



Diálogos Latinoamericanos
Universidad de Aarhus
romcm@hum.au.dk
ISSN (Versión impresa): 1600-0110
LATINOAMERICANISTAS

2005
Petrônio Domingues
O MITO DA DEMOCRACIA RACIAL E A MISTIÇAGEM NO BRASIL (1889-1930)
Diálogos Latinoamericanos, número 010
Universidad de Aarhus
Aarhus, Latinoamericanistas

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Universidad Autónoma del Estado de México

<http://redalyc.uaemex.mx>



O mito da democracia racial e a mestiçagem no Brasil (1889-1930)¹

*Petrônio Domingues**

“(...) erigiu-se no Brasil o conceito de democracia racial; segundo esta, pretos e brancos convivem harmoniosamente, desfrutando iguais oportunidades de existência. (...) A existência dessa pretendida igualdade racial constitui o 'maior motivo de orgulho nacional' (...)”. No entanto, "devemos compreender democracia racial como significando a metáfora perfeita para designar o racismo estilo brasileiro: não tão óbvio como o racismo dos Estados Unidos e nem legalizado qual o apartheid da África do Sul, mas eficazmente institucionalizado nos níveis oficiais de governo assim como difuso no tecido social, psicológico, econômico, político e cultural da sociedade do país.”

NASCIMENTO, Abdias do. *O Genocídio do Negro Brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, pp.41 e 92.

O Mito da Democracia Racial no Alvorecer da República em São Paulo

Embora o racismo à brasileira, no pós-abolição, tenha sido exacerbado na prática social, foi neste momento que as bases teóricas do mito da democracia racial se consolidaram no imaginário social. Assim, a proposta deste artigo é abordar de que maneira tal mito se transformou em ideologia oficial das relações raciais no Brasil, adotando São Paulo como palco de nossas reflexões.

Democracia racial, a rigor, significa um sistema racial desprovido de qualquer barreira legal ou institucional para a igualdade racial, e, em certa medida, um sistema racial desprovido de qualquer manifestação de preconceito ou discriminação. A lei Áurea, em 1888, aboliu a escravidão, o principal dispositivo institucional de opressão dos negros no Brasil. Em 1889, a proclamação da República universalizou, em tese, o direito à cidadania. Do ponto de vista do discurso legal, cidadãos negros passariam a desfrutar de uma igualdade de direitos e oportunidades em relação aos brancos em todas as áreas da vida pública: educação, emprego, moradia, terra, saúde, lazer, etc. No

entanto, não podemos esquecer que, segundo o artigo 70, título IV, da Constituição de 1891, não tinham direitos políticos, ou seja, não podiam votar e ser votados, entre outros, os analfabetos, condição na qual se encontrava a maioria da população negra, em São Paulo, no alvorecer da República. Assim, a inexistência da igualdade política anulava, na prática, muito dos supostos avanços da teoria.²

Neste novo contexto, os negros continuaram em desvantagem frente aos brancos e não podiam concorrer em condições paritárias; a cor não deixou de ser um fator restritivo ao sucesso individual e/ou do grupo. Por isso, na competição que se instaurou entre negros e brancos, o trabalho, a competência, inteligência, capacidade e esforço individual não poderiam ter sido os únicos requisitos que iriam determinar o acesso aos bens públicos e privados. Já que o mérito não era o único critério para o indivíduo vencer na vida em uma sociedade marcada pela desigualdade, qualquer infortúnio pessoal poderia ser entendido como reflexo das injustiças raciais ou como distorções do sistema social. Pelo discurso da elite, contudo, o fracasso na vida do negro devia ser interpretado como consequência das suas próprias deficiências, pois o sistema oferecia igualdade de oportunidades a todos, negros e brancos, indistintamente. Na avaliação de George Andrews, o discurso de culpabilizar a vítima funcionava da seguinte maneira:

*“Se os negros fracassaram em sua ascensão na sociedade brasileira, evidentemente isso foi por sua própria culpa, pois essa sociedade não reprimiu nem obstruiu de modo algum o seu progresso. A realidade continuada da pobreza e marginalização dos negros não era vista como uma refutação da idéia de democracia racial, mas sim como uma confirmação da preguiça, ignorância, estupidez, incapacidade etc., o que impedia os negros de aproveitar as oportunidades a eles oferecidas pela sociedade brasileira (...)”.*³

Quando respaldava o mito da democracia racial, o negro assumia o “vírus” da fracassomania. “A culpa não é dos brancos - é nossa! Pois os meios estão ahi ao nosso alcance e disposição”, dizia um jornal da “imprensa negra”.⁴ As deficiências eram, em geral, também vistas como herança da escravidão. A degradação moral, social e cultural do cativo teria deformado a mentalidade do negro, desviando-o da escola e do trabalho.⁵ Segundo essa concepção, o negro passaria a conceber a liberdade como o oposto ao trabalho, à responsabilidade e à disciplina. Além disso, o racismo científico referendava a hipótese segundo a qual tais deficiências eram mais de natureza biológica

que cultural. É com esse olhar que o articulista do jornal da "imprensa negra", *O Kosmos*, decifrava as debilidades que afligiam seu povo:

“Não discutiremos as origens científicas do atraso da nossa forte e heróica raça, pois que esse assumpto é familiar a todo e qualquer curioso dos livros, desses que estudam os segredos da ethographia e as bellezas da ethnogenia.

E porque sejamos representantes de uma raça inferior, devemos ser condenados à força do preconceito racial?

(...) a culpa não é nossa; interrogae os quatrocentos anos do nosso ferrenho captiveiro, interrogae o miserável regime de obscurantismo em que fomos criados, interrogae a lei do atavismo e da hereditariedade...”⁶

No quadro de correlações de forças raciais pós-abolicionista, supomos que a saída pela teoria da democracia racial era providencial por três motivos. Primeiro, desarticulava e/ou evitava a luta de qualquer movimento de retaliação dos manumitidos contra os ex-senhores, uma espécie de acerto de contas derivado do acúmulo de ódio racial. Segundo, minou qualquer possibilidade de o Estado brasileiro implementar políticas compensatórias em benefício dos ex-escravos e seus descendentes, como forma de reparo às atrocidades, aos danos e à expropriação causados pelo regime escravista. Terceiro, isentava o ex-senhor de qualquer responsabilidade sobre o destino dos manumitidos, nas condições em que se construiria um mercado livre de trabalho.⁷ Uma vez que culminou sendo adotado como ideologia oficial, o mito da democracia racial gerava uma sensação de alívio entre os brancos no seu conjunto, a ponto de se sentirem eximidos de qualquer obrigação pelo drama da população negra. A sociedade parecia não impor nenhum tipo de barreira ao progresso dos mais capazes.

Mas, afinal, como surgiu o mito da democracia racial ?

As ideologias são imagens invertidas do mundo real e as relações sociais de dominação as produzem para ocultar os mecanismos de opressão. Assim, o mito da democracia racial era uma distorção do padrão das relações raciais no Brasil, construído ideologicamente por uma elite considerada branca, intencional ou involuntariamente, para maquiagem a opressiva realidade de desigualdade entre negros e brancos.⁸

Havia, no Brasil, os elementos para a fabricação ideológica do mito da democracia racial. Desde o período colonial, passando pela época do Império, a classe dominante foi treinada a ver os negros como seres inferiores, mas, simultaneamente, aprendeu a abrir exceções para alguns indivíduos negros e mulatos.⁹ O espaço na sociedade para o negro era cedido desde que

não se colocasse em risco o domínio da "raça" branca. Contudo, o mito da democracia racial inverteu o eixo da questão: transformou a exceção em regra; o particular em universal; casos isolados em generalizações. Aproveitaram-se os raros exemplos de negros e "mulatos" que se projetaram socialmente e os adotaram como modelo do sistema racial. Esse eficiente dispositivo de controle racial continuou no início da República em São Paulo.¹⁰

O Nascimento do Mito

As raízes históricas do mito da democracia racial remontam ao século XIX, impulsionadas: a) pela literatura produzida pelos viajantes que visitaram o país; b) pela produção da elite intelectual e política; c) pela direção do movimento abolicionista institucionalizado; d) pelo processo de mestiçagem.

Contribuíram ainda para reforçar tal mito, em São Paulo, no pós-abolição até 1930: a) a imprensa negra; b) o relacionamento de aparente integração dos negros com os imigrantes; c) o legado da mentalidade paternalista em um setor da elite tradicional; d) o movimento comunista; e) a tradição de comparar o sistema racial brasileiro ao estadunidense.

Os viajantes contribuíram para a construção do imaginário racial nas relações entre negros e brancos. Impressionados pela virtual liberalidade do sistema racial brasileiro, muitos deles chegaram a impingir um tom sensacionalista nas descrições do que presenciaram no país:

“No Brasil, o liberto entra plenamente em uma sociedade na qual ele é imediatamente tratado como um igual (...). No Brasil, não somente inexiste o preconceito racial, e as freqüentes uniões entre as diferentes cores constituíram uma população mestiça numerosa e importante; mas também esses negros libertos e esses mestiços misturam-se inteiramente à população branca (...). Não é somente à mesa, no teatro, nos salões, em todos os lugares públicos; é também no exército, na administração pública, nas escolas e nas assembleias legislativas que encontramos todas as cores misturadas, em igualdade de condições...”¹¹

O relato acima, do viajante francês Louis Couty, destacava as oportunidades de progresso disponíveis aos negros do Brasil no século XIX, negando qualquer tipo de preconceito e discriminação no país. Na verdade, a romântica representação da instituição escravista, traçada pelos escritos de estrangeiros que visitaram o Brasil no século XIX, foi uma das causas que engendraram o mito da democracia racial. Eles descreviam, geralmente, um

senhor de escravos amigo e benevolente, uma escravidão doce, branda e amável. A relação entre o senhor e o escravo, dessa maneira, seria assentada em laços de generosidade, doçura e intimidade, características que democratizavam racialmente o sistema. Em maior ou menor grau, essa é a visão de Debret, Saint-Hilaire, Koster, Rugendas, Ribeyrolles e o já mencionado Couty.¹²

O discurso propagandístico do movimento abolicionista institucionalizado era permeado, também, pela ideologia da democracia racial. O livro *O Abolicionismo*, de Joaquim Nabuco, escrito com fins panfletário, é elucidativo:

“A escravidão, por felicidade nossa, não azedou nunca a alma do escravo contra o senhor - falando coletivamente - nem criou entre as duas raças o ódio recíproco que existe naturalmente entre opressores e oprimidos. Por esse motivo, o contacto entre ellas foi sempre isento de asperezas, fora da escravidão, e o homem de côr achou todas as avenidas abertas deante de si”.

Continuando na mesma linha de pensamento, Nabuco traça o seguinte quadro da escravidão:

*“A escravidão, entre nós, manteve-se aberta e estendeu os privilegios a todos indistinctamente: brancos ou pretos, ingenuos ou libertos, escravos mesmo, estrangeiros ou nacionaes, ricos ou pobres... Esse systema de egualdade absoluta abriu, por certo, um melhor futuro á raça negra, do que era o seu horizonte na América do Norte”.*¹³

A ausência aparente de conflito na época da escravidão entre senhor e escravo era a base para o eventual clima de fraternidade racial no Brasil. No pós-abolição, em São Paulo, outros fatores consolidaram o mito da democracia racial. Permaneceu na elite tradicional paulista, em larga medida, a mentalidade paternalista de tutela do negro, cujo efeito imediato foi escamotear as contradições dos interesses raciais e, por conseguinte, evitar um potencial protesto dos negros. A referida mentalidade, segundo uma das principais lideranças negras em São Paulo no início do século XX, provinha

*“de muitas famílias negras terem permanecido ligadas aos seus ex-senhores, procurando-os comumente para pedir conselhos quando precisavam tomar decisões. As tentativas de organizar-se em movimento eram infrutíferas porque os senhores diziam que isso era bobagem, nesta terra todos são iguais”.*¹⁴

Um setor da população negra continuou ligado, por laços de dependência e dominação, à elite tradicional. Esse comportamento parecia solapar: primeiro, uma tomada de consciência da situação; segundo, qualquer iniciativa autônoma que representasse uma ameaça aos interesses da "raça" branca. Em São Paulo, outro elemento impulsionador do mito da democracia racial originou-se das relações envolvendo italianos e negros. Conforme depoimento de José Correia Leite:

*“O italianos diziam, na ocasião, que o rei da Itália fizera a abolição. Tratavam bem os negros a fim de conseguirem empregados baratos. Batizavam os filhos dos negros. No Bexiga havia negros que falavam bem o italiano, jogavam baralho com eles, etc... Em uma palavra, o negro italianizou-se”.*¹⁵

A aparente empatia dos italianos pelos negros pode ter contribuído para uma falsa consciência racial. Alguns brancos e negros atribuíam ao clima de suposta união, como, por exemplo, no bairro do Bexiga, à ausência de preconceito e discriminações raciais.¹⁶ Todavia, não é essa a tônica dos relatos biográficos de Ophélia Pittman, mulher negra, cuja infância passou naquele bairro, na década de 1920. A denúncia da intolerância dos italianos é flagrante:

*“Um das coisas que mais me aborreceram foi quando a gente morava na rua Asdrubal do Nascimento. Era comum, naquele tempo, as mães, quando saíam, pedirem para a vizinhança: “Fulana, dá uma olhada para mim nas crianças”. Tanto minha mãe vigiava, quanto a vizinha. Bem. Quando não íamos trabalhar com minha mãe, ficávamos em casa brincando com a Concceta – todos os vizinhos eram italianos. As crianças (quando brigávamos) me chamavam de “negra fedida”, e eu já sabia a resposta: “É a bunda da mãe, sua italiana piolhenta”; e partia pra cima delas numa de brigar, até que alguém apartasse a gente”.*¹⁷

A reação dos negros às chacotas freqüentes dos italianos resultava, muitas vezes, em troca de agressões físicas. As cenas de violência são um indicador de que a tensão racial fez parte do cotidiano da *paulicéia desvairada*. A atitude de Ophélia Pittman quebra o mito da cordialidade inerente às relações sociais entre negros e brancos, pelo menos em São Paulo, palco da “luta pela sobrevivência” dos negros e dos populares brancos, tanto imigrantes como “nacionais”.

Nesse sentido, o discurso da plena harmonia racial no bairro do Bexiga é falacioso. Aliás, era possível encontrar evidências de uma espécie de segregação não declarada, expressada, por exemplo, na locação de imóveis.

Apesar de os negros e brancos residirem no mesmo terreno e "dividirem parede", a linha de cor era quase indelével: enquanto o negro morava no porão, embaixo, o imigrante italiano morava na residência, em cima. Portanto a integração racial não passava do plano das aparências, pois, na essência, as relações entre negros e italianos eram hierarquizadas.

A "imprensa negra" paulista, da mesma maneira, endossou, em alguns aspectos, o mito da democracia racial. Em alguns artigos, cartas e matérias daqueles jornais, o mito era defendido, como foi o caso do editorial publicado no *O Clarim da Alvorada*, em 1928, sob o título "Na Terra do Preconceito":

*“Aqui não precisa que eu diga: não existe preconceito algum para se combater. Vivemos em comunhão perfeita, não somente com os brasileiros brancos, como também com o próprio elemento estrangeiro. Mas se aqui existisse o preconceito teria a certeza que, a nossa questão racial ha muito estaria resolvida. Portanto, não temos preconceito nenhum a combater, o que precisamos é trabalhar para a união do elemento negro brasileiro; não somente para o nosso bem, como também, para o bem da nossa querida pátria”.*¹⁸

Ao negar o preconceito racial, contribuía-se para desarticular a luta política anti-racista, pois não se combate o que não existe. O editorial apregoava a existência de uma espécie de éden multirracial no Brasil. A relação entre negros e brancos era desenhada como harmoniosa e fraternal. Decerto, a maior proeza do mito da democracia racial foi ter ocultado: primeiro, o conflito inter-racial; segundo, a abissal desigualdade social entre negros e brancos em São Paulo. Essa solução, mais que prescindir a instauração de um regime de *apartheid*, forjou o fetiche da integração simbólica do negro no seio da nacionalidade. O idílico cenário racial era apontado como vantagem para o desenvolvimento nacional.

A situação racial, no Brasil, seria de total união entre as raças, ao passo que nos EUA o negro travava uma luta "sanguinária" contra o branco. O mito da democracia racial fundou-se, também, na incessante comparação da situação brasileira de suposta inexistência de discriminação legal, com o regime de *Jim Crow* do Sul dos Estados Unidos:

“Enquanto o negro norte americano desbotôa o peito e se atira contra o branco n'uma luta exterminante, barbara e sanguinaria, arrastado pelo odio mortal; enquanto corre pelas sargetas os jactos estenuantes de sangues irmãos, o negro brasileiro estende a mão da fraternidade aos seus irmãos brancos e fortalecem o cunho de amisade que os ligam porque apesar de tudo, do nosso

esforço educativo, não nutrimos odio contra quem, em épocas longínquas, dominou pelo poderio e venceu pela chibata.

Em abro teu peito de negro e beijo teu coração escarlate. A mão do branco não se mancha em apertar a mão do negro. No Brasil não ha preconceitos”.¹⁹

Como o sistema racial estadunidense servia de parâmetro às avaliações locais, racismo era interpretado como sinônimo de segregacionismo institucionalizado. Qualquer exclusão de outro gênero, inclusive a não institucionalizada – que tipicamente marcou a caracterização do sistema racial brasileiro –, era entendida como ausência de racismo. Daí a auto-imagem tão positiva das relações raciais no país.

Qualquer manifestação de preconceito racial contra os negros também era justificada como produto das diferenças de classe. Assim, as desigualdades entre brancos e negros não eram concebidas como decorrentes das injustiças raciais, mas entendidas como resultado das diferenças de ordem econômica e social entre as classes. Mesmo os comunistas, um dos setores mais conscientes politicamente, legitimaram, em certa medida, o mito da democracia racial nas primeiras décadas do século XX. Uma carta do dirigente comunista Jules Droz, delegado da Internacional Comunista na América Latina, escrita em 1929, revelava a linha política dos comunistas para a “questão racial” no Brasil:

“Ainda que não existam preconceitos de raça no Brasil, segundo as informações de nossos camaradas, uma coisa chama logo a atenção e se precisa, se confirma a cada passo, a cada minuto passado neste solo. Os coolies brasileiros, os trabalhadores da estiva, os homens de trabalho pesado, são todos homens de cor, enquanto que os comissários, os contramestres, aqueles que manejam a pena e os funcionários, as mulheres bem vestidas etc. são todos brancos. Talvez haja alguns brancos entre os primeiros e alguns negros no segundo grupo, mas isso não muda a proporção e se há exceção ela é ínfima e não faz senão confirmar a regra”.²⁰

Portanto, é plausível sustentar que um setor dos comunistas, se não colaborou na construção do mito, pelo menos respaldou a explicação corrente, segundo a qual, no Brasil, não havia preconceito de cor, servindo, de maneira indireta, para a manutenção e reprodução do *status quo* racial desfavorável ao negro.

O mito da democracia racial, da mesma maneira, era fundamentado pelo elevado grau de miscigenação na formação histórica do

país, que, por sinal, era defendida como sinalizadora da tolerância étnica. A produção intelectual, do início do século XX, em São Paulo, por exemplo, era caudatária desse ideário. Diversas obras atribuíam como marco fundador do processo de miscigenação a propalada promiscuidade entre negras e brancos no sistema escravista, cujo resultado, a médio e longo prazo, foi nivelar em um patamar de igualdade brancos e não-brancos. Um intelectual que advogava essa visão era Paulo Prado, para quem a hiperestesia sexual “evitou a segregação do elemento africano. O ‘amalgama se fez livremente, pelos acasos sexuais dos ajuntamentos, sem nenhuma repugnância física ou moral’”. Prado continuava argumentando:

*“Entre nós, a mescla se fez aos poucos, diluindo-se suavemente pela mestiçagem sem reboço. O negro não é um inimigo: viveu, vive, em completa intimidade com os brancos e com os mestiços que já parecem brancos. Nascemos juntos e juntos iremos até o fim de nossos destinos”.*²¹

As incursões sexuais do português sobre a escrava eram reconhecidas como prova da ausência de preconceito do branco. A mestiçagem era representada como expressão do estreitamento nas relações raciais. Não obstante, a tendência inata do português a uniões com negras era um engodo. No transcorrer de toda escravidão, o abuso sexual da escrava era norma na conduta do senhor. Daí a origem de todo processo de miscigenação.²² Os contatos de absoluta intimidade não anulavam a relação de intolerância do branco e de subalternidade do negro, no interior de um sistema marcado pela opressão racial.²³

A Mestiçagem em São Paulo

A miscigenação em si não foi um fato social excepcional à experiência histórica brasileira, conforme adverte Thomas Skidmore: "Em 1850, a população negra nos Estados Unidos incluía oficialmente 11% de mulatos; por volta de 1910, tinha 21%. Nenhuma sociedade escravista nas Américas deixou de produzir uma vasta população mulata".²⁴ Já nas colônias da África, conquistadas no final do século XIX e onde não se conheceu a escravidão moderna, o português empreendeu incursões sexuais em menor escala com a mulher negra. O grau de miscigenação foi bem mais reduzido, comparado ao colonialismo português na América. Portanto, o que determinou o elevado nível de miscigenação, no Brasil, não foi a “tara” do português pela mulher negra ou a tendência ninfomaniaca das africanas, mas o estatuto da

escravidão, que assegurava, independente do sentimento racial, a livre exploração da mulher negra escravizada.

A diferença do processo de miscigenação do Brasil para os Estados Unidos foi que, aqui, o mito da democracia racial "fabricou" a figura do "mulato" como uma categoria independente, ao passo que nos Estados Unidos, o regime de *Jim Crow* considerava o "mulato" como negro, ou seja, não fazia distinção do grau de pigmentação da pele para discriminar. O resultado é que o "mulato", no sistema racial brasileiro, passou a ter um tratamento diferenciado, com maiores chances de ascensão e aceitação social, mas, em contrapartida, capitulou mais facilmente aos interesses da dominação, amortecendo o choque derivado do antagonismo racial. A construção da categoria "mulato", então, foi a saída encontrada pela ideologia da democracia racial para difundir a ilusão de que no Brasil não existiam distinções de "raça".²⁵

Mas, afinal, quem era o "mulato"? O "mulato" era aquele que ocupava um lugar intermediário entre o negro e o branco; ele não era visto como negro nem branco. Devido ao preconceito de cor, os "mulatos", desde a Colônia até o Império, eram proibidos de ocupar vários cargos administrativos, militares e religiosos. No entanto, recebiam um tratamento diferenciado em relação à população negra, com eventual acesso a direitos civis, políticos, religiosos e militares que não eram conferidos àquela população. Possuíam suas próprias confrarias, milícias e até mesmo uma imprensa.²⁶ Com o tempo, as disputas fomentadas, de fora para dentro do grupo, passaram a ser incorporadas pelos membros do próprio grupo racial. Essa é origem, pelo menos, dos focos de desunião detectados entre negros e "mulatos", em São Paulo, no alvorecer da República. Como lembra D. Risoleta:

*“Nós tínhamos o clube dos mulatos, o Valete de Copas. O clube era só de mulato e mulata, não tinha branco nem preto. A gente juntava um dinheirinho, cada um dava um tanto pra pagar a orquestra e alugar salão”.*²⁷

José Correia Leite também recorda como a diferença nos níveis de pigmentação separava negros e "mulatos" na cidade:

*“Entre os negros havia uma certa discriminação. Entre o negro escuro, retinto, e o mestiço. Estou falando (...) que aqui em São Paulo a Igreja da Boa Morte tinha uma Irmandade dos Homens Pardos – uma irmandade mulata. E havia a Igreja do Rosário com a Irmandade do Rosário dos Homens Pretos, além da Irmandade de São Benedito (...)”.*²⁸

Dividir a população negra em duas categorias, a dos “pretos” e dos “mulatos” e, de acordo com as conveniências, jogar uma contra a outra, foi um dispositivo ideológico eficaz, usado pela elite para impedir a unidade daquela população e mais facilmente mantê-la sob o jugo racial.

Considerações Finais

Do ponto de vista do discurso da ideologia racial no pós-abolição (a saber, o da democracia racial), as oportunidades eram dadas igualmente para negros e brancos. Mas como os negros não as aproveitavam, concluía-se que eram incompetentes, incapazes e/ou inferiores. Portanto, uma das dimensões psicológicas do mito da democracia racial foi ter reforçado o “complexo de superioridade” no branco e, em contrapartida, desenvolvido no negro o “complexo de inferioridade”, isto é, fez o negro sentir-se responsável pelos seus próprios infortúnios. Assim, a classe dominante transferiu ao negro a culpa por todas as mazelas que o afetavam. A hierarquia racial, não de direito, mas de fato, era apontada como consequência natural das deficiências do negro, de sua incapacidade de adaptar-se ao estilo de vida do mundo urbano e fabril.

O mito da democracia racial dificultou para os negros e “mulatos” a compreensão de que seus interesses eram comuns. Quando o negro ou “mulato” agregava-se aos estratos mais elevados, sofria um processo de cooptação ideológica e abandonava sua identificação com a luta do seu grupo racial de origem, preferindo pautar-se como “negro de alma branca”. Tal comportamento causava revolta nos “irmãos de cor” menos favorecidos. Além disso, o mito da democracia racial conseguiu introjetar na cabeça do negro que a solução para os males produzidos pela exclusão era individual e não passava pela luta coletiva de transformação do sistema racial. Quando um negro, individualmente, rompia a barreira racial, não anulava, mas ficava reforçado o mito, posto que seu gesto significava uma aceitação conformada às regras do jogo, impostas pelo branco.

O consenso entre os brancos de que não havia problema racial, com a legitimação de uma fração do movimento negro no início do século XX, em São Paulo, gerou um isolamento político do protesto negro. O combate ao racismo ficou restrito aos negros. Em vez de ser uma reivindicação da sociedade global, tendo em vista a ampliação das garantias democráticas na ordem republicana, a luta anti-racista tornou-se uma tarefa apenas de negros,

não auferindo a colaboração de aliados brancos. Aliás, o branco, em linhas gerais, se comportou de três maneiras complementares: permaneceu indiferente ao drama alheio, tentou assegurar o controle social sobre o afro-descendente ou acusou o movimento negro de tentar criar um problema que pretensamente não existia no país, o racismo.

Finalmente, é necessário fazer a seguinte reflexão. Ao racionalizar teoricamente o que *a posteriori* foi chamado de “democracia racial”, Gilberto Freyre, na obra *Casa-Grande & Senzala*,²⁹ de 1933, catalisou os fundamentos de um mito construído historicamente pela classe dominante, contudo aceito, no geral, por camadas das demais classes sociais e, em particular, por um setor da população negra. O lançamento de *Casa-Grande & Senzala* teve menos importância pela originalidade das proposições colocadas e mais pela capacidade de canalizar a representação popularizada das relações entre negros e brancos do país e transformá-la na ideologia racial oficial. Entre 1889 e 1930, em São Paulo, o sentido da democracia racial, no plano das idéias, era senso-comum. Portanto, Gilberto Freyre não fundou o mito da democracia racial, mas o consolidou, elevando ao plano considerado científico um imaginário das relações raciais, fortemente arraigado no pensamento nacional.

Notas

*Doutorando em História Social/USP - Professor de História da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE) - petronio@usp.br

¹ Este artigo é a reprodução quase na íntegra de um dos capítulos da minha dissertação de mestrado *Uma história não contada. Negro, racismo e trabalho no pós-abolição em São Paulo (1889-1930)*, apresentada no departamento de História da Universidade de São Paulo (USP), em 2001. Orientada pelo Prof. Dr. Wilson do Nascimento Barbosa, contou com o financiamento do CNPq.

² Além dos analfabetos, não eram eleitos ou eleitores os mendigos, mulheres e outras minorias. O artigo completo pode ser localizado em "Constituição de 24 de fevereiro de 1891". In: AGUIAR, Floriano de (org.). *Constituições do Brasil*. Vol.I. Rio de Janeiro, Ed. Liber Juris, 1975, p.393.

³ ANDREWS, George Reid. *Negros e Brancos em São Paulo (1888-1988)*. Trad. Magda Lopes. Bauru-SP, Edusc, 1998, p.210.

⁴ *O Bandeirante*. São Paulo, 09/1918, p.3. A "imprensa negra" é uma referência aos jornais alternativos que surgiram em São Paulo no pós-abolição, produzidos por negros e dirigidos à comunidade negra. Dentre esses jornais, são citados neste artigo *O Bandeirante*, *Getulino*, *O Kosmos*, *O Clarim da Alvorada* e *O Patrocínio*. Sobre o assunto, consultar FERRARA, Mirian Nicolau. *A Imprensa Negra Paulista (1915-1963)*. São Paulo: Ed. FFLCH-USP, Coleção Antropologia, 1986.

⁵ "O brasileiro negro é naturalmente inimigo do trabalho, é indolente, é preguiçoso, mas não por sua culpa. O nosso negro é atavicamente, uma vítima do passado e do viciado cativo de quatrocento anos", *Getulino*. Campinas, 26/08/23, p.2.

⁶ "Os pretos em São Paulo", *O Kosmos*. São Paulo, 16/11/1924, p.2.

⁷ Jeff Lesser aponta, igualmente, que "a divulgação [por parte da elite] da imagem não-racista [do Brasil] era crucial, para atrair imigrantes brancos e investimentos estrangeiros, especialmente dos Estados Unidos". LESSER, Jeffer. "Legislação imigratória e dissimulação racista no Brasil (1920-1934)". Rio de Janeiro: *Archè*, nº 8, 1994, p.85.

⁸ COSTA, Emília Viotti da. *Da Monarquia à República: Momentos Decisivos*. São Paulo: Ed. Ciência Humanas, 1979, p.231.

⁹ KLEIN, Herbert S. "Os Homens Livres de Cor na Sociedade Escravista Brasileira". Rio de Janeiro: *Dados*, nº 17, 1978, p.21.

¹⁰ Para Roger Bastide, "a ascensão de alguns elementos escolhidos não é sinal de uma ausência de preconceito contra o grupo de cor, mas ao contrário um meio de impedir a formação de uma consciência racial". Em outro momento, Bastide explica a dinâmica do controle racial: "é preciso, visto que alguns de cor sobem, vigiar essa ascensão, para que não seja demasiado rápida ou em número muito grande. A ascensão deve ser individual e não coletiva. É por isso que a vigilância se exerce a um tempo sobre a massa e sobre as pessoas. O negro que sobe sentirá sempre que deve a sua ascensão apenas à amizade ou à proteção do branco, e não aos seus próprios esforços. Será bem tratado, mas dar-lhe-ão a entender que não passa de um subordinado, e que, se não corresponder às expectativas de comportamento que o branco espera dele, poderá cair de novo". BASTIDE, Roger, FERNANDES, Florestan. *Branços e Negros em São Paulo*. 2 ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1959, p.172. Consultar ainda DEGLER, Carl N. Degler. *Nem Preto nem Branco*. Escravidão e Relações Raciais no Brasil e E.U.A. Rio de Janeiro: Ed. Labor, 1976, p.269.

¹¹ COUTY, Louis. *A Escravidão no Brasil*. Trad. Maria Helena Rouanet. Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa, 1988 (1ª edição: 1981), p.52. Em outro momento, Couty sustentava que o Brasil era "desprovido de preconceito racial". *Idem*, p.88.

¹² Vários fatores contribuía para os viajantes descreverem o Brasil como sendo uma espécie de paraíso racial: o preconceito anti-negro que muitos deles esposavam; o conhecimento parcial e superficial da situação das fazendas; o fato deles serem influenciados pelas gentilezas hospitaleiras dos fazendeiros que os acolhiam. Uma análise mais aprofundada encontra-se em QUEIROZ, Suely Robles Reis de. *Escravidão Negra em São Paulo*. Rio de Janeiro: José Olympio/INL, 1977, especialmente o capítulo "Historiografia e escravidão".

¹³ NABUCO, Joaquim. *O Abolicionismo*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938 (1ª ed. 1883), p.22 e 171. Não só Joaquim Nabuco, mas, segundo Célia Marinho de Azevedo, em outros líderes abolicionistas "encontramos a mesma ênfase em afirmar a ausência de preconceitos raciais... O abolicionista Rui Barbosa, por exemplo, acreditava que, ao contrário dos Estados Unidos, onde os negros sofriam perseguições violentas, o Brasil contava com proprietários de 'índole benigna' e 'hábitos de humanidade'". AZEVEDO, Célia M. Marinho de. "Abolicionismo e memória das relações raciais". Rio de Janeiro: *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 26, 1994, p.10.

¹⁴ MOREIRA, Renato Jardim, LEITE, José Correia. *Movimentos Sociais no Meio Negro*. São Paulo, s/d. (mimeo), p.2.

¹⁵ *Idem*, p.2-3.

¹⁶ Segundo Florestan Fernandes, os italianos demonstravam pelo negro "interesse, amizade e caridade; porém, o que tinham em mira seria a 'exploração do negro', onde e como pudessem, inclusive sob o artifício de atrair menores para seus lares, tratá-los 'como filhos' e obter deles prestação gratuita de serviços". FERNANDES, Florestan. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*. 3 ed. São Paulo: Ática, 1978, p.75.

¹⁷ PITTMAN, Ophélia. *Por você, por mim, por nós*. Rio de Janeiro: Record, 1984, p.39.

¹⁸ *Clarim da Alvorada*. São Paulo, 04/03/1928, p.3. A ausência de preconceito racial também era apregoado pela artigo "Os Homens Pretos e a Evolução Social", *Auriverde*. São Paulo, 29/04/1928, p.2. Os jornais espelhavam o sentimento de muitos negros que viveram no início do século XX.

Perguntada se nunca sofreu algum problema relacionado ao preconceito racial, Benedicta Germano da Silva respondeu: "- Não, isso nunca tive..." A continuação da entrevista é sintomática: "- De preconceito nunca ? - Nunca, nunca tive isso, sabe ? - Nem os seus parentes ? - Não, nem os meus parentes também nunca tiveram. Aqui em Cunha nunca teve esse problema". *Memória da Escravidão em Famílias Negras no Estado de São Paulo (MEFNESP)*. Depoimento de Benedicta Germano da Silva, Cunha, Caixa 1, 1987, p.35.

¹⁹ *O Clarim da Alvorada*. São Paulo, 14/11/1926. p.3.

²⁰ *Apud* HALL, Michel, PINHEIRO, Paulo Sérgio. *A Classe Operária no Brasil (1889-1930)*. Vol. I (Documentos). São Paulo: Paz e Terra, 1979, p.310.

²¹ PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil*. Ensaio sobre a tristeza brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1944 (1ª edição: 1928), p.165-166.

²² NASCIMENTO, Abdias. *O Genocídio do Negro Brasileiro*. O processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, p.62-64.

²³ Em São Paulo no início do século XX, o relacionamento misto, além de esporádico e clandestino, favorecia o homem branco, conforme foi denunciado no jornal *O Patrocínio*: "no cruzamento a vantagem está sempre para o lado do branco, porque as mulheres (brancas) tem natural repugnância aos pretos (...)", *O Patrocínio*. Piracicaba, 07/08/1928, p.2.

²⁴ SKIDMORE, Thomas E. *Preto no Branco. Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976, p.87. Essa assertiva é confirmada por Carl Degler, para quem "as relações sexuais entre homens brancos e mulheres nativas e negras também ocorreram nas colônias inglesas no século XVI e até depois, mas a proporção da população que se prestou à mistura de cores foi muito menor". No mesmo livro, escreve Degler: "Há uma estimativa, por exemplo, de que entre 3/4 e 4/5 dos chamados negros nos Estados Unidos têm algum sangue branco". DEGLER, Carl N. Degler. *Nem Preto Nem Branco*, op. cit., pp.196, 237.

²⁵ Carl Degler define a figura do mulato como "saída de emergência", desenvolvido pelo sistema racial brasileiro a partir do século XIX: "A chave para desvendar o mistério das diferenças no relacionamento racial entre o Brasil e os Estados Unidos é a 'saída de emergência' do mulato. Embora as relações raciais nos dois países tenham sido, e ainda sejam, hoje, complexas e variadas, o fato de haver um lugar separado para o mulato no Brasil e sua falta seja constatada nos Estados Unidos define muito bem o núcleo da diferença". Para esse autor, o lugar especial do mulato aqui inviabilizou a adoção de um padrão segregacionista nos moldes estadunidense, em razão da impossibilidade de segregar pessoas com base na cor, com tantas gradações de cores. Segundo Degler, como se poderia falar de uma "raça" branca ou da "raça" negra quando as linhas de demarcação são diluídas pelo mulato? "A 'saída de emergência' para o mulato ajuda a explicar por que as relações entre as raças no Brasil foram menos rígidas e menos propícias à hostilidade que nos Estados Unidos. A presença do mulato não apenas espalha as pessoas de cor na sociedade mas ela literalmente borra e, portanto, suaviza a linha entre o preto e o branco. Assim, procurar as origens do mulato como um tipo socialmente aceito no Brasil é estar na pista das origens de diferenças significativas no relacionamento racial do Brasil e dos Estados Unidos". Afinal, "nos Estados Unidos não existe tal lugar reservado para um indivíduo de sangue mestiço: a pessoa ou é preta ou é branca". DEGLER, Carl N. *Nem Preto Nem Branco*, op. cit., pp.118, 230, 233.

²⁶ De 1833 a 1867, surgiu a imprensa mulata no Rio de Janeiro. Eram jornais produzidos e editados por mulatos, cujos títulos eram sugestivos: *O Mulato ou o Homem de Cor*, *O Brasileiro Pardo*, *O Cabrito*, *O Crioulinho*, *O Meia Cara*. Mas, de acordo com Clóvis Moura, esses mulatos não se identificavam com a luta, perspectivas e reivindicações dos negros; eles tentavam construir um mundo paralelo. Assim, as propostas daqueles jornais não incorporavam à "sua mensagem ideológica a libertação dos escravos. Lutavam contra a discriminação racial, mas na medida em que

eles eram atingidos na dinâmica da disputa de cargos políticos ou burocráticos". MOURA, Clóvis. "Escravidão, colonialismo, imperialismo e racismo". Salvador: *Afro-Ásia*, nº 14, 1983, p.127-128.

²⁷ Lembranças de D. Risoleta *Apud* BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade*. Lembranças de Velhos. 3 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p.379. Segundo Octávio Ianni, "ainda durante a escravatura, os próprios negros se discriminavam reciprocamente em pardos e negros, pois que haviam incorporado o preconceito que os brancos desenvolviam... 'Mais claro', significa socialmente 'mais branco', isto é, menos próximo da casta dos cativos, dos africanos, dos inferiores. Daí a segmentação dos indivíduos da comunidade em negro, pardo-escuro, pardo-claro, caboclo, carijó, branco... E é por isso que as categorias da ideologia racial do branco são incorporadas dinamicamente pelos negros e mulatos, verificando-se uma autoclassificação diferencial". IANNI, Octávio. *As Metamorfoses do Escravo*. Apogeu e crise da escravatura no Brasil Meridional. São Paulo: Difel, 1962, p.261.

²⁸ LEITE, José Correia. *E disse o velho militante José Correia Leite*: depoimentos e artigos. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1992, p.56.

²⁹ FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. Formação da Família Brasileira sob o Regime de Economia Patriarcal. 8 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1954 (vol. I., p.158, 161; vol. II., p.591, 626, 675, 676, 677, 720, 727, 728, 729, 732).

Referências Bibliográficas

ANDREWS, George Reid. "O protesto político negro em São Paulo (1888-1988)". Rio de Janeiro: *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 21, pp.27-48, 1991.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

BARBOSA, Wilson do Nascimento. "O problema do negro na história do Brasil". Salvador, 1985 (mimeo).

BERNARDO, Teresinha. *Memória em branco e negro*: olhares sobre São Paulo. São Paulo: EDUC: Editora da Unesp, 1998.

BORGES, João Baptista; FERNANDES, Florestan; NOGUEIRA, Oracy. *A questão racial brasileira vista por três professores*. São Paulo: ECA/USP, Circulação Restrita, 1971.

CARDOSO, Paulino de Jesus Francisco. *A luta contra a apatia*: estudo sobre a instituição do movimento negro anti-racista na cidade de São Paulo (1915-1931). São Paulo. Dissertação (Mestrado em História) – PUC, 1983.

CUNHA Jr., Henrique. "Notas para uma história do negro brasileiro no pós-abolição: a mudança de mentalidade da população negra no centro-sul brasileiro". *Afrodiáspora*, v.2, nº. 3, pp.31-42, 1983.

FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Difel, 1972.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. *Famílias negras em São Paulo*: vivências, representações e lutas (1890-1980). São Paulo, 1998 (Relatório de Pesquisa).

HOFBAUER, Andreas. *Uma história de branqueamento ou o negro em questão*. São Paulo. Tese (Doutorado em Antropologia) - FFLCH/USP, 1999.

MACIEL, Cleber da Silva. *Discriminações raciais*: negros em Campinas (1888-1926). Campinas: CMU/UNICAMP, 1997.

MOURA, Clóvis. *A sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Ática, 1988.

_____. *Dialética radical do Brasil negro*. São Paulo: Anita Garibaldi, 1994.

_____. *Brasil: as raízes do protesto negro*. São Paulo: Global Ed., 1983.

_____. *O negro, de bom escravo a mau cidadão?* Rio de Janeiro: Conquista, 1977.

OLIVEIRA e OLIVEIRA, Eduardo de. "O mulato, um obstáculo epistemológico". Rio de Janeiro:

Argumento, n.º 4, pp. 65-73, 1974.

PINTO, Regina Pahim. *O movimento negro em São Paulo: luta e identidade*. São Paulo. Tese (Doutorado em Antropologia) - FFLCH/USP, 1993.

SANTOS, Joel Rufino dos. "O negro no 1.º pós-abolição: marginalização e patrimônio cultural". Rio de Janeiro: *Estudos Afro-Asiáticos*, n.º.15, pp.43-47, 1988.

SILVA, José Carlos Gomes da. *Os sub urbanos e a outra face da cidade. Negros em São Paulo (1900-1930): cotidiano, lazer e cidadania*. Campinas. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - UNICAMP, 1990.

SILVA, Martiniano J. *Racismo à brasileira; raízes históricas*. São Paulo: Anita Garibaldi, 1995.

Resumo

Neste artigo, mostramos que, no plano das idéias, o mito da democracia racial foi construído progressivamente no transcurso do Brasil Colônia e Império. No alvorecer da República, era senso-comum considerar a sociedade brasileira desprovida de qualquer tipo de barreira racial. Assim, o maior mérito de Gilberto Freyre, ao lançar *Casa Grande & Senzala*, em 1933, não foi "descobrir" uma suposta igualdade de oportunidades entre negros e brancos, mas tê-la transformado na ideologia racial oficial do país. Além disso, fazemos um balanço da mestiçagem no sistema racial brasileiro, tendo como palco de nossas preocupações São Paulo, no recorte histórico da Primeira República (1889-1930).

Palavras-chave: negro, relações raciais, democracia racial, mestiçagem.

Abstract

In this article, we show that, on the plan of ideas, the racial democracy myth was progressively built in the transcourse of the Colony Brazil and the Empire. In dawning of the Republic, it was common sense to consider the Brazilian society deprived of any kind of racial barrier. Thus, Gilberto Freyre's largest merit, when releasing *Casa Grande & Senzala*, in 1933, was not "to discover" a supposed opportunity equality among blacks and whites, but to have transformed it into the official racial ideology of the country. Besides that, we make an assessment of the crossbreeding in the Brazilian racial system, having São Paulo as stage of our concerns, in the historical cutting of the First Republic (1889-1930).

Key Words: black, racial relations, racial democracy, crossbreeding.