

Coleção Identidade brasileira

Claros e escuros – Identidade, povo e mídia no Brasil  
*Muniz Sodré*

Rediscutindo a mestiçagem no Brasil – Identidade nacional  
*versus* identidade negra  
*Kabengele Munanga*

Os nãgô e a morte – Pãde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia  
*Juana Elbein dos Santos*

SB/UERJ	COMPRA	<input type="checkbox"/>
	DOAÇÃO	<input checked="" type="checkbox"/>
	PERMUTA	<input type="checkbox"/>
N.º	6384	18/11/99

BIBLIOTECA  
**Luis Rodolfo Vilhena**  
Pós-Graduação - IFCH  
UERJ

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Munanga, Kabengele

Rediscutindo a mestiçagem no Brasil : identidade nacional *versus* identidade negra / Kabengele Munanga. – Petrópolis, RJ : Vozes, 1999.

Tese (Livre-docência) – Universidade de São Paulo.  
ISBN 85.326.2208-9

1. Características nacionais brasileiras 2. Identidade – social – Brasil 3. Mestiçagem 4. Mestiçagem – Brasil 5. Negros – Brasil – Identidade racial I. Título.

99-0005

CDD-305.800981

Índices para catálogo sistemático:

1. Brasil : Identidade nacional : Aspectos sociais 305.800981
2. Brasil : Identidade negra : Relações raciais : Aspectos sociais 305.800981
3. Brasil : Mestiçagem : Etnologia cultural : Sociologia 305.800981

Kabengele Munanga



# REDISCUTINDO A MESTIÇAGEM NO BRASIL

Identidade nacional *versus*  
identidade negra

 EDITORA  
VOZES

Petrópolis  
1999

Rediscutindo a mestiçagem no Brasil :  
identidade nacional *versus* identidade  
308-054(=96)(81) B524  
vts000030874 - ER000322025  
Biblioteca do IFCH



1990006389



© 1999, Editora Vozes Ltda.  
Rua Frei Luís, 100  
25689-900 Petrópolis, RJ  
Internet: <http://www.vozes.com.br>  
Brasil

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da Editora.

**BIBLIOTECA**  
**Luis Rodolfo Vilhena**  
Pós-Graduação - IFCH  
UERJ

FICHA TÉCNICA

GERENTE EDITORIAL  
Avelino Grassi

ER-00032202-5

EDITOR  
Lídio Peretti

GERENTE INDUSTRIAL  
José Luiz Castro

EDITOR DE ARTE  
Omar Santos

EDITORAÇÃO

Editoração e organização literária: Enio Paulo Giachini  
Revisão gráfica: Revitec S/C  
Paginação: Rosangela Lourenço  
Supervisão gráfica: Valderes e Monique Rodrigues

Foto do autor: Fernando Nasser  
Imagens de capa: Máscara dos gêmeos do grupo *mblo*  
© Prestel, Munique, Nova York, 1997

ISBN 85.326.2208-9

*Ao professor João Baptista Borges Pereira, cuja amizade e engajados ensinamentos marcaram significativamente meu processo de conscientização sobre o racismo à moda brasileira e sobre o dilema da população afro-descendente.*



## SUMÁRIO

Prefácio, 9

Introdução, 13

Capítulo I – Conceito e história da mestiçagem, 17

1. As ambigüidades do conceito, 17

2. A mestiçagem na história da humanidade, 21

3. A mestiçagem na história do pensamento, 23

4. Os séculos XIX e XX e a questão da mistura das raças na doutrina nórdica, 40

5. Ideologias da mestiçagem, 45

Capítulo II – A mestiçagem no pensamento brasileiro, 50

Capítulo III – Ambigüidade raça/classe e a mestiçagem como mecanismos de aniquilação da identidade negra e afro-brasileira, 84

Capítulo IV – Mestiçagem contra pluralismo, 90

Capítulo V – Mestiçagem como símbolo da identidade brasileira, 99

Conclusão: Racismo, mestiçagem *versus* identidade negra, 110

Bibliografia, 129



## PREFÁCIO

Rediscutir a mestiçagem na sociedade brasileira é uma disposição que atesta competência científica e expressa responsabilidade social. Essa, porque põe a nu o real objetivo com que se tolera a mistura de brancos com não-brancos – asiáticos, índios, mas particularmente negros –, o branqueamento de nossa população. Com isso contribui para a autoconscientização e conseqüente autovalorização do negro, como tal. Já a competência científica foi reconhecida nesse estudo do Dr. Kabengele Munanga, originalmente uma tese acadêmica, de seu concurso de livre-docente, junto ao Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Defendida com brilho e aprovada como excelente por unanimidade, a tese ultrapassa, agora como livro, os limites do meio acadêmico para ficar acessível aos interessados e estudiosos em geral desse problema brasileiro, que não perde atualidade.

Equacionada com clareza, tratada com material copioso e manipulada com rigor metodológico por um antropólogo, a análise penetrante vai ao âmago do problema.

O período estudado vai do século passado à primeira metade deste, revelando o direcionamento, as possibilidades e os efeitos, ainda não esgotados, da mestiçagem com os condicionamentos exercidos sobre ela pelas duas grandes conquistas nacionais dos oitocentos: Independência e Abolição. Conquistas que suscitaram a redefinição da presença do negro e a reproposição de seu significado na sociedade brasileira, a qual se pretendia branca, cristã, europeizada. Isso, no entanto, se



apoiava no pensamento de estrangeiros, que, embora eivado de falhas e distorções, aqui chegava com aura de ciência e era acolhido como verdade incontestada.

Foi só após algumas décadas após o século XX que foram feitas correções a respeito, possibilitadas pelas conquistas das ciências sociais no trato desse processo.

Ao autor não escaparam as vozes, quase sempre isoladas e, muitas vezes, clamando no deserto, que apontaram erros e inconveniências nos “princípios” em que se apoiava a ideologia da mestiçagem entre nós.

Proclamada por alguns como prejudicial à formação física, mental e moral do povo brasileiro, pela má contribuição do componente negro; reconhecida por outros como vantajosa, democrática e até humanitária, faltou sempre aos homens brasileiros de saber e de poder o reconhecimento dos prejuízos que a mestiçagem vem causando ao negro, no Brasil.

Cultivada e proclamada por décadas, a falácia de nossa “democracia racial” vem sendo reforçada pela ausência de conflitos entre brancos e negros, fato que só o peso de exames objetivos e minuciosos, como esse, pode contribuir para esclarecer.

É precisamente a explicação do avesso dessa “democracia racial” que os estudos de competentes cientistas sociais brasileiros e estrangeiros também têm tomado por alvo. E, graças a essas investigações, vai-se tornando compreensível o porquê da tolerância, “em teoria”, do “racismo universalista” para com a mestiçagem, que dilui a linha demarcatória entre brancos e negros. Ela serve bem para projetar o mulato, dissimulando o preto e ampliando arbitrariamente o branco, no “anti-racismo diferencialista”, opondo-se a esse, na busca de um igualitarismo efetivamente democrático.

Ponderações feitas pelo autor sobre as formas e peculiaridades das relações entre brancos e negros na África do Sul, ao tempo do “apartheid”, e nos Estados Unidos, ainda hoje, reforçam a nitidez dos contornos e conteúdos de nosso processo de mestiçagem.

Ele continua em curso e não vislumbra sua cessação, mas, assim como tem sido aproveitado em favor do branco, poderá deixar de ser aproveitado em desvantagem para o negro. E, para tanto, conforme convicção de Kabengele Munanga, declarada já de início, é indispensável uma nova ideologia, capaz de promover uma nova consciência na população negra brasileira. Com isso advirá uma autodefinição e sua correspondente auto-identificação do negro, capaz de livrá-lo da passiva aceitação de superioridade do branco. Poderá também equipá-lo para resistir à tentação de ser mulato, poupando este último da ânsia de parecer branco.

Será a forma de conquista de uma sociedade brasileira constituída como “democracia verdadeiramente pluriracial e pluriétnica”, pelo que se vem empenhando, nas últimas décadas, “o mundo afro-brasileiro”, com o apoio pessoal e teórico de cientistas sociais.

Num tal quadro é que se destaca Kabengele Munanga e se torna relevante essa sua contribuição.

Teófilo de Queiroz Júnior



## INTRODUÇÃO

Todos os movimentos sociais, incluído o dos negros, lutam pela justiça social e por uma redistribuição equitativa do produto coletivo. Numa sociedade hierarquizada como a brasileira, todos encontram dificuldades para mobilizar seus membros em torno da luta comum para transformar a sociedade. Os movimentos operários ainda não conseguiram mobilizar todos os seus membros, vítimas das relações de trabalho e de produção dentro da sociedade capitalista, ainda menos no seio de um capitalismo periférico, de escassa cidadania como o brasileiro. Os movimentos feministas terão de lutar muito tempo ainda para tirar milhões de mulheres dos lugares e posições a elas predestinados pelas culturas machistas de todas as sociedades humanas. Os movimentos homossexuais terão de percorrer uma longa caminhada para conseguirem a legitimidade e direitos iguais aos das uniões heterossexuais, consideradas como as únicas naturais e normais, em todas as culturas e de suas respectivas religiões e visões de mundo.

Mas, se o ditado "a união faz a força" é tão velho como a própria humanidade, de onde provêm as dificuldades encontradas por esses movimentos? No caminho da luta pela mobilização e conscientização de seus membros, grandes vítimas da sociedade, os movimentos sociais encontram numerosos obstáculos, entre outros a inércia e as forças das ideologias e das tradições, passadas e presentes. Remover esses obstáculos exige a construção de novas ideologias, capazes de atingir as bases populares e convencê-las de que, sem adesão às novas propostas, serão sempre vítimas fáceis da classe dominante e de suas ideologias.



A construção dessa nova consciência não é possível, sem se colocar no ponto de partida a questão de autodefinição, ou seja, da auto-identificação dos membros do grupo em contraposição com a identidade dos membros do grupo "alheio". Uma tal identificação ("quem somos nós?" – "de onde viemos e aonde vamos?" – "qual é a nossa posição na sociedade?"; "quem são eles?" – "de onde vieram e aonde vão?" – "qual é a posição deles na sociedade?") – vai permitir o desencadeamento de um processo de construção de sua identidade ou personalidade coletiva, que serve de plataforma mobilizadora. Essa identidade, que é sempre um processo e nunca um produto acabado, não será construída no vazio, pois seus constitutivos são escolhidos entre os elementos comuns aos membros do grupo: língua, história, território, cultura, religião, situação social, etc. Estes elementos não precisam estar concomitantemente reunidos para deflagrar o processo, pois as culturas em diáspora têm de contar apenas com aqueles que resistiram, ou que elas conquistaram em seus novos territórios.

No que diz respeito aos movimentos negros contemporâneos, eles tentam construir uma identidade a partir das peculiaridades do seu grupo: seu passado histórico como herdeiros dos escravizados africanos, sua situação como membros de grupo estigmatizado, racializado e excluído das posições de comando na sociedade cuja construção contou com seu trabalho gratuito, como membro de grupo étnico-racial que teve sua humanidade negada e a cultura inferiorizada. Essa identidade passa por sua cor, ou seja, pela recuperação de sua negritude, física e culturalmente. A tarefa não é fácil, justamente por causa dos obstáculos acima evocados. Se Zumbi dos Palmares conseguiu há mais de 300 anos mobilizar números expressivos de escravizados fugitivos das senzalas, e organizou uma oposição que se concretizou na fundação da República dos Palmares, como explicar que os movimentos negros ulteriores a ele não conseguem realizar uma mobilização de igual ou superior envergadura? No entanto, eles têm em suas fileiras intelectuais orgânicos, contam com a solidariedade de estudiosos e cientistas sociais brancos, comprometidos com a

questão da igualdade racial, além da solidariedade internacional e, muito recentemente, com o apoio de alguns partidos políticos e da imprensa escrita e audiovisual, cujas denúncias das situações de discriminação se multiplicam cada vez mais.

Apesar de algumas conquistas, simbólicas e concretas, como, por exemplo, o reconhecimento oficial de Zumbi dos Palmares como herói nacional, "herói negro dos brasileiros", os movimentos negros ainda não conseguiram mobilizar todas as suas bases populares e inculcar-lhes o sentimento de uma identidade coletiva, sem a qual não haverá uma verdadeira consciência de luta.

A grande explicação para essa dificuldade que os movimentos negros encontram e terão de encontrar talvez por muito tempo não está na sua incapacidade de natureza discursiva, organizacional ou outra. Está sim nos fundamentos da ideologia racial elaborada a partir do fim do século XIX a meados do século XX pela elite brasileira. Essa ideologia, caracterizada entre outros pelo ideário do branqueamento, roubou dos movimentos negro o ditado "a união faz a força" ao dividir negros e mestiços e ao alienar o processo de identidade de ambos.

Reabrir a discussão sobre os fundamentos dessa ideologia e sobre o conteúdo simbólico e político da mestiçagem tida como um de seus legados, dentro do contexto atual marcado pelos esforços constantes em busca e em defesa das identidades múltiplas, constitui o objetivo central deste trabalho. É como se estivéssemos atribuindo novos papéis aos velhos conhecidos e velhos papéis aos novos conhecidos! Formulamos a hipótese e logo a tese de que o processo de formação da identidade nacional no Brasil recorreu aos métodos eugenistas visando o embranquecimento da sociedade. Se o embranquecimento tivesse sido (hipoteticamente) completado, a realidade racial brasileira teria sido outra. No lugar de uma sociedade totalmente branca, ideologicamente projetada, nasceu uma nova sociedade plural constituída de mestiços, negros, índios, brancos e asiáticos cujas combinações em proporções desiguais dão ao Brasil seu colorido atual.



Apesar de ter fracassado o processo de branqueamento físico da sociedade, seu ideal inculcado através de mecanismos psicológicos ficou intacto no inconsciente coletivo brasileiro, rodando sempre nas cabeças dos negros e mestiços. Esse ideal prejudica qualquer busca de identidade baseada na “negritude” e na “mestiçagem”, já que todos sonham ingressar um dia na identidade branca, por julgarem superior.

As dificuldades dos movimentos negros em mobilizar todos os negros e mestiços em torno de uma única identidade “negra” viriam do fato de que não conseguiram destruir até hoje o ideal do branqueamento. Algumas vozes nacionais estão tentando atualmente encaminhar a discussão em torno da identidade “mestiça”, capaz de reunir todos os brasileiros (brancos, negros, mestiços). Vejo nesta proposta uma nova sutileza ideológica para recuperar a idéia da unidade nacional não alcançada pelo fracassado branqueamento físico. Essa proposta de uma nova identidade mestiça, única, vai na contra-mão dos movimentos negros e outras chamadas minorias, que lutam para a construção de uma sociedade plural e de identidades múltiplas. Algumas correntes dos movimentos negros preferem utilizar a expressão “afro-descendentes” ou “identidade afro-descendente”, sugerindo, implicitamente, que essa seja capaz de criar o consenso e a unidade que a identidade “negra” ou “mestiça” não consegue cristalizar.

Abraçar a idéia de uma identidade mestiça não significaria retirar e negar a solidariedade aos poucos negros e índios indistigáveis, aos orientais e minorias brancas que têm direito de se achar diferentes? Não significaria cair numa nova armadilha ideológica? Eduardo de Oliveira e Oliveira, mestiço, ideologicamente militante negro assumido, vítima da ambigüidade nele simbolizada, tinha certa razão ao intitular um de seus artigos: “O mulato, um obstáculo epistemológico”.

## Capítulo I

# CONCEITO E HISTÓRIA DA MESTIÇAGEM

### 1. As ambigüidades do conceito

A mestiçagem, do ponto de vista populacionista, é um fenômeno universal ao qual as populações ou conjuntos de populações só escapam por períodos limitados. É concebida como uma troca ou um fluxo de genes de intensidade e duração variáveis entre populações mais ou menos contrastadas biologicamente. E entende-se por população um conjunto de indivíduos que se reproduzem habitualmente entre si; um conjunto definido biologicamente e não *a priori*<sup>1</sup>. O fenômeno da mestiçagem, analisado do ponto de vista populacionista, parece-me ter menos implicações ideológicas do que na abordagem raciologista.

Com efeito, o raciologista se interessa principalmente pela mestiçagem entre as “grandes raças” definidas *a priori*. A própria natureza de sua abordagem leva-o muitas vezes a invocar a mestiçagem quando seu método (baseado na divisão da espécie humana em grandes raças) lhe coloca problemas. Neste caso, a mestiçagem serve-lhe para encobrir as rachas de seu edifício. Ele dirá que se sua nomenclatura das variações é imperfeita é porque os tipos “puros” dos tempos antigos foram obnubilados pela mestiçagem entre as grandes raças originais<sup>2</sup>.

Embora não concordemos com essa abordagem raciologista é sobre ela que se dará o maior enfoque do nosso trabalho, por causa dos pressupostos ideológicos por ela introduzi-



dos e que até hoje dominam nos estudos sobre a mestiçagem. O que significaria ser “branco”, ser “negro”, ser “amarelo” e ser “mestiço” ou “homem de cor”? Para o senso comum, estas denominações parecem resultar da evidência e recobrir realidades biológicas que se impõem por si mesmas. No entanto, trata-se, de fato, de categorias cognitivas largamente herdadas da história da colonização, apesar da nossa percepção da diferença situar-se no campo do visível. É através dessas categorias cognitivas, cujo conteúdo é mais ideológico do que biológico, que adquirimos o hábito de pensar nossas identidades sem nos darmos conta da manipulação do biológico pelo ideológico<sup>3</sup>.

Vista sob este prisma, a mestiçagem não pode ser concebida apenas como um fenômeno estritamente biológico, isto é, um fluxo de genes entre populações originalmente diferentes. Seu conteúdo é de fato afetado pelas idéias que se fazem dos indivíduos que compõem essas populações e pelos comportamentos supostamente adotados por eles em função dessas idéias. A noção da mestiçagem, cujo uso é ao mesmo tempo científico e popular, está saturada de ideologia. Por isso, seria importante, antes de qualquer análise, deixar claras as diversas conotações.

Objetivamente, em relação às demais, as populações mestiçadas não apresentam diferenças de natureza. Se toda e qualquer mestiçagem é um processo pelo qual um fluxo gênico aproxima duas populações, pode-se constatar que os estudos clássicos só trataram de alguns casos no conjunto dos fluxos que se estabeleceram de uma população à outra, e excluíram implicitamente outros casos. Ou seja, houve uma grande tendência em utilizar o termo apenas quando a visibilidade imediata da diferença fenotípica entre duas populações provocava a percepção de uma distância biológica a atravessar. Uma tal tendência considera certas diferenças e oculta outras, a partir de uma divisão que ela opera no seio do “continuum” da variabilidade biológica humana. A noção da mestiçagem parece mais ligada à percepção de senso comum do que ao substrato genético. Essa percepção é a de uma distância que pode ser biológica, mas que pode também corresponder a uma distân-

cia cultural biologizada<sup>4</sup>. Por isso, é possível afirmar, de modo geral, que o antropólogo estudioso da mestiçagem parte, sem se dar conta, de afirmações não apoiadas em fatos biológicos, mas sim na interpretação sociológica desses fatos. É em função dessa última que podemos entender por que, para os países da América Latina, as diversas situações da mestiçagem são detalhadas, enquanto que, para os Estados Unidos, o grupo mestiço euro-africano não é considerado. A classificação racial naquele país contempla somente os grupos ameríndio, asiático, branco e negro. Nos Estados Unidos, o grupo mestiço não é individualizado como tal, nem na mentalidade coletiva, nem na prática social, nem nos textos legais. Os recenseamentos demográficos oficiais contabilizam somente brancos e negros. O que mostra que as categorias “branco” e “negro” não são apenas biológicas, mas também sócio-políticas. O grupo afro-americano é apresentado como um grupo homogêneo social negro. Nele está incorporado um importante componente genético de origem européia, pois muitos dos chamados negros americanos têm mais ancestrais europeus do que africanos. Mas, a sociedade dominante utiliza a regra de hipodescendência, isto é, a filiação ao grupo inferiorizado e não ao superiorizado<sup>5</sup>. Basta ser um pouco negro para sê-lo totalmente, mas para ser branco é necessário sê-lo totalmente. Este esquema obedece a um determinismo sócio-político e não biológico. A percepção das variações dos fenótipos ou da aparência física é fechada numa categoria dicotômica bastante rígida, que reflete bem a distância social entre os dois grupos.

A visão raciologista da mestiçagem combinada ao determinismo biológico desembocou no alargamento do seu campo conceitual, recobrando simultaneamente a hibridez do patrimônio genético e os processos de transculturação entre grupos étnicos cujos membros estão envolvidos na mestiçagem, embora os dois fenômenos não sejam necessariamente concomitantes e interligados<sup>6</sup>. A visão populacionista possibilita distinguir a mestiçagem biológica – a miscigenação – das interações sociais que dão lugar a situações de transculturação. “Enquanto a miscigenação se refere geralmente a relações triádicas no



interior das quais a especificidade do mestiço rompe com a dualidade dos fenômenos característicos de seus dois ascendentes imediatos, a aculturação coloca em interação recíproca dois ou mais grupos distintos”<sup>7</sup>.

Além da confusão entre o conceito biológico de miscigenação e o cultural de transculturação ou aculturação, o fenômeno de hibridade é designado por uma polissemia terminológica segundo as nações, as regiões, as classes sociais e as situações particulares de linguagem. Segundo o *Littre*, *mestiço* designa o indivíduo nascido da relação sexual entre um branco e uma índia ou entre um índio e uma branca. O *mulato* designa o indivíduo nascido da relação entre um branco e uma negra, ou de um negro e uma branca. As conclusões tiradas das sondagens nos dicionários e enciclopédias do século XVIII ilustram as dificuldades de encontrar-se um termo geral capaz de recobrir a diversidade dos casos de hibridade, sendo o termo *mestiço* reservado somente à mistura espanhol/índio e *mulato* à mistura branco/negro. Daí a utilização das expressões “sangue misturado” e “homem de cor” para preencher aquela lacuna.

É importante sublinhar os preconceitos raciais associados a essa diversidade de definições. Com efeito, o caráter híbrido e a ambigüidade do mestiço são ressentidos como incômodos. O termo “mulato”, do espanhol mulo, tem nitidamente uma conotação mais pejorativa do que o termo “mestiço”, pois no século XVIII os índios tiveram uma certa revalorização através do mito do bom selvagem de J.J. Rousseau e da aceitação das civilizações incas e maias. A etimologia é um pretexto cômodo para insistir sobre o aspecto animal do fenômeno. Mais tarde, nota-se uma certa evolução da enciclopédia e seus suplementos, caracterizada pela passagem de urna concepção negativa (a hibridade animal, conseqüência da imoralidade de alguns brancos) a uma concepção positiva (sendo o mestiço considerado como um indivíduo fisicamente mais vigoroso). É provável, segundo alguns autores, que essa versão positiva se deva a motivos econômicos e políticos: o mulato livre era um consumidor, além de ajudar na repressão e na captura dos escravos fugitivos<sup>8</sup>.

Neste trabalho, utilizaremos o conceito de “mestiçagem” para designar a generalidade de todos os casos de cruzamento ou miscigenação entre populações biologicamente diferentes, colocando o enfoque principal de nossas análises não sobre o fenômeno biológico enquanto tal, mas sim sobre os fatos sociais, psicológicos, econômicos e político-ideológicos decorrentes deste fenômeno biológico inerente à história evolutiva da humanidade. Seria totalmente errôneo representar graficamente essa história sob a forma de uma árvore e suas ramificações. Pois bem, se as ramificações de uma árvore representada por seus inúmeros galhos não se cruzam, a história da humanidade apresenta um gráfico diferente, na qual os galhos se cruzam.

## 2. A mestiçagem na história da humanidade

O Egito Antigo, em diversas épocas de sua história, foi invadido pelos povos asiáticos (persas, sírios, fenícios, etc.) e greco-romanos. Impossível não acreditar nos cruzamentos entre invasores e populações locais e até mesmo entre as classes dirigentes. As figuras polêmicas de Cleópatra, Tutankh Amon, Ramsés II, consideradas negróides por alguns egipptólogos e arqueólogos e contestadas por outros, ilustram essa remota mestiçagem<sup>9</sup>.

Na Grécia Clássica, a mestiçagem é também um fato antigo. Acontecia até entre os membros das classes dirigentes vencidas e vencedoras que, por razão política, segundo nos dizem os historiadores, buscavam a fusão entre os membros das aristocracias dominantes<sup>10</sup>. No plano cultural, foi a ocasião de uma descoberta mais aprofundada do “outro” (fosse ele judeu, romano ou iraniano), de um acolhimento das divindades orientais e de uma adesão às filosofias universalistas. Foi um momento durante o qual o alargamento dos horizontes levava à procura de outras referências. Mesmo considerando o paradigma da unidade universal, a mestiçagem étnica não criava problema na Grécia Antiga, pois o importante era pertencer a uma cultura. Num tal contexto, o “sangue” não tem impor-



tância. Ser grego é aderir a um certo modo de pensamento que torna o indivíduo plenamente livre, por intermédio dos conceitos forjados pela língua grega<sup>11</sup>.

A mesma conclusão aplica-se ao mundo romano, pois o Império Romano foi uma civilização mestiça como o demonstram não apenas as pesquisas no campo da onomástica e da antropologia física, como também o eco das proclamações de ideólogos importantes como Cícero e Virgílio e a ação voluntarista de numerosos chefes-de-Estado como Júlio César, Cláudio e Caracala<sup>12</sup>. A mestiçagem no mundo romano foi uma realidade indiscutível, a tal ponto que o conde Joseph Arthur de Gobineau, autor do ensaio sobre a desigualdade das raças humanas, apoiou-se largamente nela para explicar a queda das civilizações. No entanto, não se criou em torno dela nenhum preconceito como aconteceu no mundo colonial. Com efeito, os critérios romanos não são raciais, mas sim fundamentados no "status". Os princípios são claros: de um lado distingue-se os quirites dos peregrinos, livres e escravos, pessoas beneficiárias dos direitos da cidade e as que se beneficiam apenas dos direitos naturais de todo ser humano. De outro lado, admite-se a dupla cidadania, o pertencimento a duas pátrias, à grande, de Roma e à pequena, do lugar onde a pessoa nasceu. Direito de cidadania significa pertencer a uma célula autônoma e possuir, *ipso facto*, capacidades de natureza contratual, porém não significa que aquele que se beneficia dela não seja um mestiço.

Tanto o modelo grego quanto o romano são fundamentalmente universalistas. No entanto são diferentes porque a adesão ao helenismo era antes de mais nada uma escolha cultural, integração de indivíduos a uma elite e que podiam sozinhos, por sua educação, proclamar-se livres, isto é, gregos. O pertencimento a Roma, dona do mundo, era uma necessidade política, social e cultural; a liberdade consistia, para as cidades e as pessoas, em integrar-se cada vez mais profundamente, tornando-se uma colônia ou município, e assumindo magistraturas. De qualquer modo, os dois modelos eram indiferentes à noção de raça. O essencial era a adesão a uma certa cultura,

necessária para as elites mas que não significava obrigatoriamente o abandono da cultura de seus ancestrais<sup>13</sup>.

### 3. A mestiçagem na história do pensamento

Na vasta reflexão dos filósofos das luzes sobre a diferença racial e sobre o alheio, o mestiço é sempre tratado como um ser ambivalente, visto ora como o "mesmo", ora como o "outro". Além do mais, a mestiçagem vai servir de pretexto para a discussão sobre a unidade da espécie humana. Para Voltaire, é uma anomalia, fruto da união escandalosa entre duas raças de homens totalmente distintas. A irreduzibilidade das raças humanas não está apenas na aparência exterior: "não podemos duvidar que a estrutura interna de um negro não seja diferente da de um branco, porque a rede mucosa é branca entre uns e preta entre outros"<sup>14</sup>. Os mulatos são uma raça bastarda oriunda de um negro e uma branca ou de um branco e uma negra.

Segundo Buffon, convencido da unidade da espécie humana, a mestiçagem nada tem de escandaloso, pelo contrário a terra é de certo modo povoada por mestiços que constituem todas as categorias intermediárias que permitem passar, com progressões quase insensíveis, do branco ao negro, do amarelo ao branco. Os fules, por exemplo, são uma espécie que parece fazer a nuança entre os mouros e os negros e poderiam ser mulatos produzidos pela mistura das duas nações. É fácil perceber que os hotentotes não são verdadeiros negros, mas homens que dentro da raça dos negros começam a aproximar-se dos brancos, como os mouros na raça branca começam a aproximar-se dos negros<sup>15</sup>. A convicção da unidade da espécie humana leva Buffon a eleger os fatores climáticos e culturais como explicação da variabilidade humana e a olhar positivamente a mestiçagem, contrariamente a Voltaire que acredita na fixidez da espécie e considera a mestiçagem uma anomalia lamentável e acidental. A corrente fixista de Voltaire tende a apoiar sua reflexão sobre a diferença em torno da questão de cor, enquanto para Buffon a cor é apenas um elemento entre



outros. Não há apenas a mestiçagem das cores, há também a mestiçagem dos tamanhos, das formas físicas e das culturas<sup>16</sup>. A recusa da mestiçagem, isto é, a convicção de que cada raça é irreduzível a uma outra, obriga a aumentar o número das raças, enquanto a concepção unitária defendida por Buffon aumenta o número de variáveis: mais admitem-se variáveis, menos admitem-se raças.

Diderot pensa que a fecundidade das mestiças é prova da unidade da espécie humana, pois todos que por meio da copulação perpetuam-se, conservando a similitude, devem ser considerados como da mesma espécie. Negros e brancos já estavam contidos na fecundidade dos primeiros homens e mulheres<sup>17</sup>.

Falando do novo mundo, Diderot disse que, em vez de ter apenas a fome do ouro, seria necessário levar a cada uma dessas regiões longínquas algumas centenas de jovens, homens e mulheres sãos, vigorosos, laboriosos e sábios. Os homens casariam com as mulheres e as mulheres com os homens da região. A consangüinidade, o laço mais forte, faria logo dos estrangeiros e dos naturais do país uma só e única família. Nessa relação íntima, o habitante "selvagem" não tardaria a apreender as artes e os conhecimentos ocidentais.

A América vista por Diderot já é caldeamento das três culturas e ali a mestiçagem conservou o melhor de cada raça: adaptação ao clima e ao meio ambiente dos autóctones; a força e os dons artísticos dos negros e as luzes dos europeus. Na América do Norte, uma nova Atenas vai tomar o lugar da Europa fatigada. A regra geral está colocada desde 1770: no Rio de la Plata, os espanhóis eram sitiados pelos "selvagens". O casamento realizado com as índias parece apropriado para diminuir a extrema aversão pelos "selvagens". Da união dos dois povos tão estranhos um ao outro nasceu a raça dos mestiços que, com o tempo, tornou-se comum em toda a América Meridional. Assim, o destino dos espanhóis de todos os países do mundo é ter um sangue misturado. O dos mouros corre ainda em suas veias na Europa, o dos "selvagens" num outro hemisfério. A hipótese ainda tímida em 1770 é reafirmada com for-

ça em 1780: "A pureza de sangue entre as nações, se for permitido expressar-se assim, do mesmo modo que a pureza de sangue entre as famílias, só pode ser momentânea, a menos que algumas instituições se oponham"<sup>18</sup>.

Buffon e Diderot são os únicos naturalistas que, longe de reduzir a hibridade à esterilidade, vêem nela uma noção fecunda. Para Diderot, a mestiçagem é uma das manifestações mais brilhantes do poder criador da matéria; o híbrido é um ser intermediário, a passagem entre a matéria bruta e o vegetal, entre o vegetal e o animal, entre o animal e o homem, entre o homem e o homem.

Na metade do século XVIII, Julien Offray de la Mettrie não era o único a defender a idéia de que os diferentes povos do universo provêm do cruzamento do homem branco com outros animais<sup>19</sup>. No extremo, essa posição parece revelar um pensamento inconsciente que une, na sua origem, a idéia de mestiçagem e a de raça. As raças humanas são resultado de uma mestiçagem primitiva que corrompeu o homem branco, misturando seu sangue com o sangue das bestas (animais). Se o homem de cor é um degenerado, a mestiçagem é o instrumento da contaminação. A partir de 1745, Maupertuis desenvolveu a doutrina de "epigênese" segundo a qual os híbridos tinham uma possibilidade de existência teórica: enquanto mistura de duas sementes e combinação probabilística das partículas que as compõem e transmitem variações individuais, toda união de um macho e uma fêmea podia ser considerada mestiçagem. Maupertuis supunha que o primeiro negro nasceu de um casal de brancos cujas partes seminais continham acidentalmente o princípio negro. Deste ponto de vista, nenhuma barreira separava as uniões mistas, pelo contrário, graças à mestiçagem abria-se a possibilidade de criar novas espécies e melhorar aquelas já existentes, seguindo o exemplo de criadores de cães e de cavalos<sup>20</sup>.

Enquanto Maupertuis ainda acreditava na criação de monstros pelo cruzamento de espécies diferentes, em 1753 Buffon já definia a noção biológica da espécie como possibili-



dade de engendrar híbridos fecundos. Todas as variedades humanas, por mais diferentes que sejam, constituem uma espécie única. Se o negro e o branco não produzissem juntos, se seu produto permanecesse infecundo, se o mulato fosse uma verdadeira mula, haveria então duas espécies diferentes, mas essa hipótese foi desmentida pelos fatos, assegurava ele<sup>21</sup>. As raças humanas são então “degenerações” e “alterações” provocadas por causas ligadas ao meio e ao clima, a partir da raça branca que constitui o protótipo da espécie<sup>22</sup>. Em 1766, Buffon acrescenta que a mestiçagem é o meio mais rápido para reconduzir a espécie a seus traços originais e reintegrar a natureza do homem: bastaria, por exemplo, quatro gerações de cruzamentos sucessivos com o branco para que o mulato perdesse os traços degenerados do negro<sup>23</sup>.

Kant pronunciou-se sobre o problema da raça pela primeira vez em 1775 e, a segunda, em 1785<sup>24</sup>. Reconhece que Buffon tinha razão ao adotar o critério de geração para definir a espécie humana, mas pergunta por que não estendeu o mesmo critério à definição das raças. Segundo ele, a produção de híbridos se constituía justamente em um teste fundamental para estabelecer a natureza biológica distinta das variedades e das raças. Entre os brancos, um homem louro pode ter filhos louros ou morenos com uma mulher morena: os caracteres dos pais não se misturam. Mas, no caso da união entre indivíduos de raças diferentes, pelo contrário, tem-se indivíduos infalivelmente bastardos, nos quais as características dos pais são misturadas. Isto demonstra que os caracteres raciais derivam de princípios genéticos não modificáveis: quatro germes pré-formados estão presentes no tipo humano original, sendo cada um desenvolvido sob o estímulo de um clima determinado com a finalidade de permitir à espécie humana povoar todo o globo terrestre, segundo um destino bem preciso da natureza<sup>25</sup>. Coerente com sua tese, Kant não acredita na de Buffon segundo a qual uma mistura de diversas raças, nas proporções determinadas, pode reconduzir ao novo tipo humano original<sup>26</sup>. Longe de ser um meio para melhorar a espécie humana, a mestiçagem parece destinada a estragá-

la: “os produtos bastardos – escreve Kant, num fragmento inédito de 1790 – degradaram a boa raça sem melhorar proporcionalmente a raça ruim”<sup>27</sup>.

A condenação da mestiçagem como transgressão das leis naturais era ainda mais fácil no domínio das concepções poligenistas. Em 1744, num livro que fez escola entre os extremos defensores da escravidão, Edward Long, proprietário de escravos na Jamaica, defendeu também a tese de que brancos e negros não tinham a mesma origem e que constituíam espécies diferentes do mesmo gênero (*genus*). Segundo ele, os mulatos oferecem a prova de que os brancos e os negros são duas espécies distintas, pois ao cruzar os mulatos estes não eram capazes de reproduzir sua espécie, prova de que pertencem ao gênero das mulas. Quando os fatos pareciam desmenti-lo, pois existiam casais de mulatos com filhos, Long assegurava que o verdadeiro pai podia ser um branco ou um negro<sup>28</sup>.

Eis, grosso modo, o panorama das posições tomadas pelos estudiosos do século das luzes em relação à mestiçagem. Por falta de qualquer conhecimento preciso sobre as leis da hereditariedade, o saber ocidental não conquistou progresso até a segunda metade do século XIX. As alternativas teóricas permaneceram em grande parte as mesmas mas, cada vez mais, na medida em que o tempo passava, elas assumiam também aspectos políticos. Os frutos da mestiçagem, antes objeto da história natural, estavam se transformando em sujeitos da história civil.

Aos olhos dos colonos brancos que consideravam os homens de cor concorrentes perigosos, a mestiçagem não deveria aparecer evidentemente como uma prática positiva. Daniel Leseallier, um dos que propuseram a abolição gradual da escravidão, recomendava a extinção do comércio de mulheres negras, visto que os mulatos constituíam uma raça bastarda e viciosa, juntando aos vícios de sua origem negra a insolência e a preguiça provocadas pelo orgulho de sua origem branca<sup>29</sup>. Alguns levaram ao extremo este ponto de vista: se o negro resulta de um sangue puro, enquanto o mulato tem sangue



misturado, é evidente também que o negro está acima do mulato como o ouro puro está acima do ouro misturado. Marquis de Chastellux, comparando a escravidão da Antigüidade à da América, observa que no segundo caso não é apenas o escravo que fica abaixo do mestre, é o negro que fica abaixo do branco. O caminho para acabar com a escravidão seria desembaraçar-se dos negros através de casamentos mistos sucessivos até que a cor fosse totalmente limpa<sup>30</sup>.

No discurso dos filósofos do século XVIII, os interesses humanitários se misturam e se confundem com os cálculos políticos e econômicos. O elogio da mestiçagem, os direitos cada vez mais reconhecidos aos mestiços são devidos a essa posição intermediária entre brancos e escravizados negros, mas isso não elimina os equívocos. Se o mestiço é reconhecido como homem completo, é essencialmente porque ele tem o “precioso” sangue branco e porque pode ser utilizado para fins políticos. De Pauw escreve o seguinte em suas “Recherches Philosophiques” sobre Garcilaso de la Vega: “Ele foi apenas um mestiço, nascido em Cusco de um pai espanhol e de uma mãe peruana (...). Ele nunca teria escrito se não tivesse um pai europeu”<sup>31</sup>. No entanto, a exaltação da mestiçagem não constitui *ipso facto* um triunfo sobre o racismo, pois a questão política colocada pelos homens livres das colônias, e que passara a dominar a reflexão antropológica, só ajudou na sua exacerbação.

Sabemos todos que após a fundação das colônias (caso das ilhas francesas, da América espanhola e portuguesa), estas encontravam-se marcadas por um desequilíbrio numérico importante entre os sexos, pois os colonos e os contratados eram na sua maioria do sexo masculino. As autoridades tentavam remediar a situação ao fazer vir de seus respectivos países (França, Portugal, Espanha) mulheres brancas. Estas, muitas vezes órfãs, vagabundas, prostitutas e outros “elementos indesejáveis” da sociedade, foram aceitas rapidamente como esposas pelos brancos que partilhavam aliás a mesma origem social<sup>32</sup>. Mas como o elemento feminino da população branca permanecia em número insuficiente, os colonos continuaram a satisfazer suas necessidades sexuais com mulheres de outra

“raça”. Em 1681, um administrador de São Domingos assinalou que quatro mil brancos, contra quatrocentas brancas viviam naquela colônia. Em 1713, o governador Blénac reconheceu que o número de rapazes era mais considerável do que o de moças, o que deixava os rapazes na desordem por concubinação pública com as negras e as mulatas<sup>33</sup>. Se os brancos não hesitaram em manter relações sexuais com as mulheres negras, índias e mestiças, isso não significa em absoluto que aceitaram os princípios de igualdade racial. Esse fato sublinha mais a existência das necessidades físicas e os meios para satisfazê-las numa sociedade incontestavelmente dominada pelos europeus, tanto no plano econômico quanto no político. Visto dentro desse contexto colonial, a mestiçagem deveria ser encarada primeiramente não como um sinal de integração e de harmonia social, mas sim como dupla opressão racial e sexual, e o mulato como símbolo eloqüente da exploração sexual da mulher escravizada pelo senhor branco. Embora o casamento com uma mulher de outra “raça” possa ser interpretado como símbolo de uma grande tolerância, é preciso dizer que os casamentos desse tipo foram muito raros. As autoridades das ilhas, no caso da França, insistiam no fato de que do direito de dominação do branco decorria um sistema de castas que interditava os casamentos mistos. Por isso, no contexto colonial a mestiçagem é também vista como uma nova categoria ameaçadora do sistema maniqueísta branco/negro – mestre/escravo, sendo o mulato um elemento perturbador da ordem sócio-racial. A mestiçagem tende a apagar a marca indelével da cor. Por isso as autoridades da colônia viam o casamento misto como uma conjunção criminal de homens e mulheres de espécies diferentes que geravam frutos considerados como desordem da natureza, para não dizer desordem social.

Por isso, nas ilhas francesas, preparou-se gradativamente uma política de exclusão e discriminação dos mulatos que pode ser ilustrada por um certo número de projetos jurídicos, entre os quais o famoso código negro de 1685. Esse código, apesar de alguma permeabilidade à terminologia racial, se inspirou no direito romano. Não estabelece nenhuma distinção



racial entre brancos e homens de cor, e a única divisão que reconhece é aquela entre os que nasceram em liberdade (os ingênuos) e os que ascenderam à liberdade (os alforriados). Declarando a igualdade entre todos os homens livres, independentemente do estatuto anterior, o código permitia ao mestre casar com sua escrava sob a condição de que ela e seus filhos fossem alforriados<sup>34</sup>. Ao impor uma multa ao colono que vivia em concubinação e ao confiscar-lhe a mulher e os filhos nascidos de uma união ilegítima, o código esperava desencorajar a exploração sexual das escravas. Infelizmente, essas medidas ficaram mais no sonho do legista do que na realidade social. Os mestres continuaram a abusar das mulheres negras de suas plantações sem que lhes fosse aplicada multa ou qualquer outra punição. Em 1711, Guadalupe torna-se a primeira colônia a proibir o casamento misto. O código de 1724 fez a mesma coisa em Lusiânia. Até o clero das colônias era contra os cruzamentos raciais em vez de insistir sobre a igualdade de todos perante o sacramento do casamento. O superior das Missões via nesses cruzamentos uma “conjunção criminal de homens e mulheres de espécies diferentes, dando nascimento a um fruto monstro da natureza”<sup>35</sup>.

A interdição estipulada pela lei aos casamentos inter-raciais tinha como objetivo evitar toda e qualquer confusão entre o “status” dos homens livres e o dos escravos. Tratava-se de manter intatas as relações entre mestres e escravos. Porém, os preconceitos raciais não estavam ausentes nessas proibições. Pois se todos os homens brancos eram proibidos de casar com negras, alforriadas ou escravas, aos homens alforriados não era proibido casar com negras<sup>36</sup>. No decorrer do século XVIII será tomado um certo número de disposições legais e regulamentares visando instaurar nas ilhas um regime de castas baseado na distinção das cores, regime esse que encontra sua expressão definitiva depois de 1760. De então em diante, o estatuto jurídico das pessoas é definido em função de sua cor<sup>37</sup>. A primeira frente já aberta concerne às uniões inter-raciais. Desde 1664, um decreto-lei pune com “chicote” dirigentes e “valetes” brancos que debocham das negras. O código

negro promulgado em 1685 seguia nesta direção ao condenar a ilegitimidade dessas uniões. O objetivo agora é anular o artigo que autorizava em contrapartida os casamentos entre livres e escravos. De fato, tal anulação se torna norma para a nova colônia de Lusiânia e impõe-se na Guiana em 1741. Os nobres que se casam com as mulatas são destituídos de seus títulos de nobreza. Cria-se em São Domingos uma nova classe intermediária dos “mésalliés” isto é, brancos que ousaram atravessar o limite e escolher um cônjuge entre as pessoas de cor. Essas pessoas se unem por “mésalliance” aos homens livres. A mancha que as marca é considerada indelével e aplica-se até aos seus descendentes.

“Un blanc qui épouse légitimement une mulatresse descend du rang des blancs, et devient légal des franchis; ceux-ci le regardent même comme leur inférieur: en effet, cet homme est méprisable. Celui qui est assez lâche pour se manquer lui-même encore plus capable de manquer aux lois de la société et l'on a raison, non seulement de mépriser mais encore de soupçonner la prohibité de ceux qui par intérêt ou par oubli, descendent jusqu'à mésallier”<sup>38</sup>.

Assim, afirma-se uma política de segregação que toma todo seu sentido com a interdição de qualquer doação entre vivos, ou por morte de branco, para pessoa livre de cor. Tratava-se de impedir que a fortuna branca caísse nas mãos da linhagem de cor e de assegurar a preeminência econômica do grupo branco<sup>39</sup>.

Toda proximidade entre brancos e pessoas de cor, marcada em particular pelo porte dos mesmos patronímicos, devia ser ocultada. Um regulamento de São Domingos prevê em 1779 a criação de uma onomástica de cor. Já em Guadalupe, as mães de cor eram obrigadas a dar a seus filhos sobrenomes tirados de idiomas africanos ou de seu “metier” de cor, mas jamais poderiam ser os de famílias brancas da colônia<sup>40</sup>.

Além dos entraves às uniões inter-raciais, o legislador esforçava-se em manter os mulatos numa situação de inferioridade. Por isso os manteve na escravidão, graças a revivescência



de uma antiga lei romana (“partus sequitur ventrem”), segundo a qual os mulatos provindos de mãe escrava deviam normalmente guardar o mesmo estatuto da mãe. A legislação e a prática fizeram com que os mulatos permanecessem numa condição inferior, sem poder econômico e sobretudo sem poder político. Eles foram excluídos dos principais empregos públicos (administração, exército, polícia, justiça, clero) e objeto de discriminações.

“Foi-lhes interdito tomar o título de senhor e de senhora, reunir-se mesmo com o pretexto de núpcias, festins ou danças, ocupar lugares especiais nas cerimônias, circular nos passeios públicos e sentar-se nos albergues freqüentados por brancos, (...) usar nomes reservados aos brancos”<sup>41</sup>.

Uma nova leitura do código vai impor a todo homem livre de cor o respeito a todo branco. Assim foi inventado um novo crime contra os livres: o crime de “irreverência” do qual decorria a impossibilidade de acionar um branco na justiça, até mesmo nos casos de arbitrariedade flagrante. Como constata Y. Debbasch, na segunda metade do século XVIII, espera-se de um livre de cor a simplicidade e a decência; quem se distancia desse ideal é acusado de arrogância ou insolência, termos que, apesar de toda evidência, não têm aqui seu sentido ordinário. Além disso, a situação urbana conduzia a um aprofundamento cada vez maior da segregação (lugares especiais nos teatros, cemitérios, transportes...) <sup>42</sup>.

Teoricamente, a mácula servil é afetada por um coeficiente de inferioridade, sendo a cor tomada apenas como signo. Como observava na época Moreau de Saint-Mery “o negro no estado atual das coisas está ainda mais afastado do seu mestre pela cor do que pela escravidão”<sup>43</sup>. Se a branquidão é o que importa, ela não pode limitar-se à simples aparência física, na medida em que deve traduzir toda ausência de contato com a mácula servil-negra. Emerge então a idéia essencial na dinâmica do sistema, que se encontra mais ou menos confirmada na maioria das sociedades plurirraciais: a de linha de cor, que estabelece uma divisão sem falha entre os brancos e os outros, qualquer que seja seu grau de mestiçagem e que rejeita em

bloco aqueles que não são considerados indenes de contaminação e que são conseqüentemente reconduzidos a outra cor fundamental. Y. Debbasch acrescenta que as dúvidas podem nascer precisamente a partir desses estágios de mestiçagem avançada que são para todos os descendentes africanos uma tentação irresistível: por que não jogar com a aparência e contar com o esquecimento para insinuar-se na classe “superior”?<sup>44</sup> Um raciocínio do tipo genealógico se instala, dando lugar ao “genotipo” sobre o “fenotipo”.

“Um sangue misturado, mesmo chegando à sétima ou oitava geração, mesmo chegando ao ponto em que a cor teria a aparência da cor de um europeu, seria sempre um sangue misturado e não poderia se dizer igual e caminhar de par com um branco europeu”<sup>45</sup>.

E Moreau de Saint-Méry, sobre a idéia da linha de cor, fez a sua formulação mais radical: “A opinião (...) quer por conseguinte que uma linha prolongada até o infinito separe sempre a descendência branca da outra”<sup>46</sup>. O reconhecimento de uma perfeita origem européia é colocado como condição para ingressar na milícia branca. A admissão dependia de um julgamento baseado no inquérito formal sobre a tradição oral, sendo a árvore genealógica considerada peça essencial do dossiê. Os suspeitos acusados de ascendência misturada eram obrigados a defender-se na justiça, por meio dos inquéritos nos registros cartoriais. A sociedade branca permanece, em última instância, a verdadeira reguladora independentemente dos decretos jurídicos. E essa tarefa jamais terminará, pois a barreira é sempre marcada, com o medo que não esteja bastante visível<sup>47</sup>.

A linha de cor que aparece como sintoma de uma redução binária da extrema diversidade fenotípica pode coexistir com o reconhecimento dessa realidade humana “luxuriante”. Toda uma gama de nuances elaboradas entre o branco e o negro é prova ilustrativa dessa coexistência entre o sistema binário (branco e não branco) e a diversidade de cores entre os não brancos. Moreau de Saint-Méry nos apresenta uma célebre classificação cromática, baseada em suas observações pessoais, em tradição oral e documentos escritos da época<sup>48</sup>. O princí-



pio da classificação é essencialmente genealógico porque as categorias não se definem pelo aspecto físico de seus membros, mas sim por suas origens, o que confere uma posição determinada no eixo que liga os pólos brancos e negros originais. Moreau parte da suposição de que um indivíduo é composto de 128 partes, consideradas idealmente como probabilidades de origem a partir de 128 ancestrais. Essas partes implicam uma informação genealógica que corresponde a sete gerações e pode ser considerada como o máximo de profundidade de uma consciência genealógica. A partir de cálculos matemáticos relativamente complexos, ele chega a expressar essa posição através das seguintes categorias:

- Sacatra: 8 a 16 partes brancas e 112 a 120 partes negras;
- Griffé: 24 a 32 partes brancas e 96 a 104 partes negras;
- Marabou: 40 a 48 partes brancas e 80 a 88 partes negras;
- Mulâtre: 56 a 70 partes brancas e 58 a 72 partes negras;
- Quarteron: 71 a 96 partes brancas e 32 a 57 partes negras;
- Métis: 104 a 112 partes brancas e 16 a 24 partes negras;
- Mamelouc: 116 a 120 partes brancas e 8 a 12 partes negras;
- Quarteronné: 122 a 124 partes brancas e 4 a 6 partes negras;
- Sang mêlé: 125 a 127 partes brancas e 1 a 3 partes negras.

O arbitrário influi sobre toda a classificação, segundo os próprios termos de Moreau de Saint-Méry, perfeitamente consciente de que sua classificação é apenas uma aproximação. Aqui interfere, em certa medida, a consideração do fenotipo: por exemplo, quando uma criança vem de "quarteron" claro com uma "griffone" clara, em vez de considerá-la marabou, classificam-na entre os mulâtres<sup>49</sup>.

Além dessas características físicas, Moreau de Saint-Méry faz para cada categoria apreciações concernentes a certos traços de comportamento, em especial os que dizem respeito à

paixão dos sentidos. Por exemplo, o "mulâtre", considerado como indolente, tem paixão pelos exercícios do corpo, sobretudo pela equitação e a paixão que leva um sexo a outro. Mais do que isso, para cada uma das categorias é avaliada sua adaptação ao meio, em particular ao clima de São Domingos. O "mulâtre" parece ser o melhor adaptado, o que aliás explicaria sua inclinação ao prazer<sup>50</sup>.

Todo o rigor da linha de cor que separa as categorias mestiçadas do termo branco se exerce ao nível dos "sang-mêlés" (sangues misturados), justamente porque a descendência dos "sang-mêlés" se aproxima muito ao misturar-se a brancos, o que exige uma observação atenta para distinguir essas últimas misturas dos brancos puros. A tradição oral ou escrita serve geralmente de guia a este respeito<sup>51</sup>. Indo ao extremo, pode-se imaginar que um "sang-mêlé" que chegaria ao oitavo degrau de mistura com o branco teria apenas uma parte negra sobre 8.191 partes brancas, o que corresponde a uma diferença infinitamente pequena. No entanto, Moreau adere ao eco de uma crença relativa ao reaparecimento dos caracteres desaparecidos após um certo número de gerações: "Para apoiar a opinião (...) não admitindo a possibilidade de desaparecimento total do traço da mistura (...) diz-se que a nuance que se estabeleceu durante duas ou três gerações se aviva e revela a mistura africana; se não é na cor que o indício se encontra, ele se apresenta no conjunto dos traços, no nariz achatado, nos lábios grossos, que mostram muito a origem"<sup>52</sup>. E acrescenta: "(...) esse indício, no qual seria talvez mais perigoso acreditar, é o olho do preconceituoso que o enxerga, e, se passeasse na Europa inteira, ele encontraria com esse sistema algo para afirmar ali uma nomenclatura colorida"<sup>53</sup>.

Por sua vez, P. Crépeau, ao fazer uma análise aprofundada do sistema de classificação de Moreau, levanta três regras características:<sup>54</sup> a de descendência, que postula que as diversas categorias raciais se definem pela origem dos genitores, ou seja, trata-se de categorias exclusivamente genealógicas; a regra de não-retorno, que corresponde ao caráter "infinito" da linha de cor. Por mais próxima de branco que possa ser uma



mulher não branca, jamais resultará um branco de sua procriação; e, finalmente, a regra de desigualdade que afirma a superioridade do branco sobre o negro, como resultado da escravidão. Além dessas regras, Crépeau distingue três princípios ou leis que regem o sistema: 1) a lei da identidade (dois indivíduos da mesma categoria engendram descendentes de sua própria categoria); 2) a lei de progressão aritmética ao branco: toda mistura, qualquer que seja a distância entre os dois parceiros, gera um produto que é classificado na categoria imediatamente “inferior” à do parceiro mais baixo. Assim, os “mulâtres” que se unem com os brancos, com os “sang-mêlés”, com os “quarteronnés”, com os “mamelouc” ou com os “métis” engendrarão sempre os “quarterons”; 3) a lei de assimilação, pela qual, em algumas misturas, certas categorias são assimiladas a outras. Ela aproxima a uma ou a outra das categorias polares. Observa-se a este respeito que pode haver assimilação ao negro no caso de certas misturas (p. ex., no que diz respeito ao sacatra), mas nunca há assimilação ao branco.

P. Crépeau conclui que há um sistema cognitivo em equilíbrio, mas cujo funcionamento ideal exigiria um espaço social relativamente estreito e uma profundidade genealógica não muito prolongada. Esse equilíbrio já era, segundo ele, ameaçado de instabilidade, na medida em que se fazia aparecer uma tendência à classificação fenotípica, em detrimento da regra de descendência e como consequência dos efeitos no longo percurso da lei de assimilação. Se aos brancos interessava principalmente a divisão do mundo em dois, às próprias pessoas de cor interessava essa graduação racial cromática. Esse fenômeno que M. Duchet qualifica de matemática racial é atestado por toda parte e sua importância confirmada pelo uso de nomes particulares atribuídos, segundo as regiões, às diferentes variedades de mestiços<sup>55</sup>. Essa hierarquia das nuanças tem um efeito de deslocamento, porque o sub-racismo nela implicado dificulta a formação de uma consciência comum. No topo da escala, a assíntota ao branco leva à negação de certos panos de fundo da ascendência. E a famosa passagem de linha só poderia ser a aventura de um indivíduo que quer fazer esquecer a todos o que ele mesmo não quer mais se lembrar<sup>56</sup>.

A ideologia colorista construída na segunda metade do século XVIII em relação aos não brancos deu origem a um “sub-racismo” das pessoas de cor, que deveria ser denominado de “racismo derivado”, na medida em que se trata de uma interiorização e de um reflexo do racismo original, o racismo branco. É toda uma cascata de menosprezo que se instalou, indo do mais claro ao mais sombrio, descendo toda a graduação das nuanças que acabamos de descrever. Não poderia ser minimizado esse tipo de preconceito e essa dialética de contradições secundárias. Como escreve M. Labelle, os grupos intermediários participam do preconceito a título de oprimidos e opressores. Uma boa parte da estratégia das pessoas de cor consiste em fazer-se conhecer enquanto grupo privilegiado, diferente dos negros e apto a tornar-se igual aos brancos (o que alguns qualificaram de “traição dos mestiços”)<sup>57</sup>.

Quando, em novembro de 1803, negros e mulatos se tornam donos indiscutíveis de São Domingos, os dois grupos encontram-se de ora em diante frente à frente. A natureza racial dessa confrontação não foi apagada pela distinção “antigos livres/novos livres”: são dois grupos fenotípicos e genealógicos coexistentes no seio de uma classe dirigente (velhas famílias mulatas da época e novas famílias negras descendentes essencialmente dos chefes militares da luta pela libertação), constituindo duas facções rivais no seio da mesma classe. Essa oposição é complicada por um fator geográfico, o norte aparecendo mais negro que o sul considerado como feudo dos mulatos<sup>58</sup>. No texto da primeira Constituição do Haiti independente, negros e mestiços são ambos considerados simplesmente como negros. O ódio em relação ao colonizador é antes de mais nada um ódio racial como ilustrado pela declaração de Boisrond-Tonnerre: “Pour rédiger l’acte de l’indépendance, nous avons besoin de la peau blanche pour parchemin, de son crâne pour écritoire, de son sang pour ancre et d’une baionette pour plume”<sup>59</sup>. Num outro sentido, os mestiços se consideram como verdadeiros “americanos” na medida em que os negros podem ser considerados Africanos e os brancos Europeus<sup>60</sup>. Ao se retirar, a colonização deixou em aluvião uma filosofia



das etnias que o tempo, com todos os transtornos, ainda não chegou a corroer<sup>61</sup>.

No fim do século XVIII, os governantes começam a tomar consciência da ameaça contra a colônia que poderia ser provocada pelo descompasso entre a ordem social e a ordem racial. Propuseram então que se considerasse como escravos somente os que fossem negros e como brancos todos os que fossem livres, assim ligando o preconceito contra os mestiços não mais à cor da pele, mas ao "status", à condição jurídica. Proposta que não agradou aos colonos brancos e foi substituída por um sistema no qual as pessoas de cor são classificadas em um certo número de castas, de acordo com as nuances<sup>62</sup>.

No início do século XIX foi implantado um programa reformista visando à organização sistemática das nuances, de modo a permitir a "passagem de linha", geração após geração para os livres que se aproximam assintoticamente do grupo branco, contrariando o caráter infinito da linha de passagem tal como foi observado por Moreau de Saint-Méry. O texto seguinte da autoria de um antigo colono de São Domingos, e datado de 1820, nos permite penetrar nos meandros desse pensamento reformista. Desde o início do texto, o autor revela o objetivo concreto da reforma por ele proposta: "Nas colônias de escravos, convém multiplicar os contrapeços das populações (...). Tropas de linha, milícia branca e gente de cor formam já um peso suficiente contra a massa dos escravos. Mas, enquanto os brancos se diversificam por contraste de interesses, as pessoas de cor manifestam uma espécie de consistência e de conjunto nocivo ao sistema colonial"<sup>63</sup>. Vamos ao cerne da proposta:

"(...) Seria possível atribuir a diferentes mesclas de cor essa medida de vantagens políticas que, ao dividi-las entre elas, tenderia a ligá-las mais estreitamente aos brancos, ou seja, quanto mais aproximadas da cor européia, mais poderiam participar dos favores mais altos; quanto mais afastadas fossem, elas seriam eficazmente mantidas nos limites determinados segundo a ordem natural para a manutenção do sistema colonial"<sup>64</sup>.

O desenvolvimento da reflexão mostra que a ambigüidade do fenômeno procede do fato de que a aparência física, embora imediatamente revestida de significados sociais, se constitui a partir de uma constelação de traços biológicos. E, na medida em que se serve desses traços para encarnar as diferenças sociais, torna-se absolutamente necessário salvaguardá-los, porque são portadores de discriminação. Coloca-se então um problema inédito de reprodução. Como assegurar a renovação, de geração a geração, de uma situação social cujos parâmetros não são sociais e não são transmissíveis socialmente, mas sim passam pelo canal da hereditariedade biológica? Como remediar o problema físico da diluição das cores pela miscigenação? Aqui está a intriga racial! Efeito de opacidade social: a sociedade não pode controlar totalmente a conduta de seus membros. A mestiçagem, ao apagar as diferenças físicas, reduz a validade dos traços fenotípicos como signo de relação de parentesco: chega-se até a encontrar uma diversidade fenotípica no interior de cada família. A própria exploração sexual característica da escravidão abre uma grave contradição interna no sistema. Somado, tudo isso dificulta a manutenção de uma fronteira racial entre pessoas aparentadas. O que explicaria por que nos Estados Unidos passou-se da ideologia paternalista da plantação (que maximizava a desigualdade ao favorecer a intimidade) a uma dicotomia racial rígida que joga automaticamente todo indivíduo intermediário no grupo inferior e a uma endogamia rigorosa para cada um dos grupos. Para manter a discriminação é preciso fazer apelo a uma política de "identidade" escrita, jogando de modo automático todos os indivíduos, produtos de uma eventual mistura ou que carregam o traço, numa categoria global reconduzida a outra cor primitiva.

Essa partição é coerente nas perspectivas do segmento racialmente dominante. Porém, os valores ligados à ideologia da cor se difundem no resto do corpo social. Os fluxos aqui são mais livres e favorecem a emergência de categorias ao mesmo tempo sociais e biológicas, abertas por cima mas fechadas por baixo, refletindo o modelo do segmento não mesclado. Sob a



preeminência do branco, "ex machina" do sistema, os indivíduos e as linhagens procuram gerir com cuidado seu capital racial, de modo a aumentar sua parte de "branco", e a subir no sentido inverso do movimento das águas os diversos escalões da "linha de passagem". Mas, a passagem pode ser efetuada apenas por raros indivíduos, capazes de escapar à memória coletiva e de ocultar a seus próprios olhos uma parte de sua ascendência<sup>65</sup>.

#### 4. Os séculos XIX e XX e a questão da mistura das raças na doutrina nórdica

O desenvolvimento das culturas depende, segundo os doutrinários do racismo, da pureza da raça. Por outro lado, o declínio de uma cultura explica-se facilmente pela degenerescência que a mistura das raças provoca. Gobineau e seus discípulos eram contra a democracia, principalmente porque ela encorajava o cruzamento geral dos elementos raciais. Sustentaram que tal hibridismo teria por conseqüência uma falta de harmonia no organismo físico e uma instabilidade tanto mental quanto emotiva. Nos escritos de autores como Seth K. Humphrey (*Mankind: Racial Values and The Racial Prospect*, Nova York, 1917), Grant and Stoddard, para não citar toda a literatura xenófoba da Ku-Klux-Klan e dos clubes anglo-saxônicos, a tese defendida é a de que a futura população americana resultante do cruzamento com os elementos estrangeiros perderá o caráter harmonioso e estável que possuía até então. Alguns desses autores afirmaram que tal desarmonia daria origem a todos os tipos de males sociais e de imoralidade, tais como os abusos do álcool e tabaco, a falta de religião, a pressa descontrolada, a pornografia, a irritabilidade excessiva, etc.<sup>66</sup> Joseph Widney atribui à mistura de sangue o que ele chama de falta de estabilidade dos povos celtas, assim como suas tendências às querelas intestinas e incapacidade presumida em manter estáveis organizações cooperativas.

"É a chave dos distúrbios da Europa Oriental: o que se chamou a questão oriental é simplesmente a fermentação do sangue misturado de tipos muito dessemelhantes"<sup>67</sup>.

Às vezes, a argumentação toma forma bastante contraditória ao afirmar que os híbridos se tornam mais cedo ou mais tarde estéreis e que isso provoca um desequilíbrio na proporção dos sexos e um decréscimo geral das capacidades físicas e mentais. Manifestamente, tal argumento leva diretamente à conclusão de que os híbridos tendem a desaparecer, conclusão essa facilmente refutada pela presença do caráter quase universalmente híbrido da espécie humana. Por outro lado, os defensores da mistura das raças sustentam que o casamento restrito aos membros do mesmo grupo tendem a deteriorar a raça; que as raças híbridas são as mais vigorosas, porque a infusão de um sangue novo aumenta a vitalidade do grupo. Breve, eles apresentam diferentes argumentos de ordem social e econômica em favor da imigração que conduz manifestamente à mestiçagem racial.

Ora, a maior parte dessa literatura caracteriza-se pela incapacidade dos autores em distinguir entre três problemas diferentes. Primeiramente, a questão dos efeitos de mistura racial, independentemente das qualidades das raças misturadas. Em segundo lugar, a questão dos efeitos produzidos pelos cruzamentos das linhagens e, finalmente, a questão dos obstáculos de ordem psicossocial contra os quais os híbridos têm geralmente de lutar. A clareza exige que esses três aspectos do problema geral logicamente distintos sejam considerados separadamente.

Uma olhada rápida, começando pelo último aspecto da questão, mostra que se a lei ou o costume social de um país relega os tipos híbridos à posição de raça politicamente inferior, suas contribuições sociais estarão provavelmente abaixo de suas capacidades inatas. Tudo depende, naturalmente, do caráter geral do meio social. Num regime rígido de castas, onde seria absolutamente impossível a um híbrido elevar-se acima da posição social inferior que ocupa seu pai, fica claro que não se poderia julgar o hibridismo racial de acordo com a posição social atingida pelos indivíduos híbridos.

Quanto aos aspectos biológicos, as conclusões das pesquisas mostram que nem a endogamia nem a exogamia dos gru-



pos são em si prejudiciais. No desenvolvimento das diversas famílias de animais domésticos, seguem-se dois métodos. Se a raça é boa do ponto de vista genético, quanto a todos os caracteres desejados, ela pode continuar a desenvolver-se durante numerosas gerações sem cruzamento, e sem mostrar os mínimos indícios de degenerescência. Segundo a teoria mendeliana, nenhum caráter pode aparecer se seu elemento constitutivo não estiver num ou noutro dos ancestrais. Pode-se recorrer à reprodução entre animais da mesma família como meio para descobrir as potencialidades hereditárias: o que revelará todos os fatores escondidos ou caracteres recessivos<sup>68</sup>.

A afirmação, segundo a qual a mistura das raças aumenta a variabilidade, não tem necessidade de ser comprovada. O fato é evidente por sua própria natureza. A união de diversos fatores genéticos de duas raças alarga o campo de combinações possíveis. Esse fenômeno, observado várias vezes pelos antropólogos no que diz respeito aos traços físicos, tem sido também anotado pelos psicólogos no que diz respeito às características mentais. Os princípios que governam a combinação dos fatores genéticos, formulados na teoria mendeliana de hereditariedade, oferecem uma base de sustentação científica.

No seu ensaio sobre a desigualdade das raças humanas, publicado em quatro volumes entre 1853 e 1855, o conde Joseph Arthur de Gobineau coloca a principal questão: como as civilizações nascem e por que elas desaparecem. Independentemente da vontade de Deus, pensa Gobineau, os povos desaparecem porque são degenerados. A palavra "degenerado", aplicada a um povo, significa que esse povo não tem mais o mesmo valor intrínseco que possuía outrora, porque não tem mais em suas veias o mesmo sangue, cuja qualidade foi afetada por sucessivas alterações provocadas pelas mestiçagens. Ele morre definitivamente junto com sua civilização no dia em que o elemento étnico primordial encontrar-se subdividido e afogado nas relações com as raças estrangeiras, pois a virtualidade desse elemento não exercerá mais de ora em diante uma ação eficiente.

A civilização só se desenvolve quando uma nação conquista outra. E a conquista faz com que uma nação sem força e sem poder encontre-se de repente nas mãos de mestres vigorosos e seja chamada a compartilhar com estes de um novo e melhor destino. Seguem novas conquistas: o que faz crescer a riqueza, nascer o comércio; os estrangeiros aumentam nas cidades da região civilizada. Mas somente um povo soberano, com propensão para misturar-se a um outro sangue, se mistura rapidamente com um povo inferior. Na mistura, as distinções de raças engendram múltiplas castas sociais; finalmente, o sentido aristocrático e o sentido da superioridade da raça cedem lugar à degenerescência democrática e ao senso de igualdade. A raça branca possuía originalmente o monopólio da beleza, da inteligência e da força. Na seqüência das uniões com as outras variedades nascem os mestiços belos sem ser fortes, fortes sem ser inteligentes, inteligentes com muita feiúra e debilidade. Os povos só degeneram devido às misturas que sofreram e de acordo com as proporções e as qualidades dessas misturas. É possível que as instituições criadas pela raça superior possam manter a civilização por um certo tempo. Mas, finalmente, ela cairá em decadência, porque o sangue que a criou foi dizimado pela guerra e adulterado pelo sangue de uma horda estrangeira.

Eis a essência da filosofia da história de Gobineau. A raça suprema entre os homens é a raça ariana, da qual os alemães são os representantes modernos mais puros. Todas as civilizações resultam das conquistas arianas sobre os povos mais fracos; começaram todas a declinar quando o sangue ariano diluiu-se por cruzamentos. Os brancos ultrapassam todos os outros em beleza física. Os povos que não têm o sangue dos brancos aproximam-se da beleza, mas não a atingem. De todas as misturas raciais, as piores, do ponto de vista da beleza, são as formadas pelo casamento de brancos e negros.

No entanto, a essência da doutrina de Gobineau se encontra mais na teoria que formulou sobre os efeitos da mistura das raças do que na sua teoria sobre a superioridade da raça ariana. Ele estabeleceu que, em todas as partes do mundo, tribos na maioria amarelas e negras pareciam ser objeto de uma certa



paralisa que as impedia de dar o primeiro passo em direção à civilização, independentemente das condições do solo ou do clima nas quais se encontravam. Por quê? Elas eram atingidas pela impotência e inábeis para vencer as repugnâncias naturais que o homem como o animal tem ao cruzamento. Outros grupos podem vencer essa repugnância até certo ponto; eles fazem uma guerra de conquista e fundam uma pequena nação, que, porém, resta estagnada. Mas certos grupos mais imaginativos e mais enérgicos conquistam um território mais extenso e formam uma nação maior. Assim, enquanto a humanidade tem, em todos seus ramos, uma repulsão secreta aos cruzamentos – e não há povo que possa desembaraçar-se inteiramente desse sentimento – os que o conseguem melhor formam o que é civilização na nossa espécie.

A pensar bem, o princípio primordial da teoria de Gobineau sobre o nascimento da civilização não é absolutamente a doutrina da pureza das raças. Pelo contrário, a mistura das raças é a condição “sine qua non” do progresso, do estado “selvagem” ao estado da cultura. Para entrar na história como criadora de um grande Estado, uma raça deve ter não apenas energia e inspiração, mas também capacidade para vencer essa forte repulsão universal a misturar seu sangue com o sangue de uma outra raça.

Sem dúvida, existe na essência da filosofia de Gobineau uma nebulosidade e uma contradição que não escapariam à crítica. Ele pode ser considerado como o grande “profeta” da pureza de sangue; porém, considera a mistura das raças o fundamento essencial de todas as civilizações. Considera também a mistura como a fonte da degenerescência da raça e do declínio da cultura, ao mesmo tempo que afirma ter a mistura produzido novas qualidades e fertilizado as capacidades latentes das raças envolvidas. As contradições de sua “teoria” aparecem em seus próprios termos metafísicos quando ele coloca em oposição a lei de “repulsão” e a lei de “atração”. A primeira se manifesta pela repugnância natural ao cruzamento, repugnância que tenderia à manutenção da pureza das raças e conseqüentemente privaria a civilização de sua força criadora

e vivificante. A segunda lei, pelo contrário, se traduz pela “propensão marcada” que leva as raças ao cruzamento e que em conseqüência cria e destrói a civilização. A única possibilidade de conciliar essas contradições seria negligenciar a pureza de sangue e fazer do cruzamento das raças a chave para o enigma histórico. Mas, em última análise, Gobineau diz que a civilização nasce de uma boa dosagem na mistura das raças e que uma mistura excessiva a destrói. Um cruzamento, pelo menos, é absolutamente indispensável; um segundo cruzamento será provavelmente nocivo, enquanto que o terceiro levará infalivelmente à ruína da civilização e do povo criador.

## 5. Ideologias da mestiçagem

As teorias de A. Hitler, formuladas no livro *Mein Kampf* desde 1922 e difundidas largamente na Alemanha e na França a partir de 1933, além de decretar uma hierarquia das raças humanas, condenam a mestiçagem das raças como degenerescência e vergonha racial<sup>69</sup>. A mestiçagem racial, assim, foi considerada pela ideologia nazista como um processo que provoca o desaparecimento das qualidades que outrora tornaram o povo conquistador capaz de conquistas. São particularmente as energias civilizadoras que a mestiçagem com uma raça inferior faz desaparecer. A conseqüência mais palpável e brutal dessa teoria racial de Hitler foi a esterilização forçada, desde 1933, de todos os mestiços nascidos na Alemanha das relações entre negros e brancos, em particular os mais de 900 atiradores senegaleses, magrebinos e malgaches estabelecidos após a primeira guerra na margem esquerda do Reno<sup>70</sup>.

Nos anos trinta, a França colonial lança a idéia da “mestiçagem cultural” em oposição às noções de pureza racial e cultural, de vergonha racial e de hierarquia das raças próprias à ideologia nazista. Trata-se de um projeto de aculturação, ou melhor, de assimilação, configurando-se como ideologia colonial da França republicana e cumprindo funções política e pedagógica. A primeira materialização dessa ideologia se encontra na criação de um teatro africano de língua francesa na Es-



cola "William-Ponty" de Gorée em 1933. A partir de 1936, a "mestiçagem cultural", então designada também de "síntese cultural" e de "cultura euro-africana", provocou uma grande polémica entre os próprios sujeitos da mestiçagem, isto é, a primeira geração de intelectuais, educadores e funcionários africanos<sup>71</sup>. Havia sem dúvida, como em toda polémica, vozes africanas em favor e contra a ideologia da "mestiçagem cultural". Jovem poeta, Senghor escreve a respeito contra a ideologia de mestiçagem cultural:

"Enseigner aux noirs d'Afrique des Humanités Grego-Latines, ce serait méconnaître leur originalité foncière, brimer le génie de leur race, les détourner d'une autre humanité possible, plus conforme à leurs aspirations profondes et à leurs aptitudes congénitales"<sup>72</sup>.

#### Notas do Capítulo I

1. Vincke, Edouard. *Géographes et Hommes D'ailleurs*. Commission Française de la Culture de l'Agglomération de Bruxelles. Collection Document, n° 28, Bruxelas, 1985, p. 27.
2. Vincke, Edouard. *Op. cit.*, *ibid.*
3. Bonniol, Jean-Luc. *La Couleur comme maléfice. Une Illustration créole de la généalogie des Blancs et des Noirs*. Paris, Editions Albin Michel, S.A. 1992, p. 11.
4. Benoist, J. Le métissage. In: D. Frembach et Coll. *L'homme, son évolution, sa diversité. Manuel d'Anthropologie Physique*. Paris, Editions du C.N.R.S. et Douin Editeurs, 1986, p. 145-6.
5. Harris, M. *Pattern of race in the America*. Nova York, Walter, 1964.
6. Alencastre, Luiz Felipe de. Geopolítica da mestiçagem. In: *Novos estudos CEBRAP*, n° 11, janeiro de 1985, São Paulo, p. 51.
7. Alencastre, Luiz Felipe de. *Op. cit.*, *ibid.*
8. Didier, Béatrice. Le Métissage de l'Encyclopédie à la Révolution: de l'Anthropologie à la Politique. In: *Métissage - Tome I: Cahiers Crlb-Ciraai*, n° 7, 1991, p. 13.
9. Ver a esse respeito os estudos polémicos de DIOP, Cheikh Anta, entre outros: *Nations Nègres et Cultures*. Paris, Présence Africaine, 1954; *The African Origin of Civilization: Myth or Reality*. Nova York; Wesport, Lawrence Hill Company, 1974; *Civilisation ou Barbarie*. Paris, Présence Africaine, 1981.
10. Will, E. Le monde Hellénistique. In: E. Will, C. Mosse e P. Goukowsky. *Le Monde grec de l'Orient II. Le IV<sup>ème</sup> siècle et l'époque hellénistique*. Paris, 1975, p. 430-4.
11. Peyras, Jean. Identités culturelles et métissages ethniques dans l'Antiquité. In: *Métissages - Tomo I. Op. cit.*, p. 190.
12. Peyras, Jean. *Idem, ibid.*
13. Peyras, Jean. *Idem*, p. 194.
14. *Traité de Métaphysique*, Chap. I, p. 192-3.

15. Buffon. *De l'Homme*, présenté et notes par M. Duchet. Maspero, 1971, p. 276-86.
16. Didier, Béatrice. *Op. cit.*, p. 29-30.
17. Diderot. *Apud* Béatrice Didier. *Op. cit.*, p. 16-7.
18. Didier, Béatrice. *Op. cit.*, p. 29-30.
19. Duchet, Michèle. *Histoire et Anthropologie au siècle des lumières*, p. 102-3.
20. Cohen, William B. *Français et Africains. Les Noirs dans le regard des blancs, 1853-1880*. Paris, Gallimard, 1981, p. 83.
21. Vaissière, Pierre de. Origines de la colonisation à Saint Domingue. In: *Revue des questions historiques* (79), janvier-avril 1906, p. 517. *Apud* William B. Cohen. *Op. cit.*, p. 84.
22. Debbasch, Y. *Couleur et Liberté. Le jeu du critère ethnique dans un ordre juridique esclavagiste*. Paris, Dalloz, 1967, p. 7-8.
23. Stoddard, Lathrop. The French Revolution. In: *San domingo*. Nova York, 1914, p. 41-42. *Apud* William B. Cohen. *Op. cit.*, p. 85.
24. Cohen, B. William. *Op. cit.*, p. 85-6.
25. Bonniol, Jean-Luc. *Op. cit.*, p. 60.
26. D'Auberteuil, Hilliard. *Considérations sur l'état présent de la colonie française de Saint-Domingue*. Paris, 1776, p. 77-8.
27. Bonniol, Jean-Luc. *Op. cit.*, p. 61.
28. Guadeloupe, arrêt du 15 novembre 1763. *Apud* Jean-Luc Bonniol. *Op. cit.*, p. 61.
29. Julien, C.A. *Les Français en Amérique, 1713-84*. Paris, PUF, t. 1, 1955, p. 83.
30. Bonniol, Jean-Luc. *Op. cit.*, p. 62-3.
31. Saint-Mery, Moreau de. *Observations d'un habitant des colonies*, p. 20.
32. Debbasch, Y. *Op. cit.*, p. 307.
33. Saint-Mery, Moreau de. Mémoire de la milice. In: *Bibl. Moreau de Saint-Méry*, XX/97.
34. Saint-Mery, Moreau de. *Description de la partie française de l'île de Saint-Domingue*. Paris, Larousse, 1958, p. 100.
35. Debbasch, Y. *Op. cit.*, p. 71-2.
36. Saint-Mery, Moreau de. *Description. Op. cit.*, p. 66-7.
37. Crepeau, P. *Classifications populaires et Métissage: Essai d'Anthropologie cognitive*. Sainte-Marie (Martinique), Centre de recherches Caraïbes, 1972, p. 12 e 17.
38. Saint-Mery, Moreau de. *Op. cit.*, p. 69.
39. Saint-Mery, Moreau de. *Idem*, p. 70.
40. Saint-Mery, Moreau de. *Idem, ibid.*
41. Saint-Mery, Moreau de. *Idem, ibid.*
42. Crepeau, P. *Op. cit.*, p. 16.
43. Duchet, Michèle, art. citado, p. 125.
44. Debbasch, Y. *Op. cit.*, p. 309.
45. Labelle, M. *Idéologie de couleur et Classes sociales en Haïti*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1978, Introduction.
46. Bonniol, Jean-Luc. *Op. cit.*, p. 77.
47. Bonniol, Jean-Luc. *Op. cit.*, p. 78.



48. Sobre a questão da cor nas lutas políticas haitianas, ver também D. Nicholls. *From Dessaline to Duvalier. Race, colour and National independence in Haiti*. Londres, Cambridge University Press, 1979.
49. Debbasch, Y. *Op. cit.*, p. 309.
50. Bonniol, Jean-Luc. *Op. cit.*, p. 78.
51. Bonniol, Jean-Luc. *Idem.*, p. 79.
52. Bonniol, Jean-Luc. *Idem, ibid.*
53. Bonniol, Jean-Luc. *Idem*, p. 247.
54. La Mettrie, J. Offray de. *Système d'Epicure, XXXIX-LX*. In: *Oeuvres philosophiques*, A. Londres, 1751 (reprint Fayard, Paris, 1987, vol. I, p. 367. Ver também Poliakov, Léon. Le fantasme des êtres hybrides et la hierarchie des races aux XVIII et XIX<sup>ème</sup> siècle. In: *Hommes et bêtes. Entretiens sur le racisme*. Paris, 1975, p. 167-81).
55. Maupertuis, Pierre-Louis Moreau de. "Venus physique". In: *Oeuvres*. Lyon, 1768, vol. II, p. 106-8; 122-4; 128-30.
56. Buffon, Georges-Louis Leclerc. *Oeuvres philosophiques, texte établi et présenté par Jean-Piveteau*. Paris, PUF, 1954, p. 357.
57. Buffon. "Variétés dans l'espèce humaine" (1749). In: Buffon. *De l'Homme*, présentation de Michèle Duchet. Paris, Maspero, 1971, p. 223s.
58. Sobre esta questão, ver também: Duchet, Michèle. "Esclavage et Préjugé de couleur". In: P. Comarmond et Claude Duchet (Ed.). *Racisme et Sociétés*. Paris, Maspero, 1969, p. 121-130; Poliakov, Léon. "Du noir au blanc, ou la cinquième génération". In: *Le Couple Interdit. Entretien sur le racisme*. Paris, La Haye/Mouton, 1980, p. 177-190.
59. Kant, Immanuel. "Von den verschiedenen Rassen der Menschen" (1775). In: *Werke*, ed. por Wilhelm Weischedel, Band VI, Darmstad, 1966, p. 11-30; "Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse (1785)", p. 65-82. *Apud* Giuliano Gliozzi. "Le Métissage et l'histoire de l'espèce humaine. De Maupertuis à Gobineau". In: *Métissage. Op. cit.*, p. 52.
60. Kant. "Bestimmung". *Op. cit.*, p. 77-99.
61. Kant. *Idem*, p. 82.
62. Kant. "Worin besteht der Fostschritt zum Besseren im Menschgeschlechte?" Manuscrito publicado em 1914 na tradução italiana de Kant "*Scritti politici e di filosofia della storia*", a cura di N. Bobbio, L. Firpo e V. Mathieu, Turim, UTET, 1978, p. 231-234. Ver também Alexis Philonenko. *La théorie kantienne de l'histoire*. Paris, Urin, 1986, p. 177-178.
63. Long, Edward. *History of Jamaica*, Londres, 1774, vol. II, p. 356; Curtin, P. *The image of Africa: British Ideas and Action, 1780-1850*. Madison, University of Wisconsin Press, 1964; The Atlantic Slave trade, 1550-1807. Londres, Franc Cass, 1978, p. 41-58.
64. Leseallier, Daniel. *Refléxions sur le sort des noirs dans les colonies*. *Apud* Giuliano Gliozzi. *Op. cit.*, p. 54.
65. Chastellux, François Jean de. *Voyage dans l'Amérique septentrionale dans les années 1780, 1781, 1782*. Paris, 1786, p. 147-9.
66. Hankins, Frank H. *La race dans la civilisation. Une vue critique dela doctrine nordique*. Paris, Payot, 1935, p. 274.
67. Hankins, Frank H. *Op. cit.*, p. 274-5.
68. Hankins, Frank H. *Idem*, p. 278.
69. Hitler, Adolf. *Mein Kampf* (1922). *Apud* Ousman Socé. "L'assimilation? ou l'Association?" Paris-Dakar, n° 552, 17 septembre 1936, p. 1.
70. Ver a esse respeito: Reiner Pommerin. *Sterilisierung der Rheinlabastarde: Das Schicksal einer farbigen deutschen Minderheit 1918-1937*. Dusseldorf, Droste, 1979; Cornelia Panzacchi. "Die Kinder der Tirailleurs Sénégalais". In: Já nos Riesz et Joachins Schultz (ed.) *Tirailleurs Sénégalais: Zur bildlichen und literarischen Darstellung afrikanischer Soldaten im Dienste Frankreichs-Présentations littéraires et figuratives de soldats africains au service de la France, Bayreuther Beiträge zur Literaturwissenschaft*, t. 13, Frankfurt, M. Lang, 1989, p. 101-10; Hans-Jürges Lüsebrink. "Les tirailleurs sénégalais et l'anthropologie coloniale. Un litige franco-allemand aux lendemains de la Première Guerre Mondiale". *Ethiopiennes*, n° 3-4, Dakar, 1988, p. 116-25.
71. Delavignette, Robert. Le théâtre de Gorée et la culture Franco-Africaine. In: *L'Afrique Française*, n° 10, octobre 1937, p. 171-72.
72. Senghor, Léopold Sédar. "Le problème culturel en A.O.F." *Paris-Dakar*, 7 septembre 1937, p. 1-2; 8 septembre 1937, p. 2; 10 septembre 1937, p. 2.



## Capítulo II

### A MESTIÇAGEM NO PENSAMENTO BRASILEIRO

Ao abordar a questão da mestiçagem do final do século XIX, os pensadores brasileiros se alimentaram sem dúvida do referencial teórico desenhado pelos cientistas ocidentais, isto é, europeus e americanos de sua época e da época anterior. A discussão travada por alguns iluministas a respeito do caráter ambivalente da mestiçagem, seja para explicar e confirmar a unidade da espécie humana (Buffon, Diderot), seja para negá-la (Voltaire); a idéia da mestiçagem tida ora como um meio para estragar e degradar a boa raça, ora como um meio para reconduzir a espécie a seus traços originais; as idéias sobre a degenerescência da mestiçagem, etc., todo o arcabouço pseudocientífico engendrado pela especulação cerebral ocidental repercute com todas suas contradições no pensamento racial da elite intelectual brasileira.

Como acontece geralmente na maioria dos países colonizados, a elite brasileira do fim do século XIX e início do século XX foi buscar seus quadros de pensamento na ciência européia ocidental, tida como desenvolvida, para poder, não apenas teorizar e explicar a situação racial do seu país, mas também e sobretudo propor caminhos para a construção de sua nacionalidade, tida como problemática por causa da diversidade racial.

No entanto, no encaminhamento da discussão ideológico-política da mestiçagem para enfrentar o problema nacional, os pensadores brasileiros na sua maioria, apesar de terem sido

alimentados pela “ciência” ocidental de sua época, elaboraram propostas originais, diferentes das elaboradas nos Estados Unidos, na América Espanhola, nas Antilhas Francesas e no Caribe.

Para caracterizar esse pensamento brasileiro sobre a mestiçagem, faz-se necessário sintetizar criticamente seus produtores mais destacados, antes de analisar seus efeitos e suas seqüências no processo da formulação da identidade nacional e seu contrapeso na problemática da formação da identidade negra ou afro-brasileira. Trataremos deles na medida em que suas obras apareceram cronologicamente no decorrer da história, sem deixar de incluir as críticas contra eles, feitas por outros pensadores e sem poupá-los de nossos próprios comentários críticos, embora estes sejam deslocados no tempo.

O fim do sistema escravista, em 1888, coloca aos pensadores brasileiros uma questão até então não crucial: a construção de uma nação e de uma identidade nacional<sup>1</sup>. Ora, esta se configura problemática, tendo em vista a nova categoria de cidadãos: os ex-escravizados negros. Como transformá-los em elementos constituintes da nacionalidade e da identidade brasileira quando a estrutura mental herdada do passado, que os considerava apenas como coisas e força animal de trabalho, ainda não mudou? Toda a preocupação da elite, apoiada nas teorias racistas da época, diz respeito à influência negativa que poderia resultar da herança inferior do negro nesse processo de formação da identidade étnica brasileira.

A pluralidade racial nascida do processo colonial representava, na cabeça dessa elite, uma ameaça e um grande obstáculo no caminho da construção de uma nação que se pensava branca, daí por que a raça tornou-se o eixo do grande debate nacional que se travava a partir do fim do século XIX e que repercutiu até meados do século XX. Elaboraões especulativas e ideológicas vestidas de cientificismo dos intelectuais e pensadores dessa época ajudariam hoje, se bem reinterpretadas, a compreender as dificuldades que os negros e seus descendentes mestiços encontram para construir uma identidade coletiva, politicamente mobilizadora.



Apesar das diferenças de pontos de vista, a busca de uma identidade étnica única para o país tornou-se preocupante para vários intelectuais desde a primeira República: Sílvio Romero, Euclides da Cunha, Alberto Torres, Manuel Bonfim, Nina Rodrigues, João Batista Lacerda, Edgar Roquete Pinto, Oliveira Viana, Gilberto Freyre, etc., para citar apenas os mais destacados. Todos estavam interessados na formulação de uma teoria do tipo étnico brasileiro, ou seja, na questão da definição do brasileiro enquanto povo e do Brasil como nação. O que estava em jogo, neste debate intelectual nacional, era fundamentalmente a questão de saber como transformar essa pluralidade de raças e mesclas, de culturas e valores civilizatórios tão diferentes, de identidades tão diversas, numa única coletividade de cidadãos, numa só nação e num só povo<sup>2</sup>.

Todos, salvo algumas exceções, tinham algo em comum: influenciados pelo determinismo biológico do fim do século XIX e início deste, eles acreditavam na inferioridade das raças não brancas, sobretudo a negra e na degenerescência do mestiço.

No seu pensamento, Sílvio Romero coloca a crucial questão de saber se a população brasileira, oriunda do cruzamento entre as três raças (branca, negra e índia) tão distintas, poderia fornecer ao país uma feição própria, original. Acreditava no nascimento de um povo tipicamente brasileiro que resultaria da mestiçagem entre essas três raças e cujo processo de formação estava ainda em curso. Mas, desse processo de mestiçagem do qual resultará a dissolução da diversidade racial e cultural e a homogeneização da sociedade brasileira, dar-se-ia a predominância biológica e cultural branca e o desaparecimento dos elementos não brancos.

“Todo brasileiro é um mestiço, quando não é no sangue, o é nas idéias”<sup>3</sup>. Mas, não é por isso – completa – que o Brasil será uma nação de “mulatos”, porque na mestiçagem a seleção natural faz prevalecer, após algumas gerações, o tipo racial mais numeroso, que no caso do Brasil é a raça branca, graças à intensificação da imigração européia, ao fim do tráfico negreiro, ao decréscimo da população negra após a abolição e ao

extermínio dos índios. Dentro de dois ou três séculos, a fusão entre as três raças será talvez completa e o brasileiro típico, mestiço, bem caracterizado. Fica claro para nós que a mestiçagem, no pensamento de Romero, representa apenas uma fase transitória e intermediária no pavimento da estrada que levaria a uma nação brasileira presumidamente branca.

Por mais que Sílvio Romero possa acreditar no futuro próximo de um tipo racial e cultural genuinamente brasileiro, resultado da mestiçagem, seu pensamento demonstra algumas inconsistências. Contrariando sua predição, ele observa que o resultado dos grandes agentes transformadores, isto é, a natureza e a mescla de povos diversos ainda em ação, não pode ser determinado com segurança. Em outros momentos ele disse: “ainda entre nós as três raças não desapareceram confundidas num tipo novo, e este trabalho será lentíssimo. Por enquanto a mescla das cores e a confusão nas idéias é o nosso apanágio”<sup>4</sup>. Mais confiante, ele retoma: “O povo brasileiro, como hoje se nos apresenta, se não constitui uma só raça compacta e distinta, tem elementos para acentuar-se com força e tornar-se um ascendente original nos tempos futuros. Talvez tenhamos ainda de repensar na América um grande destino histórico-cultural”<sup>5</sup>. Posicionando-se criticamente contra a tese otimista, defendida por João Batista Lacerda, de que negros, índios e mestiços desapareceriam dentro de um século<sup>6</sup>, ele revê sua posição anterior na qual estimava que o processo de branqueamento levaria de três a quatro séculos. Ele volta a pensar que o processo tomaria uns seis ou sete séculos, se não mais – para a absorção de índios e negros.

“É preciso ser completamente ignorante em coisas de antropologia e etnologia para desconhecer o duplo fenômeno da persistência dos caracteres fundamentais das raças, por um lado, e, por outro lado, o fenômeno de cruzamento de todas elas, sempre que se acham em contato. O desaparecimento total do índio, do negro e do mestiço poderia ocorrer, apenas, se toda a miscigenação futura incluir um parceiro extremamente claro (senão branco)...”<sup>7</sup>.



Em seu livro *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*, cuja primeira edição data de 1894, Raimundo Nina Rodrigues, em desavença com Sílvio Romero, desacredita na tese desenvolvida por este último, segundo a qual era possível desenvolver no Brasil uma civilização a partir da fusão da cultura “branca” com as contribuições negras e índias, sendo as duas últimas consideradas por ele “espécies incapazes”. Uma adaptação imposta e forçada de espíritos atrasados a uma civilização superior provocaria desequilíbrios e perturbações psíquicas<sup>8</sup>.

A evolução ontogênica é uma simples recapitulação abreviada da evolução filogênica, o que significa que o indivíduo herda os traços somáticos e o estágio mental correspondente à sua raça. Por isso, o atavismo pode se manifestar nos produtos de cruzamentos inter-raciais. A heterogeneidade tanto racial quanto cultural da população brasileira, constatada até o nível de distribuição espacial do país, leva Nina a rejeitar a unidade étnica projetada no pensamento de Sílvio Romero. Por isso, ele propôs, no lugar da unidade, a institucionalização e a legalização da heterogeneidade, através da criação de uma figura jurídica denominada responsabilidade penal atenuada. Com este instrumento poderiam ser geridas as desigualdades entre as raças e seus subprodutos que compõem a população, contemplando a ausência de um mesmo grau de cultura mental<sup>9</sup>.

Sendo dadas as desigualdades entre as raças, seriam necessárias modificações na responsabilidade penal. A regra do contrato na sociedade brasileira, que considera todos os indivíduos iguais perante a lei, que é uma medida de defesa social, converte-se em pura repressão: índios, negros e mestiços não têm a mesma consciência do direito e do dever que a raça branca civilizada, porque ainda não atingiram o nível de desenvolvimento psíquico, seja para discernir seus atos, seja para exercer o livre-arbítrio.

Nina ressalta que o modo pelo qual se ajustam os diversos elementos antropológicos para formar a sociedade brasileira é extremamente variável nas diversas zonas ou centros do país. Desde os tempos coloniais, a população branca foi desigual-

mente distribuída pelo extenso território. A imigração de italianos e alemães concentrou-se em certas regiões do país com exclusão de outras, da mesma forma que foi desigualmente distribuída pelos invasores. Baseando-se nessas desproporções de distribuição no espaço geográfico nacional – de acordo com o clima, as áreas privilegiadas pela imigração branca, pela concentração dos negros, pela dizimação dos índios –, Nina reforça sua discordância da tese sustentada por Sílvio Romero sobre a existência de um tipo étnico brasileiro resultado da mestiçagem, através da qual realiza-se a predominância da raça branca<sup>10</sup>.

Falando dos feitos da mistura das raças em termos de conduta e de temperamento, Nina disse, citando Spencer: “a julgar por certos fatos, a mistura entre as raças de homens muito dessemelhantes parece produzir um tipo sem valor, que não serve nem para o modo de viver da raça superior nem para o da raça inferior, que não presta enfim para gênero de vida algum...”. Para ele, as raças cruzadas estão profundamente degradadas e atribui essa degradação aos defeitos dos colonizadores portugueses que eram gente da pior espécie, proveniente de um povo atrasado e arredo da civilização européia; ao insucesso das catequeses; ao calor excessivo do clima e à riqueza do solo. A população mestiça brasileira conhece uma escala que vai “do produto inteiramente inaproveitável e degenerado ao produto válido e capaz de manifestação superior”. Esta mesma escala, portanto, deveria ser aplicada no exame da “responsabilidade moral e penal” e esta iria desde sua inteira negação em um extremo até a afirmação plena no extremo oposto<sup>11</sup>. Vista por este ângulo, a criminalidade do mestiço brasileiro torna-se uma manifestação de fundo degenerativo e, portanto, ligada às más condições antropológicas do cruzamento. Esta idéia permite-lhe argumentar contra o livre-arbítrio:

“a capacidade intelectual é uma função de organização cerebral, sobre a qual nada pode a vontade, que por sua vez não é mais do que uma manifestação dessa mesma organização”<sup>12</sup>.

A institucionalização e a legislação da diferença são o único caminho que Nina oferece para responder à dificuldade de



construção de uma única identidade nacional. “Posso iludir-me, mas estou profundamente convencido de que a adoção de um código único para toda a República foi um erro grave que atentou grandemente contra os princípios mais elementares da fisiologia humana.

Pela acentuada diferença de sua climatização, pela conformação e aspecto físico do país, pela diversidade étnica da sua população, já tão pronunciada e que ameaça acentuar-se ainda, o Brasil deve ser dividido, para os efeitos da legislação penal, pelo menos nas suas quatro grandes divisões regionais que (...) são tão naturais e profundamente distintas”<sup>13</sup>.

O que teria acontecido se a elite dirigente do país tivesse institucionalizado as diferenças, de acordo com as idéias de Nina Rodrigues? Talvez o Brasil tivesse construído uma espécie de *apartheid*, cuja dinâmica teria levado a conseqüências e resultados imprevisíveis.

As características raciais inatas afetam o comportamento social e deveriam, por isso, ser levadas em conta pelos legisladores e autoridades policiais. Conseqüentemente, aos negros e índios deveria ser atribuída uma responsabilidade penal atenuada e aplicado um código penal diferente daquele da raça branca superior. No entanto, ele reconhece que alguns indivíduos, poucos, possam constituir uma exceção, em especial os mestiços, apesar da potencialidade em regredir por causa do atavismo. Para não injustiçar os mestiços excepcionais do ponto de vista da responsabilidade penal, Nina vai operar uma classificação, dividindo todos os mestiços em três categorias: o mestiço tipo superior, inteiramente responsável; o mestiço degenerado, parcial e totalmente irresponsável; o mestiço instável, igual ao negro e ao índio, a quem se poderia atribuir apenas responsabilidade atenuada<sup>14</sup>. Seu raciocínio não explica como e a partir de que critérios se poderia operar essa diferenciação e quem poderia fazê-la. Contrariando a maioria da elite, ele não vê no mestiço um caminho que levasse mais cedo ou mais tarde a um Brasil branco. “A influência do negro, disse, há de construir sempre um dos fatores da nossa inferioridade como povo; nada poderá deter a eliminação do sangue

branco”<sup>15</sup>. A miscigenação apenas atrasa o processo de enegrecimento da população, mas não o resolve. De certo modo, Nina vê na mestiçagem um produto e um resultado diametralmente oposto ao vislumbrado por Romero. Em vez do branqueamento ele vê o enegrecimento.

“Não acredito na unidade ou quase unidade étnica, presente ou futura, da população brasileira, admitida pelo Dr. Sílvio Romero. Não acredito na futura extensão do mestiço luso-africano a todo o território do país, considero pouco provável que a raça branca consiga predominar o seu tipo em toda a população brasileira”<sup>16</sup>.

Nina preocupa-se, sobretudo, com o norte do Brasil, onde o clima intertropical, inóspito aos brancos, impossibilitaria a sua adaptação e conseqüentemente a sua instalação naquela região. Em contrapartida, o processo de branqueamento triunfaria no sul do Brasil, de clima temperado. Baseado nesse determinismo climático, Nina temia a possibilidade de um Brasil racialmente dividido entre o sul branco e o norte mestiço. A barreira climática à expansão do branco em todo o território nacional, de um lado, e as vastas proporções da mestiçagem, de outro lado, acabariam, durante um longo tempo, por privar, o país da liderança da raça branca, contrariamente aos Estados Unidos<sup>17</sup>.

Em *Os sertões* (1902), Euclides da Cunha retoma a questão da existência de um tipo étnico caracteristicamente brasileiro, que resultaria da convergência dos cruzamentos sucessivos dos 3 grupos raciais originais<sup>18</sup>. Contrariamente a Sílvio Romero que acredita na existência futura de um tipo racial nacional único, Euclides da Cunha pensa que existem vários tipos devidos à heterogeneidade racial, aos cruzamentos, ao meio físico e à variedade de situações históricas. Para ele, o mestiço, traço de união entre raças, é quase sempre um desequilibrado, um decaído, sem a energia física dos ascendentes selvagens e sem a atitude intelectual dos ancestrais superiores. Apesar da fecundidade, que por acaso possuía, o mestiço apresenta caso de hibrididade moral extraordinária: espírito às vezes fulgurante, às vezes frágil, irrequieto e inconstante; seu vigor mental e sua capacidade de generalização e abstração repou-



sam sobre uma moralidade rudimentar herdada do automatismo impulsivo das raças inferiores. Na luta sem trégua pela vida que envolve todos os povos e na qual a seleção natural conserva os mais aptos hereditariamente, o mestiço é um intruso. Surgiu de repente, sem caracteres próprios, oscilando entre influxos opostos de legados discordes. Sua instabilidade vem de sua tendência em regredir às matrizes originais<sup>19</sup>. Euclides retoma o tema do atavismo já presente no pensamento de Nina Rodrigues para explicar a instabilidade do mestiço, ou seja, a idéia de que a mestiçagem entre raças superiores e inferiores apaga as qualidades das primeiras e faz reaparecer as das últimas.

Canudos forma, segundo ele, uma comunidade homogênea e uniforme, biológica e culturalmente. Biologicamente é uma raça resultante dos cruzamentos entre lusos e índios (os curibocas e cafusos). Culturalmente porque foi submetida às mesmas condições geográficas e históricas.

As fazendas de criação implantadas nos arredores atraíram este tipo de mestiços, curibocas e cafusos trigueiros divorciados inteiramente da colonização litorânea e que adquiriram uma fisionomia original<sup>20</sup>.

No pensamento de Euclides, o Brasil não pode ser considerado como um povo, uma nação, porque é etnologicamente indefinido por falta de tradições nacionais uniformes. Percebe-se que ele ficou também preso às doutrinas racistas de sua época na explicação do comportamento dos sertanejos que considera superiores aos mulatos mais degenerados. Embora simpatizasse com os insurgentes de Canudos e condenasse, no plano administrativo e militar, os tratamentos que lhes foram infligidos, em outro plano ele os condena, ao atribuir a rebelião em grande parte à instabilidade emocional e especialmente à personalidade atávica do líder Antonio Conselheiro<sup>21</sup>.

A miscigenação em grande escala constituía, para ele, o mais sério dos problemas que o Brasil enfrentava. Se a miscigenação originava a instabilidade, quanto tempo levar-se-ia para chegar ao equilíbrio? Ou não se poderia esperar isso nun-

ca? E, nesse caso, qual seria o resultado final? Embora nunca tomasse posição, explicitamente, em favor da evolução biológica de todo o país, Euclides previa, implicitamente, a aparição eventual de um produto homogêneo, que seria alguma coisa mais próxima da mistura índio-branco. Colocava a interessante questão de saber se a provável integração étnica viria antes ou depois da integração social, ou se ambos os processos poderiam acontecer simultaneamente. No seu entender, esperar o mal-definido processo de amalgamação étnica para realizar a integração política e econômica teria sido desmoralizante. Pensava que, para realizar a provável integração étnica, o governo e a elite deveriam se empenhar no sentido de dirigi-la. A resposta a essa direção era a emigração européia. Paralelamente a tal solução, Euclides pensava que os setores baixos e nativos, nos quais se encontrava a maior parte dos brasileiros não brancos, exigiam, política e economicamente, um tratamento diferente e que a reação de Canudos por ele pintada em *Os sertões* era uma advertência terrificante ao governo<sup>22</sup>.

Clóvis Moura teceu algumas críticas contra *Os sertões*, em especial no que diz respeito ao preconceito antinegrista de Euclides. Ele “não podia aceitar de bom grado que aqueles sertanejos por ele idealizados, elevados à categoria de símbolos, que eram o cerne da nossa raça, tivessem recebido grande influência do sangue e das culturas negras. Essa influência negativa ficaria reservada aos ‘mestiços’ neurastênicos do litoral, evidentemente os mulatos. Para ele, o elemento negro estancou nos vastos canaviais da Costa, agrilhado à terra e determinado pelo cruzamento de todo o diverso que se fazia no recesso das capitânias”<sup>23</sup>.

O negro era o componente de uma raça inferior. Na tríade da mestiçagem, o português, apesar de demonstrar que já era mestiço, não deixa de ser a raça superior, aristocrática. O próprio índio que ele ressaltava não tinha a capacidade de se afeiçoar às mais simples concepções de um mundo mental superior. Quanto ao africano, não há esforços que consigam aproximá-lo sequer do nível intelectual do indo-europeu. “No seu parêntese irritante não há lugar para o mestiço, aqui sinônimo de mulato. É um



desequilibrado. De um desequilíbrio incurável, pois não há terapêutica para este embater de tendências antagonistas”<sup>24</sup>.

Do seu lado, Dante Moreira Leite, analisando a obra de Euclides da Cunha, levanta aparentes contradições a respeito de sua posição sobre a mestiçagem. Se o sertanejo é um forte no pensamento de Euclides, isso se explica porque, ao contrário do mestiço do litoral, ele já constitui uma raça autônoma e, além disso, não é obrigado a enfrentar uma civilização superior à sua capacidade. A contradição se refere a duas idéias aparentemente incompatíveis: o fato de o Brasil não ter unidade de raça e, depois, a idéia de que o sertanejo é a rocha viva da nacionalidade. Euclides supunha que o sertanejo constituía uma raça e, a partir dela, o Brasil poderia desenvolver uma nação autêntica. Visto deste ângulo, ele se opõe claramente a Sílvio Romero para quem o brasileiro futuro resultaria do “branqueamento” da população. Para Euclides, o mestiço seria sempre um desequilibrado e só a raça sertaneja poderia constituir a raça brasileira. Enquanto Sílvio Romero imaginava a necessidade de sucessivas ondas de imigrantes – capazes de compensar a degeneração dos mestiços – Euclides imaginava que o isolamento permitiu a formação de uma raça superior às encontradas no litoral<sup>25</sup>.

Todos os ensaístas brasileiros da época, entre os quais Sílvio Romero e Euclides da Cunha, aderiram ao conceito de raças superiores e inferiores. Em ambos, o racismo foi mitigado pela idéia de miscigenação: em Sílvio Romero, haveria branqueamento da população, salvando-se da degeneração; em Euclides da Cunha, o mestiço do interior do Norte já estaria se constituindo em raça e, futuramente, seria capaz de desenvolvimento mental. Em ambos não seria errado falar em preconceito, principalmente contra o negro, mais nítido, talvez, em Euclides, pois este, ao falar no seu mestiço privilegiado do Sertão, considerava-o resultante de um cruzamento do branco com o índio, e não com o negro localizado no litoral<sup>26</sup>.

Na sua obra *O problema brasileiro*, Alberto Torres desloca diametralmente o eixo da discussão sobre a formação da na-

cionalidade e da identidade brasileiras. Para ele, a diversidade racial não constitui obstáculo à constituição da identidade do povo brasileiro.

“Nenhum dos povos contemporâneos é formado de uma raça homogênea e isto não lhe impediu de formar uma nação, moral, política e socialmente (...). Se os indígenas, os africanos e seus descendentes não puderam “progredir e aperfeiçoar-se” isto não se deve a qualquer incapacidade inata, mas ao abandono “em vida selvagem ou miserável, sem progresso possível”<sup>27</sup>.

O Brasil, como todos os países novos que nasceram do descobrimento e da colonização, comparativamente aos países e nações antigos, deveria construir artificialmente sua nacionalidade. Por isso, Torres destaca a importância do nacionalismo para um país jovem, que “jamais chegará à idade da vida dinâmica sem fazer-se ‘nação’, isto é, sem formar a base estática, o arcabouço anatômico, o corpo estrutural da sociedade política”<sup>28</sup>. O grande problema nacional, segundo ele, não está na diversidade racial, mas sim na inadequação entre a realidade do país e as instituições tomadas de empréstimo das nações antigas, o que resulta na alienação da realidade nacional. A nação, pensa ele, é feita de diversidades raciais e culturais, contrariamente à idéia da nação como conjunto de tradições comuns. E, “para fazer do Brasil uma nação com semelhantes características, é necessário, em primeiro lugar, entender que nas sociedades formadas por várias raças a solidariedade política, jurídica e econômica envolve o interesse atual e futuro de todas as raças, num mesmo interesse e num mesmo compromisso de apoio mútuo (...) e que a forma destes interesses “comuns” *dos homens da mesma geração, e do sentimento de previdência, em prol das vindouras, resulta da consciência da nacionalidade*”<sup>29</sup>. Um dos caminhos reside naquilo que ele mesmo chamou “educar o patriotismo” para criar artificialmente a nacionalidade<sup>30</sup>.

Os trabalhos recentes em antropologia e arqueologia (por ex., F. Boas e Ratzel) ajudaram Torres a rejeitar a doutrina racista e as idéias de desigualdade racial e da inferioridade étnica do Brasil. O problema do Brasil, segundo ele, podia ser



explicado a partir da exploração do país por estrangeiros, cuja rapidez levava ao esgotamento dos recursos naturais a uma taxa alarmante, ao crescente controle dos setores dinâmicos da economia por capitalistas e estrangeiros, e ao abandono sistemático da população nacional em favor de imigrantes estrangeiros que recebiam privilégios especiais<sup>31</sup>. A verdadeira raiz do problema nacional, na opinião dele, estava na alienação das elites da realidade nacional. Foi por isso que elas se tornaram presa fácil das teorias de degenerescência propagadas pelos racistas europeus. Torres teve a coragem de rejeitar a moldura determinística de referência, ajudando a exorcizar o espectro da inferioridade racial e abrindo caminho para novas indagações sobre o futuro da nacionalidade brasileira<sup>32</sup>.

Manuel Bonfim constitui, junto com Alberto Torres, voz discordante das doutrinas racistas em voga na sua época. Realizou uma análise cuidadosa das causas históricas para entender o atraso relativo do Brasil e da América Latina. Os problemas herdados da era colonial – mentalidade de ficar rico depressa, ausência de tradição científica ou empírica, combinadas com uma cultura hiperlegalista, arraigado conservadorismo político e ausência de organização social – figuram entre os elementos que explicariam esse atraso. Ou seja, a história e o caráter nacional examinados a partir do caráter ibérico, nos albores da colonização, e, depois, no curso da própria colonização que, ao contrário da colonização inglesa na América do Norte, fora apenas predatória<sup>33</sup>.

Criticou a política populacional brasileira, por haver abandonado os ex-escravizados, depois da abolição, além de acusar os latino-americanos de copiarem indiscriminadamente instituições alienígenas, especialmente em política. Recomendava o aumento do ensino e a diversificação da economia como saída:

“A despeito de séculos de parasitismo, os latino-americanos poderiam ainda vencer o seu atraso. Seria preciso apenas corrigir, educar ou eliminar os elementos degenerados. A real inferioridade da América Latina estava na sua falta de habitação e de educação. Mas isso é curável, é facilmente curável...

A necessidade imprescindível é atender-se à instrução popular, se a América Latina se quer salvar”<sup>34</sup>.

No seu trabalho “The métis, or half-breeds, of Brazil” apresentado no primeiro Congresso Universal de Raças, organizado na Universidade de Londres, de 26 a 29 de julho de 1911, João Batista Lacerda, então diretor do Museu Nacional, considerava os mestiços obviamente inferiores aos negros como mão-de-obra agrícola e tendo pouca resistência às moléstias. Porém, física e intelectualmente, ele os considerava acima do nível dos negros. Rejeitando a teoria de que os fatores relativos à hibridação de animais podiam ser aplicados a seres humanos, ele pensava que o cruzamento de preto com branco não produz geralmente progenitura de qualidade intelectual inferior. Embora não fossem capazes de competir em outras qualidades com raças mais fortes de origem ariana e não tivessem instinto civilizador tão pronunciado quanto às raças brancas, nem por isso os mestiços devem ser colocados no nível das raças realmente inferiores.

Para ilustrar essa posição intermediária dos mestiços, Lacerda invocava o grande papel que tiveram na história do Brasil, ascendendo aos altos cargos políticos e administrativos, quando o novo regime, isto é, a República, abriu as portas a todos os talentos. Além disso, os casamentos inter-raciais entre mulatos e brancos são mais tolerados em função dessa alta posição, levando ao esquecimento de sua origem negra por causa de sua aproximação das qualidades morais e intelectuais brancas. Já se viu no Brasil, afirmava João Batista Lacerda, filhos de mestiços apresentarem na terceira geração todos os caracteres físicos da raça branca. Alguns, admitia, retêm uns poucos traços de sua ascendência negra por influência do atavismo, mas as miscigenações removem dos descendentes dos mestiços os traços da raça negra... Em virtude desse processo de redução étnica, é lógico esperar que, no curso de mais um século, os mestiços desapareçam no Brasil. Isso coincidiria com a extinção paralela da raça negra em nosso meio<sup>35</sup>. Desde a abolição, os pretos tinham ficado expostos a toda espécie de agentes de destruição e sem recursos suficientes para se man-



ter. Agora, espalhados pelos distritos de população mais rala tendem a desaparecer de nosso território<sup>36</sup>.

Usando as estatísticas de Roquete Pinto, Lacerda faz uma projeção da composição racial da população brasileira até o ano 2012, na qual a população branca subiria a 80% no século intermediário, enquanto a negra cairia para zero e a mestiça estimada em 28%, em 1912, chegaria a 3%<sup>37</sup>.

O censo de 1940 confirmaria as projeções de Lacerda, ao apresentar uma população branca de 63% do total nacional.

A leitura de *Os sertões* teria influenciado profundamente Edgar Roquete Pinto na sua decisão de se tornar etnólogo. No entanto, ele conseguiu escapar dos fundamentos racistas da antropogeografia, ao contrário do seu influenciador, Euclides da Cunha<sup>38</sup>.

Lamentando a ignorância brutal na qual vivia mergulhado o negro brasileiro, diz que, se este tivesse recebido uma educação apropriada, seria capaz de grande progresso, como ocorreu nos Estados Unidos. Quanto ao processo do branqueamento da população negra, Pinto forneceu estatísticas nos idos de 1911 que o estimavam já em 50%. Aliás, foram essas estatísticas que João Batista Lacerda utilizou para se defender contra as críticas que o acusavam de falsear para menos o tempo que levaria o processo no Brasil.

Mas, apesar de constatar o crescente processo de branqueamento da população brasileira, ele pensava que o problema nacional não era a diversidade racial. O problema, segundo ele, residia na educação de todos, claros e escuros<sup>39</sup>. Refutava a teoria da degenerescência dos mestiços que Euclides da Cunha havia retomado de Agassiz, considerando inferiores gentes que, do seu ponto de vista, eram apenas atrasados, incapazes e ignorantes por falta da educação. O temor de que o Brasil jamais conseguisse uma unidade racial é uma falsa preocupação. Ele aderiu ao pensamento de Alberto Torres e Manuel Bonfim que defendiam a tese de que a unidade nacional num novo país surgido da colonização era de natureza sociológica, ou seja, político-econômica e jamais racial<sup>40</sup>.

O nome de Francisco José de Oliveira Viana talvez seja o mais referido nos debates sobre a ideologia do branqueamento da sociedade brasileira. Não por ele ter inventado algo cuja paternidade pertence aos predecessores acima tratados, mas por ter sido o sistematizador e enfatizador de um complexo de idéias racistas que teriam sido superadas pelos progressos alcançados na antropologia de sua época (vide F. Boas). Dentro de sua obra considerável, são numerosos os títulos que trataram desta questão:

“Populações meridionais do Brasil”; “Evolução do povo brasileiro”; “Recenseamento de 1920, o povo brasileiro e sua evolução”; “Raça e assimilação – O tipo étnico brasileiro e seus formadores”; “La Formation Ethnique du Brésil Colonial”; “Raça e seleções étnicas”, etc.

Segundo Viana, os mestiços são produtos históricos dos latifúndios e, portanto, uma força nova na história colonial. Neles nota-se a tendência a expungir de si, por todos os meios, os sinais da sua bastardia originária. Mameluco se faz inimigo do índio e o mulato desdenha e evita o negro. Ambos foram utilizados para combater e destruir os quilombos. Mameluco, capitão sanguíneo e truculento a serviço dos bandeirantes e o mulato, capitão-do-mato e terrível perseguidor dos escravos foragidos<sup>41</sup>. Essa tentativa do mestiço em ter uma posição específica na sociedade é provisória e ilusória, porque o branco superior, de classe alta, o repele. E como por sua vez ele foge dos negros e índios das classes inferiores, acaba numa situação social indefinida e torna-se um desclassificado permanente na sociedade colonial.

“Dá a sua psicologia estranha e paradoxal. Essa humilhação social, a que o meio submete, fere-o. Debaixo dessa ofensa constante, a sua irritabilidade se aviva, a sua sensibilidade se apura; crescem-lhe por igual a prevenção, a desconfiança, a animosidade, o rancor. Fica, a princípio, irritável, melindroso, susceptível. Torna-se, depois, arrogante, atrevido, insolente. Acaba agressivo, sarcástico, truculento, rebelde”<sup>42</sup>.

Por outro lado, o mestiço no domínio rural tem uma vida folgada e divertida, porque não gosta do trabalho na lavoura.



Para reforçar esta idéia, Viana lança mão da fala do Padre Antonil e do testemunho do viajante holandês Zacarias Wagner. O primeiro, repetindo o ditado da sociedade do seu tempo, escreveu que: "O Brasil é o inferno dos negros, purgatório dos brancos e paraíso dos mulatos e mulatas". O segundo contou que "os mulatos nada fazem. Mimosos do tempo, vivem caçando passarinhos e comendo frutas selvagens (...) São, contudo, bons soldados e amam o serviço militar"<sup>43</sup>.

"Por aí se vê que o mestiço é, na sociedade colonial, um nômade. Liberto do trabalho rural, egresso dos engenhos, mal fixo à terra, a sua instabilidade é evidente. É um desplantado, um deslocado, um infixo. Por isso, o seu nomadismo de caçador se transforma facilmente no nomadismo guerreiro do sertanista. Desde o primeiro século nós o vemos afluir, em tropel, ao grito da condenação, nos matulas dos caudilhos ou no corpo dos bandeiras"<sup>44</sup>.

Apesar de ser o mestiço infixo e desocupado, o senhor rural tem interesse em conservá-lo, pois ele é quem garante a defesa dos seus domínios; ele forma os contingentes sertanistas; o batador das bandeiras; o seu elemento combativo e guerreiro. No entanto, essa função protetora a eles atribuída não foi capaz de afastar os preconceitos negativos em seu detrimento. Ter a pele clara, provir do "sangue" europeu, não ter mescla com as raças "inferiores", principalmente a negra, constituía, segundo as idéias da época, o distintivo da nobreza, da superioridade social e moral<sup>45</sup>.

Refletindo sobre o comportamento dos mestiços na época colonial aqui descritos por Viana, podemos especular que eles caíram numa armadilha ao buscar uma classificação social que os distinguisse dos negros e dos índios, como estariam hoje numa outra armadilha ao não assumir a identidade negra. Esse passado do comportamento do mestiço na era colonial, talvez fruto de uma política de dividir para melhor dominar, ofereceria os primeiros elementos explicativos da desconstrução da solidariedade entre negros e "mulatos" que repercutiu até hoje no processo de formação da identidade coletiva de ambos.

Esses preconceitos contra os mestiços não se limitaram ao discurso ideológico. Refletiram-se com nitidez na legislação e na organização administrativa da época. Na carta de lei de 1808, eles foram afastados da propriedade da terra. Havia batalhões especiais de pardos e justiça específica para pardos<sup>46</sup>.

Partindo da idéia de que entre as numerosas nações negras trazidas ao Brasil existiam enormes diversidades tanto somáticas como psicológicas, comparativamente aos brancos, Viana concluiu que o cruzamento entre os elementos dessas nações e os lusos deu também origem a uma variedade correspondente de mestiços. O que torna absurda a procura da unidade psicológica do mulato e a fixação de sua unidade antropológica.

"O mulato como um tipo único, tal como o branco, ou o negro, é uma pura abstração; não tem realidade objetiva (...). Toda tentativa, que procure reduzir a incontável variedade de mulatos a um só tipo somático-psicológico, há de falhar forçosamente. Cada um desses mulatos reflete: em parte a índole do tipo negro, de que provêm; em parte a do luso; mas tudo subordinado à ação das seleções étnicas e dos atavismos, que variam ao infinito no produto as tendências hereditárias de cada elemento formador"<sup>47</sup>.

Com base nesta formulação, Viana acredita na existência do mulato inferior e do superior. O primeiro, resultado do cruzamento do branco com o negro do tipo inferior, é um mulato incapaz de ascensão, degradado nas camadas mais baixas da sociedade. O segundo, produto do cruzamento entre branco e negro do tipo superior, é ariano pelo caráter e pela inteligência ou, pelo menos, é suscetível de arianização, outro modo capaz de colaborar com os brancos na organização e civilização do país. "São aqueles que em virtude de caldeamentos felizes mais se aproximam pela moralidade e pela cor do tipo da raça branca superior"<sup>48</sup>. Eles tendem a subir, a insinuar-se e dissimular-se entre os brancos, aristocratizando-se. A fuga do seu meio nativo era o melhor e o mais rápido recurso para realizar esse objetivo. Por isso emigraram, engajaram-se nas bandeiras que lhes permitiram a posse da terra à qual não teriam acesso em seus meios originais<sup>49</sup>. Os casamentos



ofereceram outro caminho de classificação dos mestiços “superiores”. Mas isso só foi possível depois da Independência, com a fundação das academias, graças às quais eles conseguiram títulos de doutores que lhes permitiram vencer certas repugnâncias da classe branca<sup>50</sup>. Resumindo: Os mestiços “superiores” conseguiram, por meio do casamento e pela posse da terra nos novos núcleos, incorporar-se à classe superior, à nobreza territorial, usando a sua identificação com a aristocracia rural pela similitude de caráter, de conduta e, principalmente, de cor. Os mestiços “inferiores”, os menos dissimulados, os facilmente reconhecíveis, os estigmatizados, os cabras... esses foram implacavelmente eliminados<sup>51</sup>.

Do nosso ponto de vista, não resta dúvida de que esses mecanismos seletivos quebraram a unidade entre os próprios mulatos, dificultando a formação da identidade comum do seu bloco já dividido entre os disfarçáveis (mais claros) e os indisfarçáveis (mais escuros) e o resto dos visivelmente negros.

Como Nina Rodrigues, Viana acredita no atavismo, ou seja, numa lei antropológica inevitável que faz com que os indivíduos resultantes da mestiçagem tendam a retomar as características físicas, morais e intelectuais das raças originais. Acrescente-se a essa lei o fato de que nos cruzamentos entre as raças muito distintas, ilustrados pelas misturas entre brancos e negros, os retornos são, em regra, acompanhados de um caráter degenerescente. Em outras palavras, os mestiços de brancos e negros, os mulatos, tendem, na sua descendência, a voltar ao tipo inferior, aproximando-se dele mais e mais pela índole e pelo físico. Seu caráter nunca pode atingir a pureza e a integridade da raça primitiva a que regressam<sup>52</sup>.

“Tendo de harmonizar as duas tendências étnicas, que se colidem na sua natureza, acabam sempre por se revelar uns desorganizados morais, uns desarmonicos psíquicos, uns desequilibrados funcionais”<sup>53</sup>.

Viana aproxima-se também de Euclides da Cunha quando diz que os nascidos do cruzamento com índio “parecem, pelo menos no físico, superiores aos mulatos: são rígidos e sólidos”.

A distância racial entre branco e índio é menor que a entre branco e negro. Acrescente-se à distância racial o fato dos mulatos resultarem de uma raça servil comparativamente aos mamelucos que não o são. Em consequência dessas diferenças, os mamelucos tiveram maior capacidade de ascensão que os mulatos na sociedade colonial. Por isso, na orgulhosa nobreza vicentina, não foram raros os tipos confessadamente oriundos de mestiçagem entre os índios e brancos<sup>54</sup>.

Fica bastante difícil para nós entender como Viana conseguiu inventar indivíduos que, por mais miscigenados que fossem, tivessem mentalidades justapostas na cabeça, e essa justaposição se faz de acordo com a origem dos seus ancestrais. Também fica difícil entender como ele ignorou que o contexto colonial não podia favorecer as possibilidades de ascensão cuja falta ele joga no negro, índio e mestiço. Em vez de criticar a situação colonial e o colonizador que reprimiram as oportunidades de manifestação dessa vontade, ele encontra a explicação na psicologia da própria vítima.

Apesar de sua crença no atavismo e na degenerescência dos mestiços, em particular os mulatos, Viana aposta no processo de apuramento sucessivo, capaz de levar ao branqueamento da sociedade brasileira. Seu raciocínio é o seguinte: Sob influência regressiva dos atavismos étnicos, uma parte dos mestiços (supostamente inferior) será eliminada pela degenerescência ou pela morte, pela miséria moral e física. Uma outra parte (supostamente superior), porém minoria, estará sujeita, em virtude de seleções favoráveis, a apuramentos sucessivos que a levarão, após quatro ou cinco gerações, a perder seus sangues inferiores e a clarificar-se cada vez mais. Mas, completa o autor: no passado colonial e sobretudo durante os séculos da escravidão, esse processo de clarificação, que ele chama “arianização”, não podia se desenvolver por causa do afluxo incessante dos sangues negros e índios que o neutralizava no seio da massa mestiça e elevava o índice de “nigrescência” da sociedade brasileira dessa época<sup>55</sup>.



A ascensão dos mestiços superiores não pode ser explicada em função da afirmação de sua mentalidade mestiça ou dos característicos híbridos do seu tipo. Ao contrário, eles ascendem quando deixam de ser psicologicamente mestiços graças ao processo de arianização<sup>56</sup>.

“Os mestiços inferiores – os que, por virtude de regressões atávicas, não têm capacidade de ascensão, nem desejo de operar essa ascensão – estes, sim, é que ficam dentro do seu tipo miscigenado. Na composição do nosso caráter coletivo entram, mas apenas como força repulsiva e perturbadora. Nunca, porém, como força aplicada a uma função superior: como elemento de síntese, coordenação, direção”<sup>57</sup>.

A amoralidade constitutiva torna os mestiços inferiores inaptos às atitudes que exigem disciplina e continuidade. No plano moral, intelectual, legal, político, econômico e social, eles serão sempre, por exigência da própria fisiologia, uns excessivos, uns instáveis, uns irregulares, uns descontínuos, uns subversivos.

“Por isso, a anarquia é para ele a verdadeira liberdade. Sempre o vemos amotinado contra o poder: do lado dos liberais, se estão no poder os conservadores; ao lado dos conservadores, se estão no poder os liberais. O poder que impõe, que ordena, que disciplina, que coage, que restringe, que encarcera, é que é o seu grande inimigo. Pela indisciplina fundamental de seu temperamento, nessa força de coação e de ordem, ele vê, antes de tudo, um aparelho que importuna e molesta. Daí essas atitudes de rebeldia e insurgência, em que dá desafogo aos seus instintos explosivos, contidos e reprimidos pela vigilância policial e pela ação das leis”<sup>58</sup>.

Na nossa interpretação de Viana, todos os mestiços “superiores” e “inferiores”, de acordo com sua classificação, são definidos a partir de características físicas aparentes (o fenotipo) do que pelo genotipo. Ou seja, as qualidades morais e intelectuais dos mestiços são definidas por sua aparência física mais ou menos negróide, mais ou menos caucasóide, isto é, a partir de seu grau de arianização. Visto por esse ângulo, Viana é um dos grandes protagonistas da construção da ideologia racial

brasileira, caracterizada pelo ideal do branqueamento que Oracy Nogueira teve mais tarde o mérito de configurar como preconceito de “marca” ou de “cor” em oposição ao preconceito de “origem”, baseado numa gota de sangue, vigente nos Estados Unidos.

A seu arcabouço ideológico centrado no branqueamento, Viana acrescenta uma nova dimensão não menos importante: a igualdade e a harmonia existentes entre todos os segmentos étnico-raciais da sociedade brasileira. Deste modo, política, social e economicamente, a diversidade racial no Brasil não coloca nenhum problema, comparativamente aos povos da Europa e da América do Norte.

“Em nenhum país do mundo coexistem, uma tamanha harmonia e tão profundo espírito de igualdade, entre os representantes de raças tão distintas. Homens de raça branca, homens de raça vermelha, homens de raça negra, homens mestiços dessas três raças, todos têm aqui as mesmas oportunidades econômicas, as mesmas oportunidades sociais, as mesmas oportunidades políticas. Está, por exemplo, ao alcance de todos a propriedade da terra. Franqueados a todos os vários campos de trabalho, desde a lavra da terra às mais altas profissões”<sup>59</sup>.

Se a diversidade racial brasileira não cria nenhum problema do ponto de vista político, graças à igualdade de oportunidade entre todos no plano sócio-econômico, diz Viana, surgem gravíssimos problemas do ponto de vista antropológico e psicológico, devidos às diferenças inconfundíveis entre as três raças. Daí a dificuldade de fixar um tipo racial nacional por causa da mestiçagem que, indefinidamente, produz tipos diversos, agravando a situação do ponto de vista psicológico, pois aos tipos antropológicos diversos correspondem também tipos psicológicos infinitamente distintos. Reconhece, portanto, a existência dos problemas sociais oriundos dessa diversidade de tipos étnicos e psicológicos. Mas ele explica esses problemas com base na diferença do eugenismo entre as três raças e conseqüentemente na potencialidade ascensional de cada uma delas. O que é uma visão darwinista-social e uma legiti-



mização das desigualdades que ele nega no plano político. Defende claramente a idéia de “democracia racial” rechaçando no plano biológico fatos e acontecimentos indubitavelmente de ordem sociológica.

Se Viana reconhece que o Brasil é constituído de diversidade antropológica, por que a sua preocupação com a busca de um tipo nacional representativo? Torna-se claro, através de suas “elucubrações”, que o mestiço por ele tão negativamente pintado representa apenas uma fase transitória no caminho da “arianização”, da qual nascerá um tipo étnico único, representativo do futuro povo brasileiro. Isso explica porque, depois de insistir sobre a impossibilidade do tipo antropológico único, ele entra em contradição ao afirmar que a diversidade tende a reduzir-se lentamente.

“Essa diversidade somatológica do nosso povo, tão pronunciada no passado e no presente, tende, entretanto, a reduzir-se lentamente, sob a ação de vários fatores seletivos: tudo parece indicar que o futuro tipo antropológico brasileiro será o ariano modelado pelos trópicos, isto é, o ariano vestido com aquilo que alguém chamou a ‘libré’ do clima”<sup>60</sup>.

O brasileiro futuro não deixará de ser um homem moreno, por maior que seja o grau de arianização da população. Viana explica a resistência do melanismo que caracterizará esse futuro brasileiro, não somente pela influência da raça negra no processo de miscigenação, mas também pela presença desse elemento no imigrante europeu não germânico e pela atuação do clima tropical que, por sua vez, contribui para intensificar cada vez mais esse melanismo fundamental<sup>61</sup>.

Para sustentar sua crença na futura arianização do Brasil, Viana vai recorrer constantemente às estatísticas dos recenseamentos da população devidamente selecionadas. Da interpretação tendenciosa dessas estatísticas, ele chega à conclusão de que em 20 anos (de 1872 a 1890), a população branca havia duplicado seu número, passando de 3.818.403 a 6.302.198, enquanto os mestiços tiveram um crescimento relativamente pequeno, variando entre 3.833.015 e 4.638.495, e que o ne-

gro, oscilando entre 1.970.509 e 2.097.427 quase não se desenvolveu<sup>62</sup>. Como explicação dessa superioridade demográfica do contingente branco, que no século XVII representava quase a metade da população negra, Viana evoca a alta fecundidade da raça branca no meio tropical, estimada, segundo seu cálculo, em 1,27% em relação ao índice inferior, 1%, apresentado pelos negros, índios e mestiços.

“Esses dados nos deixam perfeitamente tranqüilos sobre o futuro da nossa evolução étnica e nos permitem ouvir, sem espanto, mesmo até, ao contrário, com um certo bom humor, aquela previsão sombria de Lapouge: ‘Le Brésil constituera sans doute d’ici un siècle un immense état nègre, à moins qu’il ne retourne, et c’est probable, à la barbarie...’”<sup>63</sup>.

Viana não explica sociologicamente porque a população negra, índia e mestiça decresce. Sua leitura das estatísticas demográficas é ideológica e politicamente orientada, pois está mais preocupado em ver o futuro Brasil branco do que em explicar sociologicamente os fatos. As condições de vida dos escravizados e de seus descendentes, o fim do tráfico negreiro e a imigração européia em massa são curiosamente transformados por ele em superioridade natural da fecundidade da raça branca e em sua maior capacidade de sobrevivência na luta pela vida. O darwinismo social domina seu pensamento.

Criticando o pessimismo de Lapouge e de Le Bon que previam uma involução africanizante da população brasileira, Viana vê os mecanismos corretivos do futuro na ação insuperável das seleções étnicas com a entrada anual de 100.000 imigrantes do melhor sangue ariano, além da alta fecundidade da população branca nativa. Essas seleções étnicas iriam aumentar cada vez mais o coeficiente do sangue ariano na massa mestiça<sup>64</sup>.

Recorrendo sempre aos dados demográficos para apoiar sua tese, Viana lança mão do quadro referente ao número de casamentos em 1918 e 1920 para demonstrar o rápido caldeamento dos novos colonos com a primitiva população local<sup>65</sup>.



Nacionalidade	1918	1920
alemão + alemã	22	29
alemão + brasileira	63	91
italiano + italiana	38	60
italiano + brasileira	138	167
espanhol + espanhola	4	7
espanhol + brasileira	38	59
português + portuguesa	9	12
português + brasileira	108	97

De acordo com esses dados estatísticos, o autor conclui que a porcentagem de sangue ariano estava aumentando rapidamente sobre o tipo antropológico dos mestiços no sentido de modelá-la pelo tipo de homem branco<sup>66</sup>. Quanto maior, diz, for a dose de sangue ariano nos mestiços, mais rápido estes tenderão a revestir-se dos atributos somáticos do homem branco. Os dados da tabela abaixo reforçam sua crença na progressiva organização do povo brasileiro. Com efeito, em menos de 20 anos houve um rápido decréscimo da população negra que, em 1872, constituía 19,7% da população total e passou, em 1890, a representar apenas 14,6%; e a redução sensível da população mestiça que passou, durante o mesmo tempo, de 38,3% a 32,4% contra um crescimento da população branca, de 38,1% a 44%<sup>67</sup>.

Anos	Branços %	Negros %	Índios %	Mestiços %
1872	38,1	19,7	3,9	38,3
1890	44,0	14,6	9,0	32,4

Constata-se que o caçador de estatísticas demográficas explica o crescimento da população branca recorrendo apenas à injeção do sangue “ariano” e deixando de considerar além do intenso fluxo migratório europeu na época, o fim do tráfico negreiro desde 1850, a alta mortalidade da população negra devido às adversas condições de vida e a eliminação do índio pelas doenças européias, álcool e arma de fogo. A nosso ver, o decréscimo do número de negros e índios pelos motivos lembrados e o aumento de brancos pelas correntes migratórias provocaram a diminuição do coeficiente do mestiço, nessa época, por causa do desequilíbrio demográfico entre parceiros sexuais nas três raças e, conseqüentemente, o aumento de mulheres entre os brancos, contrário à situação antes das grandes imigrações européias.

No espírito de Viana, o Brasil todo é um “melting-pot”, embora o caldeamento no sul do país fosse feito apenas entre os tipos raciais do grupo caucásico, diferentemente do norte e centro, onde as três raças se misturaram<sup>68</sup>. Depois da 3ª ou 4ª geração, o branco puro não existe mais, ou seja, o Brasil se tornaria depois deste tempo um país de mestiços genotipicamente.

“Realmente, somos uma nacionalidade, para cuja formação o índio e o negro entraram em contribuição copiosíssima, em que a comixtão destas raças com o ariano se operou e se opera intensamente; em que o branco luta sem êxito para manter a sua pureza étnica; em que depois da 3ª ou 4ª geração já se vai tornando difícil encontrar descendente de imigrante ariano que não esteja ‘iscado’ de sangue negro ou indígena”<sup>69</sup>.

Apesar de o Brasil ser genotipicamente mestiço, Viana confirma que o preconceito da mestiçagem é ainda forte, devido, no meu entender, à ideologia racial da superioridade branca que ele mesmo ajudou a construir.

“Pois bem: neste povo assim mesclado, é ainda grande o preconceito da mestiçagem. Os mestiços arianos, já favorecidos por dosagens altas de sangue caucásico, evitam passar por tais – e inscrevem-se bravamente na classe dos brancos, dissimulando-se na roupagem eufemista dos ‘morenos’. Na classe dos mestiços só ficam realmente os pardos e os caboclos caracte-



rísticos; ainda assim quando fazem parte de plebe repululante dos jecas inumeráveis que puxam a enxada ou fazem trabalhos servis; porque, se acontece serem 'coronéis' ou 'doutores' – o que não é raro – para estes não há como cogitar de 'mulatismo' e 'caboclisto': eles não são senão 'morenos'<sup>70</sup>.

O que importa para as conclusões sociológicas, disse Viana, não é tanto determinar o tipo puro (genótipo), mas sim o tipo aparente (fenótipo). Com efeito, têm-se duas espécies de brancos: o branco puro (genótipo) e o branco aparente (fenótipo), isto é, o mestiço brancóide, de aspecto ariano (fenótipo). O mesmo se dirá do negro e do índio, distinguindo o negro puro do mulato negróide e o índio puro do mameluco indióide. Em antropologia física, estes dois tipos – puro e aparente – são biologicamente distintos, mas em antropologia social, eles se equivalem. De outro modo, branco ou mulato brancóide, branco ou mameluco brancóide; negro ou mulato negróide, índio ou mameluco indióide são socialmente análogos. Isto é, o comportamento deles perante a sociedade é, em geral, idêntico, como idêntico é o comportamento da sociedade para com eles<sup>71</sup>.

O conceito de racismo de "marca", mais tarde elaborado por Oracy Nogueira para distinguir o Brasil dos Estados Unidos, já estava em filigrama presente no pensamento de Viana, através dos conceitos de branco "puro" e "aparente"; negro "puro" e "aparente", sobretudo na idéia de que socialmente o branco puro e o branco aparente são igualmente tratados no Brasil.

Os mamelucos superiores tiveram uma ascensão mais fácil e segura na sociedade colonial do que os mulatos superiores. Viana explica esta diferença pela dupla superioridade dos mamelucos: não descendem de raça escrava e aproximam-se mais do tipo somático do homem branco, não só pela pigmentação, mas também pelos cabelos nitidamente negros e corredijs. Ora, vulgarmente, os cabelos lisos e a tez clara constituem sinais indicativos da raça pura<sup>72</sup>. Temos aqui uma aproximação sem equívoco entre Viana e Euclides da Cunha que também considerou os mamelucos superiores aos mulatos pelos mesmos motivos. Ambos fizeram do servilismo um traço genético

hereditário e fingiram ignorar que os índios também foram escravizados durante a escravidão negra. Mas não é por causa da cor e do cabelo que falta eugenismo aos mulatos, ao contrário, a porcentagem dos mulatos eugênicos foi até superior à dos mamelucos. Mas, segundo Viana, nos mamelucos havia talvez mais solidez de estrutura moral e equilíbrio de caráter que entre os mulatos, nos quais havia mais brilho de inteligência e de vivacidade mental. Por isso, os mulatos destacam-se nas profissões que exigem mais as qualidades de inteligência do que as de caráter<sup>73</sup>.

Os elementos bárbaros do povo brasileiro estavam sendo rapidamente reduzidos pela situação estacionária da população negra, aumento contínuo dos afluxos arianos e seleções favoráveis que asseguram ao homem branco condições de vitalidade e fecundidade superiores aos homens das outras raças. Esse movimento de arianização, porém, não se limitou apenas ao aumento numérico da população branca pura, pois as seleções étnicas estavam operando, no seio da massa mestiça ao Sul e ao Norte, a redução do coeficiente dos sangues inferiores. De outro modo, entre os mestiços a qualidade do sangue branco crescia cada vez mais, no sentido de um refinamento cada vez mais apurado da raça<sup>74</sup>.

O que se acabou de dizer fixa de uma vez por todas o sentido no qual Viana emprega o conceito de arianização: de um lado o aumento numérico da população branca "pura" pelo movimento imigratório europeu, de outro lado o refinamento cada vez mais apurado da população brasileira pelo processo de mestiçagem que iria reduzir o coeficiente dos sangues negro e índio. Essa colocação deixa mais nítida e precisa a idéia do branqueamento da população brasileira. O raciocínio do autor leva a crer que o processo de arianização ia, a longo prazo, terminar aparentemente no embranquecimento da população e conseqüentemente numa situação em que não existisse mais a linha de cor, pelo menos para os brancos aparentes que genotipicamente são mestiços.

Fazendo alusão à situação do negro e às relações raciais nos Estados Unidos, Viana assegura:



“Não há perigo de que o problema negro venha a surgir no Brasil. Antes que pudesse surgir seria logo resolvido pelo amor. A miscigenação roubou o elemento negro de sua importância numérica, diluindo-o na população branca. Aqui o mulato, a começar da segunda geração, quer ser branco, e o homem branco (com rara exceção), acolhe-o, estima-o e aceita-o no seu meio. Como nos asseguram os etnólogos, e como pode ser confirmado à primeira vista, a mistura de raças é facilitada pela prevalência do ‘elemento superior’. Por isso mesmo, mais cedo ou mais tarde, ela vai eliminar a raça negra daqui. É ‘óbvio que isso já começou a ocorrer. Quando a imigração, que julgo ser a primeira necessidade do Brasil, aumentar, irá, pela inevitável mistura, acelerar o processo de seleção’”<sup>75</sup>.

Esta citação que fala por si dispensaria numerosos comentários sobre o papel da mestiçagem na des-construção da identidade negra. A elite “pensante” do país tinha clara consciência de que o processo de miscigenação, ao anular a superioridade numérica do negro e ao alienar seus descendentes mestiços graças à ideologia de branqueamento, ia evitar os prováveis conflitos raciais conhecidos em outros países, de um lado e, por outro lado, garantir o comando do país ao segmento branco, evitando a sua “haitinização”.

Em 1930, opera-se no Brasil uma evolução que buscava novos caminhos na orientação política do país, tendo como preocupação principal o desenvolvimento social. Uma tal orientação não podia mais se adequar às teorias raciológicas do fim do século XIX, tornadas obsoletas<sup>76</sup>.

Foi então que o sociólogo Gilberto Freyre fez seu aparecimento no cenário para atender a essa nova demanda. Ele retoma a temática racial até então considerada não apenas como chave para a compreensão do Brasil, mas também para toda a discussão em torno da questão da identidade nacional. Porém, ele desloca o eixo da discussão, operando a passagem do conceito de “raça” ao conceito de cultura. Como escreve Renato Ortiz, essa passagem permite um maior distanciamento entre o biológico e o cultural, bem como elimina uma série de dificuldades colocadas anteriormente a respeito da herança atávica do mestiço<sup>77</sup>.

No clássico *Casa grande e senzala*, Gilberto Freyre narra uma história social do mundo agrário e escravista do nordeste brasileiro nos séculos XVI e XVII. No quadro de uma economia latifundiária baseada na monocultura da cana-de-açúcar nota-se um desequilíbrio entre sexos caracterizados pela escassez de mulheres brancas. Daí a necessidade de aproximação sexual entre escravas negras e índias com os senhores brancos; aproximação que, apesar da assimetria e da relação de poder entre senhores e escravos, não impediu a criação de uma zona de confraternização entre ambos. Essa aproximação foi possível, segundo Freyre, graças à flexibilidade natural do português. Assim, explica-se a origem histórica da miscigenação que veio diminuir a distância entre a casa grande e a senzala, contrariando a aristocratização resultante da monocultura latifundiária e escravocrata.

Do ponto de vista de Gilberto Freyre, a família patriarcal do nordeste do Brasil era o grande fator da colonização e o princípio único da autoridade, obediência e coesão. Vista por este ângulo, essa família podia integrar harmoniosamente a sociedade brasileira, pondo assim fim à persistente angústia da heterogeneidade racial e ainda oferecer o alívio da democracia racial<sup>78</sup>.

A grande contribuição de Freyre é ter mostrado que negros, índios e mestiços tiveram contribuições positivas na cultura brasileira; influenciaram profundamente o estilo de vida da classe senhorial em matéria de comida, indumentária e sexo. A mestiçagem, que no pensamento de Nina e outros causava dano irreparável ao Brasil, era vista por ele como uma vantagem imensa. Em outras palavras, ao transformar a mestiçagem num valor positivo e não negativo sob o aspecto de degenerescência, o autor de *Casa grande e senzala* permitiu completar definitivamente os contornos de uma identidade que há muito vinha sendo desenhada. Freyre consolida o mito originário da sociedade brasileira configurada num triângulo cujos vértices são as raças negra, branca e índia. Foi assim que surgiram as misturas. As três raças trouxeram também suas heranças culturais paralelamente aos cruzamentos raciais, o



que deu origem a uma outra mestiçagem no campo cultural. Da idéia dessa dupla mistura, brotou lentamente o mito de democracia racial; "somos uma democracia porque a mistura gerou um povo sem barreira, sem preconceito"<sup>79</sup>.

O mito de democracia racial, baseado na dupla mestiçagem biológica e cultural entre as três raças originárias, tem uma penetração muito profunda na sociedade brasileira: exalta a idéia de convivência harmoniosa entre os indivíduos de todas as camadas sociais e grupos étnicos, permitindo às elites dominantes dissimular as desigualdades e impedindo os membros das comunidades não-brancas de terem consciência dos sutis mecanismos de exclusão da qual são vítimas na sociedade. Ou seja, encobre os conflitos raciais, possibilitando a todos se reconhecerem como brasileiros e afastando das comunidades subalternas a tomada de consciência de suas características culturais que teriam contribuído para a construção e expressão de uma identidade própria. Essas características são "expropriadas", "dominadas" e "convertidas" em símbolos nacionais pelas elites dirigentes<sup>80</sup>.

Parafraseando Renato Ortiz, os elementos da mestiçagem contêm justamente os traços que naturalmente definem a identidade brasileira: unidade na diversidade [...] A ideologia do sincretismo exprime um universo isento de contradições, uma vez que a síntese oriunda do contato cultural transcende as divergências reais que porventura possam existir<sup>81</sup>.

Freyre não privilegia na sua análise o contexto histórico das relações assimétricas do poder entre senhores e escravos, do qual surgiram os primeiros mestiços. Sua análise, como escreve Thomas Skidmore, servia, principalmente, para reforçar o ideal de branqueamento, mostrando de maneira vívida que a elite (primitivamente branca) adquirira preciosos traços culturais do íntimo contato com o africano (e com o índio, em menor escala)<sup>82</sup>. Ao mesmo tempo que defendia a cultura negra como elemento básico da formação nacional brasileira, ele preconizava um universalismo ambíguo, temperado pelo conceito de meia-raça<sup>83</sup>. Ao valorizar a dissolução das diferenças,

em síntese, Freyre postulava novas expressões e formas cuja principal resultante iria melhor caracterizar o pertencimento ao mundo ocidental. Mas sem acesso ao poder e aos órgãos de informação e, a despeito das diferentes formas de resistência, a população negra não tinha outra alternativa senão dobrar-se às exigências da mistura que supunha o abandono das tradições e pertencimento de origem para poder progredir<sup>84</sup>.

## Notas do Capítulo II

1. Ver uma análise mais aprofundada a respeito da identidade nacional. In: Carvalho, José Murilo de. Entre a liberdade dos antigos e a dos modernos: A República no Brasil. *Dados*. Rio de Janeiro, IUPERJ/Vértice, 1989. Vol. 32, nº 3.
2. Seyferth, Giralda. As ciências sociais no Brasil e a questão racial. In: Silva, Jaime da; Birman, Patrícia e Wanderley, Regina (orgs.). *Cativeiro e liberdade*. Rio de Janeiro, IUPERJ, 1989, p. 13.
3. Romero, Sílvio. *História da literatura brasileira*. 29ª ed., São Paulo, Cultrix, 1975, p. 13.
4. Romero, Sílvio. *Apud* Skidmore, Thomas E. *Preto no branco*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976, p. 53.
5. Romero, Sílvio. *História da literatura brasileira*, 29ª ed., São Paulo, Cultrix, 1975, p. 16; *apud* Skidmore, Thomas E. *Preto no branco*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976, p. 53.
6. Lacerda, João Batista. *Sur les méfis au Brésil*. Paris, Imprimerie Devouge, 1911.
7. Romero, Sílvio. Prefácio a Tito Lívio da Costa (*O Brasil e o negro*). *Outlok*. Vol. 106, p. 410, 21 de fev., 1914, *apud* Skidmore, Thomas E. *Op. cit.*, p. 86.
8. Rodrigues, Raimundo Nina. *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. Salvador, Livraria Progresso Editora, 1957, p. 90.
9. Rodrigues, Raimundo Nina. *Op. cit.*, p. 73.
10. Ana Maria Medeiros da Fonseca em sua Dissertação de Mestrado: *Das raças à família: um debate sobre a construção da nação*, apresentada no Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP, em 1992, oferece alguns pormenores a esta discussão, sobre este autor.
11. Fonseca, Ana Maria Medeiros da. *Op. cit.*, p. 130.
12. Rodrigues, Raimundo Nina. *As raças humanas...* *Op. cit.*, p. 127.
13. Rodrigues, Raimundo Nina. *Op. cit.*, p. 166-7.
14. Rodrigues, Raimundo Nina. *Op. cit.*, p. 161, 169, 215-7.
15. Rodrigues, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil*. 3ª ed., São Paulo, Companhia Editora Nacional, p. 28.
16. Rodrigues, Raimundo Nina. *As raças humanas...* *Op. cit.*, p. 126.
17. Rodrigues, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil*. *Op. cit.*, p. 28.
18. Cunha, Euclides da. *Os sertões*. 14ª ed., Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1938, p. 65-6.
19. Cunha, Euclides da. *Op. cit.*, p. 108.



20. Cunha, Euclides da. *Apud* Fonseca, Ana Maria Medeiros da. *Op. cit.*, p. 47.
21. Cunha, Euclides da. *Obra completa*. Vol. 2, p. 193-214.
22. Cunha, Euclides da. *Apud* Skidmore, Thomas E. *Preto no branco*. *Op. cit.*, p. 126.
23. Moura, Clóvis. *As injustiças de Clio*. Belo Horizonte, Oficina de Livros, 1990, p. 187.
24. Moura, Clóvis. *Op. cit.*, p. 188.
25. Leite, Dante Moreira. *O caráter nacional brasileiro*. 2ª ed., São Paulo, Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1969, p. 208.
26. Leite, Dante Moreira. *Op. cit.*, p. 215.
27. Torres, Alberto. Senso, consciência e caráter nacional. In: *O problema nacional brasileiro: Introdução a um programa de organização nacional*. 4ª ed., Cia. Editora Nacional/UnB, Brasília, 1982, p. 28-29.
28. Torres, Alberto. *Apud* Fonseca, Ana Maria Medeiros da. *A organização nacional*. *Op. cit.*, p. 75.
29. Torres, Alberto. *Op. cit.*, p. 109, 114, 123.
30. Fonseca, Ana Maria Medeiros da. *Op. cit.*, p. 164.
31. Skidmore, Thomas E. *Op. cit.*, p. 137.
32. Skidmore, Thomas E. *Op. cit.*, p. 141.
33. Bonfim, Manuel. *A América Latina: males de origem*. Rio de Janeiro, s/d, p. 3, *apud* Skidmore, Thomas. *Op. cit.*, p. 135.
34. Skidmore, Thomas E. *Op. cit.*, p. 135.
35. Lacerda, João Batista. *Apud* Skidmore, Thomas E. *Op. cit.*, p. 83.
36. Lacerda, João Batista. *Ibid.*
37. Lacerda, João Batista. O congresso universal das raças reunido em Londres (1911): Apreciação e comentário pelo Dr. J.B. Lacerda, delegado do Brasil nesse congresso. Rio de Janeiro, 1912, p. 85-102, *apud* Skidmore, Thomas. *Op. cit.*, p. 84.
38. Pinto, E. Roquete. *O Brasil e a antropogeografia*. Rio de Janeiro, 1927, p. 45-79. *Apud* Skidmore, Thomas. *Op. cit.*, p. 205.
39. Skidmore, Thomas E. *Op. cit.*, p. 206.
40. Skidmore, Thomas E. *Op. cit.*, p. 207.
41. Viana, Francisco José de Oliveira. *Populações meridionais do Brasil*. São Paulo. Edições da Revista do Brasil - Monteiro Lobato e Cia. Editores. 1920, p. 69.
42. Viana, Francisco José de Oliveira. *Op. cit.*, p. 69.
43. Viana, Francisco José de Oliveira. *Op. cit.*, p. 70.
44. Viana, Francisco José de Oliveira. *Ibid.*
45. Viana, Francisco José de Oliveira. *Op. cit.*, p. 103.
46. Viana, Francisco José de Oliveira. *Op. cit.*, p. 104.
47. Viana, Francisco José de Oliveira. *Op. cit.*, p. 106.
48. Viana, Francisco José de Oliveira. *Op. cit.*, p. 106.
49. Viana, Francisco José de Oliveira. *Op. cit.*, p. 107.
50. Viana, Francisco José de Oliveira. *Op. cit.*, p. 108.
51. Viana, Francisco José de Oliveira. *Ibid.*
52. Viana, Francisco José de Oliveira. *Op. cit.*, p. 109.
53. Viana, Francisco José de Oliveira. *Ibid.*

54. Viana, Francisco José de Oliveira. *Ibid.*
55. Viana, Francisco José de Oliveira. *Op. cit.*, p. 112-3.
56. Viana, Francisco José de Oliveira. *Op. cit.*, p. 114.
57. Viana, Francisco José de Oliveira. *Ibid.*
58. Viana, Francisco José de Oliveira. *Op. cit.*, p. 192-3.
59. Viana, Francisco José de Oliveira. O typo brasileiro. Seus elementos formadores. In: *Dicionário histórico, geográfico e etnológico do Brasil - Volume I*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1922, p. 277-290.
60. Viana, Francisco José de Oliveira. *Ibid.*, *op. cit.*, p. 281.
61. Viana, Francisco José de Oliveira. *Ibid.*
62. Viana, Francisco José de Oliveira. *Ibid.*
63. Viana, Francisco José de Oliveira. *Op. cit.*, p. 283.
64. Viana, Francisco José de Oliveira. *Ibid.*
65. Fonte: Arthur Candal. *Relatório da Repartição Estatística do Rio Grande do Sul, 1919-1921*, *apud* Viana, F.J. de Oliveira. *Op. cit.*, p. 283.
66. Viana, Francisco José de Oliveira. *Ibid.*
67. Viana, Francisco José de Oliveira. *Op. cit.*, p. 284.
68. Viana, Francisco José de Oliveira. *Raça e assimilação*. Rio de Janeiro, Companhia Editora Nacional, 1938, 3ª edição aumentada, p. 98-9.
69. Viana, Francisco José de Oliveira. *Op. cit.*, p. 230.
70. Viana, Francisco José de Oliveira. *Op. cit.*, p. 231.
71. Viana, Francisco José de Oliveira. *Op. cit.*, p. 233.
72. Viana, Francisco José de Oliveira. *Evolução do povo brasileiro*. 4ª ed., Rio de Janeiro, Livraria Olympio Editora, 1956, p. 160.
73. Viana, Francisco José de Oliveira. *Op. cit.*, p. 162.
74. Viana, Francisco José de Oliveira. *Op. cit.*, p. 183.
75. Viana, Francisco José de Oliveira. *Apud* Skidmore, Thomas E. *Op. cit.*, p. 90.
76. Ortiz, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. 4ª ed., São Paulo, Brasiliense, 1994, p. 40-1.
77. Ortiz, Renato. *Op. cit.*, *ibid.*
78. Freyre, Gilberto. *Casa grande e senzala*, 8ª ed., Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora, vol. I, 1954, p. 22.
79. Ortiz, Renato. *Op. cit.*, p. 41.
80. Gnaccarini, J. César A. e Queiroz, Renato da Silva. Problèmes ethniques d'un pays multiracial. In: *Passarellas* (5), p. 55.
81. Ortiz, Renato. *Op. cit.*, p. 93-5.
82. Skidmore, Thomas E. *Op. cit.*, p. 208.
83. Freyre, Gilberto. L'expérience afro-brésilienne. In: *Courrier de L'UNESCO*. Paris, 1977, août-septembre, *apud* Jacques d'Adesky. *Pluralismo étnico e multiculturalismo - realismo e anti-racismo no Brasil*, Tese de doutorado, FFLCH/USP, 1996, p. 70-71.
84. d'Adesky, Jaques. *Op. cit.*, p. 71.



### Capítulo III

## AMBIGÜIDADE RAÇA/CLASSE E A MESTIÇAGEM COMO MECANISMOS DE ANIQUILAÇÃO DA IDENTIDADE NEGRA E AFRO-BRASILEIRA

No seu livro *Nem preto nem branco*, Carl Degler diz que as relações sexuais não produzem necessariamente um abrandamento da atitude de animosidade racial, mas podem fazê-lo, principalmente quando homens brancos se “casam” com mulheres negras, como ocorreu no Brasil, ou quando estabelecem laços menos formais mas não menos afetivos. Em tais circunstâncias, os homens brancos passam a ver os negros como menos diferentes e estranhos, uma percepção aliás que não é apenas dos homens que casam ou se amancebam com as mulheres negras. Outros brancos não podem deixar de se influenciar, de modo positivo, vendo e tendo conhecimento de que mulheres negras são esposas ou amantes de homens brancos. Assim, a ampla mestiçagem contribui muito na evolução das atitudes raciais no Brasil<sup>1</sup>.

Entretanto, no cômputo geral, parece serem os filhos que exerceram influência principal. Não era desconhecido, tanto no Brasil como nos Estados Unidos, o descuido dos homens brancos com o fruto de seus encontros sexuais com mulheres escravas. Luís Gama, o abolicionista brasileiro, foi vendido como escravo por seu pai branco; sem dúvida muitos outros exemplos semelhantes podem ser encontrados na história da escravidão dos Estados Unidos. O fato de haver mais mulatos livres que pretos significa que os senhores brancos se preocu-

param suficientemente com seus filhos para libertá-los. No Mississípi, em 1860, por exemplo, 77% dos negros livres eram mestiços, enquanto apenas 8% dos escravos eram mulatos. Quadro semelhante é delineado em Louisiana, à mesma época. Aparentemente ocorria a mesma proporção elevada de mulatos entre os negros livres no Brasil. Por exemplo, em Itapetininga, no Estado de São Paulo, apenas 4% dos mulatos eram escravos contra 95% de pretos, em 1799. Os cálculos feitos por Herbert Klein, a partir de diversos censos locais em cinco províncias brasileiras no século XIX, mostraram que os mulatos totalizavam mais de 76% dos homens livres e menos de 20% dos escravos em quatro províncias e apenas 26% na quinta. Em 1872, os mulatos constituíam 32% dos escravos e 78% dos homens livres em todo o Brasil<sup>2</sup>.

Em nenhuma das duas sociedades (Brasil e Estados Unidos), portanto, era fora do comum ou pouco natural que o homem branco demonstrasse alguma preocupação com o filho de cor. A diferença é que no Brasil, em função da mestiçagem mais ampla, essa preocupação tinha um campo maior no qual se expressar. O casamento, e ainda mais o concubinato do proprietário de terras e mulheres negras e mulatas, dizia um relatório de Minas Gerais em 1805, tornou livre um terço da população, sem fornecer meios para sua manutenção, sem ensinar-lhe bons hábitos, e eles têm a idéia louca de que pessoas livres não precisam trabalhar<sup>3</sup>. Poucos homens brancos, pais de mulatos nos Estados Unidos, reconheciam os filhos tão abertamente como no Brasil<sup>4</sup>.

Os mestiços libertos eram na sua maioria filhos dos senhores, donos de terras e de fazendas no âmbito da família patriarcal do Nordeste brasileiro descrita por Gilberto Freyre. Isso supõe, no nosso entender, que os pais tinham uma posição de poder e de influência na sociedade para interferir em benefício dos filhos, embora esses tivessem um *status* inferior em relação aos filhos brancos. Mas o fato de os mulatos se beneficiarem de um tratamento diferenciado por serem filhos dos senhores brancos e de numerosos deles entrarem na categoria de libertos deve também ter contribuído para o enfraquecimento do sentimento de solidariedade entre eles e os negros.



A partir dessas observações, Carl Degler concluiu que a diferença das relações raciais entre o Brasil e os Estados Unidos está no papel atribuído ao mulato. O fato de aceitar o branqueamento, o que é uma maneira de dizer que o mulato tem lugar especial na sociedade, tem como conseqüência a redução do descontentamento entre as raças. Assim, no Brasil o negro pode esperar que seus filhos sejam capazes de furar as barreiras que o mantiveram para trás, caso eles se casem com gente mais clara. Tal possibilidade atua como uma válvula de segurança sobre o descontentamento e frustração entre os negros e mulatos, razão pela qual, disse Degler, os negros no Brasil não foram levados a formar organizações de protestos, como nos Estados Unidos.

Nos Estados Unidos, a ideologia racial foi conduzida de maneira a não conceder nenhum lugar a uma pessoa intermediária no esquema biológico. Ou bem uma pessoa era negra ou branca. Uma vez operada essa polarização, deu-se início a uma defesa racional da escravidão, com base na inferioridade racial do negro, livre ou escravo. Diz Degler que no Brasil não houve compulsão ideológica para uma divisão entre escravidão e liberdade. À ideologia política brasileira faltou ênfase sobre o individual e a definição de liberdade absoluta. Em tal esquema havia lugar para o branco, o preto e o pardo, para o livre, o meio livre e o escravo<sup>5</sup>.

“Havendo lugar para o mulato, não parece haver necessidade de ajuda para os negros como grupo. A história e a profunda virulência do racismo norte-americano soldaram os negros em uma força racial efetiva, enquanto que a ambigüidade da linha cor/classe no Brasil deixou os negros sem coesão ou líderes”<sup>6</sup>.

Dada a definição do negro, a miscigenação não podia oferecer solução nos Estados Unidos, pois os casamentos inter-raciais só aumentariam o seu número<sup>7</sup>.

Por sua vez, Marvin Harris pensa que a formação do grupo de mestiços livres no Brasil se deve ao fato de que os senhores de escravos não tinham outra alternativa para executar funções econômicas e militares, senão criar uma classe livre de mestiços.

“Os senhores de escravos foram obrigados a criar grupos intermediários livres de mestiços para ficarem entre eles e os escravos, pois havia certas funções econômicas essenciais para as quais não havia brancos disponíveis”<sup>8</sup>.

Nos Estados Unidos, a regra de hipodescendência, mediante a qual os mestiços são classificados como negros, teria se originado porque a entrada de africanos e a emergência de um grupo de mulatos só ocorreram após o estabelecimento de uma numerosa classe intermediária de brancos, não deixando, assim, lugar para um grupo de pessoas de cor livres<sup>9</sup>.

A explicação de Marvin Harris para o nascimento de uma classe intermediária de mestiços livres no Brasil é de ordem demográfica, porque não havia suficientes brancos para ocupar essa posição. Da mesma maneira que o desequilíbrio demográfico entre sexos no seio do grupo escravista explica historicamente a intensidade da miscigenação no Brasil. Mas, essa explicação não parece suficiente, pois, no Brasil como nos Estados Unidos, os mestiços constituíram o contingente mais numeroso de homens livres comparativamente aos negros. Ora, essa classe intermediária de mestiços não era necessária nos Estados Unidos para executar funções econômicas e militares. Talvez seja plausível conjugar o fator econômico com o afetivo que faz com que o pai branco nos dois países, conforme Carl Degler, apesar de certos descuidos, se preocupou em alguns momentos com seus filhos mestiços, procurando inclusive torná-los livres do sistema servil. O elemento central para distinguir o modelo americano das relações raciais do modelo brasileiro, está, segundo Degler, na origem do mulato como um tipo socialmente aceito no Brasil.

Numa linha de pensamento quase convergente, Oracy Nogueira opera uma grande distinção entre os Estados Unidos e o Brasil, baseada na existência, no primeiro caso, de uma linha de cor que separa brancos e não brancos e, no segundo caso, de uma zona intermediária, fluida, vaga, que flutua até certo ponto ao sabor do observador ou das circunstâncias. No último caso, os mestiços com traços negróides disfarçáveis, principalmente quando portadores de atributos que implicam



status médio ou elevado (diploma de curso superior, riqueza e outros) podem ser incorporados no grupo branco<sup>10</sup>.

Um negro bem-sucedido que casa com uma branca terá descendentes, após 3 ou 4 gerações, integrados no grupo branco. Os sucessivos cruzamentos conjugados com o *status* socioeconômico levam progressivamente ao branqueamento. Nos Estados Unidos, tanto a mestiçagem como o *status* socioeconômico não participam do processo do branqueamento e da aniquilação da linha de cor. No Brasil, a percepção da cor e outros traços negróides é “gestáltica”, dependendo, em grande parte, da tomada de consciência dos mesmos pelo observador, do contexto de elementos não-raciais (sociais, culturais, psicológicas, econômicas) e que estejam associados – maneiras, educação sistemática, formação profissional, estilo e padrão de vida – tudo isso obviamente ligado à posição de classe, ao poder econômico e à socialização daí decorrente<sup>11</sup>.

A maior parte das populações afro-brasileiras vive hoje nessa zona vaga e flutuante. O sonho de realizar um dia o “passing” que neles habita enfraquece o sentimento de solidariedade com os negros indisfarçáveis. Estes, por sua vez, interiorizaram os preconceitos negativos contra eles forjados e projetam sua salvação na assimilação dos valores culturais do mundo branco dominante. Daí a alienação que dificulta a formação do sentimento de solidariedade necessário em qualquer processo de identificação e de identidade coletivas. Tanto os mulatos quanto os chamados negros “puros” caíram na armadilha de um branqueamento ao qual não terão todos acesso abrindo mão da formação de sua identidade de “excluídos”.

Marvin Harris pensa que essa classificação racial brasileira baseada na cor ou na marca é ambígua na medida em que expressa pouco a importância da identidade racial em contraste com a importância assumida pela classe. Daí a idéia comum entre os estudiosos norte-americanos de que o brasileiro pode mudar de raça, ou melhor, de identificação racial, no decorrer de sua vida. Esta interpretação se aproxima dos ditados populares “o dinheiro branqueia” e “o preto rico é branco” ou

“branco pobre é preto”. Por isso, Oracy Nogueira pede cuidado na interpretação desses ditos que são sempre empregados com certa ironia e cujo sentido mais exato seria: “o dinheiro compra tudo, até o *status* para o negro”, o que, segundo ele, está longe de ser uma negação do preconceito ou da discriminação<sup>12</sup>.

### Notas do Capítulo III

1. Degler, Carl. *Nem preto nem branco*. Rio de Janeiro, Editora Labor do Brasil S/A, 1976, 240 p.
2. Nogueira, Oracy. *Relações raciais no município de Itapetininga*. In: BASTIDE, Roger. *Relações raciais*, p. 390, apud Degler. *Op. cit.*, p. 241.
3. Freyre, Gilberto. *Casa grande e senzala*. *Op. cit.*, p. 710.
4. Degler, Carl. *Op. cit.*, p. 241.
5. Oliveira, Eduardo de Oliveira e. *O mulato, um obstáculo epistemológico*. In: ARGUMENTO. Rio de Janeiro, 1974, p. 65-73.
6. Oliveira, Eduardo de Oliveira e. *Op. cit.*, p. 68.
7. Oliveira, Eduardo de Oliveira e. *Op. cit.*, *idem*.
8. Harris, Marvin. *Padrões raciais nas Américas*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967, p. 117.
9. Silva, Nelson do Valle e HASENBALG, Carlos. *Relações raciais no Brasil*. Rio de Janeiro, Rio Fundo Editora, 1992, p. 68.
10. Nogueira, Oracy. *Tanto preto quanto branco: Estudos de relações raciais*. São Paulo, T.A. Queiroz Editora, 1985, p. 6.
11. Nogueira, Oracy. *Op. cit.*, p. 8.
12. Nogueira, Oracy. *Op. cit.*, p. 21-2.



## Capítulo IV

### MESTIÇAGEM CONTRA PLURALISMO

A mestiçagem, como articulada no pensamento brasileiro entre o fim do século XIX e meados deste século, seja na sua forma biológica (miscigenação), seja na sua forma cultural (sincretismo cultural), desembocaria numa sociedade unirracial e unicultural. Uma tal sociedade seria construída segundo o modelo hegemônico racial e cultural branco ao qual deveriam ser assimiladas todas as outras raças e suas respectivas produções culturais. O que subentende o genocídio e o etnocídio de todas as diferenças para criar uma nova raça e uma nova civilização, ou melhor, uma verdadeira raça e uma verdadeira civilização brasileiras, resultantes da mescla e da síntese das contribuições dos *stocks* raciais originais. Em nenhum momento se discutiu a possibilidade de consolidação de uma sociedade plural em termos de futuro, já que o Brasil nasceu historicamente plural.

Na década de 70 surgem vozes discordantes, oriundas principalmente do mundo afro-brasileiro, propondo a construção de uma democracia verdadeiramente plurirracial e pluriétnica. O então militante e intelectual negro, Abdias do Nascimento, se fez porta-voz desse mundo afro-brasileiro. Prefaciando o livro *O genocídio do negro brasileiro*, de autoria desse combatente negro, o Professor Florestan Fernandes reconhece que foi a primeira vez que surgiu a idéia de que o Brasil deveria ser consolidado como uma sociedade plurirracial. Ou a sociedade brasileira é democrática para todas as raças e lhes confere

igualdade econômica, social e cultural, ou não existe uma sociedade pluriracial democrática. Os segmentos negros e mulatos da população são considerados neste livro como estoques africanos com tradições culturais e um destino históricos peculiares<sup>1</sup>.

Remontando às origens do mulato brasileiro, Abdias diz que o Brasil escravocrata herdou de Portugal a sua estrutura patriarcal de família cujo preço foi pago pela mulher negra. O desequilíbrio demográfico entre os sexos durante a escravidão, na proporção de uma mulher para cinco homens, conjugado com a relação assimétrica entre escravos e senhores, levou os últimos a um monopólio sexual das poucas mulheres existentes. Nesse contexto, as escravas negras, vítimas fáceis, vulneráveis a qualquer agressão sexual de senhor branco, foram em sua maioria transformadas em prostitutas como meios de renda e impedidas de estabelecer qualquer estrutura familiar estável. Abdias considera absurdo apresentar o mulato que, na sua origem, é o fruto desse covarde cruzamento de sangue, como prova de abertura e saúde das relações raciais no Brasil. Ele evoca o ditado popular “branca pra casar, negra pra trabalhar, mulata pra fornicar” para apoiar a idéia geral de que a mulher negra foi prostituída.

“Já que a existência da mulata significa o produto do prévio estupro da mulher africana, a implicação está em que após a brutal violação, a mulata tornou-se só objeto de fornicação, enquanto a mulher negra continuou relegada à sua função original, ou seja, o trabalho compulsório. Exploração econômica e lucro definem, ainda outra vez, seu papel social”<sup>2</sup>.

A representação da mulata “sensual e erótica” no imaginário coletivo ou popular brasileiro, aludida por Abdias do Nascimento, encontra eco na maioria das obras eruditas da literatura brasileira. Analisando essas obras no livro *Preconceito de cor e a mulata na literatura brasileira*<sup>3</sup>, Teófilo de Queiroz Jr. observa que todas descrevem figuras de mestiças que, embora variando ligeiramente de uma para outra, compõem em conjunto uma convenção literária sensivelmente homogênea. Ele sugere a busca das raízes da visão tão comum da mulata brasi-



leira na tradição literária popular que, segundo ele, é congruente com a tradição erudita. Por outro lado, os estereótipos da mulata na literatura erudita foram elaborados a partir dos recursos disponíveis no imaginário e na representação coletiva muito bem ilustrados pelas músicas carnavalescas<sup>4</sup>.

“Para sintetizar os dois pólos da avaliação corrente sobre a mulata, podemos dizer que, de positivo, são reconhecidas suas habilidades culinárias, via de regra, sua higiene, sua resistência física ao trabalho, sua sensualidade irresistível, seus artifícios de sedução, a que sabe recorrer, quando canta, dança e se enfeita. Já a soma de seus defeitos é constituída por sua falta de moralidade, por sua irresponsabilidade, por ela ser muito pródiga sempre”<sup>5</sup>.

Abdias lança mão de dados estatísticos resultantes de pesquisa realizada por Octavio Ianni para reforçar a idéia de que originalmente o mulato foi produto de estupro da mulher africana pelo português e não o resultado de um casamento tradicionalmente consagrado. Com efeito, o Professor Octavio Ianni, interessado em mensurar as relações matrimoniais entre brancos e negros, brancos e mestiços ao nível da opinião pública, formulou a seguinte pergunta: “Você aprovaria o casamento do seu amigo, irmão, irmã ou de você mesmo com um negro ou mulato?”<sup>6</sup>

A pesquisa deu os seguintes resultados, em porcentagem:

	Negro(a)	Mulato(a)
Não gostariam que o amigo(a) casasse com	35	29
Não gostariam que o irmão casasse com	74	70
Não gostariam que a irmã casasse com	76	72
Não gostariam de casar-se com	89	87

A conclusão a tirar dos resultados dessa pesquisa é a de que a rejeição ao negro e ao mestiço cresce à medida que as manifestações do casamento se aproximam do mundo social do próprio entrevistado.

“O branco elimina os negros e os mulatos do seu círculo de convivência íntimo: a família. É assim que ele consegue dissimular as barreiras rígidas impostas àqueles”<sup>7</sup>.

A alegação segundo a qual não houve cruzamento entre as chamadas raças superiores e as inferiores nos Estados Unidos é uma ignorância, ou melhor, uma malícia dos defensores da miscigenação brasileira. De uma maneira ou de outra, ela serve como peça ideológica na defesa do mito de democracia racial simbolizada pela saudável interação sexual. Ora, de acordo com Thomas Skidmore, nenhuma sociedade escravista permaneceu à margem do processo de miscigenação e todas produziram relativamente uma vasta população mestiça. Por exemplo, em 1850, a população negra dos Estados Unidos, inclui 11% de mulatos e, por volta de 1910, havia 21%<sup>8</sup>.

Para Abdias, o branqueamento da raça negra é uma estratégia de genocídio. Esse branqueamento começou pelo estupro da mulher negra e originou os produtos de sangue misto: o mulato, o pardo, o moreno, o pardavasco, o homem de cor... “situado no meio do caminho entre a casa grande e a senzala, o mulato prestou serviços importantes à classe dominante, durante a escravidão ele foi capitão-do-mato, feitor e usado noutras tarefas de confiança dos senhores e, mais recentemente, o erigiram como um símbolo de nossa democracia racial”<sup>9</sup>.

Os defensores do branqueamento progressivo da população brasileira viam na mestiçagem o primeiro degrau nessa escala. Concentraram nela as esperanças de conjurar a “ameaça racial” representada pelos negros. Viram-na como marco que assinala o início da liquidação da raça negra no Brasil. Embora considerado como ponte étnica entre negro e branco, a qual conduziria à salvação da raça branca, o mulato não goza de um *status* social diferente do negro<sup>10</sup>. Se durante a escravidão os mulatos puderam receber alguns tratamentos privile-



giados em relação aos negros, por terem sido filhos dos senhores de engenho, hoje eles são na sua grande maioria filhos e filhas de pais e mães da classe pobre e, portanto, constituem-se na maior vítima da discriminação racial, devida à ambigüidade cor/classe, além de serem mais numerosos que os “negros”.

Thales de Azevedo, quase na direção das conclusões tiradas da pesquisa de Octavio Ianni, acima referida, confirma que a mistura não aconteceu na forma de respeito mútuo nem na do intercasamento: “uniões matrimoniais legítimas entre pessoas do tipo racial acentuadamente diferentes são, em verdade, muito infreqüentes. Tanto nos casamentos como na mancebia tende a predominar a união do homem escuro com mulher mais clara, o que concorre para realizar o ideal de ‘branquear a raça’ *tão vantajoso do ponto de vista social*”<sup>11</sup>. Azevedo prossegue, enfatizando as bases que precederam à mistura:

“... mestiçagem é antes indício de discriminação porquanto resulta mais de concubinação e de relações fortuitas do que de casamento, pois neste o preconceito atua com sua maior força”<sup>12</sup>.

A política e a ideologia do branqueamento exerceram uma pressão psicológica muito forte sobre os africanos e seus descendentes. Foram, pela coação, forçados a alienar sua identidade transformando-se, cultural e fisicamente em brancos. A este respeito, Guerreiro Ramos nota:

“A aculturação é tão insidiosa que ainda os espíritos mais generosos são por ela atingidos e, assim domesticados pela brancura, quando imaginam o contrário”<sup>13</sup>.

Para ilustrar os efeitos da alienação da identidade negra, Abdias chega a citar algumas personalidades, artistas e escritores negros atingidos pela estética da brancura. O escritor Raimundo Souza Dantas, o único negro que exerceu o cargo de embaixador (Gana) se declarou com orgulho um negro culturalmente branco – um homem ocidental<sup>14</sup>. Diógenes Jr., mulato, membro do Conselho Federal de Cultura, há muitos anos diretor do Centro de Pesquisas Sociais Latino-Americano, órgão da UNESCO, sediado no Rio de Janeiro, afirmou sua

identidade cultural branca no ensaio incluído no livro especialmente publicado pelo Ministério das Relações Exteriores, para o Festival Mundial das Artes Negras, em Dacar: “Nunca se enraizou no brasileiro, filho dessas relações entre dois grupos étnicos, nenhum sentimento de preconceito de cor, nenhum tipo de segregação”<sup>15</sup>. Edson Carneiro reconhece que a chamada civilização tem sido precisamente a destruição das culturas negras e indígenas, porém não deixou de demonstrar um admirável servilismo às classes dominantes:

“A ruptura dos laços com África, mesmo por meios de freqüentes processos brutais, parece para mim ser uma válida aquisição do povo brasileiro”<sup>16</sup>.

No século passado, os poetas Domingos Caldas Barbosa (1738-1800) e Manuel Inácio da Silva Alvarenga seguiram modelos literários europeus, distanciando-se completamente de suas raízes ancestrais africanas. O mesmo tinha ocorrido com Gregório de Matos (1633-1696), o famoso satírico “boca do inferno”, que tão ferozmente ironizou os mulatos possuidores de amantes negras ou mestiças; seu ideal de beleza era a branca. O poeta João da Cruz e Souza (1861-1898) seria o exemplo mais expressivo e dramático da assimilação cultural e de pressão social. A vida cotidiana deste poeta foi sofrida a ponto de marcar profundamente o conteúdo de sua obra literária pela estética da brancura. Evoca Cruz e Souza:

“Ó formas alvas, brancas,  
formas claras,  
de luars, de neves, de neblinas!  
... então claramente, vejo e sinto, desiludido das coisas, dos  
homens e do mundo,  
que o que eu supunha, embriagadamente de amor, nas tuas  
asas,  
ó loira águia germânica! – nada  
mais foi que o sonambulismo de um sonho  
à beira dos rios marginados  
de resinosos alcentros em flor,  
na dolência da lua nebulosa e fria...”<sup>17</sup>.



Machado de Assis (1857-1913) é outro notável fenômeno de assimilação cultural. Em seus escritos, retratou principalmente o ambiente e pessoas da classe média, branca, onde o negro se infiltrou apenas como elemento decorativo. Machado de Assis, descendente de africano e fundador da Academia Brasileira de Letras, se obrigava a se exprimir num português acadêmico do melhor estilo; o reconhecimento e a ascensão social que perseguiu, impôs a Machado um ônus cujo peso ele talvez não sentiu<sup>18</sup>.

Para ilustrar ainda mais esse processo de branqueamento do mulato, Eduardo de Oliveira e Oliveira cita um comentário de Joaquim Nabuco e José Veríssimo sobre a morte de Machado de Assis:

“Mulato, foi de fato grego da melhor época (...). Eu não teria chamado o Machado de mulato e penso que nada lhe doeria mais do que essa síntese. Rogo-lhe que tire isso quando reduzir os artigos a páginas permanentes. A palavra não é literária e é pejorativa, basta ver-lhe a etnologia. O Machado para mim era um branco e creio que por tal se tomava; quando houvesse sangue estranho, isso em nada afetava a sua perfeita caracterização caucásica”<sup>19</sup>.

A ambigüidade cor/classe encontrada no comentário acima, de Joaquim Nabuco, se colocaria também no seguinte comentário de Gilberto Freyre a respeito de Lima Barreto:

“Pobre, e obrigado pela sua condição econômica, a ser, em grande parte, sociologicamente homem de cor: sem oportunidade de transformar-se em mulato, sociologicamente branco, como na sua época o igualmente negróide evidente – embora bem mais claro de pele do que Barreto – Machado de Assis”<sup>20</sup>.

A ambigüidade da linha de cor/classe social e o embranquecimento constituem mecanismos estratégicos que auxiliaram individualmente na ascensão de negros e mestiços na sociedade brasileira. Na década de 30, tentou-se erigir esta mesma estratégia ao nível coletivo. Com efeito, a imprensa negra, criada nessa década em São Paulo, através de jornais como O

*clarão* e *Alvorada* começara a denunciar as práticas discriminatórias contra negros, existentes na procura do emprego, no ensino, nas atividades e lugares de lazer. Dessa movimentação nasceu, em 1931, a “Frente Negra”, considerada como o primeiro movimento racial realmente reivindicativo após a abolição da escravatura<sup>21</sup>. Esse movimento, transformado em partido político em 1936 e interditado no ano seguinte, como todos os outros partidos políticos do país pela ditadura de Getúlio Vargas, e todos os demais movimentos negros que apareceram e desapareceram entre 1945 e 1970 (por ex.: Primeira Convenção Nacional do Negro, Teatro experimental do negro) estavam preocupados em dar ao negro uma nova imagem, semelhante àquela proposta pela ideologia de “democracia racial”. Todos escolheram a escola e a educação como campo de batalha. Pensavam eles que o racismo, filho da ignorância, terminaria graças à tolerância proporcionada pela educação. Corolário: era o próprio negro, vítima designada pelo racismo, que devia se transformar para merecer a aceitação pelos brancos. Por isso, ele devia renunciar a viver na promiscuidade, na preguiça e na autodestruição. Resumidamente, a educação, a formação e a assimilação do modelo branco forneceriam as chaves da integração. Até o branco mais limitado não hesitaria em abrir a porta ao negro qualificado, culto e virtuoso. A maioria desses movimentos organizava intensivas campanhas de educação, dando ênfase ao bom comportamento na sociedade. Alguns fizeram até publicidade de cosméticos destinados a alisar os cabelos e excluíram do meio cultural negro qualquer manifestação de origem africana considerada como inferior. A referência era o modelo proposto pela sociedade dominante, isto é, branca. Daí a ambigüidade desses movimentos que, embora protestassem contra os preconceitos raciais e as práticas discriminatórias, alimentaram sentimentos de inferioridade perante sua identidade cultural de origem africana<sup>22</sup>.



## Notas do Capítulo IV

1. Nascimento, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978, p. 20.
2. Nascimento, Abdias do. *Opus. cit.*, p. 62.
3. Queiróz, Jr. Teófilo de. *Preconceito de cor e a mulata na literatura brasileira*. São Paulo, Editora Ática, 1975.
4. Queiróz, Jr. Teófilo de. *Op. cit.*, p. 79.
5. Queiróz, Jr. Teófilo de. *Op. cit.*, p. 76-7.
6. Ianni, Octavio. *Raças e Classes sociais no Brasil*. 2ª ed., Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1972, p. 124.
7. Nascimento, Abdias do. *Opus. cit.*, p. 63.
8. Skidmore, Thomas. *Op. cit.*, p. 87.
9. Nascimento, Abdias do. *Opus. cit.*, p. 69.
10. Nascimento, Abdias do. *Opus. cit.*, p. 69-70.
11. Azevedo, Thales de. *Democracia racial: Ideologia e realidade*. Petrópolis, Vozes, 1975, p. 30.
12. Azevedo, Thales de. *Op. cit.*, p. 52.
13. Ramos, Guerreiro. *O negro desde dentro*, ensaio em Teatro Experimental do Negro - Testemunhas, Edições GRD, Rio de Janeiro, 1966, p. 131.
14. Nascimento, Abdias do. *Opus. cit.*, p. 123.
15. Diógenes, Jr. *Le Noir Africains dans la société brésilienne*. In: *La contribution de l'Afrique dans la Civilisation Brésilienne*, Ministério das Relações Exteriores, s/d - publicado pelo I Festival de Artes Negras, 1966, p. 19, *apud*.
16. Carneiro, Edson. *Em 80 anos de abolição*, Cadernos Brasileiros, Rio de Janeiro, 1968, p. 58, *apud* Nascimento, Abdias do. *Op. cit.*, p. 124.
17. Bastide, Roger. *Estudos*, p. 67, *apud* Nascimento, Abdias do. *Op. cit.*, p. 124-125.
18. Nascimento, Abdias do. *Opus. cit.*, p. 126.
19. Nabuco, Joaquim. In: *Revista do Livro*, vol. V, Ano II, março de 1957, p. 164, *apud* Oliveira, Eduardo de Oliveira e. *Op. cit.*, p. 70.
20. Freyre, Gilberto. *Vida, forma e cor*. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora, 1962, *apud* Oliveira, Eduardo de Oliveira e. *Op. cit.*, p. 72.
21. Azevedo, Thales de. *Democracia racial: Ideologia e realidade*. *Op. cit.*, p. 30.
22. Bergman, Michel. *Nasce um povo*, 2ª ed., Petrópolis, Vozes, 1972, p. 23.

## Capítulo V

### MESTIÇAGEM COMO SÍMBOLO DA IDENTIDADE BRASILEIRA

Em *La Raza Cósmica*, obra publicada em 1925, o filósofo mexicano, José Vasconcelos, pensava que a América Latina ia se tornar uma nova raça, rica de todas as virtualidades das raças anteriores, a raça final, a raça cósmica. A sua previsão confirmou-se nos fatos, pois em nenhuma outra parte do mundo a mestiçagem foi tão importante como na chamada América Latina, a ponto de tornar impossível a determinação exata do *status* racial da maioria dos atuais latino-americanos<sup>1</sup>. São numerosas as obras que oferecem cifras e percentagens precisas sobre a composição racial das nações latino-americanas. Dizem, por exemplo, que 65% dos venezuelanos são mestiços, 20% brancos, 8% negros e 7% índios; que 9,5% dos panamenhos são índios, 11,1% brancos, 13% negros e 65% mestiços<sup>2</sup>. De um certo ponto de vista, as relações raciais e a mestiçagem constituem a trama de toda a história da América Latina. Mesmo admitindo que o aspecto puramente "racial" dessa história tornou-se cada vez menos importante, ninguém pode negar que, no ponto de partida da evolução da América Latina, se situa o encontro de elementos mongolóides, caucasóides e negróides<sup>3</sup>.

Darcy Ribeiro tem, a respeito do povo brasileiro, uma visão muito próxima da do célebre filósofo mexicano José Vasconcelos. Do entrechoque e do caldeamento do invasor português com índios e africanos escravizados resultou, segundo ele, um povo novo, num novo modelo de estruturação societária.



“Novo porque surge como uma etnia nacional, diferenciada culturalmente de suas matrizes fundadoras, fortemente mestiçada, dinamizada por uma cultura sincrética e singularizada pela redefinição de traços culturais delas oriundos. Também novo porque se vê a si mesmo e é visto como uma gente nova, um novo gênero humano diferente de quantos existiam”<sup>4</sup>.

A idéia de uma nova etnia nacional traduz a de uma unidade que restou de um processo continuado e violento de unificação política por meio de supressão das identidades étnicas discrepantes e de opressão e repressão das tendências virtualmente separatistas inclusive dos movimentos sociais que lutavam para edificar uma sociedade mais aberta e solidária<sup>5</sup>.

Talvez esse processo de unificação política brasileira, feito num clima antidemocrático, explicaria por que a confluência de tantas e tão variadas matrizes formadoras não resultou na formação de uma sociedade multiétnica.

Ocorreu justamente o contrário, uma vez que, apesar de sobreviverem na fisionomia somática e no espírito dos brasileiros os signos de sua múltipla ancestralidade, não se diferenciaram em antagônicas minorias raciais, culturais ou regionais, vinculadas a lealdades étnicas próprias e disputantes de autonomia frente à nação<sup>6</sup>.

O surgimento de uma etnia brasileira, capaz de envolver e acolher a gente variada que no país se juntou, passa tanto pela anulação das identificações étnicas de índios, africanos e europeus, quanto pela indiferenciação entre as várias formas de mestiçagem. Mas para não ficar apenas na especulação, Darcy coloca a questão concreta de saber quando surgiram os brasileiros conscientes de si e responde:

“Isso se dá quando milhões de pessoas passam a se ver não como oriundas dos índios de certa tribo, nem africanos tribais ou genéricos, porque daquilo havia saído, e muito menos como portugueses metropolitanos ou crioulos, e a sentir-se soltas e desafiadas a construir-se a partir das rejeições que sofriram, com nova identidade étnico-racial, a de brasileiros”<sup>7</sup>.

Se a questão colocada é concreta, a resposta dada é especulativa. Nenhuma voz dos mestiços brasileiros constitutivos da nova etnia brasileira contou algo sobre o caminho por eles percorrido até a tomada de sua consciência enquanto autênticos brasileiros. Nenhum documento que pudesse apontar na direção do autor de *O povo brasileiro*. Por outro lado, o autor entra em contradição com a afirmação de que a nova identidade resultou de opressão e repressão das identidades anteriores.

No nosso entender o modelo sincrético, não democrático, construído pela pressão política e psicológica exercida pela elite dirigente foi assimilacionista. Ele tentou assimilar as diversas identidades existentes na identidade nacional em construção, hegemonicamente pensada numa visão eurocêntrica. Embora houvesse uma resistência cultural tanto dos povos indígenas como dos alienígenas que aqui vieram ou foram trazidos pela força, suas identidades foram inibidas de manifestar-se em oposição à chamada cultura nacional. Esta, inteligentemente, acabou por integrar as diversas resistências como símbolos da identidade nacional. Por outro lado, o processo de construção dessa identidade brasileira, na cabeça da elite pensante e política, deveria obedecer a uma ideologia hegemônica baseada no ideal do branqueamento. Ideal esse perseguido individualmente pelos negros e seus descendentes mestiços para escapar aos efeitos da discriminação racial. O que teve como consequência a falta de unidade, de solidariedade e de tomada de uma consciência coletiva, enquanto segmentos politicamente excluídos da participação política e da distribuição equitativa do produto social.

A construção dessa unidade, dessa identidade dos excluídos supõe, na perspectiva dos movimentos negros contemporâneos, o resgate de sua cultura, do seu passado histórico negado e falsificado, da consciência de sua participação positiva na construção do Brasil, da cor de sua pele inferiorizada, etc... Ou seja, a recuperação de sua negritude, na sua complexidade biológica, cultural e ontológica. Ora, uma tal proposta se mostra contraditória à afirmação de uma identidade mestiça contida na obra *O povo brasileiro*. Se Darcy Ribeiro acredita na existência de uma



cultura brasileira mestiça, o que é uma visão unicultural do Brasil, os movimentos negros contemporâneos defendem a construção de uma sociedade plural, biológica e culturalmente.

Darcy aprofunda suas contradições a respeito da consciência própria do mestiço quando afirma que os mulatos só progridem na medida em que negam sua negritude e tentam participar biológica e socialmente do mundo branco:

“...pode acertar-se melhor de sua cultura erudita e nos deu algumas das figuras mais dignas e cultas, que tivemos nas letras, nas artes, na política. Entre eles o escultor Aleijadinho; o escritor Machado de Assis; o jurista Rui Barbosa; o compositor José Maurício; o poeta Cruz e Souza; o tribuno Luis Gama; como políticos, os irmãos Mangabeira e Nelson Carneiro; e, como intelectuais, Abdias do Nascimento e Guerreiros Ramos (...) Posto entre os dois mundos – o do negro, que ele rechaça, e o do branco que o rejeita –, o mulato se humaniza no drama de ser dois, que é o de ser ninguém”<sup>8</sup>.

Vê-se que Darcy Ribeiro, coerente na sua definição do atual brasileiro, considera Abdias do Nascimento, seu suplente no Senado, como um mulato, contrariando a própria ideologia deste último, que não se considera como tal. Quanto à expectativa tão esperada do progressivo branqueamento da sociedade, Darcy a substitui por uma morenização bilateral que se opera tanto pela branquização dos pretos como pela negritização dos brancos: “desse modo, devemos configurar no futuro uma população morena em que cada família, por imperativo genético, terá por vez ocasionalmente, uma negrinha retinta ou uma branquinha desbotada”<sup>9</sup>. Mas, apesar de acreditar na morenização do Brasil futuro, ele fala do possível crescimento da população negra, tendo em vista os maiores índices de fertilidade em razão de sua pobreza: “é verdade que com os maiores índices de fertilidade dos pretos, em razão de sua pobreza e da conduta que corresponde a ela, os negros iriam imprimir mais fortemente sua marca na população brasileira. Não é impossível que, lá pelos meados do próximo século, num Brasil de 300 milhões, haja uma nítida preponderância de pretos e mulatos”<sup>10</sup>.

Retomando quase Oracy Nogueira na sua distinção entre o racismo de origem e o racismo de marca, Darcy acrescenta um outro aspecto do branqueamento resultante não somente da miscigenação, mas sim da conjugação desta com os fatores socioeconômicos e culturais. Com efeito, todos os negros que social e economicamente tiveram ascensão passaram a integrar os grupos de convivência brancos da mesma classe social ou mesmo nível cultural. São aqueles designados popularmente como “negros de alma branca”. Para exemplificar este outro aspecto do branqueamento, Darcy relembra o diálogo entre o pintor negro, Santa Rosa, com um jovem, também negro. Ao escutar as queixas desse jovem, candidato a uma carreira diplomática, sobre as barreiras que impedem a ascensão das pessoas de cor, o pintor respondeu comovido: “Compreendo perfeitamente seu caso, meu caro, eu também já fui negro”<sup>11</sup>. Esse diálogo, bem lembrado por Darcy, nos coloca novamente na ambigüidade entre cor e classe social, que é uma das características do racismo brasileiro. Por isso, muita gente no Brasil, entre os mais esclarecidos, estudiosos das áreas das humanidades, políticos da esquerda, jornalistas, etc... não se cansam de repetir a frase “a discriminação mais importante no Brasil é social”. Por mais que essas pessoas tentem conscientemente se libertar do mito de “democracia racial”, esse ronda sempre em suas cabeças por causa dessa ambigüidade cor/classe.

O povo brasileiro surgiu do cruzamento de uns poucos brancos com multidões de mulheres índias e negras. Daí a tolerância no Brasil das uniões inter-raciais nunca tidas, segundo Darcy, como crime ou pecado. Embora rejeite o pensamento de Gilberto Freyre em ver na tolerância desse intercuro sexual entre branco e negro a configuração de uma democracia racial, porque a própria expectativa de que o negro desapareceria pela mestiçagem é um racismo, Darcy pondera: “Mas o certo é que contrasta muito, e contrasta para melhor, com as formas de preconceito propriamente racial que conduzem ao apartheid”<sup>12</sup>. Examinando bem esta frase, Darcy parece-me um dos pensadores que acreditavam, comparativamente ao *Apartheid* e ao sistema *Jim Crow*, que o racismo brasilei-



ro é o melhor por não ter criado uma linha de cor e por permitir o *passing*, ou seja, a drenagem dos mestiços mais claros na categoria de brancos.

Sem aderir a este tipo de comparação que arriscaria levar o autor de *O povo brasileiro* a um julgamento de valor dos diversos racismos que existem no mundo, nós ficaríamos com Oracy Nogueira para quem todos os racismos são abomináveis. Mas cada um deles tem uma dinâmica particular que conduz a resultados e a conseqüências diferentes na luta de suas vítimas. “O preconceito de origem leva à retenção do grupo racial oprimido de seus membros mais bem-sucedidos com a conseqüente acumulação, através das gerações, de suas conquistas culturais e patrimoniais; enquanto o de marca condiciona a progressiva incorporação ao grupo racial hegemônico dos mestiços, na medida em que perdem as características do grupo oprimido, com a conseqüente transferência das conquistas de um grupo para outro”<sup>13</sup>. Nogueira acrescenta, tocando o nó da diferenciação: “tais conseqüências – acumulação das conquistas, de um lado, e transferência de outro, intensificação da consciência grupal ou de sua diluição – têm implicação política e pragmática que seria ingenuidade ignorar”<sup>14</sup>. Nos Estados Unidos, onde o preconceito enfatiza a origem, a identidade de um indivíduo ou de um grupo será construída com base na origem racial fundada no princípio de hipodescendência. No Brasil, onde a ênfase está na marca ou na cor, combinando a miscigenação e a situação sócio-cultural dos indivíduos, as possibilidades de formar uma identidade coletiva que aglutina “negros” e “mestiços”, ambos discriminados e excluídos, ficam prejudicadas.

Por isso, fica difícil para nós, aceitar a expressão “contrasta para melhor” utilizada por Darcy, expressão que, examinada ao extremo, nos levaria à idéia de que o racismo brasileiro é o melhor, comparativamente aos sistemas odiosos praticados na África do Sul e no Sul dos Estados Unidos. Aqui, seu pensamento contrasta radicalmente com o do seu sucessor e companheiro de Partido, o Senador Abdias do Nascimento que caracteriza a mestiçagem brasileira como um genocídio deli-

berado para exterminar fisicamente a população negra, portanto um crime e um “pecado”.

Darcy reconhece no *Apartheid* conteúdos de tolerância que no Brasil se ignoram, porque, como disse: “quem afasta o “altero” e o põe à distância maior possível, admite que ele conserve, lá longe, sua identidade, continuando a ser ele mesmo”<sup>15</sup>. Do nosso ponto de vista, não encontramos sinal de tolerância num regime que, durante quase meio século, manteve separados do berço ao túmulo os brancos e não brancos. Para nós, a chamada tolerância das diferenças raciais e culturais na África do Sul durante o *apartheid* foi apenas uma estratégia ou um pretexto para legitimar a segregação racial e conseqüentemente a exclusão da população negra de seus direitos cívicos e políticos. Quem aparta e segrega não mostra nenhuma tolerância para conviver com as diferenças.

E tolerar, já disse o prof. Florestan Fernandes, falando do Brasil, não significa aceitar o outro como igual. É apenas um jeito de evitar conflitos abertos e adiar a busca de soluções (o comentário é nosso). É certo que o *apartheid* na sua dinâmica (aqui estamos de acordo com o prof. Darcy) levou a certas conseqüências, induzindo à profunda solidariedade interna dos grupos apartados e segregados, capacitando-os a lutar por seus direitos sem admitir paternalismos<sup>16</sup>.

Apesar de certo julgamento de valor, Darcy não perde de vista as conseqüências de um racismo assimilacionista como o brasileiro:

“Nas conjunturas assimilacionistas, ao contrário, se dilui a negritude numa vasta escala de graduações, que quebra a solidariedade, reduz a combatividade, insinuando a idéia de que a ordem social é uma ordem natural, senão sagrada”<sup>17</sup>.

Se, de um lado, a expectativa da miscigenação brasileira é discriminatória porque espera que os negros clareiem em vez de aceitá-los tal qual são, de outro lado ela é integradora como mecanismo de miscigenação:

“o preconceito de raça, de padrão anglo-saxônico, incidindo indiscriminadamente sobre cada pessoa de cor, qualquer que



seja a proporção de sangue negro que detenha, conduz necessariamente ao apartamento, à segregação e violência, pela hostilidade a qualquer forma de convívio. O preconceito de cor dos brasileiros, incidindo diferencialmente segundo o matiz da pele, tendendo a identificar como branco o mulato claro, conduz antes a uma expectativa de miscigenação. Expectativa, na verdade, discriminatória, porquanto aspirante a que os negros clareiem, em lugar de aceitá-los tal qual são, mas impulsora da integração”<sup>18</sup>.

Esta leitura do conteúdo integrador do racismo brasileiro é sem dúvida inspirada pela obra de Oracy Nogueira *Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem*. Mas o que diferencia Darcy de Oracy é o fato do primeiro erigir em valor positivo o que é apenas a consequência da dinâmica de um sistema racista. A rigor, este julgamento de valor se aproxima do discurso ideológico defensor da democracia racial, ao buscar no racismo brasileiro algo de positivo ausente em outros tipos de racismos historicamente conhecidos.

“Essa ideologia integracionista encorajadora do caldeamento é, provavelmente, o valor mais positivo da conjunção inter-racial brasileira. Não conduzirá, por certo, a uma branqueação de todos os negros brasileiros na linha das aspirações populares – afinal racistas, porque esperam que os negros clareiem, que os alemães amorem, que os japoneses generalizem seus olhos amendoados – mas tem o valor de reprimir antes a segregação que o caldeamento”<sup>19</sup>.

Darcy acredita, embora pense que a ideologia integracionista não conduzirá a um branqueamento de todos os negros, na homogeneização cada vez maior da população brasileira, contrariando as lições da genética humana: “é de supor que, por esse caminho, a população brasileira se homogeneizará cada vez mais, fazendo com que, no futuro, se torne ainda mais co-participado por todos um patrimônio genético multirracial comum”<sup>20</sup>. Como acreditar numa suposta harmonização quando o biológico e o social não se conjugam, porque no Brasil, apesar do conteúdo integrador e assimilacionista defendido por Darcy, os mestiços constituem, pela sua importância

numérica, a categoria social mais excluída e mais discriminada? Basta olhar a cor das vítimas do Carandiru, de Vigário Geral e da Favela de Diadema para nos convenceremos disso. Esses mestiços de hoje constituem a população que mais cresce demograficamente<sup>21</sup>, não são mais filhos naturais dos senhores de engenhos que, segundo estudos anteriores, se beneficiaram de alguma proteção de seus pais. Eles ocupam cada vez mais a posição subalterna do negro, conjugando o critério da cor com o critério econômico.

Conta-nos o prof. Darcy Ribeiro que o mameluco, originado pelo cunhadismo e o mulato não eram nem europeus, nem índios e nem africanos. Eram ninguém. Tiveram de sair dessa “ninguedade” para procurar uma identidade, para inventar a sua própria identidade, que viria a ser brasileira. “Essa mestiçagem de gente, que não são nem europeus, nem indígenas, nem africanos, nem nada” é o que Darcy chama de gênero humano novo, “uma civilização que vai se apresentar ao mundo como outra coisa melhor que o mundo ainda não viu. Esta outra coisa é uma coisa melhor, porque tem uma humanidade incorporada”<sup>22</sup>.

Estamos de acordo que o Brasil é uma nova civilização, feita das contribuições de negros, índios, europeus e asiáticos que aqui se encontraram. Apesar do fato colonial e da assimetria no relacionamento que dele resultou, isso não impediu que se processasse uma transculturação entre os diversos segmentos culturais como se pode constatar no cotidiano brasileiro. Nessa nova cultura, que não chega, a meu ver, a se configurar como sincrética, mas que eu qualificaria como uma cultura de pluralidades, partilhadas por todos, é identificável a contribuição do índio, do negro, do europeu de origem italiana, portuguesa, alemã, etc... e do asiático. Por exemplo, a música baiana (axé music) é cantada e dançada em todos os cantos do Brasil. Na sua estrutura pode haver elementos de outras procedências (jamaicanos, americanos, etc...) que dariam a ela um certo conteúdo sincrético. Mas em termos de identidade que não é sinônimo de pureza, trata-se de uma música afro-baiana, apesar de ser cantada por todos os brasileiros



sem discriminação racial. Perante o mundo é uma música brasileira e, portanto, um dos elementos da identidade brasileira a ser integrado numa cultura brasileira plural e não sincrética. E essa integração das diversidades ou pluralidades culturais é o que caracterizaria, a meu ver, o assimilacionismo brasileiro. E faz com que a chamada cultura nacional, feita de colcha de retalhos e não de síntese, não impeça a produção cultural das minorias étnicas, apesar da repressão que existiu no passado, mas apenas consiga inibir a expressão política destas enquanto oposição dentro do contexto nacional.

Por isso, vejo difícil a tomada de consciência ao nível geral dos diversos mestiços (mamelucos, mulatos e outros) para se autoproclamarem como povo brasileiro, com identidade própria, mestiça. Esse processo teria sido prejudicado pela ideologia e pelo ideal do branqueamento. Se todos (salvo as minorias étnicas indígenas), negros, mestiços, pardos – aspiram à brancura para fugir das barreiras raciais que impedem sua ascensão socioeconômica e política, como entender que possam construir uma identidade mestiça quando o ideal de todos é branquear cada vez mais para passar à categoria branca?

A luta dos movimentos negros brasileiros contemporâneos que enfatiza muito o resgate de sua identidade étnica e a construção de uma sociedade plurirracial e pluricultural na qual o mulato possa solidarizar-se com o negro, em vez de ver suas conquistas drenadas no grupo branco, desmente a idéia de uma identidade mestiça conscientemente consolidada. Sem dúvida, o conceito de pureza racial, que biologicamente nunca existiu em nenhum país do mundo, se aplicaria ainda muito menos a um país tão mestiçado como o Brasil. No entanto, confundir o fato biológico da mestiçagem brasileira (a miscigenação) e o fato transcultural dos povos envolvidos nessa miscigenação com o processo de identificação e de identidade cuja essência é fundamentalmente político-ideológica, é cometer um erro epistemológico notável. Se, do ponto de vista biológico e sociológico, a mestiçagem e a transculturação entre povos que aqui se encontraram é um fato consumado, a identidade é um processo sempre negociado e renegociado, de acordo com os critérios ideológico-políticos e as relações do poder.

O exemplo de alguns países ocidentais construídos segundo o modelo Estado-Nação e que passavam a imagem de que havia uma unidade cultural conjugada com a unidade racial e onde ressurgem hoje os conflitos étnicos e identitários, iluminaria o processo brasileiro e sobretudo a idéia de que existe uma identidade mestiça. Uma tal identidade resultaria, a meu ver, das categorias objetivas da racionalidade intelectual e da retórica política daqueles que não querem enfrentar os verdadeiros problemas brasileiros.

### Notas do Capítulo V

1. Magnus, Mörner. *Le métissage dans l'histoire de l'Amérique Latine*. Paris, Fayard, 1971, p. 11.
2. Almanac, Nova York, 1964, p. 732-763, *apud* Magnus, Mörner. *Op. cit.*, p. 12.
3. Magnus, Mörner. *Op. cit.*, p. 13.
4. Ribeiro, Darcy. *O povo brasileiro*, 2ª ed., São Paulo, Companhia das Letras, 1995, p. 19.
5. Ribeiro, Darcy. *Op. cit.*, p. 23.
6. Ribeiro, Darcy. *Op. cit.*, p. 20.
7. Ribeiro, Darcy. *Op. cit.*, p. 132-3.
8. Ribeiro, Darcy. *Op. cit.*, p. 223.
9. Ribeiro, Darcy. *Op. cit.*, p. 224.
10. Ribeiro, Darcy. *Op. cit.*, p. 225.
11. Ribeiro, Darcy. *Op. cit.*, p. 225.
12. Ribeiro, Darcy. *Op. cit.*, p. 226.
13. Nogueira, Oracy. *Tanto preto quanto branco*. *Op. cit.*, p. 23.
14. Nogueira, Oracy. *Op. cit.*, p. 23.
15. Ribeiro, Darcy. *Op. cit.*, p. 226.
16. Ribeiro, Darcy. *Op. cit.*, p. 226.
17. Ribeiro, Darcy. *Ibid.*
18. Ribeiro, Darcy. *Op. cit.*, p. 236.
19. Ribeiro, Darcy. *Op. cit.*, p. 238.
20. Ribeiro, Darcy. *Ibid.*
21. Berquó, Elsa. *Demografia da desigualdade. Algumas considerações sobre o negro no Brasil*. Comunicação apresentada na reunião "The demography of inequality in contemporary Latin America", Universidade da Flórida, 21-24 de fevereiro de 1988.
22. Ribeiro, Darcy. *Sobre a mestiçagem no Brasil*. In: Schwarcz, Lília Moritz e Queiroz, Renato da Silva (orgs.). *Raça e Diversidade*. São Paulo, Ed., Estação Ciência/EDUSP, 1996, p. 197-8.



## Conclusão

### RACISMO, MISTIÇAGEM VERSUS IDENTIDADE NEGRA

A análise da produção discursiva da elite intelectual brasileira do fim do século XIX ao meado deste, deixa claro que se desenvolveu um modelo racista universalista. Ele se caracteriza pela busca de assimilação dos membros dos grupos étnico-raciais diferentes na "raça" e na cultura do segmento étnico dominante da sociedade. Esse modelo supõe a negação absoluta da diferença, ou seja, uma avaliação negativa de qualquer diferença e sugere no limite um ideal implícito de homogeneidade que deveria se realizar pela miscigenação e pela assimilação cultural. A mestiçagem tanto biológica quanto cultural teria entre outras conseqüências a destruição da identidade racial e étnica dos grupos dominados, ou seja, o etnocídio.

Por isso, a mestiçagem como etapa transitória no processo de branqueamento, constitui peça central da ideologia racial brasileira, embora reconheçamos que todos os intercursos sexuais entre brancos e negros não foram sugeridos por essa ideologia. Algumas citações retomadas da obra *Preto no branco*, de Thomas Skidmore, ilustram eloqüentemente a idéia de que a população negra no Brasil representava, do ponto de vista da elite "pensante", uma ameaça ao futuro da raça e da civilização brancas no país e que o processo de branqueamento ofereceria o melhor caminho para aplacar essa ameaça sem conflitos: "Não há perigo (...) de que o problema negro venha a surgir no Brasil. Antes que pudesse surgir seria logo resolvido pelo amor. A miscigenação roubou o elemento negro de

sua importância numérica, diluindo-o na população branca. Aqui o mulato, a começar da segunda geração, quer ser branco, e o homem branco (com raras exceções)... acolhe-o, estima-o e aceita-o no seu meio. Como nos asseguram os etnógrafos, e como pode ser confirmado à primeira vista, a mistura de raças é facilitada pela prevalência do elemento superior. Por isso mesmo, mais cedo ou mais tarde, ela vai eliminar a raça negra daqui. É obvio que isso já começa a ocorrer. Quando a imigração, que julgo ser a primeira necessidade do Brasil, aumentar, irá, pela inevitável mistura, acelerar o processo de seleção"<sup>1</sup>.

Vê-se que, contrariamente à ideologia racial praticada nos Estados Unidos e que procurava assegurar a supremacia racial branca graças ao sistema segregacionista rígido, a elite brasileira, na sua maioria, pensava que a solução mais segura e definitiva só podia ser eugênica. Uma minoria ínfima representada por Alberto Torres, Manuel Bonfim e Roquete Pinto acreditava numa solução por via educacional. O americano Clayton Cooper, no relato de sua viagem ao Brasil em 1917, observou também essa experiência eugênica e comentou: "Uma honesta tentativa está sendo feita aqui para eliminar os pretos e os pardos pela infusão do sangue branco. Pretende-se que um dos fatores nesse processo seja a seleção natural pela fêmea de um parceiro de cor mais clara do que a sua (...). Certas partes do Brasil, onde são encontrados comparativamente poucos dos tipos negróides ou de pele escura, são dadas como exemplo do progresso já alcançado nessa façanha audaciosa e sem precedente. Muitos dos brasileiros mais cultos vos dirão que este país revelará um dia ao mundo inteiro o único método existente de interpenetração racial, o único que evitará guerras raciais e derramamento de sangue"<sup>2</sup>.

A experiência brasileira, documenta Thomas Skidmore, chegou até ao ouvido do ex-Presidente dos Estados Unidos, Theodore Roosevelt, que, comentando sua conversa com um membro da elite brasileira, disse:

"A opinião que esposam, tão diversa da nossa, pode ser melhor traduzida pelo que um deles - de sangue branco puro - me disse: Naturalmente, a presença do negro é o verdadeiro



problema, e problema muito sério, tanto no seu país como no meu (...). Mas como o problema permanece... permanece a necessidade de encontrar outra solução (fora da escravidão). Vocês nos Estados Unidos conservam os negros como um elemento inteiramente separado, e tratam-nos de maneira a influir neles o respeito de si mesmos. Permanecerão como ameaça à sua civilização, ameaça permanente e talvez, depois de mais algum tempo, crescente. Entre nós, a questão tende a desaparecer porque os próprios negros tendem a desaparecer e ser absorvidos... O negro puro diminui de número constantemente. Poderá desaparecer em duas ou três gerações, no que se refere aos traços físicos, morais e mentais. Quando tiver desaparecido, estará seu sangue, como elemento apreciável mas de nenhum modo dominante, em cerca de um terço do nosso povo; os dois terços restantes serão brancos puros. Admitindo que a presença de elemento racial negro represente um leve enfraquecimento de um terço da população, os dois outros terços terão, ao contrário, força integral. E o problema negro terá desaparecido. No seu país foi toda a população branca que guardou a força racial de origem, mas o negro ficou, e aumenta de número, com o sentimento cada vez mais amargo e mais vivo do seu isolamento, de modo que a ameaça que representa será mais grave no futuro. Não tenho por perfeita a nossa solução, mas julgo-a melhor que a sua. Fazemos face, vocês e nós, a alternativas diferentes, cada qual com as suas desvantagens. Penso que a nossa, a longo prazo e do ponto de vista nacional, é menos prejudicial e perigosa que a outra, que vocês nos Estados Unidos, escolheram”<sup>3</sup>.

A elite brasileira, preocupada com a construção de uma unidade nacional, de uma identidade nacional, via esta ameaçada pela pluralidade étnico-racial. A mestiçagem era para ela uma ponte para o destino final: o branqueamento do povo brasileiro. Mas entre o modelo, a estratégia política montada e a realidade empírica, existe uma certa margem, que não pode ser negligenciada nas considerações sócio-antropológicas da realidade racial brasileira. Sem dúvida a infusão do sangue “branco”, pelo intenso processo imigratório de origem ocidental por um lado, e as baixas nas taxas de fecundidade e de natalidade no meio da população negra acompanhadas de

altas taxas de mortalidade, por outro lado, ajudaram na diminuição sensível da população negra. Sem dúvida, o processo de mestiçamento no Brasil foi talvez o mais alto e intenso do continente americano nos últimos cinco séculos da nossa história. Não há dúvida de que todas as culturas dos povos que no Brasil se encontraram foram beneficiadas por um processo de empréstimos e de transculturação desde os primórdios da colonização e do regime escravocrata. Mas, a realidade empírica, crua, observada por todos, é a de que o Brasil constitui o país mais colorido do mundo racialmente, isto é, o mais mestiçado do mundo.

O que leva a crer que o projeto de branqueamento, sustentado e experimentado pela elite ideológica e estrategista, como solução às mazelas raciais não surtiu totalmente seus efeitos. Não somente porque ele foi abandonado no meado deste século, mas porque havia também resistências populares às uniões inter-raciais, como comprovado por algumas enquetes sociológicas. Em função dessas resistências, nem todas as mestiças e todos os mestiços teriam a chance de casar com as pessoas mais claras para ter filhos branqueados. Nem todas as negras e negros teriam a chance de encontrar parceiros sexuais mestiços e brancos que lhes dariam filhos mestiços, futuros candidatos ao branqueamento. Creio eu, que alguns mestiços e negros, muitos ou poucos (pois, estou especulando por falta de estatísticas) não tiveram outra escolha, a não ser o intercursos sexual nos limites do seu grupo étnico.

Apesar dessa diminuição sensível do percentual dos negros e do intenso processo de mestiçamento, fica insustentável, graças às observações empíricas evocadas, a crença no aniquilamento do contingente negro, por um lado, e no branqueamento completo (pelo menos fenotipicamente) de toda a população brasileira, por outro lado. As lições da genética, tiradas das leis mendelianas e suas implicações nas manifestações dos caracteres hereditários recessivos e dominantes, não autorizam aceitar as projeções ideológicas da elite brasileira, de que a diversidade racial, graças às práticas eugenistas, ia ceder lugar a uma nova raça branca, fenotipicamente unitária. O colorido



da população desmente as previsões do modelo, pois a população negra, apesar de decrescer relativamente em relação à população branca e mestiça, voltou lentamente a crescer em termo absoluto. Com efeito, as estatísticas mostram, por um lado, o decréscimo vertiginoso da população negra que, em 1827 chegou a representar 72,5% da população total, 63% em 1830, 20% em 1872, 14% em 1890/1940, 11% em 1950 e 5% em 1990. Mas em termo absoluto, o número de negros passou de 1.995.000 em 1872 a 2.098.000 em 1890; de 6.644.000 em 1940 a 5.693.000 em 1950 e a 7.264.000 em 1990<sup>4</sup>. Houve um lento crescimento que desmentiria todas as projeções ideológicas que falaram em desaparecimento da população negra.

Essas cifras deveriam também ser interpretadas com certa reserva, tendo em vista a ideologia racial brasileira que, segundo Oracy Nogueira, considera pertinente não a raça de origem, como nos Estados Unidos da América, mas sim o tipo aparente, ou seja, a cor da pele associada a outras marcas sociais de classe. Sendo assim, nos recenseamentos, os indivíduos são classificados não somente em função de seus fenotipos, mas também e sobretudo em função de sua posição social na sociedade. Em outras palavras, o ideal de ser branco, de pele ou socialmente, exige cautela na leitura das estatísticas populacionais por cor da pele no Brasil.

Como diz Octavio Ianni:

“O *status* econômico, jurídico e moral do cativo determinava uma delimitação conseqüente (...). Pouco a pouco, todavia, escravo, negro e mulato foram sendo utilizados como expressões sinônimas para significar o que é cativo. Paulatinamente, em conseqüência, à medida que negros e mulatos eram libertos, carregavam consigo atributos do grupo original. Na cor, na especialização profissional, no universo verbal, no modo de vestir-se, de comportar-se, etc., levavam os atributos socialmente definidos como específicos do ex-escravo”<sup>5</sup>.

A demógrafa Elza Berquó observou que, nos últimos quarenta anos, houve uma relativa diminuição do número dos brancos e negros e um aumento dos mestiços. A população

branca teria aumentado em média 2,10% por ano de 1940 a 1950; 2,94% de 1950 a 1960; 2,16% de 1960 a 1980. Nas mesmas épocas, os negros diminuíram 0,58% (1940-50); aumentaram 0,84% (1950-60) e recaíram 0,61% (1960-80). Comparativamente a essa diminuição relativa de brancos e negros, o número de mestiços cresceu 4,62% entre 1940 e 1950; 4,09% entre 1950 e 1960 e 4,05% entre 1960 e 1980<sup>6</sup>. É também de observar que se a categoria censitária “parda”, na qual se incluem todos os mestiços, de acordo com os censos de 1980 e 1990, representa 39% da população<sup>7</sup>, o número real deveria ser superior a essa percentagem, porque em função do mesmo ideal do branqueamento, muitos mestiços claros são drenados na categoria censitária “branca”, como muitos negros claros são ou podem ser contados na categoria “parda”.

Em outros países do mundo, em particular na antiga África do Sul e nos Estados Unidos desenvolveu-se um modelo de racismo oposto ao do Brasil, o racismo diferencialista. Este racismo, em vez de procurar a assimilação dos “diferentes” pela miscigenação e pela mestiçagem cultural, propôs, ao contrário, a absolutização das diferenças e, no caso extremo, o extermínio físico dos “outros” (por ex. o nazismo). A dinâmica do racismo diferencialista levou ao desenvolvimento de sociedades pluriculturais hierarquizadas, ou seja, sociedades desiguais e antidemocráticas (por ex. o *apartheid* e o sistema *Jim Crow*). Se, por um lado, esse tipo de racismo engendrou o segregacionismo, por outro lado sua dinâmica permitiu a construção de identidades raciais e étnicas fortes no campo dos oprimidos desses sistemas.

Os dois modelos de racismo engendraram também dois modelos de anti-racismo, cópias negativas dos primeiros, com conteúdo identitário diferente. O anti-racismo universalista, oposto ao racismo universalista do qual nasceu, busca a integração na sociedade nacional, baseando-se nos valores universais do respeito à natureza humana, sem discriminação de cor, raça, sexo, cultura, religião, classe social, etc. É o chamado integracionismo fundamentado no indivíduo “universal”. Conseqüentemente, esse anti-racismo, colocado em benefício



da identidade nacional na qual deveriam ser integrados os membros dos grupos minorados, contribui na desconstrução da identidade étnica. Por isso, em situação de resistência cultural por parte dos segmentos dominados e inferiorizados, a elite dominante defensora da unidade étnica do país, coerente com sua proposta e por falta de melhores alternativas, recupera inteligentemente os conteúdos dessa resistência nos componentes simbólicos da identidade nacional, tornando-os peças importantes do sincretismo recuperador da unidade não realizada pelo processo de branqueamento<sup>8</sup>. É por isso que a Frente Negra Brasileira, que tentou lutar contra o racismo fazendo apenas uma oposição à discriminação racial dentro da identidade nacional defendida pela ideologia racista universalista, sem referência à identidade do seu grupo de origem, foi considerada como movimento integracionista.

O anti-racismo diferencialista, oposto ao racismo diferencialista do qual nasceu, busca a construção de uma sociedade igualitária baseada no respeito das diferenças tidas como valores positivos e como riqueza da humanidade. Ele prega a construção de sociedades plurirraciais e pluriculturais; defende a coexistência no mesmo espaço geopolítico e no mesmo pé de igualdade de direitos, de sociedades e culturas diversas. Sem dúvida, o *apartheid* ofereceu a versão mais degradante e intolerante do pluriculturalismo, ao defender a coexistência no mesmo território, em espaços segregados, dos povos e culturas que não deviam se comunicar e se tocar, obrigados a viver separados do berço ao túmulo.

Contrariamente ao uniculturalismo presente no modelo racial brasileiro, o pluriculturalismo do *apartheid* exigia que o Estado mantivesse segregadas as culturas oprimidas em vez de assimilá-las. As comunidades negras foram aprisionadas e confinadas nos chamados bantustões ou "homelands". Fechando-as dentro dos limites de suas identidades étnicas, que o regime do *apartheid* fez questão de preservar, ficava mais fácil segregá-las e atizar as rivalidades entre elas, a fim de melhor dominá-las.

Fora do *apartheid*, os movimentos sociais negros e outras chamadas minorias étnicas se mobilizam em favor de um plu-

riculturalismo mais liberal e democrático, que aceita todas as culturas sem tomar partido por nenhuma delas. Exigem que o Estado possa intervir no máximo para assegurar a coexistência pacífica de todas, evitando os conflitos. Tanto a corrente "falar politicamente correto" deflagrada pelo movimento negro e outras minorias étnicas dos Estados Unidos, quanto as exigências do reconhecimento e do respeito das diferenças por parte dos movimentos e entidades negros que lutam pela democratização do Brasil, representam versões liberais e democráticas do pluriculturalismo.

O racismo universalista, teoricamente não se opôs à mestiçagem como também não desenvolveu uma mixofobia. A miscigenação lhe oferecia o caminho para afastar a diferença ameaçadora representada pela presença da "raça" e da cultura negra na sociedade. O racismo diferencialista, teoricamente se opôs à mestiçagem por ela considerada como apagadora da diferença que confere o *status* de superioridade à "raça" dominante e que legitima a dominação e a exploração.

A elite "pensante" do Brasil foi muito coerente com a ideologia dominante e o racismo vigente ao encaminhar o debate em torno da identidade nacional cujo elemento de mestiçagem ofereceria teoricamente o caminho. Se a unidade racial procurada não foi alcançada, como demonstra hoje a diversidade cromática, essa elite não deixa de recuperar essa unidade perdida recorrendo novamente à mestiçagem e ao sincretismo cultural. De fato, o que está por trás da expressão popularmente tantas vezes repetida: "no Brasil todo mundo é mestiço", senão a busca da unidade nacional racial e cultural? Esta busca é ideologicamente recuperada, no meu entender, na obra *O povo brasileiro*, de Darcy Ribeiro.

Uma aproximação final entre a classificação racial nos Estados Unidos e na África do Sul, no regime do *apartheid*, ajudaria bastante a captar as conseqüências da classificação racial brasileira na indefinição da identidade negra/mestiça numa única identidade mobilizadora. Com efeito, nos Estados Unidos, onde a classificação racial é dualista ou binária, isto é,



baseada na polarização negro-branco, os mestiços, como categoria social possuidora de identidade própria, não existem, pois são considerados simplesmente “blacks” pela lei de uma gota de sangue (*one-drop rule*). Embora os norte-americanos tivessem, já no século passado, implantado um sistema racial tripartite com a categoria intermediária de “mulato”, atualmente a regra de filiação racial predominante é a hipodescendência, ou seja, a filiação dos indivíduos miscigenados ao grupo considerado inferior<sup>9</sup>. De outro modo, a regra, segundo a qual qualquer traço de ascendência negra torna uma pessoa negra, independentemente de sua fenotípiã, é aceita como critério de definição de “negro” nos Estados Unidos, tanto pelos negros quanto pelos brancos.

Na África do Sul (*apartheid*), criou-se um sistema de classificação racial que compreendia as categorias branca ou “european”, negra ou “african” (bantou), e mestiço ou “coloured”. Ali, como nos Estados Unidos, a categoria “coloured”, que inclui todo o “mixed blood”, é também baseada na regra *one-drop*, isto é, qualquer sinal ou prova de ascendência negra define a classificação dos portadores na categoria “coloured”. Em vez de serem considerados negros como nos Estados Unidos, os “coloured” constituem uma categoria social apartada como brancos e negros. Vendo por esse ângulo, eles funcionam como uma categoria tampão entre a população classificada como branca e a maioria da população nativa, classificada como negra, “african” ou “bantou”<sup>10</sup>.

No Brasil, a classificação racial dá ao mestiço uma posição e um lugar que nada têm a ver com as classificações norte-americana e sul-africana. Em primeiro lugar, trata-se de uma classificação racial cromática, ou seja, baseada na marca e na cor da pele, e não na origem ou no sangue como nos Estados Unidos e na África do Sul<sup>11</sup>. Dependendo do grau de miscigenação, o mestiço brasileiro pode atravessar a linha ou a fronteira de cor e se reclassificar ou ser reclassificado na categoria “branca”. Jamais poderá ser rebaixado ou classificado como negro, salvo raras exceções, devidas notadamente à escolha individual por posicionamento ideológico. Seria o caso dos

poucos e raros mestiços politicamente mobilizados e que se consideram negros para forjar a solidariedade e a identidade política de todos os oprimidos. É preciso deixar claro que estamos nos posicionando no plano ideológico e coletivo e não no periférico das relações individuais, pois, neste último, quando a competição é acirrada entre indivíduos mestiços e brancos, conhecemos vários casos em que o Dr. X, mestiço, é simplesmente reduzido à expressão popular de “Neguinho metido”<sup>12</sup>.

Contudo, na construção do sistema racial brasileiro, o mestiço é visto como ponte transcendente, onde a tríade branco-índio-negro se encontra e se dissolve em uma categoria comum fundante da nacionalidade<sup>13</sup>. Daí o mito de democracia racial: fomos misturados na origem e, hoje, não somos nem pretos, nem brancos, mas sim um povo miscigenado, um povo mestiço. No sistema classificatório utilizado por cientistas sociais e ideólogos negros, usa-se a polarização preto/branco ou negro/branco, enquanto que na auto-representação popular, usa-se um sistema relacional baseado no binômio claro/escuro. Esse gradiente claro/escuro, segundo Ivonne Maggie, faz a ponte entre os termos do sistema polar negro/branco, valoriza diferenças por contigüidade e dilui as oposições, por serem relacionados<sup>14</sup>.

“Ser escuro é ser menos e ser claro é ser mais, portanto, há um princípio de valor cultural e, nesse sentido, os escuros são negros e os claros são brancos. Os escuros vieram da África e os brancos da Europa. [...] Mas, ao construir-se esse contínuo gradual de cores, constrói-se, ao mesmo tempo, a oposição de brilho e ausência de brilho, ou seja, no limite os claros são brancos e os escuros são pretos, valorizam-se ou hierarquizam-se os tons, e os claros são melhores”<sup>15</sup>.

Seremos brancos no futuro, e não haverá mais diferenças, um só povo, porque desde a origem houve miscigenação. Há pessoas que oralmente interpretam o aumento cada vez mais crescente de mestiços na população brasileira como a realização do ideal do branqueamento, ou seja, do sonho ou da ilusão de “sermos” brancos no futuro.



O levantamento feito pelo historiador Clóvis Moura, após o censo de 1980, ilustra com eloquência a adesão popular ao mito de democracia racial brasileira e ao ideal do branqueamento sustentados pela mestiçagem. Inquiridos os brasileiros não brancos sobre a sua cor, eles responderam que era:

“Acastanhada, agalegada, alva, alva-escuro, alvarente, alva-rosada, alvinha, amarelada, amarela-queimada, amarelosa, amorenada, avermelhada, azul, azul-marinho, baiano, bem-branca, bem-clara, bem-morena, branca, branca-avermelhada, branca-melada, branca-morena, branca-pálida, branca-sardenta, branca-suja, branquiça, branquinha, bronze, bronzeada, bugrezinha-escuro, burro-quando-foge, cabocla, caboverde, café, café-com-leite, canela, canelada, cardão, castanha, castanha-clara, cobre-corada, cor-de-café, cor-de-canela, cor-de-cuica, cor-de-leite, cor-de-ouro, cor-de-rosa, cor-firme, crioula, encerada, enxofrada, esbranquecimento, escurinha, fogoió, galega, galegada, jambo, laranja, lilás, loira, loira-clara, loura, lourinha, malaia, marinheira, marron, meio-amarela, meio-branca, meio-morena, meio-preta, melada, mestiça, miscigenação, mista, morena-bem-chegada, morena-bronzeada, morena-canelada, morena-castanha, morena-clara, morena-cor-de-canela, morenada, morena-escuro, morena-fechada, morenã, morena prata, morena-roxa, morena-ruiva, morena-trigueira, moreninha, mulata, mulatinha, negra, negota, pálida, paraíba, parda, parda-clara, polaca, pouco-clara, pouco-morena, preta, pretinha, puxa-para-branca, quase-negra, queimada, queimada-de-praia, queimada-de-sol, regular, retinta, rosa, rosada, rosa-queimada, roxa, ruiva, ruço, sapecada, sarará, saraúba, tostada, trigo, trigueira, turva, verde, vermelha, além de outros que não declararam a cor”<sup>16</sup>.

O que significa o total de 136 cores levantadas nessa pesquisa? Emprestando os argumentos do próprio autor citado, esse total de cores demonstra como o brasileiro foge de sua realidade étnica, de sua identidade, procurando, mediante simbolismo de fuga, situar-se o mais próximo possível do modelo tido como superior, isto é branco: “a identidade étnica do brasileiro é substituída por mitos reificados, usados pelos

próprios não-brancos e negros especialmente, que procuram esquecer e/ou substituir a concreta realidade por uma enganadora magia cromática na qual o dominado se refugia para aproximar-se simbolicamente, o mais possível, dos símbolos criados pelo dominador”<sup>17</sup>.

As preocupações de vários autores aos quais me referi no decorrer deste trabalho para compreender a construção da categoria mestiça na sociedade brasileira têm algo de antropologia especulativa, asfixiada pelo naturalismo, pelo darwinismo, pelo eugenismo e pela ideologia dominante. Sem dúvida, foi graças ao questionamento desses autores que conseguimos nos colocar na pista histórica da construção da ideologia racial brasileira. Mas não deveríamos esquecer que falamos de “Mulher” e de “Homem” brasileiros, históricos e reais, de indivíduos reais cujas ações e condições de existência material podem empiricamente ser observadas. E essa observação empírica mostra nos fatos, sem nenhuma especulação nem mistificação, a posição ocupada por negros e mestiços na estrutura social, política e econômica do Brasil.

Pensada como uma categoria que serviria de base na construção da identidade nacional, a mestiçagem não conseguiu resolver os efeitos da hierarquização dos três grupos de origem e os conflitos de desigualdade raciais resultantes dessa hierarquização. Na verdade, os mestiços entraram nessa relação diferencial constituindo uma categoria intermediária, hierarquizada entre branco e negro/índio. Porém, eles não constituem uma categoria estanque pelo fato de o preconceito racial brasileiro ser de cor e não de origem (*one-drop*) como nos Estados Unidos e na antiga África do Sul. Ao combinar o critério de cor, ou seja, o grau de mestiçagem e a condição socioeconômica, eles podem atravessar a linha de cor e reclassificar-se no grupo branco. Nos primeiros meses de campanha política às eleições presidenciais de 1994, o então candidato mais cotado fez uma declaração à imprensa alegando que é “mulatinho e tem os pés na cozinha”. Esse exemplo, embora considerado depois pelo próprio autor como brincadeira, tem um fundo de verdade. Mostra que a possibilidade do mestiço



brasileiro de realizar o "passing", embora difícil, não é impossível. Muitos entre "nós" já teriam atravessado a fronteira.

Talvez esteja nesse ponto a inteligência, bem como a eficácia, ou melhor, a originalidade do sistema racial brasileiro, que é capaz de manter uma estrutura racista sem hostilidades fortemente abertas como se observa em outros países. Como explicar que, numa nação complexa, construída num imenso território, com uma população estimada de 160 milhões de habitantes, numa nação marcada pelas diversidades étnicas e raciais, não se observem fenômenos de afirmação de identidades étnicas acompanhados de busca de autonomia e separatismo, com tanta força como acontece atualmente em alguns países ocidentais? A explicação estaria na ideologia brasileira, profundamente assimilativa e assimilacionista, capaz de criar constrangimento para os grupos que procuram se manter afastados da sociedade nacional<sup>18</sup>.

Essa ideologia não só procurou inseminar fatores culturais capazes de dominar as heranças culturais dos grupos étnicos que ela englobou, como conseguiu suscitar em toda a população, por mais heterogênea que seja, o sentimento de um destino comum, com maior poder de mobilização que o de origem étnica particular.

Não devemos deixar de constatar que, atualmente, brancos e negros brasileiros compartilham, mais do que imaginam, modelos comuns de comportamento e de idéias. Os primeiros são mais africanizados, e os segundos mais ocidentalizados do que imaginam. "Quando o negro brasileiro interpreta de forma distinta, até mesmo oposta, a história brasileira, ele pode, sem dúvida, minimizar seu pertencimento brasileiro como forma de protesto ao mundo ocidental. Mas ele não pode negar seu pertencimento em termos de heranças culturais, sustentado por quase cinco séculos de coexistência no mesmo espaço geopolítico e do entrelaçamento de seus respectivos patrimônios culturais"<sup>19</sup>.

Na sua retórica contra as desigualdades raciais, os movimentos negros organizados enfatizam, entre outros, a recons-

trução de sua identidade racial e cultural como plataforma mobilizadora no caminho da conquista de sua plena cidadania. Eles preconizam que cada grupo respeite sua imagem coletiva, que a cultive e dela se alimente, respeitando ao mesmo tempo a imagem dos outros... Ora, uma tal proposta esbarra na mestiçagem cultural, pois o espaço do jogo de todas as identidades não é nitidamente delimitado. Como cultivar independentemente seu jardim se não é separado dos jardins dos outros? No Brasil atual, as cercas e as fronteiras entre as identidades vacilam, as imagens e os deuses se tocam, se assimilam. Por isso, tem-se certa dificuldade em construir identidade racial e/ou cultural "pura", que não possa se misturar com a identidade dos outros<sup>20</sup>.

A cidade de São Paulo oferece o melhor exemplo de mistura de identidade, apesar de se considerar como uma das primeiras cidades mais ocidentalizadas da América Latina. Como argumenta François Laplantine: "em São Paulo como no Brasil, não se escolhe entre a ordem e a desordem, entre a doçura e a violência, entre a sabedoria e a loucura, entre a lógica da razão e aquela expressa pelas divindades invocadas hoje e recebidas do mundo inteiro. Milhares de religiões imigradas, trazidas da Europa, da Ásia ou dos Estados Unidos ou então matizadas e formadas no cadinho brasileiro, estão presentes na cidade, e graduações sutis fazem com que se passe de uma a outra sem ruptura e sem contradição aparente"<sup>21</sup>. Uma questão muitas vezes levantada: afinal, o que distingue profundamente a sociedade brasileira das outras sociedades da América Latina, todas herdeiras da colonização ibérica? É principalmente sua formação ternária com forte reapropriação do componente negro. Com efeito, na cidade de São Paulo, onde o número de terreiros de candomblé é cada vez mais crescente, se multiplicam particularmente as casas chamadas de "africanização", essencialmente freqüentadas por descendentes de italianos, espanhóis e alemães que afirmam, nessa busca pelas origens da África, não uma africanidade fictícia, mas uma brasilidade real<sup>22</sup>.



Os movimentos negros brasileiros contemporâneos, nascidos na década de 70, retomaram a bandeira de luta dos movimentos anteriores representados pela Frente Negra, substituindo o anti-racismo universalista pelo anti-racismo diferencialista. Sob a influência dos movimentos negros americanos, eles tentam dar uma redefinição do negro e do conteúdo da negritude no sentido de incluir neles não apenas as pessoas fenotipicamente negras, mas também e sobretudo os mestiços descendentes de negros, mesmo aqueles que a ideologia do branqueamento já teria roubado. Esta definição do ponto de vista do movimento negro corresponde à classificação dualista ou bi-racial negro/branco que nada tem a ver com a classificação cromática plural, popular, cujo levantamento a partir do censo de 1980 deu cerca de 136 cores. Essa divergência sobre a sua "autodefinição", observada entre os *afros* politicamente mobilizados através dos movimentos negros de um lado, e as bases negras constituindo a maioria não mobilizada, de outro lado, configura o nó do problema na formação da identidade coletiva do negro. Como formar uma identidade em torno da cor e da negritude não assumidas pela maioria cujo futuro foi projetado no sonho do branqueamento? Como formar uma identidade em torno de uma cultura até certo ponto apropriada e nem sempre assumida com orgulho pela maioria de negros e mestiços?

Apesar das dificuldades e obstáculos, os movimentos negros têm a consciência de que sem forjar essa definição e sem a solidariedade de negros e mestiços, não há nenhum caminho no horizonte capaz de desencadear o processo de mobilização política. Os resultados de sua luta, embora imprevisíveis a longo prazo, deram alguns sinais positivos, no campo da semântica utilizada pelos políticos e jornalistas sobre o conceito de negro. Com efeito, desde a abertura democrática, alguns poucos e raros afro-brasileiros que se candidataram a cargos legislativos e executivos em nível nacional, estadual e municipal, foram todos, independentemente de suas nuanças de cor, nivelados no conceito de negro forjado pelos movimentos negros sob a influência dos movimentos norte-americanos. As-

sim, os então governadores do Rio Grande do Sul, do Espírito Santo e de Sergipe foram tratados como primeiros governadores negros do Brasil e foram discriminados durante a campanha eleitoral como negros, apesar de serem, em sua maioria, nitidamente mestiços. Celso Pita é considerado como o primeiro negro eleito do município de São Paulo, apesar dele ter também todos os traços do mestiço indisfarçável. Mas a questão que fica no ar, e que mereceria uma pesquisa, é saber se no imaginário da maioria da população brasileira (branca, negra, indígena, oriental, mestiça), Celso Pita é visto como um negro de acordo com o imaginário político. O fato do próprio prefeito Celso Pita se assumir politicamente como negro poderia pedagógica e psicologicamente criar um efeito de auto-estima na maioria da população negra e mestiça que, de uma hora para outra abandonaria o ideário do branqueamento cultivado há quase um século para assumir sua negritude?

Uma outra influência na redefinição do negro vem através da revista *Raça Brasil*, uma revista de moda, também inspirada das revistas negras dos Estados Unidos que têm uma definição etno-semântica do negro baseada na lei de uma gota de sangue (*one-drop*). As pessoas exibidas nessa revista, na sua maioria bonitas e mestiças do ponto de vista da classificação popular "múltipla"<sup>23</sup>, são consideradas ou se consideram negras. Mas trata-se de uma nova imagem do negro, política e ideologicamente induzida pelos responsáveis e pensadores da revista. Até que ponto todas as leitoras e leitores dessa revista se identificam com os personagens desenhados, a ponto de assumirem todos a negritude e a identidade negras? É uma outra pergunta que mereceria uma enquete. No entanto, sabemos que a revista *Raça Brasil*, apesar de sua grande tiragem, só atinge a classe média negra e branca. Por isso, fica difícil medir imediatamente seus efeitos psicológicos e pedagógicos na grande massa negra e mestiça que mal chega a ela, sem uma pesquisa baseada numa amostra representativa.

Apesar do esforço dos movimentos negros em redefinir o negro, dando-lhe uma consciência política e uma identidade étnica mobilizadoras, contrariando a ideologia de democracia



adiada, pois espera, um dia, ser “branco”, pela miscigenação e/ou ascensão social.

### Notas da conclusão

1. Veríssimo, José. Jornal do comércio, 4 de dezembro, 1899, *apud* Skidmore, Thomas. *Op. cit.*, p. 90.
2. Cooper, Clayton Sedgwick. *The Brazilian and Their Country*. *Apud* Skidmore, Thomas. *Op. cit.*, p. 91.
3. Roosevelt, Theodore. *Brazil and The Negro*, p. 410-411. *Apud* Skidmore, Thomas. *Op. cit.*, p. 92-93.
4. Fonte: IBGE, Conselho Nacional de Estatística (Laboratório de Estatística). *Anuário estatístico do Brasil*, 1993.
5. Ianni, Octavio. *As metamorfoses do escravo. Apogeu e crise da escravatura no Brasil Meridional*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1962, p. 238.
6. Berquó, Elza. *Demografia da desigualdade. Algumas considerações sobre o negro no Brasil*. Comunicação apresentada na reunião “The demography of inequality in contemporary Latin America”, Universidade da Flórida, 21-24 de fevereiro de 1988.
7. Fonte: IBGE, Conselho Nacional de Estatística (Laboratório de Estatística). *Anuário estatístico do Brasil*, 1993.
8. Ver a esse respeito, uma análise minuciosa de Pereira, João Baptista Borges, no seu artigo “A cultura negra: resistência de cultura à cultura de resistência”, *In: Dédalo* (23), 1984, p. 177-187.
9. David, F. James. Who is Black? One Notion’s Definition. Pennsylvania State University Press, 1991. *Apud* Munanga, Kabengele. “Mestiçagem e experiências interculturais no Brasil”, *In: Schwarcz, Lilia Moritz & Reis, Leticia Vidor de Souza* (orgs.). *Negras imagens*. São Paulo, Edusp/Estação Ciência, 1996.
10. Ribeiro, Fernando Rosa. *Coloured: O estancamento da mediação racial na África do Sul*. Rio de Janeiro, inédito, 1994, p. 24-25.
11. Nogueira, Oracy. *Tanto preto quanto branco*. *Op. cit.*
12. Munanga, Kabengele. Mestiçagem e experiências interculturais no Brasil. *In: Schwarcz, Lilia Moritz & Reis, Leticia Vidor de Souza*. *Op. cit.*, p. 186.
13. Da Matta, Roberto. Digressão, a fábula das três raças. *In: Da Matta, Roberto*. *Relativizando. Uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro, Zahar, 1987.
14. Maggie, Ivonne. *A ilusão do concreto: Análise do sistema de classificação racial no Brasil*. Tese de titulação, Rio de Janeiro, UFRJ, 1991, p. 79-80.
15. Maggie, Ivonne. *Op. cit.*, p. 81.
16. Moura, Clóvis. *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo, Ática, 1988, p. 64.
17. Moura Clóvis. *Op. cit.*, *idem*.
18. Gnaccarini, José César & Queiroz, Renato da Silva. Problèmes ethniques d’un pays multiracial. *In: Passarellas* (5), 1992, p. 55.
19. d’Adesky, Jacques Edgar François. *Pluralismo e identidade étnica no Brasil*. Rio de Janeiro, inédito, 1994, p. 59.

sim, os então governadores do Rio Grande do Sul, do Espírito Santo e de Sergipe foram tratados como primeiros governadores negros do Brasil e foram discriminados durante a campanha eleitoral como negros, apesar de serem, em sua maioria, nitidamente mestiços. Celso Pita é considerado como o primeiro negro eleito do município de São Paulo, apesar dele ter também todos os traços do mestiço indisfarçável. Mas a questão que fica no ar, e que mereceria uma pesquisa, é saber se no imaginário da maioria da população brasileira (branca, negra, indígena, oriental, mestiça), Celso Pita é visto como um negro de acordo com o imaginário político. O fato do próprio prefeito Celso Pita se assumir politicamente como negro poderia pedagógica e psicologicamente criar um efeito de auto-estima na maioria da população negra e mestiça que, de uma hora para outra abandonaria o ideário do branqueamento cultivado há quase um século para assumir sua negritude?

Uma outra influência na redefinição do negro vem através da revista *Raça Brasil*, uma revista de moda, também inspirada das revistas negras dos Estados Unidos que têm uma definição etno-semântica do negro baseada na lei de uma gota de sangue (*one-drop*). As pessoas exibidas nessa revista, na sua maioria bonitas e mestiças do ponto de vista da classificação popular “múltipla”<sup>23</sup>, são consideradas ou se consideram negras. Mas trata-se de uma nova imagem do negro, política e ideologicamente induzida pelos responsáveis e pensadores da revista. Até que ponto todas as leitoras e leitores dessa revista se identificam com os personagens desenhados, a ponto de assumirem todos a negritude e a identidade negras? É uma outra pergunta que mereceria uma enquete. No entanto, sabemos que a revista *Raça Brasil*, apesar de sua grande tiragem, só atinge a classe média negra e branca. Por isso, fica difícil medir imediatamente seus efeitos psicológicos e pedagógicos na grande massa negra e mestiça que mal chega a ela, sem uma pesquisa baseada numa amostra representativa.

Apesar do esforço dos movimentos negros em redefinir o negro, dando-lhe uma consciência política e uma identidade étnica mobilizadoras, contrariando a ideologia de democracia



20. Munanga, Kabengele. Identidade, cidadania e democracia: Algumas reflexões críticas sobre os discursos anti-racistas no Brasil. *In: Spink, Mary Jane Paris (org.). A cidadania em construção.* São Paulo, Cortez, 1994, p. 184.
21. La Plantine, François & Olievenstein, Claude. *Um olhar francês sobre São Paulo.* São Paulo, Brasiliense, 1993, p. 55.
22. La Plantine, François & Olievenstein, Claude. *Op. cit.*, p. 65.
23. Ver a respeito dessa classificação o artigo de Fry, Peter. O que a Cinderela Negra tem a dizer sobre a "política racial" no Brasil. *In: Revista USP (28), 1995/1996,* São Paulo, p. 122-135.
24. Fry, Peter. *Op. cit.*, p. 133.
25. Pereira, João Baptista Borges. Racismo à brasileira. *In: Munanga, Kabengele (org.). Estratégias e políticas de combate à discriminação racial.* São Paulo, Edusp/Estação Ciência, 1996, p. 75.

## BIBLIOGRAFIA

- ALENCASTRE, Luiz Felipe. (1985) Geopolítica da mestiçagem. São Paulo, *In: Novos estudos*, CEBRAP, nº 11.
- AZEVEDO, Thales de. (1951) *Civilização e mestiçagem.* Salvador, Progresso.
- . (1952) *Les Elites de couleur dans une ville brésilienne.* Paris, UNESCO.
- . (1955) *As elites de cor – um estudo de ascensão social.* São Paulo, Editora Nacional.
- . (1975) *Democracia racial: ideologia e realidade.* Petrópolis, Vozes.
- BACELAR, Jeferson. (1989) *Etnicidade. Ser negro em Salvador.* Salvador, Edições Ianama/PENBA.
- BALIBAR, Etienne; Wallestein, Immanuel. (1988) *Race, nation, classe. Les identités ambiguës.* Paris, Editions La Découverte.
- BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. (1955) *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo.* São Paulo, UNESCO/ANHEMBI.
- . (1959) *Branços e negros em São Paulo.* São Paulo, Editora Nacional.
- . (1972) *O negro no mundo dos brancos.* São Paulo, Difusão Européia do Livro.



- BERGMANN, Michel. (1976) *Nasce um povo*. 2ª ed., Petrópolis, Vozes.
- BERQUÓ, Elza. *Demografia da desigualdade. Algumas considerações sobre o negro no Brasil*. Comunicação apresentada na reunião "The demography of inequality in contemporary Latin America", Universidade da Flórida, 21-24 de fevereiro de 1988.
- BILLIG, Michael. (1981) *Psychology, Racism and Facism*. Birmingham, Ed. Searchlight.
- BIRNBAUM, Pierre (1955). "Du multiculturalisme au nationalisme". *La pensée politique*. Paris, Gallimard, Le Seuil.
- BLIKSTEIN, Izidoro. (1992) Indo-europeu e racismo. In: *Revista USP*, nº 14: 104-110.
- BONNIOL, Jean-Luc. (1992) *La Couleur Comme Maléfice*. Paris, Albin Michel.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. (1986) *Identidade e etnia. Construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo, Brasiliense.
- BUFFON, Georges-Louis Leclerc. (1954) *Oeuvres philosophiques, texte établi et présenté par Jean-Piveteau*. Paris, PUF.
- . (1971) Variétés dans l'espèce humaine (1749). In: Buffon. *De l'Homme*, présentation de Michèle Duchet. Paris, Maspero.
- CAHIERS CRLH-CIRAOI nº 7-1991. (1992) *Métissages* – Tome I. Saint-Denis Cedex, Île de la Reunion, L'Harmattan.
- CARVALHO, José Jorge de. (1988) Mestiçagem e segregação. In: *Humanidades*, Ano 5, nº 17, Brasília.
- CARVALHO, José Murilo de. (1989) Entre a liberdade dos antigos e a dos modernos: A República no Brasil. *Dados*. Rio de Janeiro, IUPERJ/Vértice, vol. 32, nº 3.

- CHEBEL, Malek. (1986) *La formation de l'identité politique*. Paris, PUF.
- COHEN, William B. (1981) *Français et Africains. Les noirs dans le regard des blancs*. Paris, Gallimard.
- CONSORTE, Josildeth Gomes & Costa, Márcia Regina (orgs.). (1988) *Religião, política, identidade*. São Paulo, Editora da PUC-SP.
- CONSORTE, Josildeth Gomes; HARRIS, Marvin; LANG, Joseph & BYRNE, Bryan. (1993). Who Are the Whites?: Imposed Census Categories and the Racial Demography of Brazil. The University of North Carolina Press, *Social Forces*, 72(2) 451-462.
- . (1995) A Reply to Telles. The University of North Carolina Press, *Social Forces*, 73(4): 1613-1614.
- CRÉPEAU, P. (1972) *Classifications populaires et métissage: Essai d'Anthropologie cognitive*. Sainte-Marie (Martinique), Centre de Recherches Caraïbes.
- CROCHÍK, José Leon. (1997) *Preconceito, indivíduo e cultura*. 2ª ed., São Paulo, Robe Editorial.
- CUNHA, Euclides da. (1938) *Os sertões*. 14ª ed., Rio de Janeiro, Francisco Alves.
- D'ADESKY, Jacques. (1994) Mouvements noirs, identité et idéologie au Brésil. In: Gabriel Gosselin et alii. *Les sociétés pluriculturelles: problématiques, enjeux e perspectivas*. Paris, L'Harmattan.
- . (1996) *Pluralismo étnico e multiculturalismo, racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo, Tese de Doutorado, FFLCH, Universidade de São Paulo.
- DA MATTA, Roberto. (1987) Digressão, a fábula das três raças. In: Da Matta, Roberto. *Relativizando. Uma Introdução à Antropologia Social*. Rio de Janeiro, Zahar.



- DAVID, F. James. (1991) *Who is Black? One notion's definition*. Pensylvania, State University Press.
- DEBBASCH, Y. (1967) *Couleur et Liberté. Le jeu du critère ethnique dans un ordre juridique Esclavagiste*. Paris, Dalloz.
- DEGLER, Carl. (1971) *Neither black nor white*. Nova York, Mac Millan.
- . (1976) *Nem preto nem branco. Escravidão e relações raciais no Brasil e nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro, Labor do Brasil.
- DIDIER, Béatrice. (1992) Le métissage de l'Encyclopédie à la Révolution: de l'anthropologie à la politique. In: *Cahiers CRLH-CIRAOI*, n° 7-1991. *Métissages*, Tome I. Saint-Denis Cedex, l'île de la Reunion, l'Harmattan.
- DIÉGUES Júnior, Manuel. (1977) *Etnias e Culturas no Brasil*. 6ª ed., Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- DIOP, Cheikh Anta. (1954) *Nations Nègres et Cultures*. Paris, Présence Africaine.
- . (1974) *The African Origin of Civilization: Myth or Reality*. Nova York, Wesport Lawrence Hill Company.
- . (1981) *Civilisation ou Barbarie*. Paris, Présence Africaine.
- DUCHET, Michèle. (1971) *Anthropologie et Histoire au Siècle des Lumières*. Paris, Maspero.
- FERNANDES, Florestan. (1965) *A integração do negro na sociedade de classes*. 2 volumes, São Paulo, Dominus e EDUSP.
- FONSECA, Ana Maria Medeiros da. (1992) *Das raças à família: Um debate sobre a construção da nação*. Dissertação de Mestrado, Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Campinas, UNICAMP.

- FREYRE, Gilberto. (1933) *Casa grande e senzala*. Rio de Janeiro, Schmidt.
- . (1936) *Sobrados e mucambos*. São Paulo, Editora Nacional.
- FRY, Peter. (1995) Wy Brazil is different. Sunday Times Newspaper. Londres, *The Times Literary Supplement*, n° 4836, december 8.
- . (1995-96) O que a cinderela negra tem a dizer sobre a política racial no Brasil. In: *Revista USP*, São Paulo, n° 28, dezembro-janeiro-fevereiro.
- GLAZER, Nathan; MOYNIHAN, Daniel P. (dir.). (1975) *Etnicity, teory and experience*. Cambridge, Harvard University Press.
- GLIOZZI, Giuliano. (1992) "Le métissage et l'histoire de l'espèce humaine. De Maupertuis à Gobineau". In: *Cahiers CRLH-CIRAOI*, n° 7-1991. *Métissage*, Tome I. Saint-Denis Cedex, l'île de la Reunion, l'Harmattan.
- GNACCARINI, J. César & QUEIROZ, Renato da Silva. (1992) Problèmes ethniques d'un pays multiracial. In: *Pas-sarelles*, n° 5.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. (1995) Racismo e anti-racismo no Brasil. *Novos estudos*. São Paulo, CEBRAP, n° 43.
- . (1995-96) O recente anti-racismo brasileiro: o que dizem os jornais diários. In: *Revista USP*, n° 28, São Paulo, dezembro-janeiro-fevereiro.
- GUTMANN, Amy. (1994) Introduction. In: Charles Tylor. *Multiculturalisme. Différence et démocratie*. Traduzido do inglês: Multiculturalism and the politics of recognition. Paris, Aubier.
- HANKINS, Frank H. (1935) *La Race dans la civilisation*. Paris, Payot.



- HARRIS, Marvin. (1956) *Town and country in Brazil*. Nova York, University Press Columbia.
- . (1967) *Padrões raciais nas Américas*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- . (1964) *Patterns of Race in the Americas*. Nova York, Walker.
- HASENBALG, Carlos. (1979) *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal.
- . (1993) Notas sobre desigualdades racial e política no Brasil. *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 25, Rio de Janeiro, CEEA.
- IANNI, Octavio. (1966) *Raças e classes sociais no Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- JACQUARD, Albert. (1978) *Eloge de la différence. La génétique et les hommes*. Paris, Seuil.
- LA PLANTINE, François & OLIEVENSTEIN, Claude. (1993) *Um olhar Francês sobre São Paulo*. São Paulo, Brasiliense.
- LABELLE, M. (1978) *Idéologie de Couleur et Classes Sociales em Haïti*. Montréal, Presse de l'Université de Montréal.
- LACERDA, João Batista. (1911) *Sur les métis au Brésil*. Paris, Imprimerie Devouge.
- LEFORT, René. (1977) *L'Afrique du Sud: Histoire d'une crise*. Paris, Maspero.
- LEITE, Dante Moreira. (1969) *O caráter nacional brasileiro*. 2ª ed., São Paulo, Livraria Pioneira Editora.
- MAGGIE, Ivonne. (1991) *A ilusão do concreto: análise do sistema de classificação racial no Brasil*. Rio de Janeiro, Tese de Titulação, UFRJ.
- MEAD, Margaret & BALDWIN, James. (1971) *A rap on race*, trad. francesa: *Le racisme em question*. Préface de Roger Bastide. Paris, Ed. Calman-Levy.

- MEILLASSOUX, Claude. (1979) *Les derniers blancs: le modèle sud-africain*. Paris, Maspero.
- MICHAUD, Guy. (1978) *Identités collectives et relations interculturelles*. Bruxelles, Editions Complexe.
- MÖRNER, Magnus. (1971) *Le métissage dans l'histoire de l'Amérique Latine*. Paris, Librairie Fayard.
- MOURA, Clóvis. (1988) *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo, Ática.
- . (1990) *As injustiças de Clio*. Belo Horizonte, Oficina de Livros.
- MOURA, Clóvis. (1994) *Dialética racial do Brasil negro*. São Paulo, Editora Anita Ltda.
- MUNANGA, Kabengele. (1978) Preconceito de cor: diversas formas, um mesmo objetivo. *Revista de antropologia*, vol. 21, Universidade de São Paulo.
- . (1983) Du blanchissement à la négritude: la dialectique de la question raciale brésilienne. *Recherche, Pédagogie et Culture*, nº 64, Paris, octobre-novembre-décembre.
- . (1986) *Negritude: usos e sentidos*. São Paulo, Ática.
- . (1989) Negritude afro-brasileira: Perspectivas e dificuldades. *Revista de antropologia*. Vol. 33, Universidade de São Paulo.
- . (1994) Identidade, cidadania e democracia: algumas reflexões sobre os discursos anti-racistas no Brasil. In: SPINK, Mary Jame Paris (org.). *A cidadania em construção*. São Paulo, Cortez.
- . (1996) As facetas de um racismo silenciado. In: SCHWARCZ, L. Moritz & QUEIROZ, Renato da Silva (orgs.). *Raça e diversidade*. São Paulo, Edusp/Estação Ciência.



- (1996) As facetas de uma identidade cultural endeusada. *In: LUZ, Narcimária Correia do Patrocínio (org.). Pluralidade cultural e educação.* Salvador, Edições SECNEB.
- (1996) Mestiçagem e experiências interculturais no Brasil. *In: SCHWARCZ, Lília Morits & REI, Letícia Vidor de Souza (orgs.). Negras imagens.* São Paulo, Edusp/Estação Ciência.
- MUNANGA, Kabengele. (1996) O anti-racismo no Brasil. *In: Munanga, Kabengele (org.). Estratégias e políticas de combate à discriminação racial.* São Paulo, Edusp/Estação Ciência.
- (1996) *Estratégias e políticas de combate à discriminação racial.* (org.) São Paulo, Edusp/Ciência.
- MYRDAL, G. (1944) *An American Dilemma. The Negro Problem and Modern Democracy.* Nova York, Harper and Brothers.
- NASCIMENTO, Abdias do. (1978) *O genocídio do negro brasileiro. Processo de um racismo mascarado.* Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- (1980) *O quilombismo.* Petrópolis, Vozes.
- NICHOLLS, D. (1979) *From Dessaline to Duvallier. Race, Colour and National Independence in Haïti.* Londres, Cambridge University Press.
- NOGUEIRA, Oracy. (1985) *Tanto preto quanto branco. Estudos de relações raciais.* São Paulo, T.A. Queiroz.
- OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira e. (1974) O mulato, um obstáculo epistemológico. Rio de Janeiro, *In: Argumento*, Ano 1, nº 3: 65-74, Ed. Paz e Terra.
- OLIVEN, Ruben Georges. (1983) “A elaboração de símbolos nacionais na cultura brasileira”. *Revista de antropologia.* Vol. 26. São Paulo, Universidade de São Paulo.
- ORTIZ, Renato. (1994) *Cultura brasileira e identidade nacional.* 4ª ed., São Paulo, Brasiliense.

- PEREIRA, João Baptista Borges. (1984) A cultura negra: resistência de cultura à cultura de resistência. São Paulo, *Déda-lo*, 23:177-188.
- (1996) O retorno do racismo. *In: SCHWARCZ, Lília Morits & QUEIROZ, Renato da Silva (orgs.) Raça e diversidade.* São Paulo, EDUSP/Estação Ciência.
- PEREIRA, João Baptista Borges. (1996) “Racismo à brasileira”. *In: MUNANGA, Kabengele (org.). Estratégias e políticas de combate à discriminação racial.* São Paulo, EDUSP/Estação Ciência.
- PEYRAS, Jean. (1992) Identités culturelles et métissages ethniques dans l'Antiquité. *In: Cahiers CRLH-CIRAOI, nº 7-1991. Métissages*, Tome I. Saint-Denis Cedex, l'île de la Reunion, l'Harmattan.
- PIERSON, D. (1971) *Branços e pretos na Bahia.* 2ª ed., São Paulo, Editora Nacional.
- PINTO, Regina Pahim. (1993) *O movimento negro em São Paulo: luta e identidade.* São Paulo, Tese de doutoramento, USP.
- POLIAKOV, Léon. (1974) *O mito ariano.* São Paulo, Ed. Perspectiva/EDUSP.
- (1975) Le fantasme des êtres hybrides et la hierarchie des races aux XVIII et XIX<sup>ème</sup> siècle. *In: Hommes et Bêtes. Entretiens sur le racisme.* Paris, La Haye/Mouton.
- (1980) Du noir au blanc, ou la cinquième generation. *In: Le Couple Interdit. Entretiens sur le racisme.* Paris, La Haye/Mouton.
- POLIAKOV, Léon; DELACAMPAGNE, Christian & GIRAD, Patrick. (1976) *Le racisme.* Paris, Ed. Seghers.
- QUEIROZ Júnior, T. (1975) *Preconceito de cor e a mulata na literatura brasileira.* São Paulo, Ática.



- RAMOS, Guerreiro. (1966) O negro desde dentro. In: *Ensaio em teatro experimental do negro – testemunhas*. Rio de Janeiro, Edições GRD.
- RIBEIRO, Darcy. (1995) *O povo brasileiro*, 2ª ed., São Paulo, Companhia das Letras.
- RIBEIRO, Darcy. (1996) Sobre a mestiçagem no Brasil. In: SCHWARCZ, Lília Moritz & QUEIROZ, Renato da Silva (orgs.) *Raça e diversidade*. São Paulo, EDUSP/Estação Ciência.
- RIBEIRO, Fernando Rosa. (1994) *Coloured: O estancamento da mediação racial na África do Sul*. Rio de Janeiro, manuscrito inédito.
- ROCKFELLER, Steven. (1994) Multiculturalisme. In: Charles Tylor. *Multiculturalisme. Différence et Démocratie*. Traduzido do inglês: Multiculturalism and the Politics of Recognition. Paris, Aubier.
- Rodrigues, Nina. (1957) *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. Salvador, Livraria Progresso Editora.
- . (1977) *Os africanos no Brasil*. 5ª ed., São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- ROMERO, Sílvio. (1975) *História da Literatura Brasileira*. 29ª ed., São Paulo, Cultrix.
- ROSE, Arnold. (1968) *Negro: O dilema americano*. São Paulo, Ed. Instituição Brasileira de Difusão Cultural S.A.
- SAINT-MÉRY, Moreau de. (1958) *Description de la partie française de l'île de Saint Domingue*. Paris, Larousse.
- SALMON, Pierre. (1980) *Le racisme devant l'histoire*. Paris, Nathan.
- SANTOS, Neuza Souza. (1983) *Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro, Graal.
- SCHWARCZ, Lília Moritz & QUEIROZ, Renato da Silva (orgs.). (1996) *Raça e diversidade*. São Paulo, EDUSP/Estação Ciência.
- SCHWARCZ, Lília Moritz & REI, Letícia Vidor de Souza (orgs.). (1996) *Negras imagens*. São Paulo, EDUSP/Estação Ciência.
- SCHWARCZ, Lília Moritz. (1993) *O espetáculo das raças*. São Paulo, Companhia das Letras.
- SEYFERTH, Giralda. (1986) A estratégia do branqueamento. *Revista ciência hoje*, vol. 5, nº 25.
- SEYFERTH, Giralda. (1989) As ciências sociais no Brasil e a questão racial. In: SILVA, Jaime da; BIRMAN, Patrícia & WANDERLY, Regina (orgs.). *Cativeiro e liberdade*. Rio de Janeiro, IUPERJ.
- SILVA, Nelson do Valle; HASENMBALG, Carlos. (1992) *Relações raciais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro, Rio Fundo Editora.
- SKIDMORE, Thomas. (1976) *Preto no branco. Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- SODRÉ, Nelson Werneck. (1965) *A ideologia do colonialismo*. Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira.
- SPINK, Mary Jane Paris (org.). (1994) *A cidadania em construção*. São Paulo, Cortez.
- TELLES, Edward E. (1995) Who are the Morenas. The University Of North Carolina Press, *Social forces*, 73(4): 1609-1611.
- TODD, Emmanuel. (1983) *La troisième planète. Structures familiales et systèmes idéologiques*. Paris, Seuil.
- TODOROV, Tzvetan. (1989) *Nous et les autres*. Paris, Seuil.



TORRES, Alberto. (1982) *O problema nacional brasileiro: Introdução a um programa de organização nacional*. 4ª ed., Brasília, Editora Nacional/UnB.

VIANA, Francisco José de Oliveira. (1920) *Populações meridionais do Brasil*. São Paulo, Edições da Revista do Brasil-Monteiro Lobato e Cia. Editores.

— (1922) O typo brasileiro. Seus elementos formadores. In: *Dicionário Histórico, Geográfico e Etnológico do Brasil* – Primeiro volume. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional.

— (1938) *Raça e assimilação* (3ª ed., aumentada). Rio de Janeiro, Companhia Editora Nacional.

VIANA, Francisco José de Oliveira. (1956) *Evolução do povo brasileiro*. 4ª ed., Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora.

VINCKE, Edouard. (1985) *Géographes et Hommes d'Ailleurs*. Bruxelles, Commission Française de la Culture de l'Agglomération de Bruxelles. Collection Document, nº 28.

WEST, Cornel. (1994) *Questão de raça*. São Paulo, Companhia das Letras.

WIEVIORKA, Michel. (1993) *Racisme et Modernité*. Paris, La Découverte.

— (1994) *Racisme et Xénophobie en Europe: Une Comparaison Internationale*. Paris, La Découverte.



**SEDE**

**PETRÓPOLIS, RJ**

Internet: <http://www.vozes.com.br>

(25689-900) Rua Frei Luís, 100

Caixa Postal 90023

Tel.: (0XX24) 237-5112

Fax: (0XX24) 231-4676

E-mail: [vendas@vozes.com.br](mailto:vendas@vozes.com.br)

**UNIDADE DE VENDA NO EXTERIOR**

**PORTUGAL**

Av. Miguel Bombarda, 21 A – Esquina República

1050 – Lisboa

Tel.: (00XX3511) 355-1127

Fax: (00XX3511) 355-1128

E-mail: [vozes@mail.teleppc.pt](mailto:vozes@mail.teleppc.pt)

**UNIDADES DE VENDA NO BRASIL**

**APARECIDA, SP**

Varejo

(12570-000) Centro de Apoio aos Romeiros

Setor "A", Asa "Oeste"

Rua 02 e 03 – Lojas 111/112 e 113/114

Tel.: (0XX12) 564-1117

Fax: (0XX12) 564-1118

Fax: (0XX12) 564-1118

**BELO HORIZONTE, MG**

Atacado e varejo

(30130-170) Rua Sergipe, 120 – loja 1

Tel.: (0XX31) 226-9010 – atacado

(0XX31) 222-7797 – varejo

Fax: (0XX31) 226-9269

Varejo

(30190-060) Rua Tupis, 114

Tel.: (0XX31) 273-2538

Fax: (0XX31) 222-4482

**BRASÍLIA, DF**

Atacado e varejo

(70730-516) SCLR/Norte, Q 704, Bl. A, nº 15

Tel.: (0XX61) 326-2436

Fax: (0XX61) 326-2282

**CAMPINAS, SP**

Varejo

(13015-002) Rua Br. de Jaguará, 1164

Tel.: (0XX19) 231-1323

Fax: (0XX19) 234-9316

**CUIABÁ, MT**

Atacado e varejo

(78045-750) Rua Marechal Floriano, 611 – sl. 2

Tel.: (0XX65) 623-5307

Fax: (0XX65) 623-5186

**CURITIBA, PR**

Atacado

(80060-130) Rua Francisco Torres, 733 – Centro

Tel.: (0XX41) 264-9112

Fax: (0XX41) 264-9695

Varejo

(80020-000) Rua Voluntários da Pátria, 41 – loja 39

Tel.: (0XX41) 233-1392

Fax: (0XX41) 233-1570

**FLORIANÓPOLIS, SC**

Atacado e varejo

(88010-030) Rua Jerônimo Coelho, 308

Tel.: (0XX48) 222-4112

Fax: (0XX48) 222-1052

**FORTALEZA, CE**

Atacado e varejo

(60025-100) Rua Major Facundo, 730

Tel.: (0XX85) 231-9321

Fax: (0XX85) 221-4238

**GOIÂNIA, GO**

Atacado e varejo

(74023-010) Rua 3, nº 291

Tel.: (0XX62) 225-3077

Fax: (0XX62) 225-3994

**JUIZ DE FORA, MG**

Atacado e varejo

(36010-041) Rua Espírito Santo, 963

Tel.: (0XX32) 215-9050

Fax: (0XX32) 215-8061

**LONDRINA, PR**

Atacado e varejo

(86010-390) Rua Piauí, 72 – loja 1

Tel.: (0XX43) 337-3129

Fax: (0XX43) 325-7167

**MANAUS, AM**

Atacado e varejo

(69010-230) Rua Costa Azevedo, 91 – Centro

Tel.: (0XX92) 232-5777

Fax: (0XX92) 233-0154

**PORTO ALEGRE, RS**

Atacado

(90035-000) Rua Ramiro Barcelos, 386

Tel.: (0XX51) 225-4879

Fax: (0XX51) 225-4977

Varejo

(90010-273) Rua Riachuelo, 1280

Tel.: (0XX51) 226-3911

Fax: (0XX51) 226-3710

**RECIFE, PE**

Atacado e varejo

(50050-410) Rua do Príncipe, 482

Tel.: (0XX81) 423-4100

Fax: (0XX81) 423-7575

Varejo

(50010-120) Rua Frei Caneca, 12, 16 e 1

Bairro Santo Antônio

Tel.: (0XX81) 224-1380

**RIO DE JANEIRO, RJ**

Atacado

(22280-060) Rua Elvira Machado, 5 – Botafogo

Tel.: (0XX21) 543-5815

Fax: (0XX21) 543-3621

Varejo

(20031-201) Rua Senador Dantas, 118-1, esquina

com Av. Almirante Barroso

Tel.: (0XX21) 220-8546

Fax: (0XX21) 220-6445

**SALVADOR, BA**

Atacado e varejo

(40060-410) Rua Carlos Gomes, 698-A

Tel.: (0XX71) 329-5466

Fax: (0XX71) 329-4749

**SÃO LUÍS, MA**

Varejo

(65010-440) Rua da Palma, 502 – Centro

Tel.: (0XX98) 221-5557, ramal 32

Fax: (0XX98) 231-0641

**SÃO PAULO, SP**

Atacado

Rua dos Parecis, 74 – Cambuci

01527-030 – São Paulo, SP

Tel.: (0XX11) 3277-6266

Fax: (0XX11) 3272-0829

Varejo

(01006-000) Rua Senador Feijó, 168

Tel.: (0XX11) 3105-7144

Fax: (0XX11) 3107-7948

Varejo

(01414-000) Rua Haddock Lobo, 360

Tel.: (0XX11) 256-0611

Fax: (0XX11) 258-2841

Varejo (PUC/SP)

(05014-001) Rua Monte Alegre, 984 – 1º andar

Perdizes

Tel.: (0XX11) 3670-8194

Fax: (0XX11) 864-1670





1990006389

Rediscutindo a mestiçagem no Brasil :  
identidade nacional versus identidade  
308-054(=96)(81) B524

vtls000030874 - ER000322025  
Biblioteca do IFCH

BRASILEIRA

gente (multiculturalismo).  
loca em discussão os verdadeiros  
fundamentos da identidade nacional brasileira, convidando o leitor para a  
questão para rediscuti-la, e melhor entender por que as chamadas minorias,  
que na realidade constituem maiorias silenciadas, não são capazes de  
construir identidades políticas verdadeiramente mobilizadoras. Essa  
discussão não pode ser sustentada sem colocar no bojo da questão o ideal  
do branqueamento materializado pela mestiçagem e seus fantasmas.



 EDITORA  
VOZES

Uma vida pelo bom livro

E-mail: vendas@vozes.com.br

ISBN 85.326.2208.9



9 788532 622082

IDENTIDADE  BRASILEIRA

Kabengele Munanga

# REDISCUTINDO A MESTIÇAGEM NO BRASIL



308-054(=96)(81)  
B524

...al versus identidade negra

 EDITORA  
VOZES