

Democracia racial

“O mytho é o nada que é tudo
O mesmo sol que abre os céus
É um mytho brilhante e mudo...”
Fernando Pessoa

Antonio Sérgio Alfredo Guimarães
Departamento de Sociologia
Universidade de São Paulo

Os estudantes das relações raciais no Brasil ficam sempre intrigados com a origem e a disseminação do termo “democracia racial”. A começar pelo simples fato da expressão, atribuída a Gilberto Freyre¹, não ser encontrada em suas obras mais importantes e de não aparecer na literatura especializada a não ser tardiamente, nos anos 1950.

Ademais, porque empregar uma metáfora política para referir-se às relações sociais entre brancos e negros? Porque tal locução passou a exprimir tão perfeitamente um pensamento que conceitos anteriores – como “sociedade multirracial de classes”, empregado por Pierson (1942) ou “relações raciais harmoniosas”, usado pela UNESCO (Maio 1997) - foram incapazes de expressar? Essas são algumas das indagações que procuro responder neste artigo.

Sem ter consultado sistematicamente documentos ou jornais da época, mas concentrando-me na produção jornalística e acadêmica de alguns pioneiros no estudo das “relações raciais”, busquei primeiramente traçar a cronologia de cunhagem do termo “democracia racial”.

Ao que parece o termo foi usado pela primeira vez por Arthur Ramos (1943), em 1941, durante um seminário de discussão sobre a democracia no mundo pós-fascista (Campos 2002). Roger Bastide, num artigo publicado no Diário de S. Paulo em 31 de março de 1944, no qual se reporta a uma visita feita a Gilberto Freyre, em Apipucos, Recife, também usa a expressão, o que indica que apenas nos 1940 ela começa a ser utilizada pelos intelectuais. Teriam Ramos ou Bastide cunhado a expressão ou a ouvido de Freyre? Provavelmente, trata-se de uma tradução livre das idéias de Freyre sobre a

¹ Ver Souza (2000: 136): “Gilberto teria sido o criador do conceito de ‘democracia racial’, o qual agiu como principal impedimento da possibilidade de construção de uma consciência racial por parte dos negros.” Ver também Souza (2000a). Para uma interpretação da gênese da idéia (não do termo) de “democracia racial” em Gilberto Freyre ver Elide Rugai Bastos (2001).

democracia brasileira. Este, como é sabido, desde o meados dos 1930, já falava em “democracia social” com o exato sentido que Ramos e Bastide emprestavam à “democracia racial”; ainda que, nos seus escritos, Gilberto utilize a expressão sinônima “democracia étnica” apenas a partir de suas conferências na Universidade da Bahia, em 1943.

Na literatura acadêmica, a expressão só aparece alguns anos mais tarde. “O Brasil é renomado mundialmente por sua democracia racial”, escrevia Wagley, em 1952, na “Introdução” ao primeiro volume de uma série de estudos sobre relações entre negros e brancos no Brasil, patrocinados pela UNESCO (Wagley 1952). Ao que parece, Arthur Ramos, Roger Bastide e, depois, Wagley introduziram na literatura a expressão que se tornaria não apenas célebre, mas a síntese do pensamento de toda uma época e de toda uma geração de cientistas sociais. Como veremos adiante, Gilberto Freyre (1933, 1936) não pode ser responsabilizado integralmente, nem pelas idéias nem pelo seu rótulo; ainda que fosse o inspirador da “democracia racial”, evitou, no mais das vezes, nomeá-la assim, tendo-a conservado, ademais, com um significado bastante peculiar.

A idéia de um paraíso racial

A idéia de que o Brasil era uma sociedade sem “linha de cor”, ou seja, uma sociedade sem barreiras legais que impedissem a ascensão social de pessoas de cor a cargos oficiais ou a posições de riqueza ou prestígio, era já uma idéia bastante difundida no mundo, principalmente nos Estados Unidos e na Europa, bem antes do nascimento da sociologia. Tal idéia, no Brasil moderno, deu lugar à construção mítica de uma sociedade sem preconceitos e discriminações raciais. Mais ainda: a escravidão mesma, cuja sobrevivência manchava a consciência de liberais como Nabuco, era tida pelos abolicionistas americanos, europeus e brasileiros, como mais humana e suportável, no Brasil, justamente pela ausência dessa linha de cor².

Célia Marinha de Azevedo (1966) registra a intervenção de Frederick Douglas, numa palestra em 1858, em Nova York:

² Ver Azevedo (1994) sobre a opinião de Ruy Barbosa, Joaquim Nabuco, André Rebouças e outros sobre o caráter das “relações raciais” no Brasil. Para os abolicionistas, a idéia de que uma pessoa de descendência africana não pudesse vir a ser livre e tratada com equidade, mesmo sem ser ou ter sido escrava, era absurdamente infame. Isto é, aceitava-se como fato que a escravidão corrompia a alma e rebaixava o ser, tornando o escravo em algo próximo a uma besta, mas repudiava-se o estigma da cor ou da raça. Para os abolicionistas, portanto, a escravidão e seu estigma seriam mais uma doença social que um destino racial.

“Mesmo um país católico como o Brasil – um país que nós, em nosso orgulho, estigmatizamos como semibárbaro – não trata as suas pessoas de cor, livres ou escravas, do modo injusto, bárbaro e escandaloso como nós tratamos. (...) A América democrática e protestante faria bem em aprender a lição de justiça e liberdade vinda do Brasil católico e despótico”. (apud Azevedo 1996: 150).

Célia Azevedo registra ainda a opinião do francês Quentin, em 1867, segundo a qual “o que facilitará singularmente a transição [para o trabalho livre] no Brasil é que lá não existe nenhum preconceito de raça”. (apud Azevedo 1996: 156). Do mesmo modo, para o período pós-abolicionista, Hellwig (1996) alinhava uma série de artigos escritos por afro-americanos, entre 1910 e 1940, reafirmando a crença generalizada num país sem preconceitos ou discriminações raciais, no qual o valor e o mérito individual não seriam empanados pela pertença racial ou pela cor.

É verdade que na fala transcrita acima, Douglas contrasta a democracia e o senso de injustiça dos americanos, por um lado, ao despotismo e ao senso de justiça dos brasileiros, por outro lado, no trato dado aos homens de cor. Mas não vai além disso. Não usa a palavra “democracia” para referir-se a relações sociais. Democracia guarda seu sentido puramente político, referindo-se tão somente à forma de governo.

Os historiadores fazem bem em tratar essa utopia como o “mito do paraíso racial”, pois, na verdade, a expressão “democracia racial”, além de mais recente, está envolta numa teia de significados muito específica.

Nos anos 1930, quando se organiza pela primeira vez o movimento político negro no Brasil, sob o nome de Frente Negra Brasileira, essa utopia não será posta em dúvida, pelo menos de imediato. Em sua “Mensagem aos Negros Americanos”, Manoel Passos (1942), presidente da União Nacional dos Homens de Cor, prefere, por exemplo, salientar o abandono a que está relegada a população negra, sua falta de instrução e seus costumes arcaicos, como responsáveis pela situação de “degenerescência” dos negros. Até mesmo o “preconceito de cor”, de que se ressentem os negros, é parcialmente atribuído à fraqueza moral das populações negras³.

Esta auto-flagelação só será revertida com a democratização do país, em 1945, quando surgem novas organizações negras, as quais serão, de certo modo, incorporadas

³ Bastide e Fernandes (1955) se referem a tal fenômeno como “puritanismo negro”. Fernandes (1965) explora a lógica própria ao “preconceito de cor”.

pela Segunda República. Incorporadas no sentido de que funcionarão livremente, além de influenciarem a vida nacional em termos culturais, ideológicos e políticos. O Teatro Experimental do Negro (TEN), formado em 1944, é sem dúvida a principal dessas organizações.

Antecedentes: A democracia social e étnica de Freyre

Na sociologia moderna, Gilberto Freyre foi o primeiro a retomar a velha utopia do paraíso racial, cara ao senso comum dos abolicionistas, dando-lhe uma roupagem científica. Em 1936, em *Sobrados e Mucambos*, Freyre chega mesmo a retomar as imagens de “aristocracia” e “democracia” para contrastar a rigidez da organização patriarcal e a flexibilidade das relações entre raças:

“Até o que havia de mais renitentemente aristocrático na organização patriarcal de família, de economia e de cultura foi atingido pelo que sempre houve de contagiosamente democrático ou democratizante e até anarquizante, no amalgamento de raças e culturas e, até certo ponto, de tipos regionais, dando-se uma espécie de despedaçamento das formas mais duras, ou menos plásticas, por excesso de trepidação ou inquietação de conteúdos” (Freyre 1936: 355)

Mas, a história literária do que ficou conhecido como a “democracia racial” brasileira começa nos anos trinta do século XX, mais precisamente em 1937, quando Gilberto Freyre profere em Lisboa a conferência “Aspectos da influencia da mestiçagem sobre relações sociais e de cultura entre portugueses e luso-descendentes”⁴. Nessa conferência, Gilberto fala da “democracia social” como o legado mais original e significativo da civilização luso-brasileira à humanidade.

“Há, diante desse problema de importancia cada vez maior para os povos modernos – o da mestiçagem, o das relações de europeus com pretos, pardos, amarelos – uma atitude distintamente, tipicamente, caracteristicamente portuguesa, ou melhor luso-brasileira, luso-asiática, luso-africana, que nos torna uma unidade psicológica e de cultura fundada sobre um dos acontecimentos, talvez se possa dizer, sobre uma das soluções humanas de ordem biológica e ao mesmo tempo social, mais significativas do nosso tempo: a democracia social através da mistura de raças” (Freyre 1938: 14)

⁴ Lida em julho de 1937, em Lisboa, por Manuel Murias, essa conferência foi publicada pela primeira vez em *Conferencias na Europa*, Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Saúde, 1938, e republicadas depois, em 1940, pela José Olympio Editora sob o título *O Mundo que o Português Criou*.

Impregnado pelas idéias do excepcionalismo ibérico (Rugai: 2002), que bebera nas páginas de Unamuno e de Ortega e Grasset, Gilberto contrapõe a democracia social luso-brasileira à simples democracia política dos ingleses, para ressaltar-lhe as virtudes.

“Por esse seu dinamismo cultural - que não fecha a cultura européia a outras influencias; pela valorização no homem, o mais possível, de qualidades autênticas, independentes de cor, de posição, de sucesso econômico ; pela igualdade - tanto quanto possível - de oportunidades sociais e de cultura para os homens de origens diversas, as áreas de formação portuguesa - formação por meio da mestiçagem - constituem hoje uma antecipação ou, mais do que isso, uma aproximação, daquela democracia social de que se acham distantes os povos atualmente mais avançados na prática da tantas vezes ineficiente, injusta e anti-humana democracia política, simplesmente política.” (Freyre 1938: 18)

Entretanto, a cunhagem da expressão “democracia étnica”, por Gilberto Freyre, surge no contexto da sua militância contra o integralismo. Seguidas agressões a Freyre, no Recife, culminaram, em setembro de 1943, num contundente manifesto, de cunho integralista, assinado pelo Diretório dos Estudantes da Universidade de Direito do Recife, que tenta desmoralizá-lo⁵. A mobilização das forças democráticas e de esquerda em defesa de Gilberto foi imediata. Entre estas, estava a União de Estudantes da Bahia, logo secundada por várias instituições baianas, que convidou Freyre para uma visita à Salvador, oportunidade em que lhe seriam prestadas diversas homenagens de desagravo. O convite foi aceito em novembro do mesmo ano e, no dia 26, Gilberto leu a primeira de suas conferências na Faculdade de Medicina da Bahia. Em seu elogio à Bahia e à matriz luso-brasileira de sua cultura, diz Gilberto:

“Encontram-se aqui [na Bahia] esses resultados num clima em que nenhuma região do Brasil é mais doce, de democracia étnica, inseparável da democracia social. E sem democracia social, sem democracia étnica, sem democracia econômica, sem democracia sócio-psicológica – a dos tipos que se combinam livremente em expressões novas, admitidas, favorecidas e estimadas pela organização social e da criatura – que pode ser senão um artifício a simples democracia política?” (Freyre 1944: 30)

⁵ Gilberto descreve assim o clima vivido por ele no Recife dos anos 1940, respondendo aos estudantes baianos que organizam os eventos em desagravo a tais ataques: “Não se trata de desagravo nenhum. Pois a palavra “desagravo” só faria dar a honra de agravo à insignificante campanha contra mim num Recife amedrontado como o de hoje: ameaças de agressões na impossibilidade de se repetir a prisão do ano passado que encontrou reação inesperada; boletins anônimos; pixamento dos muros da casa de minha família com palavras obscenas pintadas não por muleques afoitos de rua, mas por sherlocks-mirins a serviço não só de nazistas indígenas como de jesuítas estrangeiros tão inimigos da água quanto do Brasil e do próprio clero brasileiro.” (Freyre 1944: 80)

Observe-se que, desde 1937, Freyre deixa de contrastar “democracia” à “aristocracia”, como em *Sobrados e Mucambos*, e passa a enfatizar o contraste entre democracia social e democracia política. Para ele, apenas a primeira parece imune ao racismo. E é justamente o racismo, e não apenas o totalitarismo político, que é veementemente condenado por Freyre. Se o fascismo era uma imbricação peculiar do totalitarismo ao racismo, Brasil e Portugal encontrariam em sua tradição de mestiçagem racial o antídoto contra tal perigo. Mais ainda, não era apenas a tensão entre democracia e fascismo, presente na guerra da Europa, que ajudava a definir o conteúdo “social” da democracia brasileira, mas também a tensão regional entre uma matriz luso-brasileira, consolidada no Norte, e as várias influências europeias ainda em gestação no Sul. Mais que isto: tudo que não fosse genuinamente luso-brasileiro, misturado, sincrético, era visto como um perigo para a jovem democracia brasileira⁶. Isso fica melhor explicitado no trecho abaixo:

“Nesse sentido a recente demonstração de energia cívica da Baía, sua magnífica ostentação de espírito político preocupado não apenas com o estreito destino da Baía estadual mas do vasto mundo brasileiro que no Rio Grande do Sul se denomina compreensivelmente Baía, creio que ficará histórica. Marca bem o início de um período novo na historia da cultura brasileira. A velha "Virginia do Império" se levanta com um novo sentido imperial de sua força, de seu matriarcado e de sua fecundidade política e intelectual: o imperialismo da democracia sobre trechos do Brasil ainda indecisos entre essa tradição genuinamente nossa e o racismo violentamente anti-brasileiro, o nazi-jesuitismo, o fascismo sob disfarces sedutores, inclusive o da "hispanidade".” (Freyre 1944a)

Elide Rugai Bastos (2001) pode nos elucidar o sentido exato de “democracia social e étnica” em Freyre. Nos dias de hoje, em que a idéia de democracia está intimamente ligada à idéia de direitos civis e individuais, de caráter universal, falar de “democracia étnica” ou “racial” poderia até nos levar a associar tais expressões aos direitos de representação e autenticidade de minorias étnicas ou raciais. Nada mais contrário a Freyre. Assim como para as gerações literárias espanholas de 1898 ou 1914, “*em Gilberto, esse caráter [ibérico] responsável pela harmonia social, leva a que a democracia política passe a segundo plano, uma vez substituída pela democracia étnica/social. Mais ainda, justifica a não adoção, no Brasil, de medidas sociais e políticas universais, pois as mesmas não*

⁶ A conferência “Uma cultura ameaçada: a luso-brasileira”, proferida por Freyre em 1940 no Gabinete Português de Leitura, no Recife, ilustra tais tensões regionais e nacionalistas.

caberiam em uma sociedade marcada pela heterogeneidade, caracterizada por uma formação não tipicamente ocidental” (Bastos 2001: 62).

Freyre forja a idéia de “democracia social” ainda nos anos 1930, contra o fato patente da ausência de democracia política, quer no Brasil ou em Portugal. Ou seja, põe-se o desafio de traçar a inserção luso-brasileira no concerto das nações democráticas, contra todas as semelhanças e simpatias dos regimes autocráticos de Vargas e de Salazar com o fascismo. Sua linha de argumentação apóia-se no fato de que a cultura luso-brasileira é não apenas mestiça, como recusa a pureza étnica, característica dos regimes fascistas e nazistas da Itália e da Alemanha. Do ponto de vista “social”, portanto, estes regimes seriam democráticos, posto que promovem a integração e a mobilidade social de pessoas de diferentes raças e culturas.

Quanto a “democracia racial”, Freyre não usa tal expressão senão em 1962, quando no auge da sua polêmica defesa do colonialismo português na África, e no bojo da construção teórica do que chamará de luso-tropicalismo, julga conveniente atacar o que ele considerava como influência estrangeira sobre os negros brasileiros, particularmente o conceito de “negritude”, cunhado inicialmente por Aimé Césaire, em 1937, desenvolvido posteriormente por Leopold Senghor, Chiant Diop e outros, no contexto da descolonização do pós-guerra, e reelaborado, no Brasil, por Guerreiro Ramos e Abdias do Nascimento (Bastide 1961). Em discurso no Gabinete Português de Leitura, naquele ano, dirá Freyre:

“Meus agradecimentos a quantos, pela sua presença, participam este ano, no Rio de Janeiro, da comemoração do Dia de Camões, vindo ouvir a palavra de quem, adepto da “vária cor” camoneana, tanto se opõe à mística da “negritude” como ao mito da “branquitude”: dois extremos sectários que contrariam a já brasileiríssima prática da democracia racial através da mestiçagem: uma prática que nos impõe deveres de particular solidariedade com outros povos mestiços. Sobretudo com os do Oriente e os da Áfricas Portuguesas. Principalmente com os das Áfricas negras e mestiças marcadas pela presença lusitana.” (Freyre 1962)

Voltarei mais adiante a Freyre, por ora cabe-me ainda precisar o emprego do termo por Roger Bastide.

O “Itinerário da democracia” de Roger Bastide

A expressão “democracia racial” aparece pela primeira vez um pouco antes do fim da Segunda Guerra. Artur Ramos (1943), em *Guerra e Relações de Raça*, narra-nos assim a sua intervenção numa conferência nos Estados Unidos, em 1941:

“Tomei parte na discussão, declarando que não sabíamos o que era realmente um ambiente democrático, porque ao falarmos de democracia temos que separar vários conceitos, como, por exemplo, democracia política, democracia social, *democracia racial*, democracia religiosa, etc. Pedi a Lewin para definir para mim o seu conceito de democracia, por não saber o que realmente era.” (Ramos 1943 apud Campos 2002: 165)⁷

Ramos voltava a separar analiticamente, como o fizera Freyre em 1937, os diversos significados de democracia, em busca de um lugar para o Brasil no mundo moderno. Lugar este que, nos anos 1940, começa a ser reconhecido pela “comunidade científica” internacional. Um dos primeiros a compreender o significado do que dizia Freyre foi Roger Bastide. Vamos a ele.

Roger Bastide empreende em 1944 a sua primeira viagem ao nordeste brasileiro. As impressões recolhidas nesta viagem, muito influenciadas pela leitura de Freyre, ajudaram a formar a sua primeira percepção das relações raciais no Brasil. Essas impressões serão modificadas apenas nos 1950, a partir do momento em que Bastide se engaja com Florestan Fernandes numa pesquisa de campo sobre “brancos e negros em São Paulo”, patrocinada pela UNESCO e pela Revista Anhembi.

Bastide colabora então regularmente com a imprensa diária paulista e de outros estados brasileiros, engajando-se em fértil diálogo com o mundo artístico e intelectual local (Peixoto 2000). Em março de 1994, nos dias 17, 24 e 31, Bastide publica no Diário de S. Paulo uma série de artigos que intitula “Itinerário da Democracia”, produto de suas visitas a Bernanos, Jorge Amado e Gilberto Freyre, no Rio de Janeiro, Salvador e Recife, respectivamente. O Brasil encontra-se alinhado aos Estados Unidos, Grã-Bretanha e Rússia

⁷ Campos, em sua dissertação de mestrado, recupera a importância histórica de Arthur Ramos na disseminação internacional da ideia de Brasil como uma “democracia racial”, do brasileiro como um “povo mestiço” e da cultura brasileira como “sincrética”. Campos, entretanto, não entende o caráter histórico e datado, da expressão “democracia racial”, preferindo utilizá-la como um mito fundador, de origem indeterminada, à maneira levistraussiana.

na guerra contra o Eixo, enquanto a França continua ocupada pelas tropas alemães. O mundo está então dividido entre a democracia e o fascismo.

No primeiro destes artigos, Bastide nos explica que essa fora “uma viagem ideológica, através das conversações, na qual cada grande capital visitada constituía como que uma etapa neste caminho da ideologia democrática” (Bastide 1944a). O encontro com Bernanos, no Rio, serve de pretexto para Bastide explorar a idéia universal de democracia representativa. Bernanos, cristão militante, que ajudara a organizar a resistência francesa a partir do Rio, pelas ondas da BBC de Londres, teria uma compreensão eminentemente moral da democracia, estendendo-a para além da idéia de direitos civis, no sentido da ética da ação política. Mas, para nós, o decisivo, nesse artigo, é que Bastide inclui o Brasil no rol das nações democráticas não pela obediência a certa ética pública ou mesmo pela garantia ao exercício de liberdades civis, mas pelo fato deste, ao engajar-se na guerra contra o fascismo na Europa compartilhar uma certa “concepção da vida e da dignidade do homem” (Bastide 1944a).

O segundo artigo, dedicado ao encontro com Jorge Amado em Salvador, versa, ao contrário, sobre algo mais concreto: a constituição do povo e da cultura popular, os sujeitos e a forma estética da democracia brasileira. Bastide (1944b) começa o artigo com uma rápida referencia ao romance *Jubiabá*, de Jorge Amado, “onde ele mostra como pouco a pouco o negro, no lugar de procurar uma compensação para o seu labor cotidiano na mística, que o separa do branco, fixando-o numa tradição africana, volta-se para o sindicalismo que o agrega a seus companheiros de trabalho, o funde numa comunhão que ultrapassa a raça para dar-lhe uma outra mentalidade que é a classe”. Bastide argumenta, em seguida, que o povo, para Amado, não se resume aos proletários, à uma categoria econômica, mas se expressa na alegria da festa: “O povo é o conjunto dos proletários, sem dúvida, mas considerado como alegria de festa, como criador de valores estéticos, como mantenedor de uma certa cultura, muitas vezes a mais saborosa de todas as culturas.” Jorge Amado, o comunista que luta pela liberdade, teria lhe ensinado a lição de que a democracia “é igualmente o nascimento de uma cultura”.

No terceiro e último artigo da série, dedicado ao encontro com Gilberto Freyre, no Recife, Bastide reflete sobre a ordem social própria à democracia brasileira, ordem que

seria baseada na ausência de distinções rígidas entre brancos e negros. É nesse contexto que aparece, pela primeira vez, a expressão “democracia racial”. Reconstituamos a cena:

“Regressei para a cidade de bonde. O veículo estava cheio de trabalhadores de volta da fábrica, que misturavam seus corpos fatigados aos dos passeantes que voltavam do parque dos Dois Irmãos. População de mestiços, de brancos e pretos fraternalmente aglomerados, apertados, amontoados uns sobre os outros, numa enorme e amistosa confusão de braços e pernas. Perto de mim, um preto exausto pelo esforço do dia, deixava cair sua cabeça pesada, coberta de suor e adormecida, sobre o ombro de um empregado de escritório, um branco que ajeitava cuidadosamente suas espáduas de maneira a receber esta cabeça como num ninho, como numa carícia. E isso constituía uma bela imagem da *democracia social e racial* que Recife me oferecia no meu caminho de regresso, na passagem crepuscular do arrebalde pernambucano.” (Bastide 1944c)

Vê-se, portanto, que a democracia brasileira, tal como Bastide a pensa em 1944, é antes de tudo “social e racial”. “Social”, entretanto, num sentido muito preciso, que nada tem a ver com os direitos sociais a que se refere Marshall (1967). Seria, antes, a constituição de uma ordem social em que a “raça” teria evoluído para a “classe”, mas na qual o “povo” daí resultante não teria copiado a expressão cultural pequeno-burguesa, européia e puritana, tal como nos Estados Unidos, mas construído uma forma original de cultura miscigenada, livre e festiva. A democracia a que Bastide se refere, inspirada em Freyre e Amado, não pode ser reduzida a direitos e liberdades civis, mas alcançaria uma região mais sublime: a liberdade estética e cultural, de criação e convívio miscigenado.

Muito interessante, e ademais decisivo, é que Bastide, ao contrário de Freyre, ao referir-se a essa ordem use o adjetivo “racial” para denominá-la, mesmo depois de reconhecer a evolução da “raça” para a “classe”. Tal referência à mistura social e à miscigenação entre brancos e negros como “racial” mostra como era artificial a pretendida abolição (acadêmica) das raças, a sua evolução para “classes” e a regra acadêmica de tratá-las como “etnias”. Na linguagem dos jornais e da política, mais próxima do senso comum e dos sentidos “nativos”, será a “democracia racial” e não “democracia étnica” que prevalecerá.

O primeiro mito: contra a democracia racial dos anos 1960

O projeto sobre relações raciais no Brasil, que a UNESCO patrocinou entre 1952 e 1955, galvanizou o debate em torno da situação das relações raciais no Brasil⁸. Rapidamente a discussão se polarizou em torno da existência ou não do “preconceito racial”. Isso porque Bastide e Fernandes como que não aceitavam a conclusão de Wagley, segundo a qual, no Brasil, “em todo seu imenso território semi-continental a discriminação e o preconceito raciais estão sob controle, ao contrário do que acontece em muitos outros países” (Wagley 1952: 7). Ao contrário, Bastide e Fernandes tratavam a “democracia racial” a que se referia Charles Wagley, não como algo que existisse concretamente, mas apenas como um padrão ideal de comportamento. Bastide escreve:

“ ‘Nós brasileiros, dizia-nos um branco, temos preconceito de não ter preconceito. E esse simples fato basta para mostrar a que ponto [o preconceito racial] está arraigado no nosso meio social’. Muitas respostas negativas [que dizem não haver preconceito racial no Brasil] explicam-se por esse preconceito de ausência de preconceito, por esta fidelidade do Brasil *ao seu ideal de democracia racial*” (Bastide e Fernandes (1955: 123, grifos meus)

Ou seja, Bastide e Fernandes não vêem problemas em conciliar a realidade do “preconceito de cor” ao ideal da “democracia racial”, tratando-os, respectivamente, como prática e norma sociais, as quais podem ter existências contraditórias, concomitantes e não necessariamente excludentes. Em Bastide dos anos 1950, “democracia racial” significa um ideal de igualdades de direitos, e não apenas de expressão cultural, artística e popular, constituindo-se num alargamento da noção de “democracia social e étnica” de Gilberto Freyre..

Essa reinterpretação de Bastide e Fernandes já podia ser encontrada, de fato, na prática de intelectuais negros, como Abdias do Nascimento e Guerreiro Ramos, que justificavam seus objetivos de desmascaramento da discriminação racial e de desrecalque da “massa negra” em termos daquele ideal. Nota-se, assim, que o debate acerca da

⁸ Para uma análise detalhada do que foram os estudos patrocinados pela UNESCO no Brasil dos anos 1950, ver Maio (1997).

existência ou não do preconceito racial no Brasil ainda não punha em causa o consenso sobre a “democracia racial”, mesmo que polarizasse o seu significado.

De fato, a disseminação e aceitação política da expressão “democracia racial” pode surpreender os militantes de hoje, tendo sido de uso corrente no movimento negro dos anos 1940. Basta lembrar, por exemplo, que o jornal *Quilombo*, dirigido por Abdias do Nascimento, entre 1948 e 1950, tem uma coluna intitulada justamente “Democracia Racial”, em que assinam artigos intelectuais brasileiros e estrangeiros, aliados à luta anti-racista de então: Gilberto Freyre, Arthur Ramos, Roger Bastide, Murilo Mendes, Estanislau Fischlowitz, Ralph Bunche.

O engajamento dos militantes negros com a “democracia racial” fica meridianamente claro na fala inaugural de Abdias ao I Congresso do Negro Brasileiro, em agosto de 1950:

“Observamos que a larga miscigenação praticada como imperativo de nossa formação histórica, desde o início da colonização do Brasil, está se transformando, por inspiração e imposição das últimas conquistas da biologia, da antropologia, e da sociologia, numa bem delineada doutrina de democracia racial, a servir de lição e modelo para outros povos de formação étnica complexa conforme é o nosso caso” (1950a apud 1968:67).

Sem ter cunhado a expressão, e mesmo avesso a ela, posto que evocava uma contradição em seus termos, mas grandemente responsável pela legitimação científica da afirmação da inexistência de preconceitos e discriminações raciais no Brasil, Freyre manteve-se relativamente quieto enquanto a idéia de “democracia racial” permaneceu consensual, seja como tendência da sociedade brasileira, seja como padrão ideal de relação entre as raças. Isto é, enquanto a luta anti-fascista e a luta anti-racista o aproximou da esquerda e dos escritores e políticos progressistas brasileiros. Quando, entretanto, no decorrer dos 1960, a situação polarizou-se na África, com as guerras de libertação, e no Brasil, com o avanço ideológico da “negritude” e do movimento pelas “reformas de base”, Freyre voltou a brandir a “democracia racial” ou “étnica”, desta vez para contrapor-se aos ideais igualitários das esquerdas, e em defesa do que considerava uma cultura não apenas luso-brasileira, mas luso-tropical. Ironicamente, tratará a “negritude” como um mito racial (ou mística):

“Palavras que ferindo o que Angola tem de mais democrático - a sua democracia social através daquela mestiçagem que vem sendo praticada por numerosos luso-

angolanos, ao modo brasileiro - fere o Brasil; e torna ridícula - supremamente ridícula - a solidariedade que certos diplomatas, certos políticos e certos jornalistas do Brasil de hoje pretendem, alguns do alto de responsabilidades oficiais, que parta de uma população em grande parte mestiça, como a brasileira, a favor de afroracistas. Que afinidade com esses afroracistas, cruamente hostis ao mais precioso valor democrático que vem sendo desenvolvido pela gente brasileira - a democracia racial - pode haver da parte do Brasil? Tais diplomatas, políticos e jornalistas, assim procedendo, ou estão sendo mistificados quanto ao afroracismo, fantasiado de movimento democrático e de causa liberal, ou estão sendo eles próprios mistificadores dos demais brasileiros. Nós, brasileiros, não podemos ser, como brasileiros, senão um povo por excelência anti-segregacionista: quer o segregacionismo siga a mística da "branquitude", quer siga o mito da "negritude". Ou o da "amarelitude".” (Freyre 1962)

Os acontecimentos políticos posteriores, principalmente a vitória das forças conservadoras, em 1964, farão prevalecer, nos círculos do poder, a idéia freyreana de “democracia racial” enquanto padrão cultural de interação interracial e não a consigna negra de luta pela igualdade social entre brancos e negros⁹. Prevalecerá o lado hierárquico e não o lado igualitário da fábula das três raças (Da Matta 1981).

Para as esquerdas, a partir de 1964, no contexto do rompimento da democracia brasileira, estava finalmente madura a idéia de que a “democracia racial” mais que um ideal era um mito; um mito racial, para usarmos as palavras de Freyre. O autor dessa nova fórmula política (“o mito da democracia racial”) foi justamente alguém que já dialogava criticamente com a obra e as idéias de Freyre desde o início de sua formação acadêmica: Florestan Fernandes¹⁰.

Utilizando-se do mesmo contraste entre “aristocracia” e “democracia” e do mesmo conceito de “mito” usado por Freyre, o diálogo com este não poderia ser mais explícito:

"Portanto, as circunstâncias histórico-sociais apontadas fizeram com que o mito da 'democracia racial' surgisse e fosse manipulado como conexão dinâmica dos mecanismos societários de defesa dissimulada de atitudes, comportamentos e ideais 'aristocráticos' da 'raça dominante'. Para que sucedesse o inverso, seria preciso que ele caísse nas mãos dos negros e dos mulatos; e que estes desfrutassem de autonomia social equivalente para explorá-lo na direção contrária, em vista de seus próprios fins, como um fator de democratização da riqueza, da cultura e do poder".(Fernandes 1965: 205)

⁹ Sobre mestiçagem, ver o livro de Kabengele Munanga (1999)

¹⁰ Florestan defende, em 1964, sua tese de titular da Cadeira de Sociologia I da Universidade de São Paulo *A integração do negro na sociedade de classes*, publicada no Boletim no. 301, Sociologia I, no. 12, da FFLCH, no mesmo ano. Ainda no mesmo ano, Florestan faz uma conferência no *Curso de Introdução ao Teatro Negro* sobre o mito da democracia racial.

O rompimento do pacto democrático que vigeu entre 1945 e 1964 e que incluiu os negros, seja como movimento organizado, seja simbolicamente como elemento fundador da nação, parece ter decretado também a morte da “democracia racial” enquanto compromisso social e político. Doravante, ainda que aos poucos, os intelectuais e ativistas negros referirão tanto as relações entre brancos e negros, quanto o padrão ideal destas relações como o “mito da democracia racial”. O objetivo era claro: opor-se à ideologia oficial patrocinada pelos militares e propalada pelo luso-tropicalismo.

Abdias do Nascimento, em 1968, a poucos dias de partir para o exílio, já fala em “logro”:

“O status de raça, manipulado pelos brancos, impede que o negro tome consciência do logro que no Brasil chamam de democracia racial e de cor”. (Nascimento 1968: 22)

Ainda em 1968, em depoimento em evento organizado pelos *Cadernos Brasileiros* (1968, n. 47, p. 23), ficam claras as tensões entre Abdias do Nascimento e a esquerda nacionalista, sinalizando o fim da “democracia racial” enquanto compromisso político. Ali, já aparece o uso da “negritude” em sentido multiculturalista e em sua pretensão ecumênica:

“Entendo que o negro e o mulato – os homens de cor – precisam, devem ter uma contra-ideologia racial e uma contra-posição em matéria econômico-social. O brasileiro de cor tem de se bater simultaneamente por uma dupla mudança: a) a mudança econômico-social do país; b) a mudança nas relações de raça e cor. Aqui entra a Negritude como conceito e ação revolucionários. Afirmando os valores da cultura negro-africana contida em nossa civilização, a Negritude está afirmando sua condição ecumênica e seu destino humanístico. Enfrenta o reacionário contido na configuração de simples luta de classe do seu complexo econômico-social, pois tal simplificação é uma forma de impedir ou retardar sua conscientização de espoliado por causa da cor e da classe pobre a que pertence”.

Em 1977, retornando do exílio, Abdias escreve e publica, em Lagos, *The Racial Democracy* “in Brazil: myth or reality?”, republicado em 1978, no Brasil, como *O Genocídio do Negro Brasileiro*. No prefácio, Florestan escreve:

“[Abdias] não fala mais em uma “Segunda Abolição” e situa os segmentos negros e mulatos da população brasileira como estoques africanos com tradições culturais e um destino histórico peculiares. Em suma, pela primeira vez surge a idéia do que deve ser uma sociedade pluri-racial como democracia: ou ela é democrática para todas as raças e lhes confere igualdade econômica, social e cultural, ou não existe uma sociedade pluri-racial democrática.” (Nascimento 1968: 20)

O segundo mito: contra a política de identidade racial

Como é sabido, os movimentos políticos negros no Brasil, depois de 1978, ressurgem a partir da reelaboração da tradição de resistência negra inscrita internacionalmente no pan-africanismo de DuBois, no afro-centrismo de Diop, no anti-colonialismo de Fanon e no quilombismo de Abdias do Nascimento. Durante toda a década de 1980, o “mito da democracia racial” será denunciado sistematicamente como um dogma da “supremacia branca” no Brasil¹¹.

O incômodo da academia brasileira frente ao avanço do que ela considerava “dogmatismo”, nos anos 1990, teve alguns pivôs importantes: primeiro um certo exagero do discurso militante, que transparece no emprego de termos como “genocídio” para referir-se ao comportamento da sociedade brasileira em relação aos negros, e a vontade de fazer crer que a opressão dos negros no Brasil era pior do que a situação norte-americana ou sul-africana. Ou seja, a propaganda do movimento queria transformar a imagem do Brasil de paraíso em inferno racial (Sansone 1996). Segundo, a pretensão do movimento em politizar a classificação racial brasileira, redefinindo identidades como “preto”, “pardo” ou “moreno” em “negro”, sem no entanto consegui-lo, pois a massa da população, na melhor das hipóteses, só muito lentamente poderia seguir tal redefinição (Harris et al. 1993; Maggie 1996). Terceiro, um evidente descompasso entre o discurso político da militância e o comportamento eleitoral das massas, as quais se revelavam muito mais permeáveis ao populismo trabalhista que aos apelos afro-cêntricos do MNU (Souza 1971; Santos 1985; Agier 2000; Guimarães 2001).

Do ponto de vista teórico, a reação acadêmica começa com o esforço de reinterpretar o Brasil empreendido por DaMatta (1979), em termos da dicotomia entre “indivíduo” e “pessoa”, tomada de empréstimo a Louis Dumont (1966), e que culmina com a sugestão de que as relações raciais no Brasil sejam regidas por uma “fábula das três raças” (DaMatta 1981). Mais tarde, reagindo à análise de Michael Hanchard (1996), que

¹¹ Um excelente exemplo de radicalização do discurso político e de sua influência sobre o discurso acadêmico pode ser encontrado no título do livro de Twine (1998).

via na denúncia pública de racismo na sociedade brasileira o fim do mito da democracia racial, Peter Fry escreve:

“... nem por isso precisamos descartar a ‘democracia racial’ como ideologia falsa. Como mito, no sentido em que os antropólogos empregam o termo, é um conjunto de idéias e valores poderosos que fazem com que o Brasil seja o Brasil, para aproveitar a expressão de Roberto DaMatta.” (Fry 1995-1996: 134).

Lília Schwarcz (1999a: 309) sintetiza tal posição do seguinte modo:

“Dessa maneira, tomando os termos de Lévi-Strauss, poderíamos dizer que o mito se ‘extenua sem por isso desaparecer’ (1975). Ou seja, a oportunidade do mito se mantém, para além de sua desconstrução racional, o que faz com que, mesmo reconhecendo a existência do preconceito, no Brasil, a idéia de harmonia racial se imponha aos dados e à própria consciência da discriminação.”

Ou seja, ao que parece, a denúncia do “mito da democracia racial”, forjada por Florestan em 1964, que respaldou toda a mobilização e protestos negros nas décadas seguintes, sintetizando a distância entre o discurso e a prática dos preconceitos, da discriminação e das desigualdades entre brancos e negros no Brasil, finalmente se esgota enquanto discurso acadêmico, ainda que como discurso político sobreviva com alguma eficiência.

Na academia brasileira, o “mito” passa agora a ser pensado como “chave” para o entendimento da formação nacional, enquanto as contradições entre discursos e práticas do preconceito racial passam a ser estudadas sob o rótulo mais adequado (ainda que altamente valorativo) de “racismo”. Ou seja, no mesmo terreno em que o movimento negro o pôs. Foi o próprio DaMatta, inspirador da nova leva de estudos (Guimarães 1995; Hasenbalg 1996) que visam definir a especificidade do racismo no Brasil, quem cunhou a expressão “racismo à brasileira” (DaMatta 1981, 1997; Pereira 1996), depois substituída, no senso comum, por outra - “racismo cordial” (Folha de S. Paulo/DataFolha 1995) – forjada pela mídia. Ou seja, não é mais a democracia que será adjetivada para explicar a especificidade brasileira, mas o racismo.

O que continua em jogo, entretanto, é a distância entre discursos e práticas das relações raciais no Brasil, tal como Florestan e Bastide colocavam nos idos anos 1950. Ainda que, certamente, para as ciências sociais, o mito não possa ser pensado da maneira maniqueísta como Freyre e Florestan pensaram, transpondo-o diretamente para a política, permanecem os fatos das desigualdades entre brancos e negros no Brasil, apesar do modo

como se classifiquem as pessoas. Mais que isto: as diferenças raciais se impõem à consciência individual e social, contra o conhecimento científico que nega as raças (são como bruxas que teimam em atemorizar, ou como o sol que, sem saber de Copérnico, continua a nascer e a se pôr?). Novos estudos sobre as desigualdades raciais no Brasil, elaborados inicialmente no âmbito da Sociologia e da Demografia, ganham outras disciplinas sociais, como a Economia (Barros e Henriques 2000; Soares 2000), enquanto saem das universidades e se aninham nos órgãos de planejamento estatal, a respaldar as reivindicações do protesto negro.

Conclusões

Entre 1930 e 1964, viveu no Brasil o que os cientistas políticos chamam de “pacto populista” ou “pacto nacional-desenvolvimentista”. Neste pacto, os negros brasileiros foram inteiramente integrados à nação brasileira, em termos simbólicos, através da adoção de uma cultura nacional mestiça ou sincrética, e em termos materiais, pelo menos parcialmente, através da regulamentação do mercado de trabalho e da seguridade social urbanos, revertendo o quadro de exclusão e descompromisso patrocinado pela Primeira República. Nesse período, o movimento negro organizado concentrou-se na luta contra o preconceito racial, através de uma política eminentemente universalista de integração social do negro à sociedade moderna, que tinha a “democracia racial” brasileira como um ideal a ser atingido.

O golpe militar de 1964, que destrói o pacto populista, estremece também os elos do protesto negro com o sistema político, que se teciam principalmente através do nacionalismo de esquerda. De fato, no começo dos 1960, a política externa brasileira já se encontrava estressada quanto à posição que o Brasil deveria tomar frente aos movimentos de libertação das colônias portuguesas na África. O movimento negro brasileiro, influenciado, internacionalmente, pela *négritude*, enfatizava as suas raízes africanas, o que gerava a reação de intelectuais como Gilberto Freyre (1961, 1962), em sua cruzada em prol dos valores da mestiçagem e do luso-tropicalismo. A discussão sobre o caráter da “democracia racial” no Brasil - ou seja, se se tratava de realidade cultural (como queriam Freyre e o *establishment* conservador) ou de ideal político (como queriam os progressistas e o movimento negro) - acaba levando à radicalização das duas posições. A acusação de que

“democracia racial” brasileira não passava de “mistificação”, “logro” e “mito” toma então conta do movimento, à medida que a participação política se torna cada vez mais restrita, excluindo a esquerda e os dissidentes culturais. A partir de 1968, os principais líderes negros brasileiros vão para o exílio.

Com a redemocratização do país, a impossibilidade de se conter as reivindicações sociais dos negros brasileiros nos estreitos parâmetros da idéia freyriana de “democracia social” fica de todo evidente. A nação brasileira, constituída como mestiça e sincrética, já não precisava reivindicar uma origem “não tipicamente ocidental”. Ao contrário, as classes e grupos sociais farão dos direitos civis, individuais e universais o principal objetivo das lutas sociais.

A reconstrução da democracia no Brasil, a partir de 1978, ocorre *pari passu* ao renascimento da “cultura” e do protesto negro. Mais que isto: dá-se num mundo em que a idéia de multiculturalismo, ou seja de tolerância e respeito a diferenças culturais que se querem íntegras, autênticas e não-sincréticas, ao contrário do ideal nacionalista (universalista) do pós-guerra, é dominante. O fato é que a conquista de direitos econômicos e sociais e de representação política da massa de “excluídos” (sub-proletários, diria Marx) e das classes médias negras, face ao recuo da sociedade de classes, talvez exija, ao menos temporariamente, uma política de identidade bem demarcada. Em todo caso, nesse ambiente, todo o trabalho de reconstrução de um pacto racial democrático, no que pese o esforço de incorporação simbólica e material do estado brasileiro, está fadado a um (in)sucesso limitado.

Seria errôneo atribuir o recrudescimento da “consciência negra” e do cultivo da identidade racial, no Brasil dos anos 1970, à influência estrangeira, especialmente norte-americana. Ao contrário, o renascimento cultural negro deu-se nestes anos sob a proteção do estado autoritário e de seus interesses de política exterior (Santos 2000; Agier 2000). Ademais, a guinada do movimento negro brasileiro em direção à negritude e às origens africanas data dos anos 1960 e foi, ela mesma, responsável pela geração das tensões políticas surgidas em torno do ideal de democracia racial. Do mesmo modo, as idéias e o nome de “democracia racial”, longe de serem o logro forjado pelas classes dominantes brancas, como querem hoje alguns ativistas e sociólogos, foi durante muito tempo uma forma de integração pactuada da militância negra.

Em resumo, “democracia racial” foi, o modo como Arthur Ramos, Bastide e outros, traduziram as idéias expressas por Freyre em suas conferências na Europa, em 1937, na Universidade da Bahia e de Indiana, em 1943 e 1944, respectivamente. Idéias essas caudatárias, elas próprias, das reflexões de Freyre sobre a formação patriarcal da sociedade brasileira. Nessa “tradução”, Bastide e Ramos omitem o caráter “ibérico”, restritivo, que Freyre atribuía, no mais das vezes, ao termo; pelo contrário, alargam-no, realçam-lhe o caráter propriamente universalista de “contribuição brasileira à humanidade” (também reivindicado por Freyre), mais apropriado à coalizão anti-fascista e anti-racista da época. Assim transposta para o universo individualista ocidental, a “democracia racial” ganhou um conteúdo político, distante do caráter puramente “social” que prevalece em Freyre, fazendo com que, com o tempo, a expressão ganhasse a conotação de ideal de igualdade de oportunidades de vida e de respeito aos direitos civis e políticos que teve nos anos 1950. Mais tarde, em meados dos 1960, “democracia racial” voltou a ter o significado original freyriano de mestiçagem e mistura étnico-cultural *tout court*. Tornou-se, assim, para a militância negra e para intelectuais como Florestan, a senha do racismo à brasileira, um mito racial.

Finalmente, para alguns intelectuais contemporâneos, o mito transforma-se em chave interpretativa da cultura brasileira. Mas é preciso que se lembre sempre de que o mito, no sentido antropológico, transforma-se facilmente em falsa ideologia, quando ganha a arena política, perdendo seus referentes históricos e sociais, obscurecendo o jogo de interesses e de poder que lhe dá sentido em cada época. Ou seja, quando é tomado como valor atemporal e a-histórico. Ora, é isso justamente que fez Gilberto Freyre a partir dos 1930. Em Gilberto, a “democracia social e étnica” brasileira é característica imanente e perene à cultura luso-brasileira. Mas, sabemos hoje que todos os sentidos culturais são construídos e reconstruídos a cada momento.

Morta a democracia racial, ela continua viva enquanto mito, seja no sentido de falsa ideologia, seja no sentido de ideal que orienta a ação concreta dos atores sociais, seja como chave interpretativa da cultura, seja como fato histórico. Enquanto mito continuará viva ainda por muito tempo como representação do que, no Brasil, são as relações entre negros e brancos, ou melhor, entre as raças sociais (Wagley 1952) – as cores – que compõem a nação.

Noção criada (1937) e expandida (1943-1944) durante as duas ditaduras varguistas para nos incluir no mundo dos valores políticos universais, a “democracia racial” precisaria hoje ser apenas democracia, que inclui a todos sem menção a raças. Estas, que não existem, faríamos melhor se não as mencionássemos em nosso ideal de nação, reservando o seu emprego para denunciar o racismo.

Bibliografia

- Agier, Michel. 2000. *Anthropologie du carnaval. La ville, la fête et l’Afrique à Bahia*, Paris, Éditions Parenthèses.
- Azevedo, Célia Maria Marinho de. 1994. “Abolicionismo e memória das relações raciais”, *Estudos Afro-Asiáticos*, 26, pp. 5-20.
- Azevedo, Célia Maria Marinho de. 1996. “O abolicionismo transatlântico e a memória do paraíso racial brasileiro”, *Estudos Afro-Asiáticos*, 30, pp.
- Barros, R.P., Henriques, Mendonça, R. 2000. “A estabilidade inaceitável: desigualdade e pobreza no Brasil”, in Ricardo Henriques (org.) *Desigualdade e Pobreza no Brasil*, Rio de Janeiro, IPEA.
- Bastide, Roger. 1961. “Variations sur la négritude”. *Presence Africaine*, nº 36, pp. 7-17.
- Bastide, Roger. 1944a. “Itinerário da democracia I – Encontro com Bernanos”, *Diário de São Paulo*, sexta-feira, 17 de agosto de 1944.
- Bastide, Roger. 1944b. “Itinerário da democracia II – Encontro com Jorge Amado”, *Diário de São Paulo*, sexta-feira, 24 de agosto de 1944.
- Bastide, Roger. 1944. “Itinerário da democracia III – Em Recife, com Gilberto Freyre”, *Diário de São Paulo*, sexta-feira, 31 de agosto de 1944.
- Bastide, Roger e Fernandes, Florestan. 1955. *Relações Raciais entre Negros e Brancos em São Paulo*, São Paulo, UNESCO-ANHEMBI.
- Bastos, Elide Rugai. 2001. *Entre Don Quixote e Alonso el Bueno. Gilberto Freyre e o pensamento hispânico*, texto digitado.
- Campos, Maria José. 2002. *Arthur Ramos: Luz e Sombra na Antropologia Brasileira. Uma versão da democracia racial no Brasil nas décadas de 1930 e 1940*. Dissertação de mestrado, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP, São Paulo, FFLCC-USP.
- DaMatta, Roberto. 1979. *Carnavais, malandros e heróis*, Rio de Janeiro, Ed. Guanabara.
- DaMatta, Roberto. 1981. “Digressão: a fábula das três raças, ou o problema do racismo à brasileira”, *Relativizando, uma introdução à antropologia social*, Petrópolis, ed. Vozes.
- DaMatta, Roberto. 1997. “Notas sobre o racismo à brasileira”, Jessé Souza (org.) *Multiculturalismo e racismo. Uma comparação Brasil-Estados Unidos*, Brasília, ed. Paralelo 15, pp. 69-76.
- Dumont, Louis. 1966. “Caste, racisme et ‘stratification’”, *Homo Hierarchicus*, Paris, Gallimard.

- Fernandes, Florestan, 1965. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*, São Paulo, Cia. Editora Nacional.
- Folha de São Paulo/DataFolha. 1995. *Racismo Cordial*, São Paulo, ed.Ática.
- Freyre, Gilberto. 1933. *Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, Rio de Janeiro, Schimidt.
- Freyre, Gilberto. 1936. *Sobrados e Mucambos*, Rio de Janeiro, Editora Nacional.
- Freyre, Gilberto, 1938. Conferencias na Europa, Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Saúde.
- Freyre, Gilberto. 1940. *O mundo que o Português criou*, Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora.
- Freyre, Gilberto. 1944. *Na Bahia em 1943*, Rio de Janeiro, Cia. Brasileira de Artes Gráficas.
- Freyre, Gilberto. 1944a. “Um engano de José Lins do Rego”, *O Jornal*, Rio de Janeiro, 25 jan.
- Freyre, Gilberto. 1947. *Interpretação do Brasil*. Rio de Janeiro, José Olympio Editora.
- Freyre, Gilberto. 1961. *Integração das raças autóctones e de culturas diferentes da europeia na comunidade luso-tropical: aspectos gerais de um processo*. Lisboa: Congresso Internacional de História dos Descobrimentos, 15p.
- Freyre, Gilberto. 1962. *O Brasil em face das Áfricas negras e mestiças*. Rio de Janeiro: Federação das Associações Portuguesas, 48p.
- Fry, Peter. 1995-1996. “O que a Cinderela Negra tem a dizer sobre a política racial brasileira”, *Revista USP*, n. 28, pp. 122-135.
- Guimarães, Antonio S. A. 1995. “Racismo e anti-racismo no Brasil”, *Novos Estudos Cebrap*, n. 43, novembro de 1995. pp. 26-44.
- Guimarães, Antonio S. A. 2001. “A questão racial na política brasileira (os últimos quinze anos), São Paulo, *Tempo Social*, vol. 13, n. 2, novembro de 2001, pp. 121-142.
- Hanchard, Michael. 1996. “Cinderela negra?: raça e e esfera pública no Brasil”, *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 30.
- Harris, Marvin et al. 1993. “Who are the Whites?: Imposed census categories and the racial demography of Brazil”, *Social Forces*, n. 72, pp. 451-462.
- Hellwig, David J. (ed.) *African-American Reflections on Brazil's Racial Paradise*, Philadelphia, Temple University Press. 1992
- Hasenbalg, Carlos. 1996. “Entre o mito e os fatos: racismo e relações raciais no Brasil, in Marcos C. Maio e Ricardo V. Santos (org.) *Raça, Ciência e Sociedade*, Rio de Janeiro, ed. Fiocruz/Centro Cultural Banco do Brasil.
- Maggie, Yvonne. 1996. “Aqueles a quem foi negada a cor do dia: as catogorias de cor e raça na cultura brasileira” in Marcos C. Maio e Ricardo V. Santos (org.) *Raça, Ciência e Sociedade*, Rio de Janeiro, ed. Fiocruz/Centro Cultural Banco do Brasil.
- Maio, Marcos Chor. 1997. *A História do Projeto Unesco. Estudos Raciais e Ciências Sociais no Brasil*, Rio de Janeiro, IUPERJ, tese doutorado .
- Marshall, T.H. “Cidadania e classe social” (The Marshall Lectures) in *Cidadania, Classe Social e Status*, Rio, ed. Zahar, 1967.
- Nascimento, Abdias. 1950. Discurso pronunciado na Associação Brasileira de Imprensa, em 26-08-1950, *Quilombo*, n.10.
- Nascimento, Abdias. 1968. *O Negro revoltado*, Rio de Janeiro, Edições GRD.
- Nascimento, Abdias. 1968a. “Depoimento”, *Cadernos Brasileiros*, 1968, n. 47.
- Nascimento, Abdias. 1978. *O Genocídio do Negro Brasileiro*, Rio de Janeiro, Paz e Terra.

- Passos, Manoel. 1942. "A Message to American Negroes", *Phylon*, Third Quarter, pp. 284-6.
- Peixoto, Fernanda Áreas. 2000. *Diálogos brasileiros. Uma análise da obra de Roger Bastide*, Edusp/Fapesp, São Paulo.
- Pereira, João Baptista Borges. 1996. "Racismo à brasileira", Kabengele Munanga (org.) *Estratégias e Políticas de Combate à Discriminação Racial*, São Paulo, Ed. Edusp, pp. 75-78.
- Pierson, Donald. [1942] 1971. *Branços e Pretos na Bahia (estudo de contacto racial)*, São Paulo, Editora Nacional.
- Sansone, Livio. 1996. "De paraíso a inferno racial", Salvador, *A Tarde*, Caderno 3, 9 de novembro, pp.9-9..
- Santos, Jocélio Teles. 2000. "O poder da cultura e a cultura no poder. A construção da disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil", Tese de doutorado, Departamento de Antropologia da USP.
- Santos, Joel Rufino dos. 1985. "O movimento negro e a crise brasileira," in *Política e Administração* (Rio de Janeiro) 2, no. 2 (Jul-Set 1985): 287-307.
- Schwarcz, Lilia. 1999. "Questão Racial e Etnicidade". In MICELI, Sérgio org. *O que ler na Ciência Social Brasileira (1970 – 1995)*. Antropologia Vol. II, Sumaré e ANPOCS, São Paulo, pp. 267-326.
- Soares, Sergei. 2000. "O perfil da discriminação no mercado de trabalho – homens negros, mulheres brancas e mulheres negras", IPEA, *Textos para Discussão*, n. 769.
- Souza, Amauri de. 1971. "Raça e política no Brasil urbano", *Revista de Administração de Empresas*, XI, out-dez.
- Souza, Jessé. 2000. "Democracia racial e multiculturalismo: a ambivalente singularidade cultural brasileira", *Revista Estudos Afro-Asiáticos*, n. 38, dezembro de 2000, pp. 135-155.
- Souza, Jessé. 2000a. *A modernização seletiva*. Brasília, Editora UNB, pp. 209/252.
- Twine, France Winddance. 1998. *Racism in a Racial Democracy. The maintenance of white supremacy in Brazil*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- Wagley, Charles (org.). 1952. *Race and Class in Rural Brazil*, Columbia University Press, New York.