

# ASPECTOS SEMÂNTICOS DA DISCRIMINAÇÃO RACIAL NO BRASIL

## Para além da teoria da modernidade

**João Feres Júnior**

Esse artigo pretende contribuir para aprofundar o entendimento da discriminação racial no Brasil por meio da análise de aspectos semânticos dessa prática social, aos quais não foi dada devida importância na literatura contemporânea das ciências sociais. Darei destaque à tese, corrente nessa literatura, de que a discriminação dos negros foi significativamente redefinida após a abolição da escravidão como negação dos atributos ideais do indivíduo moderno. Segundo essa tese, com o advento da modernidade no Brasil, negro passou a ser um índice de não moderno, ou, mais especificamente, de pessoa que não é plenamente dotada das aptidões necessárias para o bom desempenho como cidadão e para as relações de mercado, a saber, racionalidade, disciplina, controle das paixões e emoções, capacidade de pla-

nejamento etc. A meu ver, apesar de parcialmente correta, essa leitura deixa de levar em conta aspectos cruciais da discriminação racial em nosso país, que podem ser mais bem avaliados mediante a análise de conteúdos semânticos envolvidos em sua prática. Essa correção faz-se necessária não apenas por motivos estritamente acadêmicos, mas também para basear intervenções que possam debelar esse mal social de maneira mais eficaz.

Meu argumento será proposto da seguinte maneira: na primeira seção apresentarei a tese acerca da discriminação racial mais corrente na literatura contemporânea, identificando o debate que lhe deu origem, assim como seus principais defensores no contexto acadêmico atual. Na seção seguinte, usarei da tipologia das formas de desrespeito, desenvolvida por mim em outro trabalho, para iluminar aspectos da discriminação racial pouco explorados pela literatura. Na terceira, apresento um argumento alternativo para

*Artigo recebido em janeiro/2005  
Aprovado em abril/2006*

explicar o racismo no Brasil moderno. Por fim, utilizo a teoria das formas de reconhecimento, assim como foi desenvolvida por Charles Taylor e Axel Honneth, para mostrar que a discriminação e o preconceito envolvem aspectos mais complexos do que os que foram imaginados até o momento.

### A recepção de Florestan Fernandes

A tese da redefinição moderna da discriminação racial pode ser entendida como o produto da recepção dos escritos sobre relações raciais de Florestan Fernandes – um dos principais representantes da escola paulista de sociologia. Em *A integração do negro na sociedade de classes* (1965), Fernandes explica a existência do preconceito racial na sociedade capitalista competitiva do Brasil por meio de dois argumentos: primeiro, ele seria um resíduo cultural da hierarquia racial da sociedade escravista, fadado a desaparecer com o tempo, ou seja, com o desenvolvimento da própria sociedade capitalista; e segundo, a discriminação ocorreria devido à inadequação do negro à sociedade competitiva, dada sua falta de preparo para as profissões que se abriram a partir do fim da escravidão e a reprodução de um *ethos* anômico por parte da família negra.

As teses de Fernandes tiveram uma recepção diferenciada na literatura sociológica. Para citar dois exemplos contemporâneos significativos, enquanto Carlos Hasenbalg dedicou-se a refutar a primeira, Jessé Souza preferiu elaborar sobre a segunda. Devemos notar que, mesmo que Fernandes não tenha, ele mesmo, defendido a tese da redefinição moderna da discriminação racial – pelo contrário, as duas justificativas do autor apontam para o entendimento da discriminação como herança do passado –, esses autores que o sucederam assim o fizeram. Passemos, então, a um rápido exame das contribuições de suas contribuições.

#### *Hasenbalg contra Fernandes*

A tese da redefinição moderna da discriminação racial no Brasil foi primeiramente formula-

da por Carlos Hasenbalg, talvez o maior responsável pelo ressurgimento dos estudos de relações raciais no Brasil após o Golpe de 1964. Já em seu primeiro livro, *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil* (Hasenbalg, 1979), o autor apresenta tal argumento em contraposição às idéias de Fernandes.

Para Fernandes a discriminação racial no Brasil pós-abolição era um resíduo, uma sobrevivência de padrões arcaicos de relações sociais moldadas durante a escravidão. O racismo seria a imputação de atributos adscritivos ao negro, os quais, em última análise, seriam incompatíveis com a modernização industrial. Portanto, com a plena realização do processo de modernização, o racismo estaria fadado a desaparecer (Bastide e Fernandes 1959; Fernandes, 1965, 1972).

No estudo que fez das relações raciais na sociedade paulista durante o período que sucedeu a abolição, Fernandes conclui que a libertação dos escravos, isto é, a mudança de sua condição legal, não redundou em uma modificação significativa de sua posição social. O autor atribui esse fato à falta de habilidade e preparo dos libertos para o trabalho livre e para a competição por postos no novo modelo de sociedade que surgia. Em consequência disso, sobraram para os negros as ocupações mais degradantes e periféricas da economia rural e urbana, o que os manteve presos aos estratos sociais mais baixos. Portanto, aos olhos do autor, o modelo arcaico de hierarquia racial que regulava as relações entre senhores e escravos foi mantido na nova sociedade brasileira que ali se fundava. Contudo, se antes esse modelo era estrutural para a reprodução daquela sociedade, agora ele se torna uma excrescência, um resíduo histórico dentro de uma sociedade aberta, competitiva e democrática (Fernandes, 1965, p. 192).

Uma vez que esse resíduo não tem nenhum vínculo estrutural com a sociedade industrial, ele estaria fadado ao desaparecimento. Nas palavras do próprio autor, o preconceito e a discriminação raciais são um “atraso cultural” (1969, p. 295), uma sobrevivência do passado sem suporte no presente e sem futuro. Por fim, cabe ressaltar que, para Fernandes, a decadência desse resíduo arcaico só viria com o fim da assimetria racial na distribuição social de renda e de *status*, ou seja, quando negros e mulatos ocupassem as mesmas

posições monopolizadas pelos brancos em nossa sociedade.

Carlos Hasenbalg refuta a teoria da discriminação racial como resíduo histórico argumentando que, para sobreviver, uma determinada relação deve funcionar na estrutura social do presente, ou seja, o racismo e a discriminação devem ser relacionados aos ganhos materiais e simbólicos do grupo superior, os brancos. Baseando-se nos trabalhos de Robert Blauner e Samuel Bowles sobre industrialização, oportunidades e relações raciais, Hasenbalg postula que a discriminação racial é compatível com a racionalidade do sistema industrial capitalista, na medida em que o rompimento com práticas adscritivas em uma sociedade preconceituosa (por exemplo: contratação de um negro para um cargo de alto prestígio) incorre em custos extras para a reprodução do sistema, tais como resistência maior de subordinados, pares e clientes, sem qualquer garantias de ganho adicional (Hasenbalg, 1979).<sup>1</sup> Ou seja, ao contrário do que acredita Fernandes, não há um imperativo estrutural no capitalismo industrial que leve à eliminação da discriminação racial.

Mais importante para o tema desse trabalho é a conclusão que o autor chega em relação aos conteúdos do racismo: “A discriminação e o preconceito raciais não são mantidos intactos após a abolição mas, pelo contrário, adquirem novos significados e funções dentro das novas estruturas [...]” (*Idem*, p. 85).

Apesar de citar essa mudança de significados, Hasenbalg não entra em detalhes sobre sua natureza. Uma análise mais detida de seu texto demonstra que o autor centra sua análise não na mudança de significados do preconceito, mas sim na mudança de sua aplicação, ou melhor, de sua função social. Na sociedade escravocrata a inferiorização do negro servia para legitimar o regime político-legal vigente, ao passo que no contexto da sociedade capitalista ela cumpre a função de alijar os negros da competição por oportunidades de ascensão social.<sup>2</sup>

*Souza: no caminho de Freyre*

Uma versão mais detalhada e recente da teoria da redefinição moderna do conteúdo da dis-

criminação racial e do preconceito no Brasil é articulada por Jessé Souza em alguns de seus textos. O argumento de Souza alterou-se no decorrer do tempo, e essa alteração, como veremos, é significativa para o tema deste trabalho.

No artigo “Democracia racial e multiculturalismo: a ambivalente singularidade cultural brasileira” (2000), Souza discute a questão da discriminação racial no Brasil ao defender Gilberto Freyre contra os ataques um tanto quanto simplificadores da leitura de Anthony Marx (1998), que atribui ao autor pernambucano a responsabilidade de ter pintado um quadro róseo da sociedade escravista. A sociologia interpretativa de Souza segue Freyre de perto. Após identificar o caráter ambíguo creditado por este às relações entre senhor e escravo, permeadas de amor e sadismo, Souza passa a discutir as transformações sociais que levaram do contexto de *Casa-grande & senzala* (Freyre, 1938) para o de *Sobrados e mucambos* (Freyre, 1977 [1961]), ou seja, o início do processo de modernização em nosso país – desencadeado pelo descobrimento de ouro em Minas Gerais e o conseqüente surgimento de alguns centros urbanos (Souza, 2000, p. 6). A isso se seguiu a implantação do Estado monárquico, que veio minar em parte o domínio do senhor sobre seus filhos. Esses adquiriram mais autonomia em relação aos negócios paternos, pois agora tinham a possibilidade de ingressar em carreiras públicas abertas com a criação de uma burocracia estatal.

Mais tarde, já durante o Segundo Reinado, começou o processo da re-europeização do Brasil, que, além da importação de modismos comportamentais, arquitetônicos, culinários etc., também proporcionou a entrada de ideário liberal individualista no país e o deslocamento do sistema de valores em direção ao novo, substanciado na neocracia de D. Pedro II. Com a introdução do maquinário e o nascimento da indústria ao final do século XIX, os elementos médios da sociedade, até então em uma condição de pária, de “sem lugar”, começaram a ser valorizados.<sup>3</sup> Trata-se do contingente de agregados, filhos ilegítimos, parentes etc., muitos mestiços, aqueles que, mesmo sem função definida, eram permitidos dentro do sistema tradicional – muito por causa daquilo que Freyre denomina “elemento democrático” do patriarcalismo brasileiro. Ainda segundo Souza, é

exatamente por não terem lugar, função definida, que esses indivíduos estavam mais livres para se integrar à produção burguesa, aprendendo ofícios e desenvolvendo habilidades para o mercado: eles eram mais livres para viver do próprio mérito (*Idem*, p. 8). Entra em cena, então, o personagem que Freyre denominou “mulato habilidoso” (Freyre, 1977 [1961]).

Apesar de ainda não articulada em termos taylorianos, a leitura de Souza já identifica a modernização como processo de imposição do princípio normativo do mérito a partir do avanço das relações capitalistas de mercado. Nesse momento da história brasileira, pela primeira vez as qualidades e os talentos pessoais tomam precedência parcial sobre os privilégios herdados.

Segundo Souza, contudo, a ascensão dos elementos médios da sociedade traz conseqüências para as relações raciais. Por um lado, tem-se a formação de um estrato mestiço de funcionários públicos e bacharéis. Por outro, a ascensão desses “mulatos habilidosos” causa um aumento de rivalidades e preconceitos por parte dos brancos de ascendência portuguesa. Ademais, os próprios mulatos, assim como os trabalhadores brancos, marcavam sua posição intermediária na nova sociedade pelo reforço de sua distinção em relação aos negros, ainda associados à condição escrava.

O processo de incorporação do mestiço à nova sociedade foi paralelo ao processo de proletarização e demonização do negro (Souza, 2000).

Retornando à narrativa histórico-sociológica mais geral, Souza concebe o processo de re-europeização como um encontro entre o patriarcalismo brasileiro e uma modernização vinda de fora, que corresponderia à implantação do Estado e do mercado burgueses no país (*Idem*, p. 10). Portanto, conclui que, no Brasil, ao contrário dos Estados Unidos, onde os brancos já fundaram uma nação moderna, a modernidade era estrangeira:

A “modernidade” chega ao país de navio, como vimos, e põe de ponta-cabeça seja em seu aspecto material, seja em seu aspecto simbólico, toda a sociedade vigente. Com relação a esses novos valores que chegam, não havia diferença de fundo entre brancos, mestiços ou negros. Esses valores são estranhos a todos igualmente e põem, portanto, a questão do *status* relativo sob novos padrões, como havia percebido Freyre (Souza, 2000, p. 146).

Diante dessa modernidade estrangeira, como explicado, os elementos mais “sem lugar” na hierarquia da ordem patriarcal – os mestiços – adquirem uma vantagem no sistema burguês competitivo em relação aos brancos e negros ainda presos aos laços tradicionais.

Souza conclui que a segregação de matriz biológica, presente na escravidão, foi substituída por um sistema flexível em que

[...] o empecilho [à ascensão] não era absoluto e sim relativo, superável pelo talento individual, ou seja, [isso] mostra que havia espaço para formas de reconhecimento social baseadas no desempenho diferencial e não apenas em categorias adscritivas de cor (*Idem, ibidem*).

O autor vê na possibilidade de ascensão do mulato, e na mudança do padrão de relações raciais, uma evidência do imperativo funcional da modernidade capitalista. Temos aqui, portanto, ainda que de maneira marginal para o argumento principal do texto, a tese de que o processo de modernização brasileiro provocou, entre outras coisas, uma redefinição do preconceito racial. O negro nesse novo contexto passou a ser associado ao não-moderno. Segundo o autor, a modernidade trouxe a valorização das tarefas de utilidade social em detrimento de distinções baseadas na cor da pele:

O esforço de assimilação de valores e da tecnologia ocidental por brasileiros é precisamente o ponto em que diferenças de raça e classe sempre foram e são até hoje relativizadas (*Idem, ibidem*).

#### *Souza: não-reconhecimento e subcidadania*

O segundo momento da teoria de Souza no tocante à questão do impacto da modernidade na conceituação do preconceito racial em nosso país corresponde a seus trabalhos mais recentes, especialmente “(Não) Reconhecimento e subcidadania, ou o que é “ser gente?”” (2003b) e *A construção social da sub-cidadania* (2003a). Nesses textos, o autor está preocupado em deslindar as origens e os suportes normativos da brutal desigualdade social que assola nosso país.

Com o auxílio da filosofia de Charles Taylor e da sociologia de Pierre Bourdieu, Souza apre-

senta a tese de que a modernidade ocidental é composta de um conjunto de valores culturais que não são explicitados nas práticas sociais cotidianas. A essa dimensão não-reflexiva da vida moderna é dado o nome de “ideologia espontânea do capitalismo” (Souza, 2003a, p. 53). Ainda segundo o autor, ao contrário da Europa, onde o processo gradativo de maturação do Estado e do mercado burgueses proporcionou uma homogeneização do tipo humano, no Brasil essas instituições eminentemente modernas foram importadas e implantadas rapidamente “sobre” uma população ainda dividida pelas hierarquias da sociedade escravocrata. Como consequência dessa situação, desenvolveu-se aqui uma “ideologia espontânea” da segregação daqueles que não apresentam em sociedade sinais que indiquem sua capacitação para a vida moderna.

Como se pode notar, a despeito do referencial teórico diverso, o argumento assemelha-se em vários pontos àquele articulado no texto anterior. Porém algumas mudanças importantes são introduzidas, principalmente no tocante ao tema que nos interessa.

Souza agora utiliza Florestan Fernandes para falar da transição da ordem escravocrata para a livre. Na nova sociedade, faltava ao negro os “pressupostos sociais e psicossociais” que possibilitam o sucesso no “meio ambiente concorrencial”. Souza segue Fernandes ao imputar aos negros recém-libertos a falta de disposição para a poupança, a falta de habilidades laborais e a falta de vontade para ocupar funções consideradas degradantes:

Faltava-lhe o aguilhão da ânsia pela riqueza [...]. A ânsia em libertar-se das condições humilhantes da vida anterior, tornava-o, inclusive, especialmente vulnerável a um tipo de comportamento reativo e ressentido em relação às demandas da nova ordem. Assim, o liberto tendia a confundir as obrigações do contrato de trabalho e não distinguia a venda da força de trabalho da venda dos direitos substantivos à noção de pessoa jurídica livre. Ademais, a recusa a certo tipo de serviço, a inconstância no trabalho, a indisciplina contra a supervisão, o fascínio por ocupações “nobilitantes”, tudo conspirava para o insucesso nas novas condições de vida e para a confirmação do preconceito (Souza, 2003, pp. 44-45).

A esse desajuste profundo em relação aos valores da sociedade capitalista moderna, vem se somar a falta de estrutura da família negra, que “não chega a se constituir como uma unidade capaz de exercer as suas virtualidades principais de modelação da personalidade básica e controle de comportamentos egoísticos” (*Idem*, p. 55). Ou seja, a brutalidade da vida na família desarticulada minava qualquer possibilidade de formação de atitudes solidárias e de confiança interpessoais e comunitárias.

Seguindo esse raciocínio, Souza acrescenta:

Esse aspecto é fundamental para meu argumento, na medida em que o que Florestan está pleiteando é, na realidade, a meus olhos, atribuir à constituição e reprodução de um *habitus* específico, no sentido de Bourdieu – a apropriação de esquemas cognitivos e avaliativos transmitidos e incorporados de modo pré-reflexivo e automático no ambiente familiar desde a mais tenra idade, permitindo a constituição de redes sociais, também pré-reflexivas e automáticas, que cimentam solidariedade e identificação, por um lado, e antipatia e preconceito, por outro – o lugar fundamental na explicação da marginalidade do negro (*Idem*, p. 56).

Para concluir que:

Este ponto é central, posto que, se é a reprodução de um “*habitus* precário” a causa última da inadaptação e marginalização desses grupos, então o problema não é “meramente a cor da pele”, como certas tendências empiricistas acerca da desigualdade brasileira tendem, hoje, a interpretar. Se há preconceito nesse terreno, e certamente há e agindo de forma intransparente e virulenta, não é, antes de tudo, um preconceito de cor, mas sim um preconceito que se refere a certo tipo de “personalidade”, julgada como improdutiva e disruptiva para a sociedade como um todo (*Idem, ibidem*).<sup>4</sup>

Souza conclui que o preconceito racial no Brasil se transformou com o advento da modernidade. Na sociedade escravista, a cor funcionava com índice absoluto da condição servil, ao passo que na sociedade moderna competitiva ela passa a ser um índice relativo de “primitividade”, de não-adaptação aos imperativos valorativos da modernidade. Portanto, essa nova modalidade de preconceito racial tem como conteúdo a negação

do “padrão contingente do tipo humano definido como útil e produtivo no racionalismo ocidental e implementado por suas instituições fundamentais” (*Idem*, p. 57). O preconceito racial moderno, declara Souza, percebe o negro como “‘imprestável’ para exercer qualquer atividade relevante e produtiva”.

Souza cita passagens de entrevistas contidas em *A integração do negro na sociedade de classes* (Fernandes, 1965) e trechos da lavra de Fernandes para tentar mostrar que os próprios negros percebiam que ser gente era ser como branco, o que significava exibir os sinais comportamentais exigidos do sujeito moderno.

A título de conclusão provisória, devem-se ressaltar alguns elementos da análise comparada dos textos de Souza. Primeiro, o desenvolvimento de uma teoria para explicar a redefinição dos conteúdos do preconceito racial operados pela modernidade. Segundo, uma visão mais sombria do preconceito racial em nosso país. Nos textos de 2003 desaparecem o mulato habilidoso e o elogio à tolerância e à flexibilidade do sistema racial brasileiro. Na verdade, nas poucas passagens em que cita mulatos, o autor os coloca junto com os negros. Por fim, o problema anteriormente identificado da demonização do negro desaparece, ou melhor, é redefinido em termos da reprodução de um *habitus* precário pelos próprios negros. Ou seja, troca-se uma causa exógena por uma endógena. Os negros tornam-se vetores de seu próprio desrespeito.<sup>5</sup>

A esquematização acima serviu para identificar os elementos cruciais da tese da redefinição moderna da discriminação racial no Brasil. Na seção seguinte, discorrerei brevemente sobre minha teoria das formas de preconceito para depois mostrar como que ela pode apontar caminhos novos, assim como identificar deficiências da tese supracitada.

## Formas de negação do reconhecimento

Antes de examinar os significados do preconceito racial, devemos atentar para a estrutura semântica da negação do reconhecimento, pois,

como veremos, a modalidade de negação do reconhecimento que opera pela raça tem características peculiares, cuja explicitação é crucial para o argumento desse trabalho.

No decorrer de meu estudo sobre a história semântica do conceito de *Latin America* nos Estados Unidos, notei que a negação do reconhecimento, quando articulada pela linguagem verbal, escrita ou pictórica, apresenta algumas regularidades estruturais. Essas regularidades foram sistematizadas por mim em uma tipologia de oposições semânticas assimétricas, ou seja, de formas de desrespeito, de negação do reconhecimento:<sup>6</sup>

- *Oposição assimétrica cultural: o Outro é definido pela falta ou negação dos hábitos, dos costumes e das instituições do Eu coletivo.*
- *Oposição assimétrica temporal: o Outro é definido pela falta de sincronia com o presente histórico do Eu coletivo. Falta de capacidade histórica propriamente dita.*
- *Oposição assimétrica racial: o Outro é definido pela falta ou má-formação de atributos físicos e psicológicos próprios do Eu coletivo.*

Essas oposições assimétricas são necessariamente formas de negação de reconhecimento, pois ao definir o Outro simplesmente como o inverso de uma auto-imagem coletiva, está-se negando a ele a capacidade de constituir sua própria identidade de maneira dialógica. De modo mais analítico, podemos dizer que as oposições assimétricas negam ao Outro autonomia moral (oposições cultural e temporal) e humanidade (oposição racial) e, portanto, a capacidade de, como diz Nancy Fraser, participar de interações sociais como um igual (Fraser e Honneth, 2001).

Para entendermos o funcionamento das oposições assimétricas como forma de negação do reconhecimento, devemos captar também o efeito potencial de seu emprego, isto é, atentar não somente para o espaço de experiência que as constituem – as narrativas históricas e sociais que definem o Outro em relação ao Eu coletivo –, mas também para seus respectivos horizontes de expectativas – as perspectivas futuras que se projetam sobre o Outro a partir dessas narrativas. A pergunta que cabe aqui é: qual é o horizonte futu-

ro projetado sobre o Outro por intermédio do uso das oposições assimétricas em sua conceituação?

De maneira geral, a oposição assimétrica cultural corresponde a imputar ao Outro hábitos e costumes que são em tudo diferentes daqueles do Eu coletivo. No campo semântico dessa forma de desrespeito encontramos referências a modos de vestir, comportamentos, valores morais, gostos, maneiras de falar, práticas religiosas, instituições políticas e sociais, gosto musical e artístico etc. Em sua forma pura, a oposição assimétrica cultural demarca uma diferença radical e inamovível entre o Outro e o Eu. Ou seja, o horizonte futuro é a continuação da hierarquia estabelecida pelas narrativas que articulam a experiência. Pode-se dizer que o par conceitual histórico Grego/bárbaro representa um tipo puro de oposição assimétrica cultural. Mais recentemente, argumentos multiculturalistas baseados no relativismo cultural total também se aproximam dessa forma pura de oposição ao postularem a incomensurabilidade de valores e modos de vida.

A introdução do cristianismo veio adicionar um aspecto temporal à definição do Outro. Primeiro, no paradigma Paulino, o pagão, por definição aquele que não é cristão, torna-se um objeto de conversão e conquista. Contudo, o horizonte futuro somente apontava para uma resolução – o juízo final – que estava fora de narrativas seculares. A criação de esquemas de etnologia comparada, a partir dos encontros do Novo Mundo, possibilitou a hierarquização de usos e costumes segundo uma escala temporal. O Outro passou a ser não somente o culturalmente negativo, mas também o atrasado, o primitivo. Com a secularização das narrativas históricas, a partir da Ilustração, o progresso técnico e moral passou a ser critério de mensuração da primitividade do Outro, de seu desenvolvimento no curso da história universal. Como produto da acumulação semântica dessas experiências históricas, nos dias de hoje é difícil encontrarmos formas puras de oposição assimétrica cultural. Como atestam os discursos colonialistas do século XVI ao presente, as teorias da modernização e as muitas justificativas de intervenção internacional, a inferioridade cultural do Outro é comumente acompanhada da imputação de primitividade, retardo ou subdesenvolvimento – marcadores temporais.

O advento da oposição assimétrica temporal, ou seja, da negação da contemporaneidade do Outro, descortina um rico horizonte de expectativas. Agora, a *Mission Civilizatrice* pode ser justificada como um meio de se resgatar o Outro de sua condição, curar-lhe de sua incapacidade cultural e temporal. Ou melhor, os altos custos da colonização, externa ou interna, podem ser justificados autruisticamente pelo bem feito ao inferior.

A oposição assimétrica racial, por sua vez, também introduz um elemento novo na negação do reconhecimento do Outro. Ao deslocar o conteúdo semântico da discriminação para o biológico, esse tipo de oposição assimétrica avança para além da cultura e do tempo. É claro que, do ponto de vista do observador, o racismo, e mesmo a idéia de raça, é uma construção cultural. Contudo, em sua *performance*, ou seja, como prática social, o discurso racial sempre produz verdades que se apresentam além, ou aquém, da cultura e do tempo. Isso altera drasticamente o horizonte de expectativas projetado sobre o Outro. Sua inferioridade torna-se um problema do qual ele não pode se livrar. A redenção temporal não opera aqui. Portanto, esse tipo de oposição assimétrica aponta para soluções como o controle do corpo do Outro, inclusive de suas atividades reprodutivas, sua segregação, eugenia e até extermínio. Essa forma de oposição assimétrica não ocorre em estado puro, mas antes misturada a oposições de ordem cultural e temporal. Em suma, o Outro racial também exhibe sinais de inadequação cultural e de primitivismo.

Desde já devemos notar que o preconceito racial, da maneira como foi proposto por Souza, encaixa-se na categoria de oposição assimétrica cultural, pois ao Outro negro são imputados, segundo o autor, significados que correspondem exatamente ao oposto de um ideal de indivíduo moderno: racionalidade, disciplina, interesse e controle das paixões. Esses sinais, que Souza chama de “primitivismo”, são também prenes de significados temporais, como o termo escolhido pelo autor indica. Ora, a própria autoconsciência moderna já está imbuída de temporalidade, da criação de um passado feudal, de uma antiguidade clássica, e de um futuro aberto. As descrições das roupas, os hábitos e o comportamento dos não-brancos estão repletos dessas conotações.

Mas há também um componente de assimetria racial, cujas conseqüências não parecem ter sido plenamente capturadas por Hasenbalg ou Souza: o mais significativo do preconceito racial não é seu conteúdo cultural (os hábitos e as disposições do indivíduo moderno), mas sim as conseqüências que a inscrição do argumento biológico traz para o horizonte de expectativas do Outro, o negro, nesse caso. Pois o estigma, as marcas da inferioridade são inscritas no corpo da pessoa, e, portanto, não podem ser eliminados por suas ações e escolhas. O futuro está fechado para qualquer tipo de redenção.<sup>7</sup>

O padrão de desigualdades raciais em nosso país deve ser interpretado como evidência empírica forte da operação de um tipo de estigma que se aproxima muito da oposição assimétrica racial descrita acima. De fato, as estatísticas do IBGE, dos Censos e das PNADs e os diversos trabalhos acadêmicos que se dedicam à sua análise mostram consistentemente que pretos e pardos têm um perfil socioeconômico muito semelhante, e, ao mesmo tempo, muito inferior ao dos brancos (Hasenbalg, 1979; Silva, 1981; Hasenbalg e Silva, 1988; Hasenbalg *et al.*, 1999; Henriques, 2001). Ademais, e isto é de suma importância, essa diferença também se reproduz nos níveis de mobilidade social e se conserva no tempo. Isto é, a desigualdade do presente não pode ser explicada simplesmente como conseqüência de uma diferença de posições iniciais do passado. Ou seja, pelo menos no mundo das oportunidades de ascensão social, de emprego, educação e renda – fatores umbilicalmente ligados aos aspectos da modernidade enumerados por Souza – nossa sociedade está cindida entre brancos e não-brancos.

### **Algumas anotações sobre a genealogia do preconceito racial presente**

Nesta seção mostrarei, ainda que de modo muito preliminar, como que o conteúdo semântico do preconceito racial em nosso país é muito mais extenso e complexo do que o conjunto de atributos que definiriam uma oposição perfeita ao tipo-ideal moderno de indivíduo. Isso será feito primeiro por meio de um argumento histórico e

depois pela análise dos significados de alguns ditos e expressões populares que exprimem preconceito racial.

Do ponto de vista histórico, a tese da redefinição moderna do preconceito parece basear-se em uma concepção assaz seletiva do que significou a recepção de idéias e instituições européias no Brasil. Certamente que os fundamentos da doutrina liberal, assim como o mercado capitalista, o Estado moderno e os valores que definem o indivíduo moderno fazem parte dessa recepção. Mas, essa não é toda a história. Ora, o processo de re-europeização do Brasil acentua-se na segunda metade do século XIX, quando na Europa as teorias raciais estavam se impregnando do evolucionismo biológico. No período que vai de 1870 a 1930, paralelamente à abolição da escravidão, à proclamação da república, à primeira industrialização, à imigração em larga escala, ou seja, a todos os processos que marcam a fundação do Brasil contemporâneo, temos também a recepção intensa de teorias raciais vindas da Europa (Schwarcz, 1993). Em outras palavras, o que vem da Europa não são só os valores do reconhecimento do mérito e da igualdade legal, mas também esquemas de valores que atestam, com a força de verdade científica, a inferioridade dos negros e dos mestiços. Frenologia, poligenia, eugenia, darwinismo social, catolicismo evolucionista, todas essas teorias foram recebidas nesse período por intelectuais, políticos e “fazedores” de políticas públicas.

Ora, não seriam a biologia, o evolucionismo e as teorias raciais também produtos da Europa? Será que podemos explicar essas concepções de mundo e de homem como resíduos pré-modernos do passado? Parece-me que não, pois elas também são produtos do mesmo processo histórico europeu que produziu o Estado e o mercado modernos (Hannaford, 1996).

Ademais, a inferiorização dos negros não foi inventada durante a segunda metade do século XIX. A escravização de africanos no Brasil e nas Américas em geral já usava o *status* inferior do negro como justificativa muito antes do racismo ser relido pela biologia evolucionista. A história da cultura européia está prenhe de exemplos que atestam esse fato, como a representação do negro nos autores da Legenda Negra (Gibson, 1971;

Maltby, 1971; Powell, 1971), em Montesquieu (1989), na *Encyclopedie* (Diderot e Gillispie, 1959), em Kant (Kant e Beck, 1963) e Hegel (1956) etc.<sup>8</sup>

Em suma, o que chega ao Brasil não é só uma estrutura normativa da modernidade, mas um complexo de ideologias, instituições e teorias científicas, muitas delas contraditórias, que vieram se somar as já existentes no Brasil imperial. É desse encontro, e de desenvolvimentos históricos posteriores, que se desenvolve a semântica do preconceito racial no Brasil de hoje. E é o preconceito racial o material bruto privilegiado para estudarmos a negação do reconhecimento dos não-brancos em nossa sociedade.

É claro que não podemos deixar de considerar o impacto da noção de harmonia racial como fundadora de uma identidade nacional distinta, principalmente a partir do governo Vargas. Infelizmente, por falta de espaço, uma discussão detalhada desse tópico tem que ser deixada para outra oportunidade. Vale ressaltar, contudo, que essa noção, muitas vezes cognominada um tanto pejorativamente de ideologia da democracia racial, apesar de ter sido aceita por amplos setores populares e mesmo pela intelectualidade tupiniquim, não suprimiu a inferiorização do negro, que nela continuou a ser o pólo negativo do *continuum* racial brasileiro. Quando muito, festejou o mulato como símbolo da miscigenação e do convívio harmonioso das raças, sem ao mesmo tempo ter produzido, como mostram os tristes números da desigualdade em nossa sociedade, um impacto expressivo na mobilidade social dos não-brancos. Por fim, pode-se até identificar, como muitos fazem, no bojo da ideologia da democracia racial uma valorização do branqueamento. O que não podemos fazer, contudo, é supor que ela tenha adicionado aspectos semânticos significativos ao preconceito contra negros, anteriormente inexistentes. Pois, quando muito, o que ela faz é negar a existência desse preconceito, ou suprimir sua tematização (Guimarães, 1999). Em suma, em larga medida, a semântica do preconceito racial não é um produto direto da democracia racial, mas sobrevive mais ou menos explicitamente ao seu lado, de maneira às vezes complementar, às vezes contraditória.

## Preconceito racial e negação do reconhecimento

Os estudos sobre desigualdade racial no Brasil feitos a partir da década de 1970 foram os primeiros a tratar o problema da discriminação com dados empíricos de âmbito verdadeiramente nacional (Hasenbalg, 1979; Silva, 1978, 1981). Até então o tema fora estudado ou pela sociologia meramente hermenêutica ou pelos estudos de caso (Fernandes, 1965; Nogueira, 1998; Cardoso, 1962). Essas contribuições mostram não só uma brutal desigualdade de mobilidade social, ocupação, educação e renda entre brancos e não-brancos, mas também apontam para sua persistência histórica. Trabalhos que utilizam esse tipo de metodologia quantitativa demonstram a desigualdade, mas não conseguem mostrar diretamente a existência de discriminação e de preconceito. Mesmo assim, alguns autores usam o método indireto de controlar todas as variáveis intervenientes que poderiam explicar a desigualdade para mostrar que há um resíduo significativo que deve ser atribuído à discriminação racial (Andrews, 1992).

Optarei aqui, contudo, por seguir um caminho diferente daquele escolhido nesses trabalhos. Voltarei à hermenêutica para examinar os conteúdos semânticos da negação do reconhecimento dos negros em nosso país, utilizando também, mas não só, a análise de algumas frases e chamamentos pejorativos dirigidos a essas pessoas.<sup>9</sup> Faz-se necessário, portanto, uma breve incursão introdutória à teoria do reconhecimento.

O primeiro autor de fora da Alemanha a reconduzir o conceito de reconhecimento (*Anerkennung*) da filosofia de Hegel para o debate acadêmico contemporâneo foi Charles Taylor (1992). Taylor examina a pertinência do uso da noção de reconhecimento da diversidade cultural em sociedades democráticas modernas. Apesar de pontualidade de sua contribuição, restrita a um só texto, a teoria do reconhecimento apresentada por ele é em vários pontos similar àquela desenvolvida por Axel Honneth – filósofo alemão que deu um tratamento muito mais sistemático ao tema (1992, 1995, 2001, 2003). Escolherei, portanto, esse autor como guia de minha breve exposição.

Honneth elabora uma tipologia tripartite do reconhecimento. O primeiro tipo corresponde ao

amor e ao afeto dispensados à pessoa por aqueles que lhe são próximos – parentes, amigos e amantes –, aqueles que George Herbert Mead chamou de *significant others*. Para o autor, esse é um tipo de reconhecimento emocional e funciona como pré-requisito psicológico para o desenvolvimento do respeito próprio (Honneth, 1992). Encontramos em Taylor uma descrição quase idêntica dessa modalidade de reconhecimento, inclusive com o recurso à psicologia de Mead (Taylor, 1992).

O segundo tipo ocorre por meio do igual usufruto de direitos legalmente constituídos em uma comunidade política. Nesse plano, as pessoas se reconhecem umas às outras como sujeitos morais autônomos, portadores dos mesmos direitos e responsabilidades. Para Honneth, tal relação de igualdade proporciona o florescimento do respeito próprio. Temos, portanto, um tipo de reconhecimento que está ligado à dinâmica política e histórica das sociedades, ou seja, ao contrário da primeira forma, essa se dá fora do âmbito das relações pessoais. O meio para se reconhecer direitos é a lei, tanto quanto forma de garantir sua realização como objeto de transformação e luta por sua expansão. Primeiro por meio da juridificação das relações sociais (as relações sociais são juridificadas, aumentando o rol de situações onde as pessoas podem apelar para a lei para garantir seus direitos concretos) e segundo por meio da inclusão de novos setores sociais dentro do Estado de direito (Honneth, 1992). Mais uma vez, Taylor chega a um resultado muito semelhante a partir de um estudo breve da decadência do valor da honra e do privilégio estamental no *Ancien Régime* e sua substituição pelo valor da igualdade do reconhecimento de direitos.

Por fim, temos a terceira forma de reconhecimento, que nos primeiros textos de Honneth era definida como a aprovação coletiva de estilos de vida particulares alcançada por meio da solidariedade social (1992). Em sua formulação mais atual, o autor redefine essa forma de reconhecimento como sendo a estima social pela contribuição de cada um na forma de trabalho, o que na prática corresponde à distribuição de recompensas materiais (salário e renda) e prestígio mediante mecanismos institucionalizados que determinam a divisão de trabalho: mercado e aparelho regulador do Estado (2003). Taylor rejeita formulações similares à primeira de Honneth como formas de relativismo

cultural e também não propõe a segunda versão honnethiana da terceira forma de reconhecimento.

Uma vez apresentada a tipologia tripartite do reconhecimento, passemos à interpretação do preconceito racial no Brasil. Começemos pelo afeto e amor dedicado por aqueles que são próximos à pessoa – a primeira forma. De cara, encontramos uma faceta que não é explorada pela teoria da modernidade. No Brasil há uma estética dominante do ser branco. Apesar do prosaico elogio da sensualidade da mulata, a mídia brasileira – novelas, comerciais, programas televisivos, propaganda impressa, entre outros – glorifica a beleza branca. Xuxa e suas paquitas louras, Eliana e Angélica são só um exemplo triste de um passado recente que ainda nos assombra. Não-brancos só aparecem, na ficção ou no jornalismo, em papéis sociais estereotipados como criminosos, bufões ou indivíduos hipersexualizados. Mesmo a tal mulata não é um *significant other* em potencial, mas apenas um objeto sexual impróprio para relações de reconhecimento mútuo. A essa imagética de glorificação do branco vem se somar evidências da linguagem comum, por exemplo, impropérios como tizil, neguinho, asfalto, homem de outra cor, crioulo, tição, cabelo ruim etc., que denotam claramente uma suposta fealdade dos negros e sua inadequação para tornarem-se parceiros de relações recíprocas de amor e afeto.

Esse estado de coisas leva a pessoa a se tornar insegura em relação a seu próprio corpo e à maneira como ele aparece, ou se parece, para os outros em sociedade, inclusive para aqueles que lhes são próximos. Ou seja, essas práticas sociais produzem uma deficiência de amor próprio, de autoconfiança. Ademais, essa condição leva à limitação da capacidade de se estabelecer relacionamentos afetivos, de se constituir outros significantes. Isso é particularmente problemático se levarmos em conta a auto-imagem nacional de mistura de raças, pois se cria aí uma disjunção entre a expectativa de tolerância, alimentada por tal imagem, e a rejeição de fato, reiterada nas relações sociais do cotidiano. Na prática, o número pequeno de casamentos inter-raciais em nossa sociedade confirma essa avaliação (Silva, 1987; Sansone, 1992).

A segunda forma de reconhecimento – o usufruto dos direitos legalmente constituídos em uma comunidade política – também é seriamente

afetada pelo preconceito. Entramos em um terreno mais explorado pela teoria da modernidade de Souza, pois o autor corretamente identifica práticas sociais não-reflexivas (*habitus*) por meio das quais a igualdade formal legal é, na prática, negada àqueles portadores de estigma, o que ele denomina *habitus* precário (Souza, 2003b). Talvez não seja correto, contudo, identificar aí somente a imputação de expectativas de comportamento pré-moderno. Frases como “serviço de preto”, “quando não faz na entrada, faz na saída”, por exemplo, podem de fato ser lidas como uma expectativa de *performance* pré-moderna: falta de aplicação no trabalho, falta de capacidade de planejamento etc. Por outro lado, elas também denotam falta de capacidade racional *tout court*, incapacidade moral, infantilismo e primitivismo que são, por sua vez, e isso é digno de destaque, atribuídos a causas raciais, ou seja, de matriz biológica. Em linguagem kantiana, o indivíduo irracional não tem autonomia moral para se constituir em sujeito legal, portador de direitos iguais. Mas a inferiorização dos que são tidos como irracionais é muito mais antiga que Kant ou que qualquer modernidade. Ela está em Aristóteles, na sua teoria da escravidão natural dos bárbaros, na defesa do argumento aristotélico feita por Ginés de Sepúlveda quando da Disputa de Valladolid (1550-1551), que teve por tema a condição dos indígenas da América etc. Portanto, o problema da negação do reconhecimento dos direitos iguais aos negros não se limita à projeção de expectativas pré-modernas, pois se assenta na prática mais básica de considerá-los como seres subhumanos, seres que, como Koselleck brilhantemente notou em seu estudo de ideologia nazista, estão fora da humanidade (1985). Em suma, o problema do preconceito racial, como notamos na análise do horizonte de expectativas da oposição assimétrica racial, não é somente o de produzir subcidadania, mas sim o de produzir subhumanidade.

Análises que não atentam para essa faceta cruel de nossa sociedade correm o risco de reforçar o bordão de que no Brasil a discriminação é de natureza social e não racial, isto é, produzida a partir de percepções de *ethos* de classe social e não de adscrições raciais.

Previsivelmente, a terceira forma de reconhecimento, redefinida por Honneth como recom-

pensa material e honorífica pela contribuição do trabalho social de cada um, também é afetada pelo preconceito. É claro que, por um lado, a correlação relativamente baixa entre cultura e raça no Brasil contribui para a existência de um número pequeno de ocupações realmente etnicizadas. Mais importante, portanto, é notar, como Honneth o faz, que os dois tipos anteriores de reconhecimento, principalmente aquele que diz respeito à fruição de direitos iguais, funcionam como pré-requisitos para o terceiro. Dado que em qualquer democracia moderna, operando segundo os parâmetros normativos do Estado de Bem-estar social, esses direitos vão além das meras liberdades civis e políticas para abarcar educação, saúde e outros serviços sociais, a negação dessa segunda modalidade de reconhecimento redundante na provável negação da terceira, ou seja, na incapacidade de se obter recompensa material satisfatória pelo trabalho social desempenhado. Estudos sobre desigualdades raciais segundo a variável da ocupação mostram claramente as conseqüências dessa forma de discriminação em nossa sociedade (Hasenbalg *et al.*, 1999; Martins, 2004). Mesmo se ignorarmos a problemática da negação dos direitos iguais, e tomarmos novamente as frases “serviço de preto” e “quando não faz na entrada, faz na saída”, considerando suas conseqüências para competição entre brancos e não-brancos pelos mesmos postos, vemos que a projeção de falta de capacidade racional, de integridade moral e de subhumanidade já constituem em si uma forte desvantagem: uma maneira de se negar a terceira forma de reconhecimento.

## Conclusão

Como vimos, não se pode reduzir a negação de qualquer uma das formas de reconhecimento operadas pelo racismo à desestruturação da família negra, ou à formação de um *habitus* secundário com capacidade de autoperpetuação. Mais importante é identificar as variáveis sociais exógenas que interferem no reconhecimento pleno do não-branco no presente. Ora, o reconhecimento é uma relação dialógica e recíproca, e sua negação deve ser entendida pela identificação dos mecanismos que impedem essa reciprocidade, de ambos

os lados da relação social mediada pela percepção racial. Caso contrário, corremos o risco de “culpar a vítima”, como diz a expressão em inglês.

A análise dos aspectos sociológicos da semântica, ou seja, de como significados lingüísticos pautam práticas sociais, e vice-versa, é um tema pouco explorado no estudo do preconceito racial em nosso país. Nesse artigo apresento somente uma exploração preliminar dos vários aspectos segundo os quais o uso de formas lingüísticas, símbolos e imagens pode perpetrar a negação do reconhecimento daqueles percebidos como não-brancos em nossa sociedade. Um trabalho mais detalhado desse tópico não deve dispensar a pesquisa empírica, além de também demandar uma crítica mais sistemática ao uso da tipologia tripartite de Honneth como ferramenta analítica, o que pode levar inclusive à sua reformulação, ou mesmo superação. Mas esse esforço, ainda que extremamente necessário por se tratar de assunto tão relevante e urgente, deve ser deixado para uma próxima oportunidade.

## BIBLIOGRAFIA

- ANDREWS, George Reid. (1992), “Desigualdade racial no Brasil e nos Estados Unidos: uma comparação estatística”. *Estudos Afro-Asiáticos*, 22: 47-84.
- BASTIDE, Roger e Florestan Fernandes. 1959. *Branços e Negros em São Paulo*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- CARDOSO, Fernando H. (1962), *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional*. São Paulo, Difusão Européia do Livro.
- DIDEROT, Denis & GILLISPIE, Charles Coulston. (1959), *A Diderot pictorial encyclopedia of trades and industry*. Nova York, Dover Publications.
- ELKINS, Stanley M. (1963), *Slavery, a problem in American institutional and intellectual life* (introdução de Nathan Glazer). Nova York, Universal Library.
- FERES JÚNIOR, João. (2002), “Contribuição a uma tipologia das formas de desrespeito: para além do modelo hegeliano-republicano”. *Dados – Revista de Ciências Sociais*, 45: 555-675.
- \_\_\_\_\_. (2005), *A História do conceito de Latin America nos Estados Unidos*. Bauru (SP), Edusc.
- FERNANDES, Florestan. (1965), *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo, Dominus.
- \_\_\_\_\_. (1969), “The weight of the past”, in J. H. Franklin (ed.), *Color and race*, Boston, Beacon, pp. 282-301.
- \_\_\_\_\_. (1972), *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo, Difusão Européia do Livro.
- FOLHA DE SÃO PAULO/DATA. (1995), *Racismo cordial*. São Paulo, Ática.
- FRASER, Nancy & HONNETH, Axel. (2001), *Redistribution or recognition? A philosophical exchange*. Londres, Verso.
- FREDRICKSON, George M. (1987), *The black image in the white mind: the debate on Afro-American*. Middletown, Conn., Wesleyan University Press.
- FREYRE, Gilberto. (1938), *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. Rio de Janeiro, Schmidt.
- \_\_\_\_\_. (1977 [1961]), *Sobrados e mucambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*. Rio de Janeiro, José Olympio.
- GIBSON, Charles. (1971), *The black legend: anti-Spanish attitudes in the Old World and the New*. Nova York, Knopf.
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. (1999), *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo, Editora 34.
- HANNAFORD, Ivan. (1996), *Race: the history of an idea in the West*. Baltimore/Londres, The John Hopkins University Press.
- HASENBALG, C. A. (1979), *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal.

- HASENBALG, Carlos & SILVA, Nelson do Valle. (1988), *Estrutura social, mobilidade e raça*. Rio de Janeiro, Iuperj.
- HASENBALG, Carlos A.; SILVA, Nelson do Valle & LIMA, Marcia. (1999), *Cor e estratificação social*. Rio de Janeiro, Contra Capa.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. (1956), *The philosophy of history*. Nova York, Dover Publications.
- HENRIQUES, Ricardo. (2001), *Desigualdade racial no Brasil: a evolução das condições de vida da década de 90*. Texto para Discussão n. 807, Rio de Janeiro, Ipea.
- HONNETH, Axel. (1992), "Integrity and disrespect: principles of a conception of morality based on the theory of recognition". *Political Theory*, 20: 187-202.
- \_\_\_\_\_. (1995), *The struggle for recognition: the moral grammar of social conflicts*. Cambridge, UK/Oxford, Cambridge, MA, Polity Press/Blackwell.
- \_\_\_\_\_. (2001), "Invisibility: on the epistemology of 'recognition'". *Aristotelian Society Supplementary*, 75: 111-126.
- \_\_\_\_\_. (2003), "Redistribution as recognition: a response to Nancy Fraser", in N. Fraser e A. Honneth, *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*, Londres, Verso.
- KANT, Immanuel & BECK, Lewis White. (1963), *On history*. Indianapolis, Bobbs-Merrill.
- KOSELLECK, Reinhart. (1985), "The historical-political semantics of asymmetric counter-concepts", in \_\_\_\_\_, *Futures past: on the semantics of historical time*. Cambridge/Londres, The MIT Press, pp. 159-197.
- LANE, Ann J. (1971), *The debate over slavery: Stanley Elkins and his critics*. Urbana, University of Illinois Press.
- MARTINS, Roberto Borges. (2004), *Desigualdades raciais e políticas de inclusão racial: um sumário da experiência brasileira recente*. Santiago, Chile, Cepal.
- MARX, Anthony W. (1998), *Making race and nation: a comparison of South Africa, the United States, and Brazil*. Cambridge, Cambridge University of Press.
- MALTBY, William S. (1971), *The black legend in England: the development of anti-Spanish sentiment, 1558-1660*. Durham, Duke University Press.
- MONTESQUIEU, Charles de Secondat, baron de. (1989). *The spirit of laws* (ed. Por Anne M. Cohler, Basia Carolyn Miller and Harold Samuel Stone). Cambridge/Nova York, Cambridge University Press (*Cambridge Texts in the History of Political Thought*).
- NOGUEIRA, Oracy. (1998), *Preconceito de marca: as relações raciais em Itapetininga*. Sao Paulo, Edusp.
- POWELL, Philip Wayne. (1971), *Tree of Hate: propaganda and prejudices affecting United States relations with the Hispanic world*. Nova York/Londres, Basic Books.
- SANSONE, Lívio. (1993), "Cor, classe a modernidade em duas áreas da Bahia (algumas primeiras impressões)". *Estudos Afro Asiáticos*, 23: 143-173.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. (1993), *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo, Companhia das Letras.
- SILVA, Nelson do Valle. (1978), *Black-White Income Differentials in Brazil, 1960*. Tese de doutorado, Michigan, Universidade de Michigan.
- \_\_\_\_\_. (1981), "Cor e o processo de realização sócio-econômica". *Dados*, 24 (3): 391-409.
- \_\_\_\_\_. (1987), "Distância social e casamento inter-racial no Brasil". *Estudos Afro-Asiáticos*, 14: 54-84.
- SOUZA, Jessé. (2000), "Democracia racial e multiculturalismo: a ambivalente singularidade cultural brasileira". *Estudos Afro-asiáticos*, 38: 135-155.
- \_\_\_\_\_. (2003a), *A construção social da subcidadania: para uma sociologia política*

*da modernidade periférica*. Belo Horizonte, Editora da UFMG/Iuperj.

- \_\_\_\_\_. (2003b), "(Não) Reconhecimento e subcidadania ou o que é, afinal, "ser gente?". *Lua Nova – Revista de Cultura e Política*, 59: 51-74.
- TAYLOR, Charles. (1992), "The politics of recognition", in C. Taylor e A. Gutmann (eds.), *Multiculturalism: examining the politics of recognition*, Princeton, N.J., Princeton University Press, pp. Xi-112.
- WEBER, Max; PARSONS, Talcott & TAWNEY, R. H. (1950), *The protestant ethic and the spirit of capitalism*. Nova York, Scribner's.

## Notas

- 1 Blumer mostrou que em casos empíricos de industrialização, as hierarquias raciais foram mantidas. Ademais, as mudanças na ordem racial não advêm de considerações de eficiência industrial, mas de pressões geralmente de movimentos políticos. A produção funciona melhor quando o sistema de hierarquias adscritivas sociais (raça, sexo, idade) é replicado na hierarquia funcional da produção.
- 2 Fernando Henrique Cardoso havia assumido posição similar em *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional* (1962). Segundo o autor, as relações raciais e os conteúdos da discriminação foram reelaborados depois da abolição. Havia preconceito na fase escravista, mas a coerção física e as garantias legais do sistema eram suficientes para garantir a submissão dos escravos, ou seja, para que o escravismo pudesse funcionar sem muita necessidade do suporte cultural forte. Após a abolição, os negros, dotados de igualdade formal, tornam-se competidores potenciais dos brancos. Aí o preconceito é alterado para imputar aos negros a incapacidade da competição e, portanto, garantir que eles fiquem relegados à margem da sociedade e preservar o monopólio branco sobre as situações de maior privilégio.
- 3 Souza argumenta que a absorção rápida e eficaz das mudanças modernizantes só foi possível porque o patriarcalismo brasileiro também continha aquilo que Freyre chamou de elemento democrático (Souza, 2000).
- 4 É interessante notar que as leituras de Hasenbalg e Souza privilegiam argumentos diferentes de Fernandes quanto ao preconceito de raça, ambos presentes em sua obra. O primeiro dá maior importância à tese do resíduo, ainda que para criticá-lo, ao passo que Souza foca a questão da desadaptação do negro à sociedade capitalista – o que Fernandes chamou de "escravidão interna".
- 5 Tese que faz lembrar a teoria de Elkins sobre o zambo, ou seja, a formação de uma mentalidade marginal, apática e infantil nos negros libertos dos Estados Unidos (ver Elkins, 1963; Lane, 1971; Hasenbalg, 1979).
- 6 O desenvolvimento dessa tipologia encontra-se em Feres Júnior (2002). Para sua aplicação ao estudo do conceito de *Latin America* nos Estados Unidos, ver Feres Júnior (2005).
- 7 A acumulação histórica do uso de oposições assimétricas contribui para o aumento da polissemia dos conceitos que definem o Outro. Um dos mecanismos desse alargamento semântico é a tradutibilidade das formas de negação. Assim que uma forma de oposição é adicionada ao discurso, as palavras no campo semântico que define o Outro adquirem imediatamente a capacidade de serem traduzidas de uma oposição para outra, ou mesmo sugerirem mais de um tipo de oposição ao mesmo tempo. Por exemplo, "atrasado" é um marcador temporal que pode ter significados culturais e também sugerir alteridade racial. Para maiores detalhes, ver Feres Júnior (2005).
- 8 Como atesta George Fredrickson, em seu estudo do debate sobre o destino dos negros nos Estados Unidos, antes da ascensão das teorias biológicas da raça, a partir de meados do século XIX, essa inferioridade era entendida como um produto do meio ambiente e dos hábitos (1987). A entrada da biologia foi fundamental para a alteração do horizonte de expectativas do racismo, pois ela veio apagar de vez a possibilidade futura de reeducação, de elevação dos inferiores.
- 9 Poderia apelar também para o senso comum do leitor, seja ele preto, branco, mulato etc., para examinar rapidamente sua experiência de vida e se perguntar se já foi testemunha da prática de preconceito racial. Uma pesquisa feita há alguns anos atrás mostrou que mais de 90% dos respondentes reconheciam a existência de preconceito racial na sociedade brasileira (*Folha de São Paulo*, 1995).

**ASPECTOS SEMÂNTICOS DA DISCRIMINAÇÃO RACIAL NO BRASIL: PARA ALÉM DA TEORIA DA MODERNIDADE**

João Feres Júnior

**Palavras-chave:** Relações raciais; Discriminação; Preconceito; Reconhecimento; Modernidade.

Este artigo pretende ser uma contribuição para o entendimento da discriminação racial no Brasil. Para tanto, o autor analisa os aspectos semânticos dessa prática social, aos quais não foi dada devida importância na literatura contemporânea das ciências sociais. Em um primeiro momento, o texto explora as lacunas da tese, corrente nessa literatura, de que o conteúdo do preconceito contra os negros foi significativamente redefinido, após a abolição da escravidão, com o advento da modernidade no Brasil. Com o auxílio de uma tipologia das formas de desrespeito, o autor ilumina aspectos da discriminação racial pouco explorados pela literatura e apresenta um argumento alternativo para explicar o racismo no Brasil moderno.

**SEMANTIC ELEMENTS OF RACIAL DISCRIMINATION IN BRAZIL: GOING BEYOND THE SOCIOLOGY OF MODERNITY**

João Feres Júnior

**Keywords:** Racial relations; Discrimination; Prejudice; Recognition; Modernity.

This article intends to be a contribution to the understanding of racial discrimination in Brazil. It begins diagnosing the lack of substantive studies about the semantic contents of such social practice in the current Brazilian social sciences literature. The author exposes the pitfalls of the argument that the content of prejudice against blacks was redefined, after the abolition of slavery, with the advent of modernity in Brazil. With the help of a typology of misrecognition forms, he highlights some aspects of racial discrimination and prejudice that have not been dealt with in the literature, presenting an alternative argument to explain these social phenomena in modern Brazil.

**ASPECTS SEMANTIQUES DE LA DISCRIMINATION RACIALE AU BRÉSIL : AU-DELA DE LA THEORIE DE LA MODERNITÉ**

João Feres Júnior

**Mots-clés:** Relations raciales; Discrimination; Préjugé; Reconnaissance; Modernité.

Cet article se veut une contribution à la compréhension de la discrimination raciale au Brésil. Pour cela, l'auteur analyse les aspects sémantiques de cette pratique sociale, auxquels la littérature contemporaine des sciences sociales n'a jamais accordé l'importance due. Dans un premier temps, le texte aborde les lacunes de la thèse, courante dans cette littérature, selon laquelle le contenu du préjugé contre les noirs a été significativement redéfini suite à l'abolition de l'esclavage, grâce à l'ascension de la modernité au Brésil. À l'aide d'une typologie de formes de manque de respect, l'auteur met à jour des aspects de la discrimination raciale peu exploités par la littérature et présente un argument alternatif pour expliquer le racisme au Brésil moderne.