

4

Corpo e classificação social

Após a Abolição, ganham força teorias que proclamam como um problema racial a “degenerescência” da nação brasileira, ou seja, seu “atraso” em relação aos centros modernos do mundo ocidental. Neste contexto, indivíduos não brancos são encarados como portadores de um mal que acomete o corpo e a alma, contaminando toda a sociedade. Vimos no capítulo anterior que esta concepção naturalista acerca da população brasileira foi gradativamente substituída por uma visão de fato sociológica, em grande medida sustentada pela necessidade da construção de um nacionalismo positivo no período entre guerras e na consolidação política do Estado nacional. No entanto, tal discurso assimilador, operado pelos próprios representantes do Estado e pelas categorias sociais interessadas, jamais impediu que permanecessem compondos significados as distinções experimentadas cotidianamente e enraizadas em processos históricos que influenciaram e influenciam a desigual participação em espaços e instituições sociais.

No capítulo anterior percorremos a produção dos discursos de coesão moldados para legitimar um Estado nacional mediante a diversidade étnica do povo brasileiro. Agora o intuito é analisar e demonstrar a existência de universos de significação que utilizam e combinam o simbolismo dos corpos para localizá-los socialmente. Por vezes dúbias, em virtude principalmente das tensões presentes no processo de institucionalização de alguns valores sociais, estas formas de classificação estão em diálogo com a ordem econômica, de um lado, e com a ordem individual e cidadã, ligada ao regime governamental, de outro. Trata-se, portanto, de flagrar a existência de um código que promove distinções associativas baseadas em uma ideia de raça, muitas vezes negado no discurso nacionalista, mas ativo no dia-a-dia – e que é utilizado nas propagandas analisadas quando convenientes para produzir significados específicos.

4.1

Relações entre Estado e sociedade no Brasil

Delineadas pela influência de um Estado moderno, as fronteiras da nação, tanto territorialmente, como política e culturalmente estão sempre mais bem estabelecidas do que as fronteiras da sociedade que ela engloba. Isto é, ainda que a primeira possa ser encarada como um artifício para a construção da realidade social (ou por isso mesmo),

“nação” e “sociedade” supõem tipos de coletividades nem sempre coincidentes. Vimos que os valores e instituições que assentam a sociabilidade sob o Estado nacional moderno surgem a partir da perspectiva dominante de uma camada social, a burguesia, em meio a um processo de desenvolvimento comercial e da centralização do poder político. Baseado nos lemas gerais “liberdade” e “igualdade”⁴² (traduzidos em leis, normas e decretos), o sistema social constituído valoriza as relações interindividuais majoritariamente estimuladas pela disputa por bens materiais, o que determina a sua estratificação em classes.

Entretanto, a sociedade brasileira quase sempre é descrita como um desvio em relação à modernidade. A interpretação dominante encontra em aspectos de uma suposta herança ibérica, como o patrimonialismo e o personalismo, os fundamentos para esta situação. Na melhor das hipóteses, somos vistos como uma proposta original de civilização, visão bastante pautada nas possíveis consequências positivas que a constituição multiétnica de nosso povo seria capaz de produzir em termos sociais e culturais. Outra concepção, no entanto, trata antes de uma modernização de fora pra dentro – porém completa – que culmina justamente na institucionalização do Estado nacional e do mercado nos moldes capitalistas. Como ponto comum, as duas interpretações abordam um percurso sociológico que proporciona ou indica sistemas de classificações sociais – inscritos simbolicamente nos corpos – paralelos a uma ordem cidadã no Brasil.

Vimos que o arcabouço teórico de obras como *Os sertões*, assim como tantas outras assinadas por intelectuais que se valeram de teorias deterministas para explicar o Brasil, admite a centralidade do tema do embate histórico entre a “civilização” e a “barbárie”. Esta metodologia dos contrários não deixa de estar presente em *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda. No entanto, em vez de oferecer uma prevalência de um dos dois polos como resultado deste embate em diversos níveis, o autor dá relevo à própria dialética entre eles. Sob esse estatuto teórico, no livro as nações ibéricas (além

⁴² Marcos da modernidade, os lemas “liberdade” e “igualdade”, entretanto, inspiraram modelos de regimes políticos relativamente distintos em lugares e contextos diferentes. Para os fins deste trabalho, basta dizer que – como lembra José Murilo de Carvalho – a ideia de liberdade para a modernidade está destinada à garantia de direitos individuais, diferente da concepção dos antigos republicanos na Grécia e em Roma, para os quais o termo descrevia a participação na vida pública – extensiva apenas a alguns (CARVALHO, 1998).

da Rússia e das nações balcânica) são classificadas como “territórios-ponte”. O termo descreve sociedades que, em seu papel de fronteiras para o restante do mundo, ocupam também um lugar periférico em relação ao desenvolvimento da modernidade europeia. Dessa maneira, aspectos decisivos da dinâmica social e das mentalidades formadoras destas sociedades estariam incrustados em um centro próprio capaz de refratar certas influências externas (HOLANDA, 1995: 31).

Em Portugal, um destes aspectos estaria relacionado à ausência relativa do elemento feudal na configuração social e também no processo de unificação do país. Por causa disso, entre outras coisas, a burguesia mercantil portuguesa não teria precisado de grande esforço para agir sobre os valores da sociedade. Ou seja, segundo Sérgio Buarque de Holanda, a ascensão política e econômica da burguesia em terras lusitanas não se fez acompanhar de uma profunda reinvenção do sistema social. Aos representantes da classe, em vez de ter que se associar de maneira original à antiga classe dirigente (a nobreza), bastou imitar os trejeitos da corte, caracterizando uma burguesia que se distingue antes pela tradição.

Nesta ética dos fidalgos em uma sociedade mercantil, estariam em voga valores que proclamam a universalidade e a permanência em uma ordem social cada vez mais dinâmica. Para o autor, isso explicaria o fato de o nivelamento das classes sociais ter supostamente seguido modelos nobilitários de *status* social com maior intensidade do que em outros lugares. Em suma, admitindo que a exaltação de prestígio pessoal conectada a uma noção de privilégio de sangue, de estirpe, não se coaduna bem com os princípios igualitários da modernidade, neste personalismo tradicional estariam as raízes da frouxidão das instituições e a falta de coesão social que Portugal teria legado ao Brasil.

A repulsa à moral fundada no culto ao trabalho corresponderia a outro traço característico que teríamos herdado de nossos colonizadores. Conservando preceitos medievais, a moral ibérica, segundo Holanda, está apoiada em uma mentalidade vertida para dentro, que se recusa a mudar o mundo externo, e que valoriza a busca pela “inteireza” do próprio ser, microcosmos da sociedade. “O trabalho manual e mecânico visa a um fim exterior ao homem e pretende conseguir a perfeição de uma obra distinta dele” (HOLANDA, 1995: 38). Dessa maneira, se a organização social moderna está baseada no elogio ao trabalho e na negação do ócio por parte da classe burguesa, a

carência desta moral teria levado a uma dificuldade de organização *útil* da sociedade portuguesa. O autor, portanto, identifica como precário o desenvolvimento da solidariedade orgânica nesta sociedade e, por extensão, encontra aí mais um indício de nossa sempre mal acabada modernidade.

Indicando 1888 como o marco divisório entre duas épocas, Sérgio Buarque de Holanda descreve como revolucionária a fase dinâmica em que acontece a dissolução da velha sociedade agrária brasileira em função do desmembramento de sua base escravocrata e da posterior Proclamação da República. Trata-se, entretanto, de um processo contínuo através do qual o surgimento de pequenos centros urbanos permite minar a estrutura da nossa sociedade colonial⁴³. Esta é classificada como uma civilização de raízes rurais cujos poderes imediatos estavam dispersos nas mãos dos proprietários de terra, superpostos apenas pelas relações – principalmente mercantis – com a Metrópole.

Nesse sentido, representando os centros da organização da sociedade brasileira, a família colonial é encarada na obra do autor como uma comunidade “antipolítica” que estendia a dinâmica de suas relações a todos os outros círculos da sociedade. É na intimidade destes grupos primários que se forma o “homem cordial”⁴⁴. Este, porque acolhe a visceralidade das atitudes afetivas como traço marcante de sua personalidade, tem dificultada a sua incorporação impessoal a outros agrupamentos sociais como demanda a ordem cidadã⁴⁵. Portanto, para Buarque de Holanda os ataques perpetrados pelo processo de urbanização e pela formação de um Estado moderno à nossa sociedade

⁴³ Sergio Buarque de Holanda chega a descrever, nesse contexto, a relação entre dois mundos opostos “que se hostilizavam com rancor crescente, duas mentalidades que se opunham como ao racional se opõe o tradicional, ao abstrato o corpóreo e o sensível, o cidadão e cosmopolita ao regional ou paroquial” (HOLANDA, 1995: 78). A questão é que, na passagem de um cenário a outro, os indivíduos que dominam o estrato social teriam carregado a mentalidade da condição primitiva. Sendo assim, entre outros aspectos, imaginação e inteligência prevalecem sobre o espírito prático em meio à necessidade de distinção naquela sociedade “proto-moderna”, mas com cores aristocráticas e personalistas.

⁴⁴ Polidez e disfarce são características da cordialidade, uma manifestação social que, portanto, não precisa ser legítima. Atuando desta forma ele funciona como um mecanismo que não expõe o indivíduo. Ao contrário, a expansividade cordial sobre o outro reduz o indivíduo à parcela social. Ao instaurar um regime de concórdia que afasta o pensamento abstrato, a cordialidade colaboraria para a tentativa constante de que a “família” englobe o Estado na sociedade brasileira, quando, segundo Holanda, a relação entre uma instituição e outra deve ser marcada pela descontinuidade (HOLANDA, 1995: 141).

⁴⁵ “Só pela transgressão da ordem doméstica e familiar é que nasce o Estado e que o simples indivíduo se faz cidadão, contribuinte, eleitor, elegível, recrutável e responsável, ante as leis da Cidade.” (HOLANDA, 1995: 141).

colonial profundamente personalista, resultam na defasagem entre o público e o privado (a modernidade e o arcaísmo) observada na sociedade brasileira.

Em sociedades de origens tão nitidamente personalistas como a nossa, é compreensível que os simples vínculos de pessoa a pessoa, independentes e até exclusivos de qualquer tendência para a cooperação autêntica entre os indivíduos, tenham sido quase sempre os mais decisivos. As agregações e relações pessoais, embora por vezes precárias, e, de outro lado, as lutas entre facções, entre famílias, entre regionalismos, faziam dela um todo incoerente e amorfo. O peculiar da vida brasileira parece ter sido, por essa época, uma acentuação singularmente enérgica do afetivo, do irracional, do passional, e uma estagnação ou antes uma atrofia correspondente das qualidades ordenadoras, disciplinizadoras, racionalizadoras. Quer dizer, exatamente o contrário do que parece convir a uma população em vias de organizar-se politicamente (HOLANDA, 1995: 61).

Em resumo, para a constituição de um Estado nacional moderno, a ordem familiar, em sua forma pura, deve ser abolida por uma transcendência. Mas a urgência moderna de separar o indivíduo de suas relações mais imediatas, o triunfo do geral sobre o particular, do intelectual sobre o material e do abstrato sobre o corpóreo tendem a ser contestados. Relutamos em aceitar o princípio supraindividual de organização e temos apego aos valores da personalidade configurada pelo recinto doméstico. É isto que o autor destaca em sua caracterização da sociabilidade brasileira e das origens do “homem cordial”.

O corolário desta lógica está em afirmar que na sociedade brasileira, muitas vezes, é possível presenciar práticas que indicam um englobamento do polo formal, igualitário e individual do Estado pelo particular da família e das relações pessoais⁴⁶. Em grande parte de sua obra, Roberto DaMatta sugere que dividimos a “casa” e a “rua” em dois espaços opostos para depois podermos relacioná-los de forma complementar, como em uma partida em que os oponentes vão criando as regras enquanto o jogo se desenrola. No primeiro espaço, habita a “pessoa”, que desloca a sua percepção ao nível particular e biográfico, inspirando solidariedade, atenção, respeito, consideração e

⁴⁶ Além disso, tanto Sérgio Buarque de Holanda quanto Roberto DaMatta chegam à conclusão de que na mentalidade brasileira o Estado, ou o plano superior do poder, é o lugar abstrato para onde convergem todas as esperanças e responsabilidades de gerência quase absoluta das questões sociais. Ambos os autores atribuem a isso o fato de na sociedade brasileira teoria e prática estarem quase sempre distantes uma da outra. Aliás, o encanto pelos preceitos positivistas totalizadores presentes em nossa guinada republicana seria um exemplo disso. Em linhas gerais, para estes autores, é como se o brasileiro acreditasse sempre em fórmulas absolutas capazes de dar conta de todos os problemas, sem que, nem um trabalho analítico sério, nem o esforço cotidiano chegue sequer a ser cogitado. Haveria sempre uma teoria na manga para justificar atos que não estão em sintonia com a ética cidadã, sempre adaptada de maneira fugidia à ética vigente.

instaurando hierarquias fixas. No segundo a unidade básica é o “indivíduo”, foco abstrato para quem as regras oficiais foram feitas e devem ser aplicadas de maneira igualitária em um ambiente social competitivo. Um sistema social, portanto, tematizado por mediações, a meio caminho entre o individualismo liberal e o holismo hierárquico, que teria na “institucionalização do intermediário” um modo fundamental de sociabilidade.

Segundo DaMatta a sociedade brasileira oscila constantemente entre uma ética igualitária, individualista, apoiada em leis formais e universais – própria do ideal democrático moderno –, e a manifestação de hierarquias baseadas em relações pessoais. As duas normas funcionariam como mecanismos dinâmicos de estruturação da sociedade, causando dificuldade em saber se é a ordem individual ou pessoal que está sendo requerida a cada momento. “No caso do Brasil, tudo indica que temos uma situação na qual o indivíduo é que é a noção moderna, superimposta a um poderoso sistema de relações pessoais.” (DAMATTA, 1997: 239). Ou seja, praticamos um eixo alternativo às leis oficiais, que, atuando no nível do pessoal e do particular, exerce um papel como mecanismo de estruturação dinâmica da sociedade⁴⁷, sustentando a segmentação do universo social em famílias, relações especiais e vínculos particulares.

O ritual do “você sabe com quem está falando?”, como estudado por Roberto DaMatta, atuaria chamando atenção para o domínio da pessoa nos momentos em que a impessoalidade e o igualitarismo das leis gerais deveriam ditar as regras de convívio. Uma vez observadas como ferramentas capazes de influenciar as relações sociais, estas práticas revelariam o peso que tem o personalismo na constituição de nossa “esfera moral”, na formação de valores e de juízos. A questão para DaMatta é demonstrar que este ritual descortina (revela no ato de seu acontecimento) que a sociedade brasileira é governada simultaneamente pelas duas éticas citadas acima. Segundo sua interpretação, o “você sabe com quem está falando?”⁴⁸ só pode surgir em uma sociedade hierárquica e

⁴⁷ Isto acarretaria, sub-repticiamente, outro aspecto: somos muito mais dominados pelos papéis que estamos desempenhando em determinado momento do que por uma identidade geral (cidadã, por exemplo).

⁴⁸ Os brasileiros tendem a se envergonhar quando algo semelhante acontece, embora isso aconteça com frequência. Um dos motivos para essa vergonha, segundo DaMatta, está no fato de não gostarmos de assumir momentos de confronto, tomados como crises, que, por sua vez, são encaradas, principalmente, como indício de fragilidade e fim iminente de uma determinada ordem. Além disso, esse ritual é classificado como drama obedecendo a um conceito de Victor Turner (1974), que afirma que um “drama

desigual, sobretudo quando em contraste com uma ordenação social cidadã, moderna, igualitária e individualista.

É, novamente, como se a influência de uma mentalidade democrática e liberal rivalizasse com o patriarcalismo, com a fidalguia, com o pensamento aristocrático, com o repúdio ao trabalho, com a ideia de progresso forçado, etc. No fim, a convivência conflituosa entre o personalismo e o individualismo, entre a hierarquia e o igualitarismo, sem que um acabe definitivamente com o outro – um ou outro aspecto aparecendo mais em determinados lugares, mas ambos sempre presentes, mesmo que de forma oculta – levaria à constatação de nossa modernidade ainda incompleta.

A sociedade forma os indivíduos que dela participam. Ainda que seja em certas áreas inconsciente e inarticulada nas consciências individuais, ela é composta por sistemas que permitem produzir constantemente a sua realidade. Se presenciamos em nossa sociedade o dilema entre uma “gramática” impessoal, competitiva e hostil e outra baseada no compadrio – que teria na casa a sua instituição por excelência – deve haver um conjunto de valores que explica a articulação entre esses dois universos, diferentemente da mera sistematização da dualidade. Segundo Jessé Souza (2001), a resposta a este dilema passa por conjugar tais valores com uma teoria da estratificação social após as transformações causadas por duas instituições fundamentais da modernidade vindas com a família real portuguesa em 1808: o Estado nacional e o mercado capitalista.

A ideia de uma gramática social profunda só tem sentido se for possível determinar a hierarquia valorativa que preside a institucionalização de estímulos seletivos para a conduta dos indivíduos que a compõem. Essa seletividade, por sua vez, exige a consideração da variável do poder relativo de grupos e classes envolvidos na luta social por hegemonia ideológica e material. Desse modo, para clássicos da Sociologia que lidaram com a questão da institucionalização diferencial de valores e concepções de mundo como Max Weber e Norbert Elias, a questão de se determinar a hierarquia de valores que logra comandar uma sociedade específica exige a articulação da relação entre valores e estratificação social. Afinal, é a imbricação entre domínio ideológico e acesso diferencial a bens ideais ou materiais escassos que cumpre esclarecer (SOUZA, 2001: 51).

Mencionamos o papel do Estado como o ponto visível de um processo de dominação que atua sobre os indivíduos moldando suas consciências e corpos em

social” é um acontecimento com potencial para subverter uma ordem prévia, mas apontando os caminhos para o seu próprio conserto.

função de determinantes ligados ao trabalho e ao consumo. O Estado também opera internamente sobre a competição individual por bens materiais, pleiteando o monopólio da violência na sociedade. Por sua vez, o advento da economia de mercado demanda o domínio e a manipulação de competências específicas e passa a distinguir papéis sociais dentro de uma lógica própria. Sendo assim, em sociedades com mercado capitalista e Estado, os poderes impessoais que instauram o indivíduo, nunca desaparecem: eles entram na casa das “pessoas”, uma vez que a própria separação entre público e privado é uma situação possível apenas em sociedades “complexas”.

A questão passa a ser elucidar o “atraso” social e político brasileiro sem apelar para explicações que enfatizem a permanência nuclear de uma ética personalista em nossa sociedade. Nesse sentido, é preciso colocar em evidência em favor de que camadas sociais presentes na sociedade colonial ocorreram as transformações que configuraram nossa modernidade absorvida de fora para dentro. Ao trazer à baila a questão da estratificação, podemos interpretar a dinâmica que conduziu à modernização do sistema social brasileiro buscando aí a seletividade que ditou as desigualdades concretas nele observadas. Seletividade esta que, é bom deixar claro, não depende de intenções individuais, mas é a expressão de valores que perpassam os indivíduos, comandando suas representações e suas práticas.

Segundo Jessé Souza, diferente da interpretação tradicional, Gilberto Freyre entende que a sociedade brasileira não é uma continuação de Portugal. Sendo assim, ao encontrar no país um caso de poder descentralizado bastante particular, o intelectual pernambucano (talvez inconscientemente, segundo Souza) não precisa considerar a nossa modernidade como um desvio quando ela acontece de fato.

Publicado originalmente em 1936, *Sobrados e Mucambos: decadência do patriciado rural e desenvolvimento do urbano* pode ser considerado – pelo menos assim indica o autor – uma continuação de *Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, de 1933. Neste, Gilberto Freyre identifica a construção do sistema patriarcal, localizando no âmbito familiar branco da casa-grande o núcleo organizacional da sociedade brasileira colonial em confluência, confronto e contraste com a parcela negra e escrava ao seu redor. A partir daí, um movimento de mudanças, retratado no segundo livro, ocorre em meio a fenômenos que são costumeiramente ligados ao processo de formação das cidades e à consequente

complexidade da divisão social do trabalho e dos papéis desempenhados, assim como à influência de uma mentalidade moderna⁴⁹.

Portanto, um processo de “europeização” efetivamente constitui a modernidade no Brasil transformando o país inteiramente a partir da primeira metade do século XIX. A questão está em caracterizar, a partir do relato de Gilberto Freyre, o sistema social que é transformado por esta modernidade vinda de fora. Segundo Jessé Souza, a chave para tal entendimento está no modelo de escravidão implementado no Brasil (semelhante ao “modelo muçulmano”) e na descrição da sociedade brasileira colonial como uma “sociedade sadomasoquista”. Uma característica fundamental deste sistema está no fato de o descendente do senhor com o escravo poder ser igualado em *status* social ao dominante desde que professe os mesmos valores que este. Assim, a participação do escravo na sociedade instaura um sistema de relações próximas extremamente complexo, mas o mantém como objeto da vontade e dominação do senhor⁵⁰.

O domínio senhorial, opção adotada por um país pequeno como Portugal para colonizar extensas áreas territoriais, resulta na concessão do poder a proprietários leais setorizados em autarquias. Neste contexto em que o senhor é a figura institucional

⁴⁹ Tal ambiente de mudança talvez seja percebido de forma bastante marcada quando Freyre descreve aspectos do embate entre a ótica e influência de duas importantes instituições relativamente opostas naquele contexto: a Igreja e o Estado. Segundo o relato do autor, se, de um lado, a moral que da Igreja emanava não podia aprovar que, por exemplo, as moças da casa-grande estivessem se afastando dos afazeres domésticos e da liturgia para se dedicar a “romancezinhos inocentes” e a eventos sociais, por outro, o imbróglio (interno inclusive) causado pela retirada das igrejas, capelas e oratórios dos domínios dos sobrados para ocupar espaços públicos, mostra um declínio da subordinação dos representantes religiosos ao patriarca. Neste contexto de emergência de um poder público diante do poder privado das aristocracias patriarcais, o Estado, aparece, como um poder capaz de eclipsar tanto a moral religiosa quanto a “justiça” patriarcal do marido, do senhor, do dono da casa. Dessa maneira, certas relações passam a ser objetivamente alteradas em favor de uma justiça constituída, reflexiva, formal, pública e pretensamente igualitária (FREYRE, 1977).

⁵⁰ O Freyre que interessa ao autor é aquele que enxerga no estatuto da escravidão, como desenvolvida no Brasil, um ponto de singularidade em relação a Portugal. Pois a “escravidão muçulmana” carrega o lado positivo de permitir diferenciação e mobilização social, aspecto utilizado majoritariamente por Gilberto Freyre para construir suas interpretações elogiosas acerca da mestiçagem. O caráter ideológico desta visão está em relevar todo um sistema de violenta subordinação. Dessa maneira, a mestiçagem é encarada na obra de Gilberto Freyre também como uma forma de indicar diferencialmente a existência de uma “democracia social” no Brasil e de uma democracia “apenas” política nos Estados Unidos, por exemplo. “Esse relativismo politicamente perigoso o levaria, especialmente nas suas obras luso-tropicalistas, a toda espécie de delírio culturalista acerca de supostas especificidades culturais do moreno e mestiço, e toda sorte de elogio do autoritarismo político para a proteção dessa pretensa originalidade luso-tropical. É também o tema da mestiçagem que faz Freyre enfatizar a continuidade entre Portugal e Brasil” (SOUZA, 2001: 60).

máxima em torno da qual acontece a disputa por troféus materiais e ideais concretos, a hierarquia social posiciona em lugares mais altos aqueles que compartilham maiores afinidades com o dominante em suas normas e vontades. “*E é precisamente essa assimilação da vontade externa como se fosse própria, assimilação essa socialmente condicionada* e que mata no nascedouro a própria auto-representação do dominado como um ser independente e autônomo, que o conceito de sadomasoquismo quer significar” (SOUZA, 2001: 61) (grifos no original).

É este sadomasoquismo, baseado em relações a um tempo viscerais e hierárquicas, que condiciona a modernização individualista e burguesa ocorrida paulatinamente no Brasil desde o início do século XIX. A ética protestante que comanda o capitalismo confere um sistema de valores outro a esta sociedade baseada na bipolaridade de um regime escravocrata.

O simples marceneiro vale mais do que o filósofo na sua torre de marfim. Essa ideia é intrinsecamente democrática, já que implica a deslegitimação da hierarquia social, estamental e tradicional, associada à desqualificação do trabalho manual e pragmático. Em segundo lugar, ela é revolucionária no sentido de que a dignidade individual, ou, em termos políticos, o direito à cidadania passa a ser vinculado ao trabalho (SOUZA, 2001: 63).

Assim, os agentes (quase sempre mestiços) que antes ocupavam apenas o lugar social intermediário entre o senhor e o escravo agora têm condições de assumir um lugar próprio na estratificação deste sistema social baseado na valorização do trabalho⁵¹. Portanto, a partir do momento em que as posições sociais não são mais conduzidas pela lógica familiar e tradicionalista, certas camadas da sociedade têm condições de ascender socialmente desde que se identifiquem com os valores professados pela ética dominante. Por outro lado, neste mesmo processo, toda uma camada social – correspondente aos egressos da escravidão – é largada à própria sorte ao se tornar classe independente em um sistema produtivo que demanda preparos específicos. É ao ocupar esta posição na nova “gramática” social que, além da pobreza material, boa parte da camada negra da

⁵¹ “O mulato, pensado aqui mais como tipo social do que como cor de pele, filho da íntima comunicação tipicamente muçulmana entre desiguais, é o elemento que irá de certa forma equivaler ao nosso elemento mais tipicamente burguês naquela sociedade em transformação. É ele que será o aprendiz do estrangeiro nas manufaturas ou o ajudante do comerciante, estimulado pela ausência *relativa* daquele preconceito congênito ao elemento superior de toda sociedade escravocrata contra o trabalho manual. É ele também que ascenderá, pelo estudo e mérito pessoal, competindo com o elemento aristocrático branco, a funções nobres do aparelho de Estado, na vida literária, na esfera da ciência, etc.” (SOUZA, 2001: 63).

população passa a ser percebida também como formada por elementos excluídos e sub-cidadãos. Em resumo, a sociedade se impessoaliza, mas as regras de inclusão e exclusão se mantêm guiadas por valores que comandam a estratificação social a partir da perspectiva da camada dominante.

O fato de a Europa moderna não ter tido sua gênese em sociedades escravocratas, como lembra Elias ao ressaltar sua ruptura em relação a essa herança do mundo antigo, facilitou esse processo de equilíbrio entre as diversas classes e a universalização da categoria de cidadão. O cidadão é precisamente o resultado do longo processo de substituição da regulação externa pela regulação interna da conduta. Ele não só tem os mesmos direitos, mas também a *mesma economia emocional*. O reconhecimento da interdependência entre as diversas classes que *trabalham*, acordo só possível quando a *primeira classe dirigente da história que trabalha*, a burguesia, assume o poder, propiciou uma equalização efetiva internamente a cada espaço nacional. Foi criado um tipo humano uniforme, seja na sua organização afetiva, seja na sua organização racional e valorativa, uniformidade essa percebida por Elias como o pressuposto estrutural do cidadão moderno. É justamente *essa consciência da interdependência social* que é obstaculizada em sociedades tão influenciadas pelo escravismo como a nossa (SOUZA, 2001: 64-65) (grifos no original).

Portanto, o fato de a ética que governa a modernidade não ter sido uma demanda interna e própria do sistema social brasileiro instaura o confronto entre, de um lado, o espaço das leis escritas para vigorar para todos e, de outro, o universo dos costumes, das tradições, das sentimentalidades. Entre outras coisas, isso torna os eixos de classificação social ainda mais múltiplos e dinâmicos, muitas vezes implicando diferenciações contumazes entre iguais. Neste contexto, a tomada de consciência horizontal é dificultada e a vertical é facilitada. Dessa maneira, sem que isso signifique a incompletude do ideal moderno entre nós, o relativo desequilíbrio entre um sistema de valores e outro indica uma aparente desproporção entre a “sociedade” e a “nação”. Em outras palavras, o Brasil adota o credo igualitário e o reconhece, mas o investimento simbólico da sociedade em sua experiência viva e baseada em desigualdades concretas continua construindo uma realidade social muitas vezes hierárquica, impulsiva e exclusivista.

Como sugere Lívio Sansone (1996), é possível notar a permanência de um “*habitus* racial” na passagem da sociedade escravocrata, em que predominam as relações de *status*, para a sociedade moderna unida pelo “contrato” entre classes. Ainda que participando de um sistema mais aberto de trocas (desiguais) por bens materiais e posições na sociedade, as relações entre os indivíduos conservam aspectos do sistema original. A intimidade, o apadrinhamento e o favor ainda existem como o “óleo que

permite ao mecanismo funcionar”, mantendo assim o esqueleto hierárquico ao dificultar demarcações precisas a respeito das classificações sociais e do pertencimento a códigos culturais distintos.

Veremos adiante que, quando trata de identidade nacional, a propaganda do Governo Federal não faz qualquer referência a valores que comandem a estratificação social, evidenciando a hibridez e a miscigenação. Isto é justamente o contrário do que acontece quando a questão é comunicar mudanças na estrutura socioeconômica e nos processos de inclusão social. Nestes casos, posições sociais diferentes são “pintadas” de cores diferentes.

4.2

Invenção da raça e o pensamento racial pós-abolição no Brasil

Embora a perspectiva aqui seja menos histórica do que no capítulo anterior, abordaremos algumas questões concernentes às teorias raciais e suas aplicações no pensamento social brasileiro após a Abolição. Além da íntima relação deste “regime de verdade” com a questão nacional, inclusive no que diz respeito à formulação de políticas públicas, seus fundamentos permanecem vivos em estereótipos e outros tipos de representações existentes na sociedade brasileira. Fundamentalmente, este percurso visa a sugerir como, neste contexto, relações objetivas de força se refletiram na luta simbólica por meio dos corpos.

Como vimos, a construção de taxionomias abriga o pressuposto de que é possível encontrar um viés explicativo a partir das relações entre características biológicas e fenotípicas individuais e as condições de existência nos agrupamentos sociais formados por esses indivíduos. Assim, ao buscar no indivíduo respostas para o todo que ele compõe (afeta), esta perspectiva respeita uma escala social evolutiva dentro da ideologia das sociedades europeias proto-modernas e modernas.

A impossibilidade de sua real verificação conferiu ao mito uma flexibilidade ideológica que o tornou aplicável até mesmo à Inglaterra, onde a crença na superioridade da raça anglo-saxônica tornou-se complementar ao arianismo, em si mesmo. (...) As visíveis exceções à tese de que não arianos jamais tinham produzido cultura digna desse nome, levavam a intrincadas explicações de uma provável e indireta participação ariana no jogo da História (SKIDMORE, 1976: 68).

A absoluta maioria das doutrinas racialistas (racistas) que aqui chegaram postulava a degenerescência inerente à mestiçagem. Isto porque a ideia de “luta entre raças” lhes era fundamental. Sob esta perspectiva, no progresso da humanidade, as “raças superiores” tenderiam a dominar ou subjugar as “inferiores”. O dogma racista, portanto, conclui que todos os não brancos estariam destinados à extinção. Este cenário impôs, como já vimos, dificuldades que só puderam ser contornadas pela relativização da categoria “mestiço”. Assim, “nossos pensadores inventaram o branqueamento, dando alguma chance a alguns poucos eleitos como ‘mestiços superiores’. Ideologias nem sempre precisam de coerência para serem assumidas como ‘verdades’” (SEYFERTH, 1995: 181).

Autores como Silvio Romero (1888), João Batista de Lacerda (1891 - *Sur les métis au Brésil*), Oliveira Viana (1920 e 1922 - *Evolução do povo brasileiro*) estão entre os defensores de que o “branqueamento” da população era um processo seletivo (já em curso) através do qual seria possível superar questões sociais deletérias e o estatuto geral de atraso da população brasileira⁵². A questão é que o pensamento destes intelectuais apresenta semelhanças visíveis com o darwinismo social de nomes como Herbert Spencer, para quem a sobrevivência do mais apto era um fator não apenas racial, mas também nacional e de classe, e com a antropossociologia de Lapouge e de Paul Broca. Este, por sua vez, falava em “seleção social”, sugerindo que nas sociedades humanas a seleção natural é completada ou até mesmo substituída pelas condições e normas sociais de sucesso e mérito. Lapouge, por seu lado, chega a considerar o controle total da natalidade, aproximando-se de práticas de eugenia mais ou menos nos moldes daquelas que seriam adotadas mais tarde por regimes totalitários.

Os brasileiros, de regra, aceitavam o darwinismo social, em princípio, tentando apenas descobrir como aplica-lo à sua situação nacional. Mas, para onde quer que se voltassem, encontravam o prestígio da cultura e da ciência “civilizadas” alinhados em posição de combate contra o africano. O negro estava fadado à extinção, como o dinossauro, ou, pelo menos, à dominação pelas raças brancas, mais ‘fortes’ e ‘civilizadas’ (SKIDMORE, 1976: 70).

Portanto, como operado pela ciência até meados do século XX, a noção de “raça” na sociedade ocidental configurou-se como uma forma interessada de classificar

⁵²Como cientista médico, Nina Rodrigues não acreditava na possibilidade de “branqueamento” da população brasileira por intermédio da introdução de migrantes brancos na população. Mesmo assim, o autor não deixava de diferenciar “raças superiores” de “inferiores”. Com efeito, seu posicionamento era bastante pessimista quanto ao desenvolvimento social do Brasil mestiço.

socialmente indivíduos e condições sociais. Sob esta perspectiva, a “raça” pode ser entendida antes de mais nada como mecanismo de estruturação social que indica relações de poder. Na sociedade brasileira em particular, a relativa autonomia do campo científico representou um círculo privilegiado de legitimação de ideias correntes na mentalidade comum e nas práticas cotidianas.

É verdade que nem o etnocentrismo nem o racismo são particularidades da Europa do século XIX. Contudo, o fato de terem ganhado respaldo científico ali e naquele período é bastante significativo das ideologias que guiaram uma sociedade em que o lugar da ciência, em certo sentido, corresponde ao lugar da “verdade”. Por outro lado, a questão não se encerra aí, uma vez que, por mais que o campo científico tenha tentado ceifar os antigos pressupostos racistas, estes continuam arraigados na mentalidade ocidental e produzindo distinções sociais cotidianamente. “Seu peso nas ideologias nacionalistas dos mais diversos matizes, e mesmo em muitas ideologias de classe, é incontestável e, por isso mesmo, as características raciais continuam produzindo significados sociais” (SEYFERTH, 1995: 178).

Historicamente, a característica mais utilizada para operar as diferenciações entre “raças” tanto pelos cientistas quanto no senso comum foi a cor da pele. Outros traços fenotípicos bastante utilizados foram a cor e forma dos cabelos e dos olhos, a estatura do esqueleto, diversos índices cranianos e faciais e o peso e o volume do cérebro. É interessante notar que com os avanços tecnológicos a descoberta de novas variáveis (culminando nas técnicas encontradas hoje no âmbito da genética, portanto no nível microscópico e de certa forma “invisível”), afeta de maneira bastante complexa as classificações sociais baseadas na ideia de raça ao ampliar os argumentos em torno dos quais se constroem as identidades sociais (BORTOLINI, MAIO & SANTOS, 2010).

Mesmo o pensamento determinista, com toda a arbitrariedade que sua história registra, não fica limitado ao âmbito institucionalizado das ciências. Nem poderia ser diferente, uma vez que a ciência não está apartada da sociedade, sendo uma entidade cultural que afeta e é afetada por outros significados socialmente construídos. A influência das doutrinas raciais é abordada em documentos históricos e relatos atuais, obras literárias, publicações na imprensa, entre diversas outras fontes. Mesmo desmoralizada cientificamente nos dias de hoje, a ideia de raça não chegou jamais a

desaparecer como operador conceitual que molda representações e relações em nossa sociedade.

Com efeito, raça e racismo são coisas diferentes. Enquanto a raça é uma noção que possibilita distinguir categorias e compor significados, o racismo é fundamentalmente uma ideologia que manipula este conceito de acordo com os seus próprios fins, visando a hierarquizar seres humanos com base em desigualdades pretensamente naturais. No Ocidente, tem se manifestado na maior parte das vezes como uma doutrina que proclama a superioridade da “raça” branca encarando este fator como determinante para questões culturais, intelectuais e morais (DOS SANTOS, 1996: 220).

Implicado em dinâmicas e disputas sociais concretas como, entre outros, o expansionismo europeu, a formação de nacionalismos, a luta de classes e a “revolução sexual”, a mesma lógica que preside o racismo se estende não só a “raças inferiores”, mas também a “sexo inferior”, a “classes inferiores” e quaisquer outros grupos sociais destacados em confluência com o sistema social e os valores que o conformam em determinados contextos.

Quando a separação entre os polos público e privado se pretende mais bem delineada na sociedade brasileira em processo de modernização, o corpo, por seu caráter particular, íntimo, pessoal e substancial, torna-se o lugar privilegiado para garantir, com base em construções simbólicas, as diferenças que já existiam antes, mas que passam a não estar mais garantidas legal e moralmente. De fato, no período pós-abolição, observamos uma guinada dos discursos racialistas no Brasil. Neste contexto, “o outro passa a ser o mesmo, e torna-se necessário criar um sistema classificatório capaz de manter esse ‘mesmo’ diferente. De direito, o escravo tornou-se o mesmo, mas não de fato, como o sistema classificatório tende a comprovar” (MAGGIE, 1991: 75).

É, portanto, a partir do “natural” dos corpos que a diferença entre agentes sociais, que indica maneiras de ordenar e representar aspectos de uma sociedade, passa a se expressar mais vivamente. É neste círculo que, escapando das posições legiferantes e seguindo a lógica das relações pessoais, habitam as hierarquias legitimadas ideologicamente.

Quando se a fez [a Abolição] o Brasil tinha, ainda, uma economia predominantemente agrária. O sistema paternalista de relações sociais prevalecia até nas áreas urbanas. Era o sistema de estratificação social, que dava aos proprietários de terras brancos ou, ocasionalmente, mulatos claros virtual monopólio do poder – econômico, social e político. (...) Essa hierarquia, na qual a classificação social tinha muito a ver com a cor, desenvolvera-se como parte integrante da economia colonial fundada no escravo. Mas, ao tempo da Abolição, já não dependia da escravidão para a sua continuidade (SKIDMORE, 1976: 55).

Thomas Skidmore lembra que alguns “homens livres de cor” já participavam da vida comercial e produtiva dos centros urbanos em formação no Brasil. Segundo sua interpretação, a incorporação destes indivíduos à sociedade da época dá provas de que, mesmo antes da abolição da escravatura, o Brasil experimentava um modelo multirracial de relações sociais. Mas isso não quer dizer que a “raça” não atuasse como fator importante nas dinâmicas sociais e nos modos de compor categorias e classificações sociais.

Os limites sociais da sua mobilidade [do “mulato”] dependiam sem dúvida da aparência (quanto mais ‘negróide’, menos móvel) e do grau de ‘brancura’ cultural (educação, maneiras, riqueza) que era capaz de atingir. A bem-sucedida aplicação desse sistema multirracial exigiu dos brasileiros uma apurada sensibilidade a categoriais raciais e às nuances de sua aplicação (SKIDMORE, 1976: 56).

Em certo sentido, “raça” e cor assumem nesta época o papel de mecanismo instável de diferenciação e classificação social que, legitimado (ao menos até meados do século XX) pelo discurso científico hegemônico, se contrapõe ao estatuto jurídico do Estado-nação moderno baseado no princípio universal da igualdade. De um lado, isto contribuiu e ainda contribui para o arrefecimento de uma discussão sobre cidadania. De outro, permitiu naturalizar as desigualdades reproduzindo hierarquias sociais marcadas na pele.

4.3

Classificação oficial e extraoficial: raça, cor e a categoria “mestiço”

Incorporado ao discurso político e aceito pelos homens de ciência, o racismo como doutrina intelectual chegou ao Brasil nas últimas décadas do século XIX. Inspirada à sua maneira nos determinismos raciais europeus e norte-americanos e admitindo a superioridade da civilização ocidental moderna como norte, a ideia de raça no Brasil foi, contudo, uma invenção bastante particular. Por mais que certas doutrinas tenham sido convenientemente utilizadas em detrimento de outras, a materialidade disponível à sanha classificatória insistia em negar um futuro auspicioso a um país

predominantemente negro e mestiço. Dessa maneira, a própria mestiçagem e seus efeitos tornam-se o foco das interpretações e projeções sobre o Brasil-nação.

Mestiços eram, algumas vezes, considerados “instáveis”, de modo que, por não configurarem uma “raça” fixa, poderiam assumir características intelectuais e sociais das “raças puras” que os gestaram em um processo conceituado como “reversão” ou “regressão”. Ou seja, como categoria intermediária, os mestiços poderiam apresentar tendências para um lado ou para outro, segundo quanto mais próximos estivessem aparentemente de cada extremo da escala hierárquica em que os brancos ocupam a parte superior.

Entre os autores que teorizam sobre a questão racial não existe muita preocupação em caracterizar negros e índios, mas de acentuar nos diversos mestiços os atributos de ‘raças matrizes’ e as ‘tendências à regressão’ (conforme termos de Euclides da Cunha 1979: 77) (SEYFERTH, 1995: 187).

Portanto, desde que se tornou tema da intelectualidade interessada em definir os rumos do Brasil, a mestiçagem foi diretamente associada a ausência de preconceito racial, um dos muitos traços culturais que teríamos herdado dos portugueses. Não obstante, a tese do “branqueamento” descreve o preconceito como um mecanismo natural, praticamente um instinto, que conduz os indivíduos a buscarem sempre parceiros mais claros, “superiores”. Segundo esta lógica paradoxal, ao mesmo tempo em que a existência de “mestiços” seria uma “prova” da ausência de preconceito racial, os contatos “inter-raciais” no país assumem a direção do branqueamento justamente porque o quesito “raça” importa como condicionante natural.

Em resumo, no percurso até se tornar uma síntese do povo brasileiro, propagandeada inclusive nas esferas oficiais de governo, o mestiço foi antes obstáculo classificatório quase insuperável para os inventores das “raças”. Embora esta transição, por sua vez, tenha induzido à ideia geral de que a desigualdade racial só poderia existir em situações de segregação como nos EUA e na África do Sul, sabemos que a sociedade “multirracial” brasileira (assim como ocorre em outros países da América Latina) repousa em premissas implicitamente racistas (HASENBALG, 1996).

Com efeito, pela falta de método e de arcabouço teórico sólidos, as concepções científicas sobre “raças” no Brasil não raro se aproximavam das ideias comuns que se tinha sobre o assunto. As percepções fugidias e contraditórias acerca da condição mestiça é um dos exemplos mais contundentes disso. Assim, estereótipos concebidos

em meio a vivência cotidiana ganhavam ares de verdade científica. Nesse sentido, embora a categoria cor participe de inúmeros sistemas de significação, assumindo sentidos diferentes em universos simbólicos diferentes, ela quase sempre produz ideias e valores a partir de um suposto caráter essencialista conectado aos planos histórico e biológico. Os lugares sociais estariam intimamente conectados à aparência física estereotipada daqueles que os ocupam. No caso brasileiro, idealmente e em resumo, o negro seria o trabalhador braçal, o branco seria o poderoso, dono da “civilização” e o índio, o selvagem e exótico. O lugar menos óbvio, no entanto, é o do mestiço, que, no final das contas, representa a grande maioria da população e a relação entre as demais “raças”.

No espírito popular, confundem-se os conceitos de hereditariedade e cultura, e esta confusão constitui a base de quase todos os estereótipos – a diversidade como sinônimo de desigualdade. São usados para separar as minorias raciais e ao mesmo tempo são uma justificativa para o seu lugar na sociedade. Essa associação entre raça e classe, contida nas representações populares sobre negros e mestiços, mostra que mesmo concepções errôneas acerca de fatores raciais, étnicos e culturais, servem como signos na determinação do status geral de uma pessoa (SEYFERTH, 1995: 201).

De certa maneira, os estereótipos⁵³ não revelam somente o que uma sociedade (ou parcela dela) pensa sobre o grupo que pretende definir. Se considerarmos a dialética inerente ao processo de construção das representações sociais, os estereótipos que uma sociedade abriga e manipula podem revelar também aspectos estruturais profundos desta sociedade. Nesse sentido, os esforços em classificar parcelas da população por condições fenotípicas (ou quaisquer outros critérios) encontram paralelo nas próprias relações de poder vivenciadas na sociedade. A expressão destas relações não se limita à mera estratificação social exatamente porque, frutos das vivências cotidianas, é construída para atuar como um fim em si mesmo, produzindo, entretanto, efeitos práticos.

Cada sociedade é, assim, resultado ou marca de suas escolhas classificatórias, não havendo sociedade humana pré-lógica ou sem lógica. Todo o sistema classificatório tem sua lógica interna e cada sociedade é portanto escrava e senhora, ao mesmo tempo, do sistema classificatório que preside sua existência. A classificação não é uma essência e o social é sempre construção (Maggie, 1996: 226).

⁵³ “Existem muitas definições para o termo estereótipo nas Ciências Sociais, mas quase todas afirmam que designa convicções preconcebidas acerca de indivíduos ou grupos, e seus elementos mais óbvios são a simplificação e a contradição” (SEYFERTH, 1995: 184).

Portanto, os sistemas classificatórios produzem continuamente significados marcando distinções sociais que não existem como natureza em si. Mas, como a lógica das classificações é sistemática, um único elemento do sistema admite diferentes definições em contextos diferentes. Podemos pensar ainda na existência de vários sistemas de classificação que, conectados, assumem relativa autonomia entre si e têm seus lugares específicos de atuação. Conseqüentemente, as categorias que cada sistema admite, além de diferentes entre si, revelam aspectos de sua estrutura que, por sua vez, condicionam os significados que se pode produzir por meio deles.

Instrumento oficial que tem como proposta traçar e apresentar dados da sociedade brasileira em dimensão macro, os censos demográficos, entretanto, abrigam de forma complexa as tensões entre os inúmeros sistemas microssociológicos. Tensões que vão desde a natureza dos critérios utilizados para compor as classificações até as variantes sociais admitidas como aspectos que influenciam nas classificações, passando por questões implicadas na utilização da auto ou da heteroclassificação.

O primeiro censo demográfico realizado no Brasil foi no ano de 1872. A concepção que se tinha da cor dos indivíduos estava atrelada à noção que se tinha na época de que os mestiços poderiam regredir a uma de suas raças formadoras. Assim, os “grupos de cor” eram caracterizados ou pela fenotipia da “raça pura” ou por apresentar um estágio aparente de regressão. As categorias utilizadas foram: “branco”, “preto” (esta categoria dividida entre “escravos” e “livres”), “caboclo” e “pardo”. As três primeiras, portanto, poderiam admitir mestiços “em reversão” para os tipos originais, sendo o caboclo o correspondente ao indígena. Os “pardos”, por sua vez, poderiam ser encarados ou como categoria residual ou como categoria estabilizadora dos cruzamentos raciais. Significativo do momento em que a tese do branqueamento ganha voga na comunidade científica brasileira, no censo de 1890, a categoria “pardo” foi substituída por “mestiço” (PIZA & ROSEMBERG, 1988-1989).

Pela falta de regras concretas apartadas das próprias vivências comuns, desde os primeiros censos destaca-se o caráter extremamente ambíguo, ambivalente e subjetivo presente nas categorias que pretendiam classificar a população brasileira tomando a cor como indicativo da “raça”. Além disso, as formulações de tais categorias, assim como as taxionomias científicas da época, estão intimamente ligadas a direcionamentos políticos. No censo de 1900, a retirada do quesito cor foi justificada pela constatação de

que o país era mesmo mestiço e isso nos bastava. O mesmo valeu para o censo de 1920 e a cor da população só voltou a ser “verificada” em 1940. É importante lembrar que, no contexto do início do século XX, a presença de imigrantes traz outros elementos aos debates sobre a caracterização da população brasileira e a formação de um povo para um Estado-nacional. Nesse sentido, o silêncio sobre a questão da cor pode estar atrelado à necessidade de promover uma ideia de unidade nacional durante os primeiros momentos da República (PIZA & ROSEMBERG, 1988-1989).

“Preta”, “branca”, “parda” e “amarela” foram as categorias divulgadas até 1990⁵⁴, quando a categoria “indígena” passou a constar nos resultados das pesquisas decenais. Antes, portanto, estes eram caracterizados como pardos, assim como diversas outras denominações como mulato, caboclo e toda sorte de outras percepções (ou mesmo ausência delas) que por critérios variados não se encaixassem nas demais categorias. Aliás, muitas vezes, percepções subjetivas e classificações circunstanciais ficam oficialmente abrigadas sob o termo “pardo”, que não denota “preto” nem “branco” nem “índio”, mas resume uma miríade de denominações ambíguas em disputa⁵⁵.

Na Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio (PNAD) de 1976, o IBGE convidou os entrevistados a autodeclarar sua cor sem estabelecer previamente qualquer categoria. A pesquisa obteve 136 “algunhas” diferentes. Um número por si só bastante revelador frente às cinco opções aferidas no último censo – que havia sido realizado em 1960 – e que constam nos censos atuais, embora também importe o fato de as categoriais usuais terem dado conta de cerca de 57% das respostas espontâneas. Fundamentalmente, esta pesquisa corrobora o caráter estético da identificação racial no Brasil.

Esta perspectiva se confirmou na Pesquisa das Características Étnico-raciais da População (PCERP), realizada em 2008 pelo IBGE. A grande maioria dos

⁵⁴ Em 1960, o grupo “índio” foi pesquisado, mas aqueles assim caracterizados foram alocados na categoria pardos. No censo de 1970, por sua vez, o quesito “cor/ raça” não foi verificado uma vez que, em meio ao recrudescimento do regime militar o tema racial foi considerado questão de “segurança nacional” (HASENBALG, 1996).

⁵⁵ “O termo ‘pardo’, por exemplo, aparece como um verdadeiro saco de gatos ou como a ‘sobra do censo’. O nome mais parece com um ‘curinga’ já que tudo que não pode ser agrupado em outros lugares se encaixa nele” (SCHWARCZ, 2000: 112).

entrevistados⁵⁶ afirmou utilizar o fator “cor da pele” (82,3%) para classificar etnicamente as pessoas em geral. O quesito “traços físicos” (57,7%) em segundo lugar reforça ainda mais essa percepção. Na pesquisa, “origem familiar” (47,6%) aparece como terceiro quesito na média das dimensões sociais utilizadas para classificar etnicamente as pessoas. Chama atenção que o quesito “origem socioeconômica ou de classe social” (27%) esteja praticamente empatado com o quesito “cultura, tradição” (28,1%).

Quando se trata de distinguir os critérios utilizados para classificar a própria cor ou raça, o quesito “cor da pele” continua sendo o mais utilizado, exceto entre amarelos e indígenas. Para estes, a dimensão social ou simbólica mais relevante é a “origem familiar”. Eles divergem, entretanto, na escolha do segundo fator mais importante: “cor da pele” para amarelos e “traços físicos” para indígenas. Exceto para pretos e indígenas, que escolhem “traços físicos”, e para amarelos, que utilizam a “cor da pele”, “origem familiar” é o segundo quesito para todas as outras categorias. Excluindo indígenas, que neste ponto são muito discrepantes dos demais, no que se refere à “origem socioeconômica ou classe social”, brancos e pardos são os que menos afirmam se valer deste quesito, ainda que todos os outros estejam em patamares próximos.

Ainda segundo a pesquisa, a maioria dos brasileiros acredita que a cor ou raça influencia na vida das pessoas (63,7%). A mentalidade geral é a de que a influência do fator raça (ou cor) é mais presente quanto maior for o ganho salarial do indivíduo: para 77,4% dos entrevistados questões raciais influenciam na vida das pessoas que ganham 4 salários mínimos ou mais. Além disso, segundo 71% dos entrevistados o trabalho é a área de interação social em que a cor ou raça mais exerce influência. A partir daí, em ordem decrescente, estão: relação com a justiça/polícia, convívio social, escola, repartições públicas, atendimento à saúde, casamento.

De acordo com a mesma pesquisa, as 14 categorias mais frequentes informadas espontaneamente pelos entrevistados para descrever a sua própria cor ou raça foram: branca (49,0%), morena (18,7%), parda (13,6%), negra (7,8%), morena clara (3,0%), preta (1,4%), amarela (1,5%), brasileira (0,8%), mulata (0,6%), mestiça (0,6%), alemã (0,5%), clara (0,4%), italiana (0,4%), indígena (0,4%) e outras (1,4%).

⁵⁶ Foram ouvidas pessoas de 15 anos ou mais de idade residentes em domicílios particulares permanentes localizados nos seguintes estados: Amazonas, Paraíba, São Paulo, Rio Grande do Sul, Mato Grosso e Distrito Federal.

Contando com alternativas, segundo os que escolheram mais de uma resposta (53,6%), as principais categorias foram: branca (68,4%), parda (43,2%), negra (27,8%), afrodescendente (25,1%), indígena (21,8%), preta (17,1%) e amarela (5,6%). Para aqueles que escolheram somente uma opção (46,4%): branca (75%), parda (15,2%), negra (2,9%), indígena (2,2%), amarela (2,2%).

Os critérios utilizados para significar as classificações sociais são escolhas que revelam aspectos culturais e estruturais de uma sociedade. Aparentemente, o nosso “sistema racial” trabalha com gradações fenotípicas e não se desvencilha jamais de subjetividades que têm na cor um componente atrelado a questões de *status* e posição social (GUIMARÃES, 1996: 156). Na representação popular, “pardo” e “preto” se aproximam, englobados pela categoria “negro”, mas as três tendem a ser menos frequentes nas auto classificações.

Se não há dúvidas de que a classificação social através da aparência física é fator corrente no Brasil, caracterizá-la, no entanto, é uma tarefa árdua. Como dois lados de uma mesma moeda, este é um impasse que não se resolve de maneira cabal, mas assume este ou aquele sentido dependendo da situação em que é evocado: no carnaval, por exemplo, chama para o lado da assimilação; nas relações de trabalho, para a hierarquia. A própria dificuldade geral dos brasileiros em distinguir nominalmente a sua cor e a dos outros revela que a classificação brasileira neste âmbito é muitas vezes ambígua, ambivalente, dinâmica e incerta, características que se estendem a diversos aspectos de nossa cultura. No Brasil, o critério classificatório é sobretudo estético e, por isso, em muitos casos, temporário. Ao mesmo tempo, toda classificação tem uma base cultural e participa de certos sistemas estruturados. Por mais que seja circunstancial e subjetiva, é sempre possível perscrutar minimamente uma lógica inerente, que revela as representações internalizadas.

4.4

Preconceito racial e os usos sociais da cor

Em perspectiva comparativa, Oracy Nogueira (2006) notou que o preconceito racial no Brasil está conectado antes à aparência dos indivíduos, enquanto nos Estados Unidos a descendência é o fator levado em conta. Seu quadro de referência se baseia em dois “conceitos ideais”, abstratos, portanto. São eles: “preconceito de marca” (Brasil) e “preconceito de origem” (Estados Unidos). Segundo o autor, a diferença entre um

preconceito e outro não estaria exatamente na intensidade com que se manifesta, mas seria, sobretudo, qualitativa⁵⁷: aqui, parcial, relativo, controverso e circunstancial; lá, afirmativo e insofismável. Sendo assim, no Brasil, essa forma de diferenciação social conteria um forte componente estético que na mentalidade comum não raro se transfiguraria em determinante moral.

Nogueira faz importantes ressalvas ao lembrar que não existe caso concreto coberto inteiramente pelas características desses conceitos e é possível que em um mesmo caso se possa observar apontamentos pertencentes tanto a uma concepção quanto a outra. De qualquer maneira, segundo o autor, em ambas as sociedades o preconceito é central em questões que envolvem identidades, representações e relações raciais. Além disso, nos dois casos, por ser um julgamento pautado por estereótipos, ele carrega uma percepção limitada e interessada da realidade.

Como elemento construído culturalmente, o preconceito de “raça” oferece indícios sobre o “modo de ser social” vivenciado nas relações interindividuais de cada sistema. Nas duas sociedades envolvidas na comparação, a presença empírica de elementos díspares foi tratada de maneiras diferentes, revelando o *ethos* e os recursos ideológicos que guiam a construção de identidades em cada uma delas. Importa notar que, segundo Nogueira, o código criado pela cultura brasileira admite gradações que, por vezes, nublam ou relativizam suas próprias regras. No fim, a mediação e a “marca” são componentes de um sistema que desloca constantemente o conflito ao instaurar a percepção de uma sociedade multirracial, a despeito das hierarquias sociais.

Partimos do princípio geral de que diferenças fenotípicas funcionam como signos de diferenciação social em diferentes dimensões da vida cotidiana. Contudo, no Brasil atua um sistema de hierarquização social em que outros elementos como *status*, classe e grau de instrução se associam à questão da “raça”, desabsolutizando a percepção do grupo étnico. Nesse sentido, a ideia de “raça” encontra na “cor” o seu signo predominante, que, entretanto, dialogará com outros signos e contextos para

⁵⁷ “Considera-se como *preconceito racial* uma disposição (ou atitude) desfavorável, culturalmente condicionada, em relação aos membros de uma população, aos quais se têm como estigmatizados, seja devido à aparência, seja devido a toda ou parte da ascendência étnica que se lhes atribui ou reconhece. Quando o preconceito de raça se exerce em relação à aparência, isto é, quando toma por pretexto para as suas manifestações os traços físicos do indivíduo, a fisionomia, os gestos, o sotaque, diz-se que é *de marca*; quando basta a suposição de que o indivíduo descende de certo grupo étnico para que sofra as consequências do preconceito, diz-se que é *de origem*” (NOGUEIRA, 2006: 292) (grifos no original).

compor classificações e formar identidades sociais. Em outras palavras, a dicotomia branco-preto que compôs a significação das hierarquias sociais durante o regime escravocrata continua produzindo significados que, na lógica da sociedade de classes no Brasil, são constantemente transpassados por discursos que tendem a atenuá-la, afetando as classificações sociais e a própria percepção das hierarquias.

Segundo este paradigma [o de uma sociedade multirracial de classes], o principal traço da sociedade brasileira seria o de que nela não apenas a ‘raça’ é definida por traços fenotípicos (a ‘cor’, em sentido lato) como também participariam da sua definição critérios sociais, como riqueza e principalmente a educação (Harris, 1964). Essa é a construção teórica que sustenta a intuição de uma democracia racial, na qual mais que a ‘cor’ das pessoas (ou seja, suas características ascríptivas [*sic*]) importaria o seu desempenho (riqueza e educação) (GUIMARÃES, 1996: 145).

Donald Pierson, em *Branços e pretos na Bahia* (1945), introduz a “cor” como elemento analítico e empírico para estudar as classificações sociais no Brasil. Um importante operador teórico neste estudo passa pela utilização comparativa dos conceitos de *casta* e *classe*. Para Pierson, ambos correspondem a camadas em uma divisão vertical da sociedade, resultado da acomodação de grupos sociais em meio a (ou após) processos de competição por bens materiais e ideais. Conquanto posições diferentes nessas estruturas correspondam à desigual distribuição do *status* na sociedade, todos os grupos ou pessoas que delas participam estão vinculados pelo mesmo conjunto de valores globais. A diferença fundamental entre uma estrutura e outra estaria no fato de uma sociedade dividida em castas, formada por grupos endógamos, não permitir mobilidade social.

A pesquisa se realizou na cidade de Salvador, Bahia. Em resumo, ao notar que brancos, pretos e mestiços encontravam representantes entre todas as classes sociais – ainda que em distribuição não igualitária –, Pierson chegou à conclusão de que não havia castas raciais no Brasil (como tendência do que ocorre na cidade baiana, onde, segundo o autor, a “acomodação racial” é mais dinâmica e duradoura). A sociedade brasileira, então, não estaria dividida por “linhas” de cor, mas predominantemente por fatores socioeconômicos. A segregação e a desigualdade seriam encaradas como meros frutos de uma desvantagem inicial legada sobretudo pela escravidão. Entretanto,

A simplicidade dessa conceituação e sua obviedade apenas reproduzia em linguagem científica o que já era o senso comum de brasileiros e estrangeiros em 1940 sobre as relações raciais no Brasil; a saber, a de que as discriminações e as desigualdades no Brasil não eram propriamente *raciais*, mas simplesmente *sociais* (GUIMARÃES, 1996: 148) (grifos no original).

Assim, uma vez que a identificação a grupos raciais é vista como algo frágil no Brasil, a discriminação de classe seria predominante e até suficiente para a produção e reprodução de hierarquias sociais. Isso não significa, em absoluto, negar a existência de preconceito racial, mas consiste em sugerir que se trata de um fenômeno pontual e não sistemático de nossa sociedade. Em 1953, Thales de Azevedo promoveu um estudo em que identificou o papel fundamental do *status* atribuído (que, neste caso, tem na cor um dos signos mais importantes) na dinâmica social da sociedade baiana da época. Em resumo, Azevedo notou que certas características físicas e comportamentais importavam bastante no percurso dos indivíduos em termos de ascensão social. Todavia, para a estruturação socioeconômica em termos distintivos o *status* adquirido prevalecia. Portanto, “sem ser, pois, o paraíso racial que sugerem as ideias de Donald Pierson, o Brasil seria, ainda assim, uma sociedade onde as discriminações seriam propriamente de classe e não de raça” (GUIMARÃES, 1996: 151).

Já abordamos a continuidade, como um *habitus*, do caráter estamental da cor na passagem da sociedade de *status* escravocrata para a sociedade de classe capitalista no Brasil. No primeiro momento tentou-se racionalizar e sistematizar este *habitus* por meio de teorias raciais. A desmoralização científica da “raça”, entretanto, não fez sucumbir as relações raciais. Estas continuam produzindo significados e construindo realidades sociais vinculadas a aspectos econômicos e culturais, entre elas a própria noção de “raça” como categoria nativa. O caráter evidentemente subjetivo desta conceituação complexa – que afeta tanto a percepção das posições sociais quanto as formas de pertencimento racial –, entretanto, não deixa de considerar em termos gerais uma escala valorativa em que o branco ocupa um patamar superior, associado a tudo que é positivo em oposição ao negro (SCHWARCZ, 2000: 118).

O fenótipo tem grande valor estruturador das relações e representações em nossa sociedade. Porém, o foco não está na explicação biológica determinista, mas no histórico (ou melhor, no imaginário) cultural, que passa de uma ordem escravocrata para uma democracia capitalista. Constantemente, julgamentos estéticos, marcados por critérios de cor, permeiam as relações e atuam como elementos simbólicos reveladores. Nesses contextos, a cor é manipulada como elemento internalizado de hierarquia, posição e ascensão social; não é um dado biológico ou objetivo. É antes uma

classificação cultural que, na relação com a estratificação social, se transforma em fator explicativo.

Para efeito das investigações contemporâneas, todavia, continua frutífera a hipótese interpretativa segundo a qual os grupos de cor brasileiros representam antes de tudo a segmentação da sociedade brasileira em dois blocos contíguos mas estranhos entre si: elite e povo, ricos e pobres, cidadãos e excluídos, brancos e negros. Em outros termos, que o racismo e o “preconceito de cor” sejam formas racializadas de naturalizar a segmentação da hierarquia social (GUIMARÃES, 1996: 155).

A ideia de desigualdade entre as “raças” que a ideologia do branqueamento carrega em seu cerne já se encontrava difundida largamente na população brasileira antes de ser formulada por homens de ciência – e, em grande medida, assim permaneceu. A valorização de um padrão branco europeu, que conjuga concepções estéticas e morais, além de significações em outros universos simbólicos, está presente nas anedotas, nos provérbios e nas metáforas mais correntes: a beleza, a limpeza, a inteligência, a honestidade, a riqueza etc. são sempre brancas. Com efeito, em situações de interação social, dependendo de fatores como condição econômica e *status* social, há quem se refira, por exemplo, a “pretos de alma branca”.

Na grande maioria das representações midiáticas internas, tradicionalmente, o perfil estético por excelência também é branco, ou ao menos clareado. Tal aspecto, entre outras coisas, revela a abrangência dessa mentalidade, capaz de influenciar, sobretudo, comportamentos articulados ao âmbito do consumo. Nos últimos anos, entretanto, é notável a valorização tanto estética quanto cultural (uma resultando na outra) da negritude nos discursos e representações sociais. Conectado a disputas sociais e políticas históricas, mas também a transformações na dinâmica socioeconômica do país, este é um fenômeno que prevê causas e efeitos bastante amplos.

Em certo sentido, a ideia de uma identidade nacional brasileira baseada na miscigenação oculta e desloca certos conflitos. Além de trazer implícita a diluição da parte no todo, esta ideologia permite valorizar convenientemente uma das três matrizes étnicas em função dos diferentes contextos. Quando admitidas, as diferenças, portanto, são estetizadas e tratadas como alegorias de uma concepção essencialista, permanecendo distantes das vivências cotidianas. Fruto das perspectivas de certas camadas sociais e não das de outras, articulando valores e estratificação social, escolhas culturais pintam o país com as cores que deseja mostrar.

Na verdade, no país da ‘alentada democracia racial’ os modelos expostos e consumidos estão ainda distantes da ‘morenidade’, como se se impusesse, pela lógica do consenso, uma divisão. A cultura, sobretudo para efeito de exportação, é negra; ou melhor, mestiça. Já a moda interna é branca, assim como boa parte da cultura que se pretende divulgar (SCHWARCZ, 2000: 122).

As mudanças recentes neste panorama também devem ser encaradas à luz deste complexo sistema de representações que concorrem para a construção social da realidade. Em 1996, a primeira edição da revista *Raça Brasil*, publicada pela Editora Escala, chegou às bancas de jornal da cidade de São Paulo. Esta publicação voltada exclusivamente para a parcela negra da população é um exemplo contundente de valorização identitária que, em diferentes níveis, rivaliza com um ideal mestiço e totalizante do “ser brasileiro”.

Entretanto, produto mercadológico, a revista recebe constantemente críticas da militância do Movimento Negro por supostamente desviar o foco de lutas políticas e sociais concretas ao abordar questões ligadas a consumo, lazer e beleza. Por outro lado, sabemos que em nossa sociedade as diferentes formas de apropriação e utilização dos bens e serviços, se definem parte dos fenômenos de consumo, não deixam de estar também associadas ao exercício da cidadania. A dinâmica de aquisição e utilização de bens e serviços ajuda a ordenar os fluxos interacionais entre pessoas e categorias sociais, diferenciando-as ao mesmo tempo em que plasma visões de conjunto e perspectivas de pertencimento aos conjuntos formados (CANCLINI, 2010). Produzir representações sociais neste âmbito não deixa de ser uma ação política que afeta as relações de poder, além de colaborar para a construção de um imaginário global que destaca e caracteriza a parte em relação ao todo.

O fato de observarmos na propaganda comercial e demais produtos midiáticos representações que tiram o negro do seu tradicional lugar subalterno e até o enfatizam com destaque não se restringe a supostas mudanças na realidade socioeconômica do país. A visão utilitarista deixa de considerar que tais relações de trocas materiais se inscrevem em uma complexa malha de significados e afetam conjuntos de valores. As representações em torno de bens e serviços refletem a transição de uma identidade que conjugava as diferenças étnicas dentro de um espaço mais ou menos arbitrariamente definido que se confundia com as delimitações do Estado-nação, para outra, baseada na etnia e na apologia das raízes culturais. Uma identidade que não deixa de ser

relativamente mais individualista e desterritorializada, marca da modernidade e da perspectiva multiculturalista que reverbera a proliferação de movimentos sociais posteriores aos anos 60. Nesse contexto, valorizam-se as diferenças tomando como parâmetro estruturador a afirmação da cidadania e da igualdade universal de direitos e deveres.

“No mínimo, são dois ‘Brasis’: um Brasil branco que se quer europeu, um Brasil negro que evoca sua proximidade com a África. São também duas estéticas que, por vezes, se excluem, por hora, se atraem” (SCHWARCZ, 2000: 124). Se a negritude está na moda pelo elogio à diferença, a brancura continua como modelo. Contudo, as representações sociais que conjugam “raça” e participação social vêm se instaurando com maior profundidade em tempos recentes, não apenas por movimentos de inspiração multiculturalistas, mas também por meio do consumo e dos produtos culturais que assumem relevância midiática.

4.5

Desigualdade racial e políticas de ações afirmativas

A predominância do mito da convivência harmoniosa historicamente não permitiu colocar em causa as posições privilegiadas ou desprivilegiadas em termos “raciais” de determinadas parcelas da população na sociedade brasileira. Ao contrário, na maioria das vezes, proclamamos ao mundo nossa formação étnica como algo singular e original. Apesar disso, desde os anos 1950, trabalhos majoritariamente quantitativos, entre os quais se destacam contribuições de Florestan Fernandes, sugerem que em diferentes instâncias a igualdade racial não se concretiza na prática social brasileira. Nos últimos anos, as chamadas políticas de ações afirmativas têm sido implementadas com o intuito de atenuar certas desigualdades.

Na década de 1950, pouco tempo após vigorar a noção de uma mestiçagem positiva como fator distintivo da nação nos debates a respeito da identidade nacional – e após os acontecimentos trágicos na Europa relacionados a pretensas superioridades “raciais” – um viés crítico é aberto a partir de pesquisas patrocinadas pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO). O racismo passa a ser descrito como um mecanismo capaz de balizar o lugar dos negros na sociedade brasileira (MAIO, 2000). Obra publicada originalmente em dois volumes, em *A integração do negro na sociedade de classes* (1965), Florestan Fernandes afirma a

impossibilidade dos ex-escravos de mobilizar uma conduta social alinhada aos novos padrões que a virada da sociedade tradicional para a sociedade capitalista de classes passou a impor. O passado recente de sujeição e dominação teria relegado o negro a uma posição periférica, subalterna e marginalizada nesta nova ordem social competitiva e individualista. Cenário agravado ainda pelo processo imigratório, que priorizou a mão-de-obra europeia, mais afeita ao sistema social de produção capitalista.

O regime extinto não desapareceu por completo após a Abolição. Persistiu na mentalidade, no comportamento e até na organização das relações sociais dos homens, mesmo daqueles que deveriam estar interessados numa subversão total do *antigo regime*. Toda insistência será pouca, para ressaltar-se a significação sociológica dessa complexa realidade. Ela nos mostra que o negro e o mulato foram, por assim dizer, enclausurados na condição estamental do “liberto” e nela permaneceram muito tempo depois do desaparecimento legal da escravidão (FERNANDES, 1965: 193) (grifos no original).

Tal interpretação afirma a continuidade do sistema de valores tradicional em meio ao surgimento de uma nova ordem social competitiva. Um choque de realidades que a ideologia da ausência de conflitos raciais no Brasil tendeu a nublar em favor das camadas dominantes. Segundo Fernandes, apesar do paulatino movimento de integração, a própria constituição de uma ordem social competitiva plena teria sido dificultada em função do relativo enquistamento a que parte considerável da população negra foi forçada. Nesse sentido, o encaminhamento do dilema racial brasileiro e o desmembramento do racismo passariam pela absorção completa e igualitária de todas as parcelas da população à sociedade de classes, assim como pela democratização da mesma.

Esta crítica à interpretação dominante de um país que viveria uma “democracia racial”, encarando o mito em sua porção fantasiosa, ganhou mais força nas últimas duas décadas do século XX com o fortalecimento dos Movimentos Negros. Tal perspectiva combina dois eixos de enfrentamento político. Um deles passa por considerar o racismo e a discriminação “racial” como um mecanismo de reprodução das hierarquias sociais, contribuindo para a manutenção ou mesmo alargamento das desigualdades de oportunidades na sociedade brasileira. O outro reivindica a autonomia identitária e cultural da parcela negra da população, fora de certos padrões dominantes que insistem em posicioná-la sempre à margem. As duas perspectivas resultam em reconhecer que o racismo transforma diferenças (diversidade) em desigualdade. E que não é possível

combater desigualdades sociais sem dar cabo das desigualdades “raciais” (MAIO & SANTOS, 2010).

Assim como o racismo das teorias deterministas representou um obstáculo à construção de um ideal coeso de nação, o preconceito racial é conflitante com o princípio político da República. Isto porque a noção da existência e naturalização da desigualdade entre indivíduos está no sentido oposto de um sistema político que se baseia na igualdade de direitos e de deveres entre os cidadãos. Mesmo assim, apenas em princípios da década de 1990 a questão da desigualdade racial passou a ser abrigada no âmbito do Estado brasileiro como tema relevante em termos de políticas públicas.

Em 1995, portanto durante o primeiro mandato de Fernando Henrique Cardoso, foi criado o Grupo de Trabalho Interministerial (GTI) de Valorização da População Negra. Naquele contexto, a medida simbolizou resposta imediata às demandas historicamente apresentadas pelos Movimentos Negros e marcadas pela realização da Marcha Zumbi contra o Racismo pela Cidadania e pela Vida, que teria reunido cerca de 30 mil pessoas. Em 2003, o Governo Federal, sob o primeiro mandato de Luiz Inácio Lula da Silva, criou a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), com estatuto de ministério. Esta Secretaria apoia a sua atuação em dados oficiais que demonstram, não apenas o grande número de negros brasileiros (em termos absolutos e proporcionais), mas também que as mazelas sociais atingem fundamentalmente essa parcela da população, atribuindo tal situação ao racismo estrutural e à falta de políticas específicas do governo. Resultado desses esforços, em 2010 entrou em vigência o Estatuto da Igualdade Racial, uma forma de consolidar e normatizar as medidas apresentadas na Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial. Consta na Cartilha da PNPIR⁵⁸:

Do ângulo do Governo Federal, não mediremos esforços para combinar e articular proposições políticas, instrumentos legais e ações concretas, na certeza de que o projeto de um Brasil para todos será tão mais verdadeiro e palpável quanto maior for a inclusão econômica, social e política de todos aqueles que, por discriminação racial ou por intolerância, foram alijados de seus direitos de cidadania.

Em apanhado geral de pesquisas acerca da desigualdade racial realizadas na década de 1990, Carlos Halsenbalg (1996) demonstrou que “raça” não é um critério

⁵⁸ Disponível em http://www.seppir.gov.br/publicacoes/pub_03 (20/03/2015).

neutro quando se trata de localizar o cidadão na hierarquia social brasileira. À época, sempre com desvantagens para a porção não branca da população, eram grandes as desigualdades notadas em relação à mortalidade infantil, expectativa de vida, acesso ao ensino em todos os níveis (sobretudo o superior) e conclusão destes. As pesquisas mostravam ainda que no mercado de trabalho negros e mestiços estavam sujeitos a práticas discriminatórias, não apenas em função dos níveis inferiores de educação formal que apresentavam em sua maioria, mas pela própria condição de cor que lhes impunha salários mais baixos e menor acesso a cargos de prestígio. Estas e outras situações de desigualdades que os estudos revisados sinalizam não são atribuíveis totalmente a um legado do passado escravista, a uma desvantagem original. A interpretação dominante presente nestes trabalhos enfatiza práticas racistas que se manifestam nos dias atuais, consagrando hierarquias por meio de “benefícios simbólicos”.

Nesse sentido, o racismo se desdobraria em duas grandes vias de aparecimento na sociedade: a discriminação e o preconceito racial. O primeiro caso responderia pelo racismo em ato, quase sempre direcionado a um indivíduo ou grupo reduzido de pessoas. O preconceito, por sua vez, pode não se realizar de forma flagrante, mas diz respeito à assimilação de determinados valores que conduzem a uma leitura da realidade baseada na desigualdade entre “grupos raciais”.

Por pretensamente acontecer de forma velada, muitos dos resultados práticos que o preconceito racial acarreta podem ser atribuídos a outros fatores. Este é o argumento central para a adoção das ações afirmativas. Se a discriminação racial foi tipificada como crime pela Lei Afonso Arinos de 1951 (e posteriormente requalificada na Constituição de 1988 com a Lei Caó), configurando-se, portanto, em “caso de polícia”, o preconceito, como sistema estruturado de valores, deve ser combatido por meio de políticas públicas. Ainda segundo texto constante no documento básico que apresenta a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial, temos o seguinte sobre o papel do Estado relativo a esta temática:

Para tornar eficazes os direitos, o Estado tem que redefinir o seu papel no que se refere à prestação dos serviços públicos, de forma a ampliar sua intervenção nos domínios das relações intersubjetivas e privadas, buscando traduzir a igualdade formal em igualdade de oportunidades e tratamento.

Também de acordo com o documento, os princípios que norteiam a execução das políticas públicas do Governo Federal voltadas à população negra são: a transversalidade, descentralização e participação (ou gestão democrática). Embora todos

estes princípios devam funcionar de maneira associativa, os dois últimos dizem respeito antes a aspectos da organização estratégica para o gerenciamento destas políticas. Nesse sentido, eles correspondem, respectivamente, à atuação dos demais entes da federação, como os estados e municípios, à participação de representantes diretos da sociedade civil e dos grupos sociais interessados.

O princípio da transversalidade, por sua vez, remete a uma visão específica acerca da questão racial no Brasil ao preconizar que todas as políticas do Governo em seu conjunto devem levar em consideração o recorte por “raça”. Sendo assim, as políticas para a população negra ganham maior abrangência e por isso não se confundem completamente com outras medidas sociais, como as políticas de enfrentamento à pobreza, por exemplo. Portanto, parte-se definitivamente do pressuposto de que grupos “raciais” historicamente foram/são discriminados, marginalizados e isso determina as condições desiguais na sociedade.

O debate a respeito desta perspectiva estaria centrado nos critérios e dinâmicas que regulam a construção de identidades étnicas e raciais. Se, para as ciências sociais, tal construção se dá de forma constante e situacional, para funcionar de acordo com a burocracia do Estado, ela deve ser, entretanto, precisa e objetiva. Esta última formulação tem que admitir o risco de estipular raças onde na verdade existem relações raciais.

Na luta antirracista, em que se considera raça como uma construção social e um instrumento de libertação da opressão racial, com o aval da ação estatal, corre-se o perigo de se enveredar pela construção de categorias essencializadas, fixas, próprias ao poder normativo das leis, aos desígnios das políticas públicas. (MAIO & SANTOS, 2010).