

# FATO E MITO: DESCOBRINDO UM PROBLEMA RACIAL NO BRASIL \*

Thomas E. Skidmore

do Center for Latin American Studies,  
Brown University

Tradução: Tina Amado

---

## RESUMO

No país que recebeu a maior população escrava das Américas, o mito da democracia racial persiste e, com ele, o descaso oficial e o desinteresse de grande parte da produção intelectual pelo estudo das relações raciais. Este artigo examina, a partir da inexistência de dados quantitativos sobre a cor da população brasileira durante mais de 50 anos pós-abolição, o debate sobre raça e a baixa repercussão das vozes que se insurgiram contra as teses assimilacionistas e a ideologia do branqueamento, ao longo do século atual. A partir de 1976 (quando quesitos sobre raça foram finalmente incluídos na PNAD), o fato novo da evidência documentada de discriminação racial não produziu impacto significativo na elite, nos políticos ou na comunidade acadêmica — embora já existam marcos e fontes bibliográficas para a pesquisa, aqui arrolados. Militantes e acadêmicos são, então, conclamados a agir para eliminar o racismo, obstáculo à verdadeira democratização de nossa sociedade multi-racial.

RELAÇÕES RACIAIS • DISCRIMINAÇÃO RACIAL •  
REVISÃO DE LITERATURA • TENDÊNCIAS DE PESQUISA

## ABSTRACT

FACT AND MYTH: DISCOVERING A RACIAL PROBLEM IN BRAZIL. In the country with the largest slave population in the Americas, the myth of racial democracy persists along with unconcern for race relations among official circles and most social scientists. Stressing the inexistence of quantitative data on Brazilian population's multi-racial features through over 50 years after abolition, the paper reviews the debate on race in the present century, as well as the slight impact of dissenters who arose to contest assimilationist, "whitening" ideology. From 1976 on (when at last data on race were collected by PNAD — National household survey) the new facts of hard evidence on racial discrimination have not produced a significant impact upon the elite, the politicians, or the scholarly community — though sufficient bibliographical sources, here inventoried, are available for research. Militants and social scientists are thus summoned to take action against racism if they are to honor their country's commitment to democracy.

---

\* O original desse texto foi preparado para a conferência Population, Nationalism and Ethnic Conflict, no Watson Institute for International Studies, Brown University, abril 1991; e foi apresentado em palestra proferida em São Paulo, a 1ª de agosto de 1991, no Instituto de Estudos Avançados da USP, a cujos diretores agradecemos a permissão para publicar esta tradução.

Cada brasileiro e cada visitante atento sabe que os termos raciais não estão claramente definidos na sociedade brasileira. A lição é especialmente marcante para norte-americanos e europeus, acostumados à dicotomia convencional branco/preto (ou, ao menos, branco/não-branco). Essa polarização foi institucionalizada pela segregação racial americana, e instintivamente compreendida por europeus não acostumados ao contato com não-brancos em seus próprios países na era moderna.

Mas o Brasil, como a maior parte da América Latina, é diferente. No Caribe e na América Latina os colonizadores deixaram um legado multi-racial, apesar de algumas tentativas de impor a endogamia racial, isto é, a proibição de casamento fora da mesma categoria racial. Multi-racial significa mais que duas categorias raciais — no mínimo, três. O mulato e o mestiço transformaram-se na "casta média", da qual muitos atingiram *status* legal livre, mesmo sob os sistemas de escravidão. O resultado foi um sistema de estratificação social que difere claramente da rígida bifurcação de cor nos Estados Unidos (tanto antes quanto após a escravidão) e nas colônias européias na África. Havia e há um espectro de cor (cor aqui compreendendo também uma série de traços físicos) onde linhas nítidas muitas vezes não foram demarcadas. Entre um negro "puro" e um mulato muito claro há inúmeras gradações, refletidas na quantidade de rótulos relativos à cor da pele (muitos pejorativos) em uso corrente no Brasil.

Isso não quer dizer que a sociedade brasileira não seja especialmente atenta à cor. Na verdade, os brasileiros — como a maioria dos latino-americanos — são mais sensíveis às variações nas características físicas do que os brancos norte-americanos ou europeus. Essa percepção deve-se ao fato de que as variações ao longo do espectro, especialmente na faixa média, são consideradas significativas, já que não há linhas claras dividindo as faixas.

A questão de uma acurada terminologia de cor é particularmente difícil quando se discute o Brasil. Os termos usados pelo Censo são preto, pardo e branco. A principal distinção feita nesse artigo refere-se a brancos e não-brancos, esses últimos incluindo pretos e pardos. Para designá-los, o termo aqui usado será "afro-brasileiro", já que o uso de "preto" é mais restrito (freqüentemente pejorativo) no Brasil<sup>1</sup>. Deve ser notado que o termo "negro" é usado por militantes afro-brasileiros em sua campanha para convencer todos os não-brancos brasileiros, sobretudo os mulatos, a assumirem sua cor e não se renderem à crença — difundida pela ideologia do branqueamento — de que um não-branco mais claro pode aspirar a maior mobilidade social.

Em suma, o Brasil é multi-racial, não bi-racial. Isso torna as relações raciais aí mais complexas do que nos Estados Unidos, e mais complexas do que a maioria dos europeus imagina. Do ponto de vista dos que desejam estudar essa sociedade multi-racial, o fato mais importante é que, até 15 anos atrás, não havia virtualmente dado quantitativo algum para analisá-la.

Entre 1890 e 1940 nem o governo brasileiro nem os cientistas sociais brasileiros consideraram a raça como uma variável suficientemente significativa que justificasse sua inclusão nos censos. Mesmo quando foi incluída, como nos censos de 1950 e 1960 e na PNAD-76 (Pesquisa Nacional de Amostra Domiciliar), não foram produzidos dados sobre renda, educação, saúde, habitação ou ocupação desagregados por raça (houve dados limitados sobre casamento, fertilidade e morbidade).

A discussão sobre relações raciais no Brasil baseou-se então, invariavelmente, em dados *soft*. As duas principais abordagens intelectuais usadas foram a histórica e a antropológica. Os historiadores revolveram leis, relatos de viagens, memórias, debates parlamentares e artigos de jornais. Evitaram pesquisar arquivos policiais, de saúde, judiciários, de fichas de empregados ou outras fontes que teriam permitido construir séries temporais. Os casos em que tais fontes foram consultadas limitaram-se em geral a estudos sobre a escravidão. Raramente se estudaram relações raciais na sociedade mais ampla. A forma de evidência aceita permaneceu sendo o relato. E, no entanto, os historiadores não hesitaram em tirar conclusões acerca da natureza histórica das relações raciais. Para fazê-lo, confiaram maciçamente em evidência "qualitativa".

Os antropólogos produziram uma rica literatura descrevendo muitas dimensões de relações entre e intra categorias raciais discerníveis, muitas vezes enfatizando distinções sutis. Inevitavelmente, porém, o quadro que esboçaram foi particularizante. Não nos esclareceram se a raça fazia diferença macro em nível educacional ou ocupacional, ou quanto à ascensão profissional. Não eram, claro, sociólogos. Não podemos consultar suas monografias em busca de estatísticas para basear julgamentos verificáveis sobre o relativo bem-estar social no Brasil.

Os sociólogos, demógrafos, economistas e cientistas sociais, de quem poderíamos esperar tal análise, estavam desarmados. Não tinham dados. O governo não coletava informação e os analistas não faziam praticamente esforço algum para gerar seus próprios dados. Por quê?

A resposta está na maneira como os brasileiros encaram sua sociedade. Vejamos primeiro alguns fatos sobre essa sociedade ao longo dos últimos 150 anos. Primeiro, como vimos, era multi-racial. Não havia linha racial demarcatória, nem legal nem na prática social. Para alguém dos Estados Unidos ou da África do Sul (ou virtualmente de qualquer colônia européia na África), a principal característica definidora era a ausência de uma "regra de descendência" (Harris, 1984). Categorias raciais não se definiam exclusiva-

1 No original, o autor esclarece aqui que "O termo cada vez mais usado no Brasil (na mídia, por exemplo) para os não-brancos é 'negro', mas o equivalente inglês (*negro*) é arcaico para leitores de fala inglesa". A denominação "afro-brasileiro" será, portanto, mantida no texto, sendo conservado o termo "negro" apenas quando atribuído por brasileiros ao se referirem a sua cor. (N. da T.)

mente pela ancestralidade, mas por uma combinação de fatores, inclusive aparência física, *status* aparente na vida e, a um grau limitado, ancestralidade. Isso contrasta com a situação nos países citados, onde a raça se definia pela ascendência e era certificada em registros legais. Estes, por sua vez, eram usados para fazer cumprir a lei de endogamia racial (leis como essa só foram declaradas inconstitucionais nos Estados Unidos após 1954). No Brasil moderno, nenhuma lei como essa existiu.

Em segundo lugar, apesar da ausência de uma nítida "linha de cor", a sociedade brasileira baseava-se numa crença explícita na superioridade branca, embora não na supremacia branca. A distinção é crucial. Para entendê-la, é preciso voltar ao Brasil colonial.

Apesar de as atitudes raciais portuguesas requererem mais estudos, pode-se dizer que os brancos estavam no ápice da escala social e os africanos na base. Mas os portugueses no Brasil diferiram dos ingleses na América do Norte. Nas colônias continentais inglesas, os colonos transformaram a superioridade social numa doutrina de superioridade moral (mais tarde "supremacia branca"), institucionalizada em legislação que impunha a endogamia racial. Essa estrutura endureceu-se após a Guerra Civil levando ao sistema Jim Crow, que foi facilmente aplicado devido à rígida categorização bi-racial ter-se fixado por longo tempo antes da abolição; o sistema foi também reforçado pelo surgimento do racismo científico, que veio a dominar os círculos acadêmicos e elitistas americanos e europeus a partir de meados do século XIX. Essas teorias "científicas" dedicaram-se a provar, com evidência física, histórica, biológica ou comportamental, a superioridade dos brancos. Esse preconceito veio a ter significativa repercussão política nos Estados Unidos, quando a culpa branca — resultante de um perfeccionismo religioso e de um igualitarismo filosófico, ambos ausentes na América portuguesa — levou cidadãos norte-americanos a aceitarem, em última instância, a integração racial com uma minoria afro-americana equivalente a um quarto do tamanho da brasileira.

O Brasil nunca teve a opção, pelo menos a partir de meados da época colonial, de impor a endogamia racial, ou de assumir os decorrentes pressupostos bi-raciais, porque um número muito grande de pessoas de cor integravam a sociedade livre — seja por nascimento ou por alforrias. Relativamente poucas tinham penetrado até o alto da sociedade (a configuração exata dessa mobilidade clama por pesquisa e análise), mas a chance de legitimação moral e social para demarcar uma linha divisória de cor já estava perdida. A imposição da endogamia e da segregação raciais eram impossibilidades práticas.

Para lidar com essa realidade, a elite brasileira desenvolveu uma ideologia assimilacionista para racionalizar *de facto* a sociedade multi-racial. Embora acreditasse na superioridade branca, como pode ser visto claramente nos debates parlamentares sobre o tráfico de escravos no início do século XIX, essa elite não expressava um temor profundo de ser sobrepujada demograficamente (e, em última análise, política-

mente) por não-brancos, como sua equivalente norte-americana. Isso é irônico, já que em meados do século XIX a proporção da população não-branca no Brasil era muito maior do que a americana (ver Tabela 1).

TABELA 1

Composição racial da população brasileira (%)			
ANO	BRANCOS	PARDOS	PRETOS
1835	24,4	18,2	51,4
1872	38,1	42,2	19,7
1890	44,0	41,4	14,6
1940	63,5	21,2	14,7
1950	61,7	26,5	11,0
1960	61,0	29,5	8,7
1980	54,8	38,4	5,9

Fonte: Fiola, 1990.

Essa ideologia assimilacionista defrontou-se com sério desafio quando as doutrinas do racismo científico alcançaram o Brasil, especialmente após 1870 (Skidmore, 1974). Como poderiam os brasileiros reconciliar sua sociedade multi-racial e suas implícitas decorrências assimilacionistas com a "nova verdade", segundo a qual o branco não apenas era absolutamente superior, mas estava diante de um perigo mortal, a que os supremacistas brancos da América do Norte e da Europa chamavam de hibridização (*mongrelization*)?

A elite brasileira ofereceu uma resposta engenhosa. Inverteu o pressuposto básico dos supremacistas brancos. Aceitou a doutrina da superioridade branca inata, mas argumentou que, no Brasil, o branco prevalecia através da miscigenação. Ao invés de "mongrelizar" a raça, a mistura racial estava "embranquecendo" o Brasil. Longe de ser uma ameaça, a miscigenação era a salvação do Brasil. Já que não havia meios de prová-lo cientificamente, os brasileiros simplesmente reiteravam que a experiência brasileira sustentava seus argumentos. A argumentação mais famosa a respeito foi a de Gilberto Freyre (1959, 1963), de que o ímpar legado cultural português tinha transformado os brasileiros em uma nova raça (e, na prática, havia uns poucos preciosos integrantes de pele escura nas camadas superiores, ou próximos destas).

A ideologia assimilacionista, chamada comumente de branqueamento pela elite após 1890 (Skidmore, 1974), consolidou-se no começo do século XX, e continua a ser a ideologia racial predominante no país hoje. Com efeito, a elite argumentava que o Brasil, ao contrário dos Estados Unidos com os quais frequentemente (e desfavoravelmente) se comparava, não tinha problemas raciais: nenhum fenômeno americano de ódio racial (produto lógico da doutrina de supremacia branca), segregação racial nem, o que é mais importante, discriminação racial. Em uma palavra, o Brasil tinha escapado do racismo. Estava a caminho de produzir uma raça única através do processo benigno de miscigenação. A libido incontrolada dos por-

tugueses, ao lado de sua "plasticidade" cultural, tinha produzido uma fortuita harmonia racial. Graças a forças históricas das quais não tinha tido sequer consciência, o Brasil tinha se salvado da torpe mancha do racismo.

A implicação dessa ideologia era que a cor não importava, no Brasil. Diferenças raciais estavam a caminho do desaparecimento. Eminentemente cientistas brasileiros do começo do século previam com desembaraço que seu país andava a largos passos para o branqueamento total. Em comunicação apresentada em Londres em 1911, o antropólogo João Batista de Lacerda (1911) previu que isso ocorreria dentro de um século. Ao retornar ao Brasil, foi atacado por ser muito pessimista.

Na prática, o pressuposto assimilacionista levou o governo a tomar uma medida reveladora: omitir a raça do censo. Embora a raça tivesse sido incluída no primeiro censo, de 1872, e no de 1890, foi omitida em 1900 e 1920 (não houve censo em 1910 e 1930), só reaparecendo no de 1940. Entre 1890 e 1940, pois, a principal coleta de dados ignorou as categorias raciais no país do Novo Mundo que mais recebeu escravos africanos (Fiola, 1990).

Uma vez que não havia dados, não poderia haver discussão sobre relações raciais. Como se processavam exatamente as relações entre pessoas de diferentes cores? Mesmo o espectro da cor não sendo nitidamente demarcado, mesmo não havendo segregação, seria a raça — apesar de todas as sutilezas de sua definição — insignificante na vida dos brasileiros? A maior população escrava do Novo Mundo (a abolição, em 1888, foi a última das Américas), podia não ter deixado um legado de antagonismo racial?

## A REALIDADE SOCIAL: 1890-1976

Como poderia a violência do senhor de escravos e do governo — amplamente documentada por historiadores brasileiros — ter se transformado em uma cena tão benigna? Historiadores têm amplamente evitado investigar a questão. Pode-se contar nos dedos da mão os autores brasileiros que fizeram pesquisa séria sobre relações raciais pós-abolição. Foi como se o tópico raça tivesse cessado de ter qualquer relevância no Brasil depois de extinta a escravidão.

No entanto, há evidências para tal pesquisa, à mão. Virtualmente cada registro judicial, arquivo policial, lista de pessoal empregado, ou registro eleitoral tem incluído (até recentemente pelo menos) um item sobre cor. Notícias de jornal rotineiramente identificam afro-brasileiros (brancos não precisam de identificação). Há mesmo concursos de beleza específicos para mulatas. Na verdade, o país permaneceu uma sociedade extremamente atenta à raça. A música popular, a televisão, o folclore, o humor e a literatura estão saturados de referências à raça. Para qualquer um que tenha vivido no Brasil nesse século, não há dúvidas de que a consciência sobre categorias raciais é elemento importante na vida cotidiana.

Mas os historiadores focalizaram virtualmente toda a atenção na instituição da escravidão e de sua abolição. Até as relações raciais (no sentido mais amplo) antes da abolição mereceram pouca atenção. O tópico importantíssimo dos indivíduos de cor livres durante a escravidão, por exemplo, não foi praticamente pesquisado ou analisado. No entanto, é a chave para compreender a mais importante característica das relações raciais no Brasil moderno: sua natureza multi-racial. Um bom exemplo é a tentativa de explicar como a categoria racial intermediária emergiu na história brasileira. O historiador americano Carl Degler (1971) assinalou a "escapatória mulata" como a diferença essencial entre as relações raciais no Brasil e nos Estados Unidos. No entanto, quando chega o momento de explicar porque essa "escapatória" aconteceu em uma sociedade e não na outra, ele oferece pouco mais do que uma especulação sobre o *status* inferior das mulheres na América portuguesa, e sua suposta incapacidade de impedir a aceitação (ou mesmo a legitimação) dos filhos mestiços ilícitos de seus maridos.

Da parte dos historiadores, temos apenas uns poucos relances sobre a realidade social brasileira após a abolição. No entanto, de outras fontes sabemos que a raça fazia uma grande diferença. Não se pode ler a poesia torturada de João da Cruz e Souza, o poeta simbolista do final do século passado, sem sentir sua angustiante dor de ser preto. Não se pode ler os romances de Lima Barreto sem ser tocado pela hipocrisia e desprezo com que um mulato talentoso e ambicioso era tratado pela sociedade carioca no começo do século (Barbosa, 1964). Não se pode ler sem um choque os registros gráficos da supressão brutal dos revoltosos — todos negros — de 1910 contra a prática do chicoteamento, ainda então vigente na Marinha (Morel, 1963), ou os relatos das incontáveis "batidas" policiais contra cultos afro-brasileiros no Nordeste dos anos 20. Nesse contexto, não é surpreendente ler que um dos primeiros grupos a sofrer repressão nas mãos da política do ditador Getúlio Vargas, após o golpe de 1937, tenha sido a então recém-criada Frente Negra Brasileira (Andrews, no prelo).

Não pode restar dúvida de que a cor tem forte correlação com a estratificação social no Brasil. Nenhum brasileiro sensato teria negado isso em 1900 e nenhum negaria isso hoje. A questão é por quê.

A resposta predominante por parte da elite e de cientistas sociais tem sido uma utilização simples da tese assimilacionista. Os não-brancos definham na base da hierarquia social, argumentam, devido à classe, não à raça. São vítimas não da discriminação, mas de seu desvantajoso passado sócio-econômico. Por sua vez, esses antecedentes se devem a uma série de fatores: o legado de privação durante a escravidão, a conseqüente desvantagem em relação aos imigrantes europeus que afluíram ao país após a abolição, a circunstância de se concentrarem no setor mais pobre (interior) da região mais pobre (Nordeste). Esses fatores teriam se combinado para enfraquecer os afro-brasileiros na economia capitalista crescentemente competitiva. Por essa lógica, então, não é sur-

preendente que os afro-brasileiros estejam desproporcionalmente representados na base da escala econômica e social.

A solução, ainda seguindo essa argumentação, é uma extensão lógica da tese assimilacionista. A pobreza dos não-brancos irá declinar quando a pobreza em geral for reduzida. A solução para o infortúnio dos afro-brasileiros é a mesma para o de todos os brasileiros: crescimento econômico rápido.

Deparamo-nos, pois, com um interessante paradoxo ao olhar para a sociedade brasileira pós-1888. De um lado, a elite conseguiu impor sua ideologia assimilacionista, expressa não apenas na política oficial de recenseamentos mas na pesquisa acadêmica, como veremos a seguir. De outro lado, a sociedade brasileira exibiu a seus escritores e artistas, especialmente aos afro-brasileiros, uma estrutura social que traz marcas de algo mais profundo do que meras classes sociais. Além disso, em nível funcional — registros policiais ou fichas de empregados — a elite tem sido cautelosa em assinalar categorias raciais.

## O DEBATE SOBRE RAÇA: 1890-1976

A ideologia assimilacionista do branqueamento permeou a retórica de políticos, filósofos sociais e mandarins literários nos últimos cem anos. Foi também moeda corrente entre cientistas sociais. Alcançou seu apogeu nos escritos — amplamente lidos — de Oliveira Vianna, o advogado-historiador que produziu uma extensa apologia do suposto papel superior do "ariano" na história brasileira (Vianna, 1922). E ecoa nas palavras de Fernando de Azevedo (1964, p.80), decano dos sociólogos brasileiros, que assim descreve o futuro do Brasil em sua introdução ao censo de 1940:

"A admitir-se que continuem negros e índios a desaparecer, tanto nas diluições sucessivas de sangue branco como pelo processo 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 seu maior campo de experiência e de cultura nos trópicos, mas poderá recolher à velha Europa — cidadela da raça branca —, antes que passe a outras mãos, o facho da civilização ocidental a que os brasileiros emprestarão uma luz nova e intensa — a da atmosfera de sua própria civilização".

Contra profecias como essa, de um Brasil embranquecido, insurgiu-se um grupo de vozes divergentes no período de 1900-1930. Diante do imenso prestígio do racismo científico do Atlântico Norte, essas vozes tiveram a coragem de denunciar a doutrina da superioridade branca, assim como da supremacia branca (esta última já sendo há longo tempo um anátema no país). Escritores como Manuel Bonfim e Alberto Torres desafiaram diretamente a doutrina racista (Skidmore, 1974). Foram bem-vindos na medida em que defendiam o Brasil contra a acusação de degeneração racial. Mas surtiram pouco efeito em minar a crença subjacente da elite no branqueamento. Mesmo

o pioneiro antropólogo Edgar Roquette-Pinto, que lutou para promover o conceito ambientalista de "cultura" na refutação do racismo científico prevalecente, teve pouco impacto sobre a adesão implícita do mundo acadêmico ao branqueamento.

A voz mais interessante nesse diálogo foi a de Gilberto Freyre, o sociólogo-historiador-escritor nordestino que produziu a apologia por excelência das virtudes da miscigenação. Defendeu com eloquência, muitas vezes em resposta a Oliveira Vianna, os efeitos benéficos e criativos da mistura do colonizador português com o índio e o africano. Nos anos 30 e 40 aplicou com maestria os preceitos de seu mentor anti-racista, o antropólogo da Universidade de Columbia Franz Boas (com quem tinha estudado), para refutar as então decadentes teses do racismo científico. Mas, no final, a eloquência de Freyre veio a reforçar basicamente o ideal do branqueamento, mostrando como a elite predominantemente branca tinha adquirido valiosos benefícios culturais por sua íntima associação com os não-europeus, especialmente os africanos.

Para brasileiros e não-brasileiros, Freyre tornou-se o papa da assimilação racial no mundo de fala portuguesa. Continua sendo até hoje o talismã a quem a elite brasileira recorre quando precisa refutar alguma sugestão de que sua sociedade seja racista.

É necessário esclarecer por que a ideologia do branqueamento levou os políticos e acadêmicos a acreditarem que a raça merecia pouca atenção, tanto na coleta de dados quanto nas discussões sobre a sociedade. Na verdade, pode-se perguntar se sua insistência em ignorar a raça não estaria mascarando o medo de enfrentar uma dúvida óbvia: dada a enorme população brasileira não-branca (56% no censo de 1890), como poderiam ter certeza de que iria tornar-se branca? Não poderia ser o contrário? De qualquer forma, controlar a coleta de dados significa controlar o conhecimento da sociedade sobre si mesma. O que, por sua vez, significava controlar a agenda das políticas públicas nacionais.

A indiferença para com a raça enquanto variável ganhou força também por parte de cientistas sociais explicitamente anti-racistas que concluíram, com base em pesquisas de campo (basicamente antropológicas), que a raça, da forma como operava no contexto norte-americano, não tinha um papel comparável no Brasil. Um dos primeiros a sustentar isso foi o sociólogo norte-americano Donald Pierson (1942), cuja pesquisa na região maciçamente afro-brasileira de Salvador (BA) levou a enfatizar a fluidez das linhas demarcatórias de cor e a mobilidade do mulato. Entre esses pesquisadores, o mais direto e franco foi o americano Marvin Harris (1964b) que, no início dos anos 60, sustentou que os brasileiros eram tão inconsistentes ao aplicar as categorias raciais que nenhum padrão estabelecido poderia ser delineado. Esse foi um extremo de ceticismo, distante do conceito mais academicamente respeitável de "raça social", que ele e Charles Wagley (1952) tinham elaborado nos anos 50 em sua explicação da realidade brasileira.

Mas, em sua hipérbole, Harris tinha tocado de leve na desculpa brasileira típica para eliminar a raça dos censos: a ausência de um acordo sobre a definição de categorias raciais. Essa racionalização tem sido repetidamente invocada para justificar o abandono de qualquer esforço em mapear as complexidades das relações raciais brasileiras. Foi a explicação oficial para a omissão da raça no censo de 1970, decisão aliás também influenciada pela aversão reiterada do governo militar a qualquer crítica à "democracia racial" brasileira.

Essa mentalidade subsiste no Brasil. No censo de 1980 as autoridades tentaram novamente, apesar das brechas no regime militar, omitir a raça. Foi o protesto vigoroso de demógrafos, acadêmicos (uma nova geração, com nova disposição, tinha emergido, como se verá adiante), militantes afro-brasileiros e elementos da imprensa que forçaram uma reconsideração. As autoridades recuaram, permitindo a inclusão de duas perguntas sobre a cor na amostra de 25%.

Em 1983, pesquisadores do IBGE — Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, responsável pelos censos, produziram uma análise muito relevante sobre os dados coletados em 1980, os primeiros jamais coletados sobre raça como variável na força de trabalho (Oliveira et al., 1985). Seus resultados evidenciam um padrão nítido de discriminação contra afro-brasileiros. O presidente do IBGE recusou-se a autorizar a publicação do estudo, que só apareceu dois anos mais tarde, com o IBGE sob nova direção (Veja, 28 ago. 1985).

A mentalidade governamental — partilhada por praticamente todos os políticos, a maioria dos tecnocratas e muitos acadêmicos — foi contestada por três grandes linhas de divergência: a chamada escola de São Paulo, liderada pelo professor antropólogo Florestan Fernandes; os militantes afro-brasileiros; e uma nova geração de cientistas sociais (quase todos brancos), principalmente demógrafos.

A "escola de São Paulo" foi o nome dado a Florestan Fernandes e seus ex-alunos, colegas pesquisadores, Fernando Henrique Cardoso e Octavio Ianni. Seu trabalho iniciou-se com um projeto de pesquisa para a UNESCO, que veio a ser a primeira análise em grande escala sobre as relações raciais no Brasil moderno. No projeto também trabalharam Thales de Azevedo e brasilianistas como Charles Wagley e o francês Roger Bastide.

O objetivo inicial do projeto era investigar as realidades que se entendiam (normalmente através da obra de Gilberto Freyre) por "democracia racial" brasileira. Os resultados da pesquisa foram variados. Wagley e seus alunos Marvin Harris e Harry Hutchinson produziram monografias substanciando seu conceito de "raça social", que era perfeitamente compatível com a ideologia assimilacionista. O retrato que Thales de Azevedo (1853) produziu sobre a Bahia — a área brasileira de maior influência africana — enfatizava o papel mediador do mulato naquela sociedade ainda altamente tradicional. Fernandes e seus colegas criticaram o mito da democracia racial, parcialmente

como decorrência de seus antecedentes intelectuais mais radicais. Fernandes e Ianni partiram de pressupostos marxistas enquanto Cardoso, embora simpaticamente da análise marxista, assumiu uma abordagem mais weberiana. Dentre os integrantes da escola de São Paulo, Fernandes (cuja obra principal, nesse projeto, foi em co-autoria com Bastide) é quem foi mais longe ao contestar o dogma assimilacionista. O trabalho de todos esses pesquisadores partiu do princípio de que o preconceito de cor *existia* no Brasil. No entanto, a maior parte da pesquisa foi histórica, concentrando-se na escravidão ou na década seguinte à abolição. Mesmo quando foram mais críticos, parecem ter relutado em desviar o olhar do panorama pintado por Gilberto Freyre e examinar o século XX. Em 1951, por exemplo, Fernandes e Bastide publicaram um "projeto de estudo" sobre preconceito racial em São Paulo. Expunham aí as linhas mestras para uma ambiciosa pesquisa de opinião, mas tomaram o cuidado de qualificar seu documento como situado "num nível puramente abstrato" (Bastide e Fernandes, 1959, p.271). Não há registros de que o projeto tenha sido desenvolvido.

Fernandes (1989) veio a tornar-se o mais conhecido e influente acadêmico brasileiro crítico do dogma da democracia racial. Cunhou a frase memorável de que os brasileiros mostram "o preconceito de não ter preconceito" (Fernandes, 1969). Tornou-se a voz mais autorizada a argumentar que a raça *era* uma variável significativa na determinação das oportunidades de vida dos brasileiros. No entanto, nem ele nem outros da escola de São Paulo chegaram a conduzir pesquisa empírica que documentasse a mensagem pela qual ele se tornou famoso.

A demissão por motivos políticos de Fernandes, Cardoso e Ianni da Universidade de São Paulo em 1968 impediu o prosseguimento das pesquisas. E, indubitavelmente, a nuvem de repressão imposta pelos militares após 1968 tornou a pesquisa de campo sobre relações raciais virtualmente impossível. Não só a rubrica raça foi omitida no censo de 1970, mas sobretudo a censura governamental impediu toda e qualquer crítica à imagem da democracia racial brasileira. A agência governamental norte-americana Inter American Foundation, que financiava várias comunidades afro-brasileiras (para ações de conscientização e ativismo social), foi expulsa do país sem cerimônias (Skidmore, 1985).

É interessante que grande parte da esquerda, embora em oposição feroz ao regime militar, também encarava a raça como questão estritamente secundária. Qualquer coisa que pudesse parecer discriminação racial era, nessa visão, decorrente da estratificação social. Um ataque revolucionário ao sistema capitalista era a chave para alcançar justiça social, e os não-brancos seriam beneficiados, mais ou menos automaticamente, pela adoção de políticas mais igualitárias. O racismo, assim, não era uma variável independente.

Os que sustentavam essa visão não acreditavam propriamente no mito de Freyre, mas eram devotos

de uma visão economicista do mundo. Como a injustiça econômica domina o mundo capitalista, atacá-la resolveria todos os problemas de qualquer cor. Na verdade, esses intelectuais podem ter sido mais profundamente influenciados pelo mito da democracia racial do que gostariam de admitir. Mas a argumentação de sua posição era significativamente diferente, e deve assim ser encarada.

O segundo grupo a desafiar a doutrina da assimilação pelo branqueamento foram os militantes afro-brasileiros (Moura, 1959). Eram pretos e mulatos que não apenas afirmavam ser a discriminação racial onipresente, mas que rejeitavam totalmente a alegada superioridade branca do consenso assimilacionista. Fizeram equivaler valores africanos aos europeus. Era a resposta que os brasileiros brancos temiam (e menosprezavam): uma explícita contra-ideologia anti-branco.

Essas vozes nunca foram numerosas. Sua presença pôde ocasionalmente ser sentida no século XIX, depois nos anos 20 e 30, quando uma imprensa e um movimento político afro-brasileiro surgiram, com base principalmente em São Paulo (Andrews, no prelo). Foram abafadas durante o Estado Novo, reaparecendo após 1945 na pessoa de seu mais conhecido porta-voz, Abdias do Nascimento (1968, 1972). A volta do autoritarismo em 1968 novamente silenciou os militantes, que voltam à tona com a abertura política gradual no final dos anos 70 (Turner, 1985).

A relativa ausência do protesto militante afro-brasileiro, em face da agora documentada discriminação, é um fenômeno que merece ser estudado. Como pode ser explicado? Uma razão é a ideologia do branqueamento, que operou no sentido de cooptar os mulatos. Uma segunda razão é corolário da primeira: como não havia segregação legal, não houve também instituições não-brancas paralelas, como as igrejas protestantes americanas só para negros, que nos Estados Unidos forneceram a maior parte das lideranças do movimento pelos direitos civis (Skidmore, 1972).

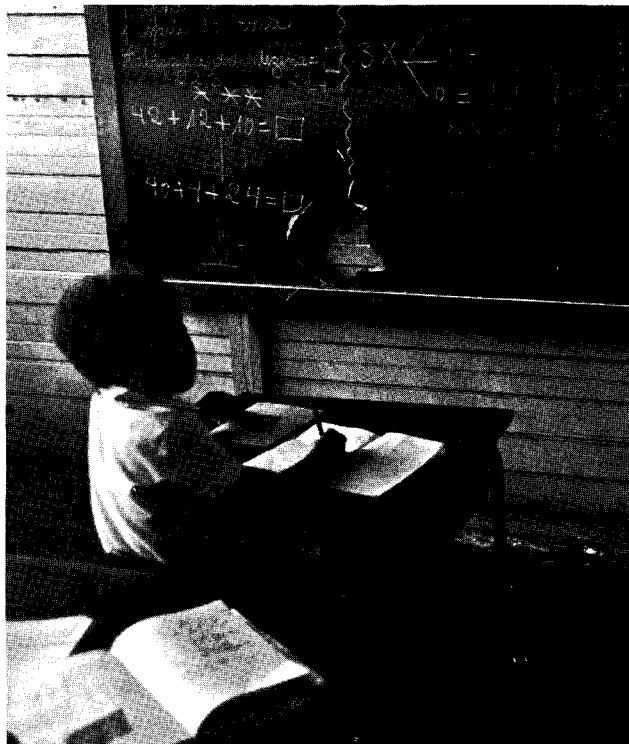
No final dos anos 70 uma nova geração de afro-brasileiros — poucos em número mas eficazes na militância — surgiram para contestar o mito da democracia racial de uma maneira sem precedentes. Em muitas cidades grandes, principalmente no Sudeste industrializado, organizaram protestos contra a violência policial ou mau atendimento em agências públicas, assim como contra a discriminação no mercado de trabalho e em espaços públicos. O movimento recebeu lufadas de publicidade no final dos anos 70 e início dos 80, mas suscitou maior interesse de estudiosos estrangeiros que dos brasileiros (Mitchell, 1985). Os militantes nunca receberam amplo apoio da comunidade afro-brasileira, embora argumentassem que seu apoio potencial era mais sólido. O movimento foi perturbado por sectarismo e por uma ferrenha animosidade por parte dos círculos políticos e culturais. Estes chamavam os militantes de "antibrasileiros", "racistas", ou imitadores baratos dos ativistas americanos pelos direitos civis.

Independentemente das limitações do movimento político militante, este constituiu sem dúvida um fenômeno social. Foi a expressão da onda de consciência afro-brasileira mais forte que apareceu no país neste século. Pôde ser percebida pelo surgimento de uma literatura afro-brasileira, da qual muitas obras foram publicadas em edições modestas, à custa dos autores (Camargo, 1986; *Cadernos Negros*, s.d.). Pôde ser vista nos grupos ativamente militantes dentro da maior federação sindical, ou entre empregadas domésticas em São Paulo. Pôde ser sentida pela disposição crescente que pretos e mulatos famosos (especialmente nas artes e diversões) demonstraram em falar sobre suas experiências de discriminação (Costa, 1982).

Será, no entanto, pouco cauteloso sustentar que o protesto afro-brasileiro tenha tido impacto significativo, seja na ideologia assimilacionista prevalecente, seja no comportamento social (embora, de qualquer forma, o fato de só termos dados a partir de 1976 torne impossível qualquer discussão documentada sobre tendências). É verdade que a Constituição de 1988 (a oitava desde 1824), pela primeira vez na história constitucional do país proscreeu o racismo, declarando que a "prática de racismo constitui crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão nos termos da lei" (art. 5º, XLI). Mas a regulamentação necessária ainda não foi elaborada, e os advogados de direitos civis estão tendo dificuldade na prática, em estabelecer uma base legal para suas queixas-crimes (Racismo..., 1991).

Deve ser mencionado que, para os militantes afro-brasileiros, sua luta ainda está nos estágios preliminares. Um dos seus maiores desafios é a impregnação da ideologia assimilacionista, que penetrou todas as camadas da sociedade brasileira. Militantes afro-brasileiros consideram um de seus maiores obstáculos, para criar solidariedade entre não-brancos, a ambigüidade vigente da terminologia racial. Apropriaram-se do termo "negro" para se auto-identificar — negro indicando a identidade de preto e mulato. Eles desafiam os não-brancos a assumir sua verdadeira cor, dirigindo suas baterias contra todos os que acreditam que podem "embranquecer-se" através de atitudes e comportamentos "corretos", e que são acusados de "negros de alma branca", ou seja, os não-brancos que acreditaram no conceito de raça social dos antropólogos.

O terceiro grupo divergente da ideologia assimilacionista é a nova geração (quase todos brancos) de cientistas sociais, intelectuais e ativistas, convictos de que a discriminação racial é uma realidade onipresente no país. Era inevitável que essa iniciativa revisionista requeresse um ataque frontal a Gilberto Freyre enquanto principal porta-voz do mito da democracia racial — desfechado por um jovem historiador (Mota, 1978). Esses novos contestadores incluem demógrafos, jornalistas, assistentes sociais e ativistas sindicais ou de igrejas (CNBB, 1988), que denunciam corajosamente tanto a discriminação racial quanto a ideologia assimilacionista que bloqueia a discussão pública



das relações raciais no Brasil. Junto com os militantes, esse grupo forma a espinha dorsal do maior desafio histórico à ideologia e prática estabelecidas.

### 1976: ALGUNS BRASILEIROS DESCOBREM O PROBLEMA RACIAL

A PNAD 76 marcou a primeira vez que o governo coletou e publicou dados sobre emprego e renda desagregados por raça. Os resultados mostraram que, inconfundivelmente, a raça era uma variável independente na determinação do modo de vida. De repente, todas as generalizações anteriores sobre relações raciais tinham se tornado obsoletas. Os pesquisadores não mais podiam continuar a apoiar-se apenas na evidência de relatos. Agora havia dados. A tese da "classe x raça" foi posta à prova e perdeu. Quando foram controlados educação, idade e sexo, a raça apareceu como a única explicação para variações significativas na renda (Tabela 2).

Na verdade, a disparidade aumenta com o nível educacional. Esses dados parecem refutar a hipótese da "raça social". Quanto mais os não-brancos se aproximam daquilo que a elite brasileira considera o principal indicador que não é herdado, isto é, a educação, maior é a disparidade de renda em relação aos brancos. O mesmo padrão repetiu-se no censo de 1980 e na PNAD 82.

O que se pode concluir desse achado? O mais importante é que a discriminação existe, apesar da ausência tanto de uma regra de descendência quanto de segregação legal. Em suma, a ausência dos indicadores-chave do racismo institucionalizado dos Estados Unidos não significa ausência de discriminação

TABELA 2

Renda de negros como proporção da renda de brancos, por setor de atividade

SETOR	% RENDA DOS BRANCOS	
	PARDOS	PRETOS
Qualificados	49,6	34,3
Semi-qualificados	72,4	80,8
Indústria (exc. constr.)	76,4	60,9
Construção civil	82,8	77,4
Comércio	82,8	51,0
Transporte	82,7	81,0
Serviços	66,2	64,6
Agricultura	42,8	44,4
Total de Trabalhadores	45,9	34,3

Fonte: PNAD 76.

sistemática. Em segundo lugar, os mulatos estão melhor posicionados, em matéria de renda, do que os pretos. No interior de uma discriminação generalizada, portanto, o multi-racialismo ainda opera. Exatamente como, é o que resta ser explicado.

Qual foi o efeito dessas revelações? Mínimo. Talvez não devêssemos esperar muito a curto prazo. Mas esses dados forneceram munição aos militantes afro-brasileiros e aos brancos iconoclastas ativistas. Foram expostos durante a Assembléia Constituinte que elaborou a Carta de 1988 (Santos e Pimenta, s.d.). E têm sido muito citados pelos ativistas que vêm lutando por mudanças em nível de sindicatos, tribunais, empregadores ou da mídia.

Cientistas sociais nos dizem que a base de dados brasileiros sobre relações raciais ainda é muito inconsistente. Há muito ainda por saber sobre saúde, habitação, educação, estrutura familiar etc. Uma pequena parte das informações necessárias pode ser fornecida através dos esqueléticos questionários do censo. Na verdade, os pesquisadores tiveram de lutar até para ter acesso aos dados já coletados. Grande parte da informações mais importantes nunca foi publicada; é acessível apenas em fitas, que a instituição do censo se recusou a liberar durante anos e agora só libera mediante alto custo para o usuário. As políticas oficiais têm sido tão obstrutivas que alguns pesquisadores organizaram um grupo de pressão para forçar as autoridades a liberarem os dados futuros (o censo de 1990 ainda não se realizou), em condições e prazos razoáveis. O que é mais interessante, os ativistas organizaram uma campanha para convencer os afro-brasileiros a responder com precisão quando o recenseador perguntar sua cor<sup>2</sup>. O objetivo é contrapor-se à ideologia do branqueamento, levando os mestiços a não se identificarem como brancos, o que distorceria os dados do censo.

2 "Não deixe sua cor passar em branco: responda com bom senso" é um dos slogans utilizados (N. da T.).