

---

## Racismo estrutural: o universo simbólico da folclorista itapireense Odette Coppos

---

Ediano Dionisio Prado<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente artigo objetiva uma leitura sociológica do pensamento social itapireense no que tange à questão étnico-racial. Com base na apreensão da obra da folclorista, escritora, poetisa, memorialista e historiadora Odette Coppos descortina-se uma organização societária segregacionista, eivada de imagens depreciadoras de grupos étnico-raciais de ascendência africana. A escritora, em seus livros, oscila entre os nuances das teorias raciais, conformadas no século XIX, e a presunção da democracia racial, da ausência de preconceitos, postulando um segmento social passivo, primitivo, caudatário das benesses civilizatórias dispensadas pelas camadas brancas locais. A narrativa em questão, laureada na agenda cultural do município e adotada como referencial de pesquisa escolar, revela, no que expressa e no que se mobiliza para ocultar, escrúpulos de raça e veleidades de eugenia.

**Palavras-chave:** Eugenia; Itapira; Pensamento social; Racismo estrutural; Segregação racial.

**Abstract:** This article aims at a sociological reading of itapireense social thought regarding the ethnic-racial issue. Based on the apprehension of the work of the folklorist and historian Odette Coppos, a segregationist societal organization is revealed, full of disparaging images of ethnic-racial groups of African descent. The writer, in her books, oscillates between the nuances of racial theories, conformed in the 19th century, and the presumption of freyrean racial democracy, the absence of prejudice, postulating a passive, primitive social segment, caudary of the civilizing benefits provided by the local white layers. The narrative in question, laureate in the cultural agenda of the municipality and adopted as a reference for school research, reveals, in what it expresses and in what it mobilizes to hide, scruples of race and eugenics.

**Keywords:** Eugenia; Itapira; Social thinking; Structural racism; Racial segregation.

### Introdução

Marc Ferro (1989) postula que os atos de analisar e escrever a história são mediadores dos antagonismos e fissuras de classe, de raça, de crença, de ideologia, de gênero e de geração. O prisma analítico muda de acordo com as inúmeras posições ocupadas por aqueles

---

<sup>1</sup> Docente no IFSULDEMINAS - Instituto Federal do Sul de Minas, Campus Inconfidentes. Doutorando em Ciências Sociais – UNICAMP. Mestre em Sociologia – UNICAMP. E-mail: ediano.prado@ifsuldeminas.edu.br

que empreendem seus discursos. Em Itapira<sup>2</sup>, o relato histórico como mediador da realidade social foi, desde o primeiro momento de implantação da ordem escravocrata do café, na década de 1840, empreendido através da perspectiva das elites econômicas, da parcela branca, católica e masculina (Prado, 2001; 2019). Esse viés interpretativo encontra-se caudalosamente textualizado nas páginas de Coppo (1971; 1997; 1999), de Mandato (1959; 1976; 1995; 1996; 2001; 2015) e de Caldeira (1935).

No quesito das relações étnico-raciais englobando pretos e brancos, Coppo (1971; 1997; 1999) alteia-se na abordagem. Nascida em maio de 1916, no seio de família italiana migrada para ‘fazer a vida na América’, experimentou, segundo Carlos (2012) e Menezes (2009), ambiente confortável proporcionado pelo progenitor arquiteto. De vocação artística, prematuramente despontada, traçou passos pouco convencionais no universo patriarcal da época. Aos 24 anos muda-se para São Paulo onde trabalha como funcionária pública. Pouco afeita aos ditames machistas e com espírito independente e livre, nas indicações de Carlos (2012), casou-se, em primeiras núpcias, com um cientista paulistano, vindo a divorciar-se em breve. Participou em um ritual de “magia negra” em São Paulo, trabalhou em circo como adestradora durante uma temporada, foi cantora no Cassino Mar Del Plata, atriz, escritora, jornalista e poetisa. Atuou em inúmeras localidades como Caxambú, Baependi, Campanha, Belo Horizonte, Niterói, Bahia e Ceará. Em Baependi foi convidada a criar o museu local. Após essas inúmeras peripécias, retornou a Itapira, envolveu-se com inúmeras manifestações culturais, como as Congadas, o que a ensejou ao contato aprofundado com a população negra moradora da periferia do município nas décadas de 1960 e 1970.

Personagem emblemática, Odette Coppo inovou os parâmetros tradicionais da vida de uma mulher nas primeiras décadas do século XX. Contudo, aponta Prado (2001), o ímpeto questionador não surtiu o mesmo efeito no âmbito de sua produção bibliográfica de corte

---

<sup>2</sup> Município localizado na região de Campinas, no Estado de São Paulo, Itapira caracteriza-se por uma economia diversificada (agropecuária e industrial). Com aproximadamente 75.244 habitantes, apresenta IDH relativamente alto, de 0,762, que, num olhar apressado, eclipsa a discrepância entre os diversos segmentos sociais. Desigualdade de classe que reflete desigualdade racial. Historicamente caracterizada pela cultura agrícola de larga escala (cafeeira, inicialmente, e canavieira, posteriormente), a cidade abrigou mão de obra escrava ao lado de nacionais livres e imigrantes, italianos principalmente. Na transição para a mão de obra livre, com a emancipação da escravatura, a população negra e parda foi, como se deu em todo o Brasil, obstada das melhores oportunidades de trabalho. Nas décadas de 1940 a 1970, significativo contingente da população negra convergiu, em função de processos de expropriação, para a periferia do núcleo urbano e desempenhou importante papel econômico, social e cultural. Protagonismo este que não evitou um processo de discriminação da mesma e seu alijamento da projeção sócio-econômica e das tribunas do poder político.

sociológico. Reproduziu, como membro do corpo social, os parâmetros racialistas coletivamente hegemônicos no universo simbólico itapirense. Comungou, num amálgama tortuoso, a verve das teorias raciais do século XIX e a candente tese da democracia racial. Intelectualmente, foi uma cidadã do seu tempo e de seu meio social.

Laureada na agenda cultural do município e adotada como referencial na pesquisa escolar local, a obra da autora em discussão, enquanto uma singularidade e expressão de uma subjetividade (artística e intelectual), mostra-se fruto de um processo político e histórico, o racismo estrutural. Numa ordem social cindida em interesses diversos, onde medram a opressão, a desigualdade e a discriminação da população negra da coletividade municipal, as ideias da autora expressam seu papel mediador, retroalimentando uma ideologia justificadora das desigualdades.

A abordagem do pensamento social da folclorista coloca uma preocupação: o temor em não avaliar os pensadores com os instrumentos (teórico-metodológicos) de que dispomos hoje, postulando que nenhum autor está livre dos preconceitos de seu tempo, pressupondo que os *corpos de idéias* presentes em cada época são condicionantes. Nesta senda, não se objetiva lançar inapropriados e levianos julgamentos sobre a existência ou inexistência de construções racistas nas obras da autora, ao contrário, objetiva-se compreender a mediação entre o pensamento e a realidade social.

A perspectiva adotada parte da premissa de que o pensamento não é etéreo, não está desvinculado da *práxis* social. A compreensão, segundo Marx (2001), das ideias de uma época reclama a apreensão de sua mediação social. O que atrai a atenção, no caso específico de Odette Coppos, é a persistência de sua importância na expressão de uma realidade social estruturalmente excludente. Mesmo com seu desaparecimento em 2009, a obra da jornalista reverbera, no que evidencia e no que oculta, uma organização social racista.

Com o propósito de discutir o explicitado e o escamoteado, organiza-se o presente artigo em quatro partes: 1) explanação sumária de momentos do pensamento sociológico sobre a escravidão e seu legado no Brasil; 2) a abordagem do pensamento de Odette Coppos; 3) apontamentos sobre a situação laboral e econômica dos negros itapirenses e; 4) conclusão.

## **Materiais e métodos**

Na construção deste trabalho acadêmico, de natureza analítica, foram efetuadas leituras pertinentes para a compreensão da sociedade brasileira e amplamente relevantes para a

apreensão da questão racial. Leituras essenciais que possibilitaram configurar a obra da folclorista itapireense Odette Coppo, pontuando a organização social mediadora de suas ideias.

Teoricamente, o presente artigo objetiva contribuir com elementos para a consolidação dos parâmetros estipulados pelo MEC (Ministério da Educação e Cultura), que disciplina a temática interdisciplinar das Relações Étnico-raciais no Brasil, nos cursos de ensino médio e de graduação. Desta feita, emerge a nítida preocupação em fornecer subsídios que contribuam para uma análise crítica da dinâmica, dos fundamentos e das contradições da questão racial em nossa sociedade<sup>3</sup>.

### **O pensamento social brasileiro – das teorias raciais às pesquisas da Unesco**

Na tese de Prado Jr. (1994; 2000), a escravidão teve com o colonialismo uma relação orgânica. A colônia vivenciou uma estrutura baseada no latifúndio monocultor voltada para a exportação e alimentada pelos braços dos escravos. Os escravos adquiridos junto a poderosos grupos de traficantes, representados pela burguesia lusitana, geravam lucros incomensuráveis. Nas palavras sonoras de Nabuco (2000), se lucrativo para os traficantes, o comércio de carne humana foi usura da pior espécie, com ganhos descomunais do senhor sobre a peça adquirida.

Secularmente colônia, as estruturas fundamentais da ordenação sócio-econômica e cultural persistiram com o brado de emancipação política de 1822. Na interpretação crítica de Prado Jr. (1994; 2000), Moura (1988) e Costa (1966), a independência ratificou nosso caráter subordinado a impulsos externos, o liberalismo apenas como sugestão e não como prática de organização das instituições políticas e a escravidão como relação social. O escravo permaneceu uma coisa<sup>4</sup>, uma propriedade alheia, pois sua importância econômica superava toda e qualquer aspiração de um progresso moral da sociedade.

A autonomia política tutelada pela Inglaterra resultou, em consórcio com outros fatores, na pressão pela extinção do tráfico negreiro. Reticente, em 1850, o governo imperial brasileiro referenda tal medida. A proibição do tráfico ocorre em momento de deslocamento de ciclo produtivo, de alteração do pólo regional de produção econômica: a economia cafeeira no Sudeste que sucedeu, na argumentação de Furtado (2000), a mineração. O novo veio de

---

<sup>3</sup> O Conselho Nacional de Educação, por intermédio da Resolução CP/CNE nº1 de 17 de junho de 2004, instituiu diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais no Brasil.

<sup>4</sup> A coisificação do escravo ou a redução do negro a um reles objeto produtor de riquezas foi lavrada legalmente. A Constituição outorgada pelo Imperador D. Pedro I, em 1824, primou pela inviolabilidade da propriedade, defendendo os interesses dominantes da sociedade da época.

ouro, chamado café, vicejante no Vale do Paraíba carioca e paulista, expande-se em terras ubérrimas do Oeste paulista, dominando terras e devorando braços. Portanto, a proibição do tráfico, atenuada, num primeiro momento pelo comércio interprovincial (Taunay, 1945), recrudesce o premente problema de braços para a lavoura. Para agravar essa insuficiência numérica, nesse período, o trabalho escravo já se mostrava oneroso para o sistema econômico em transição, estando a produtividade do cativo muito baixa para atender às exigências impostas pelas novas relações da unidade produtiva com o mercado mundial.

A demanda por mão-de-obra colocou para a dinâmica classe dos cafeicultores a necessidade de uma reorganização do trabalho, que consistiu numa substituição do trabalhador. Segundo Vangelista (1991), ardorosas contendas, nas assembléias, nos jornais, nos congressos da oligarquia, efetivaram-se acerca de quais elementos potencialmente disponíveis no mercado representariam uma ruptura menos traumática com o sistema escravista. Dentre as possibilidades cogitadas - imigrantes europeus, trabalhadores nacionais livres<sup>5</sup> e chineses - predominou a preferência pelos imigrantes europeus. A partir de 1870 são desenvolvidas políticas imigrantistas, visando à substituição da mão-de-obra escrava (Costa, 1966).

Os impasses tornaram-se evidentes com o crescimento do movimento abolicionista e o aumento dos atos de rebeldia cotidiana perpetrados pelos mancípios. Discordâncias entre frações das camadas cafeeiras emergiram no quesito manutenção do cativo e resultaram em concessões e/ou conquistas que trouxeram, em si, a marca da ambigüidade: a Lei do Sexagenário e a Lei do Ventre Livre. Com resistências, a elite escravocrata como um todo vislumbrou a eminente abolição da escravatura e foi tomada da insistente indagação: com o enorme contingente de negros elevado à categoria de cidadãos, como integrar a massa esfarrapada e faminta de ex-escravos na sociedade nacional sem nenhum risco para os seus privilégios?

A tais dilemas, as camadas privilegiadas respondem conservadoramente. Elas fazem apropriação e releitura, ao longo das décadas de 1870 e 1880, das teorias raciais importadas da Europa. Os ‘homens de ciência’<sup>6</sup> do Império, na apreciação de Skidmore (2012) e no parecer de Schwarcz (1993), abraçaram o darwinismo social, conferindo-lhe traços bastante

<sup>5</sup> Abordagem rica dos nacionais livres da ordem escravocrata foi empreendida por Carvalho Franco (1993).

<sup>6</sup> Em resposta jornalística às críticas de Machado de Assis, Nina Rodrigues procura traçar uma separação entre as competências dos ‘homens de ciência’ e dos ‘homens de letras’. No entanto, ciência e literatura apresentaram, nos finais do século XIX e início do século XX, íntima relação e homologia, como demonstra a tese de Souza (2017) sobre os conceitos de raça e eugenia na *Obra Geral* de Monteiro Lobato.

singulares ao aplicá-lo à realidade brasileira. O cerne dessas teorias era a crença na existência de um processo seletivo entre as raças, classificando-as numa hierarquia: raças superiores e raças inferiores. Nos moldes das ciências biológicas, debruçaram-se sobre o organismo social brasileiro, procurando diagnosticar as causas de seu atraso, sua patologia, e apresentando a medicação para os seus males.

O diagnóstico predominante foi de um corpo social consumido pela chaga da mestiçagem e dilacerado pela inferioridade dos mestiços. O medicamento prescrito seria o branqueamento<sup>7</sup>: através da extinção natural das raças inferiores (indígena e negra) e pela substituição gradativa da população negra pela população branca através da imigração europeia<sup>8</sup> (Schwarcz, 1993; Azevedo, 1987). Na perspectiva dos pensadores raciais, a purificação sanguínea seria acompanhada da purificação cultural: a criminalidade e a bestialidade atávicas aos mestiços seriam suprimidas pela enraizada moral branca. Em suma, tornava-se preciso branquear o Brasil, em um século, para que a civilização deitasse, na exuberante terra, seus sólidos pilares (Da Matta, 1981).

Dentre os representantes das teorias raciais destacamos o médico Nina Rodrigues<sup>9</sup>. Segundo Rodrigues (1933; 1935), a mestiçagem representava o grande mal, pois implicava no enegrecimento da população. Era uma composição negativa, já que o mestiço herdava os vícios da raça negra, considerada inferior. O mestiço constituía um tipo sem valor, não servindo nem para o modo de viver da raça superior, nem para o modo de viver da raça inferior, não servindo para nenhum gênero de vida. A languidez (estado de moleza, falta de energia), a preguiça e a degeneração seriam os traços característicos dos mestiços. Nina Rodrigues efetua uma detração da mestiçagem (Schwarcz, 1993)<sup>10</sup>.

Nessa época desenvolveram-se estudos de criminologia e frenologia (análise das medidas do crânio). Tais estudos, assinalam Skidmore (2012) e Schwarcz (1993), elegeram os caracteres sociais, morais e físico-raciais de negros e mestiços como representativos dos

<sup>7</sup> A tese do branqueamento foi uma solução local, encontrada manuseando-se as teorias raciais européias, embora em contraste com muitos princípios das mesmas. Fato que denota a singularidade do pensamento brasileiro.

<sup>8</sup> A campanha imigrante do final do século XIX esteve baseada numa política de eugenia. Existiu a esperança de que assimilando o sangue europeu haveria uma depuração racial do povo brasileiro.

<sup>9</sup> Euclides da Cunha (2000) foi outro defensor do determinismo racial e crítico da miscigenação.

<sup>10</sup> Acreditava, também, que o mestiço era estéril. Tal qual o cruzamento da égua com o jégue resulta num animal estéril, pois proveniente de espécies diferentes, o cruzamento de raças diferentes produziria frutos estéreis e, por isso, inconstantes, tendentes ao crime. Resulta dessa crença a denominação de mulato (mula) (Moura, 1988). Nina Rodrigues foi tenaz defensor da institucionalização e legalização de um código de Direito diferenciado para cada raça (Rodrigues, 1933). Os negros, em sua visão, eram desprovidos da mesma consciência jurídica dos brancos e incapacitados de discernir o que era bom e o que era mal. Os grupos raciais inferiores seriam portadores de predisposições criminais, de taras atávicas.

grupos naturalmente dispostos à marginalidade e à loucura. Esta nociva estigmatização nos foi legada, sobrevivendo no âmago de nossa sociedade e expressa nas linhas de Coppo (1971; 1999). Inúmeras pesquisas realizadas no âmbito da sociologia demonstram as profundas raízes deitadas, no imaginário social, pela associação entre criminalidade e tonalidade escura da pele.

As teorias raciais mantiveram sua hegemonia no campo dos debates científicos até finais da década de 1920, com amplas repercussões na literatura e na imprensa<sup>11</sup>. Na década de 1930, conjuntura de profundas transformações sociais, políticas, econômicas e culturais, verifica-se, através de grandes ensaístas como Caio Prado Jr., Sérgio Buarque de Holanda e Gilberto Freyre, novas interpretações sobre a sociedade brasileira. Em Freyre (1987), o eixo das discussões é deslocado do conceito de raça ao conceito de cultura. A partir deste conceito procura-se explicar o Brasil como um tipo social específico: a nação é concebida como cultura.

Discípulo da interpretação antropológica culturalista de Franz Boas, Freyre (1987) combate a tese evolucionista, tecendo uma crítica política ao determinismo racial. O autor pernambucano procura descobrir o caráter nacional. Nesta empreitada, narra a história social do Brasil escravista<sup>12</sup>, preocupando-se em demonstrar que a formação brasileira é *sui generis*.

A miscigenação, como traço principal dessa singularidade, é interpretada positivamente, sendo a grande responsável pelo fato de um pequeno número de portugueses ter salpicado virilmente uma civilização tão vasta. A experiência da colonização teria sido uma aventura de intercuro sexual do homem branco com as índias e depois com as negras escravas. A mestiçagem aparece não somente no sentido racial, mas cultural, como assimilação e integração cultural das três raças: branca, indígena e negra.

O atraso não seria fruto da degenerescência física e moral decorrente da miscigenação, como acreditavam os teóricos raciais. O autor descobre na família patriarcal a realização mais extrema do *ethos* brasileiro: a família patriarcal seria a metáfora da sociedade brasileira. A organização patriarcal concebida como relação comunitária primária – que envolve fusão de

---

<sup>11</sup> Uma das últimas grandes formulações raciais foi empreendida por Paulo Prado (2006). Ele assevera que a escravidão deixou marcas profundas em nossa formação. O negro teria sido uma máquina de trabalho e vício; um elemento pernicioso que perturbou e envenenou a formação da nacionalidade, não tanto pela mescla de seu sangue, mas pelo relaxamento dos costumes e dissolução do caráter social. A ‘filosofia da senzala’ teria penetrado no seio das famílias brancas através das mucamas e dos ‘moleques’, disseminando vícios e lições de libertinagem.

<sup>12</sup> Freyre pontua que a escravidão negra se deu por contingências econômicas, dada a inaptidão da população indígena ao trabalho agrícola.

pensamento e sentimento, coesão social baseada num compromisso moral – teria diluído os conflitos entre raças diversas.

No postulado de Freyre (1987; 1990), nossa escravidão teria sido atenuada por um clima de harmonia entre senhores e escravos. Se os senhores demonstravam sadismo (compulsão à aplicação de dores físicas e psíquicas a outro) era porque encontravam uma disposição masoquista nos escravos. Na ótica de Freyre, a miscigenação racial e, também, cultural foi a grande responsável pela inexistência de conflitos étnico-raciais, pela ausência de ódio, pelo clima de harmonia, pelas características de democratização das relações; pela nossa consolidação como a maior ‘democracia racial’ do mundo. Há em Freyre a crença na miscigenação como um instrumento de igualitarismo.

Cumprе ressaltar que Freyre não cunhou a tese da democracia racial para interpretar a sociedade brasileira. Na análise de Domingues (2004), o mito da democracia racial foi gradativamente conformado ao longo do Brasil Colônia e Império. Ideia vicejante no senso comum dos primeiros tempos republicanos, a tese da democracia racial, postulante de uma igualdade de condições entre negros e brancos, foi sistematizada pelo ensaísta pernambucano. Freyre racionalizou teoricamente e catalisou os fundamentos de um mito construído historicamente pela classe dominante com repercussões nas camadas populares, incluindo parcela da população negra.

A formação social brasileira criaria, na perspectiva freyreana, mecanismos de ascensão vertical das classes subalternas, não sendo vedadas aos negros as oportunidades; não se verificaria a equação entre coloração escura da pele e segregação sócio-econômica. Os mulatos, particularmente, teriam grande facilidade de galgar postos na hierarquia social.

A tese da ‘democracia racial’ foi erigida em imagem nacional, veiculada internacionalmente e profundamente enraizada na *psique* do povo brasileiro<sup>13</sup>. Transformou-se num mito nacional, em elemento capital do discurso oficial. Com essa sugestão harmoniosa, o Brasil passou a ser modelo para as nações onde os conflitos raciais eram evidentes. Era o contraponto principal dos Estados Unidos. Entretanto, como veremos, a tese da ‘democracia racial’ escamoteava uma realidade de discriminação racial, transformado-se no grande obstáculo ao processo de conscientização da existência do racismo no Brasil. No

---

<sup>13</sup> Souza (2009: 37) sublinha que a projeção das ideias freyreanas deve ser entendida pela inserção das mesmas numa conjuntura política, econômica, social e cultural de transformações na sociedade brasileira: a década de 1930 e os projetos de modernização. As ideias de Freyre mesclaram-se com o interesse do Estado reformista e interventor de Getúlio Vargas, compondo o imaginário social.

território estadunidense, o racismo é, neste contexto histórico, oficial e explícito, com diferenciação de direitos. Até meados da década de 1960 vigorou sistema de segregação que delimitava bairros de moradia, veículos de transporte e escolas para brancos e negros. Se, por um lado, o racismo é declarado, por outro permitiu a mobilização dos negros na luta por seus direitos.

Na segunda metade da década de 1940, após a tragédia da II Guerra Mundial e o genocídio de grupos étnico-raciais fundamentado na tese da superioridade racial ariana, a UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura), patrocinou inúmeras pesquisas no Brasil. Figuras como Florestan Fernandes (2008; 1976) Maria Sylvia de Carvalho Franco (1993), Fernando Henrique Cardoso (1962), Otávio Ianni (1962) e outras eminências sociológicas protagonizaram pesquisas de suma relevância para a elucidação da questão racial no Brasil<sup>14</sup>.

De modo geral, as teses das pesquisas patrocinadas pela UNESCO apontam que as alterações econômicas promovidas pela superação do escravismo não modificaram substancialmente a situação dos ex-escravos na organização econômica emergente, processando-se de modo a mantê-los nos *status* ocupacionais financeira e socialmente menos compensadores. À desagregação do regime servil correspondeu a eliminação parcial do negro no sistema de trabalho. O elemento negro perdera sua posição, sendo as oportunidades surgidas aproveitadas pelos imigrantes<sup>15</sup>.

A abolição teria consagrado uma autêntica espoliação dos escravos pelos senhores – aos escravos foi concedida uma liberdade teórica, sem qualquer garantia econômica ou de assistência compulsória. Na apreciação de Ianni (1962), nada concedeu ao negro além do *status* de homem livre. O alijamento do negro do processo econômico, ou sua lenta reabsorção a partir das ocupações precárias e mal remuneradas, se explica pela herança negativa deixada pela escravidão, pela persistência de critérios de seleção ocupacional associados à cor. Ocorreu a permanência de elementos estruturais arraigados pelo escravismo ao longo dos séculos.

---

<sup>14</sup> O Brasil foi escolhido para as pesquisas porque, em decorrência do mito da democracia racial, parecia o país que havia encontrado a melhor fórmula na combinação de elementos étnicos e raciais distintos.

<sup>15</sup> De um momento para outro, o negro – que fora sustentáculo exclusivo do trabalho na escravidão – passa a ser representado como ocioso, por ser negro, e assim por diante. O trabalho associado ao branco, sendo o negro pejorativamente visto e estigmatizado como vagabundo (Cardoso, 1962).

A tese da ‘democracia racial’ foi descortinada. No Brasil não vigora a plena harmonia entre as raças, mas o racismo velado, disfarçado. Racismo diverso do existente nos Estados Unidos, pois inibi a mobilização dos negros, já que a grande barreira é justamente o seu não reconhecimento. Esse racismo tem como principal e indesejável efeito a introjeção da negação pela própria vítima. A discriminação racial aparece como uma racionalização do branco para justificar um sistema de posições e vantagens assimétricas e desiguais. Torna-se um recurso de autodefesa. O negro é estereotipado como indolente, cachaceiro, não persistente no trabalho, enquanto o branco aparece como modelo de perseverança, honestidade e estabilidade.

Ao negro são reservadas escassas possibilidades de ascensão - a música, o samba, o esporte -, quando não ocorre sua coisificação como objeto sexual. O racismo como barreira explicita uma realidade de discrepâncias: as desigualdades sócio-econômicas entre brancos e negros são visíveis e incontestáveis. Basta recorrermos às estatísticas. Essas diferenças se devem a um desigual ponto de partida: a concentração da riqueza pela elite branca, o acesso aos postos de trabalho pelos imigrantes europeus e a exclusão do negro do mercado de trabalho. Ao longo do século XX ocorreu um acúmulo de desvantagens pelo negro devido ao expediente da discriminação racial. Silva (1980), Hasenbalg (1992) e Guimarães (1995) assinalam que há diferenças, hoje, porque ainda existe discriminação, sendo esta uma variável determinante da desigualdade no Brasil.

Nogueira (2006; 1954) desvela, com base no contraste entre as situações raciais no Brasil e nos Estados Unidos, a natureza do racismo brasileiro. A atitude violenta, preconceituosa e desfavorável para com os negros brasileiros manifesta-se tomando como pretexto a aparência física, ou fenótipo. Esse preconceito alicerçado nos traços físicos do indivíduo caracteriza o ‘preconceito de marca’. Nos Estados Unidos, encontra-se, também, uma disposição desfavorável em relação aos negros. Porém, a discriminação racial norte-americana tem como fundamento o pertencimento do indivíduo a um grupo étnico. Não se discrimina o indivíduo pelo fato de possuir traços negróides, mas pelo fato de apresentar ascendência africana. O preconceito que toma por base o genótipo da pessoa é o ‘preconceito de origem’<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> O ‘preconceito de marca’ tende a ser mais intelectual e estético, sendo sua intensidade variável em proporção direta aos traços negróides. Diferentemente, o ‘preconceito de origem’ tende a ser mais emocional e irracional, assumindo caráter de ódio inter-grupal. O ‘preconceito de marca’, assimilacionista e miscigenacionista, apregoa o branqueamento da população, a preponderância do fenótipo branco ao longo de um século de cruzamento racial e homogeneização cultural. Já o ‘preconceito de origem’, cuja ideologia é segregacionista, alimenta a

À construção analítica de Nogueira (2006; 1954) foram endereçadas críticas que procuraram demonstrar a complexidade da natureza do racismo no Brasil e nos Estados Unidos. Na análise de Rocha (2009), a comparação entre Brasil e Estados Unidos, pautada na diferenciação entre ‘preconceito de marca’ e ‘preconceito de origem’, pode ser relativizada:

Embora os Estados Unidos tenham construído um sistema de segregação racial que nunca existiu no Brasil, existe lá um outro tipo de discriminação racial que se revela semelhante ao tipo de discriminação racial brasileira: um racismo que só pode ser compreendido em termos de um “*continuum* racial”, característica que sempre se tentou ver como exclusivamente brasileira. (Rocha, 2009: 369)

Almeida (2018), em obra basilar para se entender o racismo no Brasil, diferencia o racismo do preconceito racial e da discriminação racial:

O racismo é uma forma sistemática de diferenciação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertencem. (Almeida, 2018: 25)

O preconceito racial é o juízo baseado em estereótipos acerca de indivíduos que pertençam a um determinado grupo racializado, e que pode ou não resultar em práticas discriminatórias. (Almeida, 2018: 25)

A discriminação racial, por sua vez, é a atribuição de tratamento diferenciado a membros de grupos racialmente identificados. Portanto, a discriminação tem como requisito fundamental o poder, ou seja, a possibilidade efetiva do uso da força, sem o qual não é possível atribuir vantagens ou desvantagens por conta da raça. (Almeida, 2018: 25)

No Brasil, o racismo se materializa como discriminação apresentando caráter sistêmico e estrutural. O racismo é parte de um processo social e histórico:

O que queremos enfatizar do ponto de vista teórico é que o racismo, como processo histórico e político, cria as condições sociais para que, direta ou indiretamente, grupos racialmente identificados sejam discriminados de forma sistemática. (Almeida, 2018: 39).

### **A formação sócio-histórica itapireense e a simbologia racista**

Em seus primórdios, o território do atual município de Itapira foi, nos olhares de Brandão (1982; 1985) e Prado (2001; 2019), marcado pela presença de uma comunidade de ‘situantes caipiras’ que cultivavam os víveres indispensáveis. O modo comunitário de existência conturbou-se com a chegada, em 1840, da ordem da grande fazenda cafeeira, personificada na figura do futuro comendador João Batista de Araújo Cintra. Aglutinador de

---

expectativa de que as minorias se mantenham endogâmicas e nucleadas, constituindo cada qual um mundo à parte.

três vastas glebas, trouxe consigo, nas palavras de Mandato (1959), “mais de cem escravos” para as lides cafeeiras, implantando, coadjuvado pelos emissários da Igreja, a nova ordem do latifúndio monocultor.

Na década de 1880, os escravos compartilharam com os imigrantes recém aportados, predominantemente italianos, a faina da lavoura. Às vésperas da Lei Áurea, em fevereiro de 1888, um grupo de fazendeiros penhenses trucidou o delegado abolicionista Joaquim Firmino, fato que maculou a imagem da localidade e promoveu, posteriormente, a solicitação de mudança de nomenclatura, de Penha do Rio do Peixe para Itapira (Mandato, 2001).

Com a emancipação, uma parcela dos ex-cativos permaneceu nas lavouras de seus antigos senhores, desempenhando trabalhos subalternos e depauperados em comparação com os imigrantes. Outra parcela migra para a cidade em crescimento e diversificação social, principalmente nas primeiras décadas do século XX, em decorrência do fato de muitos italianos abrirem casas comerciais e pequenas fábricas, demandando o núcleo urbano de misteres os mais diversos. Todavia, segundo Prado (2001), somente nas décadas seguintes de 1930, 1940, 1950 e 1960, com a crise cafeeira, a política de erradicação do café e a solidificação, na localidade de uma usina de açúcar, a imponente Usina Nossa Senhora Aparecida, capitaneada pelo vindouro Comendador Virgolino de Oliveira com estipêndios do IAA (Instituto do Açúcar e do Alcool), o êxodo da população negra para a área urbana mostrou-se numericamente significativo.

Migrados do campo, negros paulistas e mineiros da lavoura, se aglomeraram na periferia, nos arredores do núcleo urbano, subiram a ladeira e protagonizaram, no espaço do ‘Risca Faca’<sup>17</sup>, uma vida de privações como expressão do trabalho agrícola assalariado intermitente, o trabalho como ‘bóia-fria’ (Prado, 2001). Nesse momento se consolida a imagem aviltada da periferia, o bairro ‘Risca-Faca’, como expediente da elite econômica para imobilizar e depreciar, nas negociações salariais, a mão-de-obra subalterna.

Aviltamento, negação, depreciação, estereotipação e exclusão são os procedimentos adotados pela narrativa local em relação ao grupo étnico-racial dos negros e mestiços.

---

<sup>17</sup> Na análise de Brandão (1982), o município de Itapira apresenta, na década de 1980, a separação entre os ‘bairros de cima’ e os ‘bairros de baixo’, tomando como referência o Ribeirão da Penha. O ‘Risca-Faca’ é um dos bairros populares ‘de baixo’. ‘Risca-Faca’ é a denominação pejorativa atribuída à periferia de Itapira, nas décadas de 60 e 70. Construída pelas autoridades políticas e policiais, tal denominação soava como ofensa aos moradores, que a recusavam acintosamente, procurando sublinhar sua dignidade de trabalhadores. A periferia de Itapira constituiu, ao longo do período de 1960 a 1980, viveiro de mão-de-obra volante. Local de onde partiam dezenas de caminhões-de-turma (depois ônibus) para os eitos da cana, do café, do algodão e da laranja de toda a região.

Memorialistas, cronistas, historiadores e escrevinhadores compõem o panteão de narradores dos feitos dos grandes proprietários rurais, comendadores e coronéis, assim como da saga de sucessos dos imigrantes e seus descendentes. A narrativa hegemônica da histórica local, no trabalho de Prado (2001; 2019), não se mostra uma reconstrução documentada de informações e interpretações, ao contrário, seleciona fatos e dados com a intenção de cristalizar a diferenciação entre os ‘fundadores’, os ‘comendadores’, os “vultos do meio social” – tidos como os grandes protagonistas - e os oprimidos, os excluídos e marginalizados das tribunas da vida – considerados como carentes da capacidade de participar na construção da história.

Desta feita, na constatação de Brandão (1982; 1985), os negros são encontrados na periferia, ao lado dos migrantes e dos antigos lavradores locais, compondo o conjunto de trabalhadores braçais e vivendo, além da discriminação social, a discriminação racial. O mecanismo de atribuição de qualidades negativas ao negro do ‘Risca-Faca’ é marcante, simplesmente escandaloso. O negro trabalhador volante e morador do ‘Risca-Faca’ foi proscrito da sociedade local com uma imagem dúbia, fortemente preconceituosa, depreciativa e estigmatizante, traçada nos trâmites do poder. Os designativos muito empregados de ‘preto do Risca-Faca’ ou ‘preta do Risca-Faca’ são, na leitura de Prado (2001), expressões que contêm os significados estigmatizantes da cor e da classe social; havendo, uma semelhança entre as categorias espaciais e nominais: a toponímica constitui uma linguagem reflexa, um *continuum* entre espaço nominado e sociedade denominada (Silva, 1999).

Coppo (1971) narra sua participação na organização das Congadas itapirenses<sup>18</sup>, nos idos anos de 1968 a 1970. Coppo (1999) atenta para a história da constituição do negro como

<sup>18</sup> Em Itapira, na constatação de Brandão (1982), as Congadas, como manifestação da cultura religiosa popular, foram fragilizadas pela perda de parte de suas redes sociais de produção e transferência de sabedoria e poder. Privadas de parte da ordem social que se apresentava como substrato, ou seja, a ordem social das comunidades camponesas, dos bairros rurais, dos sítios e fazendas, as Congadas foram mantidas no espaço da periferia urbana. Entretanto, foram, também, envoltas pelos interesses de domínio de alguns brancos dos ‘bairros de cima’, promotores locais de turismo, políticos motivados a usar o terno em benefício próprio, ou mulheres burguesas devotadas em incrementar a festa do ‘13 de Maio’, fazendo dos ternos de congos ‘um ponto alto de atração e beleza’.

À mercê de senhoras brancas da elite local, as Congadas foram negadas como rituais de devoção, foram estilizadas, tipificadas e rotuladas como folclore. Perderam sua autonomia externa de atuação e perderam sua autonomia de comando interno. Foram “disciplinadas” e “militarizadas” para que se tornassem palatáveis aos olhos das autoridades brancas, para que desfilassem “garbosa e disciplinadamente” em homenagem às autoridades locais. A Congada Tradicional, principalmente, passou a ser controlada de fora por mulheres burguesas que modificaram o trabalho ritual do grupo, alterando a estrutura, fazendo mudanças de comando, incluindo personagens inventadas (a figura da ‘feiticeira’ foi criada pela diretora branca do grupo, para si própria), decidindo como e quando o grupo deveria se apresentar, deslocando o local de ensaio e de ‘saída’ para a garagem de uma casa ‘em cima’, em suma, disciplinando-os.

cidadão itapireense. Ambas as obras expressam imagens candentes e cambiantes que flertam com os ditames racialistas e com os pressupostos da tese da ‘democracia racial’. As referências aos congos, predominantemente trabalhadores rurais negros, moradores da periferia, primam pela postura do branco civilizador, aos moldes da leitura evolucionista, que indica a necessidade de orientação (dominação militar, subjugação econômica e cultural) do civilizado para com os primitivos e os bárbaros (Prado, 2015). Postura de tutela, que oscila entre o disciplinamento e a dispensa de alguma simpatia (literariamente entre o chicote e o afago): “De pronto desejei fazer algo por elas” (Coppo, 1971: 9). Os congos, “[...] os negros de Itapira se limitavam, na conjuntura local dentro de poucos recursos e numa primitividade não condizente nem com a época e nem com o espírito empreendedor da nossa gente” (Coppo, 1999: 18).

O “torvo reduto negro de analfabetos” precisava, na lógica da jornalista, ser disciplinado: “Que faina para discipliná-los” (Coppo, 1971: 42). Coadjuvada por outra senhora branca da burguesia local, que “tinha o poder miraculoso de disciplinar os indisciplinados” (Coppo, 1971: 15), a poetisa assinala que precisava “[...] paciência para aguentar o trabalho a enfrentar e para o soerguimento também moral e um pouco educacional dos negros” (Coppo, 1971: 16). “O primeiro trabalho que se tem com essa gente de côr é cativar-lhe a simpatia, é reuni-la e discipliná-la, entendê-la e fazer-se entender” (Coppo, 1971: 18).

Todavia, o entendimento dos “negros de corpos maltratados e mentes obtusas” (Coppo, 1971: 40) era dificultado pela primitividade dos mesmos:

Dia a dia, hora a hora, batiam nas portas das nossas casas sujeitos feios, desengonçados, pés-de-anjo humildes e tímidos, engrolando a língua. [...] Esforçava-me por entender o seu linguajar e penetrar-lhes um pouco na alma rude, querendo auscultar-lhes os sentimentos. [...] restam ainda em Itapira, no Brasil e por todo o mundo, núcleos de seres humanos vivendo num primitivismo de pasmar. (Coppo, 1971: 13).

Para mim, difíceis eram até os nossos diálogos, porque eles engrolavam a língua de tal maneira que me pareciam estarem a falar um dialeto africano. Quando cantavam, então, desanimavam-me com aqueles agudíssimos estridentes e prolongados e as tônicas onde não deveriam estar. (Coppo, 1971: 10).

Nas minhas visitas e primeiros contatos custava-me compreendê-los no seu agir, sentir, viver, transmitir, e me considerava quase falível aos sons desarticulados e ininteligíveis que pronunciavam. (Coppo, 1999: 19).

Em procedimento policialesco e moralizante, pautado nos ditames valorativos construídos pela obediência ou desobediência em relação aos brancos e pela atuação sócio-econômica, a autora esboça uma hierarquização entre os congos negros. A Congada Mineira “constava de negros, quase todos mineiros radicados no ‘Risca-Faca’” (Coppo, 1971: 8). A Congada da Paróquia de São Benedito era integrada pelos “[...] negros mais rebeldes e manhosos e alguns viciados na pinga. [...]. Os demais eram difíceis de ser conduzidos. Precisava pulso forte para ajustá-los às exigências. [...]. De todas era a mais miserável, com exceção de um dos chefes, o Manuel Miguel, cidadão digno, operário ordeiro, pai de família já com algum sentido de organização” (Coppo, 1971: 8). “Os negros da Congada Tradicional são mais civilizados. [...]. Não se pode dizer o mesmo dos elementos da Congada da Paróquia de São Benedito, muito embora salvem as exceções. São homens rudes, analfabetos e duros de ideias” (Coppo, 1971: 15).

Os negros itapirenses “com algum sentido de organização” ou que prestativos e desejanter de “participar da amizade fraterna dos brancos” (Coppo, 1999: 8) são aqueles que, na visão da escritora, podem ser classificados como ‘progressistas’:

Eunice pertence àquela classe de negros mais adiantados, e temos um ramo em Itapira. São negros progressistas que vão aos poucos e com os próprios esforços, evoluindo e galgando os degraus da escala social, intelectual e econômica. (Coppo, 1999: 23).

Outro aspecto amplamente explorado pela autora com repercussões sociológicas, no sentido de esvaziamento do conteúdo do processo histórico e de edificação de estereótipos, é a dupla imagem de ‘negras parideiras’ e ‘crioulinhos ranhentos’. Imagens constantes na descrição referente à periferia, ao ‘Risca-Faca’<sup>19</sup>:

Se fosse de dia, encontrava as negras sentadas em roda, nas soleiras das portas, a fumar cigarros e a vida que corresse. (Coppo, 1971: 13).  
A azáfama maior é das negras, mulheres simpáticas, de ancas largas, seiudas, vira-e-meche de barrigas cheias, criando as ninhadas de crioulinhos ranhentos, carainholas, barrigudinhos, seminus, anjos humanos de olhares esgarços e dedinhos nas bocas, a quererem a amizade dos brancos humanos, tão humanos quanto eles. (Coppo, 1999: 18).

A imagem de mulheres ‘negras parideiras’, construída com base na herança escravocrata do potencial reprodutivo, é complementada, na autora em discussão, por duas

---

<sup>19</sup> No corpo do texto, de maneira sucinta, destaca-se os posicionamentos de Brandão (1982) e Prado (2001) sobre a construção da imagem estigmatizada das áreas periféricas do município como instrumento de aviltamento da força de trabalho por iniciativa das elites econômicas locais.

outras facetas sociológicas: a negra ou ‘mulata’ lasciva e a negra serviçal devotada ao patrão branco. Emerge a coisificação deste sujeito social, sua redução a restritas esferas da atividade humana – a dança e os serviços domésticos – e sua animalização ou ‘bestialização’, como sendo indivíduos sobre os quais o reino da natureza se manifestaria de forma mais acentuada, daí sua sensualidade e sua pronta disposição ao deguste sexual: “A Doroti, a Marta, a Dona Izaura, a Dona Lúcia (*essa mulata dengosa, que causou sensação em São Paulo com seus requebros de quadris*), com a Dinha, a Dona Luiza [...]” (Coppo, 1971: 36 - grifo nosso).

Wanderley (1985) assinala que a mulata é altamente prezada pela ordem social falocrática e etnocêntrica por sua ‘natureza lasciva’ e por seu ‘inato exotismo’. À mulher preta nunca foi dada a condição de musa. O olhar que a sociedade tem para a mulher preta é o olhar daquela que é fruto erótico, uma coisa para ser ‘comida’. A negra esteticamente fascinante para os padrões vigentes, ganhadora dos concursos municipais de beleza ou de rainha do carnaval, é reputada, pelos meios de comunicação locais, como mulata ou morena, como se tivesse que ‘depurar’ sua cor. Rocha (2009: 374) esclarece que “o racismo abate a mulher de modo mais radical se comparada ao homem porque o critério estético de avaliação social pesa de modo mais significativo sobre ela”.

Se classificada no derradeiro degrau da hierarquia estética, a mulher preta simbolicamente é valorizada, no meio social itapireense, quando na condição de ‘cativa’ dos misteres domésticos:

Mariana, exemplo de fidelidade doméstica, igual a outras negras da nossa grei que – pós-libertação – permaneceram servindo os patrões e familiares no mesmo grau de filiação: ministrou o seu posto de governanta, de cozinheira e de inspetora infantil da casa do ilustre casal Dr. Hortêncio Pereira da Silva e sua excelentíssima esposa dona Josephina Galdhi, durante o dilatado tempo de 63 anos, vindo a falecer em virtude de problemas cardíacos. (Coppo, 1999: 28).

A filha do casal arrolado na citação, também poetisa como Coppo, “consagrada bandeira cultural itapireense desfraldada no Brasil e no exterior”, referindo-se à Mariana, assevera: “[...] *era Mariana, tão só doce escrava, sem tentar libertação*” (Coppo, 1999: 29).

É necessário salientar em relação ao tópico supracitado, do corpo da mulher preta como objeto sexual ou como instrumento de trabalho, que esses aspectos ganham destaque quando a mulher preta é contraposta à mulher branca. Coppo (1997) emprega palavras sonantes e empoladas com arrebiques para discorrer sobre a história da imigração italiana aportada em Itapira. Canta louvores às diversas estirpes e à imaculada compleição das mulheres italianas:

Tinha Itapira a fama de ser celeiro de mulheres lindas. Três moças, realmente, fizeram jus ao cetro de beldades de beleza feminina perfeita: Hydée Boretti,

Josephina Galdi, Dulcilia de Mello. As três descendentes de imigrantes italianos. Hydée e Dulcilia eram loiras, de tez dourada, de olhos azul-esverdeados, cabelos cor de chamas vivas, que ao sol, resplandeciam, emoldurando os rostos delas de incomparável formosura; Josephina tinha cabelos negros como azeviche, e carnadura cor de pérola. (Coppo, 1997: 58).

A branquitude aparece como sinônimo de pureza e a negritude como mancha a ser atenuada ou suprimida. Esse dualismo é também verificado em relação aos homens pretos, na comparação moral com os imigrantes italianos: as famílias pretas da periferia retratadas como desorganizadas, seus genitores como indisciplinados, “rebeldes, manhosos e alguns viciados na pinga”, necessitando de enquadramento disciplinar: “precisava pulso forte para ajustá-los às exigências” (Coppo, 1971: 16).

Os vindouros (no caso, italianos e descendentes<sup>20</sup>) são apresentados como “operosos chegantes”, mão-de-obra “necessária nas seguintes fases da evolução da cidade” (Coppo, 1997: 49). Indivíduos de “fibra inquebrantável”, de caráter lapidado no seio de “família criada em ambiente de educação e cultura [...]” (Coppo, 1997: 63). Rebentos de casais de “austera estirpe” que, em terras itapirenses, “prosseguiram o caminho traçado a dois, no equilíbrio das tarefas, das responsabilidades, da moral, da fé e dos exemplos edificantes que transmitiram como herança aos filhos” (Coppo, 1997: 67). Indivíduos nobres que gastaram “[...] a vida numa admirável auréola de virtudes” (Coppo, 1997: 102).

A folclorista, em nenhuma passagem de sua narrativa sobre a imigração, aponta ou sugere qualquer associação entre os imigrantes de “nobre estirpe” e o vício da pinga, da cachaça, ou qualquer outro vício. Diferentemente do que se processa com os homens pretos:

A pinga, para o negro, é medicina e religião, é vício, consolo e explosão. (Coppo, 1971: 41).

Os negros não gozavam de boa saúde, estando constantemente adoentados de câibras, nevralgias, tosse, bronquites, fígado. Quase todos desdentados. As cáries, desde crianças, tratadas com comprimidos e paliativos caseiros ou rezas, corroíam-lhes os dentes e quando recorriam às clínicas populares, era para as irremediáveis extrações. Curavam-se também com cachaça. A cachaça é um santo remédio, faz bem para tudo, tira dores, fome, frio, ideias das mentes (...). Segunda carta de

---

<sup>20</sup> Prado (2001) frisa que, com o tempo, os descendentes dos italianos bem sucedidos e membros das camadas dominantes locais, entre eles os escritores Mandato (1995; 1996) e Coppo (1999), associaram a identidade étnica com a posição sócio-econômica. O contraste entre as trajetórias dos descendentes dos escravos, dos nacionais livres e dos imigrantes denota a preservação de uma sugestão eugênica, fundada numa oposição secular – a substituição do trabalho escravo pelo trabalho livre imigrante. A fração bem sucedida dos italianos e descendentes advogou-se construtora do progresso, narrando e registrando as sagaranas de seus feitos e erguendo monumentos de auto-homenagem.

alforria que veneram no calor, na chuva, na alegria, na tristeza, lhes dá refreamentos e gera má índole [...] (Coppo, 1999: 29).

Em Coppo (1971), os filhos dos homens de “corpos maltratados e mentes obtusas” também são enquadrados numa lógica determinista que lhes restringe as possibilidades de atuação profissional. Possibilidades ditadas pelo ideário socialmente hegemônico em concordância com a definição de ‘natureza’ atribuída à população negra: o esporte, a dança, a música ou o trabalho servil:

Crioulinhos que aos cinco anos já estão exercitando-se nas caixinhas e nos passos da dança, pois trazem o estigma da raça, o batuque e o requebro. Reparem num negro em qualquer idade como é elástico, como tem pernas longas e firmes, como é esguio e talhado para as danças! (Coppo, 1999: 18).  
[...] vão improvisando versos e músicas e rindo das improvisações, característica peculiar no negro, a facilidade espantosa da criatividade musical (Coppo, 1999: 19).

Outro aspecto sociológico contundente na leitura que a autora faz da realidade itapireense reside na adoção da perspectiva da ‘democracia racial’, para interpretar o passado escravocrata e as relações inter-raciais. Coppo (1999: 19), ao lançar olhar retrospectivo e analisar a constituição do negro como cidadão itapireense, indaga: “teriam os escravocratas itapireenses exercido implacável autoridade, cruelíssimos castigos, o tronco, a garganteira, o chicote, a corrente, as algemas e os ferros em brasa? A resposta é negativa:

Acredito que nossos fazendeiros de até 1888, não teriam sido terríveis, pois, a memória da cidade não registra lembranças martirizantes [...]; o que vemos é que em todo o município a adaptação do negro deu-se de forma total, classificados na ordem do dia, após a Lei Áurea, em libertos pacíficos, agrupados nos seus redutos habitacionais, iniciados na nova vida sem o saldo da vassalagem e do temor submisso, mas em condições iguais aos demais cidadãos. *Os brancos os estimam e os aproveitam como assalariados e isto traz benefícios mútuos. As negras que se tornam babás, lavadeiras, faxineiras, cozinheiras, são benquistas pelas patroas, havendo camaradagem entre elas e elas são dedicadas como no tempo da escravidão, quando cuidavam das sinhas.* (Coppo, 1999: 20 - grifo nosso).

Jacinto Alvarenga e esposa jamais impuseram cativo feroz aos seus escravos, usando com os negros um jugo suave. (Coppo, 1971: 65).

Prosseguindo na linhagem analítica de Freyre (1987), Coppo (1999: 23) assevera que, em Itapira, vigoram “[...] relações amistosas entre brancos e pretos, *pois não alimentamos preconceito de cor*. Nas camadas populares, principalmente, prezam-se, e casam-se [...]” (Coppo, 1999: 23) (Grifo nosso). Se o intercurso conjugal interracial é verificado no seio das

camadas populares, como indício de ausência de reticências raciais, nos estratos sociais dominantes perduram escrúpulos de raça e veleidades de eugenia:

Nas classes de elite isto ainda não se verifica. Aquele verificado o ano passado entre a filha de um funcionário da Estrada de Ferro e um moço de cor, de família de cor, da Vila Izaura, causou espécie dentro e fora da parentela da noiva. (Coppo, 1999: 23).

A construção de Coppo (1971; 1997; 1999), conforme sumariado acima, apresenta um amálgama de abordagens, que vão desde elementos das teorias raciais (com a classificação das raças em uma hierarquia e a construção de estereótipos negativos acerca de negros e mestiços) até o mascaramento da realidade segregacionista pela tese da ‘democracia racial’. Os postulados da autora, esvaziados de um referencial crítico, reforçam os estigmas da má índole, das taras e disposições atávicas, dos vícios, da desorganização, da preguiça, e da luxúria atribuídos à população preta em decorrência da permanência do racismo estrutural como herança de séculos de escravidão.

Diversamente dos pressupostos da autora, a afetividade, a amizade, a proximidade entre pretos, pardos e brancos, nas camadas populares principalmente, não demonstram a vigência de relações raciais democráticas, não desconstróem o racismo estrutural brasileiro, ao contrário, o confirmam.

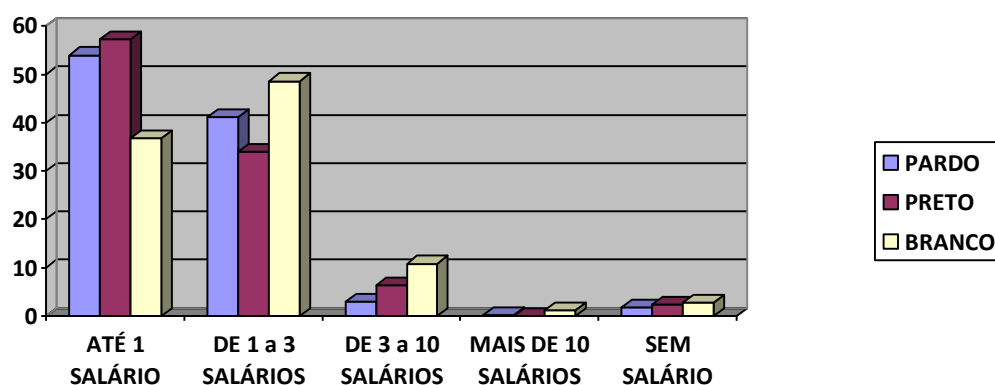
Na argumentação de Nogueira (2006; 1954), o ‘preconceito de marca’ não é incompatível com fortes laços de amizade entre indivíduos de grupos raciais diferentes, pois as fronteiras de cor são facilmente transpostas pela deferência, pela admiração e pela amizade. O ‘preconceito de marca’ coloca ênfase no controle do comportamento de indivíduos do grupo discriminador, de modo a evitar a humilhação de indivíduos do grupo discriminado; além de enfatizar o dogma da cultura em relação a raça.

### **Os dados da desigualdade racial: mediação do pensamento de Odette Coppo**

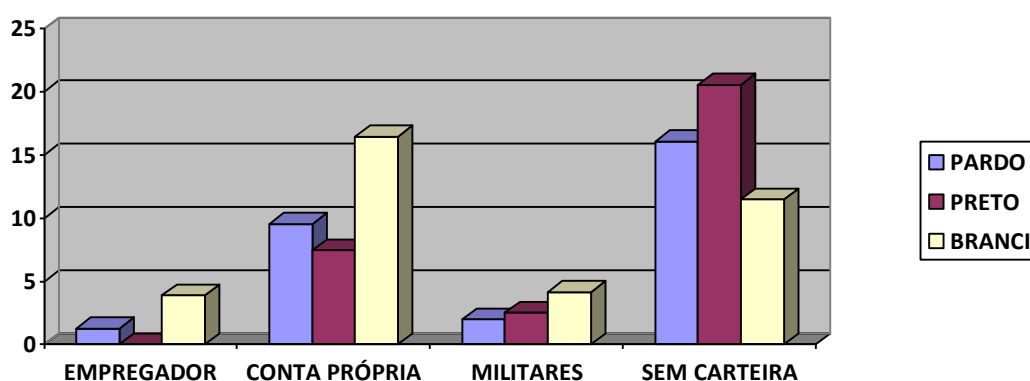
Os gráficos 1 e 2, construídos com referência no Censo Demográfico (IBGE, 2010), oferecem a possibilidade de sumariar alguns apontamentos sobre a condição sócio econômica da população preta e parda do município de Itapira. No que tange à renda *per capita* dos residentes em domicílios particulares, com base no critério cor ou raça, afere-se que as populações parda e preta apresentam maior número de membros com rendimento até 1 salário, mais especificamente, 53,97% dos pardos e 57, 26% dos pretos, enquanto os brancos alcançam o patamar de 36, 69%.

À medida que sobe o índice remuneratório ocorre um predomínio proporcional da população branca em comparação com a parda e, sobretudo, com a preta. Assim, percentualmente, constata-se um volume maior de indivíduos brancos com remuneração entre 1 a 3 salários: 48,57% entre os brancos, 41,11% entre os pardos e 34,02% entre os pretos. Nos estratos de rendimento mais elevado mostra-se notória a discrepância: apenas 6,35 % de pretos e 3,01% de pardos auferem rendimentos entre 3 a 10 salários, enquanto 10,83% dos brancos o fazem. Nenhum indivíduo preto tem remuneração acima de 10 salários, enquanto 0,16% de pardos e 1,14% dos brancos a recebem.

**Gráfico 1. Classe de rendimento de pessoas residentes em domicílios particulares com base no critério cor ou raça por classe de rendimento**



**Gráfico 2. Pessoas de 10 anos ou mais de idade, ocupadas na semana de referência \ com base no critério cor ou raça**



Entre outros fatores, essas diferenciações de remuneração *per capita* podem ser elucidadas pela ocupação exercida pelas pessoas pardas, pretas e brancas, declaradas na

semana de referência do Censo, conforme indicado no gráfico 2. No segmento populacional preto, onde não há indivíduo com remuneração acima de 10 salários, também não há nenhum indivíduo com a ocupação de empregador. 7,47 % dos pretos trabalham por conta própria; 69,43 % exercem atividades formalizadas com Carteira de Trabalho assinada e 20,56% desempenham atividades sem registro em Carteira de Trabalho. O restante 2,52% ocupa cargos na carreira militar ou no funcionalismo público.

Na população parda há um número maior de executores de atividade por conta própria, 9,53%, e já se apresenta um pequeno índice de empregadores, 1,26%. Indicador de pardos, muito próximo dos pretos, que exercem atividades formalizadas, com Carteira de Trabalho assinada, 70,51% e 16,08% sem registro em Carteira. A percentagem de militares e funcionários públicos mostra-se ligeiramente menor do que entre os pretos, 1,99%.

O grupo de brancos apresenta os indicadores mais positivos no quesito ocupação em comparação a pretos e pardos, do que é possível cogitar sua melhor condição econômica. Praticamente 25% dos mesmos ocupam postos que se traduzem em elevados rendimentos ou autonomia laboral: 3,90% de empregadores; 16,43% por conta própria e 4,16% exercendo as funções de militares ou funcionários públicos. Outros 62,62% desempenham funções registradas em Carteira e 11,47 sem registro. Outro dado do IBGE (2017) não incluso nos gráficos, principalmente no Gráfico 2, que reforça as desigualdades sócio-econômicas entre pardos, pretos e brancos é a condição de produtor rural. Segundo o Censo Agropecuário (IBGE, 2017), em Itapira, 461 produtores são brancos, 4 pretos e 11 pardos. Independentemente da extensão da produção rural, pequena, média ou grande, postula-se que o acesso à terra gabarita o indivíduo a determinados capitais: autonomia, acesso a crédito e cabedal político. Neste item, pretos e pardos encontram-se em desvantagem histórica em relação aos brancos.

Os indicadores ligeiramente favoráveis aos pardos, quando comparados aos pretos, atestam a leitura de Nogueira (2006; 1954) de que, no Brasil, palco do ‘preconceito de cor’, a ascensão social está na razão inversa da intensidade das marcas do indivíduo (quanto mais clara a tonalidade da pele, quanto menos acentuados os traços negróides) maiores serão suas oportunidades de sucesso profissional e econômico.

Reconhece-se a limitação dos dados, principalmente sua defasagem em relação às políticas de transferência de renda e de acesso de jovens pretos e pardos ao ensino superior, público ou privado, nas últimas duas décadas. Aspectos estes que, certamente, propiciaram

outra conformação do perfil laboral deste segmento. Demanda-se nova pesquisa neste sentido. Todavia, os números elencados assinalam a persistência de uma segmentação classista com forte conotação étnico-racial. Persistência que reflete o racismo estrutural e que explica a reiterada reprodução de uma simbologia racista como mediadora da realidade segregadora.

Como argumenta Nogueira (1954), o elemento ideológico do ‘preconceito de marca’ disfarça o preterimento por raça como preconceito de classe, inspirando um movimento político dos não brancos que se confunde com a luta de classes.

### **Considerações finais**

O encerramento do presente artigo retoma, para a compreensão do pensamento da folclorista Odette Coppo, as trilhas delineadas por autor clássico da sociologia: Marx (2001; 2004).

Na ótica marxiana, as ideias coletivas constituem mediação da *práxis* social. A realidade social encontra-se organizada em três níveis: base, estrutura e superestrutura. A uma base econômica segregacionista, espoliadora e excludente (marcada pela persistência metamorfoseada dos pilares iniciais de nossa formação colonial – grande propriedade monocultora, exportadora e exploradora) corresponde uma estrutura institucional (Estado) justificadora da desigualdade e uma superestrutura (ideias, valores, religião, etc.) que sacramenta e reproduz, enquanto mediadora, a mesma realidade sensível.

Toda ideologia, conjunto de ideias, parte de certa realidade. Nesse sentido, a crítica de determinada ideologia deve converter-se na crítica da realidade mediadora de tal ideologia. Marx (2001) sublinha que as ideologias são mediadoras e não determinadoras das condições materiais de produção. Todavia, desenvolvem algum grau de autonomia e exercem influência retroativa sobre o meio social.

Seguindo a fértil seara sociológica marxiana, a obra de Odette Coppo constitui expressão individualizada de um ideário mediador de realidade social segregadora, pouco democrática nas possibilidades ascensionais, alicerçada na exclusão de vastos segmentos populacionais não detentores dos meios de produção e, no caso brasileiro, itapireense especificamente, de segmentos populacionais pretos e pardos, tomando os traços negróides como instrumento de exclusão.

A tônica racista dos escritos de Odette Coppo apresenta-se como fruto da persistência de ordem social racista, onde a discriminação erige sólido óbice ao cumprimento do duplo

mandato da raça negra: a plena incorporação do negro como cidadão (Nabuco, 2000). Parafraseando Marx, a eliminação das representações racistas só será realizada por meio de uma transformação das circunstâncias existentes: do racismo estrutural.

O racismo estrutural enquanto processo político e histórico é também um processo de constituição de subjetividades, de percepções e afetos dos indivíduos inseridos nas práticas sociais. Nesta perspectiva, a narrativa racialista empreendida por Coppos (1971; 1997; 1999) atesta o que Almeida (2018: 50) repercute sobre racismo estrutural brasileiro: “O racismo é estrutural. Comportamentos individuais e processos institucionais são derivados de uma sociedade cujo *racismo é regra e não exceção*”. (Almeida, 2018: 38).

### Referências bibliográficas

ALMEIDA, Silvio. 2018. *O que é Racismo Estrutural?* Belo Horizonte (MG): Letramento.

AZEVEDO, Célia M. M. de. 1987. *Onda negra medo branco: o negro no imaginário das elites do século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. 1982. *Os Deuses do Povo - Um estudo sobre a Religião Popular*. São Paulo: Brasiliense.

\_\_\_\_\_. 1985. *Memórias do Sagrado – estudos de religião e ritual*. São Paulo: Edições Paulinas.

CALDEIRA. 1935. *Álbum de Itapira*. Pouso Alegre: s/e.

CARDOSO, Fernando H. 1962. *Capitalismo e Escravidão no Brasil Meridional*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.

CARLOS, Marcio. 2012. Admirável Odette Coppos. PCI, Portal Cidade de Itapira, 23/02/2012. <http://www.cidadedeitapira.com.br> – acesso em 25 de maio de 2020.

CARVALHO FRANCO, Maria Sylvia. 1993. *Homens Livres na Ordem Escravocrata*. São Paulo: Editora Kairós.

COPPOS, Odete. 1999. *O Livro do Negro de Itapira*. Itapira: Minas Editora.

\_\_\_\_\_. 1997. *Da Dove Veniano; Emigracione – O Livro da História da Imigração Italiana em Itapira*. Mafra, SC: Gráfica e Editora Nosde.

\_\_\_\_\_. 1971. *Congadas (Folclore)*. Rio de Janeiro: Editora Pongetti.

COSTA, Emilia Viotti da. 1966. *Da Senzala à Colônia*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro.

CUNHA, Euclides da. 2000. *Os Sertões*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora; Publifolha.

DA MATTA, Roberto. 1981. *Relativizando: uma introdução à Antropologia Social*. Petrópolis: Vozes.

DOMINGUES, Petrônio José. 2004. *O mito da democracia racial e a mestiçagem em São Paulo no pós-abolição (1889 – 1930)*. Tempos Históricos - M. C. Rondon, vol. 05(06):275-292.

FERNANDES, Florestan. 2008. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*. Volumes I e II. São Paulo: Globo.

\_\_\_\_\_. 1976. *Circuito Fechado*. São Paulo: Hucitec.

FERRO, Marc. 1989. *A História Viglada*. São Paulo: Martins Fontes.

FREYRE, Gilberto. 1990. *Sobrados e Mucambos*. Rio de Janeiro: Editora Record.

\_\_\_\_\_. 1987. *Casa Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio.

FURTADO, Celso. 2000. *Formação Econômica do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional; Publifolha.

GRAMSCI, Antônio. 1968. *Intelectuais e a Organização da Cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

GUIMARAES, A. S. 1995. *Racismo e restrição de direitos individuais: a discriminação racial publicizada*. Rio de Janeiro, Revista Estudos Afro-Asiáticos, n. 27:45-63.

HASENBALG, C. 1992. *Relações Raciais no Brasil Contemporâneo*. Rio de Janeiro: Rio Fundo Editora.

IANNI, Otávio. 1962. *As Metamorfoses do Escravo. Apogeu e Crise da Escravatura no Brasil Meridional*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro.

IBGE. 2017. *Censo Agropecuário*.

\_\_\_\_\_. 2010. *Censo Demográfico*.

MANDATO, Jácomo. 2015. *A escravidão em Itapira*. Itapira: ArtExpressa.

\_\_\_\_\_. 2001. *Joaquim Firmino: O Mártir da Abolição*. Graphical Editora, Itapira.

\_\_\_\_\_. 1996. *História Ilustrada de Itapira*. Itapira: Editora Linhasgerais.

- \_\_\_\_\_. 1995. *Brava Gente Italiana*. Itapira: Editora Linhasgerais.
- \_\_\_\_\_. 1976. *Algumas Informações sobre Itapira em 1916*. Itapira: Gráfica Cidade de Itapira.
- \_\_\_\_\_. 1959. *Relíquias da Terra Natal*. Itapira: Editora Grupo da Pedra.
- MARX, Karl. 2004. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- \_\_\_\_\_. 2001. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Martins Fontes.
- MENEZES, Tiago. 2009. *Adeus a Odette Coppo: a grande artista de Itapira*. Jornal A Cidade, julho de 2009.
- MOURA, Clóvis. 1988. *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Editora Ática.
- NABUCO, Joaquim. 2000. *O Abolicionismo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: Publifolha.
- NOGUEIRA, Oracy. 2006. *Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem*. Tempo Social. Revista de Sociologia da USP, vol.19(1):287–308.
- \_\_\_\_\_. 1954. *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo: relações raciais no município de Itapetininga*. Anhembi, XVI (41).
- PRADO, Ediano Dionísio do. 2001. *“Vila Ilze”: O viver fragmentado do “Bóia-Fria” - Um estudo sobre o cotidiano dos trabalhadores volantes de Itapira*. Dissertação de Mestrado. Campinas-SP: Universidade Estadual de Campinas.
- \_\_\_\_\_. 2019. *Crítica à unilateralidade da narrativa histórica itapirense: a polêmica sobre os “patriarcas fundadores”*. Consciesi - Revista Científica do Centro Universitário de Itapira, vol I:91-110.
- \_\_\_\_\_. 2015. *Introdução à Antropologia: cultura como discussão principal*. Revista Científica Faculdades do Saber, vol 02:379-397.
- \_\_\_\_\_. 2014. *A questão racial no Brasil: visões e leituras do pensamento social brasileiro*. Revista Científica Faculdades do Saber, vol 02: 247-260.
- PRADO, Paulo. 2006. *Retrato do Brasil – ensaio sobre a tristeza brasileira*. São Paulo: eBookbrasil (versão digitalizada), Oficinas Gráficas Duprat-Mayenca.
- PRADO JÚNIOR, Caio. 2000. *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- \_\_\_\_\_. 1994. *História Econômica do Brasil*. São Paulo: Brasiliense.

ROCHA, Emerson. 2009. “Cor e dor moral: sobre o racismo na “ralé” ”. In: SOUZA, Jessé. et al. 2009. *Ralé brasileira: quem é e como vive*. pp.353-384. Belo Horizonte: Editora UFMG.

RODRIGUES, Raimundo Nina. 1933. *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora Guanabara.

\_\_\_\_\_. 1935. *Os africanos no Brasil*. 2ª ed. Revisão Homero Pires. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. 1993. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil - 1870/1930*. São Paulo: Companhia das Letras.

SILVA, M. A. Moraes. 1999. *Errantes do Fim do Século*. São Paulo: UNESP.

SILVA, Nelson do Valle. 1980. O preço da cor: diferenciais raciais na distribuição de renda no Brasil. *Revista Pesquisa e Planejamento Econômico*. vol. 10(01):21-44.

SKIDMORE, Thomas E. 2012. *Preto no Branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro (1870 – 1930)*. São Paulo: Companhia das Letras.

SOUZA, Jessé. 2009. “A construção do mito da “brasilidade”. In: SOUZA, Jessé. et al. 2009. *Ralé brasileira: quem é e como vive*. pp. 25-40. Belo Horizonte: Editora UFMG.

SOUZA, José Wellington de. 2017. *Raça e Eugenia na Obra Geral de Monteiro Lobato*. Tese de Doutorado. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora.

TAUNAY, Affonso de E. 1945. *Pequena História do Café no Brasil (1727 – 1937)*. Edição do Departamento Nacional do Café. Rio de Janeiro.

TELLES, Edward. 1993. *Cor de pele e segregação residencial no Brasil*. Estudos Afro-Asiáticos, n. 24: 5-22.

VANGELISTA, Chiara. 1991. *Os braços da lavoura – Imigrantes e “Caipiras” na Formação do Mercado de Trabalho Paulista (1850-1930)*. São Paulo: Editora Hucitec.

WANDERLEY, J.M. 1985. “Comunicação apresentada no I Encontro Estadual de Mulheres Negras. São Paulo, Agosto de 1984”. In: CARNEIRO, Sueli. SANTOS, Thereza. 1985. *Mulher Negra*. São Paulo: Nobel.