

UMA “ÓTICA NOVA” SOBRE AS RELAÇÕES RACIAIS NO BRASIL:

contribuições de Florestan Fernandes e Abdias Nascimento

Aristeu Portela Júnior¹

RESUMO

Este ensaio busca analisar, no pensamento de Florestan Fernandes e Abdias Nascimento, aspectos centrais de uma “ótica nova” sobre relações raciais no Brasil, que ganhava força na década de 1980 e se tornou fundamental para o modo como entendemos criticamente, hoje, a questão racial na sociedade brasileira. A partir da discussão multidimensional dos dois autores sobre a “democracia racial”, delineamos um panorama sobre as especificidades da questão racial no Brasil e os dilemas envolvidos em sua problematização e enfrentamento.

PALAVRAS-CHAVE

Abdias Nascimento. Democracia racial. Florestan Fernandes. Racismo.

¹ Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Docente do Departamento de Educação da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE) e professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos (PPGDH) da UFPE. Autor de “A problemática da democracia brasileira no pensamento de Florestan Fernandes” (Ed. UFPE, 2015) e “Florestan Fernandes” (Coleção Clássicos & Contemporâneos, Ed. FUNEPE, 2019). Este artigo é produto do trabalho coletivo e da colaboração dos integrantes da Pesquisa “Florestan Fernandes e os dilemas sociais brasileiros: história do tempo presente”.

Algumas palavras iniciais

O ano era 1988. No mês de maio, celebrava-se – e acentuo a ironia no emprego dessa palavra aqui – o centenário da abolição da escravidão no Brasil. Nos moldes bem conhecidos do destaque para o papel da monarquia no processo e da abolição como uma “dádiva” de cima para baixo, com tudo que essa narrativa implica em termos de dependência e submissão às autoridades constituídas. Em outubro do mesmo ano, o Congresso promulgava a nova carta constitucional brasileira. Uma Constituição que, por pressões de movimentos negros e de outros grupos da sociedade civil organizada, alcançou importantes avanços no sentido da criminalização da prática do racismo, bem como do reconhecimento dos “remanescentes das comunidades de quilombos” às suas terras. Eventos díspares, a celebração do “13 de maio” e a promulgação da Carta de 1988, mas que podemos ligar através do fio das disputas em torno da compreensão das relações raciais na sociedade brasileira.

No ano seguinte, no prefácio da publicação “Significado do protesto negro”, o sociólogo e deputado federal Florestan Fernandes – que participou ativamente da construção da nova Carta e não se ausentou de problematizar as narrativas oficiais em torno da abolição² –, apresentou a seguinte reflexão:

O clima cindido das comemorações do 13 de Maio e do centenário da Abolição demonstra que os tradicionalistas operam a partir de cima e não contam com força para preservar seus mitos. Há um impulso coletivo, que procede de baixo, e redefine a ótica dos que se querem enxergar diante do espelho com a pele de cordeiros ou a natureza de democratas. A ótica nova é implacável, tanto na definição da realidade existente quanto no desdobramento do que deve ser feito para que o Brasil mereça o conceito de sociedade plurirracial democrática (FERNANDES, 2017c, p. 25).

² Sobre a participação de Florestan na Assembleia Nacional Constituinte, confira os textos do autor publicados em Fernandes (2014). Sobre as contradições envolvidas na celebração oficial do “13 de maio”, cf. Fernandes (2017a; 2017b).

Vou me ater aqui na expressão “ótica nova”, mesmo com o risco de extrapolar o que pode ter sido o significado original pretendido pelo autor. Penso não ser descabido entendê-la como o reconhecimento de novos modos de se compreender as relações raciais na sociedade brasileira, que naquela conjuntura começavam a se expressar em movimentos da sociedade civil, e a se institucionalizar em esferas de governos municipais e estaduais³. Novas compreensões que tencionavam os mitos arraigados em nossa cultura pelas camadas privilegiadas (simbolicamente sintetizados, naquele ano, na celebração oficial do centenário da abolição), e que apontavam caminhos então inéditos para que o Brasil pudesse se concretizar enquanto “sociedade plurirracial democrática”, embasados na valorização de matrizes culturais afro-brasileiras e no reconhecimento da problemática do racismo e das desigualdades raciais (simbolicamente sintetizados, naquele ano, na promulgação da Constituição de 1988).

Talvez se tratasse de uma ótica “nova” sobretudo quando em comparação com os padrões de compreensão da questão racial hegemônicos na primeira metade do século XX, analisados por Florestan Fernandes a partir dos resultados da clássica pesquisa financiada pela UNESCO na década de 1950 (sobre a qual falaremos mais à frente). Naquela ocasião, o autor identificara não só as “orientações de comportamento” que escamoteavam a discussão do racismo e suas consequências na vida cotidiana e na estratificação da sociedade – uma “etiqueta de relações raciais” que tem em um dos seus fundamentos o silenciamento dessas questões; mas também uma modalidade de “protesto negro” em que a árdua luta por se classificar positivamente numa sociedade que lhes fechava, de modo sistemático, as possibilidades de ascensão social e de reconhecimento

³ Luciana Jaccoud (2009) apresenta um bom panorama da articulação do movimento negro brasileiro com instituições governamentais municipais e estaduais na década de 1980.

da cidadania, levava militantes negros e negras a buscarem uma modalidade de integração social em que acabavam atuando como “paladinos da ordem”, encarnando, sem as contradições das camadas brancas, as utopias do liberalismo e do republicanismo no Brasil (cf. FERNANDES, 2008b). Bem distante, portanto, de uma conjuntura como a da década de 1980, em que o Movimento Negro Unificado e diversas outras organizações negras pautavam sistematicamente a crítica das representações do Brasil como uma sociedade harmoniosa e livre de preconceitos e discriminações raciais; e reivindicavam a valorização das suas especificidades identitárias e das suas matrizes culturais forjadas, ainda que simbolicamente, nos laços com o continente africano (cf. PEREIRA, 2013).

É quase inevitável, quando reflito sobre essas questões no ano de 2020 – em que a pandemia do coronavírus acentua os efeitos nefastos de um racismo que se imiscui no funcionamento das instituições políticas e econômicas brasileiras, e em que presenciamos um reavivamento de protestos sociais contrários à violência que vitimiza sobretudo jovens negros e negras –, me questionar se não estamos vivenciando uma *nova* “ótica nova”, simultaneamente herdeira e distinta daquela vislumbrada por Florestan Fernandes no final dos anos 1980.

Herdeira, pois firmemente assentada na valorização das vidas negras e das matrizes culturais afro-brasileiras, bem como no reconhecimento das desigualdades raciais e do racismo como problemas que precisam ser enfrentados, diante dos quais não podemos silenciar. Mas distinta, porque aventa novas problemáticas que, naquele período, ainda lutavam para encontrar um lugar de visibilidade no debate público, e que estão relacionadas à questões de representatividade em instituições socialmente valorizadas, à (auto)reflexão em torno das posições sociais e raciais que ocupamos e o que isso implica em termos do modo como enxergamos o problema do racismo, à

revisitação das formas aparentemente sutis com que reproduzimos preconceitos através das nossas linguagens, à interseccionalidade entre questões de raça, gênero, sexualidade, classe etc. São, todas essas, problemáticas que, assim como disse Florestan quando se referiu à “ótica nova”, partem de “um impulso coletivo, que procede de baixo, e redefine a ótica dos que se querem enxergar diante do espelho com a pele de cordeiros ou a natureza de democratas”.

Estamos, afinal de contas, em um Brasil já impactado por legislações como a Lei 10.639/2003, que tornou obrigatório o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana em todos os níveis de ensino; um país que atravessou uma década debatendo a pertinência da política de cotas nas universidades públicas, e quase outra década desde a sua implementação via lei federal; um Brasil que vem sistematicamente questionando as categorias a partir das quais torna inteligíveis suas identidades raciais; que atravessa recorrentemente discussões em que “lugar de fala” se torna uma moeda conceitual comum; que revisita o legado do seu pensamento social atentando para o silenciamento produzido em torno de autoras e autores negras e negros...

Para entender esse Brasil, qual a importância de revisitarmos um pensamento como o de Florestan Fernandes?

Uma pergunta como essa pode ser menos simples do que a sua formulação dá a suspeitar. Porque, se faz algum sentido a ideia de uma *nova* “ótica nova” sobre nossas relações raciais, isso significa que uma releitura dos textos do sociólogo paulista precisa dialogar com o tempo que vivemos, e levantar questões que podem soar incômodas à primeira vista, mas que eu, em princípio, entendo como um questionamento fruto dessas mudanças da nossa forma de enxergar a questão racial. Afinal de contas, estou falando aqui de aprendermos sobre relações raciais no Brasil com um autor branco (ou

“socialmente percebido como branco”, para usar uma expressão do próprio, que já sinaliza para a complexidade das suas análises), cuja linguagem pode soar muitas vezes pouco inclusiva ou muito objetificante para os padrões culturais contemporâneos. E que, ainda assim, foi um autor essencial para a forja, nos meios acadêmicos e políticos, daquela “ótica nova” acerca das relações raciais a que ele mesmo se referiu em seu texto de 1989.

O que não é nenhuma surpresa quando consideramos a trajetória de Florestan e o modo como buscou incessantemente desvelar os dilemas sociais brasileiros e dialogar com os movimentos sociais organizados, ou mesmo para sua atuação como deputado federal (cf. SOARES, 1997). Em minha pesquisa de doutoramento (PORTELA JR., 2018), busquei argumentar justamente que Florestan foi um artífice central do discurso de identidade nacional (e, conseqüentemente, de relações raciais no Brasil) que embasou muitos dos argumentos que buscaram comprovar a necessidade e a relevância das políticas de ação afirmativa com recorte racial para o combate das desigualdades raciais – embora longe de ser o único, evidentemente.

Iniciei o presente ensaio, inclusive, com a pretensão de perscrutar mais a fundo os modos como a obra e a atuação de Florestan contribuíram para construir essa “ótica nova” das relações raciais no Brasil. Em particular, considerando o modo como algumas de suas problemáticas e conceitos (em especial o de “mito da democracia racial”) foram re-trabalhados pelo intelectual Abdias Nascimento, e a partir deste último emergiram como parte e processo dos movimentos negros que, nos últimos suspiros da ditadura civil-militar, pautaram a discussão do racismo e das desigualdades raciais no país⁴.

⁴ Sobre a relação entre os autores, não só Abdias Nascimento dedica o clássico “O genocídio do negro brasileiro” à Florestan Fernandes (“Exemplo de integridade científica e coragem humana”, diz o texto da dedicatória), como este último, no Prefácio à edição brasileira do livro, afirma: “São tantos e tão profundos os laços que me prendem a Abdias Nascimento que enfrento um compreensível acanhamento em apresentar esta obra ao público brasileiro. Estamos no mesmo barco e dando o mesmo combate – não de hoje, mas há

Mas devo assumir, desde logo, que abandonei tais pretensões. Não porque elas não façam sentido (pelo contrário). Mas simplesmente porque percebi, ao longo do processo de estudos para esse fim, que o que me movia – o que me era mais caro – não era a investigação dessa hipótese concernente a uma espécie de “história das ideias” sobre a questão racial; mas sim o que as reflexões desses dois autores expressam de potencial para a compreensão das relações raciais no Brasil contemporâneo. E, por isso, considerei mais frutífero, no atual contexto, mobilizar um diálogo livre entre os pensamentos de Florestan e Abdias – e peço licença para me referir a ambos pelo primeiro nome daqui em diante –, deixando a abordagem daquela hipótese para mentes e mãos mais acadêmicas que as minhas no presente momento.

Desse modo, o objetivo (redefinido) do presente ensaio é analisar, a partir dos dois autores, aspectos centrais da “ótica nova” sobre relações raciais no Brasil, a que Florestan (segundo entendo) se referia no final dos anos 1980. Ou, em outras palavras, observar como no pensamento dos dois autores se colocam conceitos e reflexões que moldaram a atual percepção crítica da questão racial na sociedade brasileira. O caminho que optei para nos conduzir nessa discussão tem por base a multidimensionalidade do velho conceito de “mito da democracia racial”⁵ nos textos de Florestan e de Abdias.

Não posso deixar de dizer que esse percurso analítico – por mais singelo e inicial que seja – expressa anseios pessoais de um pesquisador branco em processo de reflexão em torno dos modos de reprodução e de combate, interpessoal e institucional, do racismo

anos. Persistimos por uma questão de caráter e de formação política. E se algo nos separa é o vulto de sua contribuição, comparada com a minha” (FERNANDES, 2016, p. 17).

⁵ Embora a expressão “democracia racial” seja usualmente atribuída a Gilberto Freyre, ele não pode ser responsabilizado integralmente nem pelas ideias associadas a ela, nem pelo rótulo em si (GUIMARÃES, 2012; 2019). Mas o escritor pernambucano, certamente, foi tanto seu principal inspirador quanto um dos propagadores fundamentais da associação do Brasil com tais ideias. Ainda que amplamente conhecida, a expressão “democracia racial” é menos precisa do que aparenta: Guimarães (2012, p. 137-177), por exemplo, conseguiu registrar cerca de sete usos diferentes dela, ao longo do século XX.

e das desigualdades raciais na nossa sociedade. E que, olhando para trás e aprendendo com os dois autores em pauta, espera enxergar mais nitidamente os caminhos à frente, e melhor compreender alguns dos desafios que enfrentamos no Brasil dos dias de hoje.

Ainda a democracia racial?

Admito certo incômodo ao tratar de um conceito que já teve sua “obsolescência” decretada tantas vezes. Afinal, num Brasil que já passou – e passa atualmente – por mudanças profundas nas formas de compreender as relações raciais, uma categoria como a de “democracia racial” possui ares de antiquário, expressão de outras épocas. No entanto, embora seu uso de fato tenha diminuído no debate público, muitas das ideias que lhe são subjacentes encontram hoje guarida em novos discursos e novas roupagens (PORTELA JR., 2018, p. 306). O que demanda de nós uma vigilância constante para identifica-las e problematiza-las – mas também um estudo mais detido de uma expressão que se tornou tão central para os debates da questão racial, que o próprio Movimento Negro Unificado erigiu sua “desmistificação” como um dos alicerces da sua atuação política (ALBERTI; PEREIRA, 2006, p. 144).

É nesse último sentido que pretendo discuti-la aqui. Não para identificar as origens das várias representações que se impregnaram historicamente na noção; mas sim para entender como se cristaliza a percepção de um “mito da democracia racial brasileira” que precisa ser reconhecido e combatido. Pois, nesse processo, as contribuições de Florestan e Abdias foram fundamentais para a forma como essa pauta se imiscuiu nas ciências sociais e na luta antirracista de modo geral. Retomo aqui essas reflexões justamente para, espero, deixar evidente como o conceito de “democracia racial” mobiliza representações sobre as relações raciais no Brasil que não estão de todo superadas.

Proponho que comecemos esse percurso com as pesquisas surgidas a partir do Projeto Unesco sobre relações raciais e, particularmente, com as reflexões que Florestan Fernandes desenvolveu nesse contexto⁶. O projeto, como se sabe, foi patrocinado pela Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (Unesco) nos anos de 1951 e 1952, e visava investigar as relações raciais na sociedade brasileira, tidas naquele momento como modelo de uma integração social bem-sucedida, isto é, que não suscitava conflitos e tensões de teor racial (MAIO, 1999). No contexto pós-Segunda Guerra, a instituição buscava modos de compreender e combater a influência mundial das noções racistas que embasaram o fascismo alemão – e, nesse sentido, o Projeto Unesco, uma das ações derivadas dessa perspectiva, deve ser visto em conjunção com a 1ª Declaração sobre Raça, publicada pela Unesco em 1950, que foi o primeiro documento, com apoio de um órgão de ampla atuação internacional, que negou qualquer associação determinista entre características físicas, comportamentos sociais e atributos morais, ainda em voga nos anos 1930 e 1940 (MAIO, 1999, p. 143).

O próprio objetivo declarado da pesquisa Unesco já era indicador dessas concepções acerca da noção de “raça” e, mais importante ainda, das representações predominantes acerca do Brasil, naquele momento, e da sua disseminação no cenário internacional. De acordo com Soares, Braga e Costa (2002, p. 36), o estudo financiado pela Unesco visava, segundo seu próprio projeto, organizar no país uma investigação sobre os “contatos entre raças ou grupos étnicos, com o objetivo de determinar os fatores econômicos, sociais, políticos, culturais e psicológicos favoráveis ou desfavoráveis à existência de relações harmoniosas entre raças e grupos étnicos”. O Brasil era o cenário

⁶ Parte da reflexão que se segue foi elaborada e apresentada originalmente em Portela Jr. (2018).

mais adequado para o estudo, na perspectiva da instituição, dada a imagem do país como sendo marcado por uma estrutura harmoniosa das relações entre as raças.

De fato, havia dentro da organização uma imagem positiva do país em matéria racial. Numa época em que a Unesco procurava tornar inteligível o genocídio nazista, no intuito de impedir que o fenômeno viesse a repetir-se, a instituição assumiu como um dos seus principais objetivos criticar e, com isso, eliminar a validade científica do conceito de raça. Neste caso, o Brasil apresentava-se como um “laboratório socioantropológico” privilegiado para desqualificar a importância conferida aos constructos raciais em nome da promissora experiência de miscigenação e assimilação (MAIO, 1999, p. 151).

Assim, a escolha do Brasil como “laboratório de civilização” foi motivada principalmente por essa crença “de que nesta terra, em comparação com o contexto segregacionista norte-americano e o sul-africano, a democracia racial era um fato, fundamentado na miscigenação e na ausência de preconceito racial” (SOARES; BRAGA; COSTA, 2002, p. 36). O que se buscava, então, a partir do contexto brasileiro, era um exemplo para se vencer os efeitos perversos do racismo e do nacionalismo xenófobo.

Parte da pesquisa a ser realizada na cidade de São Paulo foi encarregada a Roger Bastide, então professor da Universidade de São Paulo, que convidou seu aluno e assistente Florestan Fernandes para participar dela. Os dados foram colhidos entre os anos de 1951 e 1952, e envolveram uma ampla participação e diálogo com representantes de movimentos negros da cidade (BASTIDE; FERNANDES, 2008, p. 21-25).

O interessante é que, enquanto outros estudos pareceram referendar as impressões iniciais da Unesco, os resultados da pesquisa de Fernandes e Bastide acabaram por não ser muito úteis nesse sentido, pois,

[...] se o objetivo da instituição era confirmar a existência de um verdadeiro paraíso racial, as conclusões de Fernandes e Bastide viriam desautorizar o consenso. Na virada teórica desses dois estudiosos, as relações raciais passam a ser entendidas como estruturas sociais e modelos de exclusão; impasses efetivos para que o país construísse uma ordem democrática e promovesse uma integração efetiva (SCHWARCZ, 2007, p. 17).

É através da caracterização da democracia racial como “mito” que Florestan vai dar conta de como se constrói e se perpetua essa distância entre “realidade”, analisada a partir do seu estudo, e as “auto avaliações” correntes sobre as relações raciais no Brasil, que estiveram na origem do próprio Projeto UNESCO. Nesse processo, influenciando amplamente as ciências sociais brasileiras e, posteriormente, a própria militância negra.

Usualmente, se desconsidera que “o mito da democracia racial”, na análise de Florestan, está intimamente vinculado a um contexto histórico-social particular. Tendo por base seu estudo da sociedade paulistana na passagem do século XIX para o XX, o autor insere a reflexão sobre o mito na sua vinculação com o processo de desagregação da ordem social escravocrata e da formação de uma sociedade de classes, no Brasil. Processo, conforme o sociólogo, prenhe de contradições, em que as instituições e os padrões comportamentais associados a uma ordem social competitiva atuam apenas em esferas muito restritas da vida social, possibilitando assim a sobrevivência e readaptação de elementos legatários do passado escravocrata e senhorial. Elementos, por sua vez, não condizentes com os parâmetros jurídico-políticos da sociedade livre e republicana que se constituía nas primeiras décadas do século XX.

Em outras palavras:

[O] regime de classes em formação manteve praticamente inalterada a *situação de raça* da ordem social estamental, ao não criar as condições necessárias para a absorção gradual do ex-agente do trabalho escravo ao padrão do trabalho livre – seja em termos de treino técnico, de mentalidade, ou mesmo de autodisciplina para o trabalho assalariado. A população negra vivencia, nesse momento, um desajustamento

estrutural que, apesar de transitório, será significativo em termos de consequências no que diz respeito às suas possibilidades de classificação profissional. Trata-se de um cenário que Florestan Fernandes retrata em tons duros, ao analisar como as transformações histórico-sociais geradas pela abolição da escravidão e pelo desenvolvimento do capitalismo no Brasil não produziram os mesmos proventos para todos os setores da população [...] Configura-se, desse modo, uma ordem social competitiva que se desenvolve sem superar de todo as desigualdades raciais inerentes à ordem social estamental e escravocrata – ao contrário: o padrão assimétrico de relação racial tradicional encontra condições materiais e morais de preservação em bloco (PORTELA JR.; SOARES, 2015, p. 163-164).

Nesse contexto, de acordo com Fernandes (2008a, p. 304-305), certos padrões de comportamento social, por parte das elites das camadas dominantes, sobreviveram maciçamente na sociedade que se construiu no esteio da abolição da escravidão e da proclamação da República. Desse modo, “passaram para a nova era histórica e se revitalizaram normas da velha etiqueta de relações raciais” (FERNANDES, 2008a, p. 305).

Talvez uma das mais significativas (para a discussão que nos interessa) dessas normas de comportamento que fizeram a “passagem” para o novo regime seja uma forma de lidar com as relações e tensões raciais que foi gestada num contexto – a ordem social escravocrata – em que elas continham um temível poder explosivo e, por isso, eram reprimidas sem hesitação. No novo contexto societário, as elites (brancas) mantiveram, diante dos problemas da população negra, atitudes rígidas, incompreensíveis e autoritárias: nem viam com bons olhos as agitações provenientes do “protesto negro”, nem concordavam com manifestações de solidariedade para com a população negra que escapassem ao paternalismo tradicionalista. “Agiam como se ainda vivessem no passado...” (FERNANDES, 2008a, p. 307).

Como consequência, nesse contexto a população negra nem era repelida frontalmente, nem era aceita sem restrições, abertamente, de acordo com as prerrogativas

sociais que decorriam de sua nova condição jurídico-política de cidadãos e cidadãs. Havia uma atitude, ambivalente, de repulsa às buscas da população negra por tratamento igualitário e, simultaneamente, de acatamento aparente dos requisitos do novo regime “democrático” e “republicano”. Em outras palavras, no horizonte de atuação social dessas camadas estava uma forma de se relacionar com a população negra (rechaço às suas reivindicações, resistência às quebras de hierarquia...) condizente com o passado escravocrata e senhorial, e portanto em contraste com a nova categoria de “cidadão” dos indivíduos negros – mas que não se colocava enquanto tal, na medida em que tais padrões de comportamento eram vistos como condizentes com os padrões éticos e jurídicos do novo regime republicano e livre.

Foram justamente tais orientações de comportamento, na sua relação contrastante com o regime político-social vigente, que conduziram, segundo Florestan, à conformação do “mito da democracia racial”:

Como não podia deixar de suceder, essa orientação [de comportamento] gerou um fruto espúrio. A ideia de que o padrão brasileiro de relações entre “brancos” e “negros” se conformava aos fundamentos ético-jurídicos do regime republicano vigente. Engendrou-se, assim, um dos grandes mitos de nossos tempos: o mito da “democracia racial brasileira”. Admita-se, de passagem, que esse mito não nasceu de um momento para outro. Ele germinou longamente, aparecendo em todas as avaliações que pintavam o jugo escravo como contendo “muito pouco fel” e sendo suave, doce e cristãmente humano. Todavia, tal mito não possuiria sentido na sociedade escravocrata e senhorial. A própria legitimação da ordem social, que aquela sociedade pressupunha, repelia a ideia de uma “democracia racial”. Que igualdade poderia haver entre o “senhor”, o “escravo” e o “liberto”? A ordenação das relações sociais exigia, mesmo, a manifestação aberta, regular e irresistível do preconceito e da discriminação raciais – ou para legitimar a ordem estabelecida, ou para preservar as distâncias sociais em que ela se assentava. Com a Abolição e a implantação da República, desapareceram as razões psicossociais, legais ou morais que impediam a objetivação de semelhante ideia. Então, operou-se uma reelaboração interpretativa de velhas racionalizações, que foram fundidas e generalizadas em um sistema de referência consistente com o regime republicano (FERNANDES, 2008a, p. 309-310).

Ainda que a distância entre a realidade e a representação fosse notória e conhecida de todos, isso não foi suficiente para impedir a construção de tal “mito”. Segundo essa perspectiva, o padrão de relações raciais predominante na sociedade brasileira, ainda legatário do passado escravocrata, era completamente compatível com o sistema normativo geral de uma sociedade republicana e livre. O que, em consequência, possibilitou que as elites das camadas dominantes fechassem os olhos diante do “drama coletivo” da população negra (para usar expressão do próprio Florestan), e diante das obrigações imperiosas de reparação e de extensão da cidadania que pesavam, pelo menos, sobre os ombros dos antigos proprietários escravocratas.

Florestan Fernandes (2008a, p. 311-312) chama atenção, ainda, para as consequências sociais de grande monta que o mito produziu, nesse momento em que emergia historicamente. Antes de tudo, generalizou um estado de espírito que atribuiu à incapacidade ou à irresponsabilidade da própria população negra as dificuldades sociais que ela vivenciava, relativas não só às condições de moradia, saúde e educação, mas sobretudo no que diz respeito à inserção na nova ordem econômica do trabalho livre e assalariado. Além disso, isentou as parcelas brancas da população de qualquer obrigação, responsabilidade ou solidariedade morais perante a deterioração progressiva da situação socioeconômica da população negra. E, por fim, forjou o que Fernandes (2008a, p. 311) chama de “*consciência falsa* da realidade racial brasileira”, na medida em que “revitalizou a técnica de focalizar e avaliar as relações entre ‘negros’ e ‘brancos’ através de exterioridades ou aparências dos ajustamentos raciais”. Leia-se: a exterioridade da etiqueta, que rejeitava qualquer possibilidade de conflito aberto ou manifestação explícita de preconceito e discriminação, era (é?) lida como expressão de uma verdade interior e, mesmo, como a marca distintiva (e positiva) da sociedade brasileira.

Essa consciência falsa, por sua vez, suscitou todo um elenco de “convicções etnocêntricas”, nas palavras do autor:

[...] 1º - a idéia de que “o negro não tem problemas no Brasil”; 2º - a idéia de que, pela própria índole do *povo brasileiro*, “não existem distinções raciais entre nós”; 3º - a idéia de que as oportunidades de acumulação de riqueza, prestígio social e de poder foram indistinta e igualmente acessíveis a todos, durante a expansão urbana e industrial da cidade de São Paulo; 4º - a idéia de que “o preto está satisfeito” com sua condição social e estilo de vida em São Paulo; 5º - a idéia de que não existe, nunca existiu e nunca existirá outro problema de justiça social com referência ao “negro”, excetuando-se o que foi resolvido pela revogação do estatuto servil e pela universalização da cidadania – o que pressupõe o corolário segundo o qual a miséria, a prostituição, a vagabundagem, a desorganização da família etc., imperantes na “população de cor”, seriam efeitos residuais, mas transitórios, a serem tratados pelos meios tradicionais e superados por mudanças qualitativas espontâneas (FERNANDES, 2008a, p. 312).

Em seu momento de emergência histórica, de acordo com a análise de Florestan, o mito da democracia racial serviu como um mecanismo societário de *defesa dissimulada* de atitudes, comportamentos e ideais das camadas (raciais) dominantes. Ele preencheu funções que atendiam aos interesses dessas velhas elites, obstaculizando os processos de democratização da riqueza, da cultura e do poder, que poderiam ser estimulados pela plena realização de uma ordem social competitiva – e contribuindo, ao invés, para a manutenção do arcabouço social em que se assentava a dominação tradicionalista.

Ou seja, nesse momento, o mito da democracia racial se associou a “manipulações conservantistas do poder” (FERNANDES, 2008a, p. 319-320). Em vários sentidos: ofereceu uma cobertura cômoda ao alheamento e à indiferença dos círculos dirigentes brancos diante do destino da população negra no regime democrático; identificou como “indesejável” a discussão franca da situação da “população de cor”, e como “perigosa” a participação em movimentos sociais destinados a minorá-la; e concentrou nas mãos do

“homem branco” das camadas sociais “altas” o poder de juiz supremo, de árbitro da situação, de quem decide o que “convinha” ou “não convinha” à população negra.

Ou, como afirma Florestan Fernandes (2017d, p. 30): com o mito, todo um complexo de privilégios, padrões de comportamento e valores de uma ordem social arcaica pôde manter-se intacto, em proveito dos estratos dominantes brancos da população brasileira. Desse modo, o mito da democracia racial tornou-se parte essencial da conformação da sociedade moderna no Brasil, e especificamente da manutenção e readaptação, a um novo regime político-jurídico, de hierarquias e dominações que possuem raízes na sociedade escravocrata e senhorial. E, assim, não pode ser visto como uma mera sobrevivência do “antigo regime”, mas sim como aspecto central da reconstituição das relações raciais no Brasil pós-abolição e pós-proclamação da República.

Nas palavras do autor:

É patente que só depois da Abolição e no contexto jurídico-político do Estado republicano seria possível se cogitar da situação de contato entre “negros” e “brancos”, imperante em São Paulo, como sendo uma “democracia racial”. Na realidade, porém, as coisas não caminharam nessa direção. De um lado, enquanto a ordem jurídico-política da sociedade inclusiva passou por uma verdadeira revolução, sua ordem racial permaneceu quase idêntica ao que era no regime de castas. De outro, o “negro” jamais encontrou no “branco” um ponto de apoio efetivo às suas tentativas de tomada de consciência e de melhora de sua situação histórico-social. Em vez de ser “democrática”, nesta esfera a sociedade paulistana era extremamente rígida, proscrevendo e reprimindo as manifestações autênticas de autonomia social das “pessoas de cor”. Considerada em termos desse contexto histórico, a convicção de que as relações entre “negros” e “brancos” corresponderiam aos requisitos de uma democracia racial não passa de um mito. Como mito, ela se vinculava aos interesses sociais dos círculos dirigentes da “raça dominante”, nada tendo que ver com os interesses simétricos do negro e do mulato. Por isso, também, não operava como uma força social construtiva, de democratização dos direitos e garantias sociais na “população de cor”. Inscrevia-se, contrariamente, entre os mecanismos que tendiam a promover a perpetuação, em bloco, de relações e processos de dominação que concentravam o poder nas mãos dos mencionados círculos dirigentes da “raça branca”, como sucedera no recente passado escravista (FERNANDES, 2008a, p. 318-319).

No entanto, o fato de esse contexto de emergência do Brasil moderno ser crucial para se perceber todas as dimensões envolvidas no mito da democracia racial não deve levar à compreensão equivocada de que a sua atuação ficou restrita a esse momento histórico. A ideia do Brasil como democracia racial vai se tornar, progressivamente, uma descrição oficial da nação, sendo percebida como traduzindo fielmente a realidade das relações raciais no país.

Ainda de acordo com Florestan Fernandes (2017d), a ideia da democracia racial vai ser fomentada por uma propaganda tenaz, na qual se envolveram órgãos oficiais de diferentes governos, personalidades e livros que apresentavam a história brasileira “sob o prisma dos brancos da classe dominante”, e desse modo se arraigando no imaginário cultural da nossa sociedade. E mais: nesse processo, ela se tornou “um *mores*, como dizem alguns sociólogos, algo intocável, a pedra de toque da ‘contribuição brasileira’ ao processo civilizatório da Humanidade” (FERNANDES, 2017d, p. 30). Transcendendo seu contexto originário de emergência, tal ideia continuou garantindo privilégios para uns e a perpetuação de condições sociais desumanas, para outros:

Os fatos – e não as hipóteses – confirmam que o mito da democracia racial continua a retardar as mudanças estruturais. As elites, que se apegaram a ele numa fase confusa, incerta e complexa de transição do escravismo para o trabalho livre, continuam a usá-lo como expediente para “tapar o sol com a peneira” e de auto-complacência valorativa. Pois consideremos: o mito – não os fatos – permite ignorar a enormidade da preservação de desigualdades tão extremas e desumanas, como são as desigualdades raciais no Brasil; dissimula que as vantagens relativas “sobem” – nunca “descem” – na pirâmide racial; e confunde as percepções e as explicações – mesmo as que se têm como “críticas”, mas não vão ao fundo das coisas – das realidades cotidianas. Onde não existe sequer democracia para o dissidente branco de elite haveria democracia racial, *democracia para baixo*, para os que descendem dos escravos e libertos negros ou mulatos?! Poderia existir democracia racial sem certas equivalências (não digamos *igualdades*) entre todas as raças? (FERNANDES, 2017d, p. 33-34).

A ideia de uma “democracia para baixo” passa necessariamente pelo reconhecimento da legitimidade que os “de baixo” possuem de se organizar e reivindicar seus direitos. A noção de democracia racial, no entanto, não aposta nesse reconhecimento – ou, antes, reconhece o direito ao conflito apenas por parte das camadas já privilegiadas. Segundo Fernandes (2008a), o mito da democracia racial enraíza-se numa compreensão que vê numa suposta “paz social” um bem que deve ser buscado a todo e qualquer custo. Assim, discutir, trazer à tona a problemática das relações raciais no Brasil – isto é, o racismo e/ou as desigualdades raciais – seria uma maneira de *criar* tal problemática, que do contrário inexistiria em nossa sociedade, sendo estranha à nossa “tradição”⁷.

Nessa perspectiva, é negada a legitimidade do uso do conflito enquanto instrumento político das camadas desfavorecidas. E assim o mito acaba funcionando como mecanismo garantidor dos privilégios históricos e, portanto, de manutenção do *status quo* (racial, sobretudo). E isso seja no passado, quando o conflito potencial de raça era expurgado da ordem legal e fortemente reprimido como uma “ameaça às instituições e à civilização”, seja durante a vigência da ditadura civil-militar, época em que o conflito racial era deliberadamente confundido com o conflito de classe e com a “subversão comunista da ordem” – e exposto à solução policial, repressora (FERNANDES, 2010, p. 113).

O destino das reflexões sobre as relações raciais no Brasil, no período ditatorial, é amplamente conhecido. Elas se tornam praticamente prescritas, na medida em o silenciamento em torno da problemática racial – justamente o que a caracterização da

⁷ Os próprios Roger Bastide e Florestan Fernandes foram acusados nesse sentido, quando da pesquisa vinculada ao Projeto Unesco, realizada nos anos 1950. Os autores relatam: “Houve quem considerasse a nossa contribuição *perigosa*, como se os investigadores fossem responsáveis pelas tensões latentes ou abertas, que eles se limitaram a descrever e a interpretar” (BASTIDE; FERNANDES, 2008, p. 18). Significativamente, essa noção reaparece quando da discussão sobre a implementação da política de cotas nas universidades brasileiras, nos anos 2000 (PORTELA JR., 2018).

democracia racial como “mito” buscava denunciar – se oficializa como medida de segurança nacional (TELLES, 2003, p. 57-59). Ainda assim, e apesar de coexistir com outros usos da expressão “democracia racial” – seja por parte do movimento negro que, segundo Guimarães (2012, p. 138-139), no contexto político do pós-guerra a via como um “pacto de inclusão social dos negros, ou uma utopia social progressista”; seja por parte do Estado, que a oficializava enquanto descrição das relações raciais supostamente harmoniosas no Brasil (COSTA, 2001) –, a reflexão de Florestan Fernandes sobre esse aspecto em particular se torna progressivamente influente nas ciências sociais brasileiras, popularizando sua percepção como “mito” e “falsa consciência”.

A crítica e a denúncia da democracia racial como “mito” se tornarão um mote importante das organizações negras que se articulam no final da década de 1970, e particularmente no Movimento Negro Unificado (MNU). Nesse momento de rearticulação do movimento negro e de luta pela redemocratização, nos anos 1980, a pluralidade constitutiva das organizações que compunham a militância não deve ser menosprezada. Não só eram diversos os seus propósitos e focos de atuação, como muitas “lideranças” despontam no período, seja pela atuação em setores governamentais, seja pela articulação de ações no âmbito da sociedade civil (PEREIRA, 2013, p. 231-247). Mas, ao retrazar os percursos da elaboração e disseminação da noção de “democracia racial” como mito, nessa conjuntura, o nome de Abdias Nascimento desponta, seja pela sua obra intelectual ou pela sua atuação político-parlamentar.

A atuação de Abdias Nascimento, segundo Guimarães (2012, p. 99-100), foi decisiva na formação ideológica do movimento negro, nesse período. Não só pelo papel desempenhado no Teatro Experimental do Negro, como pelo seu trânsito internacional e a elaboração do programa do “quilombismo” (NASCIMENTO, 2019), uma das principais

matrizes ideológicas que permeava o movimento negro nos anos 1980. E, de acordo com Munanga (2019), Abdias Nascimento se tornou o porta-voz de um mundo afro-brasileiro que, na década de 1970, advogava uma democracia verdadeiramente plurirracial e pluriétnica.

É compreensível, assim, que observemos os meandros da sua reflexão em torno da “democracia racial”, tomando-a como expressiva desse momento político particular e, ao mesmo tempo, como eixo disseminador para reflexões futuras em torno da questão. O crucial é observarmos como sua caracterização da democracia racial enquanto mito parte da fundamentação histórico-sociológica elaborada por Florestan Fernandes, mas a transcende ao ser reelaborada enquanto descrição de padrões comportamentais e ideológicos da sociedade brasileira persistentes ao longo do tempo. E é nessa formulação que ela será incorporada e disseminada pelo movimento negro, nas décadas seguintes (GUIMARÃES, 2012, p. 173).

O conceito de “democracia racial” é abordado logo no início do hoje clássico livro de Abdias Nascimento, *O genocídio do negro brasileiro*, publicado em 1979. Originalmente, o texto foi redigido para ser apresentado como conferência pública no Segundo Festival Mundial de Artes e Culturas Negras e Africanas, realizado em Lagos, Nigéria, em 1977 – embora não tenha sido nem publicado nem apresentado conforme planejado, segundo extenso relato do autor no Prólogo do livro, sintomaticamente intitulado “A história de uma rejeição”. O texto busca abordar diversos aspectos das relações raciais no Brasil, e do modo como as autoridades oficiais vinham lidando com a história e a cultura afro-brasileira no país. Logo em seu início, Abdias já reflete sobre a temática que nos interessa aqui:

O que logo sobressai na consideração do tema básico deste ensaio é o fato de que, à base de especulações intelectuais, frequentemente com o apoio das chamadas ciências históricas, erigiu-se no Brasil o conceito da *democracia racial*; segundo esta, tal expressão supostamente refletiria determinada relação concreta na dinâmica da sociedade brasileira: que pretos e brancos convivem harmoniosamente, desfrutando iguais oportunidades de existência, sem nenhuma interferência, nesse jogo de paridade social, das respectivas origens raciais ou étnicas (NASCIMENTO, 2016, p. 47-48).

Estão aqui já os dois elementos principais que serão, nos anos posteriores, associados à ideia de “democracia racial”: de um lado, a caracterização das relações raciais no Brasil como harmoniosas; de outro, a existência de uma igualdade de oportunidades, independentemente das “origens raciais ou étnicas” dos indivíduos (lembramos que, na análise de Florestan, essas são algumas das “convicções” geradas pela falsa percepção de que as relações raciais no Brasil se adequam a padrões éticos e políticos republicanos e democráticos).

Tanto em Florestan quanto em Abdias, o fundamento da crítica está em que a ideia de democracia racial se coloca como uma *descrição* da realidade brasileira. Ou seja, o conjunto de noções que essa expressão evoca – harmonia, igualdade de oportunidades etc. – se pretende a representação fiel de um estado de coisas efetivamente existente. Quando é, em fato, uma falsificação da realidade. Mas, enquanto Florestan utiliza a expressão como uma ferramenta de compreensão dos dilemas históricos envolvidos no processo de superação contraditória da ordem social escravocrata e senhorial, Abdias a emprega como uma chave analítica para abordar algumas dimensões das relações raciais na sociedade brasileira que, no conjunto, as singularizam frente a outras realidades nacionais.

São três, sobretudo, as dimensões das relações raciais no Brasil que Abdias Nascimento aborda a partir do conceito de “democracia racial”. A primeira dessas dimensões é o caráter de “tabu” da própria discussão sobre as relações raciais no país:

Devo observar de saída que este assunto de “democracia racial” está dotado, para o oficialismo brasileiro, das características intocáveis de verdadeiro tabu. Estamos tratando com uma questão fechada, terreno proibido sumamente perigoso. Ai daqueles que desafiam as leis deste segredo! Pobre dos temerários que ousarem trazer o tema à atenção ou mesmo à análise científica! Estarão chamando a atenção para uma realidade social que deve permanecer escondida, oculta. Certamente, como sugeriu o antropólogo Thales de Azevedo, para que não “despertemos as supostas vítimas” (NASCIMENTO, 2016, p. 52-53).

Trata-se, na verdade, de mais do que simplesmente um “tabu”. É, como falei no início, toda uma “etiqueta” de relações raciais no Brasil que proscree do cotidiano qualquer discussão e/ou análise sobre essa problemática, considerando-a, no mínimo, indelicada, e no limite, perigosa. Um conjunto de orientações de comportamento que, como já alertara Florestan, contribui para a perpetuação do *status quo* na medida em que não possibilita o trazer à tona os problemas que atingem a população negra, e resguarda à população branca uma consciência tranquila.

Mas Abdias Nascimento (2016, p. 94) reconhece também, nessa dimensão do mito da democracia racial, uma obstrução a “qualquer movimento de conscientização afro-brasileira”. Escrevendo ainda no contexto da ditadura civil-militar, o autor afirma que, ao negro, “não se permite esclarecer-se e compreender a própria situação no contexto do país; isso significa, para as forças no poder, ameaça à segurança nacional, tentativa de desintegração da sociedade brasileira e da unidade nacional”.

Retomamos assim à ideia da busca de “paz social” a qualquer custo. Entendendo-a, nesse caso, como uma forma de monopolização do uso do conflito político de modo a privilegiar as posições sociais já consolidadas historicamente. Recorrer ao espectro da

raça para denunciar o racismo, por parte da população negra, ou sequer discutir a questão, como parte das ciências sociais fazia em meados da década de 1960, seria visto como uma quebra dessa “paz”, e assim como estímulo à subversão da ordem e, conseqüentemente, passível de repressão. Segundo Abdias, ao relegar à obscuridade as discussões sobre raça, essas normas sociais negam à população negra o direito de autodefesa, pois não permite que ela utilize como arma a seu favor aquilo que utilizam para discrimina-la, ou seja, a raça. Nas suas palavras:

O presente governo do Brasil tem tomado medidas para proibir completamente a discussão do tema racial, fato que implicitamente nega toda possível credibilidade à “democracia racial”. [...] Uma estranha “democracia racial” que não permite reivindicações de direitos pelas vítimas da discriminação; o atual governo brasileiro tenta censurar, intimidar, e calar instituições de pesquisa e estudiosos estrangeiros que se preocupam com a situação do negro no Brasil. E ainda por cima, numa estranha lógica, pretende implicar o estudo e o debate público do racismo com a insatisfação com o regime! (NASCIMENTO, 2016, p. 94-95).

Não à toa, uma das propostas do “projeto quilombista” sistematizado por Abdias diz respeito à necessidade de recuperar a “memória dos afro-brasileiros” – “agredida sistematicamente pela estrutura de poder e dominação há quase quinhentos anos” (NASCIMENTO, 2019, p. 273) –, para que possam assumir suas raízes étnicas, históricas e culturais. Reconhecendo que o sistema educativo brasileiro, até então, nunca havia revelado apreço ou respeito às culturas, artes, línguas e religiões de origem africana, Abdias propõe (nas recomendações do programa de ação quilombista ao governo brasileiro) não só o estímulo à discussão e à pesquisa livres acerca dos problemas de descendentes de africanos no país, como também a inclusão, no currículo de todos os níveis do sistema educacional, da história e culturas dos povos africanos, tanto aqueles do continente como os da diáspora (NASCIMENTO, 2019, p. 302). A semelhança com as prescrições da Lei 10.639/2003, em particular com as “Diretrizes Curriculares

Nacional para a Educação das Relações Étnico-Raciais e o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana” (BRASIL, 2004), é sinalizadora de como as reflexões do autor encontraram acolhida e desenvolvimento no seio dos grupos e organizações engajados na luta antirracista no Brasil, e que encamparam propriamente a “ótica nova” acerca das relações raciais de que estamos tratando⁸.

O segundo aspecto das relações raciais no Brasil que Abdias Nascimento analisa a partir do conceito de “mito da democracia racial”, é a leitura benevolente do passado escravocrata brasileiro e suas consequências. Essa leitura já possuía uma longa tradição na época da escritura do seu livro, remetendo mesmo ao século XIX. A caracterização das relações raciais no Brasil como harmônicas e relativamente mais justas do que nos Estados Unidos compõe o mito do “paraíso racial” que, segundo Guimarães (2012, p. 138), antecederia o próprio mito da democracia racial: “a escravidão mesma, cuja sobrevivência manchava a consciência de liberais como Nabuco, era tida pelos abolicionistas americanos, europeus e brasileiros, como mais humana e suportável, no Brasil, justamente pela ausência dessa linha de cor” (GUIMARÃES, 2012, p. 142), isto é, pela ausência de barreiras legais que impedissem a ascensão social de pessoas de cor a cargos oficiais ou a posições de riqueza ou prestígio.

Basicamente, Abdias se insurge, de um lado, contra a leitura da escravidão no Brasil como “instituição benigna, de caráter humano” (NASCIMENTO, 2016, p. 59)...

⁸ Significativamente, em 1994, Florestan, enquanto deputado e em parceria com o MNU, propusera uma emenda constitucional intitulada “Dos negros”, em que tratava de direitos da população negra, entre outros tópicos, relativos à educação e cultura, de valorização da sua participação na construção da sociedade brasileira (FERNANDES, 2017e).

Outro dos mitos de conveniência inventados para mitigar a consciência de culpa do opressor e minimizar acusações contra ele, é o mito que apregoa um alto grau de bondade e humanidade na escravidão praticada na católica América Latina: as colônias espanholas e portuguesas; nestas, o caráter do regime escravocrata seria o oposto daquele existente nas colônias inglesas na América, especialmente nos Estados Unidos. Este mito, tão propagado nos séculos passados, ainda hoje tem seus adeptos. [...] Este mito constitui mais uma entre as incontáveis manipulações que têm contribuído ao sucesso da propagação de outro mito: a “democracia racial” (NASCIMENTO, 2016, p. 61-62).

...e, de outro lado, contra a visão que enxerga na abolição da escravatura o fim das dificuldades enfrentadas pela população negra. Muito interessante perceber como suas reflexões podem ser aproximadas das críticas tecidas por Florestan às comemorações oficiais do centenário da abolição, de que falei no início do texto:

Depois de sete anos de trabalho, o velho, o doente, o aleijado e o mutilado – aqueles que sobreviveram aos horrores da escravidão e não podiam continuar mantendo satisfatória capacidade produtiva – eram atirados à rua, à própria sorte, qual lixo humano indesejável; estes eram chamados de “africanos livres”. Não passava, a liberdade sob tais condições, de pura e simples forma de legalizado assassinio coletivo. As classes dirigentes e autoridades públicas praticavam a libertação dos escravos idosos, dos inválidos e dos enfermos incuráveis, sem lhes conceder qualquer recurso, apoio, ou meio de subsistência. Em 1888 se repetiria o mesmo ato “liberador” que a História do Brasil registra com o nome de Abolição ou de Lei Áurea, aquilo que não passou de um assassinato em massa, ou seja, a multiplicação do crime, em menor escala, dos “africanos livres”. Atirando os africanos e seus descendentes para fora da sociedade, a abolição exonerou de responsabilidades os senhores, o Estado, e a Igreja (NASCIMENTO, 2016, p. 79).

Há, ainda, um terceiro aspecto das relações raciais no Brasil que Abdias analisa a partir do conceito de “mito da democracia racial”. E, talvez, seja o mais importante de todos, na medida em que interliga as representações sociais que tornam a discussão sobre a questão racial um “tabu”, e que perpetuam a velha imagem de um passado escravocrata benevolente no Brasil. Trata-se, esse aspecto, das singularidades da manifestação do

racismo na sociedade brasileira, que o distanciaria de outras realidades nacionais, em especial a dos Estados Unidos e a da África do Sul.

Vejamos:

Devemos compreender “democracia racial” como significando a metáfora perfeita para designar o racismo estilo brasileiro: não tão óbvio como o racismo dos Estados Unidos e nem legalizado qual o *apartheid* da África do Sul, mas eficazmente institucionalizado nos níveis oficiais de governo assim como difuso no tecido social, psicológico, econômico, político e cultural da sociedade do país. Da classificação grosseira dos negros como selvagens e inferiores, ao enaltecimento das virtudes da mistura de sangue como tentativa de erradicação da “mancha negra”; da operatividade do “sincretismo” religioso à abolição legal da questão negra através da Lei de Segurança Nacional e da omissão censitária – manipulando todos esses métodos e recursos – a história não oficial do Brasil registra o longo e antigo genocídio que se vem perpetrando contra o afro-brasileiro. Monstruosa máquina ironicamente designada “democracia racial” que só concede aos negros um único “privilégio”: aquele de se tornarem brancos, por dentro e por fora. A palavra-senha desse imperialismo da brancura, e do capitalismo que lhe é inerente, responde a apelidos bastardos como *assimilação*, *aculturação*, *miscigenação*; mas sabemos que embaixo da superfície teórica permanece intocada a crença na inferioridade do africano e seus descendentes (NASCIMENTO, 2016, p. 111).

Nessa perspectiva, a noção de “democracia racial” permite captar os elementos essenciais e peculiares desse tipo de racismo. A partir da fala de Abdias, podemos sintetizar em duas as principais formas de manifestação desse “racismo estilo brasileiro”. De um lado, sua manifestação – ou seria mais preciso dizer “ocultação”? – na forma das ideias de “assimilação, aculturação, miscigenação”. E, de outro lado, seu caráter difuso, não institucionalizado, que não se manifesta via confronto aberto. Trata-se, na verdade, em ambas as formas, de um racismo que não se explicita enquanto tal, que não põe à vista suas atitudes discriminatórias e as ideias preconceituosas que o embasam. O próprio subtítulo do livro de Abdias Nascimento, que faz menção a um “racismo mascarado”, sintetiza essa característica-chave que estamos analisando.

Em outros textos, Abdias fala de um

[...] racismo de tipo muito especial, exclusiva criação luso-brasileira: difuso, evasivo, camuflado, assimétrico, mascarado, porém tão implacável e persistente que está liquidando os homens e mulheres de ascendência africana que conseguiram sobreviver ao massacre praticado no Brasil. Com efeito, essa destruição coletiva tem conseguido se ocultar da observação mundial pelo disfarce de uma ideologia de utopia racial denominada “democracia racial”, cuja técnica e estratégia têm conseguido, em parte, confundir o povo afro-brasileiro, dopando-o, entorpecendo-o interiormente; tal ideologia resulta para o negro num estado de frustração, pois que lhe barra qualquer possibilidade de autoafirmação com integridade, identidade e orgulho (NASCIMENTO, 2019, p. 34-35).

Talvez haja algo de pessoal quando Abdias fala da ideologia da democracia racial como ocultando, “da observação mundial”, o genocídio praticado contra a população negra no Brasil. Pois em não poucos momentos ao longo de sua trajetória ele se dedicou, em espaços de debate fora do país, a denunciar os artifícios empregados pelo Estado brasileiro para ocultar a reprodução do racismo e das desigualdades raciais (cf. ALMADA, 2019). Parte mesmo de um projeto pan-africanista, de inclusão do Brasil no repertório de nações da diáspora africana, envolvia a análise e crítica dessa “ficção histórica de que o país representa o único paraíso de harmonia racial na terra, a ser imitado” (NASCIMENTO, 2019, p. 45). Não há, portanto, como negar que o domínio da elite minoritária branca, no Brasil, escapou da condenação mundial porque os dominadores construíram uma “imagem autoelogiosa de benevolência antirracista endossada pela intelectualidade, artes e ciências sociais” (NASCIMENTO, 2019, p. 369-370).

Abdias buscou mostrar como as camadas políticas e intelectuais brasileiras produziram uma “cobertura ideológica” da opressão de homens negros e mulheres negras, seja através de uma teorização dita “científica” que legitimava sua inferioridade racial – através do “racismo científico” muito influente no Brasil na passagem do século XIX para o XX (SCHWARCZ, 1993); seja através do mito da democracia racial que desumaniza

africanos e seus descendentes “para servir aos interesses dos opressores eurocentristas” (NASCIMENTO, 2019, p. 287). Na sua perspectiva, ambas as ideologias – o branqueamento e a democracia racial –, a despeito das suas diferenças de superfície, possuem algo essencial em comum: “Tudo não passa de racionalização do supremacismo branco e do estupro histórico e atual que se pratica contra a mulher negra” (NASCIMENTO, 2019, p. 298-299).

Há uma última indicação a partir da qual podemos notar a relevância da “ótica nova” que Florestan e Abdias ajudaram a construir – especificamente, no que diz respeito a esse caráter particular de manifestação do racismo na sociedade brasileira, desvelado a partir da noção de “democracia racial”. Em sua intervenção na Conferência de Durban⁹, em 2001, Abdias Nascimento refletia sobre como formas contemporâneas de racismo, menos explicitadas, e que sempre caracterizaram a sociedade brasileira, se tornavam, então, parte do processo de globalização. A experiência do “racismo encoberto ao estilo brasileiro”, em que os processos discriminatórios produzem a segregação e a exclusão de maneira não formalizada, se revelava parte de um modelo de globalização econômica, política e cultural que institucionalizava o massacre étnico de diversos povos e culturas, ao mesmo tempo em que celebrava uma imagem “multicultural” de convivência entre povos e culturas.

As primeiras duas Conferências Mundiais Contra o Racismo, realizadas em Genebra em 1978 e 1983, focalizaram o sistema segregacionista do *apartheid*. Derrubado esse sistema, países onde foram eliminados sistemas jurídicos de segregação racial passam a viver o racismo encoberto, ao estilo latino e brasileiro. Não se faz necessário legislar a segregação e a exclusão, pois os processos discriminatórios se encarregam de produzi-las de maneira não formalizada. Cada vez mais prevalece a discriminação dissimulada, negada na retórica hipócrita de

⁹ Trata-se, mais especificamente, da *III Conferência Mundial contra Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata*, convocada pela Assembleia Geral da ONU em 1997, no contexto de revisão das ações de combate ao racismo em um mundo em que os conflitos de natureza étnica se intensificavam, e realizada em 2001 na cidade de Durban, na África do Sul.

uma pretensa igualdade, porém firme e eficaz na prática da exclusão. O modelo latino e brasileiro surge paradigmático entre as formas contemporâneas do racismo, e a experiência afrodescendente nas Américas de fala espanhola e portuguesa muito contribui para a compreensão desse fenômeno. Trata-se de um racismo estrutural e institucional... (NASCIMENTO, 2019, p. 371-372).

No conjunto, portanto, as reflexões de Florestan e Abdias mostram como essa modalidade particular de racismo se consolida enquanto orientação de comportamento, encontra acolhida e legitimação nas instituições, e se dissemina em outros contextos nacionais. A expressão “democracia racial”, de certo modo, sintetiza as várias dimensões desse processo multifacetado. Ela é, portanto, uma chave conceitual que alterou profundamente os nossos modos de compreender as relações raciais no Brasil e, conseqüentemente, de construir as iniciativas e mecanismos institucionais capazes de enfrentar o problema do racismo e das desigualdades raciais.

Se, hoje, aquilo que antes era uma denúncia escandalosa – a democracia racial como “mito” – se torna parte das representações correntes sobre o Brasil, isso é *também* fruto da atuação política e intelectual de autores como Abdias e Florestan, que não esmoreceram diante das críticas e resistências. Reconhecer, portanto, os passos que nos trouxeram até aqui, como busquei realizar de forma singela neste ensaio, é parte imprescindível de um processo de construção de uma *nova* “ótica nova” sobre as relações raciais no Brasil – a qual, se consegue enxergar dimensões e aspectos que ainda não se colocavam nitidamente para seus predecessores e predecessoras, é porque tem ombros de gigantes em que se apoiar e assim ver mais longe.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amílcar Araújo. 2006. A defesa das cotas como estratégia política do movimento negro contemporâneo. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n. 37, p. 143-166.

ALMADA, Sandra. 2009. *Abdias Nascimento*. São Paulo: Selo Negro.

BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. 2008. *Branços e negros em São Paulo*. 4ª ed. São Paulo: Global.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão. 2004. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*. Brasília: MEC, SECADI.

COSTA, Sérgio. 2001. A mestiçagem e seus contrários: etnicidade e nacionalidade no Brasil contemporâneo. *Tempo Social*, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 143-158.

FERNANDES, Florestan. 2008a. *A integração do negro na sociedade de classes*. O legado da “raça branca”. 5ª ed. São Paulo: Globo.

_____. 2008b. *A integração do negro na sociedade de classes*. No limiar de uma nova era. 5ª ed. São Paulo: Globo.

_____. 2010. 25 anos depois: o negro na era atual. In: *Circuito fechado: quatro ensaios sobre o “poder institucional”*. São Paulo: Globo. p. 97-134.

_____. 2014. *Florestan Fernandes na Constituinte: leituras para a reforma política*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo; Expressão Popular.

_____. 2016. Prefácio à Edição Brasileira. In: NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Perspectivas, p. 17-21.

_____. 2017a. O 13 de maio. In: FERNANDES, Florestan. *Significado do protesto negro*. São Paulo: Expressão Popular; Editora da Fundação Perseu Abramo, p. 49-54.

_____. 2017b. O centenário da antiabolição. In: FERNANDES, Florestan. *Significado do protesto negro*. São Paulo: Expressão Popular; Editora da Fundação Perseu Abramo, p. 103-110.

_____. 2017c. Prefácio. In: FERNANDES, Florestan. *Significado do protesto negro*. São Paulo: Expressão Popular; Editora da Fundação Perseu Abramo, p. 21-27.

_____. 2017d. Um mito revelador. In: FERNANDES, Florestan. *Significado do protesto negro*. São Paulo: Expressão Popular; Editora da Fundação Perseu Abramo, p. 29-36.

_____. 2017e. Consciência negra e transformação da realidade. In: FERNANDES, Florestan. *Significado do protesto negro*. São Paulo: Expressão Popular; Editora da Fundação Perseu Abramo, p. 147-160.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio. 2012. *Classes, raças e democracia*. São Paulo: Editora 34.

_____. 2019. A democracia racial revisitada. *Afro-Ásia*, Centro de Estudos Afro-Orientais (UFBA), n. 90, p. 9-44.

JACCOUD, Luciana. (Org.). 2009. *A construção de uma política de promoção da igualdade racial: uma análise dos últimos 20 anos*. Brasília: Ipea.

MAIO, Marcos Chor. 1999. O projeto Unesco e a agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 14, n. 41, p. 141-158.

MUNANGA, Kabengele. 2019. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

NASCIMENTO, Abdias. 2016. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Perspectivas.

_____. 2019. *O Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. São Paulo: Editora Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro.

PEREIRA, Amílcar Araújo. 2013. *O mundo negro: relações raciais e a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas: FAPERJ.

PORTELA JR., Aristeu. 2014. Raça, classe e a negação do conflito. *Olhares Sociais*, Recôncavo da Bahia, v. 3, p. 25-45.

_____. 2018. *Ações afirmativas com recorte racial no ensino superior e disputas de identidade nacional no Brasil*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2018.

PORTELA JR., Aristeu; SOARES, Eliane Veras. 2015. Dilema racial, nação e “brasilidade”. In: CEPEDA, Vera Alves; MAZUCATO, Thiago (Org.). *Florestan Fernandes, 20 anos depois – um exercício de memória*. São Carlos: Ideias, Intelectuais e Instituições, p. 159-176.

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

_____. 2007. Raça sempre deu o que falar. In: FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Global, p. 11-24.

SOARES, Eliane Veras. 1997. *Florestan Fernandes: O militante solitário*. São Paulo: Cortez.

SOARES, Eliane Veras; BRAGA, Maria Lúcia de Santana; COSTA, Diogo Valença. 2002. O dilema racial brasileiro: de Roger Bastide a Florestan Fernandes ou da explicação teórica à proposição política. *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 5, n. 1, p. 35-52.

TELLES, Edward. 2003. *Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fundação Ford.

A “NEW PERSPECTIVE” ON RACE RELATIONS IN BRAZIL: contributions by Florestan Fernandes and Abdias Nascimento

ABSTRACT

This essay seeks to analyze, in the thoughts of Florestan Fernandes and Abdias Nascimento, central aspects of a “new perspective” on race relations in Brazil, which gained strength in the 1980s and became fundamental to the way we critically understand the issue today in Brazilian society. From the multidimensional discussion of the two authors on “racial democracy”, we outline an overview of the specifics of the racial issue in Brazil and the dilemmas involved in its problematization and confrontation.

KEYWORDS

Abdias Nascimento. Racial Democracy. Florestan Fernandes. Racism.