

## RACISMO E DEMOCRACIA RACIAL NO BRASIL<sup>1</sup>

---

Marcus Lima\*

Jorge Vala\*\*

### Introdução

O Brasil foi muitas vezes percebido como um país sem preconceito racial, onde “negros”, “pardos”, “amarelos”, “índios” e “brancos” convivem harmoniosamente e onde todos são tratados como iguais. Durante muito tempo, esta foi a imagem construída e a visão predominante sobre o caráter tão peculiar das relações raciais no Brasil. Uma ilusão mantida de dentro pelo mito da democracia racial e de fora pelo relato de cientistas estrangeiros que visitavam o país (ver Carneiro, 1998). Esta percepção não era de todo equivocada para observadores desavisados ou habituados com a realidade das relações raciais na África do Sul ou nos Estados Unidos. De fato, depois da abolição da escravidão, em 1888, nunca tivemos no Brasil um regime tão abertamente violento e segregacionista como o *Jim Crow* americano<sup>2</sup> ou o *Apartheid* da África do Sul. O modelo das relações raciais no Brasil pós-abolição da escravidão, ao contrário, mostrava uma sutil etiqueta de distanciamento social e uma diferenciação aguda no estatuto e nas possibilidades econômicas entre “brancos” e “não brancos”, convivendo com equidade jurídica e indiferenciação formal (Guimarães, 1999). De outra maneira, desde o fim da escravidão que as expressões do preconceito racial no Brasil se apresentaram de maneira sutil ou velada (Munanga, 1996).

---

<sup>1</sup> Gostaríamos de agradecer os comentários e sugestões de Maria Benedicta Monteiro e de Dalila X. de França, que permitiram uma melhor elaboração deste trabalho.

\* Bolsista da CAPES/Brasil e Investigador Visitante do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

\*\* Departamento de Psicologia Social e das Organizações, ISCTE.

<sup>2</sup> Para uma discussão terminológica, ver Wilson (1978/2001).

À primeira vista, analisando relações de intimidade e de contato social, parece mesmo que estamos numa democracia racial. Talvez por isto, ou quiçá por outras razões mais profundas<sup>3</sup>, é que a psicologia brasileira tem dado pouca atenção ao racismo no país. Diferentemente da psicologia americana, que está preocupada com esta questão desde as décadas de 20 e 30 (ver Duckitt, 1992); no Brasil, o interesse pelas questões raciais é apenas recente. Um estudo em que foram analisados 3862 artigos em 30 periódicos, 656 dissertações e 393 teses nas bibliotecas da USP e da PUC de São Paulo, num total de 4911 trabalhos realizados na área da psicologia, a partir de 1987, indicou que apenas 12 deles, ou seja, 0,2%, estavam relacionados com o preconceito de cor, sendo que destes 12 trabalhos apenas 3 foram publicados (Ferreira, 1999). Neste cenário de silêncio da psicologia brasileira sobre as questões raciais, importante exceção é o trabalho de Camino e colaboradores (Camino, Silva, Machado & Pereira, 2001).

No entanto, questões referentes às relações “inter-raciais” deveriam ser importantes num país que, excetuando-se alguns países africanos, possui a maior população negra do mundo, e que, apesar de “vender” uma imagem externa de “paraíso racial”, foi o último a abolir a escravidão. Ademais, os dados sobre discriminação dos negros na sociedade brasileira são contundentes. Os “negros” no Brasil têm menos acesso à educação, à renda e moradia do que os “brancos” (INSPIR, 1999), possuem piores empregos (Lovell, 1994), as mulheres negras trabalham mais tempo e recebem menores salários do que as mulheres brancas e o principal emprego para as mulheres negras continua sendo o emprego doméstico, 90% das empregadas domésticas são negras (Patai, 1988), os “não brancos” são maioria nas legiões de desempregados (INSPIR, 1999). Os “negros” ainda são os que possuem as mais altas taxas de mortalidade infantil e menor expectativa de vida (Wood & Lovell, 1992). São eles, os “negros”, os que menos acesso têm às universidades (Turra & Venturi, 1995) e que apresentam mais baixa mobilidade social (Hasenbalg, 1985). São discriminados também ao nível da distribuição da justiça penal (Adorno 1996).

O objetivo deste texto é realizar uma análise introdutória a alguns dos aspectos mais importantes do racismo no Brasil, especificamente, o mito da democracia racial, o branqueamento e a mestiçagem. A idéia que norteia este capítulo é a de que a formação social e etnográfica do povo brasileiro fez emergir no Brasil, muito antes do que na Europa e nos EUA, a norma anti-racista e com ela as formas mais veladas e sutis de racismo. Para tentar dar luz a esta idéia, analisaremos elementos históricos e culturais que tornam

---

<sup>3</sup> Hanchard (1999) realiza uma análise detalhada da “invisibilidade” do racismo no Brasil, na qual afirma que as diferenças raciais no Brasil foram açambarcadas pela noção de uma identidade nacional: “*Like many others Latin American nation-states, Brazilian folklore has long subsumed the notion of racial difference under the rubric of national identity, which in itself was part of a regional response to national and racial hierarchies prevalent in the industrialized West*” (p. 4).

peculiar as relações racializadas no Brasil. Primeiramente, abordaremos o mito da democracia racial. Em seguida, discorreremos sobre alguns dos reflexos do “racismo científico” dos séculos XVIII e XIX nas relações racializadas no Brasil, notadamente o branqueamento. Finalmente, no último ponto, apresentaremos evidências estatísticas da existência e da força do racismo no Brasil.

### 1. O mito da democracia racial

Foi Gilberto Freyre quem cunhou o termo “democracia racial”, para se referir a um período da história nacional compreendido entre 1900 e 1940, que caracterizaria o Brasil como um país inteiramente livre de bloqueios institucionais para a igualdade entre as raças e, mais que isso, um país, em grande parte, isento de preconceito e discriminação raciais informais (Freyre, 1933/1983). De outra maneira, a democracia racial é um conceito decorrente da ênfase de Gilberto Freyre sobre o caráter flexível e o pendor para a integração cultural do colonizador português e sobre a miscigenação racial no Brasil. O corolário implícito desta teoria é a idéia da ausência de preconceito racial e discriminação e a conseqüente existência de iguais oportunidades econômicas e sociais para “brancos” e “negros” (Andrews, 1991; Hasenbalg, 1985).

Também alguns observadores estrangeiros percebiam no Brasil, mesmo antes da abolição da escravidão, uma harmonia racial nunca vista em outros lugares: “*No Brasil o liberto entra em pé de igualdade, numa sociedade onde ele é tratado imediatamente como igual*” (Louis Couty, *L’Esclavage au Brésil*. Paris, 1881).

Essa suposta harmonia racial pode ser entendida de várias maneiras. Tomando-se a perspectiva de Sérgio Buarque de Holanda, em *Raízes do Brasil* (1936), considera-se que esta é uma conseqüência da cordialidade do povo brasileiro, o brasileiro teria uma tendência a ser informal e cordial nas suas relações sociais. A suposta harmonia racial pode ser entendida ainda como resultado da profunda miscigenação de raças ocorrida no Brasil. De fato, como veremos mais à frente, uma pesquisa realizada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística verificou, em 1976, que os brasileiros se atribuem 135 cores diferentes.

Mais convincente é, no entanto, a explicação tecida por Gilberto Freyre no seu livro *Casa-Grande e Senzala*, que salienta o caráter peculiar da colonização portuguesa como diferenciador das relações raciais no Brasil. A maneira como a colonização portuguesa se deu nos trópicos influenciou sobremaneira as relações sociais no Brasil, com destaque para as relações racializadas. Tanto que a crença na existência de uma democracia racial no Brasil fundamenta-se, em larga medida, nos princípios da ideologia lusotropicalista.

### 1.1. Luso-Tropicalismo e democracia racial

Para Freyre (1933/1983) o colonizador português assemelhava-se em alguns pontos ao inglês e noutros ao espanhol. Seria um “espanhol sem a flama guerreira nem a ortodoxia dramática; um inglês sem as duras linhas puritanas. O tipo do contemporizador. Nem ideais absolutos, nem preconceitos inflexíveis” (Freyre, *op. cit.*, p. 191). Esta maneira específica de colonizar dos portugueses recebeu de Freyre a denominação de “Luso-Tropicalismo”. O Luso-Tropicalismo foi uma teoria formulada nos anos trinta, em *Casa Grande e Senzala*, para referir a influência do processo de “miscigenação biológica e cultural” da sociedade brasileira na formação de um ambiente de “quase reciprocidade cultural”, caracterizado pelo “máximo aproveitamento dos valores e experiências dos povos atrasados pelo adiantado” e pelo máximo de “contemporização da cultura adventícia com a nativa, da do conquistador com a do conquistado” (Freyre, 1933, citado em Alexandre, 1999, p. 142). Esta teoria resultaria de uma suposta predisposição singular do português para a colonização híbrida e escravocrata dos trópicos, do seu pendor para a miscigenação, para a assimilação e acomodação de valores e costumes diferentes, da própria conformação étnica e cultural do povo português, fruto da mistura de vários grupos, dentre os quais os mouros e os judeus (ver Castelo, 1999, para uma revisão).

Freyre (1933/1983) continua sua descrição do colonizador português, enfatizando que “o português sempre pendeu para o contato voluptuoso com mulher exótica” (p. 191) e para o cruzamento racial ou miscigenação. Outra característica importante da colonização portuguesa que influiu na definição das relações raciais no Brasil foi o caráter religioso ou católico da colonização. As guerras e os extermínios promovidos pelos colonizadores nunca foram guerras raciais, de “brancos” contra índios, ou apenas econômicas, de colonizadores contra rebeldes, mas foram, sobretudo, guerras religiosas, de cristãos contra bugres (Freyre, 1933/1983). De outra maneira, ainda segundo Freyre: “nossa formação social, tanto quanto a portuguesa, fez-se pela solidariedade de ideal ou de fé religiosa, que nos supriu a lassidão de nexos político ou de mística ou consciência de raça” (p. 196). Para Freyre, o contato com povos estrangeiros fez com que o colonizador português se diferenciasse de outros pela associação de um “nacionalismo quase sem base geográfica com um cosmopolitismo” sem horizontes (p. 198) (para uma revisão histórica sobre a formação da identidade nacional portuguesa, ver Sobral, 1999, 2002).

Enquanto na América espanhola, como indicam os relatos de Frei Bartolomeu de Las Casas (1474-1566), o extermínio dos índios foi perpetrado sem preocupações com justificações cristãs e por violência gratuita (Las Casas, 2001), a violência da colonização portuguesa primou sempre por salvar-se pela fé católica. No período de escravidão no Brasil, a relação

senhor/escravo era concebida de uma maneira diferente. Existia uma relação afetiva do senhor para com o escravo, mais notadamente para com as escravas, o que fez surgir um importante precursor da democracia racial brasileira, denominado de “mito da escravidão benevolente”. Os brasileiros declaravam que seus escravos eram tratados muito melhor que os escravos de outros países. Segundo Andrews (1991), este mito foi forjado para resolver dois problemas: a) salvar a consciência dos senhores de escravos (nominalmente cristãos) e b) defender a escravidão contra seus críticos.

As conseqüências principais desta forma peculiar de colonização podem ser sentidas a pelo menos dois níveis. A um nível etnográfico, a sociedade brasileira caracterizou-se desde o seu surgimento pela mestiçagem e pela ênfase numa “cultura mulata”. A um nível social e político, as relações inter-raciais e uma aparente integração dos “negros” à sociedade foram sempre uma espécie de “marca registrada” da sociedade brasileira. Estas duas conseqüências, como tentaremos desenvolver mais à frente, imprimiram ao caráter das relações raciais no Brasil uma especificidade que diferencia o racismo brasileiro dos racismos europeus, da África do Sul e dos Estados Unidos.

No período compreendido entre 1950 e 1970, a teoria luso-tropicalista foi muito aceita em Portugal pelo regime colonial, ganhando mesmo foros de ideologia, uma vez que foi utilizada pelo Estado Novo como meio de justificar a colonização de alguns países da África, para os quais o colonialismo utilizado no Brasil seria uma exemplo a ser seguido (Alexandre, 1999; Vale de Almeida, 2002). Atualmente, esta teoria é foco principal de muitos debates e análises nas ciências sociais (ver Bastos, Vale de Almeida & Feldman-Bianco, 2002; Moreira & Venâncio, 2000; Vale de Almeida, 2000).

## 1.2. Desmistificando a democracia racial

As ideologias da democracia racial e do Luso-Tropicalismo ajudam a entender duas das principais características das relações raciais no Brasil, a miscigenação e a suposta cordialidade nas relações sociais. Todavia, estas ideologias não podem nos fazer ignorar o lado violento e de extermínio que a colonização implicou. Por exemplo, relatos do Padre José de Anchieta, *in loco*, afirmam que foram incendiadas 160 aldeias indígenas e mais de 100 000 índios exterminados no Brasil. Outros relatos dos Jesuítas indicam que, de um grupo de 40 000 índios que tentaram catequizar na Bahia, restaram apenas 4 000 depois de uma epidemia de sarampo (Ribeiro, 1996). Relatos sobre a violência contra os escravos são mais escassos, no entanto, sabe-se que o tempo de vida médio de um escravo na lavoura de cana-de-açúcar era de 7 anos (Ribeiro, 1996). Além disto, a mortalidade dentre as crianças escravas era de 90% no Brasil colônia (Schwarcz, 1996a).

O *ethos* da colonização portuguesa, juntamente com a miscigenação, imprimiram no caráter das relações racializadas brasileiras certa ambigüidade, definida, por um lado, pelo “preconceito de ter preconceito” e, por outro, pela discriminação formal dos “não brancos”<sup>4</sup> e, sobretudo, dos “negros”. Não se pode afirmar que esta ambigüidade, representada em Gilberto Freyre pelo conceito de democracia racial, não tenha implicado em discriminação violenta contra o negro no Brasil. Pelo contrário, desde o século XVI, “negros”, “mestiços”, “cristãos-novos”<sup>5</sup> e “índios” eram impedidos de ocupar cargos de confiança, sob a alegação de não possuírem nem tradição católica nem títulos de nobreza. Como indica Carneiro (1998), para ocupar cargos como os de regedor da justiça da Suplicação, escrivão de juízo, coletor de impostos, juiz-de-fora, vereador, juiz das confiscações e outros, o candidato deveria comprovar (através de um “atestado genealógico”) que era limpo de sangue, ou seja, que não tinha na família nenhum membro pertencente às “raças impuras”.

Florestan Fernandes e Roger Bastide são os primeiros a questionarem a democracia racial brasileira. A pedido da UNESCO, eles realizam uma pesquisa sobre a situação dos “negros” no Brasil. A principal conclusão deste estudo foi a de que:

“A alteração do status social do negro depois da abolição foi meramente legal. O preconceito racial permaneceu se expressando de forma discreta e branda. Sob o manto da igualdade jurídica e política mantinha-se não só a desigualdade econômica e social entre ‘brancos’ e ‘negros’, mas ainda a antiga ideologia racial, com todas as ilusões que ela encobria” (Fernandes & Bastide, 1951, pp. 13-14)<sup>6</sup>.

Florestan Fernandes acrescenta ainda que no Brasil o que de fato se encontra são a desigualdade e a discriminação racial:

“(...) tomou-se a miscigenação como índice de integração social e como síntoma, ao mesmo tempo, de fusão e de igualdades raciais. Ora, as investigações antropológicas, sociológicas e históricas mostraram, em toda parte, que a miscigenação só produz tais efeitos quando ela não se combina com nenhuma estratificação social” (Fernandes, 1966, p. 26).

<sup>4</sup> Sempre que utilizarmos a expressão “não brancos” estamos nos referindo aos Negros e aos Mulatos.

<sup>5</sup> Denominação aplicada aos Judeus recém-convertidos à ortodoxia católica.

<sup>6</sup> Não obstante as conclusões de Florestan Fernandes apontarem para o racismo brasileiro, a tese oficial e com publicações e repercussão internacional foi a de Gilberto Freyre (ver Hanchard, 1999; Schwacz, 1996a). Aliás, é de referir que o primeiro autor encontrou numa pesquisa na Biblioteca da USP, o texto original de Fernandes e Bastide, num formato para circulação interna (*working paper*), datilografado e com as correções feitas pelos autores. O documento, de uma importância histórica que deveríamos reconhecer, estava em péssimo estado de conservação e disponível para quem quisesse folheá-lo e fazer fotocópias.

Estas afirmações teóricas recebem ampla sustentação empírica. Em várias das esferas da vida social no Brasil há muitas evidências de discriminação dos “não brancos”. Com relação à participação política, por exemplo, depois da abolição da escravidão, os “negros” continuaram excluídos do processo eleitoral, pela exclusão do voto aos analfabetos. Apenas em 1931 os “negros” criam o seu partido político, a Frente Negra, que foi dissolvido 7 anos depois pelo regime totalitário de Getúlio Vargas, sem ter eleito sequer um representante de cor nos seus sete anos de vida. Mesmo depois da ditadura militar é fato notório a pequena representação negra na câmara e no senado federal do Brasil.

Todavia, como afirma Hanchard (1999), as conclusões dos estudos de Fernandes e Bastide (1951) foram silenciadas pelo regime militar, no período compreendido entre 1964 e 1985. O próprio departamento de sociologia da Universidade de São Paulo (USP) foi fechado pelos militares, logo depois do golpe de 64. De modo que a versão predominante sobre o caráter das relações racializadas no Brasil foi a de Gilberto Freyre e a da democracia racial. Cabe referir ainda que, depois do mal-estar causado pelo regime nazista, a própria UNESCO possuía motivações específicas quando encomendou os estudos:

“(..) a UNESCO, em fase de extremo otimismo, munida da razão iluminista, não mediu esforços em encontrar soluções universalistas que cancelassem os efeitos perversos do racismo, do nacionalismo xenofóbico e das disparidades socioeconômicas. O Brasil foi escolhido, em perspectiva comparada com a negativa experiência racial norte-americana, para ser um dos pólos de problematização, verificação e superação dos grandes dilemas vividos pela humanidade em matéria étnica” (Maio, 1998, p. 17).

Após 1985, com a abertura política, Florestan Fernandes, seguindo o ideário marxista, vai propor, como forma de superação do mito da democracia racial, a união das categorias de raça e de classe: “a negação do mito da democracia racial no plano prático exige uma estratégia de luta política corajosa, pela qual a fusão da raça e da classe regule a eclosão do povo na história” (Fernandes, 1989, p. 14).

Ainda numa perspectiva marxista e na linha dos argumentos desmistificadores da democracia racial, destaca-se o trabalho de Hasenbalg (1985). Primeiramente Hasenbalg (1985) afirma que a democracia racial foi uma arma ideológica contra os “negros”: “*Freyre created the most formidable ideological weapon against Blacks*” (p. 25). Hasenbalg (1985) continua a sua análise do racismo no Brasil, afirmando que, depois da abolição da escravatura, o preconceito e a discriminação contra os “não brancos” sofreram mudanças e ganharam novos significados, relacionado-se de maneira funcional com a manutenção dos benefícios materiais e simbólicos obtidos pelos “brancos”, através da desqualificação dos competidores “não brancos”.

Hasenbalg (1985), através de uma análise dos dados do Censo de 1976 no Brasil, verifica um quadro claro de discriminação dos “não brancos”, muito longe do que afirmavam os seguidores da democracia racial. Neste ano, 46% dos “não brancos” contra 26.7% dos “brancos” eram analfabetos no Brasil. Dos 14.5% da população com mais de nove anos de escolaridade, 11% são “brancos” e apenas 3.5% são “não brancos”. O quadro da renda também é trágico, enquanto 22% dos “não brancos” recebem mensalmente menos de meio salário mínimo, dentre os “brancos” são 11% os que se encontram nesta situação. O contrário se verifica no estrato mais bem remunerado da população (mais de 5 salários mínimos), 16.4% dos “brancos” contra 4.2% dos “não brancos” compõem este grupo.

Hasenbalg (1985) ainda apresenta dados referentes à mobilidade social (emprego do pai vs. emprego do filho), que indicam que quase 60% dos casos de mobilidade ascendente referem-se a pessoas brancas. O autor conclui, afirmando que, de uma maneira geral, os “não brancos” são discriminados ao nível do emprego, da renda e da ascensão social no Brasil.

A discriminação dos brasileiros “não brancos” é tão forte que chega a ser maior do que a discriminação contra os imigrantes no Reino Unido. Uma pesquisa conduzida no período 1989/1991 mostra que 20% dos imigrantes Indianos e dos da Guiana, e 28% dos Paquistaneses e dos de Bangladesh ocupam cargos de gerência comparados com 36% dos homens “brancos” no Reino Unido (Wetherell, 1996). No Brasil, dados de 1998 demonstram que apenas 5.6% dos “não brancos” contra 12% dos “brancos” ocupam cargos de gerência (INSPIR, 1999). Similarmente, as mulheres negras formadas em Londres, em 1980, obtêm em média 71% do salário de uma mulher branca nas mesmas condições (Wetherell, 1996). No Brasil, a comparação dos resultados das mulheres “não brancas” e “brancas” permite verificar um cenário ainda pior: as mulheres “não brancas” recebem um salário equivalente a 66.7% do recebido pelas mulheres “brancas”. Cabe salientar que os dados do Reino Unido referem-se à comparação entre cidadãos britânicos e imigrantes. No Brasil, os “não brancos” são sempre cidadãos brasileiros, embora, como indicam os dados, raramente tenham a sua plena cidadania garantida.

Munanga (1996), comparando dados do regime *Apartheid* da África do Sul com os do Brasil da democracia racial, verifica que havia comparativamente mais estudantes “negros” nas universidades na África do Sul durante o *Apartheid* do que no Brasil da democracia racial.

### 1.2.1. A tese do *class-over-race*

Com base na tese da democracia racial de Gilberto Freyre, tem-se afirmado que no Brasil pode existir alguma forma de preconceito, mas se houver, este seria um preconceito de classe social e não de cor; uma vez que

“negros” e “brancos” pobres são igualmente discriminados na sociedade brasileira. É a famosa tese do *class-over-race* (ver Pierson, 1942/1967, citado em Degler, 1971). De acordo com esta tese, com o desenvolvimento econômico do Brasil, o preconceito tenderia a acabar, pois diminuiriam as desigualdades sociais entre “brancos” e “negros”. Esta é uma outra tese que não resiste aos dados estatísticos. Uma comparação entre “brancos” e “não brancos” no Brasil, nas décadas de 60, 80 e 90, indica que, ao invés de diminuir, a discriminação contra os “não brancos” aumenta (ver Quadro 1).

**Quadro 1**  
Rendimento mensal médio, em função da cor da pele e do gênero no Brasil, nos anos de 1960, 1980 e 1998.

Ano	Homens		Mulheres		Rendimento dos “não brancos”/dos “brancos” <sup>7</sup> (%)
	Brancos <sup>8</sup>	Não Brancos	Brancas	Não Brancas	
1960 <sup>9</sup>	14457.8	8396.5	8351	5461	60.75
1980 <sup>10</sup>	20484	13273.8	10871	7408.6	65.96
1998 <sup>11</sup>	983.3	596.5	641.2	374	59.74

Como podemos ver, a diferença salarial entre “brancos” e “não brancos” permanece quase constante ao longo do tempo, piorando para os “não brancos” na última década. Desde os anos 60, os “negros” e “pardos” recebem menos de 2/3 do que recebem os “brancos” no Brasil. Cabe salientar que o tipo de ocupação profissional está controlado nesta análise, de tal maneira que o déficit salarial dos “não brancos” mantém-se mesmo quando eles ocupam as mesmas posições profissionais dos “brancos”. Os resultados indicam ainda que, além da discriminação de cor, ocorre uma discriminação de gênero, o que implica dupla desvantagem para as mulheres “não brancas”, que chegam a receber ao longo das décadas no Brasil pouco mais de 1/3 do que recebem os homens “brancos”.

<sup>7</sup> Salário dos “não brancos” em relação ao dos “brancos”, comparação em termos percentuais. Esta comparação controla o tipo de atividade profissional exercida.

<sup>8</sup> A definição das cores segue a classificação oficial do IBGE, a categoria dos “brancos” é formada pelos “brancos” e “amarelos” e a dos “não brancos” pelos “pardos” e “negros”.

<sup>9</sup> Valores em cruzeiros. Fonte: *Censo Demográfico do Brasil* (Lovell, 1994, p. 21).

<sup>10</sup> Idem, nota anterior.

<sup>11</sup> Valores em reais. Fonte: DIEESE (Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Sócio-Econômicos). Estes dados são relativos às regiões metropolitanas de São Paulo, Porto Alegre, Salvador, Recife, Belo Horizonte e Distrito Federal.

Assim, podemos concluir, juntamente com Andrews (1991), que a democracia racial foi um mito criado e alimentado para cumprir determinadas funções sociais e políticas no Brasil:

“A doutrina da democracia racial começou a se esclarecer e tomar forma na virada do século XIX, durante o período em que o Brasil estava fazendo a transição da monarquia para a república, e as elites agrícolas do país estavam enfrentando o desafio de como evitar que o povo participasse de – e através de seus números absolutos passasse a dominar – um sistema de representação eleitoral. Desse modo, a democracia racial fez parte de um esforço ideológico mais amplo para reconciliar os ideais republicanos de igualdade e participação com a realidade de exclusão social e política” (Andrews, 1991, p. 42).

Os mitos, segundo Wieviorka (1995), caracterizam-se por um mecanismo particular que consiste em reconciliar elementos mais ou menos díspares e contraditórios, unificando-os numa mesma representação. Enquanto mito, a democracia racial permitiu uma série de organizações das ambigüidades sociais, como, por exemplo, explicar por que, se havia igualdade racial no Brasil, os “negros” ocupavam as posições mais periféricas e marginais da sociedade. Ora, de acordo com o mito da igualdade social, como os “negros” possuem ampla liberdade de participação e competição com os “brancos” em igualdade de condições no mercado, se eles fracassam a culpa é da “inadequação” ou “vadiagem” características da sua raça. Esta tese é abraçada inclusive pelos jornais “negros” do início do século XX, em São Paulo: “*Em vista disso se os negros não conseguem vencer nesta terra de igualdade racial, então evidentemente, a culpa não é dos brancos, é nossa*” (Grave Erro: o *Bandeirante*, Setembro de 1918). Outra importante função ideológica do mito da democracia racial foi a de camuflar as tensões raciais no Brasil e assim criar uma imagem externa do país como um paraíso social e racial. Imagem esta útil para atrair mais imigrantes europeus (Bieber, 1997).

Além do mito da democracia racial, outras características importantes, no entendimento das relações raciais no Brasil, são o modo como os brasileiros assimilaram as idéias do racismo científico europeu, a ideologia do branqueamento e o culto à mestiçagem.

## 2. Racismo científico, mestiçagem e branqueamento no Brasil

Jahoda (1999), em seu livro *The image of savages*, descreve o modo como Carl Lineus, um botânico do século XVIII, dividia a espécie humana em duas subclasses: *Homo Sapiens* e *Homo Sylvestris*. Lineus, assim como muitos outros cientistas da época, estava preocupado com a distinção entre o homem e os macacos. Ainda de acordo com Jahoda (1999), esta preocupação já havia começado bem antes, com Edward Tyson (1651-1708), que escreveu uma monografia analisando os Pigmeus, na qual conclui que, ape-

sar de algumas similaridades com a espécie humana, os Pigmeus não são humanos, mas um tipo de animal intermediário entre o homem e o macaco. Buffon (1707-1788), um naturalista francês, foi muito importante na criação de hierarquias raciais. Para Buffon, os homens americanos seriam carentes, imaturos e débeis, quando comparados aos europeus. Estas idéias foram radicalizadas mais tarde através do conceito de “degeneração” dos americanos (ver Schwarcz, 1993, para uma revisão). É com base nestes princípios que Gobineau (1853/1967) escreve um ensaio sobre a desigualdade das raças humanas, no qual afirma que os selvagens estão mais próximos dos animais do que dos seres humanos, e os “negros”, em particular, estariam mais próximos dos selvagens. Não é à toa que uma lenda muito difundida, a partir do século XVII, foi a de que os “negros” surgiram porque uma mulher branca naufragou em uma ilha habitada por macacos e foi repetidamente estuprada por um deles. Disto resultou o nascimento de duas crianças negras (ver Jahoda, 1999).

O conjunto dos princípios do racismo científico começa então a ser aplicado para explicar o desenvolvimento dos povos e países. É assim que surge com muita força o darwinismo social. Antes, porém, o darwinismo biológico afirmava que a evolução para formas superiores de vida natural resultava da sobrevivência dos mais aptos, numa competição de diferentes espécies e variedades. O darwinismo social aplica as hipóteses contidas em *A origem das espécies*, de Darwin (1858), e as amplia para o entendimento das relações entre grupos sociais. No campo das teorias raciais, isto levava a prever que as diferentes raças humanas tinham passado por um processo evolutivo semelhante. Nesse processo histórico-evolutivo, as raças superiores haviam predominado. Assim, para os darwinistas sociais, alguns grupos que não “predominaram”, ou que “não tiveram sucesso” na “seleção natural”, tais como os índios e os negros, eram definidos sob a rubrica “proto-espécies” ou “espécies incipientes” (ver Skidmore, 1989).

Os darwinistas sociais consideravam que as raças não podiam se misturar, pois a mistura entre raças diferentes produzia um híbrido fraco e estéril. É desta pressuposição, por exemplo, que surge o termo “mulato” para caracterizar o resultado do cruzamento entre a raça branca e negra. A linha de comparação era com as “mulas”, animais que resultam do cruzamento de espécies diferentes e que são estéreis. Um proeminente representante do darwinismo social, Galton publica um livro em 1869, *Hereditary genius*, no qual esboça a tese de que as capacidades humanas derivam da hereditariedade e não da cultura e da educação (ver Schwarcz, 1993).

Estas teorias ganharam corpo no Brasil, numa época (1880-1920) em que a população brasileira era majoritariamente não branca (ver Piza, 2000). O Brasil desta época já era uma sociedade multirracial e, ao contrário dos Estados Unidos, não tinha barreira de cor institucionalizada (Skidmore, 1989). Como então adaptar os princípios da superioridade da raça branca e dos efeitos deletérios da miscigenação para uma sociedade já mestiça?

Para Guimarães (1999), o Brasil, graças à particularidade da sua composição etnográfica, importou o racismo científico europeu, excluindo dele duas de suas concepções importantes: a do caráter inato das diferenças raciais e a da degenerescência proveniente da mistura racial, de modo a formular uma solução própria para o “problema do negro no Brasil”. A idéia principal desta forma de racismo nacional era a de que “*o sangue branco purificava, diluía e exterminava o sangue negro, abrindo a possibilidade para que os mestiços se elevassem ao estágio civilizado*” (ver Guimarães, 1999, p. 50).

Assim, a solução brasileira para os vários modelos de pensamento racial, que justificavam cientificamente as organizações e hierarquias tradicionais do trabalho, foi o culto da mestiçagem como caminho para o branqueamento, em curto espaço de tempo, da sociedade brasileira (Schwarcz, 1993).

### 3. O branqueamento como solução brasileira

O branqueamento pode ser considerado como um conjunto de normas, valores e atitudes associados aos “brancos”, que as pessoas não brancas adotam ou incorporam, a fim de assemelhar-se ao modelo “branco” dominante, e assim construir uma identidade racial positiva (Piza, 2000). Importante ainda é a concepção do branqueamento enquanto mudança psicológica ao nível da auto-representação da cor da pele, por parte dos “não brancos”, ou, de outra maneira, de rejeição da pertença negra e mulata em busca de uma identidade “branqueada”.

O branqueamento pode ser entendido, pelo menos, a três níveis: ao nível das políticas públicas enquanto projeto de “eugenia”, ao nível das percepções de estatuto social e ao nível da auto-percepção e das relações interpessoais.

#### 3.1. O branqueamento ao nível das políticas públicas de “eugenia nacional”

Ao nível das políticas públicas merece destaque a estratégia de substituir a mão de obra negra por mão de obra branca. Neste sentido é que, entre os anos de 1890 e 1914, mais de 1 milhão e meio de europeus cruzariam o atlântico rumo a São Paulo, com a maioria das passagens (64.6%) pagas pelo governo do Estado, enquanto a população recém-liberta era preterida por ser “não-qualificada” (Andrews, 1991; Sant’Anna & Paixão, 1998).

É neste contexto que o branqueamento ganha foros de ideologia nacional, para alguns seria mesmo a primeira teoria genuinamente brasileira (Schwarcz, 1996b). Esta teoria foi criada no início do século XX. Em 1911, no 1.º Congresso Internacional das Raças, João Batista Lacerda, diretor do

Museu Nacional, afirmou que em cem anos o Brasil seria inteiramente branco (Schwarcz, 1996b). Entretanto, a formulação mais sistemática da tese do branqueamento ocorre na década de 20, com Oliveira Viana, que escreve um capítulo do censo demográfico de 1920, no qual oferece provas da ascensão do Brasil para a branquitude, processo que chamava de "arianização" (ver Skidmore, 1989).

As políticas públicas com vista à "eugenia" da população brasileira também atuavam através do extermínio físico direto e indireto da população negra. Depois da abolição da escravidão foi imposta aos "negros" uma condição social de miséria absoluta e desemprego que implicou em enfavelamento e maior incidência de doenças infecto-contagiosas (sífilis, lepra, tuberculose, esquistomose, etc.). De modo que a população negra passou a diminuir rápida e progressivamente em relação à branca (Santos, 2000; Skidmore, 1989).

Outra forma de implementação das políticas públicas "eugênicas" ocorreu ao nível das estatísticas oficiais sobre a cor dos brasileiros. De acordo com dados do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), existe uma tendência progressiva ao branqueamento da população brasileira. Em todos os Censos Demográficos, desde 1872, podemos observar um declínio acentuado da população negra que é acompanhado, ainda que de maneira não linear, pelo crescimento da população "parda". Comum a todos os Censos é também o fato de a população definida como branca ser maioria no Brasil (ver Tabela 1).

Estes resultados oficiais do IBGE podem ser contestados pela fluidez e falta de uniformidade dos critérios de classificação utilizados nos Censos, que simultaneamente classificavam as pessoas por origem e por cor da pele (Piza, 2000). Outra crítica importante é a falta de validade convergente das classificações do IBGE. Um estudo realizado pelo DATAFOLHA, utilizando uma amostra representativa da população brasileira, em 1995, verifica que 12% dos entrevistados são classificados como "negros", ou seja, mais do

**Tabela 1**  
**Composição Racial da População Brasileira de 1872 a 1990 (%)**

Cor	1872	1890	1940	1950	1960	1980	1990
Branços	38.1	43.9	63.5	61.6	61.0	54.8	55.3
Negros	19.6	14.6	14.2	10.9	8.7	5.9	4.9
Pardos	42.1	41.4	21.6	25.5	29.5	38.5	39.3
Amarelos <sup>12</sup> /indefinidos	-	-	0.7	0.8	0.8	0.8	0.5
<b>Total</b>	<b>99.8</b>	<b>99.9</b>	<b>100.0</b>	<b>99.8</b>	<b>100.0</b>	<b>100.0</b>	<b>100.0</b>

Fontes: Piza (2000, p. 100).

<sup>12</sup> A denominação "amarelos" é aplicada aos descendentes de orientais.

que o dobro do encontrado nos últimos Censos. Além disso, 10% da população entrevistada neste estudo se auto-define como “negra”. Fato que, corroborado pela flagrante valorização da cor branca no país, aponta para a falta de confiabilidade das estatísticas oficiais da cor da pele. Outra crítica à classificação das cores proposta pelo IBGE<sup>13</sup> é a de que a categoria “pardos” se apresenta como muito problemática (Harris, Consorte, Lang & Byrne, 1993). Harris (1970) verifica que 86% das pessoas entrevistadas, numa cidade do interior da Bahia, preferiam se auto-classificarem como “morenos(as)”, pois consideravam este termo mais apropriado do que “pardos”.

Importante é considerar que as estatísticas oficiais ajudam a definir prioridades no delineamento e aplicação das políticas públicas do país. Assim, sendo os “negros” tornados invisíveis ao nível das estatísticas oficiais, torna-se mais fácil fazê-los desaparecer dos projetos de políticas sociais.

### 3.2. O branqueamento e a percepção de estatuto social

A ideologia oficial do branqueamento e as políticas públicas de “eugenia” produziram no país um conjunto de práticas sociais de valorização da cor branca e desvalorização da cor negra que ajudaram a tecer uma representação social da cor da pele ancorada em valores econômicos e sociais.

Existe no Brasil uma forte correlação entre a classe social e a cor da pele, quanto mais “caucasóide” o fenótipo, maior o estatuto, quanto mais “negróide”, menor estatuto social (Bastide & Fernandes, 1959). Tanto que o preconceito no Brasil seria um preconceito misto de classe e de raça. Não seria só de raça, porque há “brancos” que aceitam os “negros”, nem só de classe, porque certas restrições atingem a todos os “negros”, mesmo os mais ricos (Fernandes, 1965). Como argumenta Vale de Almeida (2002), uma das causas da associação entre classe social e cor da pele no Brasil foi a situação à qual os negros foram submetidos depois da abolição da escravidão. Com efeito, os negros, depois da abolição, estavam condenados ao analfabetismo e ao desemprego na quase totalidade dos casos, passando a serem associados com pobreza e marginalização social (ver ainda Alencastro, 1998).

O racismo brasileiro esteve sempre circunstanciado por questões de classe social. Tanto que alguns estudiosos do fenómeno chamam a esta associação de “raça social” (Wagley, citado em Degler, 1971). Outros pesquisadores, como Harris (1963, p. 72), chegam mesmo a construir uma pirâmide que aglutina raça e classe social:

---

<sup>13</sup> A classificação oficial das cores no Brasil, adotada pelo IBGE, considera 5 cores: “Branco”, “Pardos”, “Negros”, “Amarelos” e “Indígenas”.

*Um negro é qualquer um dos seguintes:*

*Um branco muito pobre*  
*Um mulato muito pobre*  
*Um mulato pobre*  
*Um negro muito pobre*  
*Um negro pobre*  
*Um negro medianamente rico*

*Um branco é qualquer um dos seguintes:*

*Um branco muito rico*  
*Um branco medianamente rico*  
*Um branco pobre*  
*Um mulato muito rico*  
*Um mulato medianamente rico*  
*Um negro muito rico*

Assim, o Brasil pode ser definido, do ponto de vista sócio-demográfico, como uma sociedade onde a classe e a cor sobrepõem-se, mas não coincidem, onde a classe muitas vezes prevalece sobre a cor. Não é sem razão que para Oboler (1995, citado em Guimarães, 1999) no Brasil estaríamos numa espécie de "Pigmentocracia". Este fato se aplica aos mais variados setores da vida cotidiana no Brasil. Por exemplo, Adorno (1996), em um estudo realizado na Grande São Paulo, analisa Boletins de Ocorrências (BO) de crimes violentos ocorridos em 1990 (e.g., roubos, estupros, extorsão mediante seqüestro, tráfico de drogas, etc.). Adorno observa que existe uma tendência ao "empardecimento" da população de indiciados e réus. Conforme o andamento do processo, alguns réus tendem a enegrecer e outros a embranquecer:

"Se no curso do processo, for verificado que esse réu é um cidadão trabalhador, respeitador da família, bom pai e marido exemplar, que acidentalmente se envolveu com o crime, é possível que no desfecho processual ele figure como moreno claro, o inverso também é verdadeiro" (Adorno, 1996, p. 268).

### **3.3. O branqueamento ao nível da auto-percepção e das relações interpessoais**

Fundamentando-se no racismo científico, que pressupunha uma inferioridade genética da raça negra, surgirá como única saída para os "negros" a "ideologia do branqueamento". Os negros, de uma maneira geral, acabam por assimilar os ditames da ideologia do branqueamento. De modo que descortina-se um cenário no qual a identidade racial de negro se perde numa

proposital tendência de procurar pessoas de outra cor para os relacionamentos íntimos, a fim de escapar ou minimizar as conseqüências do “fardo da cor”. É assim que outro jornal dos negros, no início do século XX, afirmava: “*Não pretendemos perpetuar a nossa raça, mas sim, infiltrarmo-nos no seio da raça privilegiada – a branca, pois, repetimos, não somos africanos, mas puramente brasileiros*” (*O Getulino*, 30 de Setembro de 1923).

No Brasil, a cor da pele, quando não clara, constitui-se num fardo que muitos cidadãos precisam carregar, mas do qual tendem a se livrar, de muitas formas diretas e de outras mais simbólicas. É assim que, em função da discriminação e desvalorização da cor negra, tornar-se progressivamente mais mestiço era não apenas a solução nacional para que o país se desenvolvesse, mas também individual, para que os cidadãos pudessem ascender esteticamente, social e economicamente. Tanto que, ao nível da vida privada, é ilustrativo o culto da pele branca que começa então a circular na sociedade brasileira. Com efeito, já no século XIX, um jornal de Recife anunciava um produto de beleza da seguinte forma:

“Quem for amante não pode  
Su’água deixar de comprar,  
Tira panos, sardas, espinhas  
Faz a pele clarear”  
(ver Alencastro, 1998, p. 87).

Neste contexto, a mestiçagem torna-se uma espécie de solução para a defesa da identidade social e da auto-estima dos negros. Degler (1971) define a solução da mestiçagem como *mullato escape hatch*. O branqueamento era, portanto, uma saída de emergência para a condição de inferioridade do negro no país. O Brasil, ao longo do tempo, foi se tornando mais complexo do ponto de vista da sua composição etnográfica, e como a cor da pele é mais importante na definição dos grupos racializados do que a ascendência “racial” propriamente dita (ver Degler, 1971), o termo “preconceito de cor” descreve melhor a realidade das relações racializadas no Brasil do que o termo “preconceito racial”. Neste sentido e diferentemente da sociedade norte-americana, no Brasil, a mobilidade “racial” é possível.

Existe no Brasil uma pirâmide de cor que é paralela à pirâmide social. De acordo com Degler (1971), o nível inferior desta pirâmide estaria ocupado pelos pretos ou pretos retintos; depois viriam os cabras, que seriam ligeiramente menos “negros”. Mais acima estariam os cabo-verdes, um pouco mais claros do que os cabras, mas ainda bem escuros e com cabelos lisos e nariz estreito aquilino. Depois viria o escuro. Em seguida o mulato, que pode ser dividido em mulato escuro e mulato claro. O sarará está entre o mulato e o branco, pois tem a pele clara e os cabelos vermelhos ou louros, encarapinhados ou encaracolados. Logo abaixo do branco está o branco da

Bahia, que provavelmente não é considerado completamente branco pelo fato de ter nascido na Bahia, Estado com maior população negra do Brasil. Os “brancos”, propriamente ditos, dividem-se em louros e morenos, dependendo da cor dos cabelos.

Este quadro torna-se mais complexo quando os brasileiros são solicitados a se auto-classificarem do ponto de vista da cor da pele. De acordo com uma pesquisa representativa da população brasileira e realizada em 1976 pelo IBGE, quando solicitados a dizerem como se classificam em termos raciais, 135 cores diferentes são referidas: O espectro das cores do povo brasileiro varia desde “enxofrada”, passando por “morena-ruiva” até “branca-suja” e “branca”. Como podemos ver no Quadro 2, uma análise mais cuidadosa do caleidoscópio de cores encontrado indica que ele reflete a tendência à fuga da cor negra e a busca das cores mais “claras”. Numa rápida análise de conteúdo, podemos notar que são referidos muito mais termos associados à cor branca (*bem-branca, bem-clara, branca, branca-avermelhada, branca-melada, branca-morena, branca-pálida, branca-queimada, branca-sardenta, branca-suja, branquiça, branquinha, clara, clarinha e puxa-para-branca*) do que termos associados à cor negra (*quase-negra, escura, escurinha, negra, negrita e pretinha*).

A percepção dos valores simbólicos associados à cor da pele, que implica num desejo de branqueamento ao nível da auto-percepção, pode ser encontrada em crianças desde os cinco anos de idade. Num estudo junto a uma amostra de 238 crianças brasileiras brancas, negras e mulatas, de entre 5 e 10 anos de idade, França e Monteiro (2002) encontram 23 auto-atribuições de cores diferentes e a mesma tendência ao branqueamento verificada nos adultos. Estas autoras verificam ainda que auto-definição da cor da pele apresenta maiores descompassos em relação à classificação realizada por três juízes (hetero-definição) para as crianças negras do que para as brancas. Com efeito, 79% das crianças hetero-definidas como brancas se definiam como brancas, 54% das hetero-definidas como mulatas se definiam como mulatas, e apenas 40% das hetero-definidas como negras se definiam como negras (para uma análise teórica e empírica sobre racismo e identidade étnica na infância, ver Monteiro, 2002). Turra e Venturi (1995) encontram resultados semelhantes numa amostra de brasileiros adultos.

Neste sentido, pode-se afirmar, juntamente com Vale de Almeida (2000), que o discurso aparentemente democrático e integrador da mestiçagem engendra o discurso hierárquico e infra-humanizador do branqueamento.

**Quadro 2**  
**Auto-classificação dos brasileiros ao nível da cor da pele**  
**(amostra nacional em 1976)**

1 – acastanhada	46 – clara	91 – morena-jambo
2 – agalegada	47 – clarinha	92 – morenada
3 – alva	48 – cobre	93 – morena-escura
4 – alva-escura	49 – corada	94 – morena-fechada
5 – alvarenta	50 – cor-de-café	95 – morenã
6 – alvarinta	51 – cor-de-canela	96 – morena-parda
7 – alva-rosada	52 – cor-de-cuia	97 – morena-roxa
8 – alvinha	53 – cor-de-leite	98 – morena-ruiva
9 – amarela	54 – cor-de-ouro	99 – moreninha
10 – amarelada	55 – cor-de-rosa	100 – mulata
11 – amarela-queimada	56 – cor-firme	101 – mulatinha
12 – amarelosa	57 – crioula	102 – negra
13 – amorenada	58 – encerada	103 – negrota
14 – avermelhada	59 – enxofrada	104 – pálida
15 – azul	60 – esbranquecimento	105 – paraíba
16 – azul-marinho	61 – escura	106 – parda
17 – baiano	62 – escurinha	107 – parda-clara
18 – bem-branca	63 – fogoió	108 – parda-morena
19 – bem-clara	64 – galega	109 – parda-preta
20 – bem-morena	65 – galegada	110 – polaca
21 – branca	66 – jambo	111 – pouco-clara
22 – branca-avermelhada	67 – laranja	112 – pouco-morena
23 – branca-melada	68 – lilás	113 – pretinha
24 – branca-morena	69 – loira	114 – puxa-para-branca
25 – branca-pálida	70 – loira-clara	115 – quase-negra
26 – branca-queimada	71 – loura	116 – queimada
27 – branca-sardenta	72 – lourinha	117 – queimada-de-praia
28 – branca-suja	73 – malaia	118 – queimada-de-sol
29 – branquiça	74 – marinheira	119 – regular
30 – branquinha	75 – marrom	120 – retinta
31 – bronze	76 – meio-amarela	121 – rosa
32 – bronzeada	77 – meio-branca	122 – rosada
33 – bugrezinha-escura	78 – meio-morena	123 – rosa-queimada
34 – burro-quando-foge	79 – meio-preta	124 – roxa
35 – cabocla	80 – melada	125 – ruiva
36 – cabo-verde	81 – mestiça	126 – russo
37 – café	82 – miscigenação	127 – sapecada
38 – café-com-leite	83 – mista	128 – sarará
39 – canela	84 – morena	129 – saraúba
40 – canelada	85 – morena-bem-chegada	130 – tostada
41 – cardão	86 – morena-bronzeada	131 – trigo
42 – castanha	87 – morena-canelada	132 – trigueira
43 – castanha-clara	88 – morena-castanha	133 – turva
44 – castanha-escura	89 – morena-clara	134 – verde
45 – chocolate	90 – morena-cor-de-canela	135 – vermelha

Fonte: PNAD/ IBGE (1976).

#### 4. Racismo brasileiro vs. racismo norte-americano

A idéia principal deste capítulo é a de que a norma anti-racista esteve sempre presente nas relações inter-raciais no Brasil depois da abolição da escravidão. Este fato fez com que as expressões do racismo no Brasil fossem sutis ou veladas muito antes do que em outros países, como, por exemplo, os EUA. A nossa hipótese principal é a de que a “precocidade” da norma anti-racista no Brasil foi um resultado do tipo específico de formação social e etnográfica deste país. O mito da democracia racial, a miscigenação e o branqueamento deram às relações raciais no Brasil um caráter peculiar que diferenciou o racismo brasileiro de outras formas de racismo.

Com efeito, em outras épocas, quando nos EUA e na África do Sul as manifestações de racismo eram abertas, violentas e segregacionistas, no Brasil havia já leis que proibiam a discriminação racial. Desde a Constituição de 1934, o racismo é proibido por lei no Brasil (ver Sant’Anna & Paixão, 1998). Mais do que isto, ao nível das relações interpessoais, a norma anti-racista, que não era ainda saliente em outros lugares, no Brasil sempre foi uma constante nas relações sociais. Como salienta Florestan Fernandes:

“O que há de mais evidente nas atitudes dos brasileiros diante do preconceito de cor é a tendência a considerá-lo como algo ultrajante (para quem sofre) e degradante (para quem o pratica). Portanto, o que fica no centro das preocupações, das apreensões e, mesmo, das obsessões é o ‘preconceito de ter preconceito’ (Fernandes, 1966, p. 33).

Skidmore (1993), numa comparação das relações raciais estabelecidas no Brasil e nos EUA, considera que a “negrofobia” presente nos EUA e quase ausente no Brasil seria um elemento de contraste entre as relações raciais estabelecidas nestes dois países. Para Skidmore, a miscigenação *per se* não seria monopólio dos portugueses, relações sexuais inter-raciais foram também freqüentes nos países colonizados pela Inglaterra. O que diferenciaria os dois países seria a vivência moral, emocional e legal destas relações por parte dos “brancos”. Os portugueses se mostravam, pelo menos aparentemente, mais abertos e flexíveis na aceitação de uma descendência mulata do que os ingleses. Outro elemento importante na distinção do racismo brasileiro do racismo perpetrado nos EUA refere-se ao fato de que, nos EUA, as leis e costumes desde o princípio definiam as crianças “mestiças” como negras. Já no Brasil, e ainda na época da escravidão, os “mestiços” possuíam um estatuto próprio e mais elevado do que o dos “negros”.

Alencastro (1998), numa análise do estatuto dos mulatos na sociedade brasileira, demonstra que, mesmo ao nível da vida privada, os mulatos ocupavam uma posição superior à dos “negros”. Nas fotografias com os senhores de engenho, os mulatos aparecem mais próximos do senhor de engenho, com os pés calçados e em postura mais altiva. Em contraste com os

“negros”, que são retratados descalços, cabisbaixos e nas extremidades da foto. Um dado mais concreto indica que grande parte dos feitores ou administradores do trabalho escravo nos engenhos era formada por indivíduos mulatos. Ainda no Brasil colônia, boa parte dos escritores e intelectuais brasileiros era formada por indivíduos mulatos, sendo os negros raras exceções. Mesmo dentre os cientistas nacionais que introduziram no Brasil estudos para comprovar as hipóteses do “racismo científico”, havia indivíduos mulatos, como, por exemplo, Nina Rodrigues (ver Skidmore, 1989).

Harris, Consorte, Lang e Byrne (1993), sintetizando as diferenças entre o racismo brasileiro e o americano, consideram que o sistema racial brasileiro se diferencia do americano em três elementos principais: a) em contraste com os EUA, a distinção entre “brancos” e “negros” no Brasil não é análoga à norte-americana, uma vez que pode haver mobilidade racial através do branqueamento; b) nos EUA, o sistema racial se baseia na ascendência, enquanto que no Brasil a aparência ou fenótipo é o elemento determinante; e c) a percepção dos fenótipos no Brasil é que baseia as identidades étnicas. Com efeito, ainda na década de 40, Oracy Nogueira verificou que o preconceito contra “negros” e mulatos no Brasil não se ligava à origem racial dos indivíduos, como nos Estados Unidos, mas à cor aparente dos indivíduos. A esta forma específica de preconceito brasileiro, Nogueira (1954/1985) denominou “preconceito de marca”, uma vez que se manifestava de acordo com as marcas fenotípicas. Ao “preconceito de marca”, Nogueira (*op. cit.*) contrapõe o “preconceito de origem”, típico dos EUA.

## Sumário e conclusões

Neste texto, analisámos aspectos específicos do racismo brasileiro, nomeadamente o mito da democracia racial e a teoria do branqueamento. Vimos que a democracia racial funciona como um mito que acomoda relações sociais que poderiam ser abertamente conflituosas e que o branqueamento, tanto enquanto ideologia social, quanto como prática individual de busca de ascensão social, ajuda a manter o estatuto social dos negros praticamente inalterado, pois impossibilita, ou pelo menos dificulta, qualquer forma de organização e coesão identitária da população negra no Brasil. Vimos ainda que existe muita discriminação dos cidadãos “não brancos” na sociedade e que essa discriminação se expressa das mais variadas maneiras e nas mais diversas esferas da vida social no Brasil.

Entretanto, a discriminação dos “não brancos” na sociedade brasileira, ainda que violenta e explícita ao nível institucional, permanece perversamente sutil e velada ao nível das relações interpessoais. Pensamos que uma configuração de elementos históricos, culturais e etnográficos produziu no Brasil expressões mais sutis e veladas do racismo, desde os primórdios das relações entre “brancos” e “negros”. Por um lado, o estilo de colonização

“católica” dos portugueses (Hespanha, 2001), aliado a uma composição etnográfica mestiça da população brasileira; e, de outro lado, e como uma decorrência destes elementos, o mito da democracia racial. O encontro destes elementos fez emergir no Brasil, muito antes do que na Europa e nos EUA, formas mais sofisticadas ou sutis de preconceito contra os “negros”; de tal maneira que o preconceito racial no Brasil já se expressava de forma sutil e condicionada pelo desejo de salvaguardar uma auto-imagem de pessoa igualitária, desde o final da escravidão:

“Não existe democracia racial efetiva [no Brasil], onde o intercâmbio entre indivíduos pertencentes a ‘raças’ distintas começa e termina no plano da tolerância convencionalizada. Esta pode satisfazer às exigências de ‘bom-tom’, de um discutível ‘espírito cristão’ e da necessidade prática de ‘manter cada um em seu lugar’. Contudo, ela não aproxima realmente os homens senão na base da mera coexistência no mesmo espaço social e, onde isso chega a acontecer, da convivência restritiva, regulada por um código que consagra a desigualdade, disfarçando-a acima dos princípios da ordem social democrática” (Fernandes, 1960, p. xiv).

Assim, o caráter sutil do preconceito racial brasileiro, também definido como “preconceito de ter preconceito”, estrutura-se em dois eixos, de um lado no mito da democracia racial, e de outro o caráter complexo que a miscigenação e o modo peculiar de colonização dos portugueses imprimiram às relações raciais no Brasil. Analisámos também o branqueamento enquanto outro importante elemento definidor das relações inter-raciais, no Brasil, e pudemos verificar que existe uma associação muito forte da cor da pele com a classe social e que, dada a valorização da cor branca, o branqueamento opera como uma espécie de saída de emergência para os “não brancos”, implicando em desidentificação e mesmo rejeição dos grupos racializados de pertença.

É importante referir ainda que os modelos mais importantes de entendimento do racismo em psicologia social afirmam que o contato inter-racial pode reduzir o preconceito (ver Allport, 1954). O Brasil é a maior evidência de que o contato em si pode implicar apenas na emergência de formas mais sofisticadas e veladas de expressão do preconceito racial. Entretanto, cabe referir que a hipótese do contato prediz que o contato só é efetivo na redução do preconceito quando a situação de encontro das identidades intergrupais ocorre sob a égide de um mesmo estatuto, em situações de cooperação e interdependência e com apoio institucional (ver Allport, 1954). Como salientava Fernandes no extrato acima, no Brasil, o contato ou a miscigenação racial esteve sempre atrelado à estratificação sócioeconômica.

