

## **ANTROPOFAGIA E RACISMO: uma crítica ao modelo brasileiro de relações raciais.**

Marcelo Paixão<sup>1</sup>

*“Só a antropofagia nos une.  
Socialmente. Economicamente. Filosoficamente”*  
(Oswald de Andrade – Manifesto Antropófago)

### **1. A Arte de Comer Gente**

Um dos principais debates contidos no interior daquilo que passou a ser denominado de pensamento social brasileiro consiste na reflexão sobre a nossa modalidade de relacionamentos inter-raciais. Decerto, alguns aspectos desta questão acabaram caducando ao longo do tempo. Por exemplo, salvo uma ou outra opinião isolada, as angústias quanto ao nosso futuro enquanto povo e nação, derivadas de alguma incapacidade genética inata; não estão mais presentes na nossa reflexão teórica e acadêmica. Todavia, isto não implica que o tema, em seu conjunto, tenha se tornado anacrônico. Assim, a discussão acerca dos nossos traços culturais comuns, as peculiaridades do padrão brasileiro de interação entre grupos étnicos e raciais dessemelhantes e o contato existente entre as desigualdades sociais e as desigualdades raciais, perduram até os dias atuais. A este respeito, cabe salientar que, em meio ao atual cenário de aprofundamento da internacionalização do capital e das modalidades imperialistas de dominação simbólica, bem como diante do cenário de esgarçamento de nosso tecido social, tal agenda de reflexões acabou se revigorando, trazendo consigo diversas controvérsias e disputas em vários terrenos<sup>2</sup>.

Uma das principais conclusões sobre o modelo brasileiro de relações raciais diz respeito ao seu caráter assimilacionista. Isto é, em nossa nação, por bem ou por mal, os diferentes povos e etnias que aqui chegaram, e chegam, foram sendo permanentemente integrados no grande cadinho que fundiu diferentes origens étnico-raciais as mesclando em

---

<sup>1</sup> Professor do Instituto de Economia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Doutorando em Sociologia no IUPERJ. Coordenação do Observatório Afrobrasileiro.

<sup>2</sup> A este respeito ver a edição número 24 da revista *Estudos Afro-Asiáticos* dedicada à controvérsia sobre o texto *Sobre as Artimanhas da Razão Imperialista*, dos sociólogos franceses Pierre Bordieu e Loïc Wacquant.

uma mesma totalidade. Por conseguinte, *Cristo Redentor; braços abertos sobre a Guanabara*, nosso modelo seria mais tolerante, integrativo e generoso do que a realidade vigente em outras searas marcadas pela intolerância, pela xenofobia e pelas formas explícitas e convictas de racismo. Assim, o intelectual austríaco Stefan Zweig, no seu *Brasil país do futuro*, livro publicado em nosso país em 1941, diria: “*ao passo que na Europa agora mais do que nunca domina a quimera de quererem criar seres humanos “puros”, quanto à raça, como cavalos de corridas ou cães de exposição, a nação brasileira há séculos assenta no princípio da mescla livre e sem estorvo, da completa equiparação de preto, branco, vermelho e amarelo*” (ZWEIG, 1941:16). Os brasilianistas norte-americanos que visitaram e estudaram a paisagem brasileira nos anos 1940 e 1950, tendo como de fundo as práticas segregacionistas brancas contra os negros de seu país, nutririam semelhante admiração pela solução brasileira para o problema racial (c.f. PARK, 1950 [?]; PIERSON, 1967 [1942]; LANDES, 2002 [1947]). Contendo tão íncritos entusiastas, de fato, o que nos resta é justamente buscar compreender de modo mais aprofundado os caminhos e descaminhos desta *solução*.

Cientistas sociais modernos como Roberto DaMatta (1984) riam no significado pátrio do ato de comer, associado não apenas à alimentação em si mesma, mas, plena de significados extras no plano sexual, cultural e, mesmo existencial. Neste caso, em se tornando transitivo, o verbo comer, em todos aqueles planos, associar-se-ia com o desejo, do brasileiro, de incorporar, absorver, integrar o outro. Em outras palavras, segundo o antropólogo a força do verbo residiria no nosso próprio modo de ser, em suma, na própria identidade assimilacionista que moldaria uma das identidades culturais básicas deste país.

De fato, uma reflexão mais detida sobre a história brasileira nos ensina que o ritual da comilança não foi uma novidade trazida nem pelos brancos portugueses e, tampouco, pelos negros africanos. Quem a cultivou de um modo todo próprio foram algumas nações indígenas. Não que para os portugueses ou africanos inexistissem *folkways* próprios à alimentação que, afinal de contas, em todos os povos e culturas, sempre representa um momento de convívio e interação social. Todavia, esta prática tal como era cultivada por diversas tribos indígenas brasileiras, continha um tempero, um condimento, muito especial, que dizia respeito à uma nobre arte: a antropofagia. A arte de devorar seres humanos não estava associada fundamentalmente com uma necessidade alimentar. Na verdade, eram

devorados os inimigos da tribo presos em combate. Olvidando-se possíveis pandonores *civilizatórios* (e do paladar), o seu significado tinha um traço quase que humanista.

O arcabuzeiro Hans Staden, após uma série de peripécias vividas no continente americano, em janeiro de 1554, seria capturado pelos índios Tupinambás. Prisioneiro; foi levado para Ubatuba onde viveria cativo por nove meses e meio. Neste ínterim foi tratado como todos os guerreiros que aquela estirpe capturava: boa comida, abrigo, intimidades com as mais belas mulheres da tribo. Até certo tempo. Passado o tempo da engorda, as vítimas eram servidas, como iguarias, no banquete ritual dos silvícolas. Assim fazendo estes, não apenas se alimentavam, mas, outrossim, acreditavam que estavam se apropriando dos melhores atributos do seu inimigo: sua coragem, sua virilidade, sua combatividade. O alemão conseguiu escapar, inclusive para nos contar sua história, porquê, tendo percebido o significado da egrégia festividade, toda vez que estava para ser abatido não lutava. Chorava e gemia. Comportando-se como uma galinha, tornava-se indigno de ser devorado. Conseguindo escapar, em 1555, publicou suas histórias na Europa tendo se tornado, seu livro, um sucesso de público e de crítica<sup>3</sup>.

Esta história é interessante, pois, ela nos revela um dos traços mais marcantes da identidade nacional brasileira. Tendo em vista que buscavam não apenas destruir o inimigo, mas, igualmente, aproveitar as suas melhores propriedades, os indígenas da nação Tupinambá – ao mesmo tempo em que se nutriam – demonstravam, outrossim, nutrir uma profunda admiração pelo objeto de sua aversão. Aqui não há espaço para o ódio entre os diferentes. Conquanto envolva a destruição física do oponente, tal prática, no fundo, não deixava de ser um modo de adorar o outro.

Passados 446 anos desde a distante experiência de Hans Staden, o Brasil, naturalmente, já possui uma outra fisionomia. Suas aldeias viraram cidades. Suas verdes matas deram lugar a plantações, vossorocas e estradas. Os índios, ao longo de cinco séculos, pela destruição de aldeias, pela via dos estupros em massa, pela disseminação de doenças ocidentais, pela destruição de seus mitos religiosos e originários, entre outras formas de limpeza étnica, quase se extinguíram por completo. Seu aporte cultural (nome dos rios e cidades, hábitos necessários à vida confortável no meio tropical brasileiro,

---

<sup>3</sup> Esta história foi retirada da enciclopédia *História do Brasil*, coordenada por Eduardo Bueno e editado pelo Zero Hora / RBS Jornal, p. 31.

conhecimento das trilhas e lugares, reconhecimento e modo de preparo dos alimentos, meio de defesa de animais e plantas venenosas) acabaria sendo incorporado pelos brancos dominadores. Se, em 1500, estima-se que formassem 2 milhões de pessoas (e, naturalmente, 100% da população local), no Censo de 2000, os auto-declarados indígenas formavam 701.462 almas, minguados 0,4% do total de brasileiros (PETRUCCELLI, 2002).

Na verdade, este indicador demográfico guarda o risco de elidir um importante aspecto da realidade quanto ao destino histórico dos indígenas. Pena et al (2000) realizaram uma pesquisa com 200 brasileiros da raça/cor branca. Nos seus estudos os pesquisadores verificaram que 90% das patrilinhagens dos brasileiros brancos eram de origem européia. No que tange às matrinhagens os pesquisadores verificaram que, em sua maioria, os brancos possuíam origem ameríndia (33%) e africana (28%). Portanto, a herança genética dos índios (melhor dizendo, das índias), hoje, outrossim, corre nas veias de mais de 1/3 dos atuais brasileiros brancos, a rigor, portanto, mamelucos. Assim, a realidade das coisas é que seja em termos culturais, seja mesmo em termos genéticos, a energia, o conhecimento, a força vital dos antigos indígenas como que se transferiu para o corpo dos seus algozes. Esta é a ironia da história. De modo invertido, o antigo rito canibal dos Tupinambás se atualizou ao longo dos séculos. Os índios é que acabaram sendo devorados.

Após séculos de ritual antropofágico algumas poucas centenas de milhares de índios e índias remanescentes sobrevivem, com cintas mais ou menos largas em volta de seus pescoços, como grupos de exóticos inassimiláveis. Ainda hoje, suas terras são invadidas e suas culturas menosprezadas pela sociedade brasileira, o que nos permite antecipar que o nosso modelo de relações raciais de pacífico não tem nada. Na verdade, a realidade destes contingentes, por si só, daria um artigo. Porém, não será fundamentalmente sobre estes que a presente reflexão prosseguirá. Nos debruçaremos sobre os seus colegas de martírio histórico. Os negros e negras. Enfim, os descendentes dos antigos escravos.

O modelo brasileiro antropofágico de relações étnicas e raciais igualmente engolfou os afrodescendentes nos seus rituais. Entretanto, de modo invertido quanto ao ocorrido com os indígenas; os negros e negras, concomitantemente à sua devoração prosseguiram enquanto um importante contingente – em termos demográficos, econômicos, sociais, culturais e políticos - no seio da população brasileira. Neste sentido, se não menos

tormentoso, as relações entre negros e brancos prolongou-se no tempo e no espaço, impedindo que o drama contido no interior desta relação pudesse ser enquadrado enquanto exótico ou anacrônico. Em suma, o ritual prosseguiu e ainda hoje se processa diante de nossos olhos. A relação entre brancos e negros, no Brasil, foi, é e será.

Á luz do paradigma antropofágico, o objetivo do presente artigo é a realização de algumas considerações críticas sobre o padrão brasileiro de relações raciais, mormente entre brancos e negros. Nas próximas partes deste artigo, portanto, faremos uma reflexão entre o *ethos* assimilacionista; doravante antropofágico, e o racismo à brasileira. Qual o estado da arte sobre a compreensão do modelo de relações raciais no Brasil? Como este debate se associa com as questões, e os impasses, atuais sobre o desenvolvimento político, econômico e social de nossa nação? Que implicações este modelo traz para os que lutam pela causa dos direitos humanos e civis e a sua efetiva implantação no meio de nosso povo? São estas, enfim, as questões que nos moverão ao longo deste texto.

Cabe lembrar que este percurso tem como finalidade precípua dialogar com a *Pesquisa Abordagem Policial e Estereótipos Raciais e Sociais*, realizadas pelo Centro de Estudo de Segurança e Cidadania (CESEC). Neste sentido, acreditamos que a mobilização de um quadro teórico mais abrangente sobre a problemática do racismo à brasileira sempre pode ser extremamente útil. Por um lado, na busca de uma compreensão mais aguda dos indicadores sócio-demográficos de natureza quantitativa tal como é o caso do *survey* realizado pelo CESEC. Por outro lado, na imperiosa exigência do encontro de políticas públicas que possam vir ser eficazes e adequadas – ah, os sonhos... – para a reversão deste triste quadro social que alguns já não tem nem mais pejos em classificar conceitualmente enquanto barbárie (MEGEGAT, 2003).

Enfim, amigo leitor e amiga leitora, caso concordes com os termos deste artigo, desejamos então: tenham todos um bom apetite!

## **2. A Carne Mais Barata do Mercado...**

A tradição do pensamento social brasileiro indica que o padrão de relações raciais entre brancos e negros no Brasil é mais flexível e tolerante que o ocorrido em outros

lugares como EUA e África do Sul. Tal perfil conformaria, justamente, um dos nossos traços identitários básicos e comuns.

Para começar, não nos parece absurda a idéia de que o padrão brasileiro, de fato, guarde pronunciadas diferenças em relação ao modelo que vigora em outros países. Tendo em vista o objeto que está sendo debatido, decerto os processos históricos e políticos, que são singulares e irreprodutíveis, devem ser levados em consideração como um dos panos de fundo da análise sabendo-se que os mesmos lançam suas influências até o presente e marcam indelevelmente os aportes culturais de cada nação e de suas diversas regiões. Todavia, uma vez partindo-se desta premissa, a questão é justamente saber se realmente esta singularidade faz jus aos símbolos e valores que lhe são atribuídos.

Para fins analíticos, não cabe a menor sombra de dúvida que a presente reflexão poderia ser sumarizada com o uso de indicadores sócio-demográficos dos distintos grupos de raça/cor que perfazem nossa realidade. Hoje, a maioria dos estudos a este respeito é de boa qualidade e razoavelmente conhecida. Todos, invariavelmente, concordam que as desigualdades sócio-raciais entre brancos e negros no Brasil estão presentes em todas as regiões geográficas e em todos os indicadores de comparação que são mobilizados (mercado de trabalho, escolaridade, acesso a bens de uso coletivos, rendimento, nível de pobreza e indigência, qualidade de vida, mortalidade infantil, esperança de vida etc). Do mesmo modo, o uso de séries estatísticas para análise desta questão mostra que as desigualdades sócio-raciais brasileiras raramente se reduzem, isto quando não aumentam, ao longo do tempo. Pesquisas mais recentes vêm cada vez mais ampliando o seu escopo analítico e sofisticação metodológica. Tais progressos tão somente vêm confirmando o resultados consagrados dos estudos anteriores (OLIVEIRA et al, s/d; HASENBALG E SILVA, 1988; SILVA E HASENBALG, 1992; HENRIQUES, 2001, PAIXÃO, 2003a e 2003b, TELLES, 2003).

O fato destes estudos, de aporte *ecológico*, guardarem uma importância muito grande no desvendamento dos abismos sócio-raciais em nosso país, não implica que os mesmos não possam e não devam ser complementados por análises que incorporem os elementos de corte mais qualitativo tais como os sentidos morais (*mores*) que pontuam estas relações. Dito de outro modo, contrariamente às conclusões de Lilia Schwarcz (1999), não concordamos que os resultados dos estudos quantitativos (uso de indicadores sócio-

demográficos) e qualitativos (modo subjetivo de existência das relações raciais em nosso meio) possam ser lidos enquanto incomunicáveis ou intercambiáveis entre si. Assim, partindo do estado da arte sobre os estudos que mensuraram as desigualdades sócio-raciais no Brasil, consideramos que será mais produtivo lançarmos um olhar sobre o modo pelo qual alguns estudos, que seguiram o método qualitativo (corte sócio-antropológico), perceberam as relações entre brancos e negros em nosso país. Conforme poderá ser visto, mesmo a tradição culturalista brasileira, em estudos hoje tidos como clássicos, reforçam a convicção quanto à íntima relação entre o modelo brasileiro assimilacionista (antropofágico) de relações raciais e o local ocupado por brancos e negros no interior da hierarquia social brasileira.

Na tradição culturalista de nosso país, talvez o mais importante estudo feito sobre o padrão brasileiro de relações raciais tenha partido da lavra do sociólogo paulista Oracy Nogueira (1998 [1955]; 1985 [1979]; *passim*). Segundo este autor, os dois principais países do Hemisfério Americano guardariam modalidades específicas, tipo-ideal, de relacionamentos entre negros e brancos. O Brasil portaria uma modalidade de preconceito contra os negros, classificado como *preconceito racial de marca*. Esta modalidade seria diferente do que ocorreria nos EUA, onde a modalidade de preconceito contra os negros foi classificada enquanto *preconceito racial de origem*.

De acordo com o aporte de Nogueira, o que diferenciaria ambas as modalidades de preconceito seria o peso atribuído socialmente aos antepassados raciais dos indivíduos e as conseqüências que isto acarretaria para os seus descendentes. No caso norte-americano, seria automaticamente segregada para o grupo do mesmo nome, uma pessoa cuja origem racial, reconhecidamente, contivesse uma pessoa negra. Assim, um indivíduo, por causa desta sua origem, mesmo que portasse características raciais próximas ao tipo caucasiano, poderia sofrer discriminações e dificuldades específicas nos seus propósitos de mobilidade física e social. Naturalmente, uma pessoa que portasse atributos físicos marcadamente *negróides* seria discriminada na soma de suas origens e de sua aparência. Naquele país, como os grupos raciais seriam rigidamente definidos, a discriminação seria inflexível. Sem mediações intersubjetivas. Por isso, o contato entre os membros dos diferentes grupos raciais não passaria do plano *categorico*. Do mesmo modo, o modelo norte-americano alimentaria ojerizas entre os grupos tornando comuns atos explícitos de violência e de

conflitos raciais. Finalmente, no caso dos EUA, mesmo por conta da situação de apatção e segregação, os negros teriam mais estímulos à organização coletiva e, portanto, para o desenvolvimento de organizações políticas, comunitárias, assistenciais e religiosas marcadamente fundadas sobre parâmetros do pertencimento racial.

De acordo com o aporte de Nogueira, no Brasil, a intensidade do preconceito se reportaria aos fenótipos de cada indivíduo. Entre estes fenótipos incluem-se: a tonalidade da cor da pele, o tipo de cabelo, o formato da maçã do rosto, do nariz, dos lábios e da bunda. Dessarte, quanto mais próximas forem as características pessoais de um indivíduo em relação a um tipo *negróide* maior será a probabilidade de que essa pessoa venha a ser discriminada ao longo de seu ciclo de vida. Naturalmente, quanto mais próximos forem os traços de um indivíduo mestiço com o padrão caucasiano, menor será a probabilidade que essa pessoa venha a sofrer alguma sorte de discriminação. Deste modo, para Oracy Nogueira, o preconceito brasileiro contra os negros seria mais contra a cor (que passa a ser um termo sintético do conjunto das marcas) do que contra a raça, uma vez que o fator determinante do preconceito não seria à “pureza” do sangue, mas a aparência física dos indivíduos. Dito de outro modo, contrariamente aos EUA, em nosso país, uma pessoa com caracteres físicos mais ou menos próximos ao tipo caucasiano; poderia ser aceita socialmente enquanto branca mesmo que se saiba que ela tenha em suas origens (mesmo imediatas tais como pai ou mãe) pessoas negras.

No aporte *nogueirano*, o preconceito racial de marca guardaria um forte componente situacional. Isto envolve duas dimensões.

Em primeiro lugar, o preconceito racial de marca permite a pessoas afrodescendentes, que não tenham características tão marcadamente africanas, e/ou através da mobilidade social ascendente, um certo ou total branqueamento. De um lado, com a alteração de determinados traços físicos, tais como alisamento de cabelo, uso de cosméticos ou mesmo a realização de operações plásticas para modificação de determinadas partes do rosto. Por outro lado, através de câmbios em determinados costumes o que engloba a mudança de local de residência, seleção mais rigorosa dos tipos humanos que frequentarão seus círculos íntimos de relacionamentos, adesão e/ou abandono de determinados grupos religiosos, clubes, hábitos de consumo e lazer.



Em segundo lugar, mesmo uma pessoa, aberta ou veladamente, preconceituosa pode vir a manter contatos *simpáticos* (empatia, consideração, coleguismo, amizade e, no limite, relações afetivas) com determinada quantidade restrita de pessoas que pertençam aos grupos de raça/cor de sua habitual aversão. Deste modo, *à la* Hanchard (1997), dentro de um contexto de hegemonia racial branca, no Brasil, a grande maioria das pessoas, no contato pessoal (mesmo com um estranho à primeira vista), buscaria evitar identificar alguém, se identificar, e ser identificada, com o pior extremo do contínuo da cor que viria a ser o grupo negro. Por negro ou preto, e o conjunto de estereótipos que a princípio os definiria, seria designado, portanto, os membros deste grupo racial ou de cor que não estivessem no círculo de relações desta determinada pessoa. Assim, diante de indivíduos com uma inequívoca tez escura (que não se resume à cor da pele, englobando o conjunto dos traços fenotípicos das marcas raciais); consistiria uma grave mácula de um *more* falar explicitamente, na frente desta pessoa, de sua cor/raça ou de assuntos correlatos. Desta forma, o modo de funcionamento do modelo brasileiro cria regras de etiqueta próprias para a dinâmica das relações entre os componentes dos distintos grupos raciais<sup>4</sup>. Por outro lado, diante das situações de efetiva discriminação, sempre haverá um outro motivo alegado, e geralmente aceito por discriminador e discriminado, para justificar a preterição dos negros nos vários momentos da vida social.

Por este motivo, naquilo que Florestan Fernandes e Roger Bastide (1971 [1955]) classificariam como o apanágio do brasileiro, ou seja, *o preconceito de não ter preconceito*, dificilmente um ato abertamente discriminatório contra um negro, (mais provável por parte de uma pessoa socialmente branca ou mestiça clara, porém, não raramente por mestiços de tez razoavelmente escura) será explicitado enquanto tal, sendo tal atitude reprovada socialmente. Tal realidade será tão mais verdadeira nas situações não conflitivas. Não obstante, o simples fato de se chamar alguém de negro já seria motivo de ofensa para esta dada pessoa, havendo um certo consenso em designá-las, nas situações habituais da vida,

---

<sup>4</sup> Gilberto Freyre aponta que esta regra de etiqueta é derivada do fato das pessoas não quererem ser lembradas de suas origens escravas. Assim, o problema seria de origem social (ser descendente de um escravo; uma classe ou casta social inferior), do que racial (ser negro, membro de um grupo de status tido como inferior). Ao nosso ver estas modalidades estão longe de antagônicas podendo perfeitamente agir em sintonia. De todo, modo, frise-se que nosso ponto de vista diverge profundamente de Freyre quando este minimiza o problema do preconceito e da discriminação racial em nosso meio. Por isso, no nosso modo de entendimento, a regra de etiquetas quanto às denominações a serem dadas às pessoas negras corresponde a uma exigência de manutenção de distâncias sociais, típico de relações racialmente assimétricas, e não para a realização de uma improvável democracia racial.

com expressões eufemísticas como escurinho/a, moreno/a, caboclo/a, cabrocha, mulato/a, etc.

Marvin Harris (1952), autor que em certa medida compreendeu as relações raciais em um sentido próximo a Oracy Nogueira, diria que o sistema brasileiro de classificação racial; baseado no contínuo de cor teria um papel fundamental para a acomodação dos possíveis conflitos. Deste modo, em caso de contato *categórico* – ou, usando um termo caro a Roberto DaMatta (1997), no mundo da *rua* - um branco tenderá a tratar um negro de modo estereotipado, subordinado e, não raras vezes hostil. Ou seja, o tratará enquanto um preto. Já no caso de contato *simpático*, - ou seja, no espaço *damattiano* da *casa* - dentro de seu ponto de vista do potencialmente discriminador, um negro poderá ser visto de modo mais valorativo. Assim, as posturas cambiam-se. Senão no sentido da conformação de relações igualitárias, ao menos, na possibilidade da abertura de algum grau de contato amistoso entre os diferentes. Dito em outros termos, desde que opere em sua própria mente uma transfiguração do negro de seu círculo de relações em um não negro (em um tipo mais valorizado de mestiço); um branco (ou uma pessoa que se avalie enquanto não negra) poderá travar contatos mais ou menos íntimos com um outro indivíduo de outro grupo racial.

Lívio Sansone (1998 [1996]: 210), implicitamente trilhando as veredas abertas por Oracy Nogueira, estudando a realidade vigente no Município de Salvador/BA na década de 1990, viria a caracterizar esta maleabilidade como correspondendo a dois tipos-ideiais de espaços de ocorrência das relações raciais: as áreas *moles* e as áreas *duras*. As áreas *moles* das relações raciais seriam os espaços do “*lazer, em particular o botequim, o dominó, o baba, o bate-papo com os vizinhos na esquina, o sambão, o carnaval, o São João (as quadrilhas, o forró, as visitas aos vizinhos), a torcida, a seresta e naturalmente a própria turma – grupo de ‘iguais’ com os quais se compartilha boa parte do lazer em público*”. Já as áreas *duras* corresponderiam ao espaço do trabalho e da procura por emprego; o mercado matrimonial e da paquera e; os contatos com a polícia. Abrindo um parêntese discordo de Sansone quando este não inclui na lista das áreas *duras* o espaço escolar. Tendo em vista o que dizem determinadas teorias que versam sobre as desigualdades sociais, tais como a do capital humano ou a da segmentação do mercado de trabalho - e que conferem um papel tão destacado à escolarização formal na determinação dos níveis de rendimento e status

ocupacional de uma pessoa -, não vejo como se minimizar a incidência do preconceito racial em sala de aula e no ambiente escolar, e suas seqüelas, sobre os jovens afrodescendentes. De todo modo, vale frisar que mesmo para Sansone, um autor que no somatório de prós e contras do modelo assimilacionista brasileiro tende a encontrar um saldo positivo, já se pode antever a conexão existente entre este mesmo modelo e a construção de nossos abismos sócio-raciais.

Outro trabalho realizado dentro dos marcos do aporte culturalista e que lança interessantes reflexões sobre a questão das relações raciais brasileiras partiu da caneta do antropólogo Roberto DaMatta (1981). Segundo o mesmo, ideologicamente; a formação do povo brasileiro estaria ancorada no *mito das três raças*. Na verdade as bases deste mito já provinham da primeira metade do século XIX. Em 1843 o naturalista alemão Carl F P Von Martius foi vencedor do primeiro concurso de monografias do recém-criado Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB). Como argumento central de seu estudo uma sentença que se tornaria basilar nos livros e artigos que versam sobre o Brasil: o povo brasileiro era produto do cruzamento de três raças, branca-portuguesa, indígena e africana (MONTEIRO, 1998). Tal formulação teria uma longa vida em nosso imaginário coletivo.

Para DaMatta, o mito das três raças associa-se com um dos aspectos centrais da identidade brasileira marcada por uma perspectiva inclusiva, ou assimilacionista. Deste modo, no Brasil, cada indivíduo tenderia a ser incorporado na sociedade no seu conjunto, seja enquanto um ser pertencente àqueles três grupos raciais; seja enquanto um mestiço (caboclo, cafuzo, mulato, pardo, cabra etc) derivado daquelas matrizes. De todo modo, em nosso país, cada um dos integrantes da nacionalidade pertenceria a uma mesma totalidade social e cultural, afinal de contas, brasileira. A plena compreensão do significado desta sentença exige que mais uma vez recorramos ao exemplo estadunidense, onde, em vigorando o modelo segregacionista de relações raciais, negros e brancos formariam totalidades paralelas. Por este motivo, aquilo que seria absolutamente comum nos EUA, a existência de espaços paralelos de socialização - escolas, clubes, restaurantes, espaços de lazer -, oficialmente exclusivos de brancos e negros seria inconcebível, inclusive no plano legal, no Brasil.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Isto mesmo sabendo-se que existem diversos destes espaços em nosso país que, na prática, por causa das condições econômicas e do preconceito racial, os negros simplesmente não freqüentam. Ou, alternativamente, mesmo sabendo-se que existem pelo Brasil afora diversas associações recreativas negras; muitas criadas pela

DaMatta (idem), sendo importante salientar, confessadamente desdobrando as teses originais de Oracy Nogueira, também afirma que a sociedade brasileira, não obstante sua perspectiva assimilacionista, agiria de forma a produzir e legitimar as hierarquias sociais. Estas hierarquias dialogariam com o contínuo de cor encontrado em nosso país, fazendo com que o tipo branco “puro” se localize no topo da pirâmide social e os negros também “puros” fiquem na sua base. Entre estes extremos se seguiriam os outros tipos resultantes do caldeamento racial. Destarte, este modelo, que teria sido criado no período escravista, foi se atualizando até os dias atuais fazendo com que hoje a perspectiva inclusiva, somos todos brasileiros, conviva com uma igualmente forte tradição hierarquizadora das relações sociais e raciais que termina naturalizando o papel de cada grupo racial no interior da pirâmide social.

Na verdade, o mito *damattiano* das três raças é uma das derivações do mito principal que vem a ser o da democracia racial. Na nossa sociedade, diria o mito, o racismo e o preconceito contra os negros seriam inexistentes ou de baixa intensidade. Em grande medida isto seria favorecido pela miscigenação e o correspondente contínuo das cores que, penetrando mesmo no interior das famílias, impediria modalidades mais gritantes de intolerância racial e segregação. Por este motivo, contrariamente aos EUA onde os negros formariam um grupo de status a parte (na concepção de Robert Park, na transição de uma casta para uma minoria nacional); o Brasil seria uma sociedade multiracial de classes. Ou seja, em nosso país, as distinções entre as distintas camadas da sociedade seria ocasionada por fatores adquiridos (escolaridade, profissão e rendimento) e não por fatores atribuídos ou inatos (especialmente a raça/cor). Do mesmo modo, o evidente fato de que os negros ainda ocupam as piores posições no interior da sociedade era creditado ao pequeno espaço de tempo decorrido desde os estertores da escravidão em nosso país (PIERSON, op cit)<sup>6</sup>.

Ao nosso ver, o debate sobre o papel social ocupado por brancos e negros no interior de nossa sociedade, e a forma pela qual estes papéis se imbricam com as classes sociais, forma um dos mais ricos debates contidos no interior do pensamento social

---

falta de acesso dos negros aos clubes da elite branca. De todo modo, a argumentação de DeMatta pode se ancorar no fato de que legalmente nenhum espaço público pode ser vedado à frequência de determinados grupos raciais. Este argumento pode ser acusado por pecar em seu tom excessivamente jurisdicionista. Mas, talvez, uma pitada de Durkheim, possa ajudar a compreender este termo para além de seu âmbito puramente formal.

<sup>6</sup> Uma excelente leitura da obra de Donald Pierson, e de sua concepção da sociedade baiana (e de certo modo, de todo o Brasil) enquanto uma sociedade multiracial de classes pode ser encontrada em Guimarães (1999).

brasileiro, tanto na sua vertente cultural-funcionalista, como no interior da tradição marxista e weberiana. Quando lembramos que o debate sobre a revolução brasileira (tanto a nacional-democrática, quanto a socialista) - que copiosas páginas gerou sobre a sua natureza, conteúdo e atores sociais - simplesmente ignorou este tema, podemos ter uma boa idéia dos nefastos efeitos do racismo à brasileira sobre a inteligência coletiva.

Não obstante, a extrema admiração de Pierson pela paisagem racial brasileira o levou a crer que a mera possibilidade da ascensão social para os negros no Brasil (especialmente em Salvador, na Bahia, palco de um de seus principais estudos em nosso país) significava o mesmo que acreditar que isto pudesse ocorrer com igual probabilidade ao que ocorria com os brancos. Tal como já salientamos, o uso de indicadores sócio-demográficos mostra cabalmente a falácia de que no Brasil, negros e brancos possuam iguais chances de mobilidade social. Entretanto, mesmo no interior da tradição culturalista, que muitas vezes terminou prescindindo de indicadores de cunho estatístico, tal realidade já foi devidamente analisada e compreendida. Em outras palavras, o processo de mobilidade social ascendente dos negros, no seu conjunto, tende a ser dificultado, em uma intensidade maior que os brancos, pelo preconceito racial de marca que sempre tenderá a classificá-lo dentro de posições subalternas (c.f. NOGUEIRA, op cit; DAMATTA, 1981; AZEVEDO, 1996 [1954]; 1975).

Portanto, mesmo no interior da tradição culturalista, incide um pleno reconhecimento das seqüelas do racismo à brasileira sobre as condições de vida dos negros e das negras desta nação. Neste sentido, não há o menor motivo para que possa ser considerada como cientificamente válida a concepção de que no Brasil, sua sociedade possa ser resumida ao caráter de multiracial de classes e que os dilemas raciais de Pindorama resumam-se ou esgotem-se enquanto um problema menor, totalmente resumido em sua chave social. No Brasil, de fato, os negros não constituem uma casta apartada dos outros grupos raciais e, tampouco, podem ser classificados como uma minoria nacional (no sentido de serem um povo à parte). Todavia, tal fato não deve ser motivo para elidirmos a realidade de que, em sendo convictos brasileiros, e mesmo pertencendo a diferentes classes sociais (operários, contas-próprias, camponeses, empregadores etc); ainda assim os socialmente identificados como negros terão de lidar, de múltiplas formas, com os problemas e óbices derivados deste reconhecimento, posto a existência de um padrão de

relacionamentos raciais que impõe a este grupo racial ou de cor a naturalização do exercício de papéis sociais subordinados, de baixo prestígio, gozando de uma péssima qualidade de vida e vivendo em situações não raras vezes violentas e humilhantes.

Na verdade tal axioma, mesmo no interior do aporte culturalista, não chega a ser, propriamente, uma novidade já tendo sido debatido, de forma bastante consistente, por Thales de Azevedo (1996 [1954]; 1975) e seu intérprete Antônio S. Guimarães (1999). Assim, confirmando-se a hipótese de que os negros encontram nítidas dificuldades no seu processo de mobilidade social, derivado de seus traços fenotípicos (e não redutíveis aos preconceitos específicos derivados da pobreza ou de pertencerem aos escalões manuais da classe trabalhadora); estes também formariam um grupo de status específico.

A este respeito cabe também uma ressalva quanto à sentença, consagrada tanto no interior do pensamento social brasileiro, como entre os brasilianistas, que ponderaria haver no país uma chance de mobilidade social diferenciada entre os *pretos* e os *pardos*. O brasilianista Carl Degler (1976 [1971]) conceituaria tal diferença mediante o termo *válvula de escape do mulato*. Correspondendo à realidade dos fatos, tal saída tornaria *pretos* e *pardos* grupos de status distintos.

Esta concepção, por sua vez, seria brilhantemente ab-rogada por Nelson do Valle e Silva (1980), autor que, é importante salientar, não opera com a tradição culturalista. Não obstante, Valle e Silva, baseado em informações da amostra de 1% do Censo de 1960, demonstrou que as diferenças nas condições de vida dos pretos e dos pardos eram bastante reduzidas. Já as diferenças que separavam *pretos* e *pardos* dos *brancos* eram invariavelmente significativas. Com isso, caía uma das grandes lacunas do mito da democracia racial que consistia em afirmar a existência de um lugar à parte para o mulato ou para o mestiço escuro em nosso meio. Assim, independentemente do gradiente de cor que estes usem subjetivamente para se auto-definirem - e para desgosto dos admiradores do nosso modelo de relações raciais -, é cientificamente factível a leitura agrupada dos indicadores sociais e demográficos dos *pretos* e dos *pardos* em um só contingente; o que muitos pesquisadores, tal como o autor destas linhas, o fazem através do uso do *label* negro, afrobrasileiro ou afrodescendente (o termo *não branco* vem sendo progressivamente abandonado).

Sem embargo, no nosso entendimento, os definitivos argumentos de Nelson do Valle e Silva não chegam se contrapor, ao menos por inteiro, com aspectos da formulação culturalista. Na verdade, é preciso que seja feita uma observação de que no interior do contingente auto-declarado *branco*, existem muitos que ali se agregam que são, na verdade, mestiços, ou seja, *brancos sociais*. Tal realidade tenderia a ser pouco improvável em outros contextos como nos EUA ou na África do Sul, onde o *passing* é mais difícil aos descendentes (*octorão* que sejam) dos negros. Assim, creio que a tese de Valle e Silva responde ao aporte de Carl Degler especificamente em seu aspecto da existência de uma saída para o *mulato*. Contudo, saliente-se que tal fato não deve elidir a realidade de uma efetiva válvula de escape para o mestiço claro, ou seja, para as pessoas que, mesmo de reconhecida origem africana (mesmo parcial), porte traços fenotípicos mesclada ou totalmente caucasianos. Na verdade, estes formam uma razoável parcela dos que respondem possuírem a cor *branca* nas pesquisas demográficas e por isso suas condições de vida estão mescladas com as informações prestadas pelos brancos não mestiços. O reconhecimento da existência deste fato não implica em uma positivação do nosso modelo de relações raciais. Apenas significa a compreensão do grau complexidade e especificidade do quadro encontrado em nossa sociedade (de resto, como acaba sendo o processo de relacionamento inter-racial, de qualquer país).

Deste modo, deve-se salientar que as regras de etiquetas nos padrões de relacionamento intersubjetivo entre os grupos raciais no Brasil dialogam com o padrão racialmente hierarquizado que descrevemos acima. Destarte, o padrão brasileiro de relações raciais, que integra a todos em uma mesma totalidade, o faz de modo mais harmonioso desde as hierarquias. Ou seja, no Brasil a ausência do conflito depende em grande medida do conhecimento e da adesão dos diversos grupos de raça/cor aos seus lugares idealmente previstos o que, em outras palavras quer dizer, os brancos nas posições de prestígio mais elevado e intermediário e; os que são negros (aquelas que portam traços acentuadamente africanos), nas posições inferiores. Em suma, a explicitação do conflito racial não tende a ocorrer onde o negro saiba, voluntariamente, qual é o seu lugar (FERNANDES, 1978 [1965]).

Por isso não pode ser encarado como mera coincidência o fato de que a maior parte das situações onde o conflito racial no Brasil se explicita, isto é onde as regras de etiqueta

são rompidas, tenderem a ocorrer no mercado de trabalho (busca de emprego, promoções, demissões, definição de patamares salariais) e no ambiente escolar, não por coincidência, espaços cruciais do processo de mobilidade social. Estes conflitos abertos também costumam ocorrer em situações de disputas e discordâncias no cotidiano (brigas de trânsito; discussões mais ríspidas entre vizinhos; nas situações em que o tipo suspeito da abordagem policial é um negro bem vestido ou guiando um veículo de certo status; ou quando o policial ou funcionário público é negro/a e a pessoa que ele tenta disciplinar é branca etc), quando mais uma vez se colocam em xeque as hierarquias raciais vigentes (GUIMARÃES, 2002). Deste modo, é quando do processo de mobilidade social ascendente de uma pessoa negra que os conflitos raciais tendem a se evidenciar. Isto porquê o mero processo de deslocamento dos negros de sua posição social original, ou as suas tentativas de impor uma igualdade de fato no plano das relações humanas, já é, em si, para os padrões brasileiros, uma quebra de uma importante regra de etiqueta social.

Há um senso comum na sociedade brasileira que identifica que nas classes mais baixas incide um grau de convivência maior entre os diversos grupos raciais, perpassando inclusive o campo das relações familiares e afetivas. A este respeito cabe frisar que se, de fato, no seio das classes populares, estes relacionamentos são mais constantes, é importante lembrar que eles estão longe de harmônicos, pois, mesmo no seio da população mais pobre o fato de uma pessoa ser branca dá a ela um conjunto de vantagens simbólicas que as pessoas negras pobres não tem, aumentando sua chance de colocação no mercado de trabalho, de ascensão escolar e de aceitação social nas classes médias e altas. Por outra via, no meio de uma sociedade em que a valoração dos indivíduos associa-se com a tonalidade de suas peles e com o formato de seus rostos e cabelos, ser branco e pobre, no seio de negros pobres, não deixa de ser um motivo de distinção para aquelas pessoas. Deste modo, assumir que o modelo brasileiro de relações raciais funciona atualizando permanentemente às hierarquias é o mesmo que dizer que as chances de um ou de uma, branco ou branca pobre sair da pobreza é maior do que a chance de um afrodescendente do mesmo grupo social tem de caminhar no mesmo sentido.

Uma das mais fortes pilastras do mito da democracia racial igualmente reside na idéia de que o povo brasileiro não seria preconceituoso ou racista por causa de sua maior miscibilidade. Ainda que seja um fato evidente que no seio da população brasileira a sua



grande maioria, seja formada por mestiços, resultado de cruzamentos inter-raciais, isto não implica que este intercuro tenha se dado de forma harmoniosa. Roger Bastide (1971 [1955]), comentando o intercuro sexual na época das *Casas-Grandes*, já havia alertado para o equívoco de se confundir com ausência de preconceito racial a mera atração física dos homens do grupo racial dominador em relação às mulheres dos grupos raciais subordinados. Isto pode ser comprovado pelo fato de que dificilmente estas relações transcendiam o estrito plano do contato sexual transcendendo para relações estáveis.

Refletindo sobre um período mais recente, Thales de Azevedo (1996 [1954]) avançou uma compreensão que se reporta ao fato de que as uniões inter-raciais no Brasil tenderem a ser mais estáveis e formais quando envolvem um homem negro, de melhor condição econômica, e uma mulher branca de pior posição social. O contrário dificilmente ocorreria. Isto porquê naquele tipo de relação haveria uma espécie de troca entre a melhor situação financeira do homem negro, com o melhor status social da mulher branca. Já as relações estáveis entre os homens brancos, de melhor posição social, e as mulheres negras, de pior condição financeira, seriam pouco comuns. Neste caso, para o homem branco, haveria uma redução de status social. Deste modo, seria mais freqüente que os brancos de melhor posição social se relacionassem afetivamente com as negras a partir de situações instáveis, tais como encontros fortuitos ou relações de amasiamento.

Petruccelli (1999), utilizando indicadores demográficos da PNAD/IBGE das décadas de 1980 e 1990, verificou que a taxa ajustada de endogamia racial entre os casais brasileiros era de 78,2% (77,3% entre os brancos; 72,3%, entre os pardos e; 85,1% entre os pretos). Tais indicadores representam que, na prática, a sociedade brasileira se distancia do senso comum que apontam uma franca difusão do casamento interracial em nosso meio. Confirmando, ao menos parcialmente, a tese de Azevedo, Petruccelli demonstraria que a taxa de exogamia era maior entre os pretos e os pardos do sexo masculino com maior nível de escolaridade e, portanto, de rendimento.

Sem embargo, as considerações de Hasenbalg (1979), este também externo à tradição culturalista, são extremamente pertinentes quando o autor aponta o papel estruturante do racismo, conquanto *made in Brazil*, nas concepções vigentes sobre os papéis e desníveis sócio-raciais encontrados em nosso meio. Por isto, no nosso modelo, as situações de sub-cidadania dos negros acaba operando como uma profecia que se auto-

realiza. Posto que, no senso comum, os negros e negras nunca darão certo, eles jamais conseguirão mudar sua posição subordinada no interior de nossa sociedade. Pelo fato dos negros não conseguirem fazer incidir sobre esta realidade alterações qualitativas, acabam reforçando o senso comum.

De acordo com o referencial de Nogueira, o padrão brasileiro de relações raciais também envolveria uma baixa frequência de tolerância para com o comportamento dos discriminados que insistam em conferir a uma determinada situação de discriminação um significado mais abrangente ou conflitivo. Desta forma, pode-se considerar que o dilema racial brasileiro quase sempre foi resolvido enquanto um problema doméstico e particular de cada um – isto vale tanto para discriminadores como para discriminados -, jamais se tornando uma questão pública a ser resolvida de forma racional na arena política. De todo modo, esta passagem é importante, pois, ela nos joga diante de uma questão chave de todo este debate que a ser a relação entre o tipo de discriminação racial praticada no Brasil e a crônica ausência políticas públicas para os afrodescendentes em nosso país.

Evidentemente, no interior deste padrão de relacionamentos raciais, os movimentos coletivos de reivindicação dos negros tendem a serem vistos como algo estranho ao nosso meio, sendo suas demandas quase sempre olvidadas quando do processo de orquestração das lutas sociais coletivas (pelos partidos políticos, sindicatos, associação de moradores) e formulação de políticas públicas. Neste último caso, como a regra de etiqueta consiste em negar a mera existência do problema, não faria sentido em se fazer políticas para uma demanda que, a rigor, sequer existiria. Assim, a despeito dos indicadores empíricos já disponíveis sobre o tema, o fato do dilema dos negros estarem invariavelmente ausentes da mídia, do mundo empresarial, da representação política, das pautas partidárias, das agendas sindicais e das ONGs, das políticas de reforma agrária, de combate ao trabalho infantil, de direitos humanos etc; apenas implicam o consenso geral de que não o estão porquê não corresponde ao que seria o seu verdadeiro lugar. Porquê não faz sentido existir programas positivos para este tipo de pessoas. Porquê não existe racismo no Brasil... Assim, o verdadeiro conflito racial brasileiro, para além dos seus modos esporádicos de manifestação nos entreveros do cotidiano, de verdade fica mesmo implícito. Oculto no modelo que mistifica as relações raciais tornando as disparidades entre brancos e negros, bem como o baixo padrão de vida destes últimos, uma coisa perfeitamente natural e até esperada. No

fundo, ao ler os últimos argumentos contrários às políticas de ação afirmativa passo a acreditar que tal perfil, para alguns intelectuais e editorialistas da maioria dos nossos órgãos de imprensa, talvez seja mesmo desejado.

### 3. ... É A Carne Negra

Na seção anterior realizamos uma espécie de síntese de algumas obras mais significativas, contidas no interior das ciências sociais brasileiras, a respeito da natureza das relações raciais em nosso país. Naquele momento pudemos ver que corresponde somente parcialmente à verdade dizer que os estudos de estilo quantitativos e as pesquisas de aporte qualitativas formassem um todo incomunicável. Deste modo, não há motivo para dissociarmos o nosso padrão de relações raciais do quadro de profundas desigualdades sócio-raciais hodiernamente verificados em nosso meio. Não obstante a relevância desta ponderação cabe salientar que, no presente artigo foi proposta uma reflexão antropofágica e até o momento não foi visto como os negros se relacionaram com o nosso modelo devorador.

Na verdade, em grande medida, a história do pensamento social brasileiro, e o modo pelo qual este compreendeu a população afrodescendente no interior da nação pode ser definida enquanto a evolução de uma prolongada reflexão antropofágica. Afinal de contas, o que dizer do projeto de branqueamento da nação brasileira no período posterior a abolição?

O brasilianista Thomas Skidmore (1976 [1974]), aponta que quando começou a escrever o seu célebre *Preto no Branco*, tivera por intenção realizar uma obra que retratasse um conjunto de intelectuais brasileiros no período compreendido entre 1870 e 1930. Buscava o autor, desse modo, tecer uma leitura sobre as principais correntes de pensamento da época. Ao longo de sua pesquisa o autor viu que seria impossível realizar este mister sem fazer uma compilação do que seria a trajetória histórica do pensamento racial de nossa elite eurodescendente. Mais especificamente a partir do fim do sistema escravista, o autor se daria conta de que, após ter aderido ao ideário racista da Europa da segunda metade do século XIX, houve um amplo consenso por parte das classes dominantes locais quanto à busca da transição demográfico-racial da população brasileira.

Marinho de Azevedo (1987), em seu livro *Onda Negra, Medo Branco*, demonstrou os equívocos das teses clássicas de Florestan Fernandes e de seus companheiros da USP, ao ancorarem a explicação dos motivos da intensificação da imigração europeia, no final do século XIX, em uma explicação puramente *ecológica*. Ou seja, por causa das seqüelas do sistema escravista, teria ocorrido uma ingênita falta de capacidade dos negros e das negras, para competir no mercado capitalista de trabalho. Com isso, os cafeicultores paulistas, e posteriormente a burguesia industrial deste estado, teriam sido impulsionados à importação de imigrantes europeus visando o abastecimento de força de trabalho dentro de condições compatíveis ao ritmo da acumulação de capital.

Alternativamente, a autora fundamenta o ideal do branqueamento nos seguintes fatos: i) medo por parte da elite paulista (inclusive a do Oeste paulista), com o crescente levante e manifestações de rebeldia dos escravos, máxime, a partir da década de 1860, quando o sistema escravista começou a se decompor moralmente e houve um aumento da venda de escravos do Nordeste para o Sudeste. Este último fato teria levado à ruptura de antigos laços familiares e existenciais dos escravos vendidos, uma vez que estes foram obrigados a deixar suas antigas regiões de pertencimento; ii) receio quanto ao grau de adesão à ordem social, rigidamente estratificada, por parte dos libertos e dos futuros alforriados (após a abolição), bem como a existência de um certo temor quanto a possíveis ações coletivas visando a indenização pelos danos causados pelo sistema escravista; iii) adesão por parte desta mesma elite ao ideário racista então hegemônico na Europa que os levaram a julgar improvável que os descendentes dos escravos pudessem vir a se incorporar produtivamente ao novo regime de trabalho e que o país pudesse se desenvolver em sendo formado por uma rale de mestiços e negros.

A combinação destes fatores é que teria levado a elite brasileira à importação massiva de imigrantes europeus e a busca de uma mudança no perfil racial de nossa população. Por este motivo, e não motivado por uma incapacidade cultural ou biológica inata; a população descendente dos antigos escravos, após a abolição; viu-se à *margem da história da republica*, tanto no meio urbano, como no meio rural. Nas cidades, os negros foram largados à penúria gerada pelo sub-emprego e pela falta de assistência social, sanitária e educacional. No campo, mormente nas áreas estagnadas da nação (Norte e

Nordeste), esta mesma população permaneceria submetida às práticas de contratação da força de trabalho fundada em condições semi-servis.

De qualquer maneira, longe de corresponder ao otimismo de Stefan Zweig ou de Donald Pierson, o olhar que a elite econômica e política eurodescendente, no começo do século XX, lançou para os contingentes originários das senzalas combinou um misto de medo (sendo a principal, a angústia quanto às possibilidades de reprodução no Brasil da Revolução de Santo Domingos) e desprezo (afinal de contas, para a classe dominante o país, a nação era formada por semi-bárbaros). Alternativamente, *dialogando com as grandezas do Brasil*, as classes dominantes eurodescendentes, desde a independência de Portugal, cultivaram sentimentos ufanistas que levavam-na a crer que este era um país cheio de potencialidades. Pleno de recursos naturais a serem explorados e lucros a serem embolsados. Assim, posta a ideologia vigente, a elite brasileira levou a sério à concepção de que o desenvolvimento econômico do país era tolhido pelo perfil étnico-racial de nossa gente. Ou seja, em formando um país repleto de negros e de mestiços (de africanos e de indígenas), o Brasil estaria fadado à estagnação. Isto quando não, pura e simplesmente, condenado ao desaparecimento tal como nos maus agouros do embaixador francês junto à corte de D. Pedro II, o Conde de Gobineau.

De todo modo, o fato da elite eurodescendente brasileira ter incorporado a problemática racial européia não implica que esta adesão tenha ocorrido de modo irrestrito. Na verdade, estas idéias foram sendo adequadas ao nosso contexto. Por isso, por mais que o Código Penal de 1890 tenha tipificado enquanto crime diversas manifestações culturais típicas dos afrodescendentes (batuque, capoeiragem, espiritismo, samba), este mesmo Código não criou uma explícita duplicidade jurídica separando negros e brancos em duas realidades legais distintas. Do mesmo modo, no Brasil republicano não foram aprovadas leis que proibissem o casamento inter-racial, ou que permitissem explicitamente a criação de áreas de residenciais exclusivas para negros ou para brancos. Não que tais propostas inexistissem. Tais medidas, na transição do século XIX para a centúria dos XX, chegaram a ser seriamente defendida por Nina Rodrigues e pela Escola de Medicina da Bahia. Contudo, acabou sendo vencida por uma concepção mais essencialmente liberal, isto é, que previa a igualdade jurídica entre todos os indivíduos (SCHWARCZ, 1993).

Decerto, nossos juristas do começo do século não adotaram uma postura liberal por uma concepção anti-racista *avant la lettre*. Se o fizeram, era porquê seu *liberalismo*, tendo em vista as exigências de controle legal da população negra, mestiça e pobre, era mais realista e eficiente. De resto, tais medidas dificilmente teriam sido acatadas no nosso meio, pois, além de se chocarem com os *mores* existentes no país a este respeito (como foi visto na sub-seção anterior), elas não precisaram ser sancionadas legalmente. Ou seja, onde o aparato legal e jurídico era (e é), por razões morais, obrigado a se calar, a realidade efetiva das coisas – condições econômicas distintas, antecipações de expectativas de negros e brancos quanto aos comportamentos socialmente sancionáveis (conhecer o seu lugar), etc – acabava (e acaba) realizando, com destreza, o seu papel.

De todo modo, é importante verificar como o padrão brasileiro de relações raciais, assimilacionista e antropofágico, conseguiu lograr persistir em meio a um cenário, teoricamente, tão hostil à assimilação. Na verdade, o aparato legal que vimos nos parágrafos anteriores apenas expressa que as estratégias dos grupos dominantes no Brasil jamais caminharam pela adesão de uma filosofia segregacionista, tal como vinha sendo praticado nos EUA desde o fim da Guerra de Secessão. Skidmore (op cit) convincentemente ressaltou que as elites brasileiras, no período posterior à abolição, sempre acalentaram um sonho de que, no longo prazo, a população negra, tal como ocorrera com a indígena, iria sendo paulatinamente absorvida (devorada!) pelo longo processo de miscigenação que, há séculos, já operava naturalmente no país. Com isso, nossa população iria se *limpando*. Branqueando-se progressivamente. Seria esta, a nossa via rumo ao desenvolvimento e à civilização. Tal como nas palavras de Theodore Roosevelt, a nossa solução para o *problema negro*.

É mister compreender porque na mente das elites eurodescendentes brasileiras o processo de miscigenação iria levar a um processo de branqueamento e não o seu contrário, um escurecimento (pardeamento ou enegrecimento) da população local. Na verdade, este tipo de concepção somente poderia ser levado a sério se houvesse a suposição de que no contato entre os gens dos brancos, *civilizados e superiores*, e os gens dos negros e indígenas, *semi-bárbaros inferiores*, haveria, no processo de competição no útero das mães, uma maior competitividade do material genético caucasiano que, assim, terminaria prevalecendo. Tal ideário não é, portanto, difícil de entender. Ele representa uma

incorporação adaptada da concepção racista da elite europeia ao nosso meio. De todo modo, por mais que fosse coerentemente antropofágica; tal adaptação, restrita e parcial, não deixava de ser problemática. Se nossos auto-enganos nos levavam a esperar um futuro promissor com a mestiçagem e o branqueamento, a teoria, tal como originária da matriz, era bastante explícita quanto ao seu ceticismo no que tange às possibilidades de que um país formado por negros e por mestiços viesse a galgar o patamar da civilização. Por este motivo, o branqueamento, isto é, o ritual antropofágico da elite brasileira, não estaria completo sem que alguns temperos adicionais fossem incorporados.

O espaço disponível não nos permite ir muito longe no que diz respeito aos grandes autores antropofágicos do pensamento social brasileiro e o modo pelo qual os negros foram inseridos nesta, digamos..., feijoada. Para fins do desenvolvimento do presente argumento nos limitemos a algumas palavras sobre três autores, cada qual marcante nos seus respectivos tempos, tendo em vista o modo antropofágico pelo qual entenderam o problema: Sílvio Romero, Gilberto Freyre e, como contraponto, Oliveira Viana.

Já na segunda metade do século XIX Sílvio Romero daria um sentido específico para o caldeamento racial brasileiro. Assim, dizia o autor nos seus *Estudos Sobre a Poesia Popular no Brasil*: “a obra de transformações das raças entre nós ainda está longe de completa e de ter dado todos os seus resultados. Ainda existem os três povos distintos em face uns dos outros; ainda existem brancos, índios e negros puros. Só nos séculos que nos hão de seguir a assimilação se completará”. Daí prossegue nosso egrégio pensador “O que se diz das raças deve-se repetir nas crenças e tradições. A extinção do tráfico africano cortando-nos um grande manancial de misérias, limitou a concorrência preta; a extinção gradual do caboclo vai também concentrando a fonte índia; o branco deve ficar dentro em pouco com a preponderância absoluta no número, como já a tem nas idéias” (ROMERO, 1977 [1888]: 39).

Deste modo, segundo Sílvio Romero, enquanto raça mais forte, os brancos progressivamente, através da mestiçagem – ajudados pelo fim do tráfico de escravos e pela progressiva extinção dos silvícolas - prevaleceriam sobre os estoques negros e indígenas. Contudo, aqui reside a diferença do autor para com os racistas clássicos europeus que viam apenas danação na mestiçagem. Tal processo seria de fundamental importância para os próprios europeus em seu processo de adaptação aos trópicos. Assim, o processo

civilizatório brasileiro teria como vencedor os brancos mestiçados e, justamente por isso, preparados, genética e culturalmente, para suportarem os rigores do meio tropical. Deste modo, a elite branca brasileira simplesmente incorporaria o patrimônio existencial dos outros grupos raciais, absorvendo suas melhores qualidades. Lograria ter a potencialidade intelectual e moral dos caucasianos e a resistência física indígena e negra. Os brancos, *en passant*, igualmente herdariam e depurariam a tradição cultural destes povos a utilizando como um meio de construção de sua própria identidade; a partir deste momento nacional. Simplesmente antropofágico.

Apesar de Silvio Romero ter sido, para a elite eurodescendente, um autor marcante em sua respectiva época, o fato é que ao longo do século XX suas obras como que foram relegadas a um plano menor. Na verdade, o grande teórico do modelo assimilacionista (antropofágico) brasileiro viria a ser Gilberto Freyre. Decerto, é bastante difícil falar, de modo consistente, em poucas linhas de um autor complexo e com uma obra tão vasta como a do sociólogo de Apipucos. Tentaremos, tão somente, frisar alguns aspectos que, julgamos possa servir como elemento de argumentação com o tema deste central deste artigo.

Gilberto Freyre é confessadamente influenciado por Silvio Romero. Por exemplo, somente em *Casa Grande & Senzala*, este é citado quinze vezes. Na verdade, se retirarmos a verrina do literato sergipano contra os indígenas e os negros, explicitamente citados como geneticamente inferiores aos brancos; talvez pudéssemos afirmar que a obra de Freyre fosse tão somente uma extensão e aprofundamento da obra de Romero. De fato, Gilberto Freyre, influenciado pela tradição culturalista, em especial de Franz Boas, seu mestre e orientador quando de sua dissertação de mestrado na Columbia University, indica que os fatores determinantes do modo de ser brasileiro estavam baseados em fatores culturais e não raciais ou genéticos<sup>7</sup>.

Freyre, mormente em *Casa Grande & Senzala*, adota o ponto de vista de que o Brasil e seu povo eram formados pelas três raças fundamentais – portuguesa, negra e indígena. No modelo deste autor, na formação do Brasil, os portugueses, enquanto

---

<sup>7</sup> Nem sempre a formulação freyriana foi coerente com a matriz culturalista. Assim, em não poucos momentos o autor recorreria a termos típicos da tradição racialista, sendo freqüente em seus textos tanto o termo, como a preocupação com a questão da eugenia do povo brasileiro. A este respeito ver Costa Lima, 1989. Berzaquen de Araújo (1994), refletindo sobre as colocações deste autor, igualmente teceu interessantes observações a respeito do racismo no interior do pensamento de Gilberto Freyre. Uma síntese deste debate entre Luís da Costa Lima e Ricardo Berzaquen de Araújo pode ser encontrada em Souza (2000).



colonizadores, situaram-se como povo dominante. Com isso impuseram-se no topo da hierarquia social, dominando primeiramente os indígenas e, posteriormente, os negros. Devido a fatores históricos, ecológicos e culturais, ao contrário do colonizador inglês, holandês, francês e, em alguma medida, espanhol, os lusitanos teriam sido um povo especialmente aberto para o convívio amistoso com povos subjugados provenientes de outras raças e etnias. Isto tanto valeria para os negros e indígenas, como para os europeus não portugueses cuja única exigência para a aceitação social era serem católicos. Ou seja, caracterizaria a área de domínio da colonização lusitana um perfil assimilacionista.

Esta abertura se manifestaria no plano do intercâmbio cultural (apropriação sincrética de patrimônios culturais acumulados pelos povos subordinados) e, especialmente, no campo das relações sexuais (via de regra através do intercuro dos varões lusitanos com índias, negras e mestiças escravizadas e/ou subordinadas). Tal perfil terminaria favorecendo a mestiçagem de nosso povo. Com isso, paulatinamente, a sociedade brasileira – e a rigor toda e qualquer sociedade colonizada pelos lusitanos – foi se construindo enquanto um mundo multiracial. Destarte, no *mundo que o português criou* teria sido forjada uma sociedade de estilo holístico, onde cada grupo racial teria um lugar pré-definido na totalidade social; jamais formando mundos paralelos ou distintos.

Em *Casa Grande & Senzala*, encontramos as bases de fundação do mito de fundação do Brasil. Diria o autor “*todo brasileiro, mesmo o alvo, de cabelo louro, traz na alma, quando não na alma ou no corpo – há muita gente de jenipapo ou mancha mongólica pelo Brasil – a sombra, ou pelo menos a pinta, do indígena ou do negro*” (FRYRE, 1987 [1933]:283). Ficamos com a sensação de que, nesta sentença, estariam englobados todos os brasileiros. Seríamos, todos, então, filhos de uma mesma matriz. Todavia, uma releitura mais atenta de *Casa Grande*, ou uma análise de outras obras do autor, nos coloca diante de uma conclusão menos generosa. O sociólogo pernambucano não falava de todos e, tampouco, para todos. O seu interlocutor era os que tinham o mesmo rosto do sociólogo pernambucano: homem, branco. Ainda que, muito possivelmente, contivessem algum sangue, marca, ou influência simbólica - negra, indígena ou mestiça - nas veias, na pele ou na alma. Freyre, afinal, cultivaria os mesmos desideratos históricos de Silvio Romero.

Em *Além do Apenas Moderno* é possível constatar o quanto Gilberto Freyre compartilharia o projeto histórico, das elites eurodescendentes, do progressivo clareamento do brasileiro do amanhã: “o brasileiro eugênico do futuro será, provavelmente, no maior número de casos – dada, por um lado, a crescente miscigenação arianizante e, por outro lado, a crescente integração de gentes numa ecologia tropical também amorenizante, amarelo-claro, amarelo róseo ou amarelo-pardo em seus cromáticos de pele; e não cor de rosa como um alemão da Baviera ou um holandês do Norte da Holanda.” (FREYRE, 1973:239).

Evidentemente que uma única citação, tendo em vista um autor que gerou uma obra tão vasta, não teria o poder de provar a adesão de Freyre a este ou aquele projeto. Contudo, a menção ao *Além do Apenas Moderno*, editado pela primeira vez em 1973, é interessante. Trata-se de um livro produzido por um escritor já em plena maturidade. Com suas idéias fundamentais já cristalizadas após décadas de esforço de elaboração. Assim, a mobilização de outros tantos estudos não deixa margem de dúvida quanto à idéia de que, para o autor, no futuro, o povo deste país não teria em seu interior pessoas negras<sup>8</sup>. Talvez para alguns admiradores do sociólogo pernambucano, tal constatação possa mesmo beirar o truísmo. Ora, poderiam argumentar, para um autor que viu com olhos tão ternos o processo de miscigenação, seria natural que o futuro sonhado do brasileiro fosse exatamente a uniformização de todos com um cariz mestiço. Assim, mediante os intercursos, o negro viraria mulato e moreno e; o índio viraria mameluco ou caboclo, em um processo progressivo de abasileiramento físico e cultural de nossa gente. Contudo, tal resposta não esgota por completo a questão e tampouco evidencia a sua gravidade.

No livro *Sobrados & Mucambos*, Gilberto Freyre tece algumas considerações sobre uma das principais controvérsias teóricas sobre a realidade brasileira envolvendo estudiosos norte-americanos. Trata-se da polêmica entre Franklin Frazier e Melville Herskovits acerca do caráter assumido pela família negra e pelos ritos religiosos de matriz africana na cidade de Salvador/BA.

---

<sup>8</sup> Por exemplo, no livro *Nordeste*, obra dos anos 1930, entre as páginas 190 e 191 é possível que seja vista a fotografia daquilo que Freyre julgava ser um tipo mestiço eugênico daquela região do país. Vale salientar que tal tipo eugênico em nada continha que lembrasse as marcas raciais de um afrodescendente. Deste modo, pode-se ver que mesmo para o sociólogo de Apipucos, o desiderato branqueador acabou perpassando toda a sua trajetória, o que de certo modo é coerente com o que debatemos na nota de pé de página anterior.

Frazier (1942, 1943) não encontraria elementos suficientes para dizer que a família negra na Bahia, dada a ampla presença do matriarcado, fosse marcadamente diferenciada da família branca. O mesmo valeria para a ritualística religiosa africana, àquela altura já bastante alterada por conta do sincretismo com a ritualística católica. Assim, de acordo com Frazier, por conta do processo de colonização do Brasil e de franca difusão da mestiçagem, a família negra e a ritualística do candomblé não representavam uma continuidade de traços africanos no nosso país, mas, sim, uma recriação local de hábitos, moralidades e crenças igualmente compartilhados pelos brancos.

Herskovits (1943), por sua vez, criticará estas conclusões de Frazier, bem como faria ressalvas a resultados semelhantes das pesquisas da antropóloga Ruth Landes no mesmo sítio. Segundo este pesquisador, havia fortes evidências quanto à existência de inúmeros pontos de contato entre os rituais dos terreiros de candomblé da Bahia com as práticas religiosas ocorridas em espaços semelhantes na África (especialmente na região banhada pelo Golfo do Benin). Por isso, as manifestações religiosas de origem africanas em Salvador seriam irredutíveis às práticas culturais ocidentais, sendo o sincretismo uma pura estratégia de sobrevivência, postas as históricas limitações institucionais aos cultos afrobrasileiros. Do mesmo modo, Herskovits não concordará com a conclusão acerca da não especialidade da família negra no contexto da Salvador dos anos 1940. Para o antropólogo, o sistema matriarcal era bastante evidente no seio da família negra baiana, e visivelmente diferenciada do modo de funcionamento das famílias brancas.

Esta polêmica, na verdade, já provinha da matriz. Mesmo na análise da realidade dos negros nos EUA, Herskovits e Frazier já vinham demonstrando semelhantes divergências sobre o peso do passado negro na explicação dos comportamentos e expectativas deste grupo no presente. Talvez uma análise mais detida de ambas as formulações nos levem a crer que, do ponto de vista dos seus conteúdos, existam possibilidades de sínteses e que estes termos não são mutuamente exclusivos. O que importa, de todo modo, foi a posição de Gilberto Freyre em meio a esta controvérsia. No livro *Sobrados & Mucambos* (p. 1333), Freyre não chega a explicitar sua posição pessoal nesta celeuma. Todavia, o sociólogo implicitamente aprova as conclusões de Roger Bastide e de René Ribeiro, estes sim, que, no seio da polêmica, abertamente se manifestaram

favoravelmente às posições de Herskovits. De todo modo, o que isto tem a ver com o nosso debate?

Ao adotar a posição de Herskovits, Freyre se posiciona junto àqueles intelectuais que estudam o negro com o olhar do ser exótico. Assim, ao aderir à tese dos resquícios das africanidades, a razão sócio-anropológica brasileira acaba entrando em uma séria contradição. Ou, no Brasil, as etnias e raças são permanentemente engolidas pelo cadinho racial que torna homogêneas as raças e correspondentes culturas originárias, hipótese da democracia racial (rigorosamente levada até o seu extremo máximo com Frazier), ou estas mesmas etnias e raças prorrogam preservando, parcial ou totalmente, antigos traços raciais e culturais, que, destarte, remanescem vivas, tal como nas formulações de Herskovits. Em sendo verdadeira a última hipótese, o mesmo *exotismo* que anima os estudos antropológicos é o mesmo que pode vir a alimentar as ações coletivas promovidas pelo movimento negro. Dito de outro modo, a partir do momento em que os negros, mesmo que parcialmente, preservam seus antigos aportes culturais, estes passam a ser definidos enquanto um grupo de status específico (tal como já foi debatido). Se este coletivo derivará suas atividades para ações politicamente orientadas ou se permanecerão no seu estrito plano religioso e artístico, candidamente à espera de um antropólogo que as interprete, é uma questão puramente formal.

De todo modo, a gravidade da adesão de Gilberto Freyre à visão de Herskovits é que ela deixa implícito o teor antropofágico de sua formulação. Enquanto forem negros, de corpo e de alma, estas pessoas não serão brasileiras. Para sê-los é preciso que estas deixem para trás os traços físicos e culturais afrodescendentes. Por isso, no interior deste modo de entendimento, ser negro e ser brasileiro são termos incompatíveis. Por isso que, no contexto dos anos 1940, 50 e 60, tanto Franklin Frazier, como também Guerreiro Ramos, foram tão enfáticos em, respectivamente, acreditar e apostar em um processo de radical integração dos negros na nossa sociedade. Assim, Guerreiro Ramos (1995 [?]), criticando a *patologia do branco brasileiro*, dizia: *negro é povo*.

A riqueza da formulação de Guerreiro Ramos, no meu entendimento, ia bastante além de simplesmente sentenciar que a pobreza fosse o traço distintivo da raça negra, ou que na pobreza todos virassem negros. O que estava em jogo era a própria idéia de que para fazer parte da nacionalidade brasileira nenhum negro deveria deixar de ser o que era, ou

seja, fisicamente negro. Tratá-lo como exótico, tal como faziam os antropólogos, era o mesmo que se comportar como estrangeiro no seio do próprio país, posto que a plebe brasileira na sua maioria era descendente de africanos sendo que desta, uma outra maioria, ainda conservava visivelmente os traços faciais de seus antepassados escravos. Mesmo que sob a perspectiva atual seja possível se falar das limitações das formulações daqueles autores (Guerreiro e Frazier), máxime seu eurocentrismo (que viam nas manifestações culturais e religiosas africanas modos de expressão primitivos e atrasados, assim importando o branqueamento, cultural e simbólico, pela porta dos fundos), o que eles buscavam expressar era uma profunda discordância quanto às tentativas de alheamento do negro do seio da nacionalidade e sua transfiguração em uma coisa estranha no seu interior. Assim, para Guerreiro Ramos a assimilação deveria ser entendida enquanto uma perspectiva de integração cidadã (cidadania!) para os negros.

Alternativamente, no interior do pensamento freyriano, a assimilação não representa integração social dos afrodescendentes. Ou antes, é pura antropofagia. Continua sendo vista tão somente como uma *solução* para o problema negro, tal como já havia sido para o problema indígena. Sua lenta incorporação implica, assim, o próprio processo de seu desaparecimento. Decerto, este desaparecimento, ao contrário do ocorrido com os índios no Velho Oeste norte-americano, não se faria sem deixar vestígios. Estes prosseguiriam na música, no canto, na mímica, nos gestos, na religiosidade, na ginga, na sensualidade, na culinária, na afetividade, na alegria, na espontaneidade, nas lendas, no modo de ser. No samba, na capoeira, no barroco, no maracatu, no xaxado, no frevo, no carnaval, no baião, no forró, no modo de jogar bola, no chorinho, no lundu, na modinha, na feijoada, no bumbado, no reizado, no vatapá, no caruru, no bobó, no dendê, no carimbó, em suma, em praticamente todos os planos da cultura nacional. *Negro demais no coração*. Todavia, a tal *contribuição* dos afrodescendentes seria apropriada concomitantemente ao processo do seu findar. Como prêmio de consolação, o fato de ter sua criatividade transformada em base da formação da nacionalidade, conquanto, estrategicamente excluídos desta. Peter Fry, antes de vivenciar seu *corte epistemológico*, já havia destacado este fato. O modelo de relações raciais brasileiro produzia uma permanente incorporação dos aportes culturais dos grupos subordinados em valores e símbolos nacionais, ou dito de outro modo, em ativos culturais da elite branca ou mestiça clara brasileira, prontas ao seu projeto de dominação (FRY,

1982). Deste modo, percebe-se que Gilberto Freyre pode ser listado enquanto um autor que, com galhardia, faz parte da galeria dos nossos grandes intelectuais antropofágicos.

Freyre é reconhecido tanto à direita quanto à esquerda de nosso espectro político enquanto fundador de uma nova forma do Brasil se identificar. E isto tem uma forte relação com as transformações econômicas e sociais que a nação vinha operando desde a Revolução de 1930. Vale lembrar que, quando foi publicado *Casa Grande & Senzala*, simplesmente não havia nenhum país do mundo que fosse ao mesmo tempo não branco e industrializado e economicamente desenvolvido. Neste caso, não serve de contra-exemplo sequer o Japão que, mais do que econômica, era basicamente uma potência militar. Destarte, pela via da sócioantropologia, Gilberto Freyre, mesmo involuntariamente, logrou forjar os fundamentos ideológicos de nosso projeto nacional-desenvolvimentista (revolução passiva) que se estendeu dos anos 1930 à década de 1980 (ORTIZ, 1994 [1985]). Afinal de contas, usando o termo de Elide Rugai Bastos (1986), a partir da obra do sociólogo pernambucano, a elite eurodescendente ganhou um povo. Mas, por que ganhou um povo?

Utilizando os instrumentais teóricos do culturalismo, e operando a transição da variável racial para a variável cultural, Freyre conseguiu provar aos brasileiros mestiços claros (os socialmente brancos) que eles, e somente eles, não eram inferiores geneticamente. Não conformavam uma raça inviável. Que mediante reformas sociais, conquanto sob controle dos coronéis e fazendeiros, seria possível que estes mestiços empalidecidos pudessem almejar a industrialização e o desenvolvimento econômico e social tão sonhado e apanágio, até aquele momento, somente das nações brancas (Europa Ocidental, EUA, Austrália, Nova Zelândia e, na época, Argentina, Uruguai e Chile).

O que os Censos do século XX indicaram foi justamente o sucesso desta estratégia promovida pela visível mão do Estado. Deste modo, os auto-declarados *pretos*, em 130 anos (entre 1872 e 2000), passaram de 19,7% para 6,2% da população brasileira. Lido de outro modo, vemos que entre o recenseamento realizado na segunda metade do século XIX e o último censo levado a termo nos 1900's, a queda no percentual de *pretos* foi ininterrupta. Na verdade, tal redução somente viria a ser ligeiramente revertida no Censo 2000. Os *pardos*, no mesmo lapso de tempo, passariam de 42,2% para 39,2%. Já os *brancos*, no igual período, cresceram proporcionalmente de 38,1% para 53,8%. Teríamos, então, virado uma nação branca? Isto é para ser comemorado? Em caso, positivo, Por que?

### **Distribuição da População Brasileira de Acordo com a Cor/ Raça Segundo os Recenseamentos Gerais da População Brasileira**

<b>Pop./Ano</b>	<b>1872</b>	<b>1890</b>	<b>1940</b>	<b>1950</b>	<b>1960</b>	<b>1980</b>	<b>1991</b>	<b>2000</b>
Branca	38,1	44,0	63,5	61,7	61,0	54,8	51,7	53,8
Parda	42,2	41,4	19,4	26,5	29,5	38,4	42,6	39,2
Preta	19,7	14,6	14,6	11,0	8,7	5,9	5,0	6,2

Fonte: Recenseamento Geral da População; IBGE (a partir do Censo de 1940)  
 Nos Censos de 1900, 1920 e 1970 não foi levantada a cor/raça da população.  
 Não estão incluídas as categorias outras (amarelos, caboclos e indígenas)

Neste sentido, parece evidente que o destino previsto, pelas elites eurodescendentes brasileiras para os negros era igual ao ocorrido entre os indígenas: progressivo decréscimo vegetativo, expropriação dos valores culturais considerados incorporáveis (por permitirem aos brancos a criação de símbolos comuns de existência, por legitimarem seu papel enquanto elite de todo o povo, ou mesmo, por serem lucrativos); destruição da auto-estima e do transplante dos “inintegráveis” para “reservas” distantes do ponto de vista físico ou moral e com baixas probabilidades de uma existência materialmente adequada (PAIXÃO, 2004).

Não obstante, o processo antropofágico brasileiro não conseguiu realizar o seu intento em relação aos negros. Não de modo pleno. Estes, afinal de contas, concomitantemente à apropriação de seu patrimônio cultural e simbólica, resistiram pelo mero direito de pertencerem a este país enquanto pessoas dignas. Ou dito de outro modo, os negros e negras não aquiesceram de modo passivo a esta infame estratégia de Estado. Lutaram, lutam. Lutamos, enfim, para crescermos juntos com um país que igualmente nos pertence. Lutamos, para não sermos os despojos de um banquete no qual entramos, para satisfação alheia, como cantores, dançarinos, animadores e... como prato principal. De todo modo, posto o andamento das coisas no mundo atual, existe uma questão especialmente grave pairando no horizonte e que precisa ser vista com muita atenção.

A obra de Gilberto Freyre representou um momento não somente de fundação mítica dos sentidos coletivos da nacionalidade. Ela também se imbricou com um vigoroso processo de expansão da economia nacional. Tal processo, ao mesmo tempo em que ampliou as desigualdades sócio-raciais em nosso país, tendeu a dar um uso economicamente funcional (conquanto não raras vezes somente como reserva de força de trabalho) para uma vasta quantidade de pessoas que constantemente chegavam às grandes

idades e/ou ao mercado de trabalho em busca de oportunidades ocupacionais. Hoje, em tempos neoliberais (e que pelo andar da carruagem também já se tornou uma estratégia de Estado); esta realidade passou por grandes transformações. O Estado, outrora de suculentas tetas, atualmente se viu em meio a uma grave crise de financiamento de suas dívidas externas e internas. A capacidade de formulação de políticas sociais, com isso, se reduziu correspondentemente em múltiplos planos. A economia brasileira nos últimos vinte anos não logrou crescer mais que 2,2% ao ano, sendo que, no mesmo período, em termos *per capita*, nosso PIB permaneceu praticamente estagnado. O exército industrial de reserva que antes assumia um caráter majoritariamente flutuante, passou a assumir um perfil latente e estagnado, além do grande aumento do *lumpemproletariado*.

Por isso, vale a pena observarmos rapidamente o modo antropofágico contido na reflexão de Oliveira Viana. Tal como Sílvio Romero e Gilberto Freyre, o jurista fluminense acreditava no potencial branqueador como meio de redimir a população brasileira de suas mazelas raciais. Todavia, Viana, homem de estado que era, não perde tempo com firulas folclóricas. Vai direto ao assunto. A minoria dos negros, com algum escol genético, e através da mestiçagem, iria sendo absorvida pelos brancos ao longo das sucessivas gerações. Aos demais, o desaparecimento se daria por meio das férreas leis biológicas e naturais: “*parte desses mestiços, sob a influência regressiva dos atavismos étnicos, é, com efeito, eliminada pela degenerescência ou pela morte, pela miséria moral ou pela miséria física. Uma outra parte, porém, minoria diminuta, é, sujeita, em virtudes de seleção favoráveis, a ‘apuramentos’ sucessivos e, depois da quarta ou quinta geração, perde os seus sangue bárbaros – e clarifica-se*” (VIANA, 2000 [1920]:1012).

Por este motivo, nosso modelo assimilacionista (antropofágico), concomitantemente em que favoreceu os sentidos mais profundos da identidade cultural de nosso país, igualmente, trouxe no seu *software* determinadas perspectivas mais grotescas. Ele pode assumir, simplesmente, o cariz de uma máquina de moer carne. De moer gente. Um conspícuo exemplo a este respeito é quando pensamos na evolução recente dos indicadores de segurança pública. Vejamos alguns breves exemplos.

Segundo o IBGE, no Brasil, entre 1980 e 2000, a média de homicídios no Brasil foi de 30 mil pessoas por ano. Destas, estimativas são conta de que somente 2,6% dos casos resultam em condenação dos autores. Em termos práticos nos transformamos em uma



sociedade constituída por agentes 007. Licença para matar. Por outra via, quando lemos os Indicadores do Sistema de Informação de Mortalidade (SIM) vemos que, em todo o Brasil, na média do triênio 1998-2000, na faixa etária entre 15 e 25 anos, 78,7% dos brancos do sexo masculino morreram por causas externas. O homicídio causou a morte de 38% dos jovens deste grupo racial e de sexo que faleceram. Entre os negros do sexo masculino, do mesmo grupo de idade, a engrenagem consumiu proporcionalmente mais vidas: Deste contingente, 82,2% dos que morreram tiveram por causas motivos externos e 52,2% faleceram assassinados<sup>9</sup>. Portanto, mais da metade dos jovens negros que falecem são vitimados por homicidas!

Relembrando as velhas leis biológicas de Oliveira Viana, e tempo em vista os nublados dias hodiernos – globalizados e neoliberais -; a grande angústia que expresso passa a se relacionar com os termos pelos quais o modelo assimilacionista brasileiro vem atualmente operando. A antropofagia tem vida própria. Guarda um pleno reclamo sobre seus domínios. Se um dia serviu instrumentalmente ao projeto desenvolvimentista, vale frisar, não nasceu com ele. Ou seja, a antropofagia, mesmo em contexto econômico de baixo dinamismo perpetua seu moto-contínuo. O que se constata no tempo presente, dessarte, é que o modo de funcionamento da máquina antropofágica já começou a dispensar rituais, magias e lendas. Deixou de vir acompanhada de alegorias e adereços. Passou a se manifestar de forma dura e crua, como um singelo meio de, pela abreviação do tempo médio de vida dos seres humanos (em especial dos negros).

Deste modo, a máquina moedora de humanos, *made in Brazil*, vem servindo para poupar o Estado brasileiro daquilo que deveria ser sua responsabilidade no plano da geração de empregos, escolas, hospitais, aparatos assistenciais, reforma agrária e, especialmente, na seara da distribuição de renda e patrimonial dos milionários (majoritariamente brancos) em detrimento dos mais pobres (majoritariamente negros). Assim, em tempos de excesso não funcional de carne negra, afinal a proteína mais barata, o abate está distante de ser um problema. Afinal, não era isto o que os afrodescendentes sempre almejavam? Uma política de Estado especialmente devotada para eles? O extermínio, deste modo, apresenta-se enquanto uma coerente solução.

---

<sup>9</sup> Estes indicadores estão contidos em um texto inédito escrito pelo autor intitulado *Contando Vencidos: diferenciais de esperança de vida e de anos de vida perdidos segundo os grupos de raça/cor e sexo no Brasil e Grandes Regiões*. OMS/ Banco Mundial / DIFD

#### **4. Conclusão: *Zumbi Or Not Zumbi? that is the question***

Na geração dos modernistas, Oswald de Andrade foi o que mais se encantou com a antropofagia. *Tupi or not tupi? that is the question*, este filho rebelde da elite eurodescendente brasileira mostrou pleno conhecimento quanto ao fato de que a cultura de nosso país era formada pela permanente devoração dos elementos alienígenas à nossa realidade e sua posterior apropriação transfigurada aos termos locais. Também notou o quanto era necessário conhecer a criatividade do povo, visando igualmente devorá-la. *Lei do antropófago – só me interesse o que não é meu*. Grandes antropófagos foram os modernistas brasileiros! Mas estes; sócios periféricos da classe e do grupo racial dominante; foram antropófagos menores. Aqui talvez resida a lacuna de Oswald e dos modernistas. Em sendo um patrimônio pátrio, a arte de devorar jamais foi compartilhada por todos. Devora quem pode. E, tal pedra já havia sido cantada pelo modernista conservador Gilberto Freyre, quem pôde mais foram os sócios maiores. A classe e a raça econômica e politicamente dominante.

Antropófagos por excelência foi a elite econômica e política brasileira. Em parte motivados pelo nativismo que viam nos índios a matriz da identidade brasileira e, em parte, inspirados no mito do bom selvagem, de Jean-Jacques Rousseau, a elite lusodescendente brasileira do século XIX passou a cultivar suas hipotéticas origens indígenas (MONTEIRO, op cit). Até que ponto estes egrégios senhores teriam sido marcados pela velha lenda antropofágica? Em sendo impossível, neste exíguo espaço, responder a esta questão vale lembrar que Fernando Morais nos conta que o velho magnata da mídia, Assis Chateaubriand, dizia que somente colaboraria para a confecção de sua biografia caso o candidato a biógrafo aceitasse uma modesta exigência. Começasse o livro narrando um de seus delírios: ele, junto com sua filha, Terezoca, sentados na foz do rio Coruripe, nus, comendo bispos portugueses. Este seria um modo de cultuar aquilo que o magnata considerava serem suas origens indígenas (MORAIS, 1994).

Seja como for, de fato, a identidade nacional brasileira, uma vez tendo sido fundada nestes parâmetros dificilmente deixará de sê-lo. O padrão assimilacionista não vingou por puro acaso. Correspondendo às necessidades históricas de seu projeto de dominação, tal

padrão foi uma forma que as elites pátrias produziram para olhar o país que afinal de contas lhes pertence. Por outro lado, dificilmente seria diferente, o próprio povo em alguma medida incorporou tal ideário o tornando um referencial de construção de sua própria identidade.

O brasileiro médio, portanto, define-se enquanto um povo alegre, espontâneo e aberto à incorporação das diferentes gentes, provenientes dos mais distantes povos e etnias, ao seu meio. Sempre, enfim, pronto à uma sadia devoração do estrangeiro. Do mesmo modo, é evidente que contrariam *mores* locais práticas abertamente discriminadoras ou segregadoras contra grupos étnicos e raciais específicos. Isto mesmo sabendo-se que tais práticas ocorrem freqüentemente no cotidiano, pronta para quem tiver olhos, e estômago, para enxergar. Sem embargo, são estes mesmos *mores* que terminam sendo mobilizados para atacar as políticas de ação afirmativa voltadas para a promoção de vida dos afrodescendentes. Neste caso, é comum dizer que tais medidas poderiam comprometer a qualidade do nosso padrão de relacionamentos raciais, incorporando aspectos conflitivos supostamente, até o momento, estranhos à nossa realidade. A este respeito cabe então deixarmos nesta parte conclusiva, duas provocações.

Em primeiro lugar, é preciso que seja salientado o quanto às ponderações neo-culturalistas brasileiras, contrárias às ações afirmativas, vêm sendo marcadas menos pelos parâmetros da tradição cultural do país, e mais pelo uso de determinados termos da antiga tradição da Escola de Chicago. Em si mesmo isto não carrega dano algum. Tal escola representou uma das principais correntes do pensamento sociológico ao longo do século XX e, de certo modo, até os dias atuais, suas influências se fazem sentir em nosso ambiente intelectual. Portanto, a crítica que é feita no momento se dirige prioritariamente ao uso acrítico de determinadas visões canônicas daquela perspectiva teórica. Vejamos.

De acordo com os pesquisadores ligados àquela escola, as lutas existentes entre os grupos humanos sempre se reportam às disputas em torno do status social. Na verdade, era exatamente nestes termos que os velhos autores da tradição de Chicago respondiam pela existência do conflito racial nos EUA. Os negros naquele país, ao longo do século XIX e XX incessantemente buscaram ampliar o raio de seu prestígio social. Com isso acabaram insuflando reações contrárias por parte dos brancos, especialmente os pobres, receosos de perder o seu status para os integrantes de um grupo tido como inferior (c.f. PARK, op cit,

PIERSON, 1965 [1945]). O curioso é que este vem a ser o exato argumento dos autores que atualmente se opõem às ações afirmativas para os negros e negras em nosso país.

Deste modo, em que pese as relevantes contribuições dos autores culturalistas norte-americanos dos trinta primeiros anos do século XX às ciências sociais, o fato é que a atualização dos seus conceitos e de sua concepção de mundo darwinista, sem nenhuma ressalva, para os dias atuais não somente confere ao argumento dos sócio-anthropólogos contemporâneos um grau incrível de anacronismo, como indica que – coerentemente à matriz conceitual que os informa – os mesmos somente conseguem ver no embate pela promoção da qualidade de vida dos afrodescendentes um jogo de soma zero. Assim, passados 116 anos após a abolição, ainda hoje nenhuma política de integração social dos milhões de negros e negras neste país foi efetivada. Os descendentes dos antigos escravos são os que hoje engrossam nossas tristes estatísticas de desemprego, violência, pobreza e baixas condições de vida. Será mera coincidência? Assim, o neo-culturalismo brasileiro passou olvidar a insopitável realidade de que a má fortuna dos negros ao longo do século XX está intimamente associada com o cerne de grande parte dos problemas sociais brasileiros, entre outros, o da própria agenda democrática e de reformas sociais progressistas. Por este motivo, os indicadores quantitativos e qualitativos existentes permitem a peremptória conclusão de que sem a realização de massivos investimentos no incremento nas condições de vida dos descendentes dos antigos escravos tal plataforma torna-se irrealizável. Será, então, que a agenda do movimento negro, contraditória com as aspirações mais nobres e generosas desta nação?

Em segundo lugar, cabe fazermos uma última ressalva quanto aos impasses do padrão brasileiro de relações raciais. Mônica Grin (2001), em sua tese de doutorado, apontou existir um desafio para o multiculturalismo no Brasil. Este desafio consistiria em como produzir políticas racialmente orientadas sem introduzir em nosso meio tensões raciais e práticas xenófobas. Devolvo, portanto, a dúvida e à provocação. Não será o principal desafio atual, justamente, o enfrentado pelo modelo assimilacionista?

Durante quase todo o século XX foi dito que nosso modelo de relações raciais seria melhor do que em outras plagas derivado do fato de que este não deixaria margem para o racismo e para a segregação. Nem mesmo o fato de se dizer que isto era um mito, sem correspondência com a realidade, abateu os defensores do assimilacionismo. Estes disseram

que o mito em si era o que importava e, se em meio a um mundo cada vez mais xenófobo, a mitologia rezava a cartilha da tolerância ele já seria intrinsecamente válido (c.f. FRY, 2000). Do mesmo modo, por causa do mito, os nossos atuais democratas raciais apontam que, no Brasil, hipoteticamente haveria maior possibilidade de sucesso para campanhas de esclarecimento público quanto ao teor hediondo das práticas racistas. Finalmente, os defensores da solução brasileira para o problema racial, mostram-se completamente arredios a qualquer proposta de ação pública de inclusão social que venha a ser dirigida especificamente para os afrodescendentes. Assim, ocorre a mera reprodução do argumento de que as políticas *color blinds* são mais eficazes para a superação do problema das desigualdades sociais posto que, virtualmente, englobariam a todos, sem trazer consigo os malefícios de um suposto conflito racial.

Ao apresentarem estes argumentos os nossos antropófagos contemporâneos demonstram um grau de insensibilidade social que chega a ser assustador; tendo em vista à gravidade dos problemas atuais que os negros e negras deste país enfrentam e o grau de injustiças históricas que se acumularam. Nosso país teve um século para testar a eficácia das políticas sociais *color blind* para a resolução de nosso cenário de exclusão e desigualdades sociais. Ainda que a maioria destas políticas tenha sido insuficiente, em termos de estratégias e montante de recursos (portanto, na prática, jamais tendo sido efetivamente universais), ainda assim, somente a má fé poderia duvidar do fato de que esta insuficiência impactou mais os afrodescendentes.

Na verdade, as evidências sugerem que, no paraíso racial, os contatos mais amistosos entre os diferentes, o bom funcionamento do cadinho dos povos e culturas, somente logra sua viabilidade em um estrutural cenário de relações racialmente assimétricas. Onde, em obediência às mútuas expectativas de comportamento dos sujeitos, cada qual – desde seu grupo racial de pertencimento - já sabe de antemão o seu lugar. Tornando um ato quase subversivo o comportamento desviante por parte de um negro ou de uma negra, ou de todo este contingente, que insista em querer ocupar um papel social diferente do que o originalmente imposto. Caso tal suspeita se confirme, o padrão assimilacionista infelizmente corre o risco de tornar-se intrinsecamente incompatível com a própria existência de uma sociedade capaz de conviver com um padrão mínimo de justiça

sócio-racial, onde sejam minimizadas as disparidades nas condições de vida de todos os grupos raciais e às oportunidades de progresso pessoal e material sejam acessíveis a todos.

Dito de outra forma, a formulação assimilacionista acabou produzindo, na mente de seus formuladores, um desnecessário *trade-off* entre combate ao racismo e o combate às desigualdades. Como se a luta contra as desigualdades raciais tivesse necessariamente que resultar em um crescimento dos conflitos raciais. Como se estas disparidades não fossem geradas pelo modelo específico de racismo e preconceito racial efetivamente existente em nosso país. Como se as desigualdades sócio-raciais não fossem elas mesmas fontes de ressentimentos, e, portanto, de conflito. Neste sentido, a agenda do movimento negro, para além qualquer limite de ordem prática (*práxis*), ainda me parece a que melhor consegue resolver este problema, na medida em que busca realizar o projeto integrador racialmente em todos os quadrantes da vida social, isto é, para além dos fugidios instantes das festas populares. No mercado de trabalho, no acesso à escola, à segurança pública, aos bens de uso coletivos entre outras *áreas duras* das relações raciais.

De todo modo, fica a sugestão. Por que os mais lídimos representantes da perspectiva assimilacionista não ousam tentar solucionar esta equação teórica e prática? Terá o padrão assimilacionista capacidade de sobreviver em meio a um contexto de desnaturalização dos papéis sociais tradicionalmente ocupados pelos distintos grupos de raça/cor em nosso país? De sobreviver em meio a uma radical rejeição da estratégia de branqueamento do Brasil e da relativização do parâmetro europeu como base simbólica de estruturação dos padrões científicos, estéticos e culturais? Abrindo mão dos desideratos de absoluta uniformização étnica e física de todas as pessoas, aprendendo a valorizar à generosa perspectiva da diversidade entre os grupos humanos (ou mesmo dos brasileiros)?

Tal provocação não quer dizer que vejamos o modelo segregacionista, tal como o norte-americano, como modelo para o Brasil. Em primeiro lugar, porquê jamais me passaria pela cabeça defender quaisquer formas de preconceito e discriminador, nem o assimilacionista e tampouco o apartador. Parece evidente que as formas de preconceito e discriminação praticadas em outros lugares não podem ser usadas como exemplo para nada (não se copia atos hediondos). Contudo, o mesmo não pode ser dito quanto ao estudo das soluções encontradas por cada um dos países (EUA, África do Sul, Índia etc) para superar as desigualdades étnicas e raciais no seu meio. Não vejo porque tais ações não devam ser

vistas com atenção e, no limite, inspiradoras de medidas que portem concepção semelhante (tendo em vista a aplicação do valor universal da luta pela diversidade) dentro do nosso contexto específico.

Finalmente, antes que venham me dizer que nossa realidade multiracial é mais complexa uma vez dada as suas ambigüidades, aponto que o estado da arte sobre o tema, tanto no Brasil como em outros países, já demonstrou cabalmente que, simplesmente, inexistiu local onde as relações étnicas e raciais não sejam complexas, variando somente a qualidade desta complexidade. Assim, o padrão brasileiro de preconceito, baseado nas marcas, pode ser considerado tão bizarro quanto o padrão norte-americano baseado na origem. Por exemplo, no Brasil, um mestiço de pele escura e de traços faciais caucasianos pode vir a discriminar uma pessoa marcadamente negra, somente por causa destas marcas. Já nos EUA um *whasp* pode vir a discriminar mesmo pessoas com evidentes traços caucasianos, somente por causa de sua origem não européia. Por que um caso seria melhor, mais ambíguo, mais difícil de entender (ou mais fácil de justificar...) que o outro?

Para finalmente concluir este artigo gostaria de socializar uma última dúvida. Terão sido antropófagos somente os índios dos mil e quinhentos e a elite portuguesa e branca colonizadora? Será que, em alguma medida, não houve uma via antropofágica negra para a construção de nossos padrões culturais?

Na verdade, quando penso na recriação do barroco escultórico e musical pelas noblíssimas mãos de Aleijadinho, Mestre Valentim e do Padre José Maurício. No realismo de Machado de Assis e no simbolismo de Cruz e Souza. Na vanguarda literária modernista de Lima Barreto e no linguajar cortante de meu amigo Paulinho Lins. Na recriação do *football* inglês, rude esporte bretão, na linda arte dos dribles desconcertantes do Mané Garrincha; do corta luz de Pelé; na folha seca de Didi; e na bicicleta de Leônidas. Na recriação do catolicismo nas festas de reizado e do congado. Do coco e do maracatu. Na recriação do violão e da flauta no chorar de Calado, Pixinguinha, Banden Powell e Paulo Moura. Nos saltos para as estrelas do João do Pulo e do duplo twist carpado de Diane dos Santos. Do lirismo, rebeldia e melancolia de Cartola, Candeia e Cavaquinho aos sertões rebeldes e irreverentes de Jackson do Pandeiro, Luís Gonzaga e João do Vale. A louca lucidez de Bispo do Rosário. A rouca plenitude da voz e dos escritos de Clementina e Carolina, ambas de Jesus. Teriam sido revolucionários menores: Zumbi dos Palmares,

Irmãos Vinagre, Preto Cosme, Luiza Mahin, Mariana Crioula, e João Cândido? Teriam, outros, lutado em situações, e riscos, piores do que os estes viveram? Algum abolicionista menor Rebouças e Patrocínio? Algum republicano menor Luís Gama? Algum nacionalista menor Abdias Nascimento e Guerreiro Ramos? Algum rebelde menor Itamar Assunção, Elza Soares e Luís Melodia? Alguma feminista menor Lélia Gonzáles e Beatriz Nascimento? Socialistas menores teriam sido Solano Trindade e Osvaldão? Algum intelectual secundário Milton Santos?

E para além dos grandes nomes e vultos. Que segmento da população expressou os sonhos desta nação com mais ternura? Com mais vivacidade? Com mais generosidade? Então penso que talvez os negros tenham sido um tipo especial de antropófagos. Que devoramos e dígerimos este país com a mesma fome pela a qual uma abelha devora o pólen de uma flor. Quase tudo que este país fez, nos termos mais profundos de sua singularidade, é de origem negro ou negra. Nós, então, teremos realmente de desaparecer viabilizando nossa transfiguração em uma Europa tropical? Por que nenhum governo brasileiro, explicitamente, ainda não abriu mão deste desiderato infame, tendo em vista a existência de deliberações anteriores neste sentido, provenientes do próprio Estado brasileiro? Aliás, não falo somente das políticas governamentais. E os sindicatos, os partidos políticos, organizações de luta pela reforma agrária, as ONGs; enfim, as sociedades da sociedade civil brasileira? Por que nunca somos honestamente defendidos? Por que nunca somos retratados? Por que menosprezam nossas demandas? Durante séculos, até hoje! fomos chamados de inferiores. Quem, até hoje, se julga superior. Em que feitos balizam seus méritos? Terão estes melhor resultados, civilizatórios e morais, a expor?

A antropofagia brasileira mórbida desde os eurodescendentes, não o foi por nossas mãos. Portanto, somente quando os descendentes da escravaria tiverem condições de reler, e transformar, o Brasil, o antigo delírio *oswaldiano* fará algum sentido. Decerto em aliança com outros setores. Mas com a certeza de que sem nós. Sem o nosso olhar. Sem o nosso protagonismo não haverá mudança qualitativa alguma da nação brasileira. *Porta bandeira, capoeira desfilando vão cantando: liberdade!* Enfim, se o nome deste banquete se chamar revolução democrática, então a utopia brasileira estará em marcha. Em sendo assim, mãos à obra. Já urge o tempo. Mais do que na hora está...

A senzala interpreta o Brasil!



## BIBLIOGRAFIA

**ANDRADE, Oswald** (1972 [?]) – Do pau-brasil à antropofagia e outras utopias. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira (Obras Completas VI).

**AZEVEDO, Thales** (1975) – Democracia racial: ideologia e realidade. Petrópolis: Vozes.

**AZEVEDO, Thales** (1996 [1954]) – As elites de cor numa cidade brasileira: um estudo de ascensão social. Salvador: EDUFBA / EGBA

**BASTIDE, Roger** (1971 [1955]) – Manifestações do preconceito de cor. In BASTIDE, Roger & FERNANDES, Florestan - Branco e negro em São Paulo. São Paulo: Editora Nacional (Brasiliana; vol. 305). 3ª Ed.

**BASTIDE, Roger & FERNANDES, Florestan** (1971 [1955]) – Branco e negro em São Paulo. São Paulo: Editora Nacional (Brasiliana; vol. 305). 3ª Ed.

**BERZAQUEN DE ARAÚJO** (1994) – Guerra e paz: Casa grande & senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30. Rio de Janeiro: Ed. 34.

**BUENO, Eduardo** (Ed.) (s/d) – História do Brasil. [s.l.]: Zero Hora / RBS Jornal

**COSTA LIMA, Luíz** (1989) – A aguarrás do tempo. Rio de Janeiro: Rocco

**DA MATTA, Roberto** (1981) – Relativizando: uma introdução à antropologia social. Petrópolis: Vozes.

**DA MATTA, Roberto** (1984) – O que faz do Brasil: Brasil? Rio de Janeiro: Rocco

**DA MATTA, Roberto** (1997 [1978]) – Carnaval, malandros e heróis. Rio de Janeiro: Rocco. 6ª Ed.

**DEGLER, Carl** (1976 [1971]) – Nem preto nem branco: escravidão e relações raciais no Brasil e nos Estados Unidos. Rio de Janeiro: Editorial Labor do Brasil (trad. Fanny Wrobel).

**FERNANDES, Florestan** (1978 [1965]) – A integração do negro na sociedade de classes. São Paulo: Ática. 2 v.

**FRAZIER, Franklin** (1942) – The Negro family in Bahia, Brazil. American Sociological Review, vol. 7, nº 4, August (p.p.465-478).

**FRAZIER, Franklin** (1943) – Rejoinder. American Sociological Review, vol. VIII (p.p.402-404).

**FRAZIER, Franklin** (1969) – On race relations. Chicago: University of Chicago Press (selected paper edited by G Franklin Edwards).

**FREYRE, Gilberto** (1937) – Nordeste. Rio de Janeiro: José Olympio Ed.

**FREYRE, Gilberto** (1973) – Além do apenas moderno: sugestões em torno de possíveis futuros do homem, em geral, e do homem brasileiro em particular. Rio de Janeiro: José Olympio Ed.

**FREYRE, Gilberto** (1992 [1933]) – Casa grande & senzala. Rio de Janeiro / São Paulo: Record. 34ª ed.

**FREYRE, Gilberto** (2000 [1920]) – Sobrados & mucambos . In **SANTIAGO, Silviano** (org) – Intérpretes do Brasil, vol. 2 Rio de Janeiro: Nova Aguilar (p.p. 729-1464)

**FRY, Peter** (1982) – Para ingleses ver: identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

**FRY, Peter** (2000) – Politics, nationality, and the meanings of “race” in Brazil. *Deadalus*, vol. 129, nº 2, Spring (p.p.83-118).

**GRIN, Mônica** (2001) – O desafio multiculturalista no Brasil: o desafio das percepções raciais. Rio de Janeiro: IUPERJ (tese de doutorado em ciência política). 281 p.

**GUERREIRO RAMOS, Alberto** (1995 [?]) – Introdução crítica à sociologia brasileira. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ

**GUIMARÃES, Antônio S** (2002) – Classes sociais, raças e democracia. São Paulo: Ed 34.

**GUIMARÃES, Antônio S** (2002) – Racismo e anti-racismo no Brasil. São Paulo: Ed 34.

**HANCHARD, Michael G** (2001) – Orfeu e o poder: o movimento negro no Rio e em São Paulo. Rio de Janeiro: EdUERJ (Trad. Vera Ribeiro)

**HARRIS, Marvin** (1952) – Race relations in Minas Velhas, a community in the mountain region of central Brazil. In; WAGLEY, Charles (Ed.) – Race and class in rural Brazil. Paris: UNESCO

**HASENBALG, Carlos & VALLE E SILVA, Nelson** (1988) – Estrutura social, mobilidade e raça. São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais; Rio de Janeiro: IUPERJ.

**HASENBALG, Carlos** (1979) – Discriminação e desigualdades raciais no Brasil. Rio de Janeiro: Graal (trad. Patrick Burglin).

**HENRIQUES, Ricardo** (2001) – Desigualdade racial no Brasil: evolução das condições de vida na década de 90. Rio de Janeiro: IPEA (texto para discussão nº 807). 49 p.

**HERKOVIST, Melville** (1941) – The myth of the Negro past. New York / London: Harpers & Brothers Publishers

**HERKOVIST, Melville** (1943) – The Negro in Bahia, Brazil: a problem in method. American Sociological Review, vol. VIII (p.p.394-402)

**LANDES, Ruth** (2002 [1947]) – A cidade das mulheres. Rio de Janeiro. Ed UFRJ (trad. Maria L Silva).

**MARINHO DE AZEVEDO, Célia** (1987) – Onde negra, medo branco. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

**MENEGAT, Marildo** (2003) – Depois do fim do mundo: a crise da modernidade e a barbárie. Rio de Janeiro: Relume Dumará

**MONTEIRO, John M** (1998 [1996]) – As “raças” indígenas no pensamento brasileiro do Império. In **CHOR MAIO, Marcos & SANTOS** (org) – Raça, ciência e sociedade. Rio de Janeiro: FIOCRUZ / CCBB (p.p. 15-22)

**MORAIS, Fernando** (1994) – Chatô – o rei do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras.

**NOGUEIRA, Oracy** (1998 [1955]) – Preconceito de marca: as relações raciais em Itapetininga. São Paulo: EdUSP.

**NOGUEIRA, Oracy** (1998 [1955]) – Tanto branco quanto preto: estudos de relações raciais. São Paulo: T A Queiroz Ed.

**OLIVEIRA, Lucia; PORCARO, Rosa Maria & COSTA, Tereza** (s/d) – O lugar do negro na força de trabalho. Rio de Janeiro: Centro de Estudos Afro-Asiáticos / Conjunto Universitário Cândido Mendes. 116 p.

**ORTIZ, Renato** (1994 [1985]) – Cultura e identidade nacional. São Paulo: Brasiliense

**PAIXÃO, Marcelo** (2003a) – Desenvolvimento humano e relações raciais. Rio de Janeiro: DP&A

**PAIXÃO, Marcelo** (2003b) – A hipótese do desespero: a questão racial em tempos de frente popular. In Observatório da Cidadania nº 7, Relatório 2003. (p.p.57-70).

**PAIXÃO, Marcelo** (2004) – Nas encruzilhadas da democracia: um olhar sobre as desigualdades raciais no Brasil. In **GONÇALVES, Eliane** (org) – Desigualdades de gênero no Brasil. Goiânia: Grupo Transas do Corpo (p.p. 45-104).

**PARK, Robert** (1950 [?]) – Race and culture - essays in the sociology of contemporary man. New York: The Free Press; London: Macmillan Limited.

**PENA, Danilo; CARVALHO, Denise; SILVA, Juliana & PRADO, Vânia** (2000) – Retrato molecular do Brasil. Ciência Hoje, vol. 27, nº 159, Abril (p.p. 17-25)

**PETRUCCELLI, José L** (1999) – Casamento e cor no Brasil: a reprodução das diferenças. I e II Concurso Nacional de Monografias Sobre População e Desenvolvimento (p.p. 29-45)

**PETRUCCELLI, José L** (2002) – A declaração de cor / raça no Censo 2000: um estudo comparativo. Rio de Janeiro: IBGE (texto para discussão nº 6).

**PIERSON, Donald** (1965 [1945]) – Teoria e pesquisa em sociologia. São Paulo: Melhoramentos (biblioteca de educação).

**PIERSON, Donald** (1971 [1942]) – Branco e pretos na Bahia. São Paulo: Editora Nacional (Brasiliense; vol. 241)

**RUGAI BASTOS, Elide** (1986) – Gilberto Freyre e a formação da sociedade brasileira. São Paulo: PUC/SP (tese de doutorado em ciências sociais). 348 p.

**ROMERO, Sílvio** (1977 [1888]) – Estudos sobre a poesia popular no Brasil. Petrópolis: Vozes.

**SANSONE, Lívio** (1998 [1996]) – As relações raciais em Casa Grande & Senzala revisitadas à luz do processo de internacionalização e globalização. In **CHOR MAIO, Marcos & SANTOS, Ricardo** (org) – Raça, ciência e sociedade. Rio de Janeiro: FIOCRUZ / CCBB (p.p.207-218)

**SCHWARCZ, Lilia** (1993) – O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930). São Paulo: Companhia das Letras.

**SCHWARCZ, Lilia** (1999) – Questão racial e etnicidade. In **MICELI, Sérgio** (org) – O que ler na ciência social brasileira (1970-1995). São Paulo: Editora Sumaré; Brasília: CAPES (p.p. 267-315 e anexos)

**SKIDMORE, Thomas** (1976 [1974]) – Preto no branco: raça e nacionalidade do pensamento brasileiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra (trad. Raul S Barbosa).

**SOUZA, Jessé** (2000) – A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro. Brasília: Ed. UnB.

**TELLES, Edward** (2003) – Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica. Rio de Janeiro: Relume Dumará (trad. Ana A Calado, Nedjera Marques & Camila Olsen).

**VALLE E SILVA, Nelson & HASENBALG, Carlos** (1992) – Relações raciais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Rio Fundo Ed; IUPERJ.

**VALLE E SILVA, Nelson** (1980) – O preço da cor: diferenciais raciais na distribuição da renda no Brasil. Rio de Janeiro: Pesquisa e Planejamento Econômico 10 (1), Abril (p.p. 21-44).

**VIANA, Oliveira** (2000 [1920]) – Populações meridionais do Brasil. . In **SANTIAGO, Silviano** (org) – Intérpretes do Brasil, vol. 1 Rio de Janeiro: Nova Aguilar (p.p. 897-1175)

**ZWEIG, Stefan** (1941) – Brasil: país do futuro. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara (trad. Odilon Gallotti).