dos modos pelos quais a Casa Grande mantém a Senzala sob controle.

Uma das consequências de semelhante comportamento é que para esse tipo de intelectual, as opiniões ou informações expressas são, por princípio, consideradas infensas à crítica. Quando contrariando aos costumes aprovados pela confraria, alguém contesta aquilo que alguma eminência produziu, as atitudes usuais são o desprezo e a indignação ressentida (Abramo, 2000: 22).

Com insumos anteriores, realizei uma tentativa de objetivação de minha própria atividade como sujeito de conhecimento em face de um objeto específico, no caso, o campo acadêmico das *relações raciais* no Brasil, para isso lanço mão da minha própria experiência etnográfica como sujeito objetivante historicamente determinado. O cientista está eticamente obrigado a objetivar o lugar social de onde procede a sua própria fala. Quais as relações entre o orador, o auditório e as premissas da argumentação. Quem fala? Porque fala? O que fala? Para quem fala? Quais os meus interesses materiais e simbólicos envolvidos na relação com o meu objeto de conhecimento, com o campo? São perguntas fundamentais da objetivação, da sócioanálise do observador. E como não se trata de realizar meros exercícios retóricos narcisistas que encobrem os interesses que vinculam os pesquisadores a determinados objetos, por exemplo, algumas retóricas feitas desde a antropologia. Trata-se de operacionalizar na análise do sujeito os princípios da transparência e o jogo limpo. Além de responder algumas dessas perguntas, e fundamentado na minha própria experiência etnográfica, focalizo os meus desencontros com o *doxóforo*, com o *técnico-da-opinião-que-se-crê-cientista*: o falso especialista. E, assumo o ônus, os riscos decorrentes da função do intelectual público, pago o preço implicado na prática do ofício. *A função política do intelectual está inteiramente ligada ao problema da produção de verdade* (Adorno, 2004). É que não campo por definição há de tudo!

Identifico-me como Afro-Colombiano. Homem negro. Intelectual proletário, público, engajado e diaspórico. O componente afro do gentílico não significa uma volta a uma tradição africana oposta à modernidade, também não implica um gesto retórico que assevera a legitimação de uma cultura política negra paralisada numa postura defensiva contra os poderes injustos da supremacia branca (Gilroy, 2001: 354). Também não implica na legitimação de uma

postura intelectual submissa ou a reivindicação de um lugar no interior de um campo acadêmico específico. O dispositivo Afro também não significa que falo em nome dos outros membros da diáspora, nesse caso não passaria de um impostor. O componente afro significa aqui o reconhecimento da importância da temporalidade, da historicidade da diáspora africana, da nossa narratividade, da nossa produção cultural sempre moderna. Significa também o meu distanciamento em relação à Nação, o qual constitui uma *conditio sine qua non* dos processos de objetivação e de construção da realidade social que efetuo como sujeito histórico, social e culturalmente determinado. Afro implica ao mesmo tempo a recusa ao esquecimento da nossa história e a rejeição da idéia de pureza racial ou cultural, e implica a afirmação da hibridez. E quero deixar claro aqui que sob hipótese alguma o dispositivo afro da minha subjetividade, da minha identidade deve ser entendido como o apelo ou a reivindicação de uma suposta essência biológica, quer dizer, “racial” ou “étnica”. O componente afro da minha identidade diaspórica significa também o desafio implícito no reconhecimento da dominação branca e da biopolítica a que somos submetidos (malgrado as distinções nacionais) nos Estados nacionais modernos. Afro significa a lembrança e a proibição de esquecer a *Middle Passage*. O dispositivo afro afirma a nossa resistência histórica, nossa luta pela nossa liberdade e dignidade e pela justiça racial (dado que como grupo fomos racializados). Significa também a enunciação de um fato histórico, estamos no centro da modernidade e a nossa existência histórica diaspórica e uma prova empírica (malgrado o não-reconhecimento) da antinomia fundamental da modernidade ocidental: a escravidão negra. Sou matriz loruba que não fique dúvida.

Como ser humano, como intelectual e como membro da diáspora africana nas Américas preocupo-me com a sobrevivência da diversidade da vida neste planeta, e dentro do contexto particular preocupo-me com as nossas condições de existência, e não poderia ser de outra forma, uma vez que para além de estar ciente do processo de exclusão social em larga escala, eu estou exposto no meu cotidiano a um tipo específico de racismo e de biopolítica antinegra historicamente determinada. O meu interesse e o meu posicionamento para além da preocupação ecosófica com a sobrevivência da vida neste planeta e da solidariedade prática envolvida na mesma, no tema das relações raciais obedece a uma política de conhecimento de um sujeito historicamente determinado e socialmente construído.²³¹

Como homem de conhecimento, eu fiquei exposto, no Brasil, a uma tese que é enunciada de forma sistemática, aberta ou subreptícia, no quotidiano das relações sociais deste

²³¹ A noção de ecosofia refere-se a articulação ético-política entre três registros ecológicos (o do meio ambiente, o das relações sociais e o da subjetividade humana. Cf. Guattari (1997).

país, à tese nativa da inferioridade racial do negro, a tese da minha a pretensa inferioridade mental.

O fato de um intelectual negro, homem ou mulher, evidenciar provas de autonomia moral e intelectual é codificado como um sinal de arrogância, qualquer manifestação ou signo que indique a afirmação da dignidade será codificado de forma negativa, uma vez que atenta contra a política do poderes e das autoridades estabelecidas no campo de estudos.

Há no conjunto da sociedade e no campo uma pressão social para as pessoas tomarem posição em torno da pergunta histórica do biopoder: o que fazer com o grupo negro? Realizar políticas públicas para garantir, a sua inclusão, a sua integração sócio-econômica em todas as esferas da sociedade brasileira ou continuar apostando na exclusão, na extinção gradual, lenta e segura do grupo negro e do mulato através da miscigenação embranquecedora e do abandono estatal às condições deficitárias de existência. A discussão agora não está reduzida a um grupo de intelectuais estabelecidos como no século XIX, nem às reivindicações dos movimentos negros e de pequenos grupos de intelectuais brancos progressistas, intelectuais públicos. No período 1997-2006 a discussão em torno das políticas de ação a favor dos índios, afro-descendentes e pobres chegou ao clímax da publicização. O trabalho da imprensa foi de tal magnitude que hoje qualquer brasileiro sem distinção de classe, raça, sexo ou religião tem uma posição em relação às “cotas para negros” nas universidades.

Eu estou no meio do fogo cruzado. Espera-se que faça parte do time do “a favor” ou do “contra”. Aqui está a prova empírica da brutal redução da discussão acadêmica em torno do tema das relações raciais no Brasil: você é a favor ou é contra. As questões assim colocadas simplificam todas as coisas e mutilam a realidade histórica para reduzi-la às dicotomias tranquilizadoras do pensamento maniqueísta. É infinitamente mais fácil tomar posição a favor ou contra uma idéia, um valor, uma pessoa, uma instituição ou uma situação, do que analisar em que consistem na verdade, em toda a sua complexidade. Tanto mais rapidamente se *tomará partido* a respeito de “um problema de sociedade” [...] quanto mais se for incapaz de analisar e compreender-lhes o sentido (Bourdieu, 1998:35).

A economia política do campo: as oportunidades materiais e simbólicas, as trocas, as dádivas, as alianças, os choques, os embates e as lutas, gira em torno das posições nessa discussão. Como sujeito de conhecimento e como observador estrangeiro que sou, optei pelo exercício do distanciamento crítico (o que não deve interpretar-se sob nenhum ponto de vista como ausência de comprometimento), na direção de uma compreensão analítica das retóricas em confronto e na determinação dos significados históricos, sociais e sociológicos dessa discussão. Essa é uma discussão nativa que foi colocada quase 180 anos atrás e acredito que

não é da minha incumbência argumentar em prol ou contra da realização dessas políticas. Não obstante, eu estou no meio, como sujeito de conhecimento, como etnógrafo social, cultural e historicamente determinado penso, tenho voz, pergunto e escrevo. É o meu objetivo é objetivar o campo de estudos e a política acadêmica em torno do tema do negro e das relações raciais e a atuação dos agentes que operam nele. Posicionei-me, mas não dentro do marco binário proposto e foi contexto da realização do trabalho de campo que esbarrei com um tipo de agente bem particular, o doxófobo.

As portas da interlocução há muito tempo estão fechadas neste campo. Não há diálogo, e eu estou no meio do fogo cruzado. E no meio dos canos fumegantes, ouço uma voz autoritária e paternalista. A voz do doxófobo afirma que é para eu me curvar, que era para eu ficar submisso e dócil, pois a minha submissão intelectual, a perda da minha autonomia não só seria coisa útil para ele, mas também para mim (a economia política do campo). Aqui nos encontramos frente a uma atualização historicamente determinada, num outro registro, da teoria do resgate. É a dialética do senhor e do escravizado em um idioma negro (Gilroy, 2001 [1993]: 131-55). É o tema filosófico do eterno retorno do mesmo e da antinomia fundamental da Modernidade, a escravidão.

A pesar de não existirem provas empíricas da sua especialização e / ou contribuição no estudo das relações racializadas brasileiras, ele não experimenta constrangimento ético em se apresentar socialmente como tal (graças à economia política do campo) e em exercer um certo tipo de “autoridade”. A autoridade xamanística deste tipo de agente é consequência da esperteza e da participação em sistemas de clientelismo e atribuição de crédito espúrio, que são inerentes à configuração do campo acadêmico. O doxófobo representa um paradigma de comportamento nocivo para os mais jovens, pois representa o paternalismo: é um modelo que se apresenta para ser imitado. Ninguém quer ser limado, defenestrado. O destino que se lhe reserva ao Insubmisso? Agressões, exclusão, atribuição de loucura e do rótulo do problemático, do encrenqueiro, do desajustado, temos os casos já conhecidos de Ruth Landes e Manoel Bomfim. Círculo perverso.

Indivíduo vaidoso e preocupado em exibir-se e em valorizar-se a qualquer preço, em aberta contradição com a lógica da argumentação e da refutação própria da vida intelectual, o doxófobo enquanto mestre da fachada consegue impor a sua impostura, escarnece, humilha, espezinha e joga no lixo o patrimônio do campo, o resultado de lutas sociais seculares sintetizadas na postura ética do pesquisador e nas pesquisas produzidas sobre o tema. Dada a sua condição de fictício ele está longe da virtude, não obstante deseja ordenar, conduzir,

através do uso de uma forma sacerdotal de autoridade, identificam-no um rebanho, no qual destacam-se alguns servos, vassalos sem Hagakure. Vale-tudo.

Enquanto homem racializado, no caso socialmente construído como “negro” estou preso no impasse hegeliano. *Você vai resistir seu patife? -disse ele. Ao qual devolvi um cortês ‘Sim Senhor’* (Gilroy, *op. cit.*, p. 137-8). Assim como Covey, o falso especialista procura a ajuda noutros agentes e nos seus vassalos. E embora, a luta não seja física é uma ocasião para um confronto de masculinidades, culturas e valores. *Se você não ficar quieto, se você continuar com essa atitude crítica vou começar a falar mal de você, você foi limado, você vai se ferrar, –* vocifera o doxófobo, ele está bravo, nervoso, bate o pé. Ele exige submissão absoluta, quer “explicar”. Não há interlocução. Desta forma as bases as bases do conflito moral estão colocadas. O falso especialista opta pela fofoca, pelo mexerico, ataca pelas costas, conspira.

O doxófobo não gosta de perguntas que não as dele. Tem ojeriza pela inovação, por novas formas de abordar a questão, e se recusa a objetivar o seu interesse obscuro no tema do negro, há nele uma negativa, uma rejeição à objetivação do seu fascínio pelas “coisas dos negros”; simultaneamente confessa fazer parte de uma luta anti-racista numa retórica que tem como fim último não só a negação das legítimas reivindicações da população negra, mas reconduzir num outro registro, a discussão a o ponto de partida, à estaca zero, no Brasil *raça* cor não é e nunca foi critério significativo na atribuição de juízos morais, bens e privilégios, ou, *raça/cor* não é critério social e culturalmente significativa, importante na distribuição de pessoas e grupos de pessoas na estrutura social da sociedade de “classes”. Desta forma o falso especialista contribui de forma significativa para a imposição de um falso problema, -já superado pela ciência, como uma questão central. Trata-se da restauração da ideologia racial tradicional. O doxófobo defende um falso universalismo que não é outra coisa que o imperialismo do universal, um racionalismo científico que é ao mesmo tempo a expressão e a causa da arrogância ocidental (branca e masculina), a qual leva a agir, alguns homens e mulheres do grupo branco, como se possuíssem o monopólio da razão e como polícia no campo acadêmico, isto é, como detentores autoproclamados da violência simbólica legítima, ocultando dessa forma a arbitrariedade dessa a sua imposição, que é vista como natural.

As ameaças, as palavras injuriosas e a zombaria de que foi objeto como pessoa e como sujeito de conhecimento historicamente determinado comportam uma alta a carga de violência simbólica (e se levarmos em conta a tese spinoziana do paralelismo é também violência física)²³². -*Você trabalha com vivos e os vivos se vingam*, disse o doxófobo e, executa a sua

²³² Segundo a *Ética* de Spinoza (III, 2, esc. (y III, 13, esc.) lo que es ação na alma é necessariamente ação no corpo, e o que é paixão no corpo é também necessariamente paixão na alma.

vingança. –*Esta vendo, eu te falei, viu.* Como lidar com ameaças e xingamentos num espaço social como a academia? Lembro aqui que algumas polêmicas entre escritores no Brasil foram resolvidas com combates armados, como o duelo entre Olavo Bilac e Pardal Mallet, em 1889 (Ventura, 2001: 144). As letras e a espada. O uso crítico da razão é socialmente condenado, o código das “boas maneiras” ordena abster-se do seu uso. Como reagir à intimidação, ao desrespeito, à desqualificação e as agressões? É necessária a coragem para se manter ereto e continuar enfrente. Proibido esquecer. Registrar no caderno de campo e elaborar conceitualmente: os comandos do etnógrafo.

Como eu já disse, há muito tempo as portas da interlocução e do diálogo estão fechadas e frente ao processo de objetivação do meu objeto levanta-se um grande muro branco (no estou encima do muro, ele está na minha frente). Parede branca buraco preto. O que fazer? Tenho suficiente agilidade, pular o muro é uma opção para ser pensada, mas ele também pode ser furado como sugere Deleuze (1988: 8), ou martelado como sugere Nietzsche (1888). Em face à não-interlocução só me resta seguir interrogando o objeto, criar as minhas próprias perguntas. Procuro na minha caixa de ferramentas, pego a *Nova Retórica* (Aristóteles, Perelman & Olbrechts-Tyteca) e a *Maieûtica* (Sócrates). Mescla explosiva. A falsa erudição e a sofística do doxóforo ficam evidentes. Máscaras brancas caíram no chão. O seu discurso mostra-se epistemologicamente inconsistente. Incremento o distanciamento crítico. E, entre pular, martelar, furar, explodir ou implodir, prefiro as duas últimas: impulsionar o pensamento como uma máquina de guerra lança uma pedra (esta roubei do Deleuze) e tentar derrubar o muro ou pelo menos abrir nele um buraco. *Unidos a gente fica em pé. Dividido a gente cai. Quem falha cai* (Raper Sabotagem, descanse em paz).

Retomemos a proposta do senhor do campo: a minha submissão intelectual, a perda da minha autonomia não só é coisa útil para ele, mas para mim também. Eu não posso, eu não quero, eu não devo aceitar. Proposta indecente e ofensiva. Não se trata de uma recusa às hierarquias em si mesmas, o problema é o exercício de poder envolvido na prática de determinados agentes: é emasculante. Ele teme, pois pressupõe que queremos o tipo de poder que ele exercita, que procuramos ocupar o seu “lugar”, e parte da premissa que enuncia que a lógica moral dos conflitos sociais obedece sempre, invariavelmente, a interesses materiais, -daí as propostas e as tentativas de cooptação. Autonomia intelectual é *commodity*. Ao que tudo indica, para o intelectual negro, a meritocracia no sistema paternalista não passa de um sofisma. Para que a meritocracia (suposto valor constitutivo do sistema) funcione é necessário abolir o paternalismo, mas isso atenta contra o exercício de poder do grupo estabelecido. Nietzsche continua estando certo: o poder corrompe. O senhor enquanto *conditio sine qua non*

da existência do vassalo está narcotizado e sua força é meramente reativa, não obstante ele continua produzindo o real, o seu interesse e a produção de subjetividades negras submissas, heterônomas, as quais constituem a condição de possibilidade do exercício do seu poder, esse é o seu fado. Produz exclusão sistemática e junto com esta um grande sentimento de revolta, de indignação. Também produz isolamento, frustração, perda de interesse na questão, depressão, auto-estima baixa, racismo, distúrbios da personalidade, esquizofrenia, ostracismo, pessoas fora de circulação, morte social. E máquinas de guerra!

A lógica dos conflitos sociais que está implicada nestas contradições do mundo social vividas sob a forma de dramas pessoais é uma lógica moral, no sentido de estar fundamentada na experiência do desrespeito sistemático e do não-reconhecimento. A proposta do senhor está fundamentada no preconceito, à medida que se espera uma resposta nos termos dos princípios do habitus racial brasileiro tal como relatado por Costa Pinto (1953), Bastide (1955a), Bicudo (1955), e, Nogueira (1955). Mas, eu não sou brasileiro, sou Afro-Colombiano, logo a minha resposta não só está culturalmente determinada como ética e politicamente orientada. É que como afirma Oracy Nogueira (*op.cit.*, p. 552) *a ideologia corrente no Brasil tende a condicionar atitudes que levem o estrangeiro a se acomodar e, eventualmente a se assimilar à cultura [racial] do país*. No meu caso, na minha experiência etnográfica, isso significa a aceitação da tese da minha própria inferioridade mental, quer dizer “racial”. Devo aceitar, felizmente, o lugar social do inferior intelectualmente. Não esqueçamos que, nesta figuração social *as relações entre os que se julgam iguais são de “parentesco”, isto é, de cumplicidade ou de compadrio; e entre os que são vistos como desiguais o relacionamento assume a forma do favor, da clientela, da tutela ou da cooptação. Em fim, quando a desigualdade é muito marcada, a relação social assume a forma nua de opressão física ou psíquica* (Chauí, 2000: 89). *Sapere Aude!*

E isto é importante, na medida em que a forma como foi construído e tratado socialmente, determina não só a percepção da realidade e os processos de construção de conhecimento como também determina a estratégia discursiva, daí a necessidade da sócioanálise do sujeito de conhecimento. Socialmente construído e tratado de forma racista, como homem negro, a minha experiência histórica é diferenciada. Assim, por exemplo, não foi educado em nenhum dos padrões raciais e sócio-culturais próprios das formações sociais de onde são oriundos os pesquisadores que historicamente têm-se debruçado sobre o tema das relações racializadas brasileiras, quer dizer, não sou branco britânico, nem francês, nem norte-americano, nem brasileiro ou argentino também não sou afro-norte-americano, neste sentido não compartilhamos os mesmos pressupostos culturais enquanto sujeitos de conhecimento socialmente determinados. Daí a necessidade do questionamento dos pressupostos inscritos

nas práticas e no cérebro do sujeito de conhecimento. A minha arquitetura e o meu sistema operacional são outros, carrego outros programas e obedeço a outros comandos. Máquina de máquinas. Assim, na melhor das hipóteses compartilhamos uma formação Ocidental. Eu me formei na Filosofia pela *Universidad del Valle* em Cali, Colômbia. Isso implicou no treinamento na leitura, no exercício do pensamento e na escrita sobre a obra e os problemas dos pensadores que colocaram as bases da cultura ocidental. *Em tempos dos Gregos era indecoroso andar com as próprias razões na mão*. Mantenho a crença de que a crítica é elemento definidor da atividade intelectual na cultura ocidental, assim o tem sido desde os Gregos. Aristóteles, por exemplo, na *Ética Nicomaqueia*, antes de fazer a crítica à teoria das idéias de seu mestre e amigo, dirá (paráfrase): Platão é o meu amigo mais sou mais amigo do exercício do intelecto, sou mais amigo da verdade. O *habitus* crítico e a coragem de verdade (*parrêsia*), são elementos que definem a ética do intelectual específico (Gros, 2002).

Os meus antepassados rejeitaram a versão de realidade do senhor, não se submeteram e preferiram ativamente a possibilidade da morte e a morte mesma à condição de contínua de desrespeito e desumanidade (Cf. Romero, 1990; 1991). Porque um homem livre em pleno exercício de suas faculdades físicas, morais e intelectuais deve abrir mão da sua autonomia e submeter-se à vontade do doxóforo ou aos interesses das autoridades do campo? *É que você é "negro"*, é que você é inferior, eis a resposta do doxóforo, ao tempo puxa a espada e ataca. Há uma negativa de reconhecimento do negro como sujeito de conhecimento autônomo, portador de saber e produtor de conhecimento. Nesse sentido os brancos estão polarizando, a tensão "racial" é gerada pelas atitudes preconceituosas e discriminadoras dos brancos que se recusam a dialogar e não hesitam em apelar à zombaria, o escárnio público. Argumentam contra os fatos: *não é bem assim, veja bem você não entendeu bem*, levantam inúmeras objeções e apelam-se à crítica espúria para afirmar de forma sub-reptícia, as teses da inferioridade mental do negro.

Frente ao não-reconhecimento dos estabelecidos, o intelectual afro-diaspórico específico e engajado ao igual que o intelectual nativo de Fanon *se recusa a conversar e decide que somente uma reação radicalmente antagônica, talvez violenta, seja a única forma de interlocução possível com o poder colonial*. Alguém falou em colonialismo interno?

Não esqueçamos que o Negro é o objeto histórico e que a relação sujeito-objeto que está na base deste o meu estudo subverte essa relação histórica, à medida que objetivo os sujeitos históricos da objetivação do negro e das relações racializadas no Brasil: os pesquisadores brancos, os sujeitos que estão na base do meu objeto, do ponto de vista antropológico são os nativos.

Não há interlocução e um choque de valores é um dos produtos do desencontro. O doxóforo viola o código de ética em que se fundamentam as relações democráticas e igualitárias: a obrigatoriedade do reconhecimento do valor intrínseco à pessoa do outro: obra de tal forma que possas tratar à humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa do outro, como fim e não unicamente como meio (o imperativo categórico kantiano). É que estamos em Ocidente. E eu sou um simples sujeito histórico preso no impasse hegeliano, na biopolítica paternalista do campo.

Será que a negação dos fatos associados às práticas racistas no campo acadêmico, ao não-reconhecimento do intelectual negro, deve-se a um problema de “deficiência cognitiva” como coloca Anthony Appiah (1997 [1992]: 34), ou à obliteração do horizonte intelectual do branco numa figuração social atada às trevas de um racismo de corte paternalista enunciado por Florestan Fernandes (1955b: 206-208)? Ou obedece aos interesses materiais e simbólicos dos agentes que garantem a submissão dos afro-brasileiros do campo?

Para um intelectual diaspórico comprometido com as questões vitais, incluídas as do seu grupo, surgem muitas interrogações em torno dos discursos e a atuação dos pesquisadores brancos (não por acaso) que historicamente detém os privilégios políticos e epistemológicos da produção de pesquisa e de discursos em torno da população negra, assim como o controle da agenda de pesquisa e dos capitais, dos recursos materiais e simbólicos a ela associados. Quais os interesses materiais e simbólicos destes pesquisadores? A inocência está fora de questão e dada a “natureza” da relação entre sujeito e objeto, é necessária uma hermenêutica da suspeita da memória do campo e da minha própria.

XI. Conclusões

As conclusões são inferências lógicas. É necessário então enunciar o discurso da conclusão. Mas antes fazê-lo é necessário falar em sombras e luzes, neste contexto acredito sem dúvida alguma que o percurso ético, político e epistemológico efetuado aqui valeu a pena e que a vitalidade envolvida nele joga um significativo facho sobre a história da configuração da população afro-descendente como problema público no Brasil.²³³

Os dados apresentados mostram a configuração de um objeto de estudos disciplinares, “o negro” ou “as relações raciais” e a formação de um campo de estudos em torno desse objeto e do problema que lhe dá origem, o qual está expresso numa simples pergunta que é constitutiva da modernidade no Brasil. o que fazer com o negro? As respostas à pergunta do biopoder foram dadas nos termos de uma biopolítica antinegra historicamente determinada. Determinamos uma série de acontecimentos significativos no processo de figuração de nosso objeto. E determinamos a estrutura e a lógica que orienta às posições objetivas que configuram o campo de estudos. Ao mesmo tempo foi realizado um exercício prático de justiça no sentido do reconhecimento do mérito da contribuição de alguns dos pensadores aqui revisitados e que se encaixam nas categorias de esquecidos e quase esquecidos.

Nesse sentido para além da apresentação rigorosa dos dados que afirmam as premissas da análise dos textos de cada um dos autores revisitados e das contribuições implícitas no fato de apresentar novas leituras dos mesmos e de trazer novos elementos conceituais para a abordagem das relações racializadas no Brasil e se fizemos uma leitura de nosso objeto em 2006 fica claro que no interior do espaço que convencionamos chamar de campo acadêmico das relações racializadas tem sido historicamente um espaço de lutas sociais. Nesse sentido, no campo trava-se uma luta minoritária e anti-racista cuja expressão ficou aqui claramente determinada através da apresentação de provas susceptíveis de verificação empírica: a posição dos autores visitados em uma ou em algumas de suas mais significativas obras.

Essa luta social histórica dos setores progressistas deste país, adoto recentemente nas esferas do Estado a forma de projetos de lei –sobre “cotas”, que atualmente (08/2006) estão sendo discutidos no Congresso Nacional, e que visam adotar um estatuto para garantir a igualdade racial no país da democracia racial, e garantir o ingresso dos historicamente

²³³ Quando digo facho utilizo o termo não só no sentido de jogar luz sobre algo, mas também no sentido de acender paixões, particularmente as mais baixas, geradas pelo fato deste intelectual público, engajado e afro-diapórico apresentar uma nova e rigorosa leitura de um conjunto de textos de autores sobre os quais as autoridades estabelecidas afirmam ter dito a última e verdadeira palavra.

marginalizados e / ou excluídos das instituições públicas federais de educação superior, a população pobre e afro-descendente do país.

As posições tomam formas antagônicas: uns são a favor da realização dessas políticas públicas; outros se posicionam contra a realização das mesmas, preferem apoiar a centenária biopolítica antinegra. A atualidade da questão e o fato de me debruçar sobre um objeto que está em movimento, e o fato de eu estar no meio do fogo cruzado e sob os efeitos da biopolítica do campo determinaram a minha escolha discursiva de preferir não realizar nenhuma análise do campo no sentido das posições individuais dos agentes, malgrado o fato de possuir o conhecimento das mesmas.

Então, por enquanto, é melhor nos focalizar os interesses meramente científicos. A produção de conhecimento e a operacionalização das ferramentas de análise próprias da ciência. Fico evidente que as noções de biopoder e biopolítica como noções vindas da produção da filosofia política da segunda metade do século XX contribuem para uma melhor e mais fina compressão das relações de poder entre grupos racializados no Brasil.

Da mesma forma, embora utilizada de forma restrita e heurística as noções de campo, agente, violência simbólica, habitus mostraram-se não só pertinentes, mas também ricas não só para o entendimento do espaço social e simbólico que convencionamos chamar aqui de campo acadêmico das relações raciais, mas para o entendimento das relações racializadas como um todo no Brasil.

A noção estabelecidos-*outsiders* mostra-se adequada, num nível macro, político e sociológico, para a conceituação das relações de poder entre os grupos racializados. No registro do campo de estudos também se afiguro pertinente, para analisar o encontro Arthur Ramos – Ruth Landes e extrair dele elementos para enriquecer o conhecimento dos mecanismos de poder desse campo de estudos e do nível das apostas que nele se realizam. Foi a utilização desta noção de forma heurística que me permitiu reforçar a compressão em termos de posições estruturais em torno do objeto. Há os intelectuais orgânicos do grupo estabelecido, isto é, engajados na causa do grupo dominante e estabelecidos, por isso mesmo no campo num momento dado. E há os intelectuais engajados em lutas de cunho social, opostas aos interesses do grupo estabelecido, e que podem estar estabelecidos no campo num momento específico que pode ser o mesmo momento do intelectual engajado em afirmar a biopolítica antinegra. Nesse momento os embates são inevitáveis uma vez que as posições, nesse encontro são antagônicas. São as contradições do mundo social expressas em dramas sociais. Desta forma foi conceituado o encontro entre Manoel Bomfim (o rebelde esquecido, o pensamento anti-racista ícone da autonomia intelectual) e Silvio Romero (ícone da reação, um

dos intelectuais que louvou a biopolítica antinegra). Esse encontro permitiu aos estudiosos aqui citados, e reconhecidos como tais pela academia nacional, a determinação de elementos constitutivos do surgimento do campo acadêmico no país num sentido mais amplo. Em termos estruturais das relações de poder no campo, guardados todos os cuidados e mantendo as devidas precauções o encontro Bomfim – Romero é análogo ao encontro Ruth Landes – Arthur Ramos. Da mesma forma, isto é, seguindo a máxima *todo cuidado é pouco*, a posição Carlos Hasenbalg no campo é análoga à posição de Arthur Ramos.

XI.1. Nietzsche e a lei Áurea. Desrespeito, resistência e luta pelo reconhecimento (Honneth, 1992).

Podem florescer genuínos relacionamentos para os negros em uma sociedade que agride sua inteligência, seu caráter moral e a sua potencialidade?

Cornel West

O problema que vamos tratar aqui é um dos temas centrais da Ilustração e da Modernidade como cultura prática: o tema da Dignidade Humana. Determinado historicamente na minha própria experiência etnográfica toma a expressão do problema da autonomia ou da dignidade do intelectual negro no campo de estudos das relações raciais no Brasil. A ala conservadora e dominante dos pesquisadores no campo das relações raciais no Brasil nega-se a reconhecer que do ponto de vista epistemológico, quer dizer, só para responder às exigências da ciência, é necessária a inclusão dos pontos de vista dos pesquisadores afro-brasileiros (as), autônomos, críticos, independentes e criativos, eles justificam esse não-reconhecimento com uma racionalização, o preconceito da inferioridade mental do negro, e enunciado de forma sub-reptícia. O campo acadêmico brasileiro majoritariamente branco-mestiço e preferivelmente não negro mestiço. Quando há uma agenda de pesquisa ela é controlada e orientada por pesquisadores brancos, assim sendo, conhece-te a ti mesmo é um preceito não válido para os *outsiders*, para os pesquisadores afro-brasileiros das relações raciais no Brasil. Eles estão impedidos, não são autônomos são heterônomos, uma vez o conhecimento que se tem sobre as relações racializadas no Brasil, é produção da intelectualidade do grupo branco. Não há interlocução com um ponto de vista produzido por uma diversa intelectualidade afro-brasileira. Para estes pesquisadores dialogar significa: *afirme o meu ponto de vista*, o que no sistema casa-grande senzala equivale a adotar os valores do senhor, que se apresentava sob a forma de paternalismo, o que por isso mesmo não exclui, mas garante o uso da violência simbólica no campo. “Dialogar” significa, do ponto de vista deles, que os intelectuais do grupo afro-brasileiro

devem adotar uma posição submissa, o que obviamente limita suas possibilidades existenciais. Eis a biopolítica antinegra no campo.

A inclusão em condições de igualdade dos intelectuais ao campo acadêmico é uma das condições de possibilidade de um verdadeiro renascimento, do já empobrecido em termos éticos e epistemológicos, campo de estudos das relações raciais no Brasil, - como o atestam os próprios fatos empíricos: a figura do falso especialista, a pobreza conceitual e metodológica das análises e a forma enviesada como foi colocado no campo o problema das políticas públicas alternativas para pobres e afro-descendentes, e a própria existência e o silêncio em torno da entidade Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros (Recife -2000; São Carlos -2000; Maranhão -2004; e Salvador -2006), está última a prova irrefutável da exclusão das pesquisadoras e pesquisadores negros do campo acadêmico brasileiro. Nietzsche esta certo? É o eterno retorno do mesmo? Não haverá nada de novo? Só haverá dignidade quando consigamos tratar os outros como os nossos iguais ou quando os outros se fizerem tratar por nós como os seus iguais, ao mesmo tempo como fins e meios e nunca somente como meios. O não-reconhecimento, a negação da dignidade do outro produz necessariamente uma polarização das relações sociais e um acirramento dos conflitos entre os grupos de interesses, no caso, das relações entre os membros dos grupos racializados.

Em termos simbólicos a entidade Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros é uma zona nebulosa entre a senzala e o quilombo, o campo de estudos das relações raciais é a residência do senhor, ora a casa-grande ora o sobrado. Existe a possibilidade dessa velha e nova entidade estar reproduzindo as formas de dominação (com todo o respeito às teorias feministas e de gênero) de sexo, de classe, de raça próprias de sistema de dominação casa-grande senzala. Existe a possibilidade dessa entidade estar traduzindo com certa fidelidade as formas de autoridade ancoradas no paternalismo, no clientelismo e na atribuição de crédito espúrio. É possível que na senzala-quilombo estejam-se configurando redes, conjunto de segmentos que configurem a reprodução noutra escala, num noutro registro das relações de poder específicas do sistema casa-grande - senzala. Eu não consigo enxergar claramente as formas do quilombo (mas, pode ser uma deficiência cognitiva).

A casa-grande, a senzala e o quilombo. Os da senzala eventualmente poderão visitar o quilombo e vice-versa. Os da senzala quando requisitados para desenvolver determinadas tarefas do interesse do senhor visitaram a casa-grande entrando pelos fundos. A senzala está imbricada na casa-grande. Por enquanto a política da casa grande em relação à senzala-quilombo tem sido a do *Laissez-faire*, não intervir e até incentivar, contanto que não incomodem, que continuem no seu lugar, tudo bem. Há nas lideranças do quilombo um

interesse em tomar por assalto a casa-grande? Qual a estratégia da senzala-quilombo? Como reagirá o senhor frente aos possíveis ataques da senzala-quilombo? Negociará e reconhecerá a autonomia e a dignidade do intelectual negro? Enviará o senhor uma expedição militar para acabar com o quilombo? Pagará o intelectual negro no Brasil o preço pela sua autonomia moral e intelectual? Permitam-me lembrar as palavras de um intelectual diaspórico, W. E. B Du Bois:

Isto o homem negro americano sabe: a sua luta aqui é uma luta até o fim. Ou morre ou vence. Se ele ganhar não será por algum subterfúgio, nem por nenhum sonho de assimilação pela mistura. Ele entrará na civilização moderna aqui na América como um homem negro em condições de igualdade perfeita e ilimitada com qualquer homem branco, ou absolutamente não entrará. Ou o extermínio radical ou a igualdade absoluta. Não pode haver nenhum meio-termo. Esta é a última batalha do Ocidente (Du Bois, 1977: 703. *Apud*. Gilroy, 2001: 153-4).

Du Bois está certo. É a última batalha do Ocidente. Como ignorar as relações entre a escravidão, a biopolítica antinegra e o sistema atual de dominação a escala planetária? Como não olhar para as relações entre o neoliberalismo, a globalização, os seus teóricos e as práticas “pós-modernas” no campo acadêmico? Para além da questão racial, mas sem sair dela, são as grandes conquistas da civilização que estão em jogo, os direitos e as políticas públicas coletivas, as múltiplas formas de subsistir e existir neste planeta. Trata-se da afirmação de um pensamento intempestivo, como em Nietzsche. Ou o extermínio radical ou a igualdade absoluta. O meio-termo significa aceitar a dominação, de qualquer um, do outro que me é igual. Significa aceitar a própria submissão, implica em ser coadjuvante do extermínio de si mesmo, no fundo é rejeitar a humanidade que habita a cada um de nós. É grande a responsabilidade vital do intelectual diaspórico (por definição público) e não só dele. A sensibilidade e a memória socialmente construída e historicamente determinada do intelectual negro coletivo são ferramentas chaves na luta contra a barbárie que se impõe neste planeta. O mesmo biopoder responsável pelo extermínio dos povos nativos da América e pelo tráfico e a escravização negra atualiza-se num novo registro. A produção de dor e de sofrimento humanos experimentados pelos nativos americanos e africanos negros na economia colonial é reproduzida em escala planetária, elevada à enésima potência. É a última batalha de Ocidente. Daí a proibição do esquecimento, somos a memória viva de Ocidente. *Os crimes são impunes porque são esquecidos*. Antes do extermínio judeu foi a escravidão negra e a obrigação moral do testemunho no é exclusiva de Primo Levi.

E neste contexto, falando em intelectuais negros, como interpretar a experiência do laboratório IFCS – IUPERJ - Candido Mendes - CEAA? Qual o contexto de interpretação do tipo de intelectual negro criado nesse laboratório? Qual a teoria das relações racializadas adequada para explicar essa produção de subjetividades? Qual o discurso que as explica? Wagley *et alii*.

(1952), Pierson (1942) Azevedo (1953), Costa Pinto (1953), Unesco-Anhembi (1955), Oracy Nogueira (1955), Fernandes (1965 ou 1972), Hasenbalg (1979)? Qual a relação do paternalismo historicamente determinado (Costa Pinto, 1953; Unesco-Anhembi, 1955; Nogueira, 1955) e a produção do laboratório em questão? Qual a autonomia intelectual dos pesquisadores(as) negros produzidos nessa experiência? Em quais das instituições formais da sociedade eles foram inseridos? Qual a relação entre a produção e o discurso, da prática ética epistemológica e as condições de vida da grande massa de homens e mulheres afro-descendentes no Brasil?

Eis a prova empírica do paternalismo na gênese do campo. A relação Arthur Ramos – Édison Carneiro:

Estou contente, inteiramente envaidecido com a sua amizade, com a sua colaboração, com o seu estímulo, sem o qual esse livro e toda a minha atividade posterior – nunca apparecessem à tona. Você é o pai das "Religiões" – e teve, por ella, carinhos de pae mesmo. Eu lhe agradeço de todo o coração. [...] Os meus amigos aqui me ofereceram um jantar. Ahi, brindamos ao maior africanista do Brasil, o prof. Dr. Arthur Ramos (Carta de Edison Carneiro a Arthur Ramos, Bahia, 30-XI-1936. *Apud Oliveira & Lima, op. cit.*, p. 125).

É não se trata de lapidar Édison Carneiro. Muito pelo contrario, trata-se de trazê-lo a luz, mas não para usá-lo como cavalo de batalha numa luta por reconhecimento e sim para objetivá-lo, para entendê-lo na complexidade do seu contexto social de atuação como agente, como participante num jogo social que requer escolhas e apostas, que produz vencedores e vencidos (dominados), defenestrados (ou, mortos em combate) e revoltados. A dimensão humana de Édison Carneiro, a sua experiência social, as suas renuncias e os seus dramas enquanto intelectual negro, as suas lutas no contexto da biopolítica antinegra, o que tem hoje a dizer aos intelectuais negros atuais, aos intelectuais que estão se produzindo e sendo produzidos. Carneiro é membro fundador, é ancestral dos intelectuais negros que habitam o campo. A sua experiência é vital, constitui parte da memória da atuação do intelectual afro-brasileiro no campo de estudos das relações racializadas. Também não se trata de fazer apologias, sobretudo por que ele não precisa, ele brilha com luz própria. O culto aos mortos na cultura loruba e os usos e abusos das coisas da África, inclusive dos seus intelectuais. Como não lembrar aqui Silvio Romero (1888: 10-11. *Apud*. Rodrigues 1977 [1932]: XV) conclamando para estudar componentes da futura cultura negra nacional. *É uma vergonha para a ciência do Brasil que nada tenhamos consagrado de nossos trabalhos ao estudo das línguas e das religiões africanas. Nós que temos o material em casa, que temos a África em nossas cozinhas.* Difícil entender porque atualmente se fazem investimentos em torno do intelectual negro na África, quando os pesquisadores brancos mantêm um silencio constrangedor em torno da posição do

intelectual afro-brasileiro no campo acadêmico em geral e das relações racializadas, em particular. IV Congresso Nacional de Pesquisadores Negros – Salvador 2006. Aspirante de intelectual negro escolha o seu caminho (Racionais MC's, 1998). E não esqueça que não há democracia sem verdadeiro contra-poder-crítico e que o intelectual, inclusive o racializado, é um contra-poder, e de primeira grandeza (Bourdieu, 1998: 17).

XI.2. Um vitoriano nos trópicos sob castigo merecido

A expressão um vitoriano nos trópicos empobrecido sob castigo é uma brincadeira em torno do título do livro de Maria Lucia Pallares-Burke (2005), *Gilberto Freyre. Um Vitoriano nos Trópicos*. A associação deste título com o que vou escrever está no fato da autora trazer elementos fundamentais para enriquecer a compreensão da dimensão epistemológica do paradigma operado por Gilberto Freyre. Entender Freyre para além da ideologia racial elaborada, enunciada e sustentada por ele. Esta é uma das múltiplas abordagens possíveis, e não necessariamente conflitantes, da obra de Gilberto Freyre.

A expressão “sob castigo” refere-se ao tratamento recebido por Gilberto Freyre no campo das relações raciais. Já o termo “merecido” expressa a minha crença em que o tratamento dispensado a *Sobrados e Mucambos* e a *Casa-grande e senzala* é decorrente do fato de Gilberto Freyre haver-se negado a reconhecer a revolução científica na área de estudos em questão. Ele recusou proceder como homem de ciência e continuou a afirmar, malgrado a revolução científica, o ponto de vista ideológico fazendo que os conteúdos epistemológicos de sua obra fossem rejeitados, por exemplo, o tipo de interrogação etnográfica que ele opera em *Sobrados e mucambos* ou as relações entre história e etnografia na sua trilogia.

Um dos paradoxos mais chocantes na bibliografia produzida pelos agentes que historicamente tem operado no campo das relações raciais no Brasil é o fato da inexistência de trabalhos que apresentem análises e conclusões sancionadas por modelos universais, quer dizer propriamente críticos, da obra de Gilberto Freyre, não obstante o seu nome e os seus escritos são enunciados de forma constante tanto em trabalhos publicados como nos diversos eventos acadêmicos em torno do tema do negro e das relações raciais. A importância retórica do nome e da obra de Freyre é de uma relevância tal que há quem afirme a existência de um grupo de pesquisadores “neofreirianos” nesta área de estudos (Hanchard, 1997. *Apud*. Gilliam, 2000: 97).

Para além da utilização do nome de Gilberto Freyre para legitimar interesses no interior do campo, *Casa-grande & senzala*, tem sido historicamente objeto de estudo da intelectualidade brasileira e continua a sê-lo. Giucci, Larreta & Fonseca, (2002), os

coordenadores da edição crítica de *Casa-grande & senzala*, referenciam na bibliografia cento e cinco (105) estudos críticos sobre este autor e a sua obra, dos quais só duas resenhas são de agentes do campo das relações raciais: Donald Pierson (1974) e Roger Bastide (1953). O paradoxal é que aqueles que se servem do nome do autor pernambucano, talvez por isso mesmo, garantem a não leitura crítica da sua obra.

Si na sua abordagem o observador estrangeiro limitar-se à bibliografia produzida e utilizada e citada pelos agentes do próprio campo será induzido ao erro, pois acreditará que neste país nunca a obra de Gilberto Freyre foi abordada criticamente ou na melhor das hipóteses que só existe o trabalho de Ricardo Araújo (1994). Penso que foi este o erro ao que foi induzido Michael Hanchard (1994), pois a seu enfoque dos movimentos negros no Rio de Janeiro e São Paulo (1945-1988) abre mão das análises desses movimentos realizadas por Luiz Costa Pinto (1953) e Florestan Fernandes (1955b).

Na tentativa recente de objetivar o sujeito de conhecimento das relações raciais no Brasil, no sentido de estabelecer as relações entre o olhar estrangeiro e o olhar nativo, o historiador e brasilianista norte-americano George Andrews (1999: 27-33) oferece uma explicação para este fato: os pesquisadores estrangeiros que estudamos o Brasil somos franca e abertamente dependentes dos autores brasileiros para o nosso conhecimento da realidade brasileira abordada. Assim sendo, a produção estrangeira sobre o tema das relações raciais brasileiras, na década de 90 esteve inspirada e informada em grande parte pela obra de Nelson do Valle e Silva e Carlos Hasenbalg, este fato atualiza a relação histórica estreita entre os dois olhares, pois um livro sobre o Brasil não pode chegar a ser reconhecido como válido e importante se não incorpora e integra a literatura brasileira.

Assim, por exemplo, o livro tão influente do historiador Frank Tannenbaum, *Escravo e cidadão*, é basicamente uma reformulação e aplicação a toda América latina das idéias de Gilberto Freyre; e Freyre é igualmente visível no trabalho de Donald Pierson e de Marvin Harris. Nos anos 70 o saudoso Florestan Fernandes tem o mesmo papel nos livros de Carl Degler, Thomas Skidmore e Robert Toplin. E agora, nos anos 90 estamos presenciando uma onda de artigos e livros estrangeiros que foram inspirados e informados em grande parte pela obra pioneira de Nelson do Valle e Silva e Carlos Hasenbalg (Andrews, *op. cit.*, p. 29).

Atualmente voltam à cena leituras inspiradas e informadas pela incorporação de uma leitura acrítica da obra Gilberto Freyre (1933). Trata-se de rearticular a “democracia racial brasileira”, através da racionalização do mito das três raças ou da ideologia racial brasileira, num outro registro retórico. Os autores codificam esse mito como fundador das relações sócio-raciais brasileiras e o aceito por uma grande parte do “povo” brasileiro que o reproduz no seu próprio cotidiano. Essas retóricas se caracterizam por se fundamentarem na própria autoridade

dos autores; por não dialogar com a extensa bibliografia crítica sobre Gilberto Freyre e a sua obra; pelo encobrimento das relações de poder embutidas na imposição do discurso presente em *Casa-grande & senzala*, como a memória coletiva nacional (os processos sociais aparecem naturalizados, des-historicizados); e pelo fato de tomar este discurso sobre as relações sociais racializadas como sendo a realidade das relações mesmas. São as modas intelectuais “pós-modernas”, as quais implicam que todos os “fatos” com existência pretensamente objetiva não passam de construções intelectuais – em resumo, afirmam que não existe nenhuma diferença clara entre fato e ficção (Hobsbawn, 1998: 18).

Neste contexto é impossível não lembrar a afirmação de Livio Sansone (2004: 18), segundo a qual a maioria dos pesquisadores das relações raciais não está preparada ou simplesmente não está disposta a enfrentar a complexidade do tema e reage de forma tacanha descartando o sincretismo e a mestiçagem como causa e resultado da ambigüidade, da hipocrisia e até da esquizofrenia. Quais os componentes desta forma tacanha de estudar as relações racializadas no Brasil? Quais as relações entre esta forma e a falsa maneira de colocar a questão objetivada por Luiz de Aguiar Costa Pinto?

É evidente que a forma tacanha de estudar o problema do campo que aqui objetivamos é muito mais ampla e complexa. Não obstante, a questão que aqui se coloca para os pesquisadores do campo, em geral, diz respeito à objetivação do sujeito objetivante e a forma como cada um de nós participa na produção e reprodução dessa tacanhice. Devemos responder de forma honestamente crítica, à pergunta que indaga pela forma como cada um dos agentes e grupos de agentes do campo participa, por exemplo, do encobrimento das análises já realizadas do preconceito, das dimensões comportamentais e psicossociais das relações raciais no Brasil e do *habitus* racial. Da mesma forma devemos responder à pergunta que interroga pela participação individual e grupal dos agentes do campo no empobrecimento não só da discussão, mais do vasto campo de possibilidades epistemológicas, -teóricas, conceituais e metodológicas-, que é aberto no processo mesmo de individuação da área de estudos do negro ou das relações raciais no Brasil? Determinar se a participação individual e dos grupos de agentes, determinadas historicamente, na tacanhice obedece a “deficiências cognitivas” ou de formação, à pobreza conceitual e metodológica enunciada por Costa Pinto (1953); à obliteração do horizonte intelectual do intelectual branco como colocará Florestan Fernandes em 1955; aos interesses materiais e simbólicos dos homens brancos e estrangeiros que nas últimas décadas têm tido o controle, por exemplo, sobre os recursos materiais do campo, sobre a agenda de pesquisa e sobre o encaminhamento ou forma de conduzir a discussão acadêmica das relações raciais no Brasil. Quais os interesses, em jogo, incluídos os próprios dos intelectuais negros?

E isto nos remete às questões associadas às relações historicamente determinadas entre os agentes do campo, o poder estabelecido e as tentativas de atualização da ideologia racial oficial. Ao mesmo tempo o problema da tacanhice na forma de trabalhar, de abordar as relações raciais neste país, remete-nos às relações entre os agentes estabelecidos no campo, e seus os *outsiders*, representados pelos pesquisadores afro-descendentes das relações raciais no Brasil. Responder estas questões são obrigações ético-epistemológicas que, por princípio, os senhores do campo deveriam efetuar, mas que constituem, uma obrigação ainda maior para os pesquisadores negros. *O importante é notar que o racismo está imbricado na construção da nacionalidade brasileira e esta, por sua vez faz parte integral da academia brasileira que estuda o racismo, de modo que há aqui uma circularidade perversa da qual não se pode escapar* (Rosa Ribeiro, 1997: 87). Também não devemos esquecer que *no presente, assim como no passado, as interpretações dominantes sobre relações raciais [no Brasil] e sua relação com classe econômica tornaram-se rentáveis, -[material e simbolicamente] especialmente para acadêmicos brancos* (Gilliam, 2000: 92).

É fundamental repensar a miscigenação e seus produtos (começando pelo mulato é claro)? Sim. *Os estudo da mestiçagem no Brasil ainda não foram realizados com rigoroso critério científico* (Costa Pinto, *op. cit.*, p. 208, *Apud.* Ramos (1947: 370-4). E para isso, coloca-se como necessária à ciência, a objetivação da prática e dos discursos em torno dela e seus produtos, no contexto do processo de construção do Estado-nação. E não se trata dos pesquisadores justificarmos nossas preferências pessoais e, muito menos de celebrarmos um dos discursos, o oficial. A afirmativa que atribui a Gilberto Freyre (1933) a enunciação da cordialidade como parte do “habitus” racial que mediatizava as relações sociais no sistema casa-grande – senzala, deve ser ponderada, no sentido de levar em conta o contexto de enunciação: a cordialidade é enunciada por Gilberto Freyre em *Sobrados e Mucambos* (1936, 1949) como um produto de uma especialização comportamental do mulato formado, do bacharel, que na ânsia por ascender socialmente compensa o estigma da cor procurando agradar mais. O mulato educado, aquele que no dizer de Freyre possui títulos de branquidade e consegue ascender, é o elemento subversivo do padrão tradicional, ele *amolece* a rigidez do sistema casa-grande senzala. A cordialidade é a grande contribuição do tipo mulato á cultura nacional brasileira.²³⁴

²³⁴ Costa Pinto (*op. cit.*, p. 198) também percebe o mulato como um dos elementos subversivos da ordem casa-grande – senzala: O mulato oferece-se como mais vasto campo de formação de estereótipos precisamente porque, como mestiço, quebra, por sua simples presença e existência, a rigidez e simetria do esquema de linhas étnicas e de posições sociais em que pretos e brancos se têm historicamente defrontado na sociedade brasileira.

Da mesma forma, tomar *Casa-grande & Senzala*, 1933, como o marco zero das relações raciais neste país constitui erro metodológico crasso, lugar comum, ponto de partida dóxico, não epistêmico: é confundir um dos discursos sobre a coisa com a coisa mesma. Aqui ganha força e sentido uma das dimensões do problema dos neofreirianos levantado por Michael Hanchard (1997) e retomado por Angela Gilliam (2000), no caso, o problema da relação entre subjetividade e atividade científica, e não poderia ser de outra maneira, uma vez que as dinâmicas do campo, obedecem à dialética *doxa versus episteme* que historicamente orientam a produção social de conhecimento nesta área. O ponto de vista dóxico é o ponto de vista defendido pelo estabelecimento.

Repensar a mestiçagem significa também repensar o paternalismo dos “amigos dos negros” no campo, implica em objetivar o paternalismo que os membros do grupo estabelecido dispensam aos *outsiders*, aos afro-descendentes (negros e mulatos) aspirantes a pesquisadores das relações racializadas. Significa, então, pensar as técnicas de controle social, a biopolítica em termos mais amplos, e o gerenciamento das pulsões e dos de interesses desses aspirantes a intelectuais, em termos mais restritos. Repensar a mestiçagem e seus produtos também implica em levar a sério àqueles autores que apresentaram análises críticas e aos que não o fizeram também, por exemplo: José Bonifácio, Gilberto Freyre, Arthur Ramos, Costa Pinto, Oracy Nogueira, Florestan Fernandes, Roger Bastide, Kabengele Munanga (1997) e Luiz Felipe de Alencastro (1985). Se agentes que ocupam posições de poder no campo se recusam a dialogar, com os fundadores, com aqueles que com suas vidas e mortes (temos o caso de Arthur Ramos) construíram o espaço social que hoje lhes permite exercer uma profissão, o leitor já poderá imaginar o tipo de interlocução que poderá ser estabelecida com os intelectuais da diáspora africana que recusam o paternalismo emasculante e defendem a sua autonomia moral e intelectual com capa e espada.

Quais os pesquisadores das relações raciais autores que enunciam à mestiçagem como sendo causa e resultado da ambigüidade, da hipocrisia e até da esquizofrenia no Brasil? Como? Quando? Onde? Da forma como esta sendo colocada a questão implica num erro de avaliação primário, produto do desconhecimento das análises nativas, da pobreza conceitual e da ausência de profundidade histórica do analista. Não é a mestiçagem a causa da esquizofrenia, é o caráter ambivalente (opinião confessada *versus* atitude real) do habitus racial, do princípio chave da ideologia racial nativa, e do preconceito ou estereotipo social contra o negro e contra o mestiço, principalmente contra o mulato, por exemplo.

O fato de se aceitar mais facilmente a aproximação com pessoa de cor de matiz mais claro não impede que, durante o processo de passing – que não é apenas biológico, pois que tem implicações sociológicas

evidentes -, venha a incidir sobre o mestiço, que está cruzando a linha de cor, uma onda de julgamentos estereotipados, a maioria dos quais visa destacar, direta ou indiretamente, a natureza marginal, dual, ambivalente da posição social e étnica e do comportamento dos que estão vivendo o processo de passagem de uma condição para outra (Costa Pinto, 1953: 193).

Em várias dimensões o mestiço oscila entre dois pólos de consistência, no caso do mulato, entre o branco e o negro, e entre estes dois pólos e um terceiro plano sobrecarregado de signos racistas. *Pela introjeção dos preconceitos dos brancos os de cor encontram-se emocionalmente sobrecarregados mantendo dentro de si um conceito negativo e dirigido contra a própria pessoa, o que dá origem a conflitos psíquicos e distúrbios da personalidade* (Bicudo, *op.cit.*, p. 293).

Portanto, a mestiçagem em si mesma, isto é, como fato biológico, não é causa ou resultado da ambigüidade, da hipocrisia ou da esquizofrenia, nem do mulato nem do sistema ou padrão de relações raciais brasileiro como um todo, e sim do fato social cultural, da forma como a sociedade racista codifica o mestiço e dos princípios inerentes ao *habitus racial* nativo (Deleuze & Guattari, 1985, 1988; Costa Pinto, 1953; Deleuze & Parnet, 1997; Bastide, 1955 e 1955a; Bicudo, 1955; Nogueira, 1955; Fanon, 1952). Qual a relação entre este estado de coisas e a inconsistência cultural enunciada por Florestan Fernandes (1960: XIII-XIV)? Ou melhor, qual a relação entre os dois fenômenos?

X.3. A revolução científica e o problema dos “contras”

O deslocamento geográfico, a descoberta secular, a recuperação trabalhosa de histórias implícitas ou internalizadas deixam na busca etnográfica a marca de uma energia secular que é inequivocamente honesta. Porém, agora, discursos, códigos e tradições práticas da antropologia, com suas autoridades, seus rigores disciplinares, seus mapas genealógicos, seus sistemas de clientelismo e atribuição de crédito acumularam-se em modos variados de ser antropológico. Naturalmente a inocência está fora de questão. E, se suspeitamos que, tal como em todas as disciplinas, o modo costumeiro de fazer as coisas narcotiza e isola o membro da corporação, estamos dizendo algo que vale para todas as formas de mundanidade das disciplinas. A antropologia não é uma exceção.

Edward Said

Na apresentação à nova edição do trabalho de Oracy Nogueira, Maria Laura Cavalcanti (1998) afirma ter ficado surpresa com o pouco conhecimento que os especialistas na área de relações raciais brasileiras tinham do trabalho de Oracy Nogueira (1955).²³⁵ *Um significativo silêncio marcou esse texto desde a publicação.* Aqui a autora, está colocando abertamente, a questão do conhecimento adequado da história de um determinado objeto de conhecimento por

²³⁵ Dados biográficos de Oracy Nogueira (1917-1996) obtidos em Cavalcanti (1998: 9-19).

parte daquele que se diz especialista. Como é possível enunciar-se como especialista em relações raciais no Brasil, e, ao mesmo tempo, desconhecer o trabalho de Oracy Nogueira?

Os desdobramentos desta questão nos levam ao tema do doxóforo e da problematização dos conteúdos éticos, políticos e epistemológicos das pesquisas do projeto Unesco realizadas em São Paulo e no Rio de Janeiro.

Na avaliação feita por Roger Bastide das diferenças entre o Norte e o Sul no âmbito do projeto Unesco, ele afirma que as pesquisas feitas no Sul efetuaram uma *total revolução* nos estudos sobre o negro no Brasil, à medida que adotaram uma nova perspectiva sociológica inspirada no método dialético, de matriz marxista. *A oposição das conclusões entre o norte e o sul é nova prova da oposição descrita por Lambert, entre o Brasil “arcaico” e o Brasil “novo”* (Bastide, 1955, p. 553. *Apud.* Peixoto, 2000: 186).

A observação empírica e a análise aqui apresentada não deixam dúvidas em relação ao conteúdo de verdade expresso das palavras de Roger Bastide. Estou afirmando aqui que nas pesquisas do projeto Unesco realizadas em São Paulo e no Rio de Janeiro, operou-se uma revolução científica no sentido definido por Thomas Kuhn (1978): *consideramos revoluções científicas aqueles episódios de desenvolvimento não-cumulativo, nos quais um paradigma mais antigo é total ou parcialmente substituído por um novo, incompatível com o anterior*. E que essa revolução foi produto de um trabalho coletivo idealizado por Arthur Ramos. Ficou clara a riqueza dessas pesquisas, sobretudo, as produzidas por Costa Pinto (1953) e Oracy Nogueira (1955), se comparadas em termos das ferramentas epistemológicas utilizadas, do nível da definição e da articulação dos conceitos e das noções, da combinação de diversas técnicas de obtenção de informação e dos recursos e da profundidade da análise, ao produto apresentado por Florestan Fernandes (1955, 1955a), por exemplo, quem finalmente terminou levando os louros pela mudança de paradigma no estudo das relações raciais. Todos esses pesquisadores, junto com as pesquisadoras do projeto Unesco-Anhembi (e outros agentes não mencionados aqui) participaram ativamente dessa revolução.

As revoluções no âmbito da ciência iniciam-se com o sentimento crescente e restrito a uma pequena subdivisão na comunidade científica de que o paradigma existente deixou de funcionar adequadamente para explicar a natureza. No caso que aqui tratamos, o paradigma existente para explicar a “natureza” das relações entre os grupos racializados no Brasil era o paradigma proposto por Gilberto Freyre e atualizado por Donald Pierson. Esse é o paradigma defeituoso cuja existência foi o pré-requisito para a revolução (o seu maior defeito, a grande anomalia inassimilável e inamissível é a exclusão da resistência escrava, simbolizada pelo quilombo). Na escolha de um paradigma não existe critério superior ao consentimento da

comunidade relevante, isto significa que os paradigmas são adotados consensualmente pelos cientistas que tratam determinado objeto num momento específico.

A necessidade de modificar o sentido de conceitos estabelecidos e familiares é crucial para o impacto de um novo paradigma, vimos à importância da definição conceitual nas pesquisas do projeto Unesco do eixo Rio de Janeiro - São Paulo, que é hiper-visível em Costa Pinto (1953) e Oracy Nogueira (1955). Nesse sentido a revolução científica implica num deslocamento da rede conceitual através da qual os cientistas vêem o mundo.

Como explicar o lugar que ocupam Costa Pinto e os autores do projeto Unesco-Anhembi na hierarquia de relevância do campo de estudos das relações racializadas? Qual é o tratamento que recebem estes autores no campo qual o lugar que eles ocupam na produção atual sobre o tema. Costa Pinto não fez carreira como sociólogo no Brasil, Oracy Nogueira é um ilustre desconhecido. Eles não deixaram herdeiros no campo. Esses autores encarnam um conjunto de valores que ameaçam as formas reativas de vida no campo: os valores da ciência em oposição às práticas da doxa. Do ponto de vista ético epistemológico, quer dizer da operacionalização dos procedimentos próprios ao fazer do cientista do social, as pesquisas de Nogueira e Costa Pinto não deixam a desejar a algumas das monografias realizadas pelos "grandes mestres" estrangeiros da sociologia ou da antropologia social ou cultural que lemos nos programas de pós-graduação. Não obstante, esses trabalhos são pouco lidos, permanecem quase-desconhecidos. *Por que, então, essa mania nacional de buscar nos autores estrangeiros da moda o que tantos já haviam pensado e escrito tão bem por aqui, no Brasil?* (Aguiar, 2000: 13).

Não esqueçamos aqui que em 1944, Luiz de Aguiar Costa Pinto foi aceito para fazer curso de doutoramento na Universidade de Chicago e que as autoridades norte-americanas recusaram-lhe conceder o visto de entrada no país, tendo como fundamento os antecedentes políticos dele: militante do movimento estudantil envolvido com o movimento comunista, sendo preso por oito meses em 1939 pelos agentes de segurança do Estado Novo, acusado de ações contra o governo e de comunismo. Não esqueçamos que em 1952 Oracy Nogueira tentou voltar a Chicago para defender a sua tese de doutoramento, e que pelos seus vínculos ideológicos e partidários as autoridades consulares norte-americanas negaram-lhe o visto. Arthur Ramos, Costa Pinto e Oracy Nogueira estavam na mira dos organismos de segurança do Estado, os quais certamente passaram as fichas de Costa Pinto e de Oracy Nogueira às autoridades consulares norte-americanas. Em tempos de caça de bruxas, doutrina de segurança nacional.

Episteme versus doxa. Esquerda versus direita. A tarefa da esquerda é evidenciar o que a direita quer ocultar. Não deixa de ser muito significativo que a pesar da sofisticação

epistemológica, da elaboração conceitual e metodológica, do exercício da crítica e do distanciamento, estes trabalhos permaneçam quase desconhecidos, não lidos e não incorporados à tradição, com eles não se dialoga a pesar de oferecerem respostas a questões que para muitos pesquisadores hoje são indecifráveis. Para a direita esses textos são um problema, uma vez que como exercícios de pesquisa eles foram realizados para verificar cientificamente a tese que afirma que “no Brasil não há preconceito”, esse foi o plano do grupo de pesquisadores congregados em torno de Arthur Ramos, a sua grande contribuição à modernização do país. O discurso dos grupos estabelecidos e de seus intelectuais orgânicos em torno à situação racial brasileira foi refutado através de critérios de falseabilidade das ciências sociais. Essa refutação, como diria Karl Popper (1973), é decorrente da incapacidade constitutiva de refletir a realidade própria do modelo Freyre-Pierson.

Numa outra linguagem, as proposições enunciadas na ideologia racial brasileira, no discurso de Gilberto Freyre (1933), Donald Pierson (1942), Charles Wagley e Thales de Azevedo (1953), não se adéquam à realidade. Da perspectiva da lógica do novo paradigma introduzido essas proposições não designam um estado de coisas empírico, são proposições falsas. Verdadeiro significa que uma designação está efetivamente cumprida no estado de coisas, que existe uma adequação entre as palavras e as coisas. Falso significa que a designação não se cumpre, seja porque as palavras não se ajustam à realidade, seja pela impossibilidade radical de produzir uma imagem associável com as palavras.

Se considerarmos o modelo Gilberto Freyre-Donald Pierson como um paradigma científico então podemos afirmar que no interior do projeto Unesco operou-se uma revolução científica, uma mudança de paradigma no sentido enunciado por Thomas Kuhn (1975 [1962]). O importante aqui é determinar como o campo acadêmico, em geral, e os pesquisadores e historiadores disciplinares em particular lidaram com essa revolução? Como os autores e os textos da revolução foram inscritos nas narrativas históricas do campo? Quais as formas de codificação do conteúdo ético, político e epistemológico dessas pesquisas?

Foi operada uma contra-revolução? Qual a relação entre razão científica e dominação racial? Por contra-revolução entendo aqui, as estratégias, os dispositivos e as práticas que se propõem anular os resultados da revolução precedente. O movimento de restauração implica numa revolução conservadora, uma tentativa de restaurar o *status quo* anterior num outro registro, no caso específico do campo em questão, trata-se de rearticular e/ ou atualizar a ideologia nacional tradicional das relações raciais, aquela fundamentada na dicotomia que elimina o quilombo, na casa-grande & senzala: a ideologia que afirma “no Brasil não existe preconceito racial” através da enunciação da tese que nega que neste país o critério *raça* e o

seu epifenômeno *cor* sejam social e sociologicamente significativos na distribuição de juízos morais, bens e privilégios e na alocação de pessoas e grupos de pessoas na estrutura social.

Quais os agentes operadores da contra-revolução? Quais as suas posições e os seus posicionamentos? Qual a relação entre a ascensão social e prestígio profissional de alguns agentes, a defesa do *status quo* racial brasileiro e o encobrimento do conteúdo ético epistemológico da obra dos esquecidos e dos quase esquecidos?

As revoluções sempre foram problemáticas, sobretudo quando ela é operada no seio da contradição fundamental do sistema, nas relações entre estabelecidos brancos e *outsiders* negros, afro-descendentes.

Se pegarmos 1955 e 2006 como dois momentos significativos historicamente determinados da trajetória do objeto o negro e do tratamento acadêmico dado ao tema das relações raciais, fica muito claro que há um lento, seguro e brutal empobrecimento do amplo leque de perspectivas epistemológicas historicamente construído em torno do objeto *o negro e as relações raciais* no Brasil, basta ler a produção da área nos últimos anos. Embora enunciadas num outro contexto as palavras de Gilberto Freyre (1956: 22) se adequam à situação atual:

Estamos no Brasil numa fase em que se tornou freqüente aparecerem com o título de “sociológicas” ou o rotulo de “antropológicas” páginas que são apenas de agitação polêmico-jornalista, às vezes brilhante ou até inteligente, em torno de assuntos na verdade sociológicos ou antropológicos. Mas assuntos que os autores limitam-se a ferir ou arranhar jornalisticamente, ou para servirem, com escândalo e às vezes brilho, alguma ideologia de que são sectários militantes nem sempre esclarecidos, ou para se fazerem notar, de modo sensacionalista, pelo público menos capaz de separar simples agitadores dessa espécie, de estudiosos autenticamente científicos de matéria sociológica ou antropológica.

Por outro lado, vale a pena assinalar aqui que o dito paradigma Hasenbalg constitui-se no último desdobramento, de uma e só de uma, das possibilidades de pesquisa da agenda enunciada por Arthur Ramos (1942). Em 1995 Carlos Hasenbalg reconhece que o tipo de abordagem por ele desenvolvido é inadequado para estudar tanto as formas como as pessoas vivenciam o racismo e as relações raciais na vida cotidiana quanto para objetivar a operação de práticas racistas dentro de determinados contextos institucionais e organizacionais, e afirma as claras vantagens das abordagens menos quantitativas e mais antropológicas, e assinala que essa área de pesquisa se encontra ainda em fase incipiente. Dentre os vários temas que ainda não foram estudados, Hasenbalg destaca a inexistência de trabalhos que analisem os mecanismos intra-escolares que limitam as oportunidades educacionais das crianças não-brancas ou as práticas discriminatórias do aparelho policial e do sistema judiciário. Hasenbalg

esqueceu as mais importantes contribuições do projeto Unesco: Costa Pinto (1953), Leone Bicudo (1955), Aníela Ginsberg (1955) Roger Bastide (1955), Oracy Nogueira (1955), Florestan Fernandes (1955a). Como explicar esse esquecimento?

Esse empobrecimento é sintomático de uma crise, da obliteração do horizonte intelectual daqueles que historicamente têm tido o privilégio e o monopólio legítimo, a exclusividade de pesquisar, escrever e falar sobre o *negro*. A situação enunciada por Costa Pinto se mantém: *O fato de esses estudos terem sido feitos na quase totalidade dos casos, do ponto de vista do branco e motivado pela necessidade de conhecer e orientar a integração dos outros grupos nos padrões sociais do branco* (Costa Pinto, 1955: 58). Qual a relação entre este estado de coisas, o paternalismo dos brancos, e, entre esta prática e a ascensão social e / ou a exclusão de intelectuais negros nesse campo?

Também ficou claro que a necessidade de políticas públicas para a inclusão social de negros, indígenas e seus mestiços foi enunciada em 1823 e que a discussão em torno dessas políticas públicas é uma questão histórica constitutiva desta nação, portanto é uma questão nativa legítima e não uma invenção de negros ressentidos (que querem polarizar ou *racializar* o paraíso racial e acabar com a democracia racial), ou uma imposição de um imperialismo cultural norte-americano.

Por outro lado, o agenciamento de uma biopolítica antinegra nesta sociedade deixa claro, sem margem às dúvidas de que a construção do Estado-nação, da nacionalidade e da cultura nacional foi realizada de forma racista, logo, um processo de racialização historicamente determinado é constitutivo desta sociedade, por conseguinte, a tese da antropologia para inglês ver que enuncia uma “crescente racialização” como implicação *lógica* da adoção de políticas alternativas para a inclusão social de afro-descendentes, de índios e de pobres, afigura-se falsa. Não há provas empíricas que a sustentem, é mera retórica: componente discursivo de um movimento ancorado num certo tipo de nacionalismo conservador que pretende encobrir o seu papel de legitimador e defensor do *status quo racial*, *mero* justificador simbólico das relações de dominação entre estabelecidos brancos e *outsiders* afro-descendentes no Brasil.

O leitor se perguntará porquê use a expressão *Tiro no pé*, e pensará que o tiro é no meu próprio pé. *Dead man walking* é a expressão da resposta e se refere à renúncia implicada no ofício do intelectual. Do ponto de vista da análise aqui desenvolvida a expressão nativa *Tiro no pé* descreve muito bem a situação atual do campo: há um empobrecimento ético epistemológico da pesquisa sobre a população afro-descendente e as relações racializadas no Brasil. Esse empobrecimento se expressa em vários fatos: na prática da crítica espúria; na

existência e preponderância do doxóforo; no desrespeito e na exclusão e / ou submissão dos membros do grupo negro ou afro-descendente do campo que os toma como objeto de estudo; na exclusão do ponto de vista legítimo da população negra; no encobrimento ou desconhecimento da revolução científica no campo; na exclusão do ponto de vista legítimo da população negra.

Histórias de dominação, de submissão aquiescente, de resistência e de revolta. Histórias da solidariedade “branca”, do intelectual público e da sua ética: Manoel Bomfim – Arthur Ramos – Costa Pinto – Virginia Leone Bicudo – Aníela Ginsberg - Florestan Fernandes – Roger Bastide – Oracy Nogueira, cada um a sua maneira. História fragmentária de um problema social e do objeto e das práticas a ele associadas. *Tiro no pé* é uma das múltiplas formas de contar essas histórias atendendo às exigências da ciência, nesse sentido não deixa de ser etnografia de uma das antinomias próprias da Modernidade.



Bibliografia

ABRAMO, Cláudio W. "Fenômenos da casa grande". *Mais! Folha de São Paulo*. Março 5. 2000. pp. 22.

AGUIAR, Ronaldo Conde. *O Rebelde esquecido: tempo, vida e obra de Manoel Bomfim*. Rio de Janeiro. Topbooks – Anpocs. 2000.

ALBERTO, Luiz. "As relações raciais no Brasil e as perspectivas para o próximo século". Em: HUNTLEY, Lynn / GUIMARÃES, Antonio S. *Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil*. São Paulo. Paz e Terra. 2000. pp. 283-307.

ALENCASTRO, Luis Felipe. "Geopolítica da mestiçagem". *Novos Estudos – Cebrap*, No. 11. 1985. pp. 49-63.

_____. "Os negros e a política de cotas". *Revista Veja*. 27 de fevereiro. 2002 pp. 14.

ALMEIDA, Miguel Vale de. *Os senhores de Si. Uma interpretação antropológica da masculinidade*. Lisboa. Fim de Século. 1995.

AMORIN, Maria Stella. "Costa Pinto e a missão sociológica". Em: Marcos Chor Maio & Gláucia Villas Boas (orgs.). *Idéias de Modernidade e Sociologia no Brasil. Ensaio sobre Luiz de Aguiar Costa Pinto*. Porto Alegre. Ed. Universidade / UFRGS. 1999. pp. 23-38.

ANDREWS, George Reid. "O olhar estrangeiro: americanos e brasileiros". Em: Jéferson Bacelar & Carlos Caroso (org.). *Brasil um país de negros?* Rio de Janeiro, Salvador. Pallas – Ceao. 1999. pp. 27-34.

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai. África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro. Contraponto. 1997.

ARAUJO, Ricardo B. *Guerra e paz: Casa-grande e senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Rio de Janeiro. Ed. 34. 1994

ARRUDA, Ma. Arminda. "Dilemas do Brasil moderno: a questão racial na obra de Florestan Fernandes". Em: Marcos Chor Maio & Ricardo Ventura Santos (org.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro. Fiocruz – CCB. 1996. pp. 195-203.

_____. "Arremate de uma reflexão. A revolução burguesa no Brasil de Florestan Fernandes". *Revista USP*. São No. 29. 1996. pp. 56-65.

_____. & GARCIA, Silvia G. *Florestan Fernandes: mestre da sociologia moderna*. Brasília. Paralelo 15: CAPES. 2003.

AZEVEDO, Aluísio. *O mulato*. Porto Alegre. L&PM. 1998.

AZEVEDO, Célia M. *Onda negra, medo branco. O negro no imaginário das elites século XIX*. Rio de Janeiro. Paz e Terra. 1986.

_____. "Batismo da liberdade: os abolicionistas e o destino do negro". *Historia: Questões & Debates*. Curitiba 9 (16). Jun. 1988. pp.38-65.

_____. "Irmão ou inimigo: o escravo no imaginário abolicionista dos EUA e do Brasil". *Revista USP*. São Paulo. No. 28. 1995-96. pp. 96-109.

_____. "O abolicionismo transatlântico e a memória do paraíso racial brasileiro". *Estudos Afro-Asiáticos* N° 30.1996. pp. 151-62.

_____. "Para além das relações raciais: por uma história do racismo". Em: Josué Pereira da Silva, Myrian Sepúlveda dos Santos, Iram Jácome Rodrigues. *Crítica contemporânea*. São Paulo. Annablume: Fapesp. 2002.

Abolicionismo: Estados Unidos e Brasil, uma história comparada (século XIX). São Paulo. Annablume. 2003.

_____. Anti-racismo e seus paradoxos: reflexões sobre cota racial, raça e racismo. São Paulo. Annablume. 2004.

AZEVEDO, Thales. As elites de cor numa cidade brasileira. Um estudo de ascensão social & classe sociais e grupos de prestígio. Salvador. Edufba – Egba. 1996 [1953 - 1955].

_____. Democracia Racial. Ideologia e realidade. Petrópolis. Ed. Vozes. 1975.

BADINTER, Elisa. *XY sobre a Identidade Masculina*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira. 1993.

BACELAR, Jeferson. "A Frente Negra Brasileira na Bahia". *Afro-Ásia*. No. 17. 1996.

BAKER, Lee. From savage to Negro: anthropology and construction of Race, 1896-1954. Berkeley. University of California Press. 1998.

BARBOSA, Lúcia M, et. alii. De preto a afro-descendente: trajetos de pesquisa sobre o negro, cultura negra e relações étnico-raciais no Brasil. São Carlos. EdUFSCar. 2003.

BARBOSA, Rubens A., EAKIN, Marshall C. & ALMEIDA, Paulo R. (orgs.). *O Brasil dos Brazilianistas. Um guia dos estudos sobre o Brasil nos Estados Unidos. 1945 – 2000*. São Paulo. Paz e Terra. 2002.

BARROS, Luitgarde Oliveira C. *Arthur Ramos e as dinâmicas sociais do seu tempo*. Maceió. Edufal. 2000.

BASTIDE, Roger. État actuel des études afro-brésiliennes : le problème du contact des races". *Revue Internationale de Sociologie*, 47 (1-2) : 77-89.

_____. "Casa-grande & Senzala." *Mercure de France. Paris* v. 317. 1953. pp. 336-8.

_____. "Manifestações do preconceito de cor". Em: Unesco-Anhembi (orgs.). *Relações raciais entre Brancos e Negros em São Paulo*. São Paulo. Anhembi. 1955. pp. 123-58.

_____. "Efeito do preconceito de cor". Em: Unesco-Anhembi (orgs.). *Relações raciais entre Brancos e Negros em São Paulo*. São Paulo. Anhembi. 1955. pp. 159-92.

- _____. & BERGHE, Pierre van den. "Stereotypes, norms and interracial behavior in São Paulo. *American sociological review*. Vol 22. No. 6. dez 1957. pp. 689-94.
- _____. "A imprensa negra no Estado de São Paulo". Em: _____ *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo. Ed. Perspectiva. 1973.
- BASTOS, Elide R. "Gilberto Freyre e o mito da cultura brasileira". *Revista de Humanidades* 4(15): 26-31. Brasília. 1987.
- _____. "Um debate sobre a questão do Negro no Brasil. *São Paulo em Perspectiva*, 2(2): 20-6, abr. / jun. 1988.
- _____. "Gilberto Freyre e a questão nacional". Em: Reginaldo Moraes, Ricardo Antunes & Vera B. Ferrante (Orgs.). *Inteligência Brasileira*. São Paulo. Brasiliense. 1986.
- _____. Gilberto Freyre e a formação da sociedade brasileira. Tese de doutorado. São Paulo. PUC. 1986.
- _____. "Florestan Fernandes e a construção das ciências sociais". Em: Paulo Henrique Martinez (org.). *FLORESTAN ou o sentido das coisas*. São Paulo. Boitempo Ed. 1998. pp. 143-55.
- BEHAR, Ruth. *The vulnerable observer: Anthropology that breaks your heart*. Boston. Beacon Press. 1996.
- BICUDO, Virginia Leone. "Atitudes dos alunos dos grupos escolares em relação com a cor dos seus colegas". Em: Unesco-Anhembi (orgs.). *Relações raciais entre Brancos e Negros em São Paulo*. São Paulo. Anhembi. 1955. pp. 227-310.
- BONIFÁCIO, José de Andrada e Silva. "Representação à Assembléia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil sobre a Escravidão". Em: Miriam Dolhnikoff. *Projetos para o Brasil*. São Paulo. Cia. das Letras. 2000 (1823).
- BOMFIM, Manoel. *América Latina: males de origem. O parasitismo social e evolução*. Rio de Janeiro. Topbooks. 1993
- BOURDIEU, Pierre. *Homo Academicus*. Stanford. Stanford University Press. 1988
- BOURDIEU, Pierre. "Introdução a uma sociologia reflexiva" In: *O Poder simbólico*. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil. 1989 (1987).
- _____. *El Sentido Práctico*. Madrid. Taurus. 1991
- _____. *As regras da arte*. São Paulo. Cia. das Letras. 1996
- _____. Razões práticas – sobre a teoria da ação. Campinas. Papirus. 1996.
- _____. Marginalia. Algumas notas adicionais sobre o Dom". *Mana*, 2 (92): 7-20, 1996.
- _____. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro. Bertrand. 2000.

_____. *Contrafogos: táticas para enfrentar a invasão neoliberal*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Ed. 1999.

_____. *Esboço de auto-análise*. São Paulo. Cia. das Letras. 2005

_____. & WACQUANT, Loïc. "Sobre as artimanhas da razão imperialista". Em: Maria Alice Nogueira & Afrânio Catani (Orgs.). *Pierre Bourdieu. Escritos de Educação*. Petrópolis. Vozes. 1998.

_____. *Respuestas por una Antropologia Reflexiva*. México. Grijalbo. 1995.

BOURDIEU, Pierre & PASSERON, Jean Claude. *A reprodução. Elementos para uma teoria do sistema de ensino*. Rio de Janeiro. Francisco Alves. 1992 (1970).

BOURDIEU, Pierre, CHAMBOREDON, Jean-Claude & PASSERON, Jean-Claude. *A profissão de sociólogo. Preliminares epistemológicas*. Petrópolis. Vozes. 2002.

BROOKE, Nigel & WITOSHYNSKY, Mary. *Os 40 anos da Fundação Ford no Brasil: uma parceria para a mudança social*. São Paulo – Rio de Janeiro. Edusp – Fundação Ford. 200

BRESCIANI, Stella. *Forjar a Identidade Brasileira nos anos 1920- 1940*. Rio Claro. Unesp. 1998.

CABRERA, Lydia. *El monte*. Miami. Ediciones Universal. 1983.

CAMPOS, Maria José. Arthur Ramos: Luz e sombra na antropologia brasileira. Uma versão da democracia racial no Brasil nas décadas de 1930 e 1940. São Paulo. FFLCH – USP. Dissertação de mestrado. 2002.

CARBEY, Hazel. *Reconstructing womanhood: the emergence of the Afro-American women novelist*. New York. Oxford University Press. 1987.

CARNEIRO, Édison. "Uma falseta de Arthur Ramos". Em: Édison Carneiro. *Ladinos e crioulos*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 1964.

CARVALHO, José Murilo. "Escravidão e razão nacional". *Revista Dados*, vol. No.3. Rio de Janeiro. 1988. pp. 287-307.

_____. "Entre a liberdade dos antigos e a dos modernos; a República no Brasil". *Dados* 32(3). Rio de Janeiro. 1989. pp. 265-80.

Casa-grande & Senzala / Gilberto Freyre: edição crítica. Guillermo Giucci, Enrique Rodríguez Larreta e Edson Nery da Fonseca (coords.). Madrid, Barcelona, La Habana, Lisboa, Paris, México, Buenos Aires, São Paulo, Lima, Guatemala, San José. ALLCA XX. 2002.

CASHMORE, Ellis & BANTON Michael [et. al.]. *Dicionário de relações étnicas e raciais*. São Paulo. Summus. 2000.

CAVALCANTE, Antonio Mourão. "O mundo psi na obra de Roger Bastide". Em: Olga R. Von Simsom (org.). *Revisitando a terra de contrastes: a atualidade da obra de Roger Bastide*. São Paulo. FFLCH/CERU. 1986. pp. 67-71.

- CAVALCANTI, Maria Laura. "Oracy Nogueira e a antropologia no Brasil: o estudo do estigma e do preconceito racial". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. no. 31, ano 11. 1996. pp. 5-28.
- _____. Apresentação". Em: Oracy Nogueira. *Preconceito de Marca. As relações raciais em Itapetininga*. Maria Laura V. C. Cavalcanti (org.). São Paulo. Edusp. 1998 [1955]. pp.9-20.
- _____. "Preconceito de marca: etnografia e relações raciais". *Tempo Social – USP*. 11 (1). 1999. pp. 97-110.
- _____. "O aspecto humano de nossos dados: a relação Pierson / Nogueira, a etnografia e a abordagem das relações raciais". Em: Marcos Chor Maio & Gláucia Villas Bôas (orgs.). *Idéias de Modernidade e Sociologia no Brasil. Ensaio sobre Luiz de Aguiar Costa Pinto*. Porto Alegre. Ed. Universidade / UFRGS. 1999. pp. 185-202.
- CHALHOUB, Sidney. *Visões da Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo. Cia. das Letras. 1990.
- CHAUÍ, Marilena. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo. Fundação Perseu Abramo. 2000.
- CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro. Ed. UFRJ. 1998.
- COLE, Sally. *Ruth Landes. A life in anthropology*. Lincoln & London. University of Nebraska Press. 2003.
- _____. "Ruth Landes and the Early Ethnography of Race and Gender". Em: Ruth Behar and Debora A. Gordon. *Women writing culture*. Berkeley: Los Angeles: London. University California Press. 1996. pp. 166-85.
- QUEIROZ JUNIOR, Teófilo. *Preconceito de cor e a mulata na literatura brasileira*. São Paulo. Ed. Ática. 1982.
- COLLIER, R. *Masculinity, Law and the Family*. London & New York, Routledge. 1995.
- CONSORTE, Josildeth G. "Lembrando Costa Pinto: memória das ciências sociais no Brasil". Em: Marcos Chor Maio & Gláucia Villas Bôas (orgs.). *Idéias de Modernidade e Sociologia no Brasil. Ensaio sobre Luiz de Aguiar Costa Pinto*. Porto Alegre. Ed. Universidade / UFRGS. 1999. pp. 39-48.
- CORRÊA, Mariza. *História da Antropologia no Brasil (1930 - 1960)*. Campinas. Vértice - Unicamp. 1987.
- _____. "Repensando a família patriarcal". Em: Antonio Augusto Arantes et. alii. *Colcha de retalhos: estudos sobre a família no Brasil*. Unicamp. 1993. pp. 15-42.
- _____. "Traficantes do excêntrico. Os antropólogos no Brasil dos anos 30 aos anos 60". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. No. 6, vol. 3, Fev. 1988. pp. 79-98.
- _____. "Esboço no espelho". Em: Ruth Landes. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro. Ed. UFRJ. 2002. pp. 9-22.

- _____. "Sobre a invenção da mulata". *Cadernos Pagu* (6-7). 1996. pp. 35-50.
- _____. "O mistério dos Orixás e das bonecas: raça e gênero na antropologia brasileira". *Etnográfica*. Vol. IV. Número 2. 2000.
- _____. *As Ilusões da Liberdade: A escola Nina Rodrigues e a antropóloga no Brasil*. 2ª. Ed. rev. Bragança Paulista. Editora de Universidade São Francisco. 2001.
- COSTA PINTO, Luiz de Aguiar. "Sobre as classes sociais". *Sociologia*. São Paulo. No. 4. Vol. VIII. 1946.
- _____. "Panorama geral". Em: L. A. Costa Pinto & Edison Carneiro. *As ciências sociais no Brasil: estudo realizado para Capes*. Rio de Janeiro. Estudos e ensaios – 6. 1955.
- _____. "Mundo pós-moderno: notas para a discussão e registro histórico". Em: Marcos Chor Maio & Gláucia Villas Bôas (orgs.). *Idéias de Modernidade e Sociologia no Brasil. Ensaio sobre Luiz de Aguiar Costa Pinto*. Porto Alegre. Ed. Universidade / UFRGS. 1999. pp.13-19.
- _____. O negro no Rio de Janeiro. Relações de raça numa sociedade em mudança. Rio de Janeiro. UFRJ. 1998 [1953].
- COUTINHO, Afrânio (org.). *A polêmica Alencar-Nabuco*. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 1978.
- COOPER, David. *La gramática de la vida*. Barcelona. Ariel. 1978.
- CUNHA e MELO, Manuel Palácios da. "Especialidades e linhagens da ciência social brasileira: um estudo bibliométrico". Em: Marcos Chor Maio & Gláucia Villas Bôas (orgs.). *Idéias de Modernidade e Sociologia no Brasil. Ensaio sobre Luiz de Aguiar Costa Pinto*. Porto Alegre. Ed. Universidade / UFRGS. 1999. pp. 301-28.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. "Sobre os silêncios da lei: lei costumeira e positiva nas alforrias de escravos no Brasil do século XIX". Em: Manuela Carneiro da Cunha. *Antropóloga do Brasil*. Rio de Janeiro. Brasiliense. 1987. pp. 123-44.
- CUNHA, Olívia da. "Sua alma em sua palma: identificando a "raça" e inventando a nação". Em: Dulce Pandolfi (org.). *Repensando o Estado Novo*. Rio de Janeiro. Ed. FGV. 1999.
- _____. "Reflexões sobre biopoder e pós-colonialismo: relendo Fanon e Foucault". *Mana. Estudos de Antropologia Social*. Vol. 8 No. 1. Abril de 2002. pp.149-63.
- D'ADESKY, Jacques. Pluralismo étnico e multi-culturalismo: racismos e anti-racismos no Brasil. Rio de Janeiro. Pallas. 2001.
- DAMATTA, Roberto. "Digressão: a fábula das três raças, ou o problema do racismo à brasileira". Em: Roberto DaMatta. *Relativizando, uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro. Rocco. 1987
- DELEUZE, Gilles. *Spinoza: Filosofía práctica*. Barcelona. Tusquets. 1984 [1981].
- _____. *Lógica del Sentido*. Barcelona. Paidós. 1989.

- _____. *Conversações*. Rio de Janeiro, Editora 34. 1992 (1990).
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Felix. *El anti-edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona, Buenos Aires, México. Paidós. 1985 [1972].
- _____. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia. Pré-textos. 1988.
- _____. & PARNET, Claire. *Diálogos*. Valencia. Pré-Textos. 1997 (1977).
- DOLHNIKOFF, Miriam. "O projeto nacional de José Bonifácio". *Novos Estudos – Cebrap*, No. 46. 1996. pp. 121-41.
- DU BOIS, W. E. B. *Black Reconstruction in America*. New York. Atheneum. 1977
- DURKHEIM, Emile. *Las Reglas del Método Sociológico*. Buenos Aires. La Pléyade. 1976.
- EAKIN, Marshall C. "Ciencia política e sociologia". Em: BARBOSA, Rubens A., EAKIN, Marshall C. & ALMEIDA, Paulo R. (orgs.). *O Brasil dos Brazilianistas. Um guia dos estudos sobre o Brasil nos Estados Unidos. 1945 – 2000*. São Paulo. Paz e Terra. 2002. pp. 293-318.
- IANNI, Octavio. *Raças e classes no Brasil*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 1966.
- ELIAS, Norbert. "Introdução à Edição de 1968". Em: *O Processo Civilizador: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar. 1990.
- ELIAS, Norbert & SCOTSON, John L. *Os Estabelecidos e os Outsiders. Sociologia das relações de Poder*. Rio de Janeiro. Zahar. 2000 (1964).
- FANON, Frantz. *Mascaras branca, peles negras*. Rio de Janeiro. Fator. 1983.
- FERNANDES, Florestan. "Do escravo ao cidadão". Em: Unesco-Anhembi (orgs.). *Relações raciais entre Brancos e Negros em São Paulo*. São Paulo. Anhembi. 1955. pp. 16-66.
- _____. "Cor e estrutura social em mudança". Em: Unesco-Anhembi (orgs.). *Relações raciais entre Brancos e Negros em São Paulo*. São Paulo. Anhembi. 1955. pp. 67-122.
- _____. "A luta contra o preconceito de cor". Em: Unesco-Anhembi (orgs.). *Relações raciais entre Brancos e Negros em São Paulo*. São Paulo. Anhembi. 1955. pp. 159-92.
- _____. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*. São Paulo. Dominus. 1965.
- _____. "Imigração e relações raciais". *Revista da Civilização Brasileira*. No. 8, ano 1. Rio de Janeiro. 1966. pp. 75-95.
- _____. "Mobilidade social e relações sociais: o drama do negro e o mulato numa sociedade em mudança". *Cadernos Brasileiros. Ano X, número 47*. No. 3, maio-junho. 1968. pp. 51-68.
- _____. *O Negro no Mundo dos Brancos*. São Paulo. Difusão Européia do Livro. 1972.
- _____. *A condição do sociólogo*. São Paulo. Hucitec. 1978.

_____. "As relações raciais em São Paulo reexaminadas". Em: Olga Von Simsom (org.). *Revisitando a Terra de Contrastes: a atualidade da obra de Roger Bastide*. São Paulo. FFLCH – CERU. 1986. pp. 13-9.

_____. "O negro e a democracia". *Humanidades*, 14. Ano 4. 1987. pp. 69-72.

_____. "O protesto negro". *Revista São Paulo em Perspectiva*, 2 (2):15-17. 1988

_____. *Consciência negra e transformação da realidade*. Brasília. Câmara dos Deputados. 1994.

_____. *A Contestação Necessária: retratos intelectuais de inconformistas e revolucionários*. São Paulo. Ática. 1995.

_____. EDUARDO, Octavio & BALDUS Herbert. "Arthur Ramos, 1903-1949". *Revista do Museu Paulista*. Vol. IV. Biblioteca Nacional. 1950. pp. 439-59.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro. Graal. 1992.

_____. *Em Defesa da Sociedade*. São Paulo. Martins Fontes. 1999.

_____. *De la guerre des races au biopouvoir*. Paris. Cités. 2000.

_____. *Naissance de la Biopolitique: cours au Collège de France, 1978- 1979*. Paris. Hautes Études. Gallimard – Seuil. 2004.

_____. & DELEUZE, Gilles. *Um dialogo sobre o poder*. Madrid. Alianza. 1988.

FRANÇA, Jean M. Carvalho. *Imagens do negro na literatura Brasileira (1584-1890)*. São Paulo. Brasiliense. 1998

FRANKLIN, John Hope. "O dilema do intelectual negro americano". Em: John Hope Franklin. *Raça e História: ensaios selecionados (1938-1988)*. Rio de Janeiro. Rocco.1999. pp. 351-66.

_____. "O historiador e a política de Estado". Em: John Hope Franklin. *Raça e História. Ensaios selecionados (1938-1988)*. Rio de Janeiro. Rocco.1999. pp. 367-79.

_____. "A historia como profissão". Em: John Hope Franklin. *Raça e História. Ensaios selecionados (1938-1988)*. Rio de Janeiro. Rocco.1999. pp. 13-92.

FRAZIER, Franklin. "The negro family in the Bahia, Brazil". *American sociological review*. Vol 7. No. 4. August, 1942. pp. 465-78.

FRENETTE, Marco. *Preto e branco: a importância da cor da pele*. São Paulo. Publisher Brasil. 2001.

FRY, Peter. "Homossexualidade masculina e cultos afro-brasileiros". Em: Peter Fry. *Para inglês ver*. Rio de Janeiro. Zahar. 1982.

_____. "Cor e estado de direito no Brasil". Em: Juan Méndez, Guillermo O'Donnell & Paulo Sérgio Pinheiro (orgs.). *Democracia, Violência e Injustiça. O não Estado de Direito na América Latina*. São Paulo. Paz e Terra. 2000. pp. 207-31.

- _____. "Prefácio". Em: Claudia Barcellos Rezende & Yvonne Maggie (orgs.). *Raça como retórica: a construção da diferença*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 2001. pp. 7-9.
- _____. "Feijoda e *soul food* 25 anos depois". Em Esterci Neide, Peter Fry & Mirian Goldenberg (org.). *Fazendo Antropologia no Brasil*. Capes – DP&A. 2001.
- _____. "Apresentação". Em: Ruth Landes. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro. ed, UFRJ. 2002. pp. 23-30.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & Senzala*. Rio de Janeiro, São Paulo. Record. 41ª Ed. 2000.
- _____. *Sobrados e mucambos*. Rio de Janeiro, São Paulo. Record. 12ª Ed. 2000 (1936 - 1949).
- _____. *Ordem e Progresso*. Rio de Janeiro. José Olympo. 1959.
- _____. "A escravidão, a monarquia e o Brasil moderno". *Revista Brasileira de estudos Políticos*. Belo Horizonte, 1(1):39-48, dez. 1956.
- _____. "Prefácio". Em: René Ribeiro. *Religião e Relações Raciais*. Rio de Janeiro. Ministério da Cultura. 1956.
- _____. "Aspectos da influência africana no Brasil". *Cultura Brasília*, n. 23, vol. 6, out./dez. 1976. pp. 10.
- _____. "O brasileiro como tipo nacional de homem situado no trópico e, na sua maioria, moreno: comentários em torno de um tema complexo". *Revista Brasileira de Cultura*. 2(6), out / dez. 1970. pp. 41-57.
- _____. *Problemas brasileiros de Antropologia*. Rio de Janeiro. Ed. José Olympo. 1973 (1943).
- _____. "O fator racial na política contemporânea". *Revista Ciência & Trópico*. Recife, 10 (1), jan / jun. 1982. pp. 19-36.
- GALVÃO, Cristina Carrillo. *A Escravidão Compartilhada: os relatos de viajantes e os interpretes da sociedade brasileira*. IFCH-UNICAMP. Dissertação de mestrado. 2001.
- GARCIA, Marinalda. *Os arcanos da cidadania. A imprensa negra paulistana nos primórdios do século XX*. São Paulo. Dissertação de mestrado. FFLCH: USP. 1997.
- GILLIAM, Angela & Gilliam, Onik'a. "Negociando a subjetividade da mulata no Brasil". *Estudos Feministas*, 3(2). 1995. pp. 525-43.
- GILLIAM, Angela. "Globalização, identidade e os ataques à igualdade nos Estados Unidos: esboço de uma perspectiva para o Brasil". Em: Bela Feldman Bianco & Graça Capinha (orgs.). *Identities: estudos de cultura e poder*. São Paulo. Hucitec. 2000. pp. 74-106.
- GILMAN, Sander. *Difference and Pathology. Stereotypes of sexuality, race, and madness*. Ithaca: London. Cornell University Press. 1985.
- GILROY, Paul. *O Atlântico negro*. Rio de Janeiro. UCAM- Ed. 34. 2001.

_____. Against race. Imagining political culture beyond the color line. Cambridge. Harvard University Press. 2000.

GINSBERG, Aníela Meyer. "Pesquisas sobre as atitudes de um grupo de escolares de São Paulo em relação com as crianças de cor". Em: Unesco-Anhembi (orgs.). *Relações raciais entre Brancos e Negros em São Paulo*. São Paulo. Anhembi. 1955. pp. 311-62.

GOLDE, Peggy. *Women in the Field: anthropological experiences*. Berkeley: Los Angeles: London. University of California Press. 1986 (1970)

GOLDMAN, Márcio. Goldman. "Antropologia contemporânea, sociedades complexas e outras questões": *Anuário Antropológico* 93. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 1995

GOMES, Flávio. "Em torno da herança: do escravo coisa ao negro massa (a escravidão nos estudos das relações raciais no Brasil)". Em: Marcos Chor Maio & Gláucia Villas Bôas (orgs.). *Idéias de Modernidade e Sociologia no Brasil. Ensaio sobre Luiz de Aguiar Costa Pinto*. Porto Alegre. Ed. Universidade / UFRGS. 1999. pp. 125-44.

GONÇALVES, Luiz A. O. "De preto a afro-descendente: da cor da pele à categoria científica". Em: Lucia Maria de Assunção Barbosa, et alii. *De preto a afro-descendente: trajetórias de pesquisa sobre o negro, cultura negra e relações étnico-raciais no Brasil*. São Carlos. EdUFSCar. 2003.

GRIN, Monica. "Rigor sociológico e estudos sobre negros: uma contribuição de L. A. Costa Pinto". Em: Marcos Chor Maio & Gláucia Villas Bôas (orgs.). *Idéias de Modernidade e Sociologia no Brasil. Ensaio sobre Luiz de Aguiar Costa Pinto*. Porto Alegre. Ed. Universidade / UFRGS. 1999. pp. 145-60.

GROS, Frédéric. (org.). *Foucault le courage de la vérité*. Paris. Presse Universitaire de France. 2002.

_____. *Foucault a coragem da verdade*. São Paulo. Parábola. 2004.

GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. Campinas. Papyrus. 1997.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro. UFRJ. 1995 (1957).

_____. "A Unesco e o negro carioca". *Diário de Notícias*. Seção Letras e Artes. Dez 20, 1953, pp. 2.

_____. "A Unesco e as relações de raça". Em: Abdias Nascimento. *O negro revoltado*. Rio de Janeiro. Nova Fronteira. 1982.

GUIMARÃES, Antonio Sergio. "Cor, classes e status nos estudos de Pierson, Azevedo e Harris na Bahia". Em: Marcos Chor Maio & Ricardo Ventura Santos (orgs.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro. Fiocruz – CCBB. 1996. pp. 143-57.

_____. *Racismo e Anti-Racismo no Brasil*. São Paulo. Editora 34. 1999.

_____. "Democracia racial: o ideal, o pacto e o mito". Em: _____. *Classes, raças e democracia no Brasil*. São Paulo. Fusp. Ed. 34. 2002. pp. 137-68.

- _____. Preconceito e discriminação: queixas e tratamento desigual dos negros no Brasil. São Paulo. Fusp. Ed. 34. 2004.
- _____. & HUNTLEY, Lynn (orgs.). *Tirando a Máscara. Ensaio sobre o racismo no Brasil*. São Paulo. Paz e Terra – 2000.
- HABERLY, David T. "Abolitionism in Brazil: Anti-slavery and Anti-slave". *Luso-Brazilian Review*, vol. 9, nº 2. Dez. 1972.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte. Editora UFMG; Brasília. Unesco. 2003.
- HANCHARD, Michael George. Orfeu e o poder: movimento negro no Rio de Janeiro e São Paulo (1945-1988). Rio de Janeiro. EdUERJ. 2001.
- HARAWAY, Donna. "Gender' for a Marxist Dictionary: The Sexual Politics of a Word". In: Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature. London. Free Associations Books. 1991.
- _____. "Um manifesto para os Cyborgs: Ciência, Tecnologia e Feminismo na década de 80". Em: Heloisa Buarque de Hollanda (Org.). *Tendências e Impasses. O feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro. Editora Rocco. 1994 [1980].
- HARRIS, Marvin. "Race relations in Minas Velhas: a community in the mountain region of central Brazil". Em: Charles Wagley (ed.). *Race and class in rural Brazil*. Paris. Unesco. 1952. pp. 47-81
- _____. *Padrões raciais nas Américas*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 1967.
- HASENBALG, Carlos. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro. Ed. Graal. 1979.
- _____. "Entre o mito e os fatos: racismo e relações raciais no Brasil". Em: Marcos Chor Maio & Ricardo Ventura Santos (org.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro. FIOCRUZ :CCBB. 1996. pp. 235-49.
- _____. "O negro no Rio de Janeiro: revisitando o projeto Unesco". Em: Carlos Hasenbalg, Nelson do Valle Silva e Márcia Lima (org). *Cor e estratificação social*. Rio de Janeiro. Contra Capa Livraria. 1999.
- _____. & SILVA, Nelson do Valle. *Estrutura social, mobilidade e raça*. São Paulo: Vértice: Ed. Revista dos Tribunais; Rio de Janeiro. IUPERJ. 1988.
- HEALEY, Mark. "Os desencontros da tradição em *Cidade das Mulheres*: raça e gênero na etnografia de Ruth Landes". *Cadernos Pagu* (6-7). 1996. pp. 153-200
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Mexico. FCE. 1966.
- HELLWIG, David J. "Racial Paradise or Run-around? Afro-North American Views of race relations in Brazil". *American Studies*, 31. Fall. 1990.
- _____. "A new frontier in a racial paradise: Robert S. Abbott's Brazilian Dream". *Luso-Brazilian review* XXV, 1.1988

- HERSKOVITS, Melville J. "African gods and catholic saints in the new world negro belief". *American Anthropologist*, 39. 1937. pp. 635-43.
- _____ The Myth of the Negro Past. Boston. Beacon Press. 1990 [1941].
- _____ "The city of women". *American Anthropologist*. Vol. 50, Nos.1-2. 1948.
- _____ "The Negro in Bahia, Brasil: a problem in method". *American sociological review*. Vol. 8. 1943. pp. 394-404.
- HOBBSBAWM, Eric. *Sobre a História*. São Paulo, Cia. das Letras. 1998 (1997).
- HONNETH, Axel. Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo. Ed. 34. 2003.
- HURTADO, Aida. "Relating of privilege: seduction and rejection in the subordination of white women and women". *Sings* 14 (4). 1987.
- HUTCHINSON, Harry W. "Race relations in a rural community of de Bahian Recôncavo". Em: Charles Wagley (ed.). *Race and class in rural Brazil*. Paris. Unesco. 1952. pp. 16-46
- IANNI, Octavio. *Raças e Classes no Brasil*. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira. 1966.
- _____ *Florestan Fernandes: sociologia*. São Paulo. Ática. 1991.
- _____ "A racialização do mundo". *Tempo Social – USP*. Vol. 8 No. 1. 1996. 1-23.
- _____ "A sociologia do Brasil". Em: Paulo Henrique Martinez (org.). *FLORESTAN ou o sentido das coisas*. São Paulo. Boitempo Ed. 1998.
- JACKSON, Walter. Gunnar myrdal and America's Conscience: social engineering and racial liberalism, 1938-1987. Chapel Hill. University of North Carolina Press. 1990.
- KLEIN, Herbert S. "Os homens livres de cor na sociedade escravista brasileira". *Dados*. No. 17. 1978.
- KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo. Perspectiva. 1978.
- LANDES, Ruth. "A cult matriarchate and male homosexuality". *The journal of abnormal and social psychology*, 35 (3). 1940a. pp. 386-97.
- _____ "O culto fetichista no Brasil". Em: *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro. Ed. UFRJ. 2002 (1940b). pp. 333-46.
- _____ *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro. ed, UFRJ. 2002 (1947, 1967).
- _____ "A woman anthropologist in Brazil". Em: Peggy Golde. *Women in the field. Anthropological experiences*. Chicago. Aldine. 1970.
- LAQUEUR, Thomas. *Making sex. Body end Gender from Greeks to Freud*. Cambridge: London. Harvard University Press. 1990.

- LARA, Silvia. "Escravidão, Cidadania e História do Trabalho no Brasil". *Projeto História*, São Paulo, (16). 1998.
- _____. "Blowin' in the Wind: E. P. Thompson e a experiência negra no Brasil". *Projeto História*. São Paulo, (12). 1995
- LARAIA, Roque de B. "Relações entre negros e brancos no Brasil". Em: Eli Didiz Cerqueira [et. alii]. *O que se deve ler em ciências sociais no Brasil*. São Paulo. Cortez: ANPOCS. 1986.
- LATOUR, Bruno & WOOLGAR, Steve *A vida de Laboratório. A produção dos fatos científicos*. Rio de Janeiro. Relume Dumará. 1997 [1979].
- LEITE, Dante Moreira . *O Caráter Nacional Brasileiro*. São Paulo. UNesp. 2002 [1954].
- LÉVI-STRAUSS, Claude. "Raça e História". Em: *Raça e Ciência*. São Paulo. Perspectiva. 1970.
- _____. "Raça e Cultura". Em: *O Olhar Distanciado*. Lisboa. Edições 70. 1983
- LIEDKE, Enno D. Filho. "Luiz de Aguiar Costa Pinto: a sociologia do conhecimento e a marginalidade estrutural". Em: Marcos Chor Maio & Gláucia Villas Bôas (orgs.). *Idéias de Modernidade e Sociologia no Brasil. Ensaio sobre Luiz de Aguiar Costa Pinto*. Porto Alegre. Ed. Universidade / UFRGS. 1999. pp. 87-106.
- LIMA, Ari. "A legitimação do intelectual negro no meio acadêmico brasileiro: negação de inferioridade, confronto ou assimilação intelectual?" *Afro-Ásia*, 25-26. 2001. pp. 281-312.
- LIMA, Nísia Trindade. "Sob o signo de Augusto Comte ou sob o signo de Karl Marx: a vocação das ciências sociais nas perspectivas de Costa Pinto e de Florestan Fernandes". Em: Marcos Chor Maio & Gláucia Villas Bôas (orgs.). *Idéias de Modernidade e Sociologia no Brasil. Ensaio sobre Luiz de Aguiar Costa Pinto*. Porto Alegre. Ed. Universidade / UFRGS. 1999. pp. 251-74.
- _____. & HOCHMAN, Gilberto. Condenado pela raça, absolvido pela medicina: o Brasil descoberto pelo movimento sanitário da Primeira República. Em: Marcos Chor Maio & Ricardo Ventura Santos (orgs.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro. Fiocruz – CCBB. 1996.
- LIMONGI, Fernando. "A Escola Livre de Sociologia e Política em São Paulo". Em: Sérgio Miceli, [et. al.] *História das ciências sociais no Brasil*. São Paulo. Vértice. IDESP. 1989. pp. 217-33.
- LOBATO, Monteiro. *O Presidente Negro*. São Paulo. Brasiliense. 1957 (1926).
- MACHADO, Maria Helena. "Em torno da historiografia escrava: Uma nova direção para a história social da escravidão". *Revista Brasileira de História*. v.8 nº 16. São Paulo. 1988. pp.143-160.
- MACKINNON, Catherine. "Feminism, marxism, method and the state: an agenda for theory". *Sings*, 7 (13), pp. 515-44.
- _____. *Feminism unmodified: discourses on life and law*. Cambridge, Ma. Harvard University Press. 1987.

MAIO, Marcos Chor. "A questão racial no pensamento de Guerreiro Ramos". Em: Marcos Chor Maio & Ricardo Ventura Santos (orgs.). *Raça, Ciência e Sociedade*. Rio de Janeiro. Fiocruz - CCB. 1996.

_____. A História do Projeto Unesco; Estudos Raciais e Ciências Sociais no Brasil. Tese de doutorado. Rio de Janeiro. Iuperj. 1997.

_____. "Uma polêmica esquecida: Costa Pinto, Guerreiro Ramos e o tema das relações raciais". *Revista Dados*. Vol. 40, nº 1, pp.127 a 163. 1997

_____. "O dialogo entre Arthur Ramos e Costa Pinto: dos estudos afro-brasileiros à "sociologização da antropologia". Em: Marcos Chor Maio & Gláucia Villas Bôas (orgs.). *Idéias de Modernidade e Sociologia no Brasil. Ensaio sobre Luiz de Aguiar Costa Pinto*. Porto Alegre. Ed. Universidade / UFRGS. 1999. pp. 203-21.

MALHEIRO PERDIGÃO A. M. *A escravidão no Brasil*. São Paulo. 1944.

MARDONES, J. M. *Filosofía de las ciencias humanas y sociales: materiales para una fundamentación científica*. Barcelona. Anthropos. 1994.

MARTINS, J. Carlos. "Ética do intelectual como coragem de verdade". *Ethica*. Vol. 10, n 1 e 2. Rio de Janeiro. Ed. Gama Filho. 2003.

MARTIUS, Karl F. P. Von. "Como se deve escrever a história do Brasil". Em: Carl F.P. Von Martius. *O estado do direito entre os autóctones do Brasil*. São Paulo. Itatiaia – Edusp. 1982 (1945).

MARX, Anthony W. "A construção de raça e o Estado-nação". *Estudos Afro-Asiáticos* n. 29. 1996. pp. 9-36.

MASSI, Fernanda. "Franceses e norte-americanos nas ciências sociais brasileiras (1930-1960)". Em: Sérgio Miceli, [et. al.] *História das ciências sociais no Brasil*. São Paulo. Vértice. IDESP. 1989. pp. 410-59.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa. Edições 70. sd. (1950).

MEDEIROS, Carlos Alberto. *Na lei e na raça. Legislação e relações raciais, Brasil – Estados Unidos*. Rio de Janeiro. DP&A. 2004.

MELLO, Marina P de M. *O ressurgir das cinzas: negros paulistas no pós-abolição. Identidade e Alteridade na Imprensa negra paulistana (1925-1923)*. São Paulo. Dissertação de Mestrado. FFLCH:USP. 1999

MICELI, Sergio (org.). *A Fundação Ford no Brasil*. São Paulo. Fapesp. Ed. Sumaré. 1993.

MONTEIRO LOBATO. "O Presidente Negro". *Obras Completas*. São Paulo. Brasiliense. 1957

MOTA, Carlos Guilherme. "Cristalização de uma ideologia: A 'cultura brasileira'". Em: Carlos Guilherme Mota. *Ideologia e Cultura Brasileira. Pontos de partida para uma revisão histórica*. São Paulo. Ática. 2000 [1994]. pp. 53-73.

- MOTTA-MAÚES, Maria Angélica. Negro sobre Negro: A questão racial no pensamento das elites negras brasileiras. Rio de Janeiro. IUPERJ. 1997.
- _____. "Quem somos nós? Anotações para um diálogo que nunca houve: Costa Pinto e a militância negra dos anos 50". Em: Marcos Chor Maio & Gláucia Villas Bôas (orgs.). *Idéias de Modernidade e Sociologia no Brasil. Ensaios sobre Luiz de Aguiar Costa Pinto*. Porto Alegre. Ed. Universidade / UFRGS. 1999. pp. 161-81.
- MOTTA, Roberto. "Paradigms on the study of Race Relations in Brazil". Mimeo. 1998.
- MOTT, Luis. "Os negros do Haiti e o Brasil". *Questões & Debates* 3(4). Curitiba. Jun, 1982. pp. 55-63.
- MOUTINHO, Laura. Negociando discursos: Análise das relações entre a Fundação Ford, os movimentos negros e a academia na década de 80. Rio de Janeiro. IFCS/UFRJ. Dissertação de mestrado. 1996.
- MUNANGA, Kabengele. "Mestiçagem e experiências interculturais no Brasil. Em: Lilia Moritz Schwarcz & Leticia Vidor de Souza Reis (orgs.). *Negras Imagens: ensaios sobre cultura e escravidão no Brasil*. Edusp. 1996.
- _____. Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra. São Paulo. Tese de Livre-Docente. FFLCH: USP. 1997.
- _____. "Identidade, cidadania e democracia: algumas reflexões sobre os discursos anti-racistas no Brasil". Em: Fátima Quintas (Org.). *O negro: identidade e cidadania. Anais do IV Congresso Afro-brasileiro de Recife*. Recife. Fundação Joaquim Nabuco – Ed. Massangana. 1995. pp. 67-75
- NASCIMENTO, Abdias. *O negro revoltado*. Rio de Janeiro. Nova Fronteira. 1982 (1968).
- _____. *O Brasil na mira do pan-africanismo*. 2a. edição das obras O genocídio do Negro Brasileiro e Sitiado em Lagos. Salvador. EDUFBA: CEAO. 2002.
- NEEDELL, Jeffrey D. "Identity, race, gender and modernity in the origins of Gilberto Freyre's *Oeuvre*". *The American Historical Review*. v. 100, n.1. feb. 1995. pp. 51-78.
- NOGUEIRA, Oracy. Relações Raciais no Município de Itapetininga. São Paulo. Anhembi. 1955.
- _____. *Preconceito de Marca. As relações raciais em Itapetininga*. Maria Laura V. C. Cavalcanti (org.). São Paulo. Edusp. 1998 [1955].
- NUNES PEREIRA, José Maria. *Os Estudos Africanos no Brasil*. São Paulo. FFLCH - USP. Dissertação de mestrado. 1991.
- OLIVEIRA, Lúcia Lippi. "As ciências sociais no Rio de Janeiro. Em: Sérgio Miceli, [et. al.] *História das ciências sociais no Brasil*". São Paulo. Vértice. IDESP. 1989. pp. 235-307.
- _____. "Donald Pierson e a sociologia no Brasil". Em: Lúcia L. Oliveira. *A Sociologia do Guerreiro*. Rio de Janeiro. UFRJ. 1995.

- OLIVEIRA, Waldir Freitas & LIMA, Vivaldo da Costa (org.). *Cartas de Édison Carneiro a Arthur Ramos*. São Paulo. Corrupio. 1987.
- ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo. Brasiliense. 2003 (1985).
- PALLARES-BURKE, Maria Lucia. *Gilberto Freyre. Um Vitoriano nos Trópicos*. Rio Claro. Unesp. 2005.
- PATTERSON, Orlando. *Slavery and social death: a comparative study*. Cambridge. Harvard University Press. 1982.
- PEIXOTO, Fernanda Arêas. "Roger Bastide e Florestan Fernandes: dilemas da modernização". Em: *Diálogos brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide*. São Paulo. Edusp. 2000. pp. 157-205.
- PEIRANO, Mariza. *Uma antropologia no Plural: três experiências contemporâneas*. Brasília. Ed.UnB. 1992
- PEREIRA, João Batista Borges. "A questão racial na obra de Florestan Fernandes". *Revista USP*. São No. 29. 1996. pp. 34-41.
- _____. "A presença de Roger Bastide nos estudos recentes sobre relações raciais no Brasil". Em: Olga Von Simsom (org.). *Revisitando a Terra de Contrastes: a atualidade da obra de Roger Bastide*. São Paulo. FFLCH – CERU. 1986. pp. 21-7.
- _____. "As relações entre a Academia e a Militância Negra". Em: Jéferson Bacelar & Carlos Cardoso (orgs.). *Brasil. Uma país de negros?* Rio de Janeiro: Pallas. Salvador: CEAQ. 1999. 253-57.
- PERELMAN, Chaïm & OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação. A nova retórica*. São Paulo. Martins Fontes. 1996.
- PIERSON, Donald. *Branco e Pretos na Bahia: estudo de contacto racial*. São Paulo. Editora Nacional. 2ª. Edição. 1971 (1944 [1942]).
- _____. "O estudo de contato racial". *Sociologia*. São Paulo. No. 1 e 2. Vol. VII. 1945
- _____. "Raça e organização social". *Sociologia*. São Paulo. No. 3 e 4. Vol. VII. 1945.
- _____. "Esboço de método científico para a sociologia". *Sociologia*. São Paulo. No. 1. Vol. VIII. 1946.
- _____. "É ciência a sociologia?". *Sociologia*. São Paulo. No. 2. Vol. VIII. 1946.
- _____. "Como descobrir o que é classe". *Sociologia*. São Paulo. No. 2 e 3. Vol. X. 1948.
- _____. "Introdução à segunda edição". Em: Donald Pierson. *Branco e Pretos na Bahia: estudo de contato racial*. São Paulo. Brasiliense. 2ª. Ed. 1971.
- _____. "The masters and the slaves". *American Sociological Review*. v. 12 No 5 out, 1974. pp. 607-9.

- _____. "Algumas atividades no Brasil em prol da Antropologia e outras ciências". Em Mariza Corrêa (org.). *História da antropologia no Brasil: 1930-1960, testemunhos*. Vértice – Unicamp. 1987.
- PONTES, Heloisa. "Retratos do Brasil: editoras, editores e coleções 'Brasiliana' das décadas de 30, 40 e 50." Em: *História das Ciências sociais no Brasil. Vol. 1*. Sergio Miceli (Org.). São Paulo. Vértice - Idesp. 1989. pp. 359-409.
- POPPER, Karl. "La lógica de las ciencias sociales." Em: Th. W. Adorno et alii (orgs.). *La disputa del positivismo en la filosofía alemana*. Barcelona, Grijalbo, (1973).
- _____. La lógica de la investigación científica. Madrid, Tecnos, 1971.
- POSNOCK, Ross. "How it Feels to Be a problem: Du Bois, Fanon, and the "Impossible Life" of the Black Intellectual". *Critical Inquiry*. Vol. 23, No. 2, winter 1997.
- QUEIROZ, Delce M. (Coord.). *O negro na Universidade*. Salvador. A cor da Bahia. Novos Toques. 2002.
- RAEDERS, Georges. O Conde de Gobineau no Brasil. Rio de Janeiro. Paz & Terra. 1996.
- RAMOS, Arthur. *A aculturação negra no Brasil*. Rio de Janeiro, São Paulo, Recife, Porto Alegre. Editora Nacional. 1942.
- _____. "Pesquisas estrangeiras sobre o negro brasileiro". Em: Arthur Ramos. *A aculturação negra no Brasil*. Rio de Janeiro, São Paulo, Recife, Porto Alegre. Editora Nacional. 1942. pp. 183-95.
- _____. "Introdução à primeira edição brasileira de *Negrões in Brazil: A study of race contact at Bahia*". Em: Donald Pierson. *Branços e Pretos na Bahia: estudo de contato racial*. São Paulo. Brasiliana. 2ª. Ed. 1971 (1944).
- RAMOS, Jair de Souza. "Dos males que vêm com o sangue: as representações raciais e a categoria do imigrante indesejável nas concepções sobre imigração na década de 20". Em: Marcos Chor Maio & Ricardo Ventura Santos (org.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro. Fiocruz – CCBB. 1996. pp.59-82.
- REZENDE, Claudia B. & MAGGIE, Yvonne. "Raça como retórica: a construção da diferença". Em: Claudia Barcellos Rezende & Yvonne Maggie (orgs.). *Raça como retórica: a construção da diferença*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 2001. pp. 11-25.
- RIBEIRO, Darcy. "Uma introdução a Casa-Grande & Senzala." Em: Freyre Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. Rio de Janeiro. 2000 (1977).
- RIBEIRO, Fernando R. "Ideologia nacional, antropologia e questão racial". *Estudos Afro-Asiáticos* 31. 1997.
- RIBEIRO, René. *Religião e Relações Raciais*. Rio de Janeiro. Ministério da Cultura. 1956.
- _____. "Religião e Relações Raciais". Em: *Antropologia da religião e outros estudos*. Editora Massangana: Fundação Joaquim Nabuco. 1982.

RODRIGUES, Raimundo Nina. O animismo fetichista dos negros bahianos. Prefácio e notas de Arthur Ramos. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 1935.

_____. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo. Brasiliense. 1977 (1932).

ROMERO, Silvio. A América Latina: análise do livro de igual título do Dr. Manoel Bomfim. Porto. Chambrun. 1906.

ROSSET, Clément. Alegria. A Força Maior. Rio de Janeiro: Relume-Dumará. 2000

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar. 1990 [1985].

SAID, Edward. "A representação do colonizado: os interlocutores da antropologia". Em Edward Said. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo Cia. das Letras. 2003.

SANTOS, Joel Rufino. "O negro como lugar". Em: Guerreiro Ramos. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro. UFRJ. 1995 (1957).

SANTOS, Gislene Aparecida dos. A invenção do "ser negro": um percurso das idéias que naturalizam a inferioridade dos negros. São Paulo. Educ – Fapesp / Rio de Janeiro. Pallas. 2002.

SANTOS, Helio. A busca de um caminho para o Brasil. A trilha do círculo vicioso. São Paulo. Ed. Senac. 2001.

SANSONE, Livio. "As relações raciais em *Casa-grande & senzala* revisitadas a luz do processo de internacionalização e globalização". Em: Marcos Chor Maio & Ricardo Ventura Santos (org.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro. Fiocruz – CCBB. 1996. pp. 207-18.

_____. Negritude sem etnicidade: o local e global nas relações raciais e na produção cultural negra no Brasil. Salvador. Edufba. Pallas. 2003.

_____. "O olhar forasteiro: sedução e ambigüidades das relações raciais no Brasil". Em: Jéferson Bacelar & Carlos Caroso (org.). *Brasil um país de negros?* Rio de Janeiro, Salvador. Pallas – Ceao. 1999. pp. 15-26.

SCHILLER, Nina & FOURON, Georges. "Laços de sangue". Em: Bela Feldman Bianco & Graça Capinha (orgs.). *Identidades: estudos de cultura e poder*. São Paulo. Hucitec. 2000. pp. 41-72.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Retrato em preto e branco*. São Paulo. Cia. das Letras. 1987.

_____. *Os guardiões da nossa história oficial: os institutos históricos e geográficos brasileiros*. São Paulo. Idesp. 1989.

_____. O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930. São Paulo. Cia. das Letras. 1993.

_____. "Usos e abusos da mestiçagem e da raça no Brasil: uma história das teorias raciais em finais do século XIX. *Afro-Ásia*, 18. 1996. pp. 77-101.

_____. "Questão racial e etnicidade". Em: Sergio Miceli (org.). *O que ler na ciência social brasileira*. São Paulo. Editora Sumaré: ANPOCS; Brasília, DF: CAPES. 1999.

- _____. *Racismo no Brasil*. São Paulo. Publifolha. 2001.
- SEGURA-RAMÍREZ, Héctor F. *Revista Estudos Afro-Asiáticos (1978-1997) e Relações raciais no Brasil contemporâneo*. Campinas. IFCH- UNICAMP. Tese de mestrado. 2000.
- _____. "Idéias de modernidade e sociologia no Brasil. Ensaio sobre Luiz de Aguiar Costa Pinto". *Mana. Estudos de Antropologia Social*. Volume 7. Número 1, abril 2001.
- _____. "Por um pensamento relacional: Norbert Elias, Pierre Bourdieu e relação sujeito – objeto". *Temáticas*, Campinas, 9 (17/18). 2001. pp. 157-171.
- SEYFERTH, Giralda. "As ciências sociais no Brasil e a questão racial". Em: *Cativeiro e Liberdade*. Rio de Janeiro. UFRJ. 1989.
- _____. "Os paradoxos da miscigenação: observações sobre o tema imigração e raça no Brasil". *EAA*, N° 20, 1991.
- _____. "Construindo a Nação: hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização". Em: Marcos Chor Maio & Ricardo Ventura Santos (orgs.). *Raça, Ciência e Sociedade*. Rio de Janeiro. Fiocruz - CCBB. 1996.
- SILVA, Ana Rosa C. da. *Construção da Nação e escravidão no pensamento de José Bonifácio 1783-1823*. Campinas. Ed. UNICAMP. 1999.
- SILVA, Nelson do Valle & HASENBALG, Carlos A. *Relações raciais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro. Rio Fundo Ed., IUPERJ. 1992.
- SKIDMORE, Thomas. *Preto no Branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro. Paz & Terra. 1976.
- _____. *O Brasil visto de fora*. São Paulo. Paz & Terra. 2001.
- SLINES, Robert. "As provocações de um Abraão africano: a nascente nação brasileira na viagem alegórica de Johann Moritz Rugendas". *Revista de História da Arte e de Arqueologia*. Campinas. Unicamp. 1996. pp. 271-294.
- _____. "O horror, o horror: O contexto de formação das identidades mestiças no Rio de Janeiro dos anos 1920". Em: Thiago de Melo Gomes. *Um espelho no palco. Identidades sociais e massificação da cultura no teatro de revistas dos anos 1920*. Campinas. Ed. Unicamp. 2004.
- SORJ, Bila. "Demarcando o campo da sociologia: a contribuição de Costa Pinto". Em: Marcos Chor Maio & Gláucia Villas Bôas (orgs.). *Idéias de Modernidade e Sociologia no Brasil. Ensaio sobre Luiz de Aguiar Costa Pinto*. Porto Alegre. Ed. Universidade / UFRGS. 1999. pp. 223-28.
- SOUZA, Christiane L. *As razões da liberdade : Idéias liberais, escravidão e hierarquias no Brasil do século XIX*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro. IUPERJ. 2000.
- SOUZA, Jessé (org.), et alii. *Multiculturalismo e racismo: uma comparação Brasil – Estados Unidos*. Brasília. Paralelo 15. 1997.
- _____. *A modernização seletiva: uma interpretação do dilema brasileiro*. Brasília. UnB. 2000.

_____. "A sociologia dual de Roberto DaMatta: descobrindo nossos mistérios ou sistematizando nossos auto-enganos". *RBCS* Vol. 16, No. 45, fev. 2001. pp.47-67.

SOWEL, Thomas. *Ação afirmativa ao redor do mundo: estudo empírico*. Rio de Janeiro. UniverCidade Ed. 2004.

STOLCKE, Verena. "Brasil: uma nação vista através da vidraça da 'raça'". *Revista de Cultura Brasileira*. No. 1. Madrid. 1998. pp. 51-66.

_____. "Sexo está para gênero assim como raça para etnicidade?". *Estudos Afro-Asiáticos*. N° 20. 1991.

STONE, John, "New paradigms for old? Ethnic and racial studies on the eve of the millennium". *Ethnic and racial studies volume 21 num. 1 jan.* 1998.

TURNER, Michael. "Do marrom ao preto: mudando as atitudes raciais dos universitários afro-brasileiros". Mimeo. sd.

_____. "Early Ford Foundation initiatives and strategies in support of African-Brazilian Studies". Mimeo. 1982.

VAINER Carlos B. "Estado e raça no Brasil. Notas exploratórias". *Estudos Afro-Asiáticos*, N° 18. 1990. pp. 103-18.

VENTURA, Roberto. *Estilo tropical: história cultural e polêmicas literárias no Brasil 1870-1914*. São Paulo. Cia das Letras. 1991.

_____. "A saga da cana-de-açúcar". Em: Gilberto Freyre - Céu & inferno. Folha de São Paulo. Mais! 12/03/2000.

VIANNA, Hermano. "Equilíbrio de antagonismos". Em: Gilberto Freyre - Céu & inferno. Folha de São Paulo. Mais! 12/03/2000.

VILLAS BÔAS, Gláucia. "Passado arcaico, futuro moderno: a contribuição de L. A. Costa Pinto à sociologia das mudanças sociais". Em: Marcos Chor Maio & Gláucia Villas Bôas (orgs.). *Idéias de Modernidade e Sociologia no Brasil. Ensaios sobre Luiz de Aguiar Costa Pinto*. Porto Alegre. Ed. Universidade / UFRGS. 1999. pp. 51-59.

VOGT, Carlos. "Políticas de afirmação do negro no Brasil". *Pesquisa Fapesp* 94. Dez. 2003. pp. 7-10.

WAGLEY, Charles. "Race relations in an Amazonian Community. Em: Charles Wagley (ed.). *Race and class in rural Brazil*. Paris. Unesco. 1952. pp. 116-41.

_____. "From caste for class in North Brazil". Em: Charles Wagley (ed.). *Race and class in rural Brazil*. Paris. Unesco. 1952. pp. 142-56.

WAIZBORT, Leopoldo. "Costa Pinto vendo a 'crise', visto através da 'crise'". Em: Marcos Chor Maio & Gláucia Villas Boas (orgs.). *Idéias de Modernidade e Sociologia no Brasil. Ensaios sobre Luiz de Aguiar Costa Pinto*. Porto Alegre. Ed. Universidade / UFRGS. 1999. pp. 61-70.

WARREM, Jonathan W. "O fardo de não ser negro: uma análise comparativa do desempenho escolar de alunos afro-brasileiros e afro-norte-americanos". *Estudos Afro-Asiáticos* 31. 1997.

WEST, Cornel. *Questão de raça*. São Paulo. Cia. das Letras. 1994.

ZIMMERMAN, Ben. "Race relations in the Arid Sertão". Em: Charles Wagley (ed.). *Race and class in rural Brazil*. Paris. Unesco. 1952. pp. 82-115.

