

OBSTÁCULOS EPISTEMOLÓGICOS DA LUTA POR RECONHECIMENTO DO NEGRO NO PENSAMENTO SOCIAL BRASILEIRO¹

Attila Magno e Silva Barbosa
Universidade Federal de São Carlos
Doutorando em Sociologia
barbosaattila@uol.com.br

Resumo

O objetivo deste artigo é contribuir para a compreensão de como a ideologia da mestiçagem democrática e a centralidade da categoria classe social nas obras de Gilberto Freyre e Florestan Fernandes contribuíram para dificultar a percepção da luta por reconhecimento do negro no pensamento social brasileiro. Não temos a pretensão de fornecer interpretações inéditas ou inusitadas. Nós temos ciência de estarmos diante de um tema delicado que suscita debates acalorados exatamente por ser um tema que fala muito sobre como nós nos entendemos e constituímos como Nação. Interessa-nos contribuir para o intento de desmistificar a ideologia da “democracia racial” que nos embeleza aos nossos olhos e aos olhos dos outros desavisados. Ideologia esta que historicamente tem tido como função promover a adesão a um idílico projeto universalista anti-diferencialista à custa da obviedade das diferenças obliteradas.

Palavras chaves: Ideologia da democracia racial; Gilberto Freyre; Florestan Fernandes; Luta por reconhecimento.

INTRODUÇÃO

A obra clássica de Gilberto Freire, *Casa Grande & Senzala* (1933) é considerada um dos marcos fundadores das ciências sociais brasileira, entre outras coisas, por ter permitido a eliminação dos inconvenientes das interpretações raciológicas do final do século XIX e início do século XX. Ela foi fundamental para a criação e disseminação de uma visão positiva da miscigenação étnica, pois permitiu o deslocamento da categoria raça para a cultura como explicativa da formação do Brasil. Por sua influência, a valorização da figura do mulato passou a ser entendida como um produto dos interstícios culturais de uma sociabilidade configurada pela interação desigual e hierarquizada entre brancos e negros no contexto da formação de um Estado nacional republicano que se pretendia moderno, mas que tinha que lidar com o legado social incômodo deixado por séculos de escravidão.

Nesse sentido, o mulato, como categoria social, pôde sintetizar não apenas configurados a partir das apropriações e arranjos decorrentes desta interação, expressos em uma cultura popular caracterizada como produto da espontaneidade, na qual o carnaval, o futebol e a musicalidade estariam entre seus maiores exemplos.

Todavia, essa percepção positiva, por si só, não conseguiu promover concretamente uma inserção igualitária do negro e do mulato na sociedade brasileira no decorrer do século XX, como há muito já sabemos. Por trás de uma suposta maior tolerância racial existente no Brasil, o que se viu foi uma forte exclusão do negro e do mulato no contexto do projeto de modernização do país; aqui se entenda exclusão não apenas na sua dimensão econômica, mas também no sentido de uma operação que desconsidera a identificação da multiplicidade de elementos sócio-identitários.

Essa noção de brasilidade desde sempre esteve embebida no ideário da igual dignidade constitutivo do projeto originário da modernidade e, por isso, acabou contribuindo para a reprodução de uma ordem social

características tidas como “raciais”, mas fundamentalmente elementos culturais fundada na busca por um tipo de igualdade jurídica que promovia a descaracterização das diferenças. O intento inerente a construção dessa noção de brasilidade sempre foi e parece ainda continuar sendo a viabilização de uma condição de igualdade inscrita em um projeto societário universalista anti-diferencialista.

Não por outra razão, um autor como Florestan Fernandes (1972) dizer que no Brasil existe o preconceito de ter preconceito. Isto significa que, a ideologia da democracia racial surgida como explicação para as relações raciais pós-escravidão tendeu, e de certo modo ainda tende, a obscurecer essa situação. Ou seja, a democracia racial no Brasil, como há tempos já sabemos, é mais um discurso ideológico do que uma situação fática, mesmo que seja possível perceber a existência de uma maior “tolerância racial”, principalmente quando temos em vista o caso estadunidense ou sul-africano.

Tal situação contribui, mesmo que não intencionalmente, para a consolidação de um racismo velado pautado em uma lógica estrutural

englobadora e hierarquizante que ao invés de ter sido um legado dos períodos colonial e imperial como defendem muitos daqueles que se filiam ao legado teórico de Gilberto Freire, parece ter sido mais um produto do modo como a modernização capitalista se processou, caracterizando assim, aquilo que Jessé Souza (2003) chama de modernidade periférica, isto é, um tipo de modernidade em que o ideário igualitário e impessoal não se realiza da mesma forma que nós países centrais, visto que precisa negociar com os arranjos sociais vigentes.

Aqui, nós não temos a pretensão de fornecer interpretações inéditas ou inusitadas, ou mesmo respostas incisivas. Nós temos ciência de estarmos diante de um tema delicado que suscita debates acalorados exatamente por ser um tema que fala muito sobre como nós nos entendemos e constituímos como Nação. Interessa-nos tão somente contribuir para o intento de desmistificar a ideologia da “democracia racial” que nos embeleza aos nossos olhos e aos olhos dos outros desavisados. Ideologia esta que historicamente tem tido como função promover a adesão a um idílico projeto universalista anti-diferencialista à custa da obviedade das diferenças obliteradas.

Nesse sentido, o objetivo deste artigo é contribuir para a compreensão de como a ideologia da mestiçagem democrática e a centralidade da categoria classe social contribuíram para dificultar a percepção da luta por reconhecimento do negro no pensamento social brasileiro.

IDEOLOGIA DA MISTIÇAGEM E VALORIZAÇÃO DA CATEGORIA CLASSE SOCIAL

Pensar a escravidão no Brasil, assim como o legado por ela deixado após sua abolição, nos remete fundamentalmente à existência de duas posições explicativas distintas do ponto de vista sociológico. Na primeira temos uma explicação de cunho culturalista, inaugurada por Gilberto Freyre em Casa Grande & Senzala, na qual a escravidão, apesar de todos os seus males, é entendida como propiciadora de uma maior integração tanto racial quanto cultural. Na segunda temos a escravidão entendida como forma de trabalho preponderante aplicada à colonização do Novo Mundo, sendo que, o tráfico negreiro é visto como um dos elementos fundamentais no processo de acumulação primitiva do capital em terras brasileiras. Nessa perspectiva, filiam-se autores como Fernando

Novais e em certa medida Florestan Fernandes, Otávio Ianni, entre outros.

Todavia, antes de entrarmos nessas posições explicativas, acreditamos ser necessário considerar o pensamento de Joaquim Nabuco sobre a importância de ver no movimento abolicionista do final do século XIX não um mero movimento pela abolição da escravidão, mas principalmente um movimento político que fosse incorporado às práticas políticas brasileiras, objetivando o reparo dos efeitos nocivos gerados pela obra da escravidão. Nesse sentido, Nabuco dizia em tom quase que profético:

Depois que os últimos escravos houverem sido arrancados ao poder sinistro que representa para a raça negra a maldição da cor, será ainda preciso desbastar, por meio de uma educação viril e séria, a lenta estratificação de trezentos anos de cativeiro, isto é, de despotismo, superstição e ignorância. O processo natural pelo qual a escravidão fossilizou nos seus moldes a exuberante vitalidade do nosso povo durou todo o período do crescimento, e enquanto a nação não tiver consciência de que lhe é indispensável adaptar à liberdade cada um dos aparelhos do seu organismo de que a escravidão se apropriou, a obra desta irá por diante, mesmo quando não haja mais escravos (2000: p. 3).

Nabuco defendia que o fim da escravidão não apagaria facilmente o legado de quase três séculos de escravidão e de todo o conjunto de relações de poderio, influência, capital e clientela de uma minoria aristocrática que por ter tido a sua disposição instituições como Parlamento, Coroa e Estado, legitimou seus interesses econômicos com base na perpetuação da brutalidade física e da mutilação moral de um contingente considerável de seres humanos. Todavia, apesar de ver na obra da escravidão o reflexo duradouro dos efeitos deletérios por ela impostos à condição social das pessoas de cor, Nabuco, também se preocupou em demonstrar que, no Brasil:

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 contato entre elas foi sempre isento de asperezas, fora da escravidão, e o homem de cor achou todas as avenidas abertas diante de si. Os debates da última legislatura, e o modo liberal pelo qual o Senado assentiu à elegibilidade dos libertos, isto é, ao apagamento do último vestígio de desigualdade da condição anterior, mostram que a cor no Brasil não é, como nos Estados Unidos, um preconceito social contra cuja obstinação pouco pode o caráter, o talento e o

mérito de quem incorre nele. Essa boa inteligência em que vivem elementos de origem diferente da nossa nacionalidade é o interesse público de primeira ordem entre nós (2000: p. 15-16).

Tendo isso mente, voltemos às duas posições explicativas referidas anteriormente, começando por Gilberto Freyre, pois a tese de Nabuco acima referida teve influência direta sobre o seu pensamento. Para Freyre, no Brasil teriam sido dois os fatores condicionantes das relações raciais desde o início do século XVI: 1) o sistema de produção baseado na monocultura latifundiária e; 2) a escassez de mulheres brancas entre os colonizadores. Esses dois fatores teriam gerado no Brasil um sistema patriarcal de colonização portuguesa em que a casa grande completada pela senzala constituiu-se em um sistema de plástica contemporização entre duas tendências: a) imposição imperialista de raça adiantada sobre a atrasada, ou seja, imposição de formas européias ao meio tropical; b) contemporização com as novas formas de vida e ambiente.

Freyre (1992) defende que a casa grande foi no Brasil, ao mesmo tempo fortaleza, capela, escola, oficina, harém, convento de moças, hospedaria e também desempenhou uma outra função importante, qual seja: a de banco, já que

o dinheiro e as riquezas nela eram guardados. Em contraste com os bandeirantes, que na sua maioria se constituíam da mestiçagem entre brancos e índios, os senhores das casas-grandes representaram, na formação brasileira, a tendência mais caracteristicamente portuguesa no sentido de estabilidade patriarcal, no caso, apoiada no engenho de açúcar e no negro da senzala. Entretanto, para Freyre, embora a casa grande esteja associada ao engenho da cana, ao patriarcalismo nortista, ela não se constitui em uma expressão exclusiva do açúcar, mas da monocultura escravocrata e latifundiária em geral, no sul pelo café e no norte pelo açúcar. Nesse sentido, a casa grande seria uma expressão da continuidade social do brasileiro em termos de perceber as relações entre os indivíduos como intimamente complementares e mutuamente influenciadas.

Pautando-se em um critério histórico-cultural - influenciado por Franz Boaz - como fator reificador da discriminação de características étnicas, embora não desprezando condições biológicas e psíquicas, Freyre (2001) procura demonstrar que o caso indígena teria sido modelar para explicar a utilização dos negros enquanto mão de obra. Os primeiros devido ao

nomadismo de sua vida econômica não se estariam capacitados para a vida agrícola implantada pelos portugueses. Assim, não teriam sido condições psíquicas ou biológicas que invalidaram a mão de obra indígena, mas sim condições culturais. Nesse caso, as sociedades africanas se encontravam mais avançadas culturalmente no que concerne à operacionalização de atividades agrícolas, daí sua escolha pelos brancos europeus como mão de obra escrava na colonização agrária latifundiária baseada na monocultura da cana-de-açúcar.

Fernando Novais (1998), em uma perspectiva distinta, demonstra que o mercado externo das colônias no sistema colonial é o mercado metropolitano e que o vínculo de exploração da colônia pela metrópole se dá via regime do “exclusivo” metropolitano. Desta forma, a utilização do negro como mão de obra escrava não pode ser simplesmente explicada pela escassez de mulheres ou pela inabilidade cultural do indígena para o trabalho agrícola, mas sim pela implantação de uma economia exportadora nas colônias pautadas no instituto do “exclusivo”. Instituto este que se inscrevia em um sistema colonial caracterizado pela exploração de áreas ultramarinas e gerador de um ciclo

originário de acumulação capitalista para o fortalecimento econômico das metrópoles européias.

Para Novais a escravidão se insere nesse quadro como o regime de trabalho preponderante na colonização do Novo Mundo, sendo que o tráfico negreiro se constituiu em um dos setores mais rentáveis do comércio colonial. Por conta disso, ele afirma que a colonização no antigo regime foi o universo paradisíaco do trabalho não livre, não apenas escravo, mas também outras formas de trabalho compulsório. Nesse ponto, é possível perceber na obra de Novais certo tom jocoso quando ele faz uma referência crítica à explicação que enfatiza a utilização do trabalho escravo africano como um recurso do qual teria lançado mão o colonizador português no intuito de compensar a escassez de pessoas nas terras coloniais. Aqui, entenda-se, uma crítica direta a tese de Freyre (1992) de que a escassez de capital-homem teria levado o colonizador português aos extremos de mobilidade e miscibilidade.

Para Freyre, devido à escassez de capital-homem, a escravidão que era um fenômeno marginal em Portugal teria se tornado no Brasil uma instituição total e, por conseguinte, conferido mobilidade e miscibilidade à idéia de unidade de raça, já que para as

autoridades coloniais o que realmente era tido como central era o fator religioso. Ou seja, o que importava era o indivíduo se assumir como seguidor da fé católica. Nesse sentido, para caracterizar essa idéia, Freyre ressalta a peculiaridade da escravidão brasileira em relação às outras colônias americanas. No Brasil teria vigorado uma espécie de “escravidão muçulmana”. No caso brasileiro, teria sido repetida a estratégia utilizada pelos muçulmanos em suas guerras de conquista e escravização, qual seja: o escravo nascido de muçulmano poderia ser equiparado em *status*, desde que assumisse a religião do pai. No que se refere ao fato de ser a escravidão no Brasil um tipo de escravidão muçulmana, Souza nos lembra que para Freyre isso teria permitido:

uma expansão e durabilidade da conquista inigualável na medida em que associa o acesso a bens materiais e ideais muito concretos à identificação do dominado com os valores do opressor. A conquista pode assim abdicar do emprego sistemático da violência para a garantia do domínio e passar a contar crescentemente com um elemento volitivo internalizado e desejado pelo próprio oprimido. O Brasil Colônia estava cheio de exemplos desse tipo de política. Isso permitia que fossem utilizados aqui capitães-do-mato e feitores negros ou mulatos, fato

impensável nos EUA, por exemplo, onde toda atividade de vigilância e controle dos escravos era realizada exclusivamente por brancos (2001: p. 59).

Essa maior miscigenação propiciada por esse modelo de escravidão teria permitido no Brasil uma postura de maior congraçamento das raças, pois a religião católica teria sido um elemento de confraternização entre senhores e escravos. Dessa forma o Brasil seria o produto de um equilíbrio antagônico. O que teria facilitado no decorrer da escravidão que a influência negra se fizesse presente na cultura brasileira, como por exemplo, no linguajar e nas formas de alimentação. Todavia, Souza quando de sua análise do pensamento de Freyre, também chama atenção para o fato de que:

Essa astuciosa estratégia de domínio se, no pólo negativo, implica subordinação e sistemática reprodução social da baixa auto-estima nos grupos dominados, no pólo positivo, abre uma possibilidade efetiva e real de diferenciação social e mobilidade social. É a partir desse pólo positivo que Freyre constrói sua tese da mestiçagem como peculiaridade social brasileira. Essa construção, por secundarizar o elemento de opressão e subordinação sistemática é ideológica. Ela

efetivamente levou Freyre a pleitear uma espécie de 'contribuição singularmente brasileira à civilização' (2003: p. 106).

A contribuição de Freyre é crucial para a valorização da mestiçagem como elemento constitutivo da identidade nacional. Contudo, é preciso lembrar que, as condições sociais que viabilizaram a construção de uma identidade nacional mestiça foram delineadas logo após a abolição da escravatura, pois antes disso o negro não aparecia como elemento importante na formação da identidade do povo brasileiro, vide a literatura romântica do século XIX, que dava ênfase ao branco e ao indígena como elementos constitutivos do ser brasileiro. O negro não era pensado como um elemento constitutivo da brasilidade, pois à condição imposta pela escravidão impunha limites epistemológicos para isso. As interpretações feitas pela intelectualidade da época eram restritivas e visavam à constituição de uma identidade nacional baseada apenas nos elementos branco e indígena. Somente com o movimento abolicionista é que o negro passou a ser integrado às preocupações nacionais e a ser pensado pela intelectualidade brasileira como um dos elementos humanos constitutivos da identidade

racial e cultural do país. Assim, tornou-se possível a gestação das condições político-sociais necessárias que deram forma a ideologia da mestiçagem (Ortiz, 1994).

Ortiz demonstra que a ideologia da miscigenação democrática é um produto recente na história brasileira, ela não se apresenta como uma explicação das relações raciais no Brasil que se podia perceber definida antes do advento da abolição da escravidão. O negro enquanto escravo não estava investido do status de cidadão, logo, não era possível pensá-lo como um dos elementos constitutivos de uma identidade nacional brasileira.

A ideologia do Brasil-cadinho, ideologia na qual o moderno Estado brasileiro formou-se da mistura racial e cultural de brancos, índios e negros, e, onde estas raças se misturam e se desprendem dos rancores decorrentes do legado da escravidão só foi forjada em fins do século XIX, principalmente por intermédio de intelectuais como Sílvio Romero, Euclides da Cunha e Nina Rodrigues. Contudo, para esses autores, a miscigenação ainda aparece de forma negativa, como um fator que dificulta a modernização do país devido à formação de um elemento humano entendido como dissonante às

exigências do processo de modernização nacional.

Na perspectiva dos intelectuais do final do século XIX, a história brasileira é definida em termos deterministas, sendo que a combinação de condições geográficas desfavoráveis - comparadas com as da Europa - e de composição racial decorrente de intensa miscigenação apresenta-se como o fator explicativo primordial da indolência que caracterizaria o caráter do brasileiro enquanto povo mestiço e pouco afeito ao trabalho e aos valores e práticas correspondentes a modernização capitalista.

O Brasil, aos olhos daqueles que baseavam suas interpretações nas teorias fundadas pelo Conde de Gobineau e pelo naturalista Louis Agassiz, era tido como uma nação condenada ao fracasso. Isto porque, a mestiçagem era entendida como um fator decisivo para a inviabilidade do desenvolvimento do país no início do século XX. Nessa linha, a “indolência” e a “preguiça” eram tidas como características intrínsecas ao mestiço originado no Brasil. A idéia que se tinha era a de que o tipo humano aqui gerado era incompatível com a racionalidade do trabalho. Não por acaso no final do século XIX ter sido implantada no Brasil uma política de imigração

européia e conseqüentemente uma tentativa de assimilação de padrões de comportamento europeus visando o embranqueamento do país. Tal situação foi recorrente nas primeiras décadas do século XX, pois se acreditava que somente dessa forma seria possível compensar a suposta “herança mestiça atávica” (Ortiz, 1994: p. 41) do homem brasileiro.

A proclamação da república por sua vez rompe com esse modelo ideológico típico do período monárquico em que as atividades físicas eram vistas com desdém por estarem associadas ao trabalho escravo. As mudanças sociais ocorridas não mais permitiam ver o trabalho de modo negativo, até porque a mão-de-obra escrava deixara de existir, e por isso fazia-se necessário conceber uma ideologia que estivesse em consonância com a nova situação. A busca pela modernização do país demandava uma ideologia de valorização do trabalho. O problema, como nos mostra Ortiz (1994), era que nos primeiros anos do século XX a ideologia do Brasil-cadinho ainda não podia viabilizar-se de modo positivo, pois o Brasil vivia um momento de transição social, política e econômica e por conta disto ainda não possuía uma identidade nacional consolidada. Até porque, o que se tinha

no contexto da República Velha era um aglomerado de estados com suas identidades regionais fortemente definidas.

Não podemos esquecer-nos de mencionar também a contribuição do movimento modernista de 1922, pois antes de Freyre, os modernistas já haviam reivindicado a valorização do mestiço como símbolo nacional. Todavia, para estes, a valorização das tradições brasileiras era entendida como uma possibilidade dinâmica de constituir o nacional sem assumir integralmente os modelos provenientes da Europa. Isto é, o modernismo visava mesclar os dois modelos de forma a constituir uma visão brasileira do ser moderno. Como se sabe, Freyre contribuiu significativamente para a valorização das tradições brasileiras e da mestiçagem em uma linha de cunho mais regionalista.

A criação de uma visão positiva do povo brasileiro como povo criativo, inventivo e trabalhador, presente no ideário defendido nos primeiros anos da década de trinta do governo de Getúlio Vargas, foi um fator decisivo na criação e na valorização desta simbologia. O Decreto-Lei nº 5.452, de 1 de maio de 1943 que instituiu a Consolidação das Leis Trabalhistas (CLT) exerceu papel central nesse intento, pois não apenas

regulava as relações trabalhistas, como também configurava o trabalho como um suporte privilegiado da condição de cidadania, corporificada na carteira de trabalho.

A construção da imagem de um povo mestiço e trabalhador possibilitou a valorização de manifestações culturais que expressassem certa visão de brasilidade, assim foi possível criar uma ideologia da identidade nacional que conseguiu arregimentar com relativo sucesso as regiões do país em torno destes elementos culturais tidos como comuns. O futebol e o carnaval são dois exemplos disto, pois neles os brasileiros de origem humilde idealizadamente encarnados na figura do mulato apareciam em situação de destaque. Não por acaso, Vargas ter assinado a CLT antes de uma partida de futebol no Estádio de São Januário, o maior estádio brasileiro até então.

Essa mudança de percepção de uma identidade nacional mestiça, anteriormente entendida de modo negativo, para uma visão positiva tomou corpo apenas no momento em que se passou a interpretar essa situação não em termos raciais, mas em termos culturais. Nesse sentido, a contribuição dada por Freyre em *Casa Grande e Senzala* (1933) foi fundamental, pois este autor procurou distanciar o aspecto

biológico do aspecto social na interpretação da herança mestiça, o que tornou possível dar contorno definitivo a uma construção identitária que começara a se desenhar ainda em finais do século XIX. Não por acaso Ortiz (1994) chamar atenção para o fato de que com a superação das ambigüidades das teorias racistas, a ideologia da mestiçagem pode ser reelaborada e difundir-se no senso comum por meio de ritos como o carnaval e o futebol. Assim o mestiço pôde se tornar símbolo do ser nacional.

A era Vargas foi decisiva para a formação de uma “identidade nacional”, pois nesta fase de transição pela qual o país passava, o Estado buscou consolidar uma identidade que tornasse plausível pensar a brasilidade e conseqüentemente contribuir para a eliminação dos conflitos e disputas políticas regionais que colocassem em risco a construção de um Estado nacional forte. Todavia, essa identidade construída a partir da valorização da mestiçagem como fonte de identidade cultural e do trabalho como fonte de cidadania não implicou, como se sabe, na melhoria das condições de vida material e na possibilidade de ascensão social da maioria dos negros e dos mulatos na hierarquia de classes da sociedade brasileira.

A ideologia da mestiçagem ou o mito das três raças como prefere Ortiz (1994), no momento que passou a ser incorporada pelo senso comum, tornou possível aos brasileiros pensarem as relações raciais a partir do padrão proposto, independente das diferenças de classe social e dos diversos grupos de cor. Como conseqüência, tem-se no Brasil uma maior dificuldade de discernir as fronteiras de cor, haja vista que, ao mesmo tempo em que o mito das três raças nos possibilita o reconhecimento como nacionais, ele também acabou encobrindo os conflitos raciais e as desigualdades sociais no seio de uma sociedade que aos poucos se inseria na ordem social competitiva.

Em outras palavras, essa configuração social e o discurso que a sustenta, inclusive com contribuições das próprias ciências sociais, quando da disseminação de conceitos como plasticidade do colonizador português, herança de um modelo de escravidão muçulmana e de valores da religião católica, dificulta a luta por reconhecimento dos negros e outros grupos sociais não reconhecidos em suas particularidades, pois impõem obstáculos epistemológicos para tal. O que não significa dizer que não tenham valor heurístico nenhum.

O sistema de cidadania nacional, fundado na ideologia da mestiçagem e na ideologia do trabalho, que são respectivamente fontes de identidade social e meio de acesso ao mundo econômico, turva o reconhecimento das particularidades étnico-raciais dos indivíduos mestiços e negros. A inscrição em um mundo de relações sociais hierarquizadas pela via da pessoalidade e de um sistema simbólico cego às tonalidades de pele baseado na posição socioeconômica e na assimilação dos valores dominantes é o fundamento objetivo do discurso universalista anti-diferencialista que tenta desvanecer as disparidades no reconhecimento da condição de cidadania historicamente existentes entre os grupos de cor no Brasil.

Ou seja, essa situação tem sido um obstáculo para os movimentos que reivindicam não apenas a inserção na esfera do reconhecimento jurídico dos direitos inscritos nas políticas de igualdade, mas também o reconhecimento de suas particularidades étnico-culturais inscritos nas políticas de identidade. Até porque, como defende Santos (1995), dessa articulação entre políticas de igualdade e políticas de identidade é que poderá advir uma democracia realmente efetiva em contextos sociais caracterizados por

presenças multiculturais. Daí ele advogar em favor do imperativo: *“temos o direito a ser iguais sempre que a diferença nos inferioriza; temos o direito a ser diferentes sempre que a igualdade nos descaracteriza”* (1995: p. 55).

Num contexto histórico-social como o brasileiro não é de se estranhar a resistência imposta às políticas de ação afirmativa. Tão pouco de se estranhar o comportamento de uma parte da intelectualidade brasileira que se opõem a elas, já que, os que o fazem, assumem-se ou como entusiastas de uma identidade nacional mestiça ou defensores de uma identidade social pela via da condição de classe e do reconhecimento pela inscrição na esfera do trabalho. No caso específico das cotas, o que parece realmente incomodar é a possibilidade clara de incorporação simultânea dos dois vieses aos quais se refere Santos: política de igualdade e política de identidade. Tal incorporação, a nosso ver, impõe um mal estar intelectual, pois se não destitui as bases sobre as quais estas correntes interpretativas fundadoras foram construídas, ao menos as tornam bastante movediças.

A CONDIÇÃO DE SUBCIDADANIA E A LUTA POR RECONHECIMENTO

No Brasil, apesar de uma relativa maior tolerância racial, quando comparada com casos como o dos EUA e da África do Sul, e nesse ponto muito contribuíram o mito da democracia racial e a incorporação da mestiçagem como signo de brasilidade pelo Estado-Novo, é preciso não esquecer que nas fases inicial e de expansão da ordem social competitiva no Brasil, o negro e o mulato não se inseriram em igualdade de condições na sociedade de classes. Assim, a referida maior tolerância racial não implicou, após a abolição da escravatura, como há muito se sabe, em uma efetiva democracia racial. Até porque, como nos chama atenção Fernandes:

A ordem social escravocrata e senhorial não se abriu facilmente aos requisitos econômicos, sociais, culturais e jurídico-políticos do capitalismo. Mesmo quando eles se incorporavam aos fundamentos legais da ordem, eles estavam condenados à ineficácia ou um atendimento parcial ou flutuante, de acordo com as conveniências econômicas dos estamentos senhoriais (largamente condicionadas e calibradas pelas estruturas econômicas, sociais e políticas herdadas do mundo colonial). Segundo, a emergência e o desenvolvimento da ordem

social competitiva ocorreram paulatinamente, à medida que a desintegração da ordem social escravocrata e senhorial forneceu pontos de partida realmente consistentes para a reorganização das relações de produção e de mercado em bases genuinamente capitalistas. Sob esse aspecto, nem sempre as dificuldades à expansão interna do capitalismo procederam da “resistência à mudança” por parte dos estamentos senhoriais. É a própria situação “periférica” e “marginal” das economias capitalistas dependentes de origem colonial que explica tal fenômeno, com reflexos estruturais e dinâmicos sobre a ordem social competitiva correspondente (1987: p. 151).

A situação colocada fica bem caracterizada quando consideramos que boa parte dos integrantes do movimento abolicionista norteava suas linhas de atuação a partir da problemática do branco rico e poderoso. Isto porque, foi necessário destruir a instituição da escravidão para eliminar os obstáculos criados pela ordem social escravocrata que dificultavam o avanço do capitalismo e das novas condições de desenvolvimento econômico, social e político na sociedade brasileira. Aqui o ponto a ser entendido é:

Em uma sociedade estruturada estamentalmente, não só o poder de competir é regulado pelas diferenças de níveis sociais. Ele não pode

ser aplicado nem livremente nem irrestritamente, mesmo nas “relações entre iguais”, sem pôr em risco as bases do equilíbrio social e a continuidade da ordem social (Fernandes, 1987: p. 163).

Nesse sentido, Fernandes advoga que em sociedades estruturadas estamentalmente a implantação das idéias burguesas para a criação das condições necessárias à chamada ordem social competitiva capitalista enfrenta obstáculos estruturais, e em assim sendo, a sociedade procura resguardar-se do caráter corrosivo do “espírito burguês” por meio do fortalecimento dos laços que atrelavam os homens aos seus níveis sociais, aos correspondentes códigos de honra e ao mito de que o Brasil seria ingovernável sem o viés do despotismo esclarecido manifesto no poder autocrático-paternalista. Assim,

A relação senhor-escravo e a dominação senhorial minaram, pois, as próprias bases psicológicas da vida moral e política, tornando muito difícil e muito precária a individualização social da *pessoa* ou a transformação do “indivíduo” da “vontade individual” e da “liberdade pessoal” em fundamentos psico e sociodinâmicos da vida em sociedade (1987: p. 165).

A situação dos negros após o fim da escravidão foi estabelecida sobre os

fundamentos de uma lógica estrutural estamental hierarquizante, na qual, de um modo geral, não lhes foram oportunizadas as condições de acesso aos recursos imateriais necessários pelas políticas estatais, como por exemplo, educação e políticas sociais efetivamente inclusivas do ponto de vista da sociedade de classes. A esse respeito, Fernandes demonstra que no Brasil:

O negro foi exposto a um mundo social que se organizou para segmentos privilegiados da raça dominante. Ele não foi inerte a esse mundo. De outro lado, esse mundo também não ficou imune ao negro (...) O negro permaneceu sempre condenado a um mundo que não se organizou para tratá-lo como ser humano e como “igual”. Quando esse mundo se desintegra em suas raízes – abrindo-se ou rachando-se através de suas fendas, como assinalou Nabuco – nem por isso ele contemplou com equidade as “três raças” e os “mestiços” que nasceram do seu intercruzamento. Ao contrário, para participar desse mundo, o negro e o mulato se viram compelidos a se identificar com o *branqueamento* psico-social e moral. Tiveram de sair da sua pele, simulando a condição humana padrão do “mundo dos brancos” (1972: p. 14-15).

Por sua vez, Gilberto Freyre, quando da publicação de *Interpretação do Brasil*, em 1945, chamou atenção para o fato de que haver uma maior tolerância racial no Brasil não significava dizer que existisse uma democracia social efetiva, mas sim que o componente racial não se fazia presente nos conflitos abertos ou silenciosos na sociedade de classes que se configurava mais claramente a partir do final do século XIX e início do século XX. Nesse sentido ele diz:

Tem existido e ainda existe no Brasil distância social entre os diferentes grupos da população. Essa distância social, porém, é – e hoje mais verdadeiramente do que no tempo colonial ou durante o Império (quando a escravidão era o fato central da estrutura ou do drama social) – o resultado da consciência de classe mais do que de qualquer preconceito de raça ou de cor. De como é de uma larga tolerância a atitude dos brasileiros em relação a pessoas que embora de sangue africano podem passar por brancos, nada mais expressivo do que o dito popular: “Quem escapa de negro é branco” (2001: p. 196).

Aqui temos uma diferença crucial entre os dois autores, pois mesmo ambos admitindo a inexistência de uma democracia social no Brasil, a concordância dos dois encerra-se no

âmbito da maior tolerância racial do caso brasileiro. Para Fernandes o que temos é mais um resultado de uma tomada de consciência de classe. Para Freyre estamos diante de uma imputação identitária do negro e do mulato gerada a partir dos resquícios da ordem estamental escravocrata sobre a qual a noção de brasilidade foi construída a partir da perda da percepção da negritude e da assimilação do branqueamento. Nesse ponto, nós nos alinhamos à interpretação de Fernandes, pois talvez ele nos dissesse, complementando o dito popular acima referido por Freyre: “mas quem o é, e se assume enquanto tal, dificilmente escapa de ser pobre”.

Por esses motivos é que Fernandes identificou entre os brasileiros uma atitude ímpar diante do “preconceito de cor”, qual seja: o preconceito de ter preconceito. Nesta, há uma tendência a considerar o preconceito ultrajante para quem sofre e degradante para quem o pratica. O fundamento disto estaria na presença central do *ethos* católico nas fases inicial e de expansão da ordem social competitiva, onde foi intensificada a desagregação da ordem tradicional vinculada à escravidão e a ordem senhorial. No contexto da sociedade de classes que se instalava nas primeiras

décadas do século XX, Fernandes percebeu que além desta atitude, dois outros fatores agravavam a omissão crônica dos brancos ante a situação de negros e mulatos:

Primeiro, o regime de classes absorveu e continua a absorver estruturas sociais arcaicas na esfera das relações raciais, necessárias no antigo mundo social da sociedade escravista. A economia do mercado, o trabalho livre e a modernização institucional não eliminaram, como se poderia presumir, essas estruturas, o que faz com que o estoque de estereótipos contra o “escravo” ou “liberto” continuem a ter vigência, referindo-se explicitamente ao negro, e com que o velho padrão de relação racial assimétrica continue a devastar a segurança e as perspectivas históricas do “homem de cor”. Segundo, nas condições atuais, criadas pela sociedade competitiva, o negro e o mulato brasileiro dificilmente poderão congregarem-se em movimentos sociais típicos de minorias insatisfeitas e insurgentes. O novo negro tende a abrir o seu caminho de forma independente e agressiva. Mas,

propende a resguardar-se, através de um egoísmo individual frio e calculista (Fernandes, 1972: p. 177).

E aqui se tem claramente o efeito desmobilizador da ideologia da mestiçagem democrática na capacidade efetiva de organização de movimentos pelo fortalecimento de uma identidade positiva do negro nas primeiras décadas do século XX. Em outras palavras, o negro e o mulato ao serem incorporados à condição de brasilidade perdem de vista sua nova condição social, não mais a de trabalho escravo, mas a de excluído social, pois o acesso às instituições que viabilizam a ordem social competitiva não se apresentou como uma realidade concreta. Assim, o branco se viu ilusoriamente satisfeito ao acreditar-se ciente de sua falta de preconceito racial, apesar de sua completa cegueira social para a realidade fática. Por conta disto, a sociedade brasileira tornou-se à época menos conflituosa racialmente, mas também menos cônica do novo problema social que estava sendo por ela gestado. Nesse sentido, não podemos nos furtar a tarefa de apontar o pensamento social de Gilberto Freyre como um elemento central na legitimação da ideologia da mestiçagem no imaginário social brasileiro, vide a passagem que se segue:

Freyre com sua visão quase idílica da fusão das três raças, baseada na configuração de uma situação de não embate direto entre grupos étnicos no Brasil, inscreve-se no dispositivo ideológico do universalismo anti-diferencialista. Isto porque, ele ameniza o protagonismo da relação de dominação existente entre os brancos ricos e todo o conjunto de seus agregados na configuração de uma visão de brasilidade, que apenas hierarquiza os envolvidos de acordo com a reprodução da estrutura de dominação social vigente. Deste modo, a autenticidade do caso brasileiro se deu a partir da condição de subalternidade de negros e mestiços no contexto de uma sociedade de classes que emerge impregnada pela lógica estamental que a antecedeu.

Por outro lado, Fernandes considerava que os resquícios desta herança de estruturas sociais arcaicas na esfera das relações raciais, necessárias ao antigo mundo social da sociedade escravista poderiam ser eliminados quando da superação daquilo que ele chamou de obstáculos estruturais à emergência da ordem social competitiva. Essa leitura, nitidamente influenciada por uma perspectiva marxista-weberiana, credita ao Estado

A experiência de bicontinentalismo étnico e cultural começada há séculos em Portugal tomou dimensão no Brasil: três raças e três culturas se fundem em condições que até agora permitindo apenas um tipo ainda imperfeito tanto na sua base econômica como nas suas formas políticas de expressão. Mas com todas as suas imperfeições, de base econômica e de formas políticas de convivência democrática, o Brasil impõe-se hoje como uma comunidade cuja experiência social pode servir de exemplo ou estímulo a outras comunidades modernas. Decerto não existe nenhuma outra comunidade moderna da complexidade étnica da brasileira onde os problemas das relações sociais entre os homens de origens étnicas diversas estejam recebendo solução mais democrática ou cristã que na América Portuguesa (2001: p. 198).

racional a tarefa de promover as mudanças institucionais que conduzam a implantação do projeto de cidadania baseado no princípio da igualdade - aqui entendida como igual dignidade - entre os cidadãos dos mais diversos grupos sociais e não como direito ao reconhecimento de elementos de autenticidade socioculturais que diferenciam os grupos sociais.

Todavia, apesar de Florestan Fernandes pensar o Brasil a partir da centralidade das classes sociais e da dominação econômica, o que nos termos do filósofo alemão Axel Honneth o colocaria mais no nível de uma discussão sobre a luta por reconhecimento jurídico, defendemos que isso não alijou de sua interpretação a possibilidade de vislumbrar um projeto de sociedade inscrita no sistema de eticidade a qual Hegel (1984) se referia em seus Escritos de Juventude. Senão vejamos:

A Brasilidade, que herdamos do passado escravocrata é extremamente pobre para fazer face aos dilemas humanos e políticos de uma sociedade racial e culturalmente heterogênea. Temos de aprender a não expurgar os diferentes grupos raciais e culturais do que eles podem levar criadoramente ao processo de fusão e unificação, para que se atinja um padrão de brasilidade autenticamente

pluralista, plástico e revolucionário... O que pretendemos, para o nosso futuro imediato e remoto, não é a fixação imobilista dos dois pólos, separando o negro, de um lado, e o mundo dos brancos, de que ele participa marginalmente, de outro; mas, que o mundo dos brancos dilua-se e desapareça, para incorporar, em sua plenitude, todas as fronteiras do humano, que hoje apenas coexistem “mecanicamente” dentro da sociedade brasileira (Fernandes, 1972: p. 17).

É possível notar que, quando Fernandes fala em diluição e desaparecimento do mundo dos brancos, ele não está se referindo as potencialidades culturais do mesmo, mas sim a todo o sistema de dominação socioeconômica a qual este nos remete. Nesse sentido, nos atrevemos a dizer que, a seu modo, Fernandes ajuda a fornecer as bases para uma interpretação da sociedade brasileira em que a construção de uma efetiva democracia racial só seria possível por meio de um projeto societal que leve em conta o reconhecimento subjetivo das particularidades dos diversos grupos sociais. Em nosso entendimento, temos aqui, mesmo que de modo embrionário, a possibilidade de pensar a experiência da solidariedade como esfera instituinte de uma comunidade de valores em que se tenham bem encaminhadas as outras

duas esferas de reconhecimento: a esfera das relações primárias, baseada no amor e na amizade e a esfera das relações jurídicas, baseada no reconhecimento jurídico de cada grupo social, inclusive aqueles que reivindicam o direito à autenticidade.

Como nos lembra Souza “a tese de Fernandes é que a família negra não chega a se constituir como uma unidade capaz de exercer as suas virtualidades principais de modelação da personalidade básica e controle de comportamentos egoísticos” (2003: 156). Em outras palavras, na ausência de uma unidade familiar como instância moral e social básica há uma continuidade da política escravocrata que historicamente minou qualquer forma organizada de família ou de comunidades de escravos.

Tal situação, considerada a partir de uma leitura feita nos termos propostos por Honneth (2003), constitui-se em um elemento nocivo para a etapa de reconhecimento mútuo caracterizada pela esfera do amor, pois as experiências afetivas no seio familiar seriam limitadas em suas potencialidades e, por conseguinte, a possibilidade de geração de auto-confiança nos indivíduos estaria prejudicada em sua base; o que dificultaria, por conta do não

suprimento adequado de carências afetivas concretas, a inserção adequada na etapa do reconhecimento jurídico, isto é, na esfera pública, esfera na qual a possibilidade do auto-respeito se não é dependente plenamente da auto-confiança produzida na esfera do amor, pelo menos tem nela uma base importante.

Como consequência, a insuficiência da auto-confiança e do auto-respeito tente a solapar a geração da auto-estima que advém da experiência da solidariedade, esfera na qual os sujeitos sociais têm a possibilidade de sentirem reconhecidas suas particularidades individuais, aqui se entenda não apenas o direito a igual dignidade, mas também a autenticidade de quaisquer diferenças que não se circunscrevam a mera condição de classe, mas às especificidades culturais, étnico-raciais, gênero e sexualidade, isto porque, entendemos que a desigualdade econômica é um problema que se resolve melhor na esfera do reconhecimento jurídico, enquanto que a exclusão social, que se pauta mais caracteristicamente pelas especificidades mencionadas, é um problema que se resolve melhor na esfera da solidariedade.

Dessa forma, concordando com Fernandes, Souza (2003) defende que

no contexto da modernidade capitalista brasileira, entendida como modernidade periférica, um grande contingente de indivíduos é condenado a um “habitus precário”, e por este o autor entende, baseado no conceito de *habitus* bourdiesiano:

aquele tipo de personalidade e de disposições de comportamento que não atendem às demandas objetivas para que, seja um indivíduo, seja um grupo social, possa ser considerado produtivo e útil em uma sociedade de tipo moderno e competitivo, podendo gozar de reconhecimento social com todas as suas dramáticas conseqüências existenciais e políticas (2003: p. 167).

Nesse sentido, a especificidade da desigualdade periférica consiste na condenação de um grande contingente de indivíduos a esse “habitus precário” que os alija do reconhecimento pleno nas políticas sociais que conferem o *status* de cidadania. Aqui, entenda-se principalmente o negro, que destituído da oportunidade de identificar-se como burguês ou proletário viu-se obrigado a buscar sua dignidade como homem livre nos interstícios e nas franjas marginais do sistema. Se nas sociedades capitalistas avançadas a generalização desse fenômeno é circunscrita e limitada, nas sociedades periféricas ela é um fenômeno de massa capaz de

condenar, como nos lembra Souza, 1/3 de uma população de 170 milhões de brasileiros. Assim, o “habitus precário” pode ser identificado como uma fonte reprodutiva da miséria material e de não reconhecimento social.

é precisamente o abandono secular do negro e do dependente de qualquer cor à própria sorte a “causa” óbvia de sua inadaptação. Foi este abandono que criou condições perversas de eternização de um “habitus precário”, que constrange esses grupos a uma vida marginal e humilhante à margem da sociedade incluída (Souza, 2003: p. 160).

Nessa linha de pensamento, a constituição do “habitus precário” seria inerente à modernidade periférica, aqui entendida não como uma realidade social híbrida entre o tradicional e o moderno, mas como a forma específica da modernidade em países periféricos, na qual os valores desta se apresentam no imaginário social posteriores às mudanças estruturais capitalistas e não de modo precedente ou mesmo concomitante. Pois como nos chama atenção Souza: “se apenas Estado e mercado agissem sem peias como instituições estruturantes da dinâmica social, as diferenças entre sociedades concretas, tanto entre as sociedades centrais entre si quanto entre as

periféricas, seriam mínimas” (2003: p. 93).

Dito de outro modo, as formas de desrespeito como maus-tratos e violação na esfera das relações primárias, privação de direitos e exclusão na esfera relações jurídicas e de degradação e ofensa na esfera da comunidade de valores impostas no período da escravidão e metamorfoseadas após o término desta em uma condição de “habitus precário”, presente nas unidades familiares negras no decorrer do século XX, fragilizaram a auto-confiança de inúmeros indivíduos negros e mestiços que se inseriam no mundo da afetividade aviltando suas particularidades a partir da assimilação de uma ideologia da mestiçagem que cegou a sociedade brasileira para o fato de que o seu reconhecimento só se dava quando os mesmos inseriam-se de forma subalternizada na lógica hierarquizada das relações sociais que expressavam os valores cultivados por grupos dominantes, que historicamente, foram na sua maioria, e ainda relativamente o são, avessos a qualquer postura efetivamente dissensual. Nas palavras de Souza, essa configuração social foi decisiva para:

a constituição de uma gigantesca “ralé” de inadaptados às demandas da vida produtiva e social modernas, constituindo-se numa legião de “imprestáveis”, no sentido sóbrio e objetivo do termo, com óbvias conseqüências, tanto existenciais, na condenação de dezenas de milhões a uma vida trágica sob o ponto de vista material e espiritual, quanto sociopolíticas como a endêmica insegurança pública e marginalização política e econômica desses setores. A crença fetichista no poder mágico do progresso econômico fez com que, pelo menos até os anos 80, quando a estagnação econômica sucedeu os 50 anos anteriores de “milagre econômico”, se supusesse que o crescimento econômico, por si só, pudesse ter efeito inclusivo fundamental (Souza, 2003: p. 184).

Eis aqui a obra da escravidão, tão temida que o fora por Nabuco, mas tão amenizada, mesmo que sem querer, tanto pelos defensores do idílio da tolerância racial e do ineditismo da autenticidade de uma “civilização mestiça”, quanto por aqueles que entenderam a superação das desigualdades sociais como uma questão de supressão de obstáculos estruturais à emergência da ordem social competitiva.

Esses dois grandes intérpretes do Brasil, aqui brevemente abordados, a despeito da relevância de suas contribuições às ciências sociais, não

conseguiram deixar de ter suas interpretações embebidas, cada um a sua maneira, em menor ou maior grau, na lógica de discursos universalistas anti-diferencialistas. De um lado, isso se deu pelo viés da crença na autenticidade de uma cultura brasileira mestiça, dotada de plasticidade e produto de um amálgama cultural, do outro, pelo viés da superação das desigualdades socioeconômicas entre as classes sociais que não permitem conferir centralidade a outras identidades que não as fundadas na matriz da desigualdade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No Brasil, a tão propalada maior tolerância racial foi engendrada a partir de um processo em que a estrutura estamental da ordem social escravocrata, quando de seu colapso, não foi efetivamente eliminada com a implantação do projeto de modernização das instituições políticas e econômicas do país tendo em vista à inserção do negro na ordem social competitiva capitalista. Pelo contrário, ela se evidenciou com maior clareza, não porque os valores tradicionais de uma ordem estamental colonial se imiscuíram à modernidade capitalista, mas sim porque a modernidade não se

configurou e sustentou-se nas mesmas bases dos países centrais, onde antes da implantação de práticas modernas havia todo um conjunto de idéias que as antecediam. No entanto, um último legado ela deixou: a ideologia da mestiçagem.

Todavia, é preciso lembrar que, enquanto discurso ideológico, a ideologia da mestiçagem ao se espriar permitiu pensar o tipo humano decorrente da mistura entre negro, índio e branco como constitutivo da condição de brasilidade. Entretanto, é preciso ter em mente que esta condição se instalou escamoteando a hierarquização por ela produzida, até mesmo porque ela dificultava a identificação do problema racial como elemento instituinte dessa hierarquia. A condição socioeconômica aliada às tonalidades de cor da pele acabou por constituir-se como sua base generativa. Desta feita, tal discurso contribuiu significativamente para amenizar as tensões raciais que poderiam ter emergido no Brasil no período pós-abolição da escravidão, principalmente quanto consideramos que houve uma relutância em se assimilar o trabalhador negro livre no processo de modernização da sociedade brasileira.

A existência de uma maior tolerância racial no Brasil não implicou

em inclusão social efetiva para negros e mulatos na sociedade de classes, mas se conseguirmos superar não apenas os obstáculos estruturais, mas também os obstáculos que impedem o reconhecimento legítimo das diferentes identidades étnico-culturais, talvez haja chance de realizar esse projeto de autêntica democracia racial. Não por meio do branqueamento como se tentou fazer nas políticas de importação de mão de obra europeia do final do século XIX e início do século XX, assim como também não pela simples efetivação do hibridismo racial, como defendem alguns, mas sim pelo reconhecimento da autenticidade sócio-cultural dos diferentes elementos constituintes das diversas identidades brasileiras. Acreditamos que assim poderemos pensar a construção de uma sociedade democrática fundada no respeito à diferença e sem hierarquizações.

Nesse sentido, a condição de subcidadania pode ser entendida como uma das obras da escravidão, pois as instituições da modernidade capitalista demonstraram-se incapazes de eliminar os obstáculos estruturais que têm historicamente impedido o acesso efetivo à condição de igualdade para os negros. Isto porque, no caso brasileiro, os esquemas tradicionais de dominação não se apresentariam como resíduos de

uma ordem tradicional, mas sim como elementos inerentes ao modo como a modernidade capitalista se manifesta.

Nestas condições, a luta por reconhecimento dos negros, público preferencial da condição de subcidadania, torna-se uma batalha demasiado árdua, pois além dos problemas decorrentes do não acesso adequado aos bens públicos, necessário se faz também desconstruir o discurso universalista anti-diferencialista que insistentemente mantém-se em círculos importantes do pensamento social brasileiro, seja pela vertente inspirada na ideologia da mestiçagem ou pela vertente embasada na centralidade da condição de classe.

Abstract

This article try to help for understanding how the mix-race democratic ideology and the centrality of the social class category respectively in the Gilberto Freyre and Florestan Fernandes works contributed to become more difficult the perception about the “black people” struggle for recognition into brazilian social thought. I have no intentions to provide unpreceded or unusual interpretation. I’m conscious about deal with a delicate subject that suscitate inflamete debates exactly to be a subject that talks a lot about we understand and constitute us as Nation. I Just have intention to contribute to eliminate mystifying features of “racial democacy” that beautify us for our own eyes and to inadvertent people’s eyes, ideology that historicaly has been

responsible to promote the adhesion to an universalist idyllic project that blind itself to the differences.

Key words: Ideology of racial democracy; Gilberto Freyre; Florestan Fernandes; Struggle for Recognition

REFERÊNCIAS

FERNANDES, F. O negro no mundo dos brancos. São Paulo: difusão Européia do Livro, 1972.

_____. A Revolução burguesa no Brasil: ensaios de interpretação sociológica. 3ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

FREYRE, G. Casa Grande Senzala. 34ª ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Record. 1992.

_____. Interpretação do Brasil: aspectos da formação social brasileira como processo de amalgamento de raças e culturas. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HEGEL, G. W. F. Escritos de Juventud, Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1984.

HONNETH, A. A luta por reconhecimento: a gramática moral dos

conflitos sociais. São Paulo: Editora 34. 2003.

NABUCO, J. O Abolicionismo. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: Publifolha, 2000. (Grandes nomes do pensamento brasileiro).

NOVAIS, F. Estrutura e dinâmica do antigo sistema colonial. São Paulo: Brasiliense. 1998.

ORTIZ, R. Cultura brasileira e identidade nacional. São Paulo. Editora Brasiliense. 1994.

SANTOS, B. S. A construção multicultural da igualdade e da diferença. Palestra proferida no VII Congresso Brasileiro de Sociologia, realizado no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, de 4 a 6 de setembro de 1995.

SOUZA, J. A sociologia dual de Roberto Da Matta: descobrindo nossos mistérios ou sistematizando nossos auto-enganos. RBCS, vol. 16, nº 45, fevereiro/2001.

_____. A construção social da subcidadania. Belo Horizonte: editora da UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.

NOTAS

¹ Quero agradecer ao Prof. Dr. Valter Roberto Silvério, pois este artigo é produto de discussões travadas em sua disciplina Teoria Sociológica, ministrada na Universidade Federal de São Carlos.