

O CONCEITO DE “RAÇA” E O IDEÁRIO DO “BRANQUEAMENTO” NO SÉCULO XIX – BASES IDEOLÓGICAS DO RACISMO BRASILEIRO¹

Andreas Hofbauer²

Recentemente, o debate sobre a “discriminação racial” no Brasil tem esquentado em torno de uma nova questão: a implantação das chamadas *Políticas de Ação Afirmativa*.³ Mesmo que hoje, diferentemente de um passado não muito remoto, a grande maioria dos especialistas reconheça que a sociedade brasileira não está livre da pecha do racismo, não há consenso em torno dos métodos que possam ser eficazes para enfrentar este problema social. E muito menos em torno da maneira de analisar, de forma adequada, este fenômeno social: a prática do racismo⁴.

Aliás, na discussão atual, as diferentes concepções do que seja o racismo raramente são explicitadas pelos debatedores. Enquanto alguns entendem a introdução de Ações Afirmativas como uma espécie de precondição para a superação do racismo, uma vez que, segundo esta interpretação, a discriminação positiva ajudará os historicamente desprivilegiados a criar e fortalecer uma identidade positiva, outros vêm em tais medidas um ataque perigoso contra a “maneira tradicional brasileira” de se relacionar com as “diferenças humanas” e temem que por meio delas poderiam ser instigados conflitos raciais abertos.

Num artigo recente, publicado na revista *Novos Estudos* (nº59, 2001), Monica Grin avalia que uma das divergências básicas entre os especialistas no assunto provém daquilo que ela chama de “falta de um consenso quanto ao ‘estatuto ontológico’ da ‘raça’ no Brasil” (GRIN, 2001:178). No seu último livro, *Classes, raças e democracia* (2002), Antonio Sérgio Guimarães aponta para o mesmo problema. Ele fala de uma

“diferença ontológica fundamental entre alguns antropólogos, como Yvonne Maggie e Peter Fry, por exemplo, e alguns sociólogos como [ele próprio] eu” (GUIMARÃES, 2002:54).

Penso que é defensável distinguir, no meio das inúmeras e diferentes abordagens teóricas existentes, grosso modo, dois pólos de argumentação que se opõem.⁵ De um lado, temos uma tradição basicamente sociológica que se concentra na análise das “relações” entre “negros” e “brancos”, e mais especificamente no aspecto da desigualdade social entre estes “grupos raciais”⁶. Autores ligados e/ou inspirados na Escola Sociológica Paulista conseguiram – com uma grande quantidade de trabalhos empíricos e com dados estatísticos detalhados – comprovar a existência da “discriminação racial” em todos os âmbitos da “vida social”.

Do outro lado do espectro, temos uma série de estudos que partem de preocupações e concepções clássicas da Antropologia Social e Cultural. Nesta tradição acadêmica, há uma tendência de abordar as “relações raciais” a partir de um suposto “estilo de vida brasileiro” que é específico⁷. Autores como Roberto Da Matta, Peter Fry ou ainda Lilia Schwarcz costumam dizer que, mesmo que o “mito da democracia racial” não corresponda à realidade, este mito – por si só – constitui um ideal, um valor social para a maioria da população brasileira. Por isto, segundo Schwarcz, por exemplo, não adianta, não basta “desmascarar” a “democracia racial” como uma “falsa ideologia”, como teria feito Florestan Fernandes e seus seguidores. É preciso “levar a sério” os mitos para entender porque as pessoas evitam explicitar o conflito, preferindo – em vez de criar “identidades fechadas” – “negociar” suas identidades, segundo cada contexto específico, etc.⁸.

Em oposição radical a tais interpretações, autores como Antonio Sergio Guimarães baseiam sua reflexão numa diferenciação essencial entre dois grupos: “brancos” e “negros”. E, a partir deste pressuposto metodológico, Guimarães entende a grande quantidade de termos de cor, que são usados no cotidiano (“moreno claro”, “moreno escuro”, “marrom bombom”, etc.) como expressões que atuam enquanto “representação metafórica” do velho conceito clássico de “raça”. Afirma Guimarães, por exemplo, que “[...] a ‘cor’, no Brasil, funciona como uma imagem figurada de ‘raça’” (GUIMARÃES, 1999:43-4)⁹.

Com base nesta análise, Guimarães reivindica a reintrodução do conceito de “raça” como uma categoria analítica.¹⁰ Propõe a adoção de

um “discurso racialista” como um recurso de autodefesa que deve ajudar a recuperar o sentimento étnico, o sentimento de dignidade, de autoestima e de autoconfiança da população afro-descendente (GUIMARÃES, 1995:43). E a racialização deve servir ainda como uma “base conceitual-acadêmica” que permita articular e agilizar a luta por políticas públicas compensatórias.¹¹

Nesta linha de argumentação, a variedade e o uso flexível de cores de pele (ou seja, identificações com cores além de branco e de negro), tendem a aparecer, implicitamente (e, por vezes, explicitamente), como um não-reconhecimento da realidade ou como expressão de uma falta de “consciência”.¹² Esta postura deve-se, em parte, a uma explicação funcional-estruturalista do conceito “raça/cor”, que abordarei a seguir; e, em parte, a noções naturalizadas das diferenças humanas que, segundo Peter Wade, permeiam ainda os “estudos das relações raciais”. Wade mostra que, embora a grande maioria dos pesquisadores (por exemplo, John Rex e Michael Banton) afirme que raça é uma construção social, ocorre, freqüentemente, que as “variedades fenotípicas” são tratadas como um dado biológico neutro. Desta forma, argumenta Wade, transfere-se a “conceitualização naturalizada” da idéia de raça para o “fenótipo”.¹³

As diferenças entre as “duas linhas” de análise parecem, de fato, insuperáveis e inconciliáveis. De um lado, as análises de natureza mais “cultural-antropológicas” têm contribuído muito para aprofundar e sofisticar a reflexão sobre a dinâmica e sobre as ambigüidades que marcam a questão complexa das identidades no Brasil. Mas na medida em que tendem a interpretar a construção da(s) “diferença(s)” e, portanto, também, as “relações raciais” a partir de um “etos brasileiro” (quase como uma espécie de “essência do ser brasileiro”) que se situa além do processo histórico, tais análises correm, por vezes, o perigo de se transformar num discurso justificatório dos “mitos sociais”¹⁴.

De outro lado, a “essencialização” das categorias de “negro” e “branco” possibilitou questionar e desmascarar os “mitos” – especialmente, o da “democracia racial” – como construções ideológicas e possibilitou também desenvolver trabalhos estatísticos sobre a discriminação racial. Mas, ao mesmo tempo, esta linha de pesquisa de cunho sociológico, que pauta sua reflexão pela existência de grupos “com fronteiras fixas”, não oferece pistas teórico-metodológicas para interpretar a complexa questão da identidade.

O modo como categorias-chave como “negro”, “branco”, “raça”, etc. são tratados revela, a meu ver, que ambas as tradições acadêmicas continuam fortemente marcadas por concepções do estruturalismo e (estrutural-)funcionalismo clássico. Em estudos de orientação cultural-antropológica, fala-se correntemente de “sistemas classificatórios”, cuja origem raras vezes é explicada e cujo funcionamento é analisado freqüentemente como nos textos clássicos de Claude Lévi-Strauss, isto é, numa esfera que se localiza além dos processos históricos concretos e além das preocupações e intenções subjetivas.¹⁵ Segundo estas concepções, existe no Brasil algo como uma “estrutura” própria (um “sistema classificatório”)¹⁶ ou um “etos” que privilegia os meios-tons e ambivalências e que abomina levantar uma fronteira rígida entre “branco” e “negro”.¹⁷ A perspectiva objetivista, embutida na tradição estruturalista clássica, não estimula indagações a respeito de intencionalidades subjetivas ligadas ao uso das categorias ou ainda a respeito de transformações e variações semânticas dos conceitos que se manifestam em meio a conflitos de interesses. A análise estrutural visa, em primeiro lugar, estabelecer “relações lógicas” no plano da estrutura.

Na tradição da “Sociologia das Relações Raciais”, que remete aos estudos da Escola de Chicago (anos 30), há uma propensão a vincular a delimitação de “grupos raciais” diretamente à análise de assimetrias sócio-econômicas. Já R. Park buscava detectar contextos específicos em que surgem “relações raciais” e, mais recentemente, em 1970, J. Rex argumentaria que são as condições estruturais – conflitos em torno de recursos escassos, situações de exploração extrema, etc. – que fazem com que relações sociais sejam definidas em termos de “relações raciais”.¹⁸ Mas, pode ocorrer também, e não apenas nos “estudos raciais” clássicos (como, por exemplo, nos trabalhos de Park), que categorias-chave como “raça”, “negro”, “branco”, etc. sejam usadas num mesmo texto de forma indiscriminada, às vezes como instrumentos analíticos (que transcrevem a força da “engenharia sócio-econômica”), e outras vezes, como reprodução dos termos locais (ênicos) (cf. também a crítica de CARTER, 2000:12).

Autores de ambas as “linhas interpretativas” (a “cultural-antropológica” e a “sociológica”) afirmam que “raça” não deve ser entendida como um “dato biológico”, mas como uma “construção social”.¹⁹ Mas nas duas tradições acadêmicas rapidamente esboçadas

aqui, pode-se perceber uma tendência implícita, como tentei argumentar, de tratar categorias-chave, como “negro”, “branco”, “raça” quase como uma decorrência lógica de algo mais profundo, ou seja, como uma “função” de algo ao qual se atribui uma existência “mais real”: uma “estrutura classificatória” ou um “sistema econômico”.²⁰

Em seus trabalhos recentes, o filósofo e sociólogo alemão, Wulf D. Hund, chama a atenção para a situação confusa em torno do debate internacional a respeito do fenômeno do racismo. Constata que existe, entre os especialistas, um consenso segundo o qual “raça” é uma construção social. Mas que não há consenso quando se trata de avaliar se “raça” deve ser entendida como “um fato social”, como uma construção ideológica, uma metáfora discursiva, uma “invenção” ou como algo semelhante, e se a construção de “raças” é um fenômeno tipicamente ocidental ou é um fenômeno universal (HUND, 2003:12; cf. tb. 1999: 7).²¹ Hund analisa e critica que, no debate internacional atual, tem-se gastado muita energia em questões de definição: na delimitação e na datação do fenômeno do racismo (HUND, 2003:12;19).²² Ele argumenta que o fenômeno do racismo não pode ser definido de forma abstrata, mas tem de ser analisado e captado, caso a caso, numa perspectiva histórica. Escreve Hund:

“On that score there is ‘a lack of historical reflexivity’ not only ‘about the historical background to the emergence of modern racism’ [...]. It is about racism in general. Up to a point this is a theoretical problem. Far too many studies are concerned with definitions. Yet ideas cannot be defined, they have to be evolved historically” (HUND, 2003:19).

Endossando as críticas de Hund, proponho analisar denominações de cor/raça como “construções ideológicas” nos seus contextos econômicos, históricos e sociais específicos. Ao atuarem como categorias de inclusão e exclusão que remetem também a concepções de mundo, reivindico tratar conceitos como “raça”, “negro”, “branco”, etc. como parte integrante e importante da própria história do racismo. Nesta perspectiva, é importante ainda não restringir a análise exclusivamente aos discursos da elite sobre os “outros” (discursos políticos oficiais, científicos), mas investigar também as concepções a respeito dos “outros” que se articulam “na base”. Ou seja, acredito que, para entendermos o “racismo”, temos de entender como a “ação” da elite (econômica, intelectual) se relaciona com a “(re)ação” popular. É preciso

estudar a conjugação entre discursos, concepções do mundo, ideologias, e, é claro, condições econômicas e sociais.

Com esta proposta metodológica procuro também “construir uma ponte” entre as duas tradições acadêmicas esboçadas. Pois parece-me de fundamental importância não dissociar, na análise, a problemática da “desigualdade social” da questão das “especificidades simbólicas/culturais”, tratando-as de forma integrada.

Desta forma, é possível mostrar que:

1) As concepções de “negro” e de “branco” foram desenvolvidas inicialmente como um discurso ideológico independente da idéia de “raça”.

2) “Raça” foi usada inicialmente como uma idéia não essencializada - e isto não apenas no Brasil.

3) A idéia de transformar “negro” em “branco” pode ser interpretada como um ideário (ou “ideologia”) antigo que ganhou força simultaneamente com concepções específicas do mundo e do ser humano e marcou desde o início a sociedade colonial brasileira.

4) O ideário do “branqueamento” – que me parece uma característica importantíssima do “racismo brasileiro” – tem “atuado” como “suporte ideológico” de relações de poder de tipo patrimonial que aqui se estabeleceram e se firmaram desde a Colônia.

5) A partir do final do século XIX, a idéia do “branqueamento” se transformou num argumento importante para o discurso daquela parte da elite brasileira (políticos e cientistas) que queria mudanças econômicas, mas, ao mesmo tempo, preocupava-se em manter a velha estrutura de poder no país.

Tanto as análises de tipo “cultural-antropológicas” como as abordagens mais “sociológicas” entendem que a ideologia do “branqueamento” nasceu num momento de incertezas, no contexto histórico-político da transformação da sociedade escravista em um novo modelo social, o sistema capitalista. Afirma-se que as “teorias raciais” clássicas, que ganharam força a partir da segunda metade do século XIX na Europa e nos EUA, e que condenavam a miscigenação, punham em xeque a viabilidade do projeto de modernização do país.

Segundo esta análise, a idéia do “branqueamento” serviu como uma saída ideológica para este momento crítico de transformações na política e na economia. Serviu também à elite política e econômica do país como argumento para promover uma grande campanha de

“importação” de mão-de-obra branca européia – o que teria como “efeito colateral” a “marginalização” (“não-integração”) dos negros na nova sociedade de classes que estava surgindo nos centros urbanos do país.

Lê-se, portanto, seja nas abordagens “cultural-antropológicas” seja nas “sociológicas”, que o “branqueamento” é uma ideologia (teoria) genuinamente brasileira que surgiu no final do século XIX como uma adaptação das teorias raciais clássicas à situação brasileira²³. Segundo A.S. Guimarães, as linhas diretrizes das teorias raciais clássicas anglo-europeias foram assimiladas, mas modificadas em dois pontos: 1) questionava-se o caráter inato das diferenças raciais; 2) não se aceitava que a mistura racial levaria obrigatoriamente à degeneração das raças (GUIMARÃES, 1995:37).

Mesmo que as reflexões de L. Schwarcz sobre o “racismo” se baseiem em premissas substancialmente diferentes daquelas de A.S. Guimarães, esta autora apresenta uma interpretação quase idêntica. Escreve L. Schwarcz: “[...], se existe uma teoria que é de fato criada no Brasil, é a teoria do branqueamento, de inícios do século [XX]” (SCHWARCZ, 1996:178). E pouco antes: “[...] os intelectuais eram obrigados a lidar com uma parte da teoria [racial clássica] e obliterar outra” (idem:172)

Concordo que a ideologia do “branqueamento” foi um elemento fundamental para justificar e levar a cabo a política imigracionista, como afirmam Guimarães, Schwarcz e outros. Esta ideologia teve um papel importante no discurso dos abolicionistas, como é o caso de Joaquim Nabuco. Mas discordo da afirmação de que o “branqueamento” seria filho deste momento histórico.

Trata-se de um detalhe analítico ligado à interpretação da construção da “idéia de negro”, da “idéia de raça”, que me parece um ponto muito importante para a compreensão do tipo de “racismo” que se desenvolveu no Brasil. Contrariamente às análises correntes, que interpretam o surgimento do “branqueamento” como uma reação ao fim da escravidão, e implicitamente defendem que “escravidão” e “branqueamento” se excluem²⁴, argumentarei que “escravidão” e “branqueamento” podem ser melhor entendidos como fenômenos que se complementavam.

I. NEGRO COMO O PECADO

Em primeiro lugar, é importante destacar que as idéias de “negro” e “branco” são anteriores ao discurso racial. As duas cores não diziam respeito “simplesmente” a um mundo natural passível de ser observado de forma objetiva, mas eram associadas a ideais morais-religiosos. Desde os primórdios das línguas indo-européias, o branco representava o bem, o bonito, a inocência, o puro, o divino, enquanto o negro era associado ao moralmente condenável, ao mal, às trevas, ao diabólico, à culpa. Na Idade Média, o grande paradigma de inclusão e exclusão era a filiação religiosa, e não ainda a cor de pele.

Esta força simbólica expressava-se em diferentes costumes medievais: marcava-se um rosto com fuligem para estigmatizar um pecador ou para revelar a culpa de alguém; usava-se também a referência à cor negra para desqualificar inimigos “pagãos”, como por exemplo os húngaros (cf. Canção de Rolando).²⁵

Numa época que foi marcada pelas Cruzadas, o fator mais importante para diferenciar amigo de inimigo era, também na Península Ibérica, o pertencimento religioso. Todos os outros possíveis indicadores de diferença tinham de ser subordinados às explicações do mundo derivadas da Sagrada Escritura. Assim, diferenças “fenotípicas” eram também secundárias para o cristão ibérico e seriam interpretadas a partir de “verdades religiosas”.

A.C. de C.M. Saunders mostra que escravos provenientes da África, com pele escura, eram, em geral, “mais bem” tratados – isto é, recebiam punições menos severas e eram tidos como mais confiáveis – do que os escravos muçulmanos que se recusavam a converter-se ao cristianismo (SAUNDERS, 1982:108;118). A esta simbologia de cores (branco = puro e divino; negro = impuro e pagão, pecador), permeada por concepções morais-religiosas, pode-se também atribuir o fato de que as mais variadas populações em ultramar seriam chamadas de “negros”.²⁶ E esta associação de idéias (a caracterização destes povos como “negros”) seria ainda usada como argumento para justificar as intervenções coloniais.

De suma importância para a “história do racismo” foi uma reinterpretação daquele trecho do Velho Testamento onde a palavra “escravo” aparece pela primeira vez (*Gênesis*: IX). A maldição de Noé – que condenou Canaã por causa de um comportamento imoral de seu

filho, Ham, o qual passa a ser “o último dos servos dos seus irmãos!” - relacionava culpa e imoralidade com o fenômeno da escravidão. No texto citado não há, porém, nenhuma alusão a quaisquer características físicas específicas do pecador, Ham.

Segundo Jordan, foi em escritos exegéticos rabínicos (provavelmente do século V ou VI) que, pela primeira vez, estabeleceu-se uma relação clara e direta entre maldição de Ham/Canaã e a cor de pele escura (JORDAN, 1968:18). Não demoraria muito até que os árabes-muçulmanos assumissem esta “leitura” do Velho Testamento, com o objetivo de justificar a escravização daquelas populações que viviam ao sul do Saara, as quais se declaravam convertidas ao Islão.

O problema aqui girava em torno do fato de que a ortodoxia islâmica proíbe estritamente a escravização de irmãos-de-fé, mesmo que estes tenham se convertido apenas recentemente. Uma tal “leitura” permitia assim a compatibilização da visada escravização com os textos sagrados. Posteriormente, este discurso ideológico seria também adotado pelos cristãos ibéricos e ganharia, no contexto do tráfico transatlântico, uma nova relevância política.

É importante destacar que esta construção ideológica que tendia a igualar o “ser escravo” com a “cor negra” não era usada exclusivamente para caracterizar as populações do continente africano. Enquanto os indígenas do Novo Mundo foram vítimas de escravizações, eles eram qualificados não apenas como “índios” ou “gentios” mas também eram chamados simplesmente de “negros”.²⁷ A denominação de “negro” para indígenas foi inicialmente usada também pelos jesuítas (cf., por exemplo, as cartas e textos escritos por Manuel da Nóbrega)²⁸ que chegaram a apoiar “guerras justas” contra populações indígenas.

Quando o tráfico triangular assumiu formas mais sólidas e os jesuítas começaram a exercer o papel de “protetores dos índios”, mudaria também o discurso dos padres. Antonio Vieira, por exemplo, já não relacionava a maldição de Ham com os índios. E ainda recriminava severamente os senhores pelo fato de chamarem os indígenas de “negros” com o único intuito de justificar a sua escravização: “Mas nada disto basta para moderar a cobiça e tirania dos caluniadores, porque dizem que são negros e hão de ser escravos”.²⁹ Em meados do século XVIII foram formulados vários alvarás e leis que visavam a acabar com as práticas aparentemente ainda comuns de escravizar grupos indígenas

(sobretudo no Grão-Pará) e, em alguns deles, o uso da categoria de “negro” para designar índios foi expressamente proibido.³⁰

De acordo com a concepção cristã universalista, todos os seres humanos eram tidos como filhos de um único casal. Não havia dúvida de que Adão e Eva, ou seja, a humanidade na sua origem, era “branca”.³¹ Desvios “fenotípicos” deste modelo eram atribuídos a falhas morais e, a partir do século XVII, passavam a ser explicados cada vez mais também como produtos de influências climáticas.

Em suas muitas pregações, A. Vieira argumentava que a cor de pele negra surgiu no momento em que os descendentes de Ham – originalmente também brancos – foram morar na “Etiópia”³². Mas, ao mesmo tempo, o padre jesuíta ligava, recorrentemente, a cor negra com a idéia de uma vida cheia de pecado que, segundo ele, predominava em África: uma vida na escuridão, sem presença de Deus (cf. VIEIRA, 1940: 26;109).

Consequentemente, o transporte de escravos africanos para o Novo Mundo era incentivado no discurso jesuítico como “resgate”³³. Ou seja, como uma espécie de empresa de salvação que possibilitaria a “reintegração” de seres humanos “enegrecidos” na grande família da cristandade. Nos seus sermões dirigidos aos escravos, Vieira opunha a escravização do corpo a uma possível libertação de suas almas. O batismo era visto como primeiro passo para purificar a alma. E uma vida em escravidão, em obediência paciente às ordens dos senhores nesta terra, seria recompensada, *post mortem*, com a “liberdade espiritual eterna”: algo que, segundo os jesuítas, era muito mais importante do que a “liberdade do corpo físico” prometida pela “carta de alforria” (cf. VIEIRA, 1940:78;339).

No discurso teológico da época, a vida escrava era tratada como chance e como prova, que abriria aos escravizados a possibilidade de tomar o caminho certo que conduziria ao reino de Deus. Seguindo as reflexões de Aristóteles sobre a escravidão e sobre o poder despótico (o poder do senhor - *despotes*), adaptadas agora ao ideário cristão, os jesuítas entendiam a convivência entre senhores e escravos como uma espécie de relação de interesses complementares. O escravo contribuía com a sua força física, com seus serviços e ao senhor cabia o papel de atuar como protetor daqueles sobre os quais exercia o seu poder senhorial. Sua tarefa, portanto, era alimentar os escravos, educá-los como bons cristãos

e, quando necessário, puni-los com justiça, mas também com moderação.

A fusão ideológica entre escravidão, cor negra e imoralidade, de um lado, e liberdade, cor branca e ideal religioso de outro, repercutiria também entre aqueles que, em princípio, eram “vítimas” deste discurso - sobretudo entre aqueles que ansiavam ascender dentro da ordem estabelecida. Em vários episódios colhidos no mundo árabe-muçulmano medieval e também na península Ibérica no início da expansão colonial, a conversão à “fé verdadeira” e o desejo de integração são comentados como um processo de clareamento, de embranquecimento dos conversos.

Assim, no século X, o poeta sírio al-Ma’arri descreve um reencontro no paraíso entre um senhor e sua escrava, no qual o morto se assusta com a “brancura” de sua ex-escrava: “Mas você era negra e agora está mais branca que cânfora” (*apud* ROITTER, 1967:180; minha tradução). Nas atas dos processos da Inquisição (Lisboa, 1556), um clérigo relata que uma mulher negra, que inicialmente se recusara ao batismo, nele consentia sob a condição de que, com este ato, a sua cor de pele pudesse ser clareada. O mesmo clérigo confirma, no seu depoimento, que poucos dias depois do batismo o corpo da conversa teria se tornado branco: “somente lhe ficaram pelo rosto umas pintas pretas que ainda tem no rosto de que a gente se espantou muito”³⁴.

Numa de suas peças de teatro, escrita também na primeira parte do século XVI (*Fragoa de Amor*, 1524), Gil Vicente satiriza – num tom sarcástico – o comportamento de um escravo que pede a uma divindade que o transforme em branco (“branco como ovo de galinha”) para ter mais facilidades e sucesso na vida.³⁵ Mais de cem anos depois, numa *Crônica* da Companhia de Jesus em Portugal (editada em 1645-47), uma procissão de domingo, com participação de africanos convertidos, é comentada da seguinte maneira: “Assim succedeo, & acudiram a esta Igreja mais de mil pretos: junto todo este luzido exercito de negros, *branqueados* com a augoa do sancto bautismo, [...]”³⁶

Estes poucos exemplos parecem-me suficientes para mostrar também que os argumentos dominantes, os quais serviriam para legitimar o uso de mão-de-obra africana e, inclusive, para instaurar um sistema econômico e social escravista no Novo Mundo, não se baseavam na idéia de que a humanidade seria dividida em “raças humanas”. Ao longo da história do Ocidente, a força simbólica das cores “negro” e

“branco” – que, durante muito tempo, foram associadas a valores religiosos-morais – seria agora projetada em novas visões a respeito do “mundo” e do “ser humano”.

A partir do século XVIII, cientistas europeus começaram a desenvolver as primeiras “concepções raciais”, que se desprenderiam cada vez mais dos dogmas religiosos. Seguindo esta nova visão, que concebia o homem como parte integrante da natureza (*physis*), a ciência passava a analisar e classificar os seres humanos também segundo critérios e métodos “físicos”. Mesmo assim, explicações de cunho mais religioso-moral e outras já mais “naturalizadas” a respeito das diferenças humanas deviam – ainda por muito tempo – conviver lado a lado, e também sobrepor-se.

A causa de diferentes características “fenotípicas” seria atribuída freqüentemente, a partir de então, a fatores externos, como as condições de vida, mas sobretudo a determinadas condições climáticas e geográficas, que eram percebidas ainda, por muitos autores, como expressão direta da Vontade Divina.

Cientistas importantes, como Georges Louis Leclerc de Buffon, descreviam a cor de pele escura como uma decorrência do ambiente e, portanto, como um fenômeno “acidental” e perfeitamente “reversível”³⁷. Assim, explica-se também que vários pensadores da virada do século XVIII para o XIX contavam ainda com a possibilidade de uma mudança de cor de pele dentro de uma única “raça”, caso um determinado grupo migrasse para uma região mais quente ou mais fria.³⁸ Buffon chegou a propor que se levasse um grupo de africanos (do Senegal) para Dinamarca, a fim de estudar quantas gerações demoraria até que a cor de pele deste grupo fosse totalmente transformada em branco. Ele estipulou um período de 8 a 12 gerações, tempo que, segundo ele, deveria ser o suficiente para “branquear uma raça” (“*blanchir une race*”) (Buffon, 1839: 326;335).³⁹

Muitos pensadores acreditavam também que a transformação de negro em branco (ou vice-versa) podia se dar ainda mais rapidamente (num prazo de quatro gerações) por meio de casamentos controlados entre representantes da “raça branca” com representantes da “raça negra”. Entre meados do século XVIII e início do século XIX, foram publicados vários “esquemas de cruzamento”: aqui a “metamorfose” de negro em branco, como conseqüência de “cruzamentos adequados”, é

apresentada nos moldes de uma “fórmula matemática”, como, por exemplo, na obra de Cornélius de Pauw (1774):

- „1. *D’un Nègre et d’une femme blanche naît le mulâtre à demi-noir, à demi-blanc à longs cheveux.*
2. *Du Mulâtre et de la femme blanche provient le quarteron basané à cheveux longs.*
3. *Du quarteron et d’une femelle blanche sort l’octavon moins basané que le Quarteron.*
4. *De l’Octavon et d’une femme blanche vient un enfant parfaitement blanc...*“⁴⁰

Mas, não demoraria muito tempo até que a causa das diferentes “constituições raciais” fosse procurada não mais em “fatores naturais” externos ao corpo humano, mas cada vez mais dentro dos próprios corpos. Diferentes métodos antropométricos, desenvolvidos para medir e avaliar características físicas do corpo humano, seriam agora utilizados para determinar níveis de inteligência e de moralidade de toda uma “raça”. Ao se atribuir a razão das diferenças humanas a essências hereditárias, supostamente características de todo um grupo, os cientistas transformariam o conceito de “raça” numa categoria biologicamente definível. À naturalização (ou, mais especificamente, biologização) dos critérios de classificação acompanhava um processo amplo de secularização que se expressava em dramáticas transformações sociais, políticas e econômicas na Europa e nos EUA.

O fortalecimento e a consolidação do Estado de Direito, por meio do qual os direitos e deveres dos cidadãos deviam ser definidos e garantidos pela Constituição de cada nação, que correspondia ao ideal filosófico - originário do Iluminismo - do indivíduo autônomo e responsável, concorreram para burocratizar as relações sociais como um todo. Um processo que contribuiria, de um lado, para “formalizar” as relações entre os cidadãos (os “incluídos”) e, de outro lado, para tornar as fronteiras em relação aos “excluídos” mais rígidas e mais impermeáveis. Este avanço da juridificação e da racionalização da vida social se expressaria também em “novas” idéias sobre a existência humana.

Alguns estudos já chamaram a atenção para relações significativas entre a “construção de raças” e determinadas tradições de pensamento filosófico da modernidade⁴¹. Outros trabalhos enfatizaram a

relação entre a superação de estruturas pré-modernas e o desenvolvimento de “discursos racializados”.⁴²

É evidente que com esta descrição pontual e esquemática pretendo apenas apontar para a relação complexa entre modernidade e naturalização das categorias de inclusão e exclusão, sem aprofundar esta temática.⁴³ O objetivo deste ensaio é muito mais o de mostrar, ao exemplo do Brasil, que discursos ideológicos são desenvolvidos em contextos históricos e políticos concretos, marcados por relações de poder específicas, e fundam, deste modo, formas de discriminação – “racismos” – específicos.

Embora o Brasil não tenha ficado isolado nem tenha saído ileso das inovações que surgiram no Velho Continente, seja no plano tecnológico, econômico ou mesmo no plano das idéias científicas – até porque a elite do país sempre manteve contatos intensos com a Europa e com os EUA –, quero argumentar que esta concepção biologizada de raça descrita há pouco não se transformaria, aqui no Brasil, em concepção hegemônica. A meu ver, houve boas razões para isto.

II. BRANCO COMO LIBERDADE E PROGRESSO

Um ponto fundamental no funcionamento do sistema escravista no Brasil foi a larga margem de exercício do poder senhorial, que independia da interferência direta de instituições estatais e que marcava profundamente as relações sociais. Como em muitas outras sociedades escravistas, o “fator poder” dependia, também no Brasil, diretamente da manipulação de redes de dependência, de relações de proteção e de exploração, de conquistas de privilégios, etc. O *status* legal e a posição social dos indivíduos particulares pautava-se, portanto, menos em princípios gerais abstratos ou em determinações do poder judicial, mas era definido nas esferas de domínio dos senhores de escravos (nas plantações, nas cercanias das minas de ouro e diamante, nas casas grandes).

Neste jogo de poder, do qual o escravo participava de uma posição subordinada - porém, não como objeto passivo -, referências à cor e/ou “características raciais” serviam como argumentos justificatórios para incluir e excluir. Categorias como “branco”, “negro”, “mestiço”, “mulato”, etc., eram usadas não apenas para descrever, de

forma “objetiva”, a pigmentação da pele ou o fenótipo de um determinado indivíduo. A “percepção da cor” (ou do “fenótipo”) orientava-se também pelas relações de poder (*status*, dinheiro) bem como pelos contextos sociais específicos.

Viajantes europeus, que passaram no Brasil na primeira metade do século XIX, mostraram-se surpresos com o uso maleável e ambíguo das denominações de cor. Escreve Rugendas, que veio ao Brasil com a expedição Langsdorff (de 1822 a 1825):

“Os que não são de um negro muito pronunciado, e não revelam de uma maneira incontestável os caracteres da raça africana, não são, necessariamente, homens de cor; podem, de acordo com as circunstâncias, ser considerados brancos” (RUGENDAS, 1979:145-6).

Rugendas constata ainda que as leis que excluía os mulatos de cargos civis e eclesiásticos eram regras “sem eficácia”. Elas seriam constantemente burladas pelo fato de que no Brasil, facilmente, “qualquer tonalidade de pele mais clara [...] é aceita como branca” (RUGENDAS, 1835:22, minha tradução). Como precondição para que isto possa ocorrer, Rugendas cita três fatores: riqueza, alianças e mérito pessoal. E o gravurista alemão ainda chama a atenção, em um comentário, para as estratégias locais de casamento:

“As ligações entre brancos e mulatas são freqüentes, principalmente porque, em sendo abastados, os pais casam de bom grado suas filhas com os brancos [...]. Observa-se, em tudo isso, uma tendência constante das cores escuras para aproximar a sua descendência da cor branca, o que explica muitas coisas que o europeu estranha” (RUGENDAS, 1979:149-50).

Numa viagem pelo nordeste (1809-15), o inglês Henry Koster registrou um episódio que ilustra bem o “uso contextualizado” de categorias de “cor” (e/ou de “raça”). Koster documentou, com certo espanto e certa incompreensão, a resposta que ouviu à sua pergunta, se um certo capitão-mor seria “mulato”. O interrogado, que Koster descreveu como “homem de cor”, respondeu: “Era, porém já não é!”. E, em seguida, justificou: “Pois, Senhor, um Capitão-Mor póde ser Mulato?” (KOSTER, 1942:480).

Quero deixar claro que estas citações e comentários de viajantes não devem ser entendidos como prova de uma suposta facilidade de ascensão social. O importante é frisar - e isto é o que nos interessa aqui - que tais registros históricos revelam a existência de um ideal que hoje

chamamos de “branqueamento”: um ideário historicamente construído (uma “ideologia”, segundo alguns, um “mito” para outros), que funde “*status* social” elevado com “cor branca e/ou raça branca” e projeta ainda a possibilidade de transformação da “cor de pele”, ou de “metamorfose” da “raça”.

Ao operar como interpretação do mundo (e, deste modo, também das relações sociais), esta construção ideológica foi fundamental para a manutenção da ordem social. Chamar a atenção para a cor de pele escura (ou “traços raciais negróides”) de alguém era uma grave ofensa, sobretudo para aqueles que buscavam ascender socialmente. Enquanto as palavras “negro” e “preto” estavam intrinsecamente associadas à vida escrava, a cor branca estava ligada ao *status* de pessoa “livre”.

A historiadora Hebe Maria Mattos (1998, p. 93-8) analisou 65 processos judiciais do século XIX (nas províncias de Minas Gerais, Rio de Janeiro e São Paulo) e chamou a atenção para o fato de que em nenhuma ata aparece a categoria de “negro livre” (ou “preto livre”). Ou seja, o registro “branco” significava, implicitamente, ter “nascido livre”. Num caso ao qual a pesquisadora deu destaque especial, um “homem livre”, aparentemente descendente de africanos, é acusado de duplo homicídio. Chama a atenção o fato de que todos os testemunhos estavam de acordo num ponto: o de que o crime tinha sido uma vingança motivada por um ato de humilhação. Depois de um jantar na casa das futuras vítimas, o acusado foi chamado de “negro”.

Mesmo que a libertação da escravidão e a chance de ascender socialmente tenha representado para muitos escravos não tanto uma realidade factível para a sua própria vida, mas muito mais uma promessa para futuras gerações, a instituição da “alforria” exercia um papel-chave dentro do sistema patrimonial escravista. Ao permitir que os escravos alimentassem a esperança de uma possível melhora de vida pela superação do *status* de escravo, a alforria pacificava a vida cotidiana.⁴⁴ Sabe-se que a chance de conquistar a carta de alforria dependia, em primeiro lugar, das relações entre o senhor e o escravo. Normalmente, apenas escravos que já tinham prestado serviços durante longos anos (muitas vezes escravos velhos) podiam contar com esta “gratidão” por parte do senhor.

A “libertação” de um escravo era apresentada pelo discurso dominante como um ato de piedade religiosa e não costumava levar a um rompimento com os laços de dependência. É que a maioria das

cartas de alforria foi concedida "sob condições" - que podiam incluir a exigência de prestação de serviço gratuito durante muitos anos e até a ameaça de reescravidão em caso de desobediência ou de tratamento desrespeitoso ("ingratidão") para com o ex-senhor (cf. MATTOSO 1990:180;186).

De outro lado, o ex-escravo precisava da ajuda do seu ex-senhor se quisesse sobreviver como "liberto". Qualquer tentativa de ascensão social dependia do apoio e da proteção de senhores poderosos. O liberto não constituía, portanto, a antítese do escravo, mas apenas um — possível — passo em direção à diminuição da exploração direta por um senhor numa sociedade marcada pelo jogo de manipulação de laços de pertencimento.

O direito à posse de escravos não seria posto em xeque, durante muito tempo, pela maioria da população - o que não significa que os escravos e ex-escravos não tivessem desenvolvido formas de resistência.⁴⁵ Kátia Mattoso mostra, nos seus estudos sobre a vida em Salvador em meados do século XIX, que a maioria dos "libertos" era dono de um ou outro escravo (MATTOSO, 1990:235). Sabemos por várias outras pesquisas que até escravos podiam — com o consentimento de seus senhores — comprar africanos recém-chegados com o objetivo de ensinar-lhes um trabalho manual especializado e "trocá-los" posteriormente pela própria liberdade (cf. por exemplo M. KARASCH, 2000:448;585).

A Abolição no Brasil deu-se como um processo longo que se arrastou durante quase todo um século. Na primeira metade do século XIX, surgiram algumas vozes isoladas que criticavam a prática de manter escravos como contrária à religião cristã e à razão. Já estes primeiros críticos argumentavam que a escravidão inibia o progresso do país, porque freava a criatividade humana, o desenvolvimento tecnológico e, desta forma, a modernização desejada. Mecanização, ou seja, industrialização e escravidão se excluem, já escrevia José Bonifácio de Andrada e Silva em seu projeto de emancipação gradual, apresentado em 1823 (ANDRADA E SILVA, 1964:55;69).

Chama a atenção o fato de que todos os projetos políticos que visavam abolir a escravidão, vinculavam a implementação da "abolição" à idéia da importação de mão-de-obra européia (= "branca"). Baseados numa concepção já "mais naturalizada" de "negro" e "branco", os "espíritos progressistas" da época estavam convencidos de que a "mão-

de-obra branca” seria mais produtiva que a “mão-de-obra negra”. “Branco” já não simbolizava mais exclusivamente valores morais-religiosos nem só o *status* de liberdade: agora a cor branca seria também projetada na idéia do progresso.

Naturalmente, havia ainda, num primeiro momento, várias vozes que se opunham a este “ideário do progresso”. Um dos mais árdios defensores do *status quo* era o bispo e político José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho, que criticava os ideais iluministas, procurando desqualificar a concepção da “liberdade individual” e da “razão absoluta”. Quase 20 anos depois da Revolução Francesa, ele publicou um tratado em que fez uma defesa do tráfico como um empreendimento de “resgate”⁴⁶, sem pautar sua argumentação na existência de “raças humanas” (cf. tb. PIMENTEL, 1995, p. 262ff.). De uma forma geral, pode-se, porém, constatar que, no início do século XIX, o fator “raça” adentra o e se estabelece no debate político: “raça” seria usada nos discursos tanto daqueles que eram a favor da manutenção da ordem social e econômica quanto daqueles que combatiam o sistema escravista.

Em 1821, ou seja, um ano antes da Proclamação da Independência, o médico e filósofo Francisco Soares Franco publicou o *Ensaio sobre os melhoramentos de Portugal e do Brazil*, no qual ele analisa a situação do Império e apresenta propostas para superar os problemas econômicos, sociais e políticos mais graves. Soares Franco, que apoiava um lento processo de emancipação, via na falta de “homogeneidade” da população um problema para o futuro do país. Seguindo uma tese que estava ganhando força no meio intelectual, Franco avalia: “Hum povo composto de diversos povos não he rigorosamente huma Nação; he hum mixto incoherente, e fraco [...]” (FRANCO, 1821:5).

Para Franco, a escravidão na Antigüidade era menos perniciosa, pois, segundo ele, na Grécia e na Roma Antiga, “os escravos antigos erão homens semelhantes a seus senhores”, enquanto “os nossos escravos da America são huma raça de homens distincta, e separada da nossa especie pelas feições mais evidentes; quero dizer pela côr” (FRANCO, 1821:6-7). Mas Franco acreditava ter achado o remédio para este desenvolvimento errôneo: o Estado devia incentivar não apenas a imigração de colonos europeus, mas devia também introduzir leis que estimulassem os casamentos entre mestiços e brancos e que, ao mesmo tempo, inibissem casamentos entre mestiços e negros ou outros mestiços.

Assim, dentro de três gerações, a “raça negra” podia ser “reduzida” consideravelmente e, deste modo, criar-se-iam as condições necessárias para a construção de uma nação livre e forte nos trópicos.⁴⁷ Franco explica o processo de “transformação racial” aqui postulado da seguinte maneira:

“Os mestiços conservão só metade, ou menos, do cunbo Africano; sua côr he menos preta, os cabellos menos crespos e lanudos, os beiços e nariz menos grossos e chatos, etc. Se elles se unem depois á casta branca, os segundos mestiços tem já menos da côr baça, etc. Se inda a terceira geração se faz com branca, o cunbo Africano perde-se totalmente, e a côr he a mesma que a dos brancos; ás vezes inda mais clara; só nos cabellos he que se divisa huma leve disposição para se encresparem.” (FRANCO, 1821:18).⁴⁸

As primeiras leis que visavam a proibir a importação de escravos africanos foram assinadas pelo governo, em boa medida, como resposta a pressões externas (mais especificamente, aos interesses capitalistas britânicos). Contudo, devido à resistência interna (interesses dos senhores locais) tornaram-se praticamente ineficazes. Quando, em meados do século XIX, o tráfico legal foi efetivamente exterminado, os senhores de escravos foram obrigados a se deparar com a questão de como, futuramente, iriam organizar a produção sem a mão-de-obra escrava.

Vários fatores – como, por exemplo, o fim do tráfico, a acima citada prática da alforria e o fator “miscigenação” (resultante de freqüentes relações sexuais entre pessoas de todas as tonalidades de cor, comuns desde o início da colonização) – devem ter contribuído para que, na segunda metade deste século, a porcentagem de “não-brancos” entre a população livre tenha aumentado consideravelmente.⁴⁹ No primeiro censo oficial efetuado em 1872, a categoria dos “livres” era composta por 41% de “não-brancos”.

O projeto de “imigração européia” devia ser, agora, posto em prática. No ano de 1866, foi fundada, por Aureliano Cândido de Tavares Bastos, a “Sociedade Internacional de Imigração”. O jurista e político também não tinha dúvida de que o homem branco era não só muito mais inteligente mas sobretudo também três vezes mais produtivo do que o negro (BASTOS, 1939, p. 160-1). A vinda de imigrantes brancos deveria estimular o início de um lento e controlado processo de

modernização nas cidades brasileiras, no qual os escravos negros deviam ser substituídos por mão-de-obra europeia.

Para acelerar as transformações econômicas desejadas, caberia ao governo combater o uso de escravos, permitindo-o apenas no âmbito doméstico.⁵⁰ Ou seja: mesmo que, em princípio, Tavares Bastos visse no “escravo negro” um empecilho para o progresso e para a industrialização do país, para ele, o uso de mão-de-obra branca e livre na produção industrial não contradizia nem impedia o uso de mão-de-obra negra e escrava nos lares dos abastados.⁵¹

Joaquim Nabuco, abolicionista famoso, foi o fundador da “Sociedade Brasileira Contra a Escravidão” (1880) e autor do texto programático *O Abolicionismo* (1883). Nesta obra, ele também igualava modernização a europeização e via uma incompatibilidade entre escravidão e industrialização.⁵² Nabuco foi provavelmente um dos primeiros intelectuais do Brasil que muito antes de Gilberto Freyre já falava de uma convivência relativamente harmoniosa entre brancos e negros. Para ele, havia apenas conflitos de interesses entre classes diferentes, mas não, como nos EUA, “um preconceito social contra cuja obstinação pouco pôde o carácter, o talento e o mérito de quem incorre n’ella” (NABUCO, 1988:23). E explicita: “A escravidão, por felicidade nossa, não azedou nunca a alma do escravo contra o senhor, falando collectivamente, nem creou entre as duas raças o odio reciproco que existe naturalmente entre opressores e oprimidos” (idem:22).

Com esta análise das relações sociais no Brasil, Nabuco perseguia basicamente dois objetivos: de um lado, o político tentava apaziguar o medo que os grandes proprietários tinham de possíveis reações violentas dos negros, caso estes alcançassem um dia a liberdade. De outro lado, procurava justificar seu empenho de modo estritamente legalista e econômico: para Nabuco, o conflito entre negros e brancos se restringia apenas a relações de produção “atrasadas”, que um simples decreto, na sua opinião, poderia resolver.⁵³

Também segundo este seu raciocínio, marcado por ideais liberais e teses de cunho darwinistas sociais⁵⁴, o verdadeiro progresso poderia ser alcançado somente por meio da imigração de mão-de-obra europeia. Nabuco, que se empenharia pessoalmente na propaganda de projetos imigratórios (por exemplo, na Exposição Mundial em Paris, um ano depois da “Abolição”), sonhava com “um paiz onde todos sejam livres; onde, atrahida pela franquesa das nossas instituições e pela liberalidade

do nosso regimen, *a immigração Européa traga sem cessar para os tropicos uma corrente de sangue Caucasico vivaç, energico e sadio*, que possamos absorver sem perigo [...] (NABUCO, 1988:252; grifo meu).

Contrariando as teses de muitos cientistas europeus da época, Nabuco via na mistura de raças uma saída para o futuro do Brasil: "no futuro, só uma operação nos poderá salvar — à custa da nossa identidade nacional — isto é, *a transfusão do sangue puro e oxygenado de uma raça livre*" (idem:6; grifo meu).

III. SEGREGAR OU EXTINGUIR

Mais e mais políticos e donos de escravos começavam a se pronunciar, agora, em favor da implantação de um projeto econômico mais moderno. No entanto, muitos deles não estavam dispostos, como a argumentação de Tavares Bastos mostrou, a abdicar de velhos privilégios. Mesmo que abolicionistas como Nabuco tenham apontado para um novo “caminho promissor” – “progresso via imigração” –, a nova situação causava incertezas e um certo mal-estar no seio da *intelligentsia* brasileira. A elite intelectual e as lideranças políticas perguntavam-se até que ponto seria possível e desejável, introduzir o princípio da “igualdade entre os cidadãos”, com todas as suas conseqüências, num país cuja população era composta, majoritariamente, por “mestiços” e “raças inferiores”.

Neste sentido, o fim da escravidão e a Proclamação da República constituíam também um desafio para uma nova geração de cientistas formados em instituições universitárias brasileiras. A postura dos cientistas oscilava entre dois pólos: o compromisso acadêmico com as modernas ciências naturais e a fidelidade à nova nação. Nesse quadro, destacam-se as tendências opostas entre os juristas e os médicos da época, detectadas por Schwarcz: os primeiros, mais engajados no fortalecimento da instituição de um Estado moderno de tipo legal, mostravam maior afinidade com o discurso liberal e acreditavam na força transformadora da lei para a superação das desigualdades existentes; os segundos, baseados nas premissas de uma ciência natural e suas leis rígidas e propensas a determinismos, tendiam a descartar a possibilidade da igualdade (SCHWARCZ, 1993:180-182;244).

Partindo de premissas características das ciências naturais, o médico legista, Raimundo Nina Rodrigues criticava o fato de que os códigos penais estavam ainda muito permeados por concepções metafísicas e não reconheciam os avanços da ciência moderna. Tal como Darwin, Nina Rodrigues acreditava que a luta do homem pela sobrevivência contribuía para que, ao longo do processo evolutivo, “valores supremos”, tais como “inteligência” (“razão”) e “moralidade”, impor-se-iam. E, como Nina Rodrigues tinha certeza de que a vontade individual não escapava ao desenvolvimento da mente humana, existiam também, para este cientista, tipos de crimes próprios em cada fase da evolução (RODRIGUES, 1957:48-50).⁵⁵

Nina Rodrigues, em cuja árvore genealógica se achavam, aliás, certamente também ancestrais não-europeus, questionava o fato de que as “raças inferiores” cumprissem todas as precondições fundamentais para um igual tratamento diante da lei: faltava-lhes, segundo ele, a consciência do dever e a consciência do direito formal (idem:82). E, além disso, para o autor, existia uma “impossibilidade material, orgânica” que impedia “os representantes das phases inferiores da evolução social” de passar bruscamente para o “gráo de cultura mental e social das phases superiores” (RODRIGUES, 1957:50).

Nina Rodrigues, que participou ativamente da discussão internacional da época e manteve bons contatos, sobretudo com a Escola Criminalista Italiana (Lombroso) e a Escola de Medicina Legal Francesa, assumiu muitas das concepções biológico-essencialistas de seus colegas europeus a respeito de raça. Embora “raça” apareça nas suas análises como um fator – biologizado – “todo poderoso”, Nina Rodrigues, como aliás a maioria dos cientistas da época, nunca se preocupou em definir “raça” e tampouco explicitou a relação entre “diferenças raciais” e o outro grande paradigma da época: a “evolução humana”. De qualquer forma, Nina Rodrigues não tinha dúvida de que as leis da natureza, que para ele fundamentavam a hierarquização do mundo, estavam acima de qualquer julgamento moral e constituíam “verdades” inquestionáveis.⁵⁶

Partindo da constatação de que “a igualdade política não pode compensar a desigualdade moral e física” (idem:87), Nina Rodrigues defendia um tratamento diferenciado para criminosos, de acordo com a sua “organização physio-psychologica”. Para ele, punir alguém que, por razões de “inferioridade racial”, não está preparado para cumprir com os

direitos e deveres próprios da civilização moderna seria um equívoco, do ponto de vista científico. Adverte Nina Rodrigues: “tornar os barbaros e selvagens responsáveis por não possuir[em] ainda essa consciência [de direitos e deveres]” seria a mesma coisa que tornar as crianças responsáveis por não terem atingido a maturidade mental dos adultos, ou castigar “os loucos por não serem sãos de espirito” (RODRIGUES, 1957:85).

No fundo, o estudioso reivindicava um controle científico para a determinação da responsabilidade legal do indivíduo. Os criminosos deveriam ser investigados caso a caso – com métodos antropométricos – para que fosse definido seu grau de responsabilidade perante a lei. Outro ponto era a questão do “mestiçamento”, a qual constituía um problema especial que, segundo Nina Rodrigues, explicava-se igualmente pela “lei biológica”: os produtos dos “cruzamentos” de espécies seriam tanto menos favoráveis quanto mais essas espécies se encontram afastadas na hierarquia zoológica (idem:132). A escala de “mestiçamento” concebida pelo cientista abrangia um espectro que ia do inteiramente inaproveitável e degenerado até um “productio valido e capaz de manifestação superior da actividade mental” (idem:141). A responsabilidade penal deveria, de acordo com Nina Rodrigues, seguir este mesmo esquema.

Como tantos outros colegas cientistas, Nina Rodrigues acreditava firmemente que, para a formação de um Estado-nação, era preciso contar com uma grande homogeneidade da população. Convicto das suas „teses raciais“, Nina Rodrigues tinha de ser um cético: ele criticava a uniformização do Código Penal como um “erro grave” que “atent[a] grandemente contra os principios mais elementares da physiologia humana” (idem:175)⁵⁷ e propunha a divisão do país em, no mínimo, quatro regiões legais diferentes, que deveriam ser definidas de acordo com as respectivas características raciais, climáticas e geográficas.

A “obsessão” científica do autor em querer comprovar suas teses a respeito da “capacidade mental” das “raças inferiores” levou-o a se dedicar aos estudos da religiosidade afro-brasileira. Numa época em que o candomblé era vítima da violência policial, Nina Rodrigues se aproximou dos terreiros e transformou-se num dos seus primeiros grandes defensores. Como ogã do Gantois, Nina Rodrigues reivindicava o cumprimento do direito à prática livre de todas as confissões religiosas, garantido pela Constituição (RODRIGUES, 1977:246).

Segundo Nina Rodrigues, esta garantia legal tinha de valer também para as “crenças religiosas” da “raça negra”. Ele admitia que, do ponto de vista teológico (católico) “as práticas religiosas dos nossos negros podem [...] ser capituladas de um erro”. Mas advertia: “Absolutamente elas não são um crime, e não justificam as agressões brutais da polícia, de que são vítimas” (idem:246).

Tentando seguir coerentemente um corpo teórico e aplicando os conceitos científicos correspondentes a este campo, Nina Rodrigues procurava “avaliar”, “medir” a “inferioridade detectada” com “métodos exatos” (quantitativos). Diferentemente de muitos defensores da “tese do branqueamento”, Nina Rodrigues desenvolveria um interesse acadêmico por vários aspectos das “diferenças raciais” e engajar-se-ia pessoalmente em proteger de atos de violência a religião de uma raça que ele considerava “inferior”.

Embora tenha demonstrado e declarado mais de uma vez a sua simpatia para com a “raça negra”, as convicções evolucionista-raciais de Nina Rodrigues fizeram-no questionar a possibilidade de um desenvolvimento próspero do país, exatamente por causa da grande quantidade de negros e mestiços entre a população brasileira. Algumas passagens da última obra do cientista podem dar a impressão de que, no fim da vida, suas convicções tenham perdido um pouco em rigidez. Outros trechos do mesmo livro demonstram, porém, que ele nunca abdicou de seu ceticismo profundo, como ilustram as seguintes palavras de Nina Rodrigues:

“A raça negra no Brasil, por maiores que tenham sido seus incontestáveis serviços à nossa civilização, por mais justificadas que sejam as simpatias de que a cercou o revoltante abuso da escravidão, por maiores que se revelem os generosos exageros dos seus turiferários, há de constituir sempre um dos fatores da nossa inferioridade como povo.” (RODRIGUES, 1977:7). E adiante: “O que importa ao Brasil determinar é o quanto de inferioridade lhe advém da dificuldade de civilizar-se por parte da população negra que possui e se de todo fica essa inferioridade compensada pelo mestiçamento, processo natural por que os negros se estão integrando no povo brasileiro, para a grande massa da sua população de cor” (idem:264).

Com suas avaliações pessimistas, Nina Rodrigues voltava-se explicitamente contra aqueles pensadores que prognosticavam um “futuro branqueado” do país.⁵⁸ Nina Rodrigues permaneceria uma voz

isolada no meio do debate nacional. Uma voz que não teria grande repercussão. Aqueles, porém, que conseguiram manter viva a "chama do branqueamento" transformaram-se em mentores do discurso oficial.

O jurista, político e crítico literário Sílvio Romero foi um deles. Para Romero, a desigualdade entre as "raças" era também um "fato primordial e irreduzível" (ROMERO, 1969:268). Mas ele apostava, principalmente, em dois fatores que deveriam contribuir para homogeneizar a população, e, desta forma, consolidar um Estado de Direito nos trópicos: a "democracia" e o "mestiçamento", que é caracterizado pelo autor como o "velho fermento unificador" (idem:267).

Com palavras como "[t]odo brasileiro é um mestiço, se não no sangue, nas idéias" (idem, 1949:85), Romero buscava criar um espírito de união nacional. Percebe-se que neste discurso o mestiço se transforma em "saída para o Brasil". As visões de futuro de Romero oscilavam entre a consolidação de uma nova "raça" (mestiça) adaptada aos trópicos e a vitória da "raça branca", um processo que levaria a uma transformação racial da população e traria ao país os benefícios do progresso.⁵⁹

Mais clara e contundente era a linha de argumentação de João Baptista Lacerda. Embora também médico de formação, e mesmo tendo partido de concepções teóricas (sobretudo Spencer) e métodos de pesquisa (craniologia, por exemplo) semelhantes àqueles utilizados por Nina Rodrigues, Lacerda chegaria a conclusões opostas em sua análise do povo brasileiro. Na função de diretor do Museu Nacional, foi nomeado pelo Presidente da República para representar o país no primeiro Congresso Universal das Raças, em 1911, em Londres.

Como Nina Rodrigues, Lacerda atribuía — em princípio — às "leis da natureza" uma influência decisiva sobre a evolução do homem. Mas o cientista via uma chance de "manipular" ou intervir no processo da "seleção natural". Para ele, a religião cristã era o único elemento da evolução que podia impedir a opressão e a destruição dos "povos inferiores" pelos "superiores". Desta perspectiva, o ato de civilizar e catequizar não apenas os "primitivos" surge como um dever moral, como a única saída para salvar a humanidade (LACERDA, 1912:13;48-51).

Mesmo que muitas das idéias de Lacerda fossem marcadas por concepções naturalizadas do mundo, ele acreditava firmemente — como vários filósofos europeus no início do Iluminismo — que por detrás da

realidade observável, atuava a Vontade Divina que, em última instância, seria inatingível à mente humana. Apoiado nesta sua convicção, Lacerda opunha-se veementemente à exaltação da “razão pura”, despida de princípios cristãos.⁶⁰ Não é um acaso que suas explicações a respeito das diferenças humanas, especificamente a respeito das diferentes tonalidades de cor de pele, se assemelhassem mais àquelas dadas por pensadores como Buffon (ou ainda, Soares Franco) do que dos mentores clássicos do discurso evolucionista e racial de sua época:

“Demais, devem todos saber, porque a sciencia já o demonstrou, que embora tomada como character differencial de raça, a côr não passa de um *character anthropologico accidental*, susceptivel de modificar-se profundamente sob a influencia dos agentes cosmicos; que a superioridade e a inferioridade das raças no sentido absoluto é um facto inveridico; e que no mundo só existem raças adiantadas e atrasadas, devendo ser attribuidas essas diferenças ás condições do meio physico e social em que o homem evoluiu” (LACERDA, 1912:90; grifo meu).

Na esperança de que as “leis naturais” pudessem ser “aperfeiçoadas” por meio da força da fé cristã, e apoiado numa concepção não essencialista de “raça”, Lacerda sustenta uma visão positiva a respeito do “cruzamento” inter-racial. Ele defende a idéia de que os produtos do casamento entre brancos e negros não constituíam uma “raça” própria em razão da sua pouca estabilidade, que fazia com que em novos cruzamentos tendessem a voltar ao tipo branco ou preto (LACERDA, 1911:8). De qualquer forma, Lacerda não via os “mestiços” como “bastardos decadentes”: no seu texto, apresentado no Congresso Universal das Raças em Londres, os mestiços aparecem muito mais como “sujeitos em vias à transformação em branco”.⁶¹

Segundo Lacerda, a transformação do Brasil num dos “principais centros civilizados do mundo” (idem:19) seria garantida por dois fatores: a imigração européia e a “seleção sexual” (preferência de casamentos com brancos)⁶², as quais iriam, inevitavelmente, “clarear” a população. O desaparecimento do negro era visto, portanto, como uma consequência “lógica” deste processo, como uma questão de tempo: “*il est logique de supposer que dans l'espace d'un nouveau siècle, les métis auront disparu du Brésil, fait que coïncidera avec l'extinction parallèle de la race noire entre nous*” (idem:18; 19).

Diferentemente da abordagem de Nina Rodrigues, aqui a “diferença essencial” entre brancos e negros não ganha destaque na

análise. Lacerda concebe os africanos e seus descendentes também como uma “raça própria”, mas como uma raça que, por meio de sua contribuição à construção da sociedade brasileira, é transformada em “elemento nacional” e, desta forma, absorvida pela dominante cor/raça branca.

Lacerda contribuiu ainda para a construção do mito, segundo o qual os escravos brasileiros teriam sido relativamente bem tratados pelos senhores. Como “prova” (exemplo), Lacerda cita o fato de que, não raramente, mulatos (crianças) escravos sentavam à mesma mesa do senhor ou acompanhavam seus filhos na caça (idem:11).

À situação escravista no Brasil, Lacerda opõe as condições supostamente muito mais severas e cruéis predominantes nos EUA, onde, diferentemente do Brasil, ter-se-ia instaurado um forte “preconceito de raça e de cor” (idem:17). A descrição da “solução pacífica” para a questão racial transforma-se, no final do texto, num argumento para atrair não apenas mão-de-obra branca⁶³, mas também investimento de capital estrangeiro: no Brasil, os investidores podiam – exatamente por causa do “caráter pacífico do povo brasileiro” (idem, p. 26), por causa da ausência de graves conflitos sociais e de confrontações bélicas – contar com as melhores condições de segurança (idem:27).⁶⁴

O ideal do “branqueamento” – como aparece nos discursos de importantes abolicionistas e cientistas brasileiros –, traduzir-se-ia em medidas políticas concretas. As “teses” do branqueamento, agora já mais naturalizadas do que na época colonial, transformar-se-iam em discurso e prática da política oficial. No Congresso, debatiam-se não apenas formas de incentivar a imigração européia; foram também apresentados projetos que propunham a proibição da imigração de asiáticos e africanos.⁶⁵ Ainda no final do Estado Novo, Getúlio Vargas justificaria a assinatura de um decreto-lei (1945) que devia estimular a imigração européia com as seguintes palavras: “[...] a necessidade de preservar e desenvolver, na composição étnica da população, as características básicas mais desejáveis de sua ascendência” (*apud* BEOZZO, 1981:575).

O projeto da modernização devia – de forma lenta e controlada em grande parte pela antiga elite do “velho regime” – ser posto em prática. A sua realização, no entanto, restringiu-se, durante muito tempo, a algumas poucas regiões geográficas (os espaços urbanos), sobretudo à produção econômica de algumas poucas áreas e não causaria transformações profundas na estrutura social e nas relações de poder

predominantes na sociedade brasileira. Há fortes indícios de que a não-implantação de um projeto social e político “mais moderno”, que tivesse como objetivo a implementação efetiva de deveres e direitos dos cidadãos, tenha constituído também um fator fundamental para que, até meados do século XX, o ideário do branqueamento se mantivesse como uma ideologia hegemônica.

Mesmo que os tempos tenham mudado, mesmo que já há algum tempo o Brasil tenha sido envolvido também pelas “forças globais” do capitalismo moderno que tendem a burocratizar e “racionalizar” as relações entre empregador e empregado, é possível sentir ainda hoje a força do poder patrimonial que se baseia em redes pessoais de proteção e de dependência e que continua atuando muitas vezes de forma latente, outras vezes de forma bem explícita. Percebe-se que a “lógica” do capitalismo moderno não substituiu totalmente (ainda) a “lógica” do patrimonialismo; há muito mais uma convivência e sobreposições complexas entre “formas arcaicas”, “modernas” e “pós-modernas” de organização econômica e social.

IV. CONCLUSÃO

Tentei mostrar nesta análise que o ideário do branqueamento, em suas várias fases históricas, nunca se resumiu à idéia de “transformar uma cor/raça em outra”. A crença na possibilidade de uma metamorfose da cor de pele (da raça), ofereceu um suporte ideológico para a continuidade do exercício do poder patrimonial-escravista. Ao mesmo tempo em que as relações patrimoniais hierárquicas constituíam um obstáculo para a implantação de direitos civis (liberdade individual, igualdade diante da lei), a ideologia do branqueamento trazia em si um enorme potencial de resistência contra qualquer tentativa de “essencializar” os limites de cor e/ou de raça.

Isto porque o ideário do branqueamento induz a negociações pessoais e contextuais das fronteiras e das identidades dos envolvidos. Esta prática social, que permaneceu viva neste século que passou, contribuiu não apenas para encobrir o teor discriminatório embutido nesta construção ideológica mas também para abafar uma reação coletiva. Assim, a ideologia do branqueamento “atua” no sentido de dividir aqueles que poderiam se organizar em torno de uma reivindicação

comum, e faz com que as pessoas procurem se apresentar no cotidiano como o mais "branco" possível.

Partindo de uma perspectiva de "branqueamento", que termina por sustentar a realização gradual de valores paradigmáticos supremos (religioso-morais, biológicos-evolutivos, civilizatórios), um "mais escuro" pode ser visto como um ser que — a longo prazo — contribui para o aperfeiçoamento deste "projeto societal". Mas pode ser considerado também moral, biológica e culturalmente "inferior" àquele que consegue apresentar-se como "menos escuro". Assim, qualquer denominação de cor e/ou de raça ganha uma forte carga de ambigüidade. Esta ambigüidade que marca os processos de inclusão e exclusão e que pode ser interpretada como uma conseqüência da força do ideário do branqueamento, foi provavelmente também uma das razões porque o Brasil oficial conseguiu, com sucesso, apresentar-se durante tanto tempo como um país não-racista.⁶⁶

Já faz algum tempo, porém, que a hegemonia do ideário do branqueamento foi rompida. A partir dos "estudos raciais" promovidos pela UNESCO, nos anos 50, classificações tipológicas de cores difundiram-se para além do discurso científico⁶⁷. E, no final dos anos 70, o discurso do Movimento Negro brasileiro começou a assumir concepções essencializadas de "negro", com o objetivo de forjar uma identidade política combativa e de desmistificar a idéia da "democracia racial".

Hoje, pode-se perceber que co-existem diferentes ideais a respeito de igualdade social e de diferença cultural, a respeito de "autenticidade" e de "hibridismo". Ou seja, percebe-se que na "era da globalização", a questão da identidade, do incluir e do excluir, tornou-se, também no Brasil, mais complexa ainda. Os velhos conceitos de "negro" e "branco" e de "raça" estão sendo reavaliados por novos interesses políticos, novas forças ideológicas, novas tendências acadêmicas e idéias científicas - como por exemplo pelas "teses" pós-modernas a respeito das diferenças humanas, pelo multiculturalismo⁶⁸, pelo panafricanismo, por um novo nacionalismo, ou ainda por posturas, como o "*black is beautiful*", pelo "politicamente correto" ou por novos focos radicais que pregam a "supremacia da raça branca"⁶⁹.

Mas mesmo assim, o ideário do "branqueamento" não foi totalmente apagado: ele é perceptível no dia-a-dia até hoje. Deste modo, a força social do ideário do "branqueamento" pode explicar não apenas a

(ainda) pequena porcentagem de "pretos" ("negros") nas estatísticas oficiais até hoje⁷⁰, mas explica também a grande quantidade de termos de cor, que dominam o linguajar cotidiano⁷¹. Muitas das palavras usadas no cotidiano como autodescrições ou como termos que buscam não ofender a pessoa denominada são bastante curiosas (moreno, moreninho, marrom bombom, de cor, queimado de praia, meio-branco) e sinalizam que uma grande parte da população, sobretudo as classes menos favorecidas⁷², continua evitando identificar-se com a categoria "negro" ("preto") e continua valorizando e privilegiando cores claras.

Tudo indica que a ideologia do "branqueamento" continua "funcionando" como uma espécie de "pano de fundo ideológico" sobre o qual outros discursos, outras concepções de "negro" e "branco" vão se sedimentando (por exemplo: o discurso do Movimento Negro atual e as propostas acadêmicas de "racializar" as diferenças).

Procurei argumentar aqui que a ideologia do "branqueamento" tem sido, ao lado da idéia da "democracia racial", um componente importante do racismo brasileiro. E é também por causa da importância social desta construção ideológica que me parece problemático e inadequado basear a reflexão sobre o racismo no Brasil em concepções essencializadas, ou ainda a-históricas de "negro" e de "branco", ou mesmo em "sistemas classificatórios" situados além dos processos históricos.

Quero então concluir minha análise, dizendo que o "racismo" é um fenômeno social complexo: não é "apenas" discriminação e humilhação mas é também o *discurso sobre* os processos de inclusão e exclusão. Há uma relação intrínseca entre realidade e discurso sobre a realidade. Por isto, parece-me necessário analisar os contextos históricos, políticos, econômicos e culturais juntamente com o plano do(s) discurso(s), ou seja, juntamente com a construção das idéias, se quisermos entender o funcionamento do fenômeno do racismo. Desta maneira, é possível mostrar que não existe um "etos brasileiro" descolado das "relações raciais" como também é possível mostrar que "raças" e/ou "cores" não têm uma existência própria, não têm um significado que independa do "mundo dos valores" e dos "ideais culturais".

Quero crer que uma abordagem que insiste em mostrar que "cores" e "raças" são construções históricas e ideológicas, e, como tais, devem ser analisadas no seu contexto econômico, político, cultural

específicos, possa ajudar a abrir o caminho – e isto seria o objetivo último – para construir um discurso anti-racista que evite estimular tanto “choques entre culturas” como “lutas raciais”.

BIBLIOGRAFIA:

- ANDRADA e SILVA, José Bonifácio de. (1964), *Escritos políticos*. São Paulo, Obelisco.
- AUGSTEIN, Hanna Franziska. (1996), *Race, the origins of an idea, 1760-1850*. Bristol, Thoemmes Press.
- AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. (2001), “Quem precisa de São Nabuco?”. *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 1.
- AZEVEDO, Célia Maria Marinho. (1987), *Onda negra, medo branco*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- BANTON, Michael. (1967), *Race relations*. London, Tavistock.
- BASTIDE, Roger e FERNANDES, Florestan. (1971), *Branços e negros em São Paulo*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. (1985), São Paulo, Livraria Pioneira Editora.
- BASTOS, A. C. Tavares. (1939), *Os males do presente e as esperanças do futuro*. São Paulo, Ed. Nacional.
- BAY, Mia. (2000), *The White image in the black mind*. New York, Oxford University Press.
- BEER, Bettina. (2002), *Körperkonzepte, interethnische Beziehungen, Rassismustheorien*. Berlin, Dietrich Reimer.
- BEOZZO, José Oscar. (1981), *Igreja do Brasil e santa Sé*. Vozes – Revista de Cultura, Petrópolis, Vozes, nº 1, jan./fev.
- BRAGA, Isabel Maria Ribeiro Mendes Drumond. (1999), *Mouriscos e cristãos no Portugal Quinhentista*. Lissabon, Hugin.
- BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. (1930), *Dialogos das grandezas do Brasil*. Rio de Janeiro, Publicações da Academia Brasileira.
- BUFFON, George Leclerc de. (1839), *Oeuvres complètes de Buffon (Tome troisième; "De l'Homme")*. Paris, Bazouge-Pigoreau Éditeur.
- CAMÕES, Luís de. (1980), *Os lusíadas*. São Paulo, Itatiaia.
- CARDOSO, Fernando Henrique & IANNI, Octavio. (1960), *Côr e mobilidade social em Florianópolis*. São Paulo, Ed. Nacional.

- CARTER, Bob. (2000), *Realism and racism. Concepts of race in sociological research*. London, Routledge.
- COMISSÃO NACIONAL PARA AS COMEMORAÇÕES DOS DESCOBRIMENTOS PORTUGUESES. *Catálogo de exposição: Os negros em Portugal, sécs. XV a XIX* (Mosteiro dos Jerónimos). 23 de setembro de 1999 a 24 de janeiro de 2000.
- COSTA, Sérgio. (2002b), "Formas e dilemas do anti-racismo no Brasil", in J. P. da Silva *et al* (orgs.). *Crítica contemporânea*. São Paulo, Annablume.
- COSTA, Sérgio. (2002a), "A construção sociológica da raça no Brasil". *Estudos Afro-Asiáticos*. n° 1.
- COUTINHO, J. J. da Cunha de Azeredo. (1996), *Obras econômicas*. São Paulo, Ed. Nacional.
- D'ADESKY, Jacques. (2001), *Pluralismo e multiculturalismo. Racismo e anti-racismo no Brasil*. Rio de Janeiro, Pallas.
- DA MATTA, Roberto. (1997), "Notas sobre o racismo à brasileira", in J. SOUZA (org.). *Multiculturalismo e racismo*. Brasília, Paralelo 15.
- DUCHET, Michèle. (1980), "Du noir au blanc, ou la cinquième génération", in L. POLIAKOV (Org.). *Le couple interdit: entretiens sur le racisme*. Paris, Mouton.
- FERNANDES, Florestan. (1978), *A integração do negro na sociedade de classes* (vol. I e II). São Paulo: Ática.
- FRANCO, Francisco Soares. (1821), *Ensaio sobre os melhoramentos de Portugal e do Brazil*. Lisboa, Imprensa Nacional.
- FRY, Peter. (1995/1996), "O que a Cinderela negra tem a dizer sobre a 'política racial' no Brasil". *Revista USP*, 28.
- FRY, Peter. (2000), "Politics, nationality, and the meaning of 'race' in Brazil". *Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, Vol. 129, n°2.
- GAIOSO, Raimundo José de Sousa. (1970), *Compêndio histórico-político dos princípios da lavoura do Maranhão*. Rio de Janeiro, Livros de Mundo Inteiro.
- GILROY, Paul. (2000), *Against race. Imagining political culture beyond the line*. Cambridge, Massachusetts/ Harvard University Press.
- GOLDBERG, David Theo. (1994), *Racist culture: philosophy and the politics of meaning*. Oxford, Blackwell.
- GRIN, Monica. (2001), "Esse ainda obscuro objeto de desejo – políticas de ação afirmativa e ajustes normativos: o seminário de Brasília". *Novos Estudos*, n° 59.

- GUIMARÃES, Antonio Sérgio. (1997), "A desigualdade que anula a desigualdade. Notas sobre a ação afirmativa no Brasil", in J. SOUZA (org). *Multiculturalismo e racismo*. Brasília, Paralelo 15.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio. (2002), *Classes, raças e democracia*. São Paulo, Editora 34.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio. (1999), *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo, Edições 34.
- _____. (1995), "Racismo a anti-racismo no Brasil". *Novos Estudos*, n°43.
- GUMILLA, Joseph. (1758), *Histoire naturelle, civile et géographique de L'orenoque et des principales Rivières qui s'y jettent*. Avignon, Desaint & Saillant Libraires.
- HALL, Stuart. (2003), *Da diáspora. Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte, Editora da UFMG.
- HOFBAUER, Andreas. (1999), *Uma história de branqueamento ou o negro em questão*. Tese de doutorado, São Paulo, USP.
- HUND, Wulf D. (1999), "Inclusion and exclusion: dimensions of racism". *Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit*, vol. 1.
- _____. (1999), *Rassismus. Die soziale Konstruktion natürlicher Ungleichheit*. Münster, Westfälisches Dampfboot.
- IANNI, Octavio. (1988), *As metamorfoses do escravo*. São Paulo, Hucitec.
- JACOBSON, Matthew Frye. (1998), *Whiteness of a different color*. London, Havard University Press.
- JORDAN, Winthrop D. (1968), *White over black*. Kingsport, The University of North Carolina Press.
- KARASCH, Mary. (2000), *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo, Companhia das Letras.
- KOSTER, Henry. (1942), *Viagens ao nordeste do Brasil [1809-1815]*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- LACERDA, João Baptista. (1912), *O congresso universal das raças reunido em Londres (1911)*. Rio de Janeiro, Papelaria Macedo.
- LACERDA, João Baptista. (1911), *Sur les métis au Brésil*. Paris, Imprimerie Devouge.
- LEITE, Serafim. (1956), *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil I (1538-1553)*. Coimbra: Tipografia da Atlântida.
- LESSER, Jeffrey. (2000), *A negociação da identidade nacional*. São Paulo, Unesp.

- LÓPEZ, Ian F. Haney. (1996), *White by law. The legal construction of race*. New York, New York University Press.
- MAGGIE, Yvonne. (1996), (1996), “‘Aqueles a quem foi negada a cor do dia’: as categorias cor e raça na cultura brasileira”, in M. Chor Maio & R. Ventura Santos. *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro, Fiocruz, CCBB.
- MARTIN, Peter. *Schwarze Teufel, edle Mobren*. Hamburg: Junius, 1993.
- MATTOS, Hebe Maria. (1998), *Das cores do silêncio*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- MATTOSO, Kátia de. (1990), *Ser escravo no Brasil*. São Paulo, Brasiliense.
- MELISH, Joanne Pope. (1998), *Disowning slavery*. Ithaca, Cornell University Press.
- MILES, Robert & TORRES, Rodolfo D. (1999), “Does race matter? Transatlantic perspectives on racism after ‘race relations’”, in R. TORRES, et al. *Race, identity and citizenship*. Malden, Blackwell.
- MILES, Robert. (1993), *Racism after ‘race relations’*. London, Routledge.
- MILES, Robert. (1992), *Rassismus. Einführung in die Geschichte und Theorie eines Begriffs*. Hamburg, Argument.
- MONTEIRO, John Manuel. (1994), *Negros da terra*. São Paulo, Companhia das Letras.
- MOURA, Clóvis. (1983), *Brasil: as raízes do protesto negro*. São Paulo, Global.
- _____ (1994), *Dialética radical do Brasil negro*. São Paulo, Anita.
- MUNANGA, Kabengele. (1999), *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil. Identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis, Vozes.
- NABUCO, Joaquim. (1988), *O abolicionismo*. Recife, Fundação Joaquim Nabuco/Massangana.
- PAIVA, Eduardo França. (1995), *Escravos e libertos nas Minas Gerais do Século XVIII*. São Paulo, AnnaBlume.
- PARK, Robert Ezra. (1950), *Race and culture*. Glencoe, The Free Press.
- PEREIRA, Duarte Pacheco. (1988), *Esmeraldo de situ orbis*. Lisboa, Academia Portuguesa da História.
- PIMENTEL, Maria do Rosário. (1995), *Viagem ao fundo das consciências: a escravatura na época moderna*. Lisboa, Colibri.
- REX, John. (1970), *Race relations in sociological theory*. London, Weidenfeld & Nicholson.
- ROCHA, Manoel Ribeiro da. (1992 [1758]), *Etiópe resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado*. Petrópolis, Vozes.

- RODRIGUES, Nina Raimundo. (1957), *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. Rio de Janeiro, ed. Guanabara.
- _____. (1977), *Os africanos no Brasil*. São Paulo, Ed. Nacional.
- ROMERO, Silvio. (1949), *História da literatura brasileira*. Rio de Janeiro, J. Olympio.
- ROMERO, Silvio. (1969), *Obra filosófica*. Rio de Janeiro, J. Olympio.
- ROTTER, Gernot. (1967), *Die Stellung des Negers in der islamisch-arabischen Gesellschaft bis zum XVI. Jahrhundert*. 1967. Tese de doutorado, Bonn, Faculdade de Filosofia, Rheinisch Friedrich-Wilhelms-Universität.
- RUGENDAS, João Maurício. (1979), *Viagem através do Brasil [1822-1825]*. São Paulo, Belo Horizonte, Itatiaia, Edusp.
- RUGENDAS, Johann Moritz. (1835), *Malerische Reise in Brasilien*. Paris/Mühlhausen, Cité Bergère.
- RUSSELL-WOOD, A. J. R. (1982), *The black man in slavery and freedom in colonial Brazil*. Hong Kong, The MacMillan Press.
- SANSONE, Livio. (1996), “Nem somente preto ou negro. O sistema de classificação racial no Brasil que muda”. *Afro-Ásia*. N° 18.
- SANTOS, Sales Augusto dos. (1997), *A formação do mercado de trabalho livre em São Paulo: tensões raciais e marginalização social*. Tese de mestrado, Brasília, UnB, Departamento de Sociologia.
- SAUNDERS, A. C. de C. M. (1982), *A social history of black slaves and feedmen in Portugal (1441-1555)*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SCHWARCZ, Lília Moritz & QUEIROZ, Renato da Silva (org). (1996), *Raça e diversidade*. São Paulo, Edusp/Estação Ciência.
- SCHWARCZ, Lília Moritz. (1995), “Complexo de Zé Carioca. Notas sobre uma identidade mestiça e malandra”. *Revista brasileira de Ciências Sociais*. n° 29.
- _____. (1998), “Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na intimidade”, in L. M. SCHWARCZ (org). *História da vida privada no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.
- SCHWARCZ, Lília Moritz. (1993), *O espetáculo das raças*. São Paulo, Companhia das Letras.
- SEQUEIRA, António d’Oliva de Sousa. (1821), *Adição ao projecto para o estabelecimento politico do reino-unido de Portugal, Brasil e Algarves*. Coimbra, Imprensa da Universidade.

- SEYFERTH, Giralda. (1985), “A antropologia e a teoria do branqueamento da raça no Brasil: a tese de João Batista de Lacerda”. *Revista do Museu Paulista*, Vol. XXX.
- SILVÉRIO, Valter Roberto. (1999), “O multiculturalismo e o reconhecimento: mito e metáfora”. *Revista da USP*, nº 42.
- SKIDMORE, Thomas E. (1989), *Preto no branco*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- SOLOMOS, John & BACK, Les. (1996), *Racism and society*. Houndmills, MacMillan.
- SOLOMOS, John. (2002), “Making sense of racism: Aktuelle Debatten und politische Realitäten“, in A. DEMIROVIĆ & M. BOJADŽIJEV (orgs.). *Konjunkturen des Rassismus*. Münster, Westfälisches Dampfboot.
- TAGUIEFF, Pierre-André. (1998), Die Metamorphosen des Rassismus und die Krise des Antirassismus, in U. BIELEFELD (org.). *Das Eigene und das Fremde*. Hamburg, Hamburger Edition HIS.
- TELLES, Edward. (2003), *Racismo à brasileira*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- TINHORÃO, José Ramos. (1988), *Os negros em Portugal: uma presença silenciosa*. Lisboa, Editorial Caminho.
- VIEIRA, António. (1940), *Sermões prégados no Brasil*. Lisboa, Agência Geral das Colónias, vol 3.
- WADE, Peter. (1993), “‘Race’, nature and culture”. *Man*, nº 28: 17-34.

Notas

¹ Este artigo é uma adaptação ampliada do texto *Das Konzept der ‘Rasse’ und die Idee des ‘braqueamento’ im Brasilien des 19. Jahrhunderts – Ideologische Grundlagen des ‘brasilianischen Rassismus’*“, publicado na revista *Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit*, Heft 1, 2003.

² Andreas Hofbauer é professor da UNESP-Marília, PhD pela Universidade de Viena e doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo, onde defendeu a tese “Uma história de ‘branqueamento’, ou o ‘negro’ em questão”.

³ O debate ganhou fôlego quando, na época dos preparativos da Terceira Conferência Mundial contra Racismo (Durban, 2001), o governo mostrou disposição de criar mecanismos de “discriminação positiva” para combater o racismo no Brasil (cf. tb. TELLES, 2003, p. 86-97).

⁴ Cf. tb. a análise que M. Grin faz do seminário *Multiculturalismo e racismo: o papel da ‘ação afirmativa’ nos Estados democráticos contemporâneos*, que foi promovido pelo governo brasileiro e ocorreu em junho de 1996, no Palácio da Alvorada (GRIN, 2001, p. 183ff.).

⁵ Estou ciente de que a tipologia que segue não passa de uma “diferenciação grosseira” que tende a achatar certas diferenças relevantes existentes entre as muitas e diferentes abordagens, além de tender a simplificar as concepções teóricas dos autores. Mesmo assim, arrisco-me a fazê-lo com o objetivo de mostrar: 1) que tradições divergentes na concepção (construção) do “outro” estão ligadas diretamente a diferentes interpretações do que seja o fenômeno do racismo; e 2) que uma abordagem contextual (no sentido de historicizada) da construção do outro pode, talvez, superar problemas teóricos intrínsecos a cada uma das tendências citadas.

Jacques D’Adesky e Sérgio Costa propõem classificações semelhantes quando analisam os diferentes discursos acadêmicos anti-racistas (opõem anti-racismo diferencialista e anti-racismo universalista; e anti-racismo igualitarista e anti-racismo integracionista – Cf. D’ADESKY, 2001; COSTA, 2002b).

⁶ Esta linha de pesquisa, que remete, em termos teóricos e metodológicos, aos estudos da UNESCO promovidos nos anos 50 (cf. os trabalhos de importantes intelectuais, tais como F. Fernandes, A.L. Costa Pinto, O. Ianni, F.H. Cardoso), seria retomada, sobretudo a partir do final dos anos 70, por pesquisadores como Carlos Hasenbalg, Nelson do Valle Silva, e outros.

⁷ Roberto Da Matta, por exemplo, afirma, ao comparar a questão racial no Brasil com a situação nos EUA, que “[o] problema básico (...) – sem o qual a questão racial não pode ser entendida -, jaz no estilo cultural por meio do qual as duas sociedades elaboram, constroem e lidam com as suas diferenças” (DA MATTA, 1997, p. 71-2).

⁸ Cf. L.M. SCHWARCZ, 1998, p. 236; Peter FRY, 1995-6, p. 134.

⁹ A.S. Guimarães postula que não há denominação de cor sem a existência de uma ideologia racial. Diz o autor: “Alguém só pode ter cor e ser classificado num grupo de cor se existir uma ideologia em que a cor das pessoas tenha algum significado. Isto é, as pessoas têm cor apenas no interior de ideologias raciais” (GUIMARÃES, 1999, p. 44). E Guimarães afirma ainda que, desde os primórdios da história do Brasil, a “‘cor’ é (...) uma construção racialista” (GUIMARÃES, 1999, p.97; cf. tb. GUIMARÃES, 1995, p. 27).

¹⁰ De forma parecida, no seu recente livro *Racismo à brasileira* (2003), Telles define as categorias-chave de inclusão e exclusão fora dos contextos históricos sociais específicos. Num subcapítulo, intitulado „Nota sobre o conceito de raça e o uso de termos raciais“, opta pelo termo „raça“ que, segundo ele, inclui também a noção de „cor“. E define ainda que o seu uso da categoria „negro“ inclui “pardos e pretos” (TELLES, 2003, p. 39).

¹¹ Guimarães admite que a autoclassificação de cor da população nem sempre corresponde à classificação usada pelo IBGE e em textos sociológicos. A defesa do uso da categoria de “raça” (de uma noção essencializada de “negro”) ganha aqui, visivelmente, um teor pragmático: justificar-se-ia pelo objetivo político. Escreve Guimarães: “Na ausência de tal identidade [social/racial], o legislador poderá estar ajudando a criar, com sua legislação, a comunidade sobre a qual pretende legislar” (GUIMARÃES, 1997, p. 240).

¹² Clóvis Moura, por exemplo, distingue entre identidades “corretas” ou “reais” e “identidades deformadas” (MOURA, 1994, p. 157). Diante do resultado da pesquisa PNAD-1976, que levantou 136 termos de identificação de cores de pele diferentes, Moura lamenta: “o brasileiro foge da sua realidade étnica, da sua identidade, procurando, através de simbolismos de fuga, situar-se o mais próximo possível do modelo tido como superior” (MOURA, 1988, p. 63; grifo meu; cf. tb. p. 62). Seria possível mencionar vários outros exemplos: também Guimarães, por exemplo, numa reflexão teórica sobre os usos de categorias, chega a classificar a noção nativa de ‘cor’ como “falsa” (Cf. GUIMARÃES, 1999, p. 43).

¹³ Wade, e também Donna Haraway, insistem em dizer que “o reino da natureza” não se apresenta aos seres humanos como uma campo neutro. Os dois pesquisadores partem do princípio de que o “conhecimento é um processo social, de maneira que, o conhecimento sobre a natureza não pode ser simplesmente separado das categorias culturais daqueles que produzem o conhecimento” (WADE, 1993, p. 31; minha tradução). Portanto, diz Wade, “a natureza é também uma construção social”; e Haraway complementa: “biology remain[s] a human culture-specific discourse, not the body of nature itself” (in: WADE, 1993, p.18, 31).

¹⁴ Mesmo que o objetivo dos pesquisadores certamente não seja defender uma ideologia repressora nem conservadora, a primazia atribuída ao “mundo simbólico” em detrimento de outros fatores custa-lhes críticas, por vezes, bastante ácidas. Sem dúvida alguma, não é agradável ser acusado de defender privilégios dos brancos ou de dificultar ou ainda de impossibilitar a implementação de medidas políticas efetivas de combate ao racismo. Cf. as palavras de P. Fry: “I find it difficult not to side with those who resent attempts to interpret the ‘Brazilian model’ or ‘Brazilian sociological intelligence’ as fundamentally erroneous. To do otherwise would be to renege on the tenets of my discipline and succumb to pressures to capitulate to the inevitability of the ‘racialization’ of the world. And yet, taking such a

position, contrary to the dominant views of so many of my friends and colleagues, including those in the thick of the antiracist struggle in Brazil, is painful, bringing, as it does, accusations of 'neo-Freyreanist', representing white privilege or even of a lack of concern for racism and 'racial' inequality"(FRY, 2000:111).

¹⁵ Assim, nas reflexões de Y. Maggie, as diferentes denominações de cor tendem a ser tratadas como “significantes” que apontam para uma “estrutura profunda”, uma espécie de “lógica oculta” que se expressaria na “cultura brasileira”, como se pode perceber na seguinte passagem: "Essa categoria [moreno] é como uma chave para se falar em cor e raça sem falar de cor e raça, pois moreno contém em si mesmo tanto cor, como ausência de cor (...). Moreno contém em si o gradiente, a oposição negro/branco e a oposição preto/branco. Ela é a categoria que por excelência fala do nosso modo particular cotidiano de falar nas raças e nas oposições, sem falar delas" (MAGGIE, 1996:231-2).

¹⁶ Termos como „sistema de classificação (da cor)“ aparecem também nas reflexões de outros estudiosos da questão racial, como, por exemplo, nos trabalhos de Da Matta (1997:71), de L. Schwarcz (1995, p. 60), mas também naqueles de L. Sansone (1996:169) cuja orientação conceitual-teórica certamente não segue modelos antropológicos clássicos e se aproxima, apenas até certo ponto, da “Sociologia das Relações Raciais“.

¹⁷ Cf. tb. as reflexões de Da Matta (1997) na nota de rodapé nº 6. O antropólogo chama a atenção para o fato de que, diferentemente do “sistema racial” bipolar dos EUA, que define o mestiço como “negro”, no Brasil as relações sociais são dominadas por “uma ideologia de mistura e ambigüidade” que faz com que o mestiço simbolize “integração” (DA MATTA, 1997:73). Da Matta fala ainda de uma “insegurança classificatória” e de uma “indeterminação étnica” para explicar o fato que, no Brasil, “[p]essoas ficam ‘brancas’ ou ‘negras’ de acordo com suas atitudes, sucesso e, sobretudo, relacionamentos” (idem:72-3).

¹⁸ Com o decorrer do tempo, tendências marxistas vão ganhar espaço dentro da perspectiva sociológica do estudo das “relações raciais”. Assim, O. Cox descreve, no seu livro *Caste, class and race* (1948), o surgimento de “relações raciais” como um co-produto da exploração capitalista. Para ele, trata-se de relações que são determinadas pelos fatores trabalho, capital e lucro (cf. tb. as análises de SOLOMOS & BACK, 1996:3-7; 37-42). Cf. tb. como Octavio Ianni explica a articulação de dois “grupos sociais/raciais” antagônicos (“brancos” e “não-brancos”) na época da escravidão: “Nesse contexto, o negro e o mulato são acepções da mesma categoria do sistema econômico; fornecem a mão-de-obra produtora de valores” (IANNI, 1988:112). Ou ainda: “(...) o negro e o mulato livre” são tratados como “membros de ‘outro’ grupo, indivíduos ligados racial e socialmente aos escravos de que procedem” (idem:152). Percebe-se que

a definição da cor/raça dos agentes sociais tende a ser derivada de sua “função econômica”.

¹⁹ Confira, por exemplo, as palavras de Guimarães: „Reconheço, todavia, que a minha argumentação repousa sobre dois pressupostos às vezes difíceis de serem percebidos. Primeiro, não há raças biológicas, ou seja, na espécie humana nada que possa ser classificado a partir de critérios científicos e corresponda ao que comumente chamamos de ‘raça’ tem existência real; segundo, o que chamamos ‘raça’ tem existência nominal, efetiva e eficaz apenas no mundo social e, portanto, somente no mundo social pode ter realidade plena” (GUIMARÃES, 2002:50).

²⁰ Sérgio Costa faz uma crítica semelhante à “generalização do uso sociológico da categoria raça” nos “estudos raciais” quando escreve: "O problema teórico que se detecta aqui é o de tomar a realidade social como um reflexo unilateral da estrutura socioeconômica, não levando em conta a forma como os agentes sociais decodificam as estruturas e constroem os significados que orientam seus comportamentos e escolhas" (COSTA, 2002a:50).

Chama ainda a atenção o fato de que os pesquisadores brasileiros que seguem a orientação básica dos “estudos das relações raciais” tendem a não relevar as críticas levantadas por toda uma “nova geração” de sociólogos (de orientação marxista) que têm alertado para os perigos de processos de “essencialização” (cf. os comentários de A. S. Guimarães a respeito das reflexões de R. Miles e de P. Gilroy – GUIMARÃES, 1999: 24-5 e 2002:48-9).

Robert Miles, p. ex., adverte para o fato de que a “sociologia das relações raciais” tem contribuído para reificar a noção de “raça”. Ele se pronuncia explicitamente contra o uso analítico da categoria “raça” e propõe, ao invés de estudar “relações raciais”, analisar o fenômeno do racismo, que ele entende como um fenômeno ideológico, e, mais recentemente também, como uma forma de discurso (cf. MILES, 1993:1-8; MILES e TORRES, 1999:33). Estudiosos associados aos *Cultural Studies*, como Stuart Hall e Paul Gilroy, também têm criticado o “essencialismo negro”. Escreve Hall: “Não existe garantia, quando procuramos uma identidade racial essencializada da qual pensamos estar seguros, de que esta sempre será mutuamente libertadora e progressista em todas as outras dimensões” (HALL, 2003:347). Segundo Hall, formas essencialistas de discursos políticos e culturais descontextualizam e naturalizam a diferença.

²¹ Na sua livre docência, recentemente publicada, a antropóloga alemã Bettina Beer mostra que muitas sociedades não-ocidentais “usam” também características físicas específicas para criar classificações e, inclusive, para justificar hierarquizações sociais. Pautada por esta análise, Beer reivindica que estes fenômenos deveriam ser entendidos também como “construções de

raças“, ou seja, como formas de racismo. Muitos outros autores, porém, como por exemplo Roger Sanjek, entendem o racismo como uma invenção européia, cuja origem Sanjek localiza no século XV (cf. BEER, 2002:46;54)

²² Beer apresenta uma tabela que mostra as divergências entre alguns especialistas em torno da datação da origem do racismo (BEER, 2002:256).

²³ Foi Thomas Skidmore que, pela primeira vez, apresentou uma tal interpretação do „branqueamento“, no seu livro *Preto no branco* ([1974] 1989:81). Cf. também: IANNI, 1988:153; MOURA, 1983:30; GUIMARÃES, 1995:37;38; SCHWARCZ, 1996:172; MUNANGA, 1999:15. Como propagandista mais importante da ideologia do branqueamento, cita-se comumente o antropólogo João Baptista Lacerda que, no Congresso Universal das Raças em Londres (1911), prognosticava que a população brasileira estaria a caminho de um embranquecimento que levaria conseqüentemente – num prazo de um século - à extinção da “raça negra”. G. Seyferth é uma das poucas pesquisadoras que cuidadosamente chamou a atenção para o fato de que o “branqueamento já era do domínio popular quando Lacerda lhe deu estatuto científico em 1911” (SEYFERTH, 1985:87).

²⁴ Esta concepção baseia-se em análises anteriores: cf. por exemplo a argumentação de Roger BASTIDE (1985:54;104); de F. Fernandes (*apud* BASTIDE e FERNANDES, 1971: 87-91) e de IANNI (1988:150-3).

²⁵ Cf. MARTIN (1993:285; 373).

²⁶ Em *Os lusíadas* (1572), CAMÕES (1980:316; 323; 382) usa a palavra “negro” para referir-se aos vários povos que viviam perto do equador, tanto africanos quanto indianos.

²⁷ Usava-se também o termo “negros da terra” para diferenciar os escravos locais dos escravos africanos (sobre este assunto, cf. tb. John M. MONTEIRO: *Negros da Terra*. São Paulo, Companhia das Letras, 1994).

²⁸ Cf. Serafim LEITE, 1956.

²⁹ “Sermão da primeira domingo da Quaresma” (1662); *apud* VIEIRA, 1940:398.

³⁰ Uma proibição do uso de „negro“ para „índio“ consta, por exemplo, no alvará de 17 de junho de 1755, citado por RUSSEL-WOOD (1982:43).

³¹ Esta idéia não era totalmente nova. Já os gregos e romanos viam no clima um fator fundamental que influenciaria fortemente não apenas a formação física dos homens, mas também os costumes, a moral e a organização política de uma sociedade. No século XIV, o pensador muçulmano, Ibn Khaldún, que viveu durante muito tempo na corte de Granada, apresentou um tratado (al-Muqaddimah), no qual ele desenvolve uma espécie de “teoria climática” para explicar as diferenças existentes entre os vários povos.

³² O fato de que a população indígena apresenta uma tez mais clara que os escravos africanos que vinham de regiões de uma mesma latitude geográfica instigou, já no século XVI, alguns poucos letrados a levantar as primeiras dúvidas a respeito da tese da monogênese (por exemplo, Duarte Pacheco PEREIRA, 1988:161). Num texto anônimo atribuído a Ambrósio Fernandes Brandão (1618), o autor deu uma explicação climática para este „fenômeno natural“: ele via nos “ventos frescos”, provindos do mar, a “verdadeira causa” que faz “os moradores e naturaes do Brasil terem a côr baça, e não preta, como têm os de Guiné” (BRANDÃO, 1930:90). É interessante que, no século XVIII, o cientista G. Leclerc de Buffon usaria a mesma argumentação para explicar diferentes tonalidades de cor de pele em regiões de igual latitude.

³³ Cf. tb. o título da obra do advogado e padre secular Manoel Ribeiro da ROCHA: *Ethiophe resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruido e libertado* (1758); grifo meu.

³⁴ *Apud* I. M. Ribeiro Mendes Drumond BRAGA, 1999:53.

³⁵ Cf. J. Ramos TINHORÃO, 1988:240.

³⁶ *Apud* Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses: „Catálogo: Os negros em Portugal, séculos XV a XIX“, 1999, p. 133; grifo meu. Esta simbologia de cor está presente também em vários discursos de jesuítas que atuavam no Brasil, como por exemplo nas palavras de Vieira: “Essa é a virtude da água do baptismo. Um etíope se se lava nas águas do Zaire, fica limpo, mas não fica branco: porém na água do baptismo sim, uma coisa e outra: Asperges me hyssopo et mundabor; ei-lo aí branco” (VIEIRA, 1940:399).

³⁷ Buffon acreditava que o homem pudesse revelar-se em toda a sua beleza e perfeição apenas numa latitude geográfica entre 40 e 50 graus e que, conseqüentemente, apenas nesta zona climaticamente favorecida fosse possível o surgimento de sociedades „policidadas“. Segundo Buffon, “branco” era a cor originária do primeiro casal humano e constituía, portanto, a “verdadeira cor natural” do ser humano. Calor extremo, mas também frio extremo seriam responsáveis por lentas transformações da cor de pele, ou seja, por processos de escurecimento que, segundo Buffon, eram, porém, perfeitamente “reversíveis”.

³⁸ Mesmo na América do Norte houve cientistas, como por exemplo Samuel Stanhope Smith (1751-1819), que defendiam a idéia de que, sob a influência de um clima mais favorável e da força da civilização cristã-ocidental vigente no Novo Mundo, os negros trazidos da África passariam por um processo de “melhoramento” que envolvia, inclusive, o “embranquecimento” da cor de pele (cf. BAY, 2000:62-3; MELISH, 1998:149).

Hanna Franziska Augstein, que analisou especificamente as origens da idéia de raça nos discursos científicos (entre 1760 e 1850), chama a atenção

especialmente para o fato de que, nas reflexões científicas do final do século XVIII, não se encontra (ainda) uma noção “racializada” do outro. Mesmo que os cientistas da época já tivessem usado o conceito de “raça”, argumenta Augstein, eles não deveriam ser tratados, como ocorre em muitos trabalhos sobre a história do racismo, como inventores de “teorias raciais”. E a autora explica por que: „*Inevitably, they have been accused of having paved the way for racialism. Yet it is important to bear in mind, that the ubiquitous eighteenth-century theory of environmentalism impeded the development of a racial theory. On the one hand, the universal belief in a standard of taste and morality naturally led to disdain for the cultural ‘other’. On the other hand, however, the Enlightenment was permeated by the notion that cultural and physical improvement was generally possible*“ (AUGSTEIN, 1996:XVIII). Augstein explica ainda que o „monogenismo foi tradicionalmente apoiado por algum tipo de teoria climática“ (idem:XXIV) e que as primeiras „teorias raciais“ surgiram num processo de „superação“ dos dogmas religiosos-cristãos. Cf. as palavras de Augstein: „(...) the very first full-blown racial theories were put forward by men who did not much care for religion. The notion of inherently different races was somewhat alien to the anthropological doctrines of Christian orthodoxy“ (idem:XXV).

³⁹ De vez em quando surgiram, porém, também questionamentos a respeito da tese da monogênese da parte de alguns poucos pensadores que tendiam a ver nos africanos seres totalmente diferentes (por exemplo, David Hume, Voltaire, Edward Long).

⁴⁰ Ou no sentido inverso:

“1. D’un Blanc et d’une Nègresse sort le Mulâtre à longs cheveux.

2. Du Mulâtre et de la Nègresse vient le Quarteron, qui a trois quarts de noir et un quart de blanc.

3. De ce quarteron et d’une Nègresse provient l’Octavon, qui a sept huitième de noir et un demi-quart de blanc.

4. De cet Octavon et de la Nègresse vient enfin le vrai Nègre à cheveux entortillés” (*apud* Michèle DUCHET, 1980:178).

Esquemas semelhantes encontram-se também em: GUMILLA, 1758:109; 110; 114, 115; e GAIOSO, 1970 [1818]:119.

⁴¹ Cf. por exemplo as análises de W.D. Hund a respeito do pensamento de Kant (HUND, 1999:110-26).

⁴² Cf. por exemplo David Theo GOLDBERG, 1994:43-6. Em trabalhos recentes, vários autores norte-americanos chamaram a atenção para a importância da atuação dos tribunais no processo da construção da “linha de cor” nos EUA, especialmente no período pós-Abolição. I.H. López caracteriza esta transformação jurídico-social com a expressão “construção legal de raça”

(LÓPEZ, 1996:9.118ff.). Matthew Frye JACOBSON fala numa “epistemologia legal de raça” (1998:226).

⁴³ Mais sobre esta questão, cf. HOFBAUER, 1999:87-128.

⁴⁴ Cf. tb. E. França PAIVA. *Escravos e libertos nas Minas Gerais do Século XVIII* (Cap. II: “As duas faces da alforria”); 1995:106-9).

⁴⁵ Cf. a vasta bibliografia sobre quilombos, revoltas populares, etc., e outras práticas de resistência escrava no Brasil colonial e imperial.

⁴⁶ Cf. o título de um dos textos de Azeredo Coutinho: „Análise sobre a justiça do comércio do resgate dos escravos da Costa da África“ (primeira versão em francês: 1798; a edição em língua portuguesa é de 1808); in: *Obras económicas* (1966:231-307).

⁴⁷ Cf. as palavras de Soares Franco: “Se pois o Legislador mandar que todos os mestiços não possam casar senão com individuos da casta branca, ou Índia, e se prohibir sem excepção alguma todo o casamento entre mestiços, e a casta Africana; no espaço de duas gerações consecutivas toda a geração mestiça estará, para me explicar assim, baldeada na raça branca. E deste modo teremos outra grande origem de augmento da população dos brancos, e quasi extincção dos pretos e mestiços desta parte do Mundo; pelo menos serão tão poucos que não entrarão em conta alguma nas considerações do Legislador. (FRANCO, 1821:19)

⁴⁸ No mesmo ano, em 1821, António d’Oliva de Sousa Sequeira apresentou um projeto político parecido com aquele de Soares Franco. Ele propõe não apenas o fim da escravidão e o incentivo à imigração europeia, mas prevê também, por meio da execução destas medidas, a transformação da cor (“transformação racial”) da população brasileira, igualmente num prazo de cerca de três gerações: “E como havendo mistura da raça preta com branca, á segunda, ou terceira geração ficão brancos, terá o Brasil em menos de 100 annos todos os seus habitantes da raça branca” (SEQUEIRA, 1821:52).

⁴⁹ Neste contexto, é bom lembrar que a população de ascendência africana constituiu, durante muito tempo, a maioria absoluta da população total.

⁵⁰ Cf. as palavras de Tavares Bastos: “Assim desapareceria das cidades a repugnante industria do aluguel de escravos, e os immigrants as povoariam lentamente substituindo àquelles nos serviços urbanos com maior proveito do publico” (BASTOS, 1939:66).

⁵¹ “A imigração não é absolutamente incompatível com a escravidão”, escreve Tavares BASTOS, literalmente, em *Os males do presente e as esperanças do futuro* (1939:64).

⁵² Cf. as seguintes palavras de Nabuco: „Escravidão e indústria são termos que se excluíram sempre como escravidão e colonização. O espírito da primeira,

espalhando-se por um país, mata cada uma das faculdades humanas, de que provém a indústria: a iniciativa, a invenção, a energia individual; e cada um dos elementos de que ela precisa: a associação de capitais, a abundância de trabalho, a educação técnica dos operários, a confiança no futuro” (NABUCO, 1988:179).

53 Segundo Nabuco, a superação do atraso no desenvolvimento e a reconstrução nacional poderiam e deveriam ser alcançadas por meios pacíficos. Bastava baixar um decreto: “A emancipação ha de ser feita entre nós por uma lei que tenha requisitos externos e internos de todas as outras. É assim no Parlamento e não em fazendas ou quilombos do interior, nem nas ruas e praças das cidades, que se ha de ganhar ou perder a causa da liberdade.” (NABUCO, 1988:26). Nabuco faz questão de dizer que “a propaganda abolicionista [...] não se dirige aos escravos” (idem, p. 25). Seus interlocutores eram basicamente os políticos e senhores influentes, a quem pretendia convencer de que “o trabalho livre é mais econômico, mais inteligente” (idem, p. 226). Este texto programático de Nabuco não contém reflexões sobre o futuro daqueles que deveriam ser “libertados”.

54 Embora Nabuco responsabilize, em primeiro lugar, o sistema escravista pelos atrasos e pela miséria do país, embora reconheça, numa passagem, a contribuição dos negros para a construção da nação (1988:21), e, noutra, faça questão de esclarecer que a influência negativa “não foi a raça negra, mas essa raça reduzida ao cativo” (idem:142), acham-se também, nesta obra, vários trechos em que a “raça” ganha um “teor biologizante”. Por exemplo, quando o autor descreve a alta proliferação da população escrava como a “primeira vingança das vítimas”: “[...] e assim os vícios do sangue Africano acabavam por entrar na circulação geral do paiz” (idem:137); cf. tb. a seguinte frase de Nabuco: “Muitas das influencias da escravidão podem ser attribuidas á raça negra, ao seu desenvolvimento mental atrasado, aos seus instinctos bárbaros ainda, ás suas superstições grosseiras” (idem:144). Nestas reflexões, a “raça negra” se transforma em “fator causal” primordial dos problemas econômicos e sociais. A respeito de uma análise crítica do “discurso racial” de Nabuco, cf. tb. Célia Maria Marinho de AZEVEDO (2001:88-97) e Sales Augusto dos SANTOS (1997:70ff.)

55 Com essa linha de raciocínio, Nina Rodrigues se opunha a visões cristãs e humanistas que, defendendo um modelo de ser humano abstrato, portador de uma racionalidade única, propagavam o “livre-arbítrio” como base da responsabilidade penal (por exemplo, Tobias Barreto).

56 Nina Rodrigues transcreve as reflexões do cientista Havelacque a respeito das “raças inferiores”, tratando-as como uma “avaliação objetiva”, além de qualquer “julgamento moral”: “Ninguém pode duvidar tão pouco de que anatomicamente o negro esteja menos adiantado em evolução do que o branco. Os negros

africanos são o que são: nem melhores nem piores que os brancos; simplesmente elles pertencem a uma outra phase do desenvolvimento intellectual e moral” (in: RODRIGUES, 1957:120).

⁵⁷ Fiel a seus pressupostos — e com um toque de ironia —, Nina Rodrigues expressava sua postura pessimista: “O legislador pode e deve unir a população, para isto tem elle muitos meios dos quaes, talvez, os dous principaes sejam o ensino da mesma lingua [...] e a mesma legislação. Mas realmente esta pretensão não tem o menor fundamento. A menos que não se supponha e admita que os codigos podem modificar os climas, e com os climas as condições de adaptação dos grupos humanos, a menos que não se creia que os codigos possam modificar as raças [...]” (RODRIGUES, 1957:208).

⁵⁸ Cf. as seguintes palavras de Nina Rodrigues: “Não acredito na unidade ou quasi unidade ethnica, presente ou futura, da população brasileira, admitida pelo Dr. Sylvio Romero: não acredito na futura extensão do mestiço luso-africano a todo o territorio: considero pouco provavel que a raça branca consiga fazer predominar o seu typo em toda a população brasileira”. (RODRIGUES, 1957:96).

⁵⁹ Cf. as seguintes palavras de Romero: „Quase não temos mais famílias estremamente arianas; os brancos presumidos abundam. Dentro de três ou quatro séculos, a fusão étnica estará talvez completa, e o brasileiro mestiço bem caracterizado” (ROMERO, *História da literatura brasileira*, 1949 [1888]:67; *apud* SKIDMORE, 1974:53). Em outro lugar, Romero descreve o cruzamento racial como um processo que tem como consequência a imposição da “raça branca”: “A minha tese, pois é que a vitória na luta pela vida, entre nós, pertencerá, no porvir ao branco; mas que este, para essa mesma vitória, atentas as agruras do clima, tem necessidade de aproveitar-se do que útil as outras duas raças lhe podem fornecer, máxime a preta, com que tem mais cruzado. Pela seleção natural, todavia, depois de prestado o auxílio de que necessita, o tipo branco irá tomando a preponderância até mostrar-se puro e belo como no velho mundo. Será quando já estiver de todo aclimatado no continente. Dois fatos contribuirão largamente para tal resultado: — de um lado a extinção do tráfico africano e o desaparecimento constante dos índios, e de outro a emigração européia!” (ROMERO, *A literatura brasileira e a crítica moderna*, 1880:53, *apud* AZEVEDO, 1987:71). Ou seja, em alguns trechos da obra de Romero, o mestiço é descrito como “produto final”, em muitos outros lugares, porém, aparece claramente como uma “etapa” de um processo mais longo.

⁶⁰ Cf. as palavras de Lacerda: “Por um delirio da Razão o Nada fez-se creador, em vez de Deus, de todas essas maravilhas, que a nossa razão admira sem poder explical-as” (LACERDA, 1912:110). Embora comprometido com a “verdade científica”, Lacerda demonstrava-se, ao mesmo tempo, preocupado com o

avanço de um tipo de ciência “sem piedade”, que desrespeitaria os dogmas da religião cristã: “Contra esta desesperadora sentença darwinica temos a oppôr as alevantadas prescrições da moral christan, que manda condoer-se da sorte dos fracos e humildes, e ajuda-os a vencer os multiplos tropeços da senda da vida” (idem:108).

⁶¹ Lacerda valorizava sobretudo as qualidades artísticas e o relativamente alto grau de inteligência dos mestiços brasileiros.

⁶² O fato de que os próprios mestiços procurassem parceiros sexuais mais claros, contribuiria, segundo Lacerda, para acelerar a transformação racial da população: “*Le mulâtre lui-même s’efforce par ses unions de faire revenir ses descendant au type pur du blanc. On a déjà vu, après trois générations, des fils de métis présenter tous les caractères physiques de la race blanche, bien que chez quelques-uns persistent encore quelques traits de la race noire dus à l’influence de l’atavisme.*” (LACERDA, 1911:18).

⁶³ À descrição de uma suposta convivência harmoniosa entre as raças no Brasil segue a seguinte afirmação: “*On peut donc affirmer, sans crainte de manquer à la vérité, que le Brésil est prêt, à l’heure actuelle, à accueillir dans son vaste sein l’exode des peuples européens*” (1911:27).

⁶⁴ É curioso e significativo o fato de a exposição de Lacerda no Congresso em Londres ter recebido severas críticas no Brasil. O cientista foi acusado de ter apresentado uma imagem prejudicial ao país: houve quem achasse as estatísticas a respeito da população de cor muito altas e muito longo o prazo estipulado por Lacerda para a diminuição e o desaparecimento total dos negros. Indignado, Lacerda escreveu uma “Réplica à crítica”, na qual reforçou mais uma vez a sua argumentação a respeito do “futuro branco” do país. Fez questão de anexar a esse ensaio um diagrama, elaborado por seu colega Roquette-Pinto, que previa o “desaparecimento do elemento negro” no Brasil e uma redução dos mestiços a 3% para o ano 2012 (LACERDA, 1912:101a; cf. tb. SCHWARCZ, 1993:97).

⁶⁵ Por exemplo, um Decreto-Lei de 1890 proibia o ingresso de asiáticos e africanos sem a aprovação do Congresso (cf. Jeffrey LESSER, 2000:63 e 81; cf. tb. C.M.M. de AZEVEDO, 1987:59-87; 139-174).

⁶⁶ R. Miles e Pierre-André Taguieff chamaram a atenção para o fato de que o termo „racismo“ surgiu apenas na década de 30 do século XX, e serviu, inicialmente, muito mais como um “conceito de luta” do que como um “instrumento analítico” (cf. Taguieff, *apud* BIELEFELD, 1998:227 e MILES, 1992:58-9). Sua propagação visava a denunciar formas de discriminação que se pautavam por leis específicas e por concepções biologizadas de raça (em primeiro lugar, a “política racial” do regime nazista).

⁶⁷ Cf. por exemplo as análises de F. H. Cardoso e de O. Ianni (1960), mas também de F. Fernandes que tendem a incluir os “mulatos” na categoria de “negros” - “homens de cor” (p.ex., FERNANDES, 1971:87; 91 e 1978, I, p. 13).

⁶⁸ Sobre a perspectiva multiculturalista a respeito de questões como identidade e racismo, cf. Valter Roberto SILVÉRIO. “O multiculturalismo e o reconhecimento: mito e metáfora”, in: *Revista da USP*, n° 42, 1999.

⁶⁹ Em outubro do ano passado (2003), a Polícia Federal e o Ministério Público Federal apreenderam, em São Paulo, material pertencente à “Imperial Klans of Brazil” (braço da organização norte-americana “Ku Klux Klan”) e ordenaram o fechamento de um “site” deste mesmo grupo na Internet.

⁷⁰ No último censo de 2000, 6,2 % da população brasileira identificou-se como pertencente à categoria “preta”.

⁷¹ Já fiz menção atrás à pesquisa PNAD de 1976 que levantou 136 cores como autodenominações (tais como: turvo, verde, azul, queimado da praia, etc.); numa outra pesquisa, Marvin Harris levantou 492 “racial terms”.

⁷² Recentemente, articulou-se também nas periferias urbanas, sobretudo entre jovens, via o movimento Hip-Hop, uma concepção mais essencializada (e reivindicatória) de “negro”.