

O Justo Combate: reflexões sobre relações raciais e desenvolvimento

Marcelo Paixão¹

“Amor é tema tão falado. Mas ninguém seguiu, nem cumpriu a grande lei. Cada qual ama a si próprio. Liberdade, igualdade. Onde estão? Não sei” (Filosofia do Samba – Candeia)

1. Introdução

O presente artigo objetiva uma reflexão sobre os diálogos existentes entre os temas do desenvolvimento econômico e das relações raciais no Brasil contemporâneo. O atual esforço, portanto, corresponde a continuidade de um estudo que o autor dessas linhas vem fazendo há mais tempo, procurando entender o modo pelo qual as ciências econômicas brasileiras interagem com o modelo local de contatos entre pessoas de raças/cores distintas e as seqüelas do racismo e da discriminação racial não somente sobre suas vítimas, os negros e indígenas, mas para o país no seu conjunto (PAIXÃO, 2005a, 2005b).

A relevância desse tipo de reflexão para os dias hodiernos deve ser bastante precisada. Desde os anos 1980 o discurso desenvolvimentista brasileiro vem passando por uma severa crise. Os motivos dessa crise são variados. De todo modo, e aqui e referência a Celso Furtado (1974) é obrigatória, é inequívoco que a partir do Milagre Econômico, em grande medida, o debate sobre o desenvolvimento econômico brasileiro transitou das dúvidas sobre se seríamos ou não gabaritados ao progresso, indo na direção do tipo de modelo de desenvolvimento que havíamos adotado. A concentração de renda e da terra, os padrões culturais de consumo importados dos países mais avançados, os danos ao meio-ambiente, o crescimento desordenado das Metrópoles, entre outras mazelas, ensinaram a importância de refletirmos sobre a qualidade do próprio crescimento econômico que, por si mesmo, deixava de guardar um valor intrínseco. Ou antes, a necessidade de um novo modelo de desenvolvimento tornava-se indissociável de um projeto alternativo de país, projeto esse cujas variáveis não poderiam ser mais mensurados unicamente, ou primordialmente, por aspectos econômicos e financeiros, outrossim, dialogando com vetores políticos, sociais, culturais ambientais e, mesmo, éticos.

Alternativamente, a partir do Milagre, uma das questões mais relevantes a ser compreendida era justamente os motivos pelos quais, desde a Independência, os processos de modernização do país insistiam em se fazer valer conservando fundamentalmente intactas as

¹ Professor Adjunto do Instituto de Economia da UFRJ. Coordenador do LAESER-IE-UFRJ

tradicionais hierarquias sociais. Retornando aos termos clássicos de Florestan Fernandes (1976; 2000 [1974]), a *Revolução Burguesa no Brasil* se dera sem sobressaltos revolucionários, tal como na Grã-Bretanha, dos puritanos, e na França, dos jacobinos. Antes, ao longo de nossa história, os novos setores emergentes de nosso país (diversas frações burguesas originadas dos renovados períodos de modernização, setores médios, novas seitas religiosas, intelectuais) ao invés de servirem como elementos de ruptura em relação às antigas classes dirigentes se constituíram em sujeitos convergentes às mesmas: assim, triste vaticínio do antigo mestre, a sociedade brasileira acabara evoluindo por *circuitos fechados*.

De qualquer maneira, dessa última reflexão encontramos os próprios busflis que animam o presente artigo. Ou seja, uma vez considerando-se as seculares dificuldades de nosso país em forjar a associação virtuosa entre modernização econômica e democratização social, nos perguntamos: quais foram os mitos e utopias que animaram o longo ciclo de modernização da sociedade brasileira que se prolongou da década de 1930 à de 1970? Até que ponto os problemas derivados do capitalismo à brasileira, de algum modo, não seriam identificáveis desde as antigas teorizações provenientes de nossa elite intelectual em sua angústia em prol de um país moderno? Seria factível que viéssemos a construir propostas alternativas de desenvolvimento mantendo as reflexões sobre o modelo de relações raciais praticado no Brasil à margem de todo o debate? Enfim, essas são as perguntas mestras da atual contribuição.

2. Economia e Relações Raciais: apontamentos gerais de vínculos

Uma superficial leitura dos temas que, afinal, são tratados pela teoria econômica quiçá sugira a desautorização da associação entre o tema do desenvolvimento econômico e o das relações raciais. No caso da teoria neoclássica, a mera definição da economia como a ciência que trata da alocação eficiente de recursos escassos com finalidades alternativas, já a colocaria distante de um assunto que nem sempre é passível de ser compreendido mediante o puro plano das ações estratégicas no aspecto material e financeiro (aqui, evidentemente, importando para o debate o conceito clássico do sociólogo Max Weber 1996 [1922]), englobando em grande medida aspectos: históricos, culturais, psicológicos e, mesmo, psiquiátricos. A teoria marxista, por outro lado, que aparentemente poderia ser mais aberta para semelhante inflexão, igualmente mostrou-se hegemonicamente refratária para àquela sorte de estudos, tendo em vista a primazia existente no interior dessa tradição das contradições estruturais do sistema capitalista, ou seja, as crises geradas pelo próprio sistema

econômico e as contradições entre o capital e o trabalho. Assim, para além da historiografia econômica, o aporte marxista vem denotando pouco interesse no estudo de assuntos reportados às relações entre grupos étnicos e raciais; questões essas tidas por vários autores como epifenomênicas. Finalmente, no seio de outras vertentes – *keynesiana*, *schumpeteriana*, *neo-ricardiana* e mesmo a *cepalina* -, a existência de inflexões que remetam aquele tema é virtualmente nulo.

Não obstante, seria um equívoco desprezarmos os estudos existentes no seio do pensamento econômico que puseram em tela a problemática das relações raciais. Mais uma vez vamos nos deter em alguns exemplos das duas das principais correntes de pensamento em economia: as tradições neoclássica e marxista.

No caso da corrente marginalista, ainda que não hegemônica, existem diversos estudos que trataram do tema da discriminação, inclusive étnica e racial, no mercado de trabalho e no acesso aos serviços públicos. Essas leituras se filiam à teoria do capital humano e, quando da interpretação dos principais determinantes das desigualdades sociais ou salariais, apesar de em geral conferirem maior importância à posse de capitais pessoais como a escolaridade ou os anos de experiência na profissão, acabam igualmente reconhecendo o peso dos determinantes discriminatórios sobre as trajetórias ocupacionais e de remuneração dos indivíduos vinculados às coletividades usualmente discriminadas como as mulheres, negros, indígenas e demais grupos étnicos (C.f. EHRENBERG & SMITH, 2000 [1994]). No Brasil, o pioneiro dessa sorte de interpretação foi Nelson do Valle Silva (1980, 1992), posteriormente acompanhado por autores como Soares (2000).

Do mesmo modo, ao se analisar a tradição marxista, encontramos diversos autores que entenderam o racismo e a discriminação racial como estruturais ao sistema capitalista: Oliver Cox, Jean P Sartre, Franz Fanon, Herbert Blaumer, Paul Baran e Paul Sweezy. Resgatando a contribuição de intelectuais marxistas brasileiros também podemos mencionar Leôncio Basbaum e Florestan Fernandes (C.f. BUONICORE, 2005). De resto, a necessidade de uma reflexão mais detida sobre o papel do racismo no interior das sociedades capitalistas torna-se uma imperiosa exigência, no mínimo por ser essa à ideologia mestra do colonialismo e do imperialismo. Como menciona Eric Hobsbawm (1988 [1977]:135), argumentando sobre a expansão do sistema capitalista pelo mundo na segunda metade do século XIX: “(n)a ‘luta pela existência’ que forneceu a metáfora básica do pensamento econômico, político, social e biológico do mundo burguês, somente os ‘mais capazes’ sobreviveriam, sendo sua ‘capacitação’ comprovada não apenas pela sobrevivência mas também pela dominação”.

Para além desse conjunto de contribuições, é igualmente relevante tentarmos entender as influências da concepção racialista, proveniente da antropologia física, no interior das ciências econômicas. Na verdade, por motivos de algum modo já apresentados acima, raramente as diversas linhagens do pensamento clássico deixam transparecer àquela sorte de influências. De todo modo, quando é factível identificarmos os seus elos, acabamos nos deparando com evidências de caráter um pouco mais desconcertante.

Sem a pretensão de esgotar o assunto nesse breve espaço, podemos começar citando o mestre da tradição neoclássica, Stanley Jevons, que em seu “*A Teoria da Economia Política*”, refletindo sobre afinal quem seria o indivíduo gabaritado ao cálculo econômico racional, não teve maiores pudores ao colocar à margem dessa possibilidade os africanos e seus descendentes. Assim, após refletir sobre o problema do *trade-off* entre o lazer e o labor, tendo em vista as recompensas monetárias e materiais envolvidas nesta escolha, o economista nos revela: “(é) evidente que problemas deste tipo dependem muito da índole da raça. Pessoas de temperamento enérgico acham o trabalho menos penoso que seus camaradas e, se elas são dotadas de sensibilidade variada e profunda, nunca cessa seu desejo de novas aquisições. Um homem de raça inferior, um negro, por exemplo, aprecia menos as posses, e detesta mais o trabalho; seus esforços, portanto, param logo. Um pobre selvagem se contentaria em recolher os frutos quase gratuitos da Natureza, se fossem suficientes para dar-lhe sustento; é apenas a necessidade física que leva ao esforço. O homem rico na sociedade moderna está aparentemente suprido com tudo que ele pode desejar e, no entanto, freqüentemente trabalha por mais sem cessar” (JEVONS, 1983 [1871]:116).

Dessa passagem, rara, raríssima, em se tratando de um texto na área da economia, podemos depreender uma importante possibilidade analítica contida na tradição utilitarista. Ou seja, se é bem verdade que a ética hedonista, fundada no cálculo microeconômico e no *ethos* da competência individual, proclama a relevância da ação estratégica voltada às finalidades, cabe salientar que tal capacidade seria ingenuamente infactível aos geneticamente inferiores, esses se contentando em viver, alegremente, recolhendo os frutos gratuitos da natureza. É realmente difícil saber até que ponto tal compreensão era acompanhada pelos demais autores da tradição marginalista, muito embora não seja surpresa o fato de que aquele ideário racializado não estivesse longe do pensamento científico médio da segunda metade do século XIX (C.f. SCHWARCZ, 1993).

Quando estudamos a tradição marxista, de fato não chegamos a encontrar nenhuma formulação semelhante àquela mencionada há pouco proveniente do marginalista Stanley Jevons. Pelo contrário, no Capítulo XXIV do Livro I de “*O Capital*”, quando tratou do tema

da acumulação primitiva de capital, Marx deixou evidente sua condenação ao processo espoliativo vivido pelos africanos, indígenas e outros povos no processo de formação do sistema capitalista. Todavia, a partir de algumas breves passagens podemos ver que mesmo o velho revolucionário alemão não se mostrou plenamente infenso aos termos provenientes da antropologia física. Assim, em sua obra maior, abordando o tema da produtividade e da intensidade do trabalho, o filósofo comentaria. “*Abstraindo-se a forma mais ou menos desenvolvida da produção social, a produtividade do trabalho do trabalho permanece ligada a condições naturais. Todas elas podem reduzidas à natureza do homem, como raça etc, e à Natureza que o rodeia*” (MARX, 1984 [1871]: 108)². É importante salientar que Karl Marx não chegou a propriamente a reproduzir às concepções mais rudes dos antropólogos físicos acerca da diversidade dos tipos humanos. Porém, essa passagem não deixa de ser ilustrativa, sugerindo as influências, mesmo para aquele autor, daquele modo, racalista, de entendimento, que acaba por associar as pessoas de diferentes aparências às distintas capacidades físicas e intelectuais.

Essas breves passagens visam tão-somente mostrar que as relações entre o pensamento econômico e as teorizações provenientes do campo da antropologia (física e cultural), especialmente no âmbito dos estudos sobre relações raciais, podem ser mais fortes do que tradicionalmente se costuma supor.

Dessa forma, podemos ver que se é verdade que o tema das relações raciais não foi debatido à exaustão no interior dos escritos dos autores vinculados às distintas correntes de pensamento econômico, por outra via, tais possibilidades analíticas não somente existem, como ainda demandam um amplo esforço no sentido de um pleno aprofundamento. Do mesmo modo, essa questão ganha um colorido especial no pensamento econômico dos países periféricos ao sistema capitalista mundial, especialmente a América Latina, e o Brasil.

Nessa área geográfica do Mundo, as reflexões acerca da relação entre a antropologia física e cultural e o pensamento econômico, ou, mais precisamente, o desenvolvimento

² Na continuidade daquele trecho Marx (Idem:108-109) ainda salientaria “(n)ão é o clima tropical com sua exuberante vegetação, mas a zona temperada, a pátria do capital. Não é a fertilidade absoluta do solo, mas sim sua diferenciação, a multiplicidade de seus produtos naturais que constitui a base natural da divisão social do trabalho e estimula o homem, pela mudança das condições naturais, dentro das quais ele reside, à multiplicação de suas próprias necessidades, capacidades, meios de trabalho e modo de trabalho. A necessidade de controlar socialmente uma força natural, de administrá-la, começando por apropriá-la ou dominá-la mediante obras feitas pela mão do homem, desempenha papel decisivo na história da indústria”. Na verdade esse trecho não deixa de ser igualmente desconcertante trazendo para o interior da obra máxima do revolucionário alemão uma inflexão determinista do ponto de vista geográfico, mormente pensando-se as questões referentes ao desenvolvimento econômico. Essa passagem mais uma vez ilustra as influências que o discurso científico europeu da segunda metade do século XIX, em seus aspectos positivos e negativos, tinha sobre Marx e seu companheiro Engels. Definitivamente, essas passagens não nos parecem meros detalhes na obra desses autores.

socioeconômico; também estiveram presentes, conquanto, mais uma vez, nem sempre seus termos tenham sido devidamente explicitados. Para que possamos, portanto, entender como esse debate foi sendo processado em nosso contexto, devemos necessariamente voltar a alguns autores clássicos do pensamento social brasileiro, mormente os identificados com a matriz identificada como culturalista.

3. Interpretações do Culturalismo Brasileiro Sobre as Relações Raciais

Talvez como em nenhum outro lugar do Mundo, em nosso país, o pensamento antropológico culturalista tenha sido mobilizado instrumentalmente, por nossa elite política e intelectual, a favor do desenvolvimento econômico nacional e a construção do *nation-building* brasileiro (C.f. PEIRANO, 1981). Para que possamos entender como esse processo foi sendo construído é razoável que resgatemos os argumentos originais de alguns pensadores da matriz culturalista brasileira.

O fato é que passado o secular período do escravismo, entre os anos 1890 e 1920, a elite brasileira, em termos ideológicos, se debateu com a angústia quanto às origens genéticas mestiças de nosso povo e de sua capacidade de servir de base para o tão sonhado desenvolvimento econômico, político e cultural. Em outras palavras, balizados na interpretação racialista, posta as origens mestiçadas do povo brasileiro, seríamos definitivamente incapazes ao desenvolvimento e ao progresso. De fato, Roberto da DaMatta, apontou que até a década de 1930, década em que foi publicado *Casa-Grande & Senzala*, “*se falava do Brasil através de uma linguagem paramédica*” (1987:6).

Portanto, a linguagem paramédica usada para o entendimento dos problemas brasileiros, dialogava justamente com o paradigma originado no campo da antropologia física na Europa da segunda metade do século XIX, mas que até o final da Segunda Guerra Mundial ainda guardava certa primazia no interior das teorias sociais (C.f. CHOR MAIO, 1997). Um dos principais nomes dessa perspectiva em nosso país veio a ser o do médico maranhense, radicado na Bahia, Raimundo Nina Rodrigues. Esse autor, cuja obra foi especialmente influente no período posterior a Abolição, teoricamente influenciado pela matriz discursiva hegemônica no ambiente intelectual europeu de meados do século XIX, passou a aplicar de forma sistemática o conhecimento do *racionalismo científico*³ aos estudos da medicina social, da

³ Defendida por autores como Gobineau, Spencer, Lapouge, Buckle, Agassiz, Le Play, Le Bon etc. A respeito deste autores ver a excelente síntese de Schwarcz, (1995 [1993]).

medicina legal, da criminologia e o estudo da cultura negra (CHOR MAIO, op cit, SCHWARCZ, 1995 [1993]; CORREA, 1998, SILVA JR, 1998).

O aporte racialista acredita que exista uma nítida diferenciação entre os seres humanos de aparências físicas distintas, agrupando-os em subespécies do *homo-sapiens*. Desse modo, essa corrente entende que, em conformidade com cada raça, é possível definir o caráter, a personalidade, bem como os atributos morais e culturais de cada indivíduo e de suas respectivas coletividades. Por esse motivo, no interior desta forma de percepção da realidade, haveria uma radical associação entre raça, etnia e cultura. Ou seja, os padrões culturais eram considerados função da etnia/raça e essa determinava, como lei de bronze, o modo de ser de cada indivíduo pertencente aos distintos grupos raciais. Estas raças, por sua vez, seriam hierarquizáveis de modo que, para cada estágio cultural e civilizatório alcançado por um povo, isto poderia ser visto como índice de sua capacidade mental, moral e física. A tradição social darwinista, assumida por Nina Rodrigues, tende a perceber as relações entre as raças baseadas em um natural processo de competição pelo usufruto dos recursos naturais. Assim, de acordo com este aporte, neste processo competitivo a raça superior, ou seja, a branca, sairia vitoriosa, o que a permitiria o comando sobre as demais (C.f. CORREA, op cit; SCHWARCZ, op cit)⁴.

De acordo com essa concepção, as raças, caso mantidas separadas, não representariam um necessário fator de atraso, tendo em vista que, ao longo do tempo, no processo de competição natural, essas tenderiam a serem postas sob controle ou eliminadas. Mas, para que isso pudesse ocorrer, seria necessário que estes estoques remanescessem apartados, nos locais mais apropriados às suas distintas naturezas. Segundo este mesmo ideário, o tipo híbrido seria naturalmente degenerado e inconfiável, incorporando a pior das qualidades das raças das duas pessoas que o teria gerado. Comparando ao mundo animal, na concepção racialista, seria como se o mestiço, humano, fosse semelhante ao cachorro vira-lata, digamos fruto do cruzamento de um poodle com um doberman. Ora nesse último caso, podemos ter um bicho de comportamento por vezes dócil, como o primeiro, ou bravo, como o segundo. Todavia,

⁴ Nina Rodrigues chegou a alimentar certa simpatia por algumas expressões artísticas provenientes da cultura afrodescendente, identificando nas mesmas uma arte genuína. Quer dizer, genuína para os padrões de um grupo considerado racialmente inferior e incapacitado para atingir níveis mais sofisticados de complexidade mental, emocional e artística: “(o)s frutos da Arte negra não poderiam mais do que documentar, em peças de tal valor etnográfico uma fase do desenvolvimento da cultura artística. E, medidas por este padrão, revelam uma fase relativamente avançada da evolução do espírito humano. É já a escultura em toda a sua evolução, mesma na sua feição decorativa, do baixo-relevo à estatuária. As vestes são ainda grosseiras porque as idéias não tem a precisa nitidez; os sentimento e a concepção estão ainda pouco definidos; mas no fundo já se encontra a gema que reclama polimento e lapidação” (NINA RODRIGUES: 1932 [1977]:169-170).

como saber qual será o comportamento padrão desse animal? Como poderíamos prever seus atos?

Assim, voltando ao mundo dos humanos, dada à pronunciada taxa de mestiçagem presente no seio da população brasileira, Nina Rodrigues nutria grande pessimismo em relação ao futuro de nosso país. Tal processo, ao olhar do médico maranhense, faria com que estoques raciais inferiores contaminassem o sangue europeu que corria nas veias dos brasileiros brancos. A população brasileira, então, estaria fadada à inevitável degenerescência biológica, moral e psicológica. Assim, ao longo da segunda metade do século XIX até a primeira década do XX, os estudos dos médicos ligados à tradição de Nina Rodrigues, deixaram de voltar-se estritamente para as doenças nelas mesmas, passando a se direcionar para aquilo que julgavam ser os seus vetores, ou seja, os indivíduos das raças de baixo escol genético, especialmente, os erráticos mestiços (C.f. SCHWARCZ, op cit, CORREA, op cit).

Por este motivo, a proposta de Nina Rodrigues trilhou no sentido de aproximar a medicina da criminologia, naquilo que veio a formar o campo da medicina legal. E dada a importância desse personagem no interior dos estudos criminológicos em nosso país não se deve desdenhar a influência que o mesmo teve no seio de nossa elite. Tal como observou Schwarcz (op cit:211): *“(e)ra por meio da medicina legal que se comprovava a especificidade da situação ou as possibilidade de ‘uma ciencia brasileira’ que se detivesse nos casos de degeneração racial. Os exemplos de embriaguez, alienação, epilepsia, violência ou amoralidade passavam a comprovar os modelos darwinistas sociais em sua condenação do cruzamento, em seu alerta à ‘imperfeição da hereditariedade mista’”*.

Ao longo do século XX as interpretações sobre as múltiplas diferenças entre os seres humanos passaram por uma importante transição. Assim, as explicações que recorriam às determinações biológicas foram sendo paulatinamente substituídas no plano teórico por vetores psicológicos e culturais. Na tradição culturalista brasileira, um dos mais íclicos autores representante dessa nova concepção veio a ser o médico e antropólogo alagoano Arthur Ramos.

Ao longo da história o nome de Arthur Ramos ficou indelevelmente ligado à chamada *Escola Nina Rodrigues* de estudos sobre os padrões culturais dos negros. De todo modo, é importante salientar que Ramos, na análise dos males que afligiam a população brasileira, ao contrário do médico maranhense, propôs a mudança do conceito de raça para cultura como matriz explicativa básica do nosso modo de ser coletivo: *“(s)e substituírmos na obra de Nina Rodrigues, os termos biológicos de RAÇA E MESTIÇAMENTO pelas noções de CULTURA E*

ACULTURAÇÃO, as suas concepções adquirirão completa e perfeita atualidade” (RAMOS, 1962 [?]:57, caixa alta de Ramos).

Analisando-se de forma comparada ao aporte de Nina Rodrigues, podemos encontrar alguns avanços na perspectiva de Arthur Ramos. O principal: ter relido os problemas nacionais à luz do referencial cultural e não mais biológico. Assim, ao contrário das mazelas provenientes dos genes, que seriam supostamente eternos, os provenientes da cultura seriam alteráveis mediante processos que gerassem a mudança de antigos hábitos sociais herdados. De todo modo, denegando fortemente o caráter progressista de sua interpretação, na leitura de Arthur Ramos, a via por excelência para a modernidade por parte de nosso país passava pela chave da aculturação. Qual o problema desse tipo de leitura?

Ramos, operando com um conceito de cultura ancorado nos instrumentos teóricos do psicólogo francês Levy Bruhl, considerava as coletividades indígenas e, especialmente, negras, seriam portadoras de uma mentalidade pré-lógica. Assim, o argumento do médico baiano apenas reproduzia, com argumentos culturais, aquilo que o economista Jevons afirmava, fundamentado na genética. Ou seja, a influência cultural herdada dos aportes culturais não europeus gerava uma permanente incapacidade coletiva para ação estratégica voltada à obtenção de finalidades: *“(a) nossa mentalidade coletiva não está ainda preparada para compreender a verdadeira noção de causalidade. Acha-se impregnada de elementos místicos pré-lógicos, herdados na maior parte da magia e da religião negro-fetichistas, transportadas da África para cá”* (RAMOS 1988: [1934]:297).

Dessa forma de entendimento podemos depreender que, enquanto povo, portaríamos uma enorme incapacidade de incorporarmos coletivamente o modo cartesiano, lógico dedutivo, de pensamento. Dito em outras palavras, se para Nina Rodrigues o problema nacional brasileiro residiria em nossas origens raciais e no cruzamento entre essas, para Arthur Ramos, o óbice ao nosso progresso estaria reportado às formas culturais originais (pré-lógicas) de formação de nosso povo, provenientes dos *stocks* negros e indígenas (e mestiços resultantes) ainda marcantes no nosso modo de ser. Por conseguinte, a via por excelência para o progresso deveria passar pela radical reconstrução dos nossos hábitos coletivos, tidos como refratários ao progresso econômico e político. Assim, considerava-se que os indelévels traços formadores de nossos hábitos, originários das culturas inferiores, negras e indígenas, seriam desprezíveis nessa eventual futura formação. Em suma, caso persistíssemos em ser o que sempre teríamos sido (lascivos, lúdicos, fetichistas), estaríamos impossibilitados ao desenvolvimento. Portanto, a mestiçagem somente poderia ser deixada de ser vista como um

problema dentro da chave aculturativa, onde ocorreria a plena incorporação do modo de ser tipicamente racional do mundo ocidental.

4. Democracia Racial: uma revolução freyriana?

Antônio Cândido, em artigo muito significativo, aponta que *Casa Grande & Senzala*, de Gilberto Freyre; *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Hollanda e; *Formação do Brasil Contemporâneo*, de Caio Prado Jr; formaram a tríade fundamental que alimentou o sopro de radicalismo intelectual que eclodiu no período posterior à Revolução de 1930. Deste modo, segundo o autor, para todas as pessoas de sua geração “*os três autores citados foram trazendo elementos de uma visão do Brasil que parecia adequar-se ao nosso ponto de vista. Traziam a denúncia do preconceito de raça, a valorização do elemento de cor, a crítica dos fundamentos ‘patriarcais’ e agrários, o discernimento de condições econômicas, a desmistificação da retórica liberal*” (CANDIDO, 1995 [1967]:11).

Outro autor que não deixa dúvida quanto a importância do legado de Gilberto Freyre para o moderno modo identitário do brasileiro vem a ser Hermano Vianna. Assim o pesquisador, filosofando sobre aquilo que supõe ser o mistério do samba, relata que: “*(o) mistério da mestiçagem (incluindo a valorização do samba como música mestiça) tem, para os estudos sobre o pensamento brasileiro, a mesma importância e a mesma obscuridade do mistério do samba para a história da música popular no Brasil. Como pôde um fenômeno, a mestiçagem, até então considerada a causa principal de todos os males nacionais (via teoria da degeneração), ‘de repente’ aparecer transformado, sobretudo a partir do sucesso incontestável e inquestionável de Casa-grande & senzala, em 1933, na garantia de nossa superioridade cultural e mesmo de nossa superioridade de ‘civilização tropicalista’?*” (VIANNA, 1995:31).

Tendo em vista tão significativos relatos, não há motivos para duvidarmos da importância da matriz culturalista, e, especial, de Gilberto Freyre, na constituição do moderno projeto de país. Portanto, não há como se entender esse último aspecto sem que entremos no mérito das principais formulações do sócio-antropólogo pernambucano.

Além do antropólogo alemão Franz Boas, a grande inspiração do sociólogo pernambucano fora o jurista sergipano Sílvio Romero, esse, contemporâneo a Nina Rodrigues. Assim como a Escola Nina Rodrigues fora reivindicada por Arthur Ramos, a Escola do Recife, de Sílvio Romero, igualmente o foi por Gilberto Freyre. Na verdade, se desconsiderarmos as más apreciações do literato sergipano contra os indígenas e os negros,

explicitamente citados como geneticamente inferiores aos brancos; talvez possamos afirmar que a obra de Freyre seja tão-somente um aprofundamento da obra de Romero.

Segundo Silvio Romero, com o fim do tráfico de escravos, com a progressiva extinção dos silvícolas e com a mestiçagem; os brancos, estoque racial mais forte, progressivamente prevaleceriam demograficamente no Brasil. E justamente aqui reside a diferença de Romero, e, mais tarde, Freyre, em relação aos autores que viam a mestiçagem apenas como danação (genética e/ou cultural). Segundo Romero, o processo caldeador seria de fundamental importância para a adaptação aos trópicos dos descendentes de europeus. Assim, o processo civilizatório brasileiro teria como vencedores os brancos mestiçados e, justamente por isso, preparados, genética e culturalmente, para suportarem os rigores do meio tropical. Nos seus *Estudos Sobre a Poesia Popular no Brasil*, o literato sergipano apontava com as seguintes considerações essa sua visão de 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 o pensador da realidade brasileira. “*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)⁵.

Na interpretação de Sílvio Romero, portanto, os euro-descendentes brasileiros, sem perder seus atributos originais incorporariam o legado dos outros grupos raciais, absorvendo suas melhores qualidades. Lograriam combinar a potencialidade intelectual e moral dos caucasianos e a resistência física dos ameríndios e dos negros. Do mesmo modo, os brasileiros brancos, necessariamente mestiçados, igualmente herdariam e depurariam a tradição cultural desses dois últimos contingentes, utilizando-a como um meio de construção de sua própria identidade. Essa visão de Romero foi fundamentalmente seguida pela obra de Freyre (C.f. SKIDMORE, 1976 [1974])⁶.

⁵ Para uma interpretação sintética da obra máxima de Sílvio Romero, “*História da Literatura Brasileira*”, ver Abdalla (2000).

⁶ Fazendo-se justiça a Freyre, cabe salientar que a perspectiva de que o brasileiro do futuro seria fundamentalmente branco era compartilhada por amplos setores da intelectualidade brasileira (C.f. SKIDMORE, op cit). Tal como diria, em uma obra escrita em pleno otimismo de meados da década de 1950, sobre o futuro racial da população brasileira, o prestigiado educador Fernando de Azevedo: “*(a) admitir-se que continuem negros e índios a desaparecer, tanto nas diluições sucessivas de sangue branco, como pelo progresso constante de seleção biológica e social e desde que não seja estancada a imigração sobretudo de origem mediterrânea, o homem branco não só terá, no Brasil, o seu maior campo de experiência e de cultura nos trópicos, mas poderá*

De todo modo, há um caráter inovador do culturalismo de Freyre, seja em relação à obra de Arthur Ramos, seja mesmo em relação ao seu antigo mestre, Sílvio Romero. A inovação reside no fato de ter valorizado as matrizes genéticas e os hábitos culturais originários que formavam o povo brasileiro (resultantes daquilo que, para Paulo Prado, formavam três raças tristes: lusitanos, indígenas e negros), sem perder tempo com pundonores reacionários de ordem étnico-racial. Dessa forma, antes que o repúdio ou a vergonha, o brasileiro deveria se orgulhar de suas origens. Com a força de expressão que lhe é peculiar, Gilberto Freyre, em *Casa Grande & Senzala*, afirmou que *todo brasileiro, mesmo o alvo, de cabelo louro traz na alma, quando não na alma e no corpo a sombra ou pelo menos a pinta do indígena ou do negro*. No caso da influência negra, esta se faria sentir nos mais significativos momentos da vida colonial: “(n)a ternura, na mímica excessiva, no catolicismo em que se deliciam nossos sentidos, na música, no andar, na fala, no canto de ninar menino pequeno, em tudo que é expressão sincera de vida, trazemos quase todos a marca da influência negra. Da escrava ou sinhama que nos embalou. Que nos deu de mamar. Que nos deu de comer, ela própria amolengando na mão o bolão de comida. Da negra velha que nos contou as primeiras histórias de bicho e de mal-assombrado. Da mulata que nos tirou o primeiro bicho-de-pé de coceira tão boa. Da que nos iniciou no amor físico e nos transmitiu, ao ranger da cama-de-vento, a primeira sensação completa de homem. Do muleque que foi o nosso companheiro de brinquedo” (FREYRE 1998 [1933]: 283).

Cabe frisar que durante muito tempo a obra de Gilberto Freyre foi lida dentro da chave da escravidão benigna, onde senhores e escravos confraternizariam, nos diversos momentos da vida social. De fato, em diversas passagens, contidas em seus escritos, o sociólogo pernambucano favorece esse tipo de interpretação. De todo modo, a esse respeito, podemos igualmente mencionar o estudo de Ricardo Benzaquém de Araújo, que analisando os estudos de Freyre publicados na década de 1930, trouxe uma contribuição muito importante demonstrando que os termos apresentados pelo mestre da tradição culturalista eram mais complexos que usualmente se supunha. “Nesse sentido, a degradação contida na convivência com aquelas desmedidas entidades está longe de ter um significado apenas negativo, envolvendo também a familiaridade, festividade e, abundância. Ora, o relativo elogio que Gilberto fez à loucura em *Casa Grande & Senzala* garante que a *hybris* também esteja presente no que rebaixa quanto no que redime a vida social; na violência e no despotismo; do

recolher à velha Europa – cidadela de raça branca -, antes que passe a outras mãos, o facho de civilização ocidental que os brasileiros emprestarão uma luz nova e intensa, - a da atmosfera de sua própria civilização” (AZEVEDO, 1963 [1955]:79-80).

mesmo modo que na intimidade e na confraternização. Assim, ainda que imprimisse uma marca prejudicial na natureza tropical; coalhando-a de vermes, no regime alimentar da colônia, tornando-a vítima do maior desequilíbrio que se possa imaginar, e na própria atividade sexual, transformando-a através da sífilis que ela propagava e do sadismo que era exercido, em um vínculo de sofrimento, deformação e morte, o domínio do excesso vai permitir que a afirmação daqueles antagonismos seja perfeitamente compatível com um grau quase inusitado de proximidade, recobrando de um colorido, de um ethos particular a senhorial experiência da casa-grande” (BENZAQUÉM DE ARAÚJO, 1994:72-73).

Dessa interpretação podemos compreender de forma mais aguda, não apenas o modo pelo qual Freyre entendia o passado brasileiro, mas também o seu futuro. Males de origem todos os povos os teriam. O passado colonial brasileiro guardaria consigo as mazelas derivadas da má alimentação, do familismo, do compadrismo e mesmo da violência sádica (gosto de mandar dar surras, a depravação sexual, o sadismo contra os moleques escravos e demais subordinados) praticada pelos senhores brancos. Mas, por outro lado, no discurso daquele autor, o passado colonial brasileiro – pela plasticidade, mobilidade e miscibilidade dos portugueses, além das licenciosidades permitidas pelo catolicismo tal como já vinha sendo praticado em Portugal - nos teria legado zonas de intimidade (mesmo que frequentemente violentas e sádicas), entre escravizadores e escravizados, que as demais experiências colonizadoras de origem holandesa ou inglesa não teriam admitido. Do ponto de vista das relações raciais, haveria, por parte dos senhores brancos, antes o gosto pelo domínio – especialmente o sexual -, do que a repulsa racial. Assim, além da miscigenação, que continha consigo a redução das distâncias sociais entre os extremos da pirâmide social, mormente pela via da mestiçagem, a civilização brasileira teria incorporado importantes aspectos sincréticos no plano racial e cultural.

A preservação de tal perspectiva seria fundamental quando do processo de modernização do Brasil. Com sua grande capacidade de adaptação, nosso país – cujo destino-manifesto era ser uma *Europa Tropical* - poderia dar lições ao mundo de um *Terceiro Tempo Social* (termo esse empregado pelo autor em *Ordem & Progresso*). Isto é, nem o modorrento dos tempos do Império. Nem a frieza típica da razão instrumental ascética no plano das relações humanas e sociais, em especial o conflito racial. Para tanto, defendia Freyre, era importante a preservação, no seio da modernidade, dos principais hábitos sociais herdados, lentamente temperados, ao longo do período colonial no interior da sociedade comandada pelos aristocratas rurais.

Destarte, o modelo luso-tropicalista seria uma experiência alternativa ao modelo anglo-saxão de colonização, permitindo uma via própria de modernização da vida social. Por um lado, nos países colonizados por puritanos, e o exemplo norte-americano nesse caso torna-se obrigatório, a vida social teria sido absolutamente dominada técnica e pela ciência, acarretando um absoluto desencantamento do mundo (C.f. WEBER, 1999 [1904]). Por outro lado, a rigidez ascética dos puritanos, ao não construir zonas de aproximação entre os extremos da pirâmide social (mormente pela suposta recusa daqueles agentes ao contato sexual com as mulheres escravizadas), teria gerado uma sociedade abertamente racista, de grupos raciais bem delineados e identificáveis, incapaz de um convívio não categórico entre as pessoas de procedências genéticas distintas. Ou seja, não eram sociedades que conformassem uma *democracia étnica ou racial*.

De todo modo, frise-se que esses aspectos sincréticos e *democráticos* somente podem ser plenamente compreendidos no plano normativo, desde levemos em consideração que para Freyre as tradicionais hierarquias sócio-raciais jamais deveriam ser questionadas. Na verdade tal plano da discussão poucas vezes é mencionado. Todavia, tal omissão não deixa de ser sumamente questionável em se tratando da obra do sociólogo pernambucano: ou seja, democracia racial, que poderia trazer um relacionamento mais amistoso entre indivíduos portadores de marcas raciais diferentes somente se torna factível quando um dos pólos da relação aceita se sujeitar no interior de contatos, como indivíduos e coletividades, à relações notadamente assimétricas em termos econômicos, políticos e simbólicos (no caso, prestígio social). Voltaremos a esse tema mais abaixo quando formos comentar a produção culturalista contemporânea sobre as relações raciais brasileiras e aquilo que entendemos ser a Lenda da Modernidade Encantada.

Um outro aspecto bastante relevante do mito da democracia racial, tal como proposta por Freyre e demais autores culturalistas reside no debate sobre a dinâmica da mobilidade social presente nesse tipo de sociedade. Guimarães (2002:152) entende que Gilberto Freyre opõe o modelo democrático sócio-racial à democracia política: “*Freyre forja a idéia de ‘democracia social’ ainda nos anos 1930, contra o fato patente de ausência de democracia política, quer no Brasil ou em Portugal*”. De fato, a nosso ver, é um inegável fato histórico a realidade de que Gilberto Freyre nem sempre foi um ardoroso defensor da democracia política. Assim, já nos anos 1950 as teses luso-tropicalistas do autor foram seriamente criticadas como um modo elegante de apoio à ditadura de Salazar, em Portugal, e de defesa do já carcomido império colonial lusitano (MEDEIROS, 1984). Do mesmo modo, é fato notório o apoio do sociólogo pernambucano, assim como muitos da geração regionalista, ao golpe

militar de 1964 e ao truculento regime político que dali se seguiu por vinte anos. Entretanto, vale notar, que quando Freyre escreveu suas obras consideradas mais significativas, ao longo dos anos 1930 e 1940, este autor esteve efetivamente engajado na luta contra o Estado Novo e contra os regimes nazi-fascistas que imperaram na Europa central e mediterrânea (C.f. MARINHO: 2002).

Desse modo, talvez seja mais razoável dizer que Freyre tenha sido um autor primordialmente preocupado com a dimensão social da democracia sendo a dimensão da democracia política, realidade à qual o autor não logrou ter uma coerência em especial ao longo de sua trajetória, um aspecto secundário em sua formulação. Isto não quer dizer que o sociólogo visse o plano da política com desdém. Decerto seu projeto de modernização conservadora do país, em alguma medida, também dependeria da presença do Estado portador de uma estratégia nacional coerente a este objetivo. Frisamos, contudo, que a visão de Freyre sobre a democracia étnica brasileira somente pode ser plenamente compreendida quando a comparamos com um outro modelo de democracia social que era representado pelos EUA.

Na época que Freyre escreveu seus primeiros clássicos, o país do *Tio Sam* vivia uma profunda ambivalência que levaria, nos anos 1940, Gunnar Myrdal (1944) a organizar o igualmente clássico *An American Dilemma*. O dilema americano era representado pelo fato de que muito embora fosse a terra por excelência da igualdade jurídica, da livre iniciativa e da mobilidade social dos indivíduos, aquele país, de forma concomitante, mantinha os negros e indígenas, bem como todos os seus descendentes (mesmo os miscigenados de tez razoavelmente caucasiana), independentemente de seus méritos e qualidades, vivendo completamente apartados, dentro de um quadro que não poucos autores chegaram a ver uma variante da sociedade de castas, tal qual praticada na Índia (C.f. PARK, 1950). Deste modo, se era verdade que as estruturas sociais norte-americanas não eram rígidas, igualmente era verdadeiro que tal processo não integrava de forma absoluta os contingentes racialmente subordinados e seus filhos, mas, somente, os descendentes dos europeus.

Neste sentido, ao olhar de Gilberto Freyre, o modelo brasileiro de relações raciais nos teria configurado uma vantagem sobre o padrão anglo-saxão de colonização. Nossas estruturas sociais podiam ser duras, hierarquizadas e as raças, imersas nas clivagens de classes, podiam vir a ter padrões de vida muito diferenciados. Mas elas, a princípio, seriam permeáveis aos descendentes dos antigos escravos e indígenas, desde que estes portassem qualidades e méritos: “na edição de 1879, de *Brazil and the Brazilians*, o ver. James C. Fletcher destacava o fato, um tanto escandaloso para os anglo-americanos, de, pela *Constituição do Império brasileiro*, a cor ou a raça não ser nem direta nem indiretamente

base de direitos civis. Daí, uma vez livre, o indivíduo preto ou pardo poder atingir pela energia ou pelo talento posições a que a sua raça, nos Estados Unidos, não lhe permitia chegar, por maior que fosse o seu talento ou sua energia ou sua virtude” (FREYRE, 2000 [1956]:427). Ou seja, neste estrito plano, nossa estrutura social seria mais meritocrática que a americana. Por isso, seria racial, ou etnicamente, democrática. Nos EUA tal linha de cor seria simplesmente intransponível, ou seja, sua forma exemplar de democracia social, que tanto encantara entre outros Tocqueville, apresentaria esta chaga que, no fundo, representaria os próprios limites do sonho americano.

A conclusão mais importante deste debate reside no fato de que, se a democracia étnica, tal qual vislumbrada por Freyre, tinha na presumível tolerância entre pessoas de cores distintas o seu motor dinâmico, a sua maior realização residia justamente no fato de que tal arranjo social era favorável ao processo de mobilidade social dos descendentes dos negros com os brancos, isto é, os mestiços.

Baseado nesses termos, podemos ver que o culturalismo de Freyre, valorizando a especificidade cultural brasileira e a mestiçagem, acabou tendo um papel estratégico em termos da construção de um ambiente ideológico e cultural propício ao desenvolvimento econômico e institucional do Brasil tal como veio se dando desde a década de 1930. O desenvolvimentista Darc Costa, explicitando um termo usualmente ignorado pelos demais autores ligados à essa vertente, é cristalino ao apontar a íntima associação entre a concepção nacional-desenvolvimentista e as concepções democrático-raciais: *“(a) mágica da mestiçagem é a propriedade que nós temos de deter diferentes graus de morenidade. Esta é uma valiosa qualidade do Brasil. Sobre esse tema, sobrepujando o pessimismo das gerações anteriores, que se julgavam condenadas ao malogro, pela sua condição de partícipes de um país sem futuro, em decorrência do caráter mestiço de sua população, vem, ao longo de todo este século XX, se sucedendo desde a descoberta antropológica de nosso país, feita, principalmente, com FREYRE (caixa alta daquele autor), um orgulho, uma confiança e um arrebatamento expresso pela certeza das vantagens que a completa mestiçagem proporciona, na arena mundial, ao povo brasileiro. Fez-se com FREYRE a descoberta, nesta parte do mundo, que não há raças capazes ou incapazes de civilização. Mais do que isso, fez-se a constatação que toda trama da história resulta de um processo de fusão e que o Brasil é em si próprio o próprio espírito divino da fusão criadora”* (COSTA, 2003:59).

Desse otimismo, realmente, logrou-se forjar um discurso tipicamente nacionalista que muitas vezes, na contramão das intenções do próprio Gilberto Freyre – conservador e tradicionalista confesso -; acabou gerando movimentos sociais de enorme poder de

radicalidade, tal como ocorreu na primeira metade da década de 1960⁷, nas lutas pelas *Reformas de Base*. Todavia, sem querer desmerecer as influências que esse autor - e mais que o autor, a própria tradição culturalista -, trouxe para o nosso pensamento progressista, é um fato que lido desde a perspectiva dos problemas vivenciados pela nossa sociedade nos dias atuais, é importante matizarmos diversos aspectos apresentados naquele discurso. Portanto, o que nos perguntamos é: tendo em vista os enormes abismos sócio-raciais atualmente existentes em nosso país, até que ponto aquela mensagem pode ser considerada como efetivamente progressista?

4. Desdobrando os Termos do Mito

Do ponto de vista acadêmico, e quiçá, político, não nos parceria equivocado apontar o principal oponente de Gilberto Freyre e de toda a tradição culturalista, tenha sido sociólogo paulista Florestan Fernandes. Na obra de Florestan, vemos que o entendimento das relações raciais no Brasil, no passado e no presente, foi compreendido de forma totalmente invertida.

Primeiramente o autor, parte da concepção de que o preconceito e a discriminação racial foram gerados no nosso passado escravista. Recuperando os termos da Escola de Chicago, todo preconceito e discriminação são formas de preservação de distâncias sociais (PIERSON, 1965 [1945]; PARK 1950). Destarte, era no mundo escravista -, umbilicalmente assimétrico, coisificado e violento (em termos sociais e raciais) -, que estas formas de pensar e de agir faziam sentido. Por outro lado, a efetiva igualação nas condições de vida das pessoas dos distintos grupos de cor no Brasil dependeria do avanço da própria ordem competitiva, sistema este que tenderia a tornar anômalas as formas de domínio social fundadas em parâmetros não racionais. Todavia, o processo de modernização brasileira trouxera consigo antes uma possibilidade do que a efetiva realização de uma democracia racial tendo em vista que nosso modelo de desenvolvimento havia remanescido dependente e periférico. Portanto, a preservação das desigualdades raciais, as regras de etiqueta e os mitos ideológicos existentes nesta seara (*preconceito de não ter preconceito* e o próprio *mito da democracia racial*), eram solidários com o próprio estágio do subdesenvolvimento de nosso país (FERNANDES, 1978 a [1964a], 1978b [1964b]).

⁷ As influências de Gilberto Freyre sobre autores de evidentes vínculos com à esquerda brasileira nos anos 1960 (Antônio Callado, Antônio Cândido, Carlos D. Andrade, José Honório Rodrigues entre outros), pode ser visto na coletânea “*Gilberto Freyre: sua ciência, sua filosofia, sua arte (ensaios sobre o autor de Casa Grande & Senzala e sua influência na moderna cultura do Brasil – comemorativo do 25º aniversário da publicação desse seu livro)*” de 1962

Por este conjunto de motivos a mensagem de Florestan Fernandes era duplamente contrária à interpretação de Gilberto Freyre sobre as relações raciais brasileiras. Por um lado, para Florestan, a modernização evidenciava - denotando seu caráter anômalo e grotesco - a histórica presença do preconceito e da discriminação que se voltava contra os negros em nossa sociedade. Ainda que o autor reconhecesse em determinadas passagens que a chegada dos imigrantes, em alguns casos, trouxera consigo novas modalidades discriminatórias, para Florestan, a discriminação sobre os negros (à brasileira) era fundamentalmente filha dos hábitos culturais da antiga elite luso-brasileira de origem escravocrata. Em suma, ao contrário de Freyre que tendia a identificar o preconceito racial como estranhas às nossas melhores tradições culturais, Florestan o associava justamente com a tradição. Por outro lado, para Florestan, não eram apenas as condutas e atitudes raciais da velha aristocracia agrária (não somente, porém, máxime, a nordestina) que deveriam ser definitivamente aposentadas. Na verdade, o conjunto da obra proveniente daquele estamento social merecia ter o mesmo destino, pois a sua influência e preponderância sobre à vida nacional, era, ela mesma, o motivo da perpetuação do modelo periférico e dependente que tolhia à plena emergência da ordem competitiva.

A concepção estrutural-funcionalista, não obstante as suas importantes contribuições iniciais entre os anos 1950 e 1960, especialmente através dos estudos de Florestan Fernandes, Octávio Ianni e Fernando Henrique Cardoso, não acabou dando pleno curso às investigações sobre o tema das relações raciais. Assim, se é verdade que tal aporte passou a entender de um modo mais crítico as formas de relacionamentos entre brancos e negros em nosso meio - tanto no passado escravista, quanto na ordem competitiva do presente -, por outro ângulo, é igualmente notório que a partir daqueles estudos, as reflexões que se seguiram no interior do pensamento social brasileiro deixaram de perceber este assunto como de maior importância dentro da reflexão acerca da construção das desigualdades sociais em nosso país.

Destarte, no interior da razão estrutural-funcionalista, especialmente nos estudos balizados na teoria da marginalidade, foi gerada uma desnecessária associação entre a reflexão sobre as relações raciais e as matrizes teórico-metodológicas que tradicionalmente vinham informando a realização destes estudos. Assim, por um lado, o culturalismo - e os Estudos de Comunidade -, passaram a ser vistos como uma ideologia encobridora da efetiva realidade das relações de exploração e sujeição, tanto da classe trabalhadora (outrora escrava, nos dias atuais, operária) como de nosso país (outrora pelo colonialismo, nos dias atuais pelo imperialismo). Por outro lado, a própria temática do contato racial entre brancos e negros, em sendo muito importante na agenda de reflexões da Escola de Chicago, igualmente passava a

ser considerada como mero epifenômeno da ordem social (C.f. IANNI, 1966). Desta forma, era como se as teorias mais usuais de estudos sobre um determinado tema (no caso, os contatos raciais), lidas como ideológicas, tivessem que necessariamente condenar como irrelevante o próprio assunto - e, o que é pior, as próprias pessoas - a ser investigado.

Não obstante, talvez como uma acusação do duro golpe teórico empregado por Florestan e seus discípulos, após os anos 1950 a produção teórica do campo culturalista no Brasil se encaminhou no rumo de uma maior especialização no seu campo de pesquisas. Assim, tal linha de reflexão tendeu a voltar-se mais diretamente para os estudos etnográficos sobre diversos aspectos da cultura negra tais como: carnaval, festas, malandragem, nacionalização e desafricanização de elementos da cultura popular, religiões afrobrasileiras, festas populares, movimento *funk*, samba, capoeira etc (C.f. SCHWARCZ, 1999:297).

Independentemente da importância e seriedade destas contribuições, não deixa de ser interessante perceber que, no interior daquele conjunto de estudos, os temas reportados à presença do preconceito de raça/cor, da convergência entre as linhas de classe e cor e demais aspectos do *mundo do sistema*, tenham praticamente desaparecido como eixo de preocupação temático. Como traço de curiosidade, vale lembrar que a produção culturalista entre os anos 1930 e 1950 era mais ambiciosa a este respeito, buscando desenvolver seus estudos, de fato levando em consideração os aspectos mais estritamente culturais da vida social (plano das festas, vida religiosa, manifestações artísticas etc), porém, sem nunca deixar de lado o conjunto de demais aspectos atinentes à organização da sociedade como um todo. Neste sentido, por mais solertes que tenham sido os argumentos apresentados por Lilia Sshwarcz acerca dos estudos culturalistas que vieram a lume a partir da década de 1980 - *ênfatizando o lado circunstancial da identidade* -, é inequívoco que tais enfoques, no que tange aos temas da estratificação e da mobilidade social, em se abstendo de produzir novos estudos referentes a esta questão (preciosa para culturalistas notáveis como Freyre e Pierson) acabaram deixando o campo livre para as outras interpretações provenientes da razão oposta à culturalista, que foram as provenientes da matriz funcionalista e estruturalista (especialmente a de fundamentação marxista).

De qualquer maneira, a partir dos anos 1990 como que chegamos a um terceiro momento de estudos culturalistas sobre as relações raciais brasileiras. Por um lado cabe salientar que estas contribuições são importantes, pois implicam a retomada de um antigo debate que de certo modo havia ficado em compasso de espera entre a segunda metade dos anos 1960 e o final da década de 1970. Assim, a formulação culturalista contemporânea terminou encontrando no plano do simbólico as chaves de compreensão – e de positivação –

do modelo brasileiro de relações raciais. Tal como pode ser depreendido da argumentação Lilia Schwarcz: “(a)ssim como não é possível negar o racismo – que no Brasil se afirma por uma hierarquia muito internalizada e não exclusivamente pela divisão das classes sociais -, também não se pode abrir mão de falar das singularidades dessa sociedade misturada. Não me refiro apenas à mistura biológica, mas sobretudo à miscigenação dos costumes, da mistura e da religião” (C.f. SCHWARCZ, 1999:179). Fry, igualmente destaca o fato de que no Brasil a democracia racial seja um ente inexistente:“(o) Brasil vive ‘surto’ de particularismo dentro de seu universalismo constitucional e consentido; afinal como reza o ditado popular, ‘na prática a teoria é outra’. Mas nem por isso precisamos descartar a ‘democracia racial’ como ideologia falsa. Como mito, no sentido que os antropólogos empregam ao termo, é um conjunto de valores poderosos que fazem com que o Brasil seja o ‘Brasil’ para aproveitar a expressão de Roberto daMatta. Como tal, é seguramente nada desinteressante num mundo assolado pelos particularismos ‘raciais’, ‘étnicos’ e ‘sexuais’ que alhures produzem sofrimento e morte no pretensível caminho da igualdade” (FRY, 1995/96:134).

Assim, o que se pode depreender desta passagem de Lilia Schwarcz e de Peter Fry é que no Brasil efetivamente a democracia racial não passa de um mito. Todavia, destacam os autores, o mito guarda uma importância por ele mesmo, tendo em vista sinalizar um tipo de desejo coletivo, ausente de outras realidades onde a discriminação racial não faria questão de se manifestar de forma velada⁸. Ou antes, ocorreria no modelo brasileiro de relações raciais, um jogo de compensações onde, em alguns espaços e momentos, o racismo e a discriminação apareceriam de forma mais freqüente e, em outros espaços e momentos, onde tais manifestações estariam praticamente ausentes, valendo ali sim, o princípio da harmonia racial. Dito de outra maneira, considerando que toda sociedade se articula em torno de mitos de origem, o da democracia racial seria apenas um entre tantos outros (tal como o sonho americano de ascensão individual através do próprio esforço, ou dos franceses de viverem na terra da liberdade, igualdade e fraternidade etc). Destarte, neste modo de entendimento, o mito da democracia racial, dado seus pífios resultados em termos da efetiva igualação das condições de vida dos diferentes grupos de raça/cor, deixava de ser positivado pelos seus aspectos concretos e terminava sendo por aquilo que viriam a ser os seus desejos de um mundo livre de racismo, preconceito e da discriminação racial e de cor.

⁸ Uma interpretação crítica deste discurso pode ser encontrada em Guimarães (1999)

Percebe-se, portanto, que os cientistas sociais que apostam na validade do mito da democracia racial fazem um balanço entre os prós e contras do modelo de contatos raciais, chegando a conclusão de que, mesmo portando tantos problemas, o padrão de relações entre brancos e negros vigentes no Brasil deveria ser fundamentalmente preservado (C.f. GRIN, 2001a, 2001b). Neste sentido, a questão passa a ser como entender os fundamentos desta conta de chegada realizada por aqueles autores naquilo que em nossa Tese de Doutorado (PAIXÃO, 2005a) identificamos como sendo a Lenda da Modernidade Encantada.

No nosso estudo dos termos da Lenda da Modernidade Encantada foi possível entender que na visão culturalista haveria a crença de que o Brasil, mais do que qualquer país latino-americano, teria encontrado uma via alternativa para a promoção de seu processo de modernização que passaria pela preservação de áreas intocadas pelo funesto mundo do interesse material e político. Esta zona não interessada da vida social formaria uma espécie de refúgio ao desencantamento do mundo, termo este avançado originalmente por Max Weber. E essa preservação, de acordo com nossa hipótese, teria sido possível justamente pelo padrão brasileiro de relacionamentos raciais. Assim, se nos países mais desenvolvidos o progresso se fez acompanhar pelo distanciamento entre os racialmente diferentes, e a redução das relações humanas ao mero estágio instrumental, no caso brasileiro teria ocorrido a preservação de determinados espaços propícios à interação de brancos, negros e mestiços. Desta forma, naqueles dados locais, os contatos inter-raciais poderiam ocorrer sem maiores fricções, gerando um sentimento coletivo de desejo de paz inter-racial e de repulsa às formas abertas de racismo. Por este motivo, a argumentação culturalista contemporânea aponta serem impertinentes as políticas de promoção da igualdade racial. Isto porque tais políticas, em nome da promoção da equidade, poderiam por em risco os princípios da paz inter-racial vigentes em nosso meio. Todavia, estas considerações não esgotam os termos da *Lenda*.

O modelo brasileiro de relações raciais combina diálogo e intimidade entre as pessoas diferentes, contudo, desde a constante preservação de abissais desigualdades entre os grupos portadores das distintas marcas raciais. Assim, desde que as assimetrias não sejam postas em questão, as relações entre as pessoas de raças diferentes podem ser dar de forma amigável, amistosa, íntima e, dentro de certos espaços e momentos, mesmo anárquica. No instante que estas assimetrias são postas em questão a aparente paz se esvai como plumas. Porém o próprio sistema teria uma espécie de *no break* interno que evitaria que estes conflitos se extremassem. Este vem a ser as regras de etiquetas raciais, que *protegem* os negros e mestiços escuros que estejam em seu lugar, isto é, não estejam fazendo nada de comprometedor às estruturas raciais vigentes. Isto, em termos práticos, significa não estarem estas pessoas ocupando postos de

trabalho bem remunerados ou prestigiados, explicitando ter ou almejando conquistar níveis educacionais mais avançados, exercendo funções públicas de maior responsabilidade ou tendo alguma forma ostensiva de aparição pública (salvo em áreas muito reservada como as artes, a religião e os esportes), que não sejam próprios para à sua condição racial (ou dito de outro modo, que não se coadunem com as marcas raciais portadas por este determinado indivíduo). Por outro lado, como um último recurso para impedir o prosseguimento de alguma contenda, existe uma espécie de licença para que os que portem as marcas raciais menos negróides (inclusive os *morenos*) possam usar o gás paralisante do insulto racial (*você sabe com quem está falando?*), restabelecendo – à la DaMatta (1997 [1978]) – os termos hierarquizados nos quais estas relações se fundamentam.

Portanto, da leitura das contribuições provenientes da visão culturalista contemporânea, antes que um resíduo negativo de um modo de relacionamento inter-racial essencialmente positivo, as desigualdades raciais não podem ser combatidas porque são partes intrínsecas e necessárias do próprio modelo. Tal como, falando do mundo cultural Ibérico, nos pondera Richard Morse. “*(n)a Íbero-América, como vimos, o liberalismo forneceu uma racionalidade modernizante para a ascensão seletiva do talento empresarial e para vinculação das economias regionais com as do Ocidente capitalista. Sua crítica das estruturas corporativas, no entanto, não se expandiu a ponto de universalizar a mensagem do individualismo. Em versões locais o liberalismo era compatível com a hierarquia e a subordinação*” (1988:93).

Avançando na reflexão, não seria a rigor correto dizer que na Lenda da Modernidade Encantada, brancos (e mestiços-claros) e negros (e mestiços escuros) interagissem igualmente sob parâmetros não instrumentais. Os brancos entrariam nesta relação na condição de pólo dominante e enquanto tal interagiriam com os demais grupos reservando-se ao direito de saber de que forma esta interação iria ocorrer. Sabendo-se superiores aos negros (em termos econômicos, poder e de prestígio social), os brancos poderiam se abrir intermitentemente para relações desinteressadas com àquelas pessoas que afinal de contas subordinariam. No outro pólo se exigiria que os negros tivessem um comportamento complacente para com tal padrão. Na medida em que estes grupos não reivindicassem igualdade, mais uma vez em termos econômicos, poder e de prestígio social, as relações entre ambos os grupos poderiam transcorrer de forma amistosa nos momentos específicos das festividades, do lazer e da religião (as *áreas moles* do contato racial). Ou seja, as assimetrias é o preço que se paga pela paz. Assim, no interior deste ponto de vista, são as disparidades raciais que garantem a qualidade dos modos de interação entre brancos e negros no Brasil. Esta é a chave do

entendimento da Lenda da Modernidade Encantada. Ou melhor, esse é o segredo do racismo à brasileira.

6. Relações Raciais e Desenvolvimento

Há uma hipótese contida no pensamento desenvolvimentista e modernista brasileiro segundo a qual o processo de crescimento da economia, desde que capitaneado pelo setor industrial e de serviços modernos, poderia carrear consigo, por livre e espontânea vontade, a resolução dos grandes problemas do país. Tal como relata César Benjamin (1994:23-24): *“(t)ivemos, até período recente, uma grande utopia, a da industrialização e do desenvolvimentismo. Ela conquistou os corações dos nossos pais, que experimentaram a sensação de que o Brasil era o país do futuro que estava sendo construído: daquele desenvolvimento industrial resultaria a superação do subdesenvolvimento e da pobreza”*. Ou seja, por esse ponto de vista, ao se associar a industrialização à ruptura com os termos da antiga divisão internacional do trabalho, esta transição produtiva se faria acompanhar pela redução do peso relativo dos resquícios do antigo sistema colonial, tal como o latifúndio monocultor ou mesmo a dependência externa das praças internacionais. Assim, de acordo com tal hipótese, a modernização do país, por si só, poderia trazer a superação de nossas antigas mazelas sociais.

Por outro lado, conforme já vimos, o modelo desenvolvimentista acabou sendo forjado utilizando como motor ideológico o próprio mito da democracia racial. Ou seja, o ideário mítico da mestiçagem, ou da morenidade, produto sincrético da fusão das três raças originárias formadora do povo brasileiro, acabou sendo utilizado instrumentalmente pelas elites brasileiras como um instrumento mobilizador do desenvolvimento e do progresso. Nesse sentido, tendo em vista o debate sobre as ações afirmativas nos dias atuais, parece que os autores mais fortemente vinculados à uma concepção desenvolvimentista elegeram as reivindicações do movimento negro como especialmente impróprias para o contexto nacional.

O mesmo César Benjamim, em outro artigo, deixa bastante nítido que *“(a) fusão de subgrupos humanos, acelerada na modernidade, foi mais radical no Brasil do que em qualquer outra parte do mundo. Sociedade recente, nascemos no exato momento em que o reencontro se acelerou”*. Assim, o autor é enfático em apontar: *“(c)omo resultado, não somos nem brancos, nem negros – somos mestiços. Biológica e culturalmente mestiços. Aqui, mais do que em qualquer outro lugar, a tentativa de constituir uma identidade baseada na “raça” é especialmente reacionária. A afirmação, que tantas vezes já ouvi, de que o Brasil é o país*

mais racista do mundo é uma patética manifestação de nosso esporte nacional favorito – falar mal de nós mesmos”. Daí, prossegue Benjamin: “(o)s elementos culturais e ideológicos racistas, que subsistem entre nós, não interromperam nem conseguirão interromper o processo de construção de uma sociedade mestiça, cuja unidade tem sido dada pela bela capacidade de criar e recriar uma cultura de síntese. Mesmo assim, aqueles elementos precisam ser combatidos. Mas definir quotas será o melhor caminho? Devemos fixar o que não é fixo, separar o que não está separado? Quem é negro e quem é branco no Brasil? Onde está a fronteira entre ambos? E os brancos pobres, que são muitos, como ficam?” (BENJAMIN, 2002:36-37). Finalmente, o autor, em mais recente artigo aprofunda idéias anteriores apontando implicitamente sobre a agenda do movimento negro apontando que: “(o) que vem acontecendo é a destruição da identidade, que é fundamental para qualquer sociedade. Nós temos sido golpeados na destruição de nossa idéia de Brasil. Não é substituição por outra idéia é a substituição por uma não idéia” (BENJAMIN, 2006:10).

Os termos apresentados por César Benjamin são importantes, tendo em vista tratar-se de um intelectual que, com méritos, possui amplo reconhecimento de sua trajetória como pensador e militante. Assim, o estudo de seus argumentos mais recentes sobre aquele tema pode ser importante tendo em vista as reflexões ora feitas sobre os diálogos existentes entre o modelo de desenvolvimento econômico brasileiro e as relações raciais.

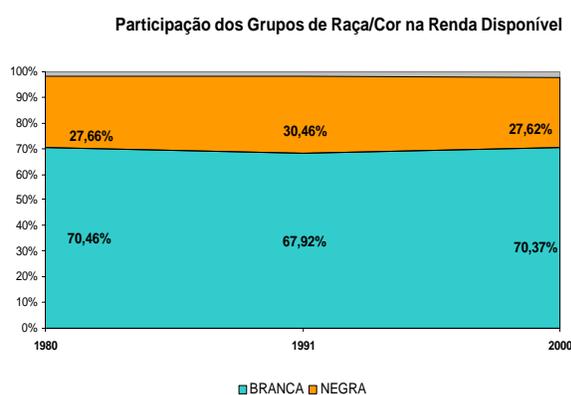
Assumir que o mito da democracia racial seja efetivamente uma idealização, que não encontra correspondência alguma na realidade, assume uma gravidade que o autor não parece não perceber. Uma coisa era, tal como Gilberto Freyre, entender que a democracia racial era uma realidade presente em nossa realidade passada e presente. Ora, nesse caso, o autor acreditava piamente em uma idéia e a seguiu, a despeito de tantas evidências empíricas em contrário. Contudo, outra coisa é saber, como Benjamin, que a democracia racial, tal como formulada pelos culturalistas clássicos, é ilusória e, ainda assim insistir em manter-se fiel a essa idealização mesmo sabendo ser a mesma falsa. Nesse caso, há uma troca entre um mito, portanto falso, e uma realidade de assimetrias, violências e privações, cruamente verdadeira, mormente para suas vítimas. De todo modo, a pergunta que nos fazemos é: se as empiricamente constatáveis desigualdades raciais, eternamente prorrogadas, não podem ter desdobramentos no plano normativo, porque que uma realidade inexistente (uma mentira em suma) o pode? Seria porque as idealizações democrático-raciais apontam para um mundo equânime entre os diferentes? Ora, mas se isso é realidade porque tanta intolerância à adoção do princípio da igualdade racial? Por que esse princípio acaba sendo entendido como potencialmente demolidor da paz racial brasileira? Enfim, como acreditar que a democracia

racial possa ser considerada uma *meta a ser alcançada*, se os mesmos autores que formulam esta sentença, normativamente, discordam da validade da adoção de medidas que possam justamente levar ao alcance da meta?

É muito importante que prestemos atenção à glorificação que autores como César Benjamin e Darc Costa vêm fazendo a obra de Freyre e ao mito da democracia racial. Recuperando o que já debatemos sobre a Lenda da Modernidade Encantada, sabemos que o modelo brasileiro de relações raciais consagra o princípio do convívio entre pessoas de marcas raciais diferentes, porém, desde que algemadas aos grilhões das hierarquias raciais. Portanto, um modelo de desenvolvimento que se funde nessa sorte de utopia, necessariamente acabará gerando como produto final, aquilo que já estava previsto em sua origem mítica, isto é: desigualdades raciais, e, por conseguinte sociais.

No espaço disponível não teremos como apresentar uma longa listagem de indicadores sociais que retratam as disparidades raciais no Brasil contemporâneo. Assim, nos limitaremos a algumas poucas evidências empíricas. Por intermédio do Gráfico 1 podemos ver que a participação dos negros e negras na formação da renda disponível ao longo do período compreendido entre 1980 e 2000 permaneceu praticamente a mesma, correspondendo a não mais que 30% da formação da renda disponível das famílias.

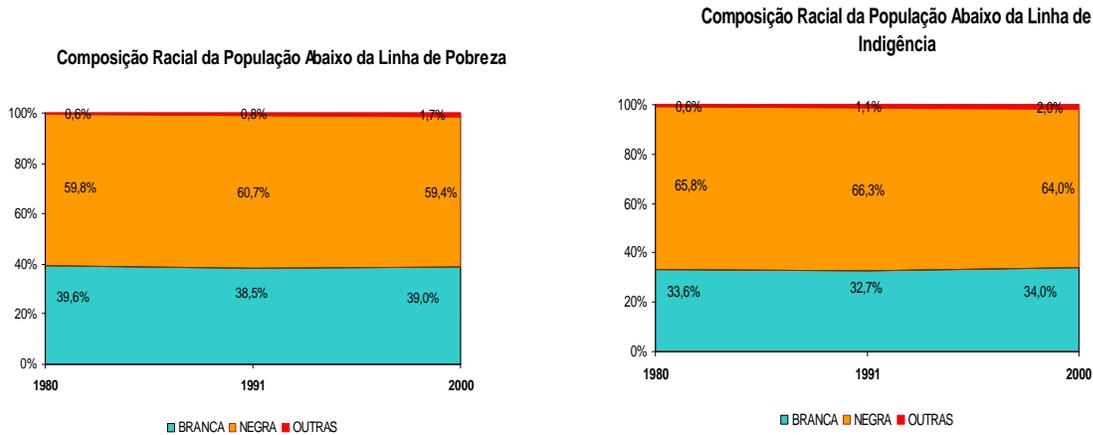
Gráfico 1 – Fonte, microdados do Censo 2000. Tabulações Observatório Afrobrasileiro / LAESER



No que tange à evolução dos indicadores de pobreza e indigência desagregados por raça/cor, vemos que, ao longo do tempo, eles invariavelmente se apresentam mais impactantes sobre os negros e negras. Assim, de acordo com os dados contidos nos Gráficos 2

e 3 vê-se que entre os intervalos censitários de 1980 e 2000, a presença negra no interior da população abaixo da linha de pobreza permaneceu em torno de 60%; e no interior da população abaixo da linha de indigência no entorno de 65%.

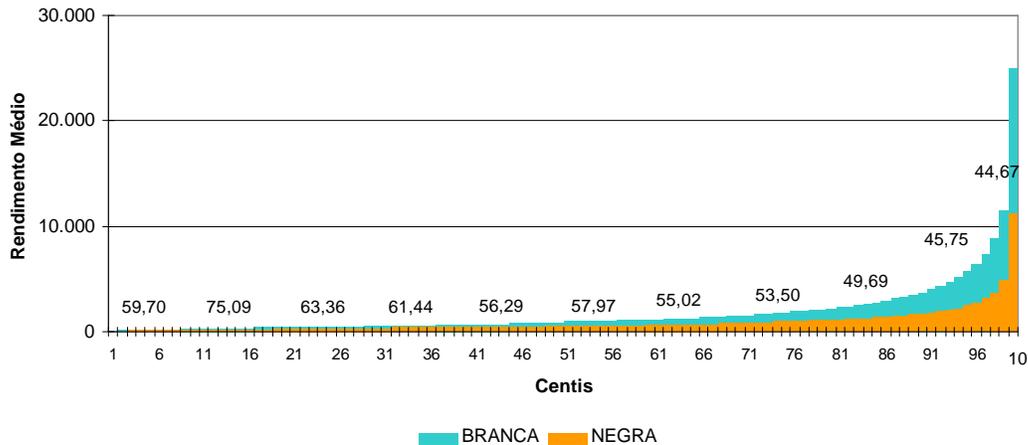
Gráficos 2 e 3 Fonte, microdados do Censo 2000. Tabulações LAESER / IE / UFRJ



Quando analisamos os centis de rendimento dos grupos de raça cor (enfileiradas em ordem crescente, tal qual o formato de uma *Parada de Pen*), podemos ver, no Gráfico 4, que, no ano 2000, em todas as cem faixas desagregadas dos rendimentos de todas as fontes; a remuneração média dos afrodescendentes chegava a no máximo 75% da remuneração média dos brancos. Ou antes, eram justamente nos centis de rendimento mais elevados que os percentuais da remuneração média mensal dos negros tendiam a ser maiores. Assim, se no primeiro centil, o rendimento médio dos negros chegava a 60% dos brancos, no último centil (centésimo mais rico), esta mesma proporção caía para 44,7%

Gráfico 4 - Fonte, microdados do Censo 2000. Tabulações - LAESER / IE/ UFRJ

Parada de Pen dos Grupos de Raça/Cor - Brasil, 200



Finalmente, a partir da Tabela 1, podemos ver que os Índices de Desenvolvimento Humano de pretos, pardos, negros (soma de pretos e pardos) e indígenas, em 2000, apareciam nitidamente inferiores do que o mesmo Índice dos brancos e dos amarelos. Assim, caso formassem países diferenciados o hiato de brancos (IDH elevado) e negros (IDH médio) em termos do ranking internacional do IDH seria superior a 60 posições. No caso dos amarelos (IDH alto) e dos indígenas (IDH médio-baixo), a distância seria de mais de cem posições.

Tabela 1 – IDH dos grupos de raça/cor Brasil, 2000

RAÇA/COR	Valor IDH	IDH	Ranking Mundo (2000)	País Referência
BRANCA	0,845	Alto	33-34	Rep Tcheca/Argentina
PRETA	0,717	Médio	99	Jordânia
PARDA	0,725	Médio	96-97	China/Tunísia
NEGRA	0,724	Médio	96-97	China/Tunísia
AMARELA	0,937	Alto	6-7	Estados Unidos/Islandia
INDÍGENA	0,683	Médio-Baixo	110-111	Indonésia/Guiné Equatorial
Total	0,790	Quase-Alto	55-56	Cuba/Bielorrússia

Fonte: Paixão (2005a)

Desse modo, no nosso entendimento, se torna impossível pensarmos a construção de um novo projeto de nação que não coloque essa realidade social em questão. Tornar as assimetrias raciais como um dado natural da realidade é o mesmo que dizer que jamais teremos a efetiva capacidade de forjarmos uma nação de iguais.

7. Sobre as Identidades Raciais no Brasil

Não deixa de ser interessante reportar as idealizações existentes do padrão brasileiro de relações raciais, supostamente tão democrático, com o próprio modelo de desenvolvimento que adotamos em nosso país, a partir dos anos 1930 (e que se aprofundou a partir de 1964).

Ou seja, não é um mito a realidade de que o Brasil é um país onde nos dias atuais ocorrem mais de 40 mil homicídios por ano, onde o Índice de Gini da distribuição dos rendimentos se aproxima de 0,60 e onde as relações trabalhistas, entre gêneros e do homem com o meio ambiente são marcadas pelo seu caráter reconhecidamente brutal e espoliador. Assim, o epíteto de selvagem é um tanto comum quando tentamos definir o tipo de modelo econômico capitalista que temos em vigor dentro do Brasil.

De qualquer maneira, desses dois termos podemos constatar que vivemos em meio a um pitoresco paradoxo: no plano racial somos um modelo para o mundo. Já no aspecto social nos destacamos por nossa selvageria. Enfim, a pergunta que emerge é se já não estaria na hora de problematizarmos essa instigante assimetria?

Primeiramente, nos permitamos uma reflexão sobre uma questão metafísica, mas de vital importância em todo esse debate: afinal quem são os negros e os brancos em nosso país? Como é que podemos ousar nominar alguém de branco ou negro se os estudos mais recentes, provenientes do campo da genética, mostram justamente que raças biológicas inexistem (C.f. PENA *et alli*, 2000)? Como é que conseguiremos defini-los com essa elevada taxa de mestiçagem presente no nosso povo?

Começando pelos estudos provenientes do campo da genética, não existem motivos para discordância quanto ao fato de realmente que as raças enquanto realidade biológica são entes inexistentes. Por conseguinte, na contramão dos antigos autores racistas da segunda metade do século XIX, as aptidões físicas, mentais e psíquicas de cada pessoa não pode ser determinadas por motivos raciais. Contudo, essa concordância está longe de esgotar a problemática ora tratada. Assim, se é bem verdade que as diferenças genéticas existentes entre pessoas de procedências distintas são mínimas, por outra via, tal fato não deve implicar no desconhecimento de que esses mesmos indivíduos de origens diversificadas sejam efetivamente diferentes do ponto de vista físico. Isto é, se é bem verdade que raças não existem, as aparências físicas entre grupos de seres humanos efetivamente existem. Desse modo, os diversos tipos de seres humanos possuem vários tipos de cabelos, tonalidades de cor de pele, alturas, formatos faciais e de olhos entre outras características. Não nos cabe entrar no mérito das origens dessas diferentes formas humanas, ainda que seja mais ou menos evidente que nos seus respectivos *marcos zero*, tais diferenças tenham sido geradas por algum mecanismo adaptativo ao meio, dadas as diversas condições ecológicas onde o *homo sapiens* foi se adaptando. Finalmente, esses diferentes tipos humanos, postos em diferentes contextos físicos e sociais, acabaram gerando modos de existência bem diferenciados, o que gerou diversas formas culturais em termos dos tipos de mitos religiosos, idiomas, culinária, modos

de vestimenta, organização da família, etc. De todo modo, vale frisar que essas distinções culturais não podem ou devem ser vistas como sinônimas de um conceito físico de etnia, antes sendo gerada pelos contextos sociais.

Não obstante, na sua longa trajetória pelo mundo, os seres humanos sempre produziram processos de auto-identificação em termos coletivos. O processo de formação de identidades em grande medida se associou com determinadas características identificáveis no plano cultural. Por sua vez, tais processos acabaram gerando correspondentes processos de hetero-classificação, onde as demais coletividades, de forma mais ou menos amistosa, foram identificadas como *o outro*. De todo modo, nem sempre esses processos diferenciadores se relacionaram com a mobilização de aspectos físicos visíveis. Por exemplo, Aristóteles, em “*A Política*”, conseguia identificar como escravos naturais os bárbaros, seres naturalmente incapacitados ao exercício da vida ética e ao convívio em sociedades políticas. Todavia, esses bárbaros, para o antigo filósofo, eram fundamentalmente pessoas de peles claras, então vivendo no próprio continente europeu (em suma, eram os nórdicos dolicocefalos dos delírios de Oliveira Viana).

Por outro lado, a associação entre o tipo inferior e os atributos físicos discrepantes (cor de peles, tipos de cabelos, etc) parece ter recebido grande impulso a partir do período das Grandes Navegações quando os europeus do oeste se lançaram na empresa de subjugar os demais povos. A partir desse momento, no seio das sociedades européias ocidentais, viria a ocorrer um grande debate acerca das características naturais e espirituais dos povos da África e das Américas, tidos como essencialmente diferentes das gentes originárias do continente europeu. Tal processo, apesar do recuo parcial ocorrido com a emergência do Iluminismo, ganharia grande impulso no século XIX e a constituição da antropologia física enquanto campo do conhecimento. A partir daí um argumento supostamente científico acabaria dando uma roupagem teórica a um argumento que não passava de uma justificativa do processo de subjugação de alguns povos por outros (C.f. STOLCKE, 1991).

Portanto, se é bem verdade que raça inexistente enquanto realidade biológica, do ponto de vista da estrutura física corpórea de cada pessoa (ou grupo de pessoas), tais diferenciações efetivamente existem. Que ao longo da história da humanidade, especialmente nos últimos 500 anos, tais formas tenham servido para a constituição das ideologias e mistificações mais estapafúrdias, com trágicas seqüelas para os grupos e indivíduos identificados pelos mais fortes como *inferiores*, isso não pode implicar que essa mesma história seja irreal. Em suma, raças não existem, mas os tipos físicos, com toda carga de valorização hierarquizadora que esses contêm, sim. Essas formas mentais de associações inequivocamente, estão ancoradas no

interior de uma ideologia racial, ou racializada, mais ou menos explícita ou implícita. Somente dentro desses parâmetros é que podemos compreender essa, de resto, estranha, associação psicológica entre cores de peles e tipos de rostos com distintas capacidades físicas, psíquicas e intelectuais (C.f. GUIMARÃES, 1999). Por isso, posto que a realidade biológica das raças é uma inverdade, identificamos esses diferentes tipos físicos como sendo *marcas raciais*, essas palpáveis. Plenamente identificáveis (PAIXÃO, 2005a).

Na verdade, esse conjunto de reflexões forma uma derivação de Oracy Nogueira (1998 [1955]), em seu estudo clássico sobre o modelo brasileiro de relações raciais. Esse autor identificou os padrões de contato existentes entre brancos e negros em nosso país de *preconceito racial de marca*. Isto é, no caso brasileiro a probabilidade de um indivíduo vir a sofrer algum tipo de atitude hostil, motivada por razões relacionadas à raça, era função da intensidade das marcas raciais. Já nos EUA, vigoraria uma outra modalidade, classificada por aquele sociólogo de *preconceito racial de origem*. Ou seja, ao contrário do Brasil onde o mestiço, dependendo da intensidade das marcas raciais poderia ser aceito socialmente como branco (ou não negro, ou não preto) naquele país, o mestiço, seria automaticamente relegado ao grupo discriminado. A tal perfil Marvin Harris (1967 [1964]) classificaria como sendo regras de hipodescendência. De qualquer maneira, na verdade, mesmo nos EUA, as aparências raciais são bastante relevantes, seja por conta da maior probabilidade de ascensão social de um afrodescendente mestiçado de tez mais clara, seja por conta da possibilidade, já bastante comentada na literatura, do *passing*, ou seja, de um descendente mestiçado de africano (o que outrora se chamaria de octarão) poder se passar por branco em um local onde a comunidade (branca) desconhecesse sua origem.

Outro autor que traz contribuições interessantes para esse debate é Harold Hoetink (1971 [1967]). Desse modo, segundo a contribuição desse autor, no padrão de colonização das Américas vigoraria o princípio das *normas de imagem somática (normatic somatic image)*. Ou seja, as chances de mobilidade ascendente de uma determinada pessoa aumentariam ou diminuiriam de acordo com o grau de proximidade de seu biótipo com o formato humano caucasiano, considerado padrão e que, assim, gozaria de maior prestígio social. Tal padrão seria válido em todas as Américas, com a diferença de que nos EUA a zona de aceitação do mestiço, mesmo o tez caucasiana, por parte dos brancos seria extremamente diminuta, ao contrário da América Latina, onde esse tipo de indivíduo tenderia a ser mesmo valorizado, mormente no plano estético.

De todo modo, qual a implicação desses modelos quando o argumento se volta para aspectos estruturais como desenvolvimento e desigualdades sociais? Conforme já possível

apontar, o mito da democracia racial possui dois pilares de sustentação: a convivência harmoniosa entre pessoas de aparências, ou marcas raciais distintas, e a mobilidade social do mestiço, essa supostamente ausente nos países originados da colonização flamenga ou anglo-saxã. Por outro lado, esse modelo democrático-racial portaria qualidades únicas em termos internacionais, representando o cerne da própria identidade nacional brasileira rumo ao desenvolvimento econômico e social. Como podemos então associar essas características com o modelo de desenvolvimento econômico e social vigente no Brasil?

No Brasil são brancos e negros aquelas pessoas com aparências físicas suficientemente marcantes, marcas raciais (especialmente traços faciais, cores de olhos e tipos de cabelos), para serem identificados enquanto tais. Os mestiços de todos os tipos não fogem a esse princípio básico, sendo identificados pelo somatório dos seus traços fenotípicos. Essa conceitualização não deve implicar no desconhecimento dos tantos aspectos situacionais envolvidos (região do país ou local social onde uma determinada pessoa se encontra, roupas que veste, modo de se expressar etc) que podem tornar esses sistema classificatório maleável. De todo modo, recuperando o conceito de Lívio Sansone (1995) acerca das *zonas duras* e *moles* das relações raciais, quando essas diferentes pessoas se encontram em espaços como as agências de emprego, escolas e universidades, contato com o aparato policial, na mídia e publicidade, contato com o aparato policial ou judiciário, nos momentos eleitorais – ou seja, nas *zonas duras* -; suas maiores ou menores probabilidades de sucesso acabam sendo determinadas pela intensidade das marcas raciais (caucasiana ou africanóide).

Tal compreensão não significa aceitar acriticamente o ideário que entende que o contínuo dos fenótipos dos brasileiros cria uma incontável possibilidade classificatória de modo a tornar tudo em uma grande confusão de formas e cores. Antes, tão-somente o que se reconhece é que os mestiços de tez mais clara, mesmo os que portem visível ou reconhecida ascendência pessoal não europeia, poderão ter possibilidades de ascensão social semelhantes aos brancos não miscigenados e serem aceitos enquanto pessoas brancas. Ou reconstituindo o termo original de Carl Degler (1976 [1971]), em nosso país há uma efetiva válvula de escape para os mestiços claros (ou morenos-claros). Já para os demais (falando de forma genérica, os que se auto-declaram pretos e pardos aos pesquisadores das pesquisas demográficas oficiais), tais probabilidades de mobilidade social tenderão a ser fundamentalmente menores, comparativamente aos mais claros, independentemente da intensidade das respectivas marcas raciais. Essa assertiva não implica em afirmar que exista no Brasil uma nítida ou rígida linha de cor, mas, sim, que a partir de um determinado ponto – de difícil exata mensuração, mas inequivocamente existente -, gerado pela combinação de aspectos físicos, locais e

situacionais, a possibilidade de sucesso no plano educacional, profissional, político e pessoal de uma pessoa portadora de marcas raciais mais intensivamente negróides tenderão a se reduzir correspondentemente. Isso devido ao fato de que no processo de conquista de oportunidades de ascensão social, indivíduos portadores de marcas raciais diferentes, estarão sujeitos a processos desiguais de preferência ou, alternativamente, de preterição.

Essa compreensão, igualmente não implica na ignorância quanto ao fato de que atualmente a maioria das pessoas negras não se reconhecem enquanto tal. A esse respeito cabe salientar que ao contrário de determinadas interpretações, que tendem a enxergar nessas dificuldades o próprio sucesso da democracia racial à brasileira, no nosso entendimento, tais formas de auto-classificação representam o próprio sucesso do tipo de racismo que se pratica no Brasil. Ou seja, o peso da opressão que se abate sobre os negros é tão grande que muitos desses preferem não se reconhecer enquanto tais, preferindo identificar-se com denominações mais suaves e que, pretensamente, poderiam lhe abrir caminhos de mobilidade e realização social e pessoal no interior de uma sociedade notadamente intolerante aos negros. Assim, se a maior dificuldade dos negros em se assumirem como tal pudesse representar algum índice de nossa democracia racial, o que dizer dos brancos que não apresentam a menor dificuldade para assumirem sua identidade? Por qual motivo então existiria tamanha discrepância em termos das probabilidades de assunção de sua própria forma física entre pessoas de tez mais clara e mais escura?

Ainda dentro desse debate que fique nítido que não existe por parte do autor dessas linhas nenhuma intenção de impor a quem quer que seja identidades raciais ou étnicas. A esse respeito, assumimos aspectos da reflexão de Taylor (1976) que, em defesa da perspectiva do reconhecimento cultural, aponta que tal possibilidade não pode ser imposta aos indivíduos. Portanto, não temos motivos para discordar daqueles que apontam que a identidade é antes um direito do que um dever a ser imposto de fora, seja à cada pessoa, seja mesmo às coletividades. Não obstante, é preciso entender esse processo de forma dinâmica, assim evitando-se o formalismo que aquelas considerações podem conter. Destarte, dentro dessa reflexão, somos obrigados a apontar que pouco adianta para uma pessoa identificada com um contingente usualmente discriminado (negros, indígenas, judeus etc) se recusar a se reconhecer enquanto tal se os agentes discriminadores, dominantes na sociedade, insistem em lhe hetero-classificar desse modo. Esse parece ser o caso dos que se auto-declaram pardos no Brasil. De fato, é um direito que cabe a cada um que se vê dessa forma que se expresse desse modo. Mas, por outra via, é um dever do pesquisador apontar que tais mecanismos não alteram fundamentalmente sua situação de vida que, em grande medida, tende a se aproximar

das condições vigentes entre as pessoas de tez mais escuras, que se auto-declaram pretas nas pesquisas demográficas oficiais⁹. Com isso, a unificação de pretos e pardos dentro de um único epíteto, negros, não pode ser entendido como uma violação do princípio do direito à própria identidade. Isso porquê nesse caso, essa identidade é imposta, se não tanto pelos militantes ou pesquisadores vinculados ao movimento negro, mas, sim, pela sociedade racista envolvente.

Do mesmo modo, não há o menor motivo para dissociarmos esses aspectos do tema da produção das políticas sociais. Assim, se é bem verdade que as estratégias do poder público no Brasil raramente assumiram uma perspectiva abertamente racista, por outro lado, os efeitos de suas ações não deixaram de apresentar efeitos bastante perversos do ponto de vista das disparidades raciais. Sobre essas práticas do poder público, que autores como Lopes (2005) classificam de racismo institucional, ainda há um amplo espaço para reflexões no meio acadêmico brasileiro, muito embora de antemão seja factível perceber que suas seqüelas para a questão das desigualdades raciais, foram tão ou mais nefastas do que as práticas mais abertamente racistas adotadas até os anos 1960, nos EUA ou até a década de 1990, na África do Sul. Destarte, tal processo, em nosso país, assume pelo menos as seguintes formas: i) escolha desigual, por parte das autoridades competentes, das áreas habitadas primordialmente por brancos e negros para fins de investimentos em serviços públicos (rede escolar e hospitalar, serviços públicos coletivos como coleta do lixo, abastecimento de água potável e rede de esgoto); ii) postura leniente diante das práticas racialmente preconceituosas e discriminatórias no interior das agências públicas fornecedoras desses serviços; iii) por uma ação seletiva do aparato judicial e policial junto aos afrodescendentes, seja pela via passiva, através da oferta mais precária dos serviços de segurança pública (policiamento ostensivo, iluminação de ruas, acesso aos serviços jurídicos, controle da ação dos grupos de extermínios e quadrilhas organizadas) e ativa, mediante a ação racialmente seletiva da ação judiciária, carcerária e policial, com especial drásticos efeitos sobre a população negra, mormente a jovem do sexo masculino.

⁹ Em nossa Tese de Doutorado (PAIXÃO, 2005) tivemos a oportunidade de debater que não eram exatamente em todos os indicadores sociais que os dados de pretos e pardos, no plano nacional, tendiam a convergir. Assim, em diversos indicadores relacionados aos padrões demográficos, causas de mortalidade, perfil da nupcialidade entre as mulheres, vitimização por agentes policiais e adesão às religiões de matrizes afrobrasileiras foram encontradas significativas diferenciações nos indicadores daqueles dois grupos. Assim, em alguns aspectos da vida social, muitas vezes as intensidades das marcas raciais pode acarretar em diferenciações nos indicadores dos pretos comparativamente aos pardos. Não obstante, essa questão não será debatida no presente artigo por não comprometer o eixo fundamental do argumento ora exposto. Ou seja, nos indicadores sobre a qualidade de vida (acesso ao mercado de trabalho, escolarização, intensidade da pobreza e indigência), os dados daqueles dois grupos de cor tendiam a se aproximar.

Ademais, para os autores que imaginam que a via da mestiçagem possa ser uma causa eficiente no sentido da produção da igualdade racial, cremos que algumas considerações adicionais precisam ser feitas.

Quando o pensamento culturalista moderno consagrou o princípio da mestiçagem, evidentemente o mesmo acabaria valorizando o legado das três raças formadoras do povo de nosso país. Entretanto, essa consagração não diz tudo acerca dos papéis sociais que cada um dos brasileiros teria no país do futuro. Aliás, não diz tudo, salvo terem considerado que todos já seríamos mestiços. Mas isso não é verdade. Já tivemos a oportunidade de mencionar que em nosso país existem critérios locais de classificação racial. Todavia, não dissemos – e não há sociólogo, antropólogo ou qualquer cientista social sério nesse país que não reconheça isto – que não existam sistemas de classificações raciais em nosso país. E nessa diferença reside todo o problema. Portanto, em existindo pessoas classificáveis como brancas, negras e mestiças (ora mais claras sendo enquadradas como brancas sociais, ora mais escuras sendo enquadradas como negras sociais), o que se trata é justamente saber o papel social que cada uma delas desempenhará. Para os mestiços mais claros (talvez enquadráveis negros nos EUA, mas passáveis por brancas no democrático-racial Brasil), esse lugar já é conhecido. Mas e para os negros (e mestiços de tez mais escura e os indígenas)? O papel social que será reservado a esses coletivos?

Assim, a solução da mestiçagem parece pouco efetiva tendo em vista que o problema não reside na dúvida sobre qual o destino que os negros brasileiros terão quando deixarem de ser o que são virando, finalmente, mestiços, isto é, negros com marcas raciais extremamente atenuadas. Antes, o problema reside em quando é que pessoas de aparências distintas, ou portadoras de marcas raciais diferentes, poderão conviver no interior de uma sociedade na qual essas dessemelhanças não serão causas eficientes de determinação de trajetórias individuais em termos educacionais, profissionais e pessoais.

Ou seja, aceitar que a igualdade entre as pessoas terá de depender de um processo de homogeneização física entre elas, do ponto de vista da intensidade racial, é o mesmo que aceitar que somos intrinsecamente incapazes de gerar uma sociedade igualitária para os cidadãos diversificados tais como elas são. Tal como o brasileiro o é. Por isso que ao projeto assimilador da mestiçagem, somente progressista de forma aparente, propomos um novo horizonte utópico fundado no princípio da diversidade.

8. Em Busca de um Novo Projeto de Nação

Durante boa parte do século XX, a essência da agenda do movimento negro brasileiro residiu nas denúncias sobre as constantes práticas preconceituosas e discriminatórias que os afrodescendentes vinham enfrentando no Brasil. Posteriormente aos anos 1980, essa agenda passou por diversas transformações, ampliando-se tematicamente (lutas das mulheres negras contra a discriminação agravada, quilombolas, rappers e jovens da periferia, líderes religiosos em defesa dos cultos afro-brasileiros, militantes da área da saúde e da educação etc), bem como, passando a produzir propostas mais propositivas, tais como as ações afirmativas, as reparações e, a busca de políticas de promoção da igualdade racial. Enfim, de acordo com nossa hipótese, a próxima fronteira do movimento negro deverá ser, além da ampliação do seu arco de aliados no interior da sociedade civil brasileira, o questionamento sobre o modelo de desenvolvimento econômico e social implantado em nosso país desde a Independência. Portanto, os desafios do presente momento encontram-se em produzir constantes exercícios de um agir estratégico, em termos econômicos e políticos, de modo a gabaritar os afrodescendentes brasileiros a serem um ator de fundamental relevância em termos dos debates acerca dos futuros projetos de nação.

Por outro lado, é de fundamental importância precisarmos o sentido da ação desse ator social, movimento negro. Quando mencionamos essa frente de lutas, não estamos querendo isolar o debate a esse estrito ator. Na verdade, caso incorrêssemos nesse tipo de concepção, muito possivelmente estaríamos reproduzindo o irônico termo forjado por Guerreiro Ramos (1995 [1957]), da *patologia do branco brasileiro* que, em termos sintéticos, denunciava a intelectualidade desse país por sua postura elitista e distante diante dos negros desse país, tratando-os como se fossem alheios à nacionalidade brasileira. Assim, a fina ironia do velho Guerreiro residia justamente em mostrar as inversões que ocorriam entre uma elite branca que, ao estudar a cultura dos negros brasileiros, falava como estrangeira sobre o povo, majoritariamente afrodescendente, como se esse fosse o estrangeiro. Desse modo, aquele segmento dava-se ao luxo de falar sobre a etnia negra ou sobre os problemas dos negros, como se essa questão não fosse ela mesma candentemente nacional, envolvendo todos os brasileiros, inclusive os brancos.

Pelo contrário, das lições do movimento feminista, que nos ensinou o significado da categoria gênero, devemos aprender que o que está em jogo são os papéis sociais exercidos pelas pessoas das distintas aparências, ou marcas, raciais em nossa sociedade. Portanto o que se deseja é uma positiva politização dessas funções sociais, as questionando em múltiplos

sentidos. Assim, da mesma forma que o processo de construção de uma identidade negra em grande medida se deu em função de uma pré-existente identidade branca (C.f. BENTO, 2003), as transformações que deverão ocorrer nos papéis sociais dos negros em nossa sociedade deverão, necessariamente, vir acompanhadas de mudanças nos papéis sociais exercidas pelas pessoas brancas. Deste modo, o esforço deve ser pela constituição de amplas maiorias, formadas por pessoas portadoras de todas as marcas raciais, no sentido da mudança daqueles padrões. Isso em nada minimiza a importância do movimento negro, que por motivos mais ou menos óbvios, deverá ter a dianteira de todo esse processo. Antes, tal perspectiva amplia as responsabilidades desse movimento e dos seus aliados que, destarte, passam, a ter a imperiosa incumbência de pensar o tema do desenvolvimento desde a chave primordial da democracia e da justiça social, que deve beneficiar os brasileiros de todas as aparências fenotípicas.

Portanto, não podemos concordar com os argumentos daqueles que apontam que a agenda do movimento negro estaria virtualmente propondo uma não idéia para substituir a moderna idéia de Brasil. Pelo contrário, nesse momento ocorre uma disputa contra-hegemônica de perspectivas de projetos de país. De um lado estão os autores que entendem que as disparidades raciais são inquestionáveis e que, portanto, postergam a efetiva igualação entre os brasileiros para quando todos forem fisicamente um tanto semelhantes: ou seja, para nunca. Por outro lado, cresce no nosso país um movimento democrático de grande poder de radicalidade, anunciando no horizonte a perspectiva de um país mais fraterno, no qual as oportunidades e direitos sociais serão acessíveis por todos independentemente das características físicas de cada qual.

De resto, a causa das ações afirmativas é bastante conhecida em nosso país. Decerto existe atualmente um amplo consenso no interior de nossa sociedade acerca da validade de medidas corretivas como as filas para deficientes nos bancos e do estímulo para o acesso de mulheres nas chapas para cargos eletivos nos Partidos Políticos. Ou o próprio BNDES, que corretamente financiando a indústria nacional com juros diferenciados para que ela possa fazer frente à competição das firmas estrangeiras, mais bem estruturadas em termos econômicos e tecnológicos, acabou sendo o maior instrumento produtor de políticas de ação afirmativa em nosso país. Em suma, já faz algum tempo que o princípio norteador das políticas de discriminação positiva já está bastante consolidado em nosso país. Na verdade, o que precisamos é aplicar esse conceito, já sobejamente conhecido, para a causa da equidade racial, essa, tendo em vista a dimensão insidiosa do racismo à brasileira, remanescendo por ser plenamente aceito.

Mas, em suma, por que esse projeto de país, sonhado desde os imemoriais tempos das senzalas, aldeias e quilombos, deveria despertar a repulsa de alguma corrente progressista de nosso país: não seria esse um justo combate?

9. Bibliografia

ABDALA JR, Benjamin (2002) – Sílvio Romero: História da literatura brasileira. In MOTA, Lourenço – Introdução ao Brasil: um banquete nos trópicos, vol. 2. São Paulo: SENAC (p.p. 191-218)

AMADO, Gilberto et alli (1962) – Gilberto Freyre: sua ciência, sua filosofia, sua arte (ensaios sobre o autor de Casa Grande & Senzala e sua influência na moderna cultura do Brasil – comemorativo do 25º aniversário da publicação desse seu livro). Rio de Janeiro: José Olympio Editora.

ARISTÓTELES (1997 [?]) – A política. Brasília: Ed. UnB. 3ª ed. (trd. Mário G Cury)

AZEVEDO, Fernando (1963) – A cultura brasileira. Brasília: Ed. UnB. 4ª ed.

BENTO, Maria (2003) – Branqueamento e branquitude no Brasil. In CARONE, Iray & BENTO, Maria (org) (2003) – Psicologia social do racismo. Petrópolis: Vozes

BENJAMIN, César (1994) – Decifra-me ou te devoro. In SADER, Emir (org.) – Idéias para uma estratégia de esquerda à crise brasileira. (p.p. 9-32)

BENJAMIN, César (2002) – O bom combate. Rio de Janeiro: Contraponto (artigo “Tortuosos caminhos”, p.p. 33-37).

BENJAMIN, César (2006) – Construindo uma idéia de Brasil. Rio de Janeiro. Jornal dos Economistas, nº 203, jun (p.p. 8-10).

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

BUONICORE, Augusto (2005) – Reflexões sobre o marxismo e a questão racial. Revista Espaço Acadêmico, nº 53, out (24 p.)

CÂNDIDO, Antônio (1984) – A Revolução de 1930 e a cultura. Novos Estudos nº 4, abril (p.p.27-36)

CHOR MAIO, Marcos (1997) – A história do projeto UNESCO: estudos raciais e ciências sociais no Brasil. Rio de Janeiro: IUPERJ (tese de doutorado em ciência política). 346 p.

CORRÊA, Mariza (1998) – As ilusões da liberdade: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil. Bragança Paulista: EDUSF

COSTA, Darc (2003) – Estratégia nacional: a cooperação Sul-Americana como caminho para a inserção internacional do Brasil. Rio de Janeiro: Aristeu Souza

- DAMATTA, Roberto (1987b) – A originalidade de Gilberto Freyre. BIB – Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais, nº 24, 2º semestre (p.p. 3-10)
- DAMATTA, Roberto (1997 [1978]) – Carnaval, malandros e heróis para uma sociologia do dilema brasileiro. 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).
- EHRENBERG, Ronald & SMITH, Robert (2000 [1994]) – A moderna economia do trabalho. São Paulo: Makron Books (trad. Sidney Stancatti)
- FERNANDES, Florestan (1976) – Circuito fechado. São Paulo: HUCITEC
- FERNANDES, Florestan (1978a [1964]) – A integração do negro na sociedade de classes. São Paulo: Ática. Vol. 1.
- FERNANDES, Florestan (1978b [1964]) – A integração do negro na sociedade de classes. São Paulo: Ática. Vol. 2.
- FERNANDES, Florestan (2000 [1974]) – A revolução burguesa no Brasil. Intérpretes do Brasil, vol. 3. Rio de Janeiro: Nova Aguilar (p.p. 1489-1863) (SANTIAGO, Silviano ed)
- FREYRE, Gilberto (1998 [1933]) – Casa grande & senzala. Rio de Janeiro / São Paulo: Record. 34ª ed.
- FREYRE, Gilberto (2000 [1957]) – Ordem & progresso .- Intérpretes do Brasil, vol. 3 Rio de Janeiro: Nova Aguilar (p.p. 8-898) (SANTIAGO, Silviano, ed)
- FURTADO, Celso (1974) – O mito do desenvolvimento econômico. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 3ª ed.
- GUERREIRO RAMOS, Alberto (1995 [1957]) – Introdução crítica à sociologia brasileira. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ
- GUIMARÃES, Antonio (1999) – Racismo e anti-racismo no Brasil. São Paulo: Ed 34.
- GUIMARÃES, Antonio (2002) – Classes sociais, raças e democracia. São Paulo: Ed 34.
- HARRIS, Marvin (1967 [1964]) – Padrões raciais nas Américas. Rio de Janeiro; Civilização Brasileira (trad. Maria Luiza Nogueira)
- HOBSBAWM, Eric (1988 [1977]) A era do capital (1848-1875). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 4ª ed. (trad. Luciano Costa Neto).
- HOETINK, Harold (1971 [1967]) – Caribbean race relations: a study of two variants. London / Oxford / New York: Oxford University Press (traduzido do alemão para o inglês por Eva Hooykaas)

IANNI, Octavio (1966) – Raças e classes sociais no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

JEVONS, Stanley (1983 [1871]) – A teoria da economia política. São Paulo: Abril Cultural (coleção os Economistas) (trad. Claudia Morais)

LOPES, Fernanda (2005) – Experiências desiguais em nascer, viver, adoecer e morrer: tópicos em saúde da população negra no Brasil. In Saúde da população negra no Brasil: contribuições para a promoção da equidade. Brasília: FUNASA (p.p. 9-48).

MARINHO, Ricardo (2002) – Gilberto Freyre político. Rio de Janeiro: IUPERJ (dissertação de mestrado em sociologia). 303 p.

MARX, Karl (1848 [1871]) – O capital: crítica da economia política. Livro I, Volume 2. São Paulo: Nova Cultural (trad. Flávio Kothe)

MEDEIROS, Maria (1984) – O elogio da dominação: relendo Casa Grande & Senzala. Rio de Janeiro: Achiamé.

MORSE, Richard (1988) – O espelho de Próspero: cultura e idéias nas Américas. São Paulo: Companhia das Letras.

MYRDAL, Gunnar (1944) – An American dilemma: the Negro problem and the modern democracy. New York / London: Harper & Brothers Publishers.

NINA RODRIGUES, Raimundo (1977 [1933]) – Os africanos no Brasil. São Paulo: Companhia Editora Nacional (coleção brasileira vol. 9). 5ª ed.

NOGUEIRA, Oracy (1998 [1955]) – Preconceito de marca: as relações raciais em Itapetininga. São Paulo: EdUSP. GRIN, 2001a, 2001b)

PAIXÃO, Marcelo (2005a) – Crítica da razão culturalista: relações raciais e a construção das desigualdades sociais no Brasil. IUPERJ: Tese de Doutorado. 435 p.

PAIXÃO, Marcelo (2005b) – Nada haver ou tudo a ver? Diálogos entre a questão do desenvolvimento econômico e das relações raciais no Brasil. In SICSÚ, João, PAULA, Luiz & RENAULT, Michel (orgs) – Novo-desenvolvimentismo: um projeto nacional com equidade social. Baurueri: Manole Editorial / Rio de Janeiro / Fundação Konrad Adenauer (p.p. 301-325).

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

PEIRANO, Mariza (1981) – The anthropology of the anthropology: the Brazilian case. Massachusetts: Harvard University (doctor thesis in the subject of anthropology). 277 p.

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

RAMOS, Arthur (1962 [?]) – Introdução à antropologia brasileira: os contatos raciais e culturais. Rio de Janeiro: Livraria Editora da Casa do Estudante do Brasil. 3º vol., 3ª ed.

RAMOS, Arthur (1988 [1934]) – O negro brasileiro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco / Editora Massangana

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

SANSONE, Lívio (1995) – O local e o global na Bahia contemporânea. Revista Brasileira de Ciências Sociais, nº 29, ano 10, outubro (p.p. 65-84).

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

SILVA JR, Hédio (1998) - Crônica da Culpa Anunciada. In OLIVEIRA, Dijaci; GERALDES, Elen; LIMA, Ricardo & SANTOS, Sales (orgs) - A Cor do Medo. Brasília: Ed UnB / MNDH.

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

SOARES, Sergei (2000) – O perfil da discriminação no mercado de trabalho: homens negros, mulheres brancas e mulheres negras. Brasília: IPEA (texto para discussão nº 769)

STOLCKE, Verena (1991) – Sexo está para gênero assim como raça para etnicidade?. Estudos Afro-Asiáticos (20), jun (p.p. 101-119)

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)

TAYLOR, Charles (1992) – La política del reconocimiento. In GUTMAN, Amy (ed.) – El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”. México: Fondo de Cultura Económica. (p.p. 43-107)

VALLE 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).

VALLE SILVA, Nelson (1992) – Racial discrimination in income. International Seminar: Labor Market Roots of Poverty and Inequality in Brazil. Rio de Janeiro (paper presented on seminar). 30 p.

VIANNA, Hermano (2004 [1995]) – O mistério do samba. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor / Ed. UFRJ

WEBER, Max (1996 [1922]) – Economia y sociedad. México: Fondo de Cultura Económica.

WEBER, Max (1999 [1904]) – A ética protestante e o espírito do capitalismo. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais (trad. M Irene Szmrecsányi & Tamás Szmrecsányi)