

## Democracia Racial: o ideal, o pacto e o mito

“O mytho é o nada que é tudo  
O mesmo sol que abre os céus  
É um mytho brilhante e mudo...”  
Fernando Pessoa

Antonio Sérgio Alfredo Guimarães  
Departamento de Sociologia, USP

### Resumo:

Examino, neste texto, a expressão “democracia racial” e sua disseminação. O argumento central é de que ela foi usada por ativistas negros, políticos e intelectuais para designar um ideal de convivência interracial e um compromisso político de inclusão das massas negras à modernidade brasileira do pós-guerra. Todavia, o golpe militar de 1964 e o regime político que lhe segue rompem com tal compromisso, evidenciando uma cisão que já transparecia nas diferentes posições em relação ao colonialismo português na África e ao movimento de identidade cultural africana. A denúncia da democracia racial como mito dá-se, portanto, no contexto das críticas à democracia política como farsa e passa a ser a principal arma ideológica dos negros para ampliar sua participação na sociedade brasileira, nos anos 80, seja em termos materiais ou culturais. A releitura antropológica atual do “mito da democracia racial” nada mais é, pois, que uma tentativa de restabelecer, no plano teórico, a especificidade das relações raciais brasileiras, mormente a contradição entre suas normas e práticas.

Os estudiosos das relações raciais no Brasil ficam sempre intrigados com a origem e a disseminação do termo “democracia racial”. A começar pelo simples fato da expressão, atribuída a Gilberto Freyre<sup>1</sup>, não ser encontrada em suas obras mais importantes e de não aparecer na literatura a não ser tardiamente, nos anos 50.

Ademais, porque empregar uma metáfora política para referir-se às relações sociais entre brancos e negros? Porque tal locução passou a exprimir tão perfeitamente um pensamento que conceitos anteriores, cunhados pelos cientistas sociais – como “sociedade multirracial de classes”, empregado por Pierson (1942) ou “relações raciais harmoniosas”, usado pela UNESCO (Maio 1997) - foram incapazes de expressar? Essas são algumas das indagações que procuro responder neste artigo.

---

<sup>1</sup> Ver Souza (2000: 136): “Gilberto teria sido o criador do conceito de ‘democracia racial’, o qual agiu como principal impedimento da possibilidade de construção de uma consciência racial por parte dos negros.” Para uma interpretação da gênese da idéia (não do termo) de “democracia racial” em Gilberto Freyre este artigo de Souza é muito adequado.

Sem ter consultado sistematicamente documentos ou jornais da época, mas utilizando-me apenas de livros publicados, busquei primeiramente traçar a cronologia de cunhagem do termo “democracia racial”.

Ironicamente, a primeira referência que encontrei foi em um dos maiores detratores atuais da democracia racial. Ninguém menos que Abdias do Nascimento, em sua fala inaugural ao I Congresso do Negro Brasileiro, dizia em agosto de 1950:

“Observamos que a larga miscigenação praticada como imperativo de nossa formação histórica, desde o início da colonização do Brasil, está se transformando, por inspiração e imposição das últimas conquistas da biologia, da antropologia, e da sociologia, numa bem delineada doutrina de democracia racial, a servir de lição e modelo para outros povos e formação étnica complexa conforme é o nosso caso” (1950 apud 1968:67).

É bem verdade que Gilberto Freyre, em suas conferências na Universidade do Estado da Indiana, já em 1944, usa uma expressão sinônima - “democracia étnica”. Assim, referindo-se à catequese jesuíta, diz Freyre (1947: 78):

“... mas o seu sistema excessivamente paternalista e mesmo autocrático de educar os índios desenvolveu-se às vezes em oposição às primeiras tendências esboçadas no Brasil no sentido de uma democracia étnica e social”

No entanto, na literatura acadêmica, o uso primeiro parece caber a Charles Wagley. “O Brasil é renomado mundialmente por sua democracia racial”, escrevia Wagley, em 1952, na “Introdução” ao primeiro volume de uma série de estudos sobre relações raciais no Brasil, patrocinados pela UNESCO (Wagley 1952). Ao que parece, Wagley introduziu na literatura especializada a expressão que se tornaria não apenas célebre, mas a síntese do pensamento de toda uma época e de toda uma geração de cientistas sociais. Como veremos adiante, Gilberto Freyre (1933, 1936) não pode ser responsabilizado integralmente, nem pelas idéias nem pelo seu rótulo; ainda que fosse o mais brilhante defensor da “democracia racial”, evitou, no mais das vezes, nomeá-la.

### **A idéia de um paraíso racial**

A idéia de que o Brasil era uma sociedade sem “linha de cor”, ou seja, uma sociedade sem barreiras legais que impedissem a ascensão social de pessoas de cor a cargos oficiais ou a posições de riqueza ou prestígio, era já uma idéia bastante difundida

no mundo, principalmente nos Estados Unidos e na Europa, bem antes do nascimento da sociologia. Tal idéia, no Brasil moderno, deu lugar à construção mítica de uma sociedade sem preconceitos e discriminações raciais. Mais ainda: 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<sup>2</sup>.

Célia Marinha de Azevedo (1966) registra a intervenção de Frederick Douglas, numa palestra em 1858, em Nova York:

“Mesmo um país católico como o Brasil – um país que nós, em nosso orgulho, estigmatizamos como semibárbaro – não trata as suas pessoas de cor, livres ou escravas, do modo injusto, bárbaro e escandaloso como nós tratamos. (...) A América democrática e protestante faria bem em aprender a lição de justiça e liberdade vinda do Brasil católico e despótico”. (apud Azevedo 1996: 150).

Célia Azevedo registra ainda a opinião do francês Quentin, em 1867, segundo a qual “o que facilitará singularmente a transição [para o trabalho livre] no Brasil é que lá não existe nenhum preconceito de raça”. (apud Azevedo 1996: 156). Do mesmo modo, para o período pós-abolicionista, Hellwig (1996) alinhava uma série de artigos escritos por afro-americanos, entre 1910 e 1940, reafirmando a crença generalizada num país sem preconceitos ou discriminações raciais, no qual o valor e o mérito individual não são barrados pela pertença racial ou pela cor.

É verdade que na fala transcrita acima, Douglas traça um contraste entre a democracia e o senso de injustiça americanos, por um lado, e o despotismo e a justiça brasileiros, por outro lado, no trato dado aos homens de cor. Mas não vai além disso. Não usa a palavra “democracia” para referir-se a relações sociais. Democracia tem um sentido puramente político, referindo-se tão somente à forma de governo.

Os historiadores fazem bem em tratar esta utopia como o “mito do paraíso racial”, pois, na verdade, a expressão “democracia racial”, além de mais recente, está envolta numa teia de significados muito específica.

---

<sup>2</sup> Ver Azevedo (1994) sobre a opinião de Ruy Barbosa, Joaquim Nabuco, André Rebouças e outros sobre o caráter das relações raciais no Brasil.

Nos anos 1930, quando se organiza pela primeira vez um movimento político negro no Brasil - a Frente Negra Brasileira -, esta utopia não será posta em dúvida, pelo menos de imediato. Em sua “Mensagem aos Negros Americanos”, Manoel Passos (1942), presidente da União Nacional dos Homens de Cor, prefere, por exemplo, salientar o abandono a que está relegada a população negra, sua falta de instrução e seus costumes arcaicos, como responsáveis pela situação de “degenerescência” dos negros. Até mesmo o “preconceito de cor”, de que se ressentem os negros, é parcialmente atribuído à fraqueza moral das populações negras<sup>3</sup>.

Esta auto-flagelação só será revertida com a democratização do país, em 1945, quando surgem novas organizações negras, as quais serão, de certo modo, incorporadas pela Segunda República. Incorporadas no sentido de que funcionarão livremente, além de influenciarem a vida nacional em termos culturais, ideológicos e políticos. O Teatro Experimental do Negro (TEN), formado em 1945, é sem dúvida a principal destas organizações.

### **O consenso racial-democrático**

Mas a reversão será lenta. De fato, a grande novidade que representou a vulgarização do conceito de “cultura”, cunhado pelas ciências sociais, em detrimento do conceito biológico de “raça”, será a de negar o caráter irreversível da inferioridade intelectual, moral e psicológica dos negros. Não o de negar tal inferioridade, senão de transferi-la para o plano da cultura, tornando-a passageira e reversível. Ao nível do senso comum, a desmoralização da idéia de raça não significará o fim imediato dos estereótipos que atingiam a população negra - estes se manterão razoavelmente intactos, perdendo talvez o seu caráter de imutabilidade -; representará, isto sim, uma arma poderosa de incorporação dos mestiços – mulatos, pardos, principalmente morenos – aos espaços econômico, simbólico e ideológico da nação (incluindo aí a reivindicação de direitos civis e sociais). O TEN atuará no sentido de ampliação deste espaço, para aí incluir o negro.

---

<sup>3</sup> Bastide e Fernandes (1955) se referem a tal fenômeno como “puritanismo negro”. Fernandes (1965) explora a lógica própria ao “preconceito de cor”.

A princípio, nos 40 e 50, tal espaço, na representação que dele fazem os líderes negros, continuará sendo culturalmente mestiço e híbrido<sup>4</sup>; mas com o correr do tempo ganhará, cada vez mais, uma essência negra, culturalmente “africana”. Por isso tem razão Maués (1988) ao notar a ambigüidade do discurso tecido pelas principais lideranças do TEN nos anos 40 e 50, que oscila entre a busca da superação das práticas culturais ditas “africanas” e “retrógradas” da população negra brasileira, por um lado, e, por outro lado, a afirmação de um certo *ethos* negro, também “africano”, de emotividade e expressividade, que se manifestaria espontaneamente nas artes.

É preciso também lembrar que o TEN foi gerado no ambiente de crítica ao Estado Novo e de mobilização intelectual para a construção de uma ordem democrática mais inclusiva. Os que estavam no TEN pertenciam à mesma geração nacionalista que reinventou a nacionalidade brasileira, seu povo e sua cultura (Tavares 1988). Foi esta a também a geração que propugnou não apenas por um desenvolvimento econômico e social auto-sustentado, como por uma Economia e Sociologia propriamente brasileiras. Vem deste vínculo comum a conformidade de pontos de vista, em algumas matérias, entre os intelectuais do TEN e os intelectuais nacionalistas como Florestan Fernandes, Paulo Prado, Gilberto Freyre e os escritores regionalistas. Maués (1988) chama atenção para algumas destas coincidências. Mas tal conformidade se rompeu em dois pontos capitais: a apropriação e reinvenção de uma “cultura afro-brasileira” pelos antropólogos e artistas “brancos”, e o discurso sobre a participação do negro na sociedade brasileira, em particular a discussão sobre a existência ou não do preconceito racial no Brasil.

A crença em uma democracia racial, ao menos como ideal, como sugeriu Freyre (1950), pertence à zona de coincidência de pensamento a que estou me referindo. Assim, por exemplo, em 13 de maio de 1955, ao encerrar a “Semana de Estudos sobre Relações de Raça”, o Teatro Experimental do Negro reitera a opinião da mencionada fala de Abdias (1950), em uma Declaração de Princípios, em que se lê no parágrafo *h* : “considerando que o Brasil é uma comunidade nacional onde tem vigência os mais avançados padrões de democracia racial, apesar da sobrevivência, entre nós, de alguns

---

<sup>4</sup> Para ilustrar o ideal de sincretismo no meio negro, Maués (1988: 92) cita um texto do jornal negro *O Quilombo* (ano I, junho de 1949, n. 3), que justifica o concurso da Rainha das Mulatas como sendo “uma iniciativa em prol da valorização estética e social das qualidades mestiças de nossa civilização”.

restos de discriminação”. A expressão volta a aparecer no parágrafo 5 : “... possam contribuir para a preservação das sadias tradições da democracia racial no Brasil...” (Nascimento 1968: 56)

Na verdade, em meado dos anos 50, ao lado de conceitos como “povo” e “nacionalidade”, a noção de “democracia” é central no léxico político brasileiro (Tavares 1988). Ela tem um poder semântico do qual nenhum grupo político pode prescindir, pois marca o afastamento destes seja da ditadura varguista, seja do fascismo e do nazismo derrotados na Segunda Guerra. À medida, porém, que os anos avançam, e com eles recrudescem a Guerra Fria e o anti-comunismo, acirra-se também a crítica da esquerda à democracia representativa e cresce em seu seio a idéia de democracia como mistificação formal e ideológica. Mas, nos anos 50, ainda prevalece o consenso democrático. A democracia, entretanto, já começa a ser adjetivada, algo que atinge seu ápice nos 60: democracia política, econômica, social, cooperativista, socialista, positiva, étnica e, (porque não?) racial. São os agrupamentos políticos unidos na luta anti-fascista, que procuram agora se diferenciar e traçar, através dos adjetivos, a sua trajetória particular.

No caso que nos interessa mais de perto aqui, a democracia “étnica” de que falava Freyre em 1950, sem esconder um certo cientificismo culturalista, transforma-se rapidamente em democracia racial *tout court*, em referência direta aos conflitos raciais que começam a rasgar o racismo legal dos Estados Unidos. Ao contrário de lá, pensavam *scholars* e militantes, já tínhamos um legado de democracia racial desde a Abolição. Para os movimentos negros, entretanto, a abolição não fora completa, pois não representara a integração econômica e social do negro à nova ordem capitalista: tanto para a geração dos 30 (a Frente Negra Brasileira), quanto para a geração dos 50 (o TEN), seria necessária uma segunda Abolição.

É justamente em torno da utopia de uma Segunda Abolição, na qual se realizaria plenamente a democracia racial, que se dá a mobilização política dos negros. É preciso que se note no emprego deste termo, especialmente por parte dos negros, a ambigüidade de um valor adjetivado: falar em democracia racial significava o direito pleno a algo não materializado. Por um lado, o valor declarado significava um direito que se poderia reivindicar a todo momento, e nisso residia seu lado progressista; por outro lado, o não

estar materializado poderia ser interpretado como opinião subjetiva e não como fato, e nisso esteve sempre o seu aspecto conservador.

Portanto, ao lado do consenso sobre a democracia racial, havia diferenças entre a intelectualidade negra rebelde e o *establishment* cultural da Segunda República. Do ponto de vista dos negros, são duas as principais tensões: a crítica ao exotismo negro que seria cultivado pelas ciências sociais, a crítica aos intelectuais “brancos” que negavam a existência do preconceito racial no Brasil e a necessidade de uma Segunda Abolição.

O projeto sobre relações raciais no Brasil, que a UNESCO patrocinou entre 1952 e 1955, galvanizou o debate em torno destas divergências<sup>5</sup>. Rapidamente a discussão se polarizou em torno da existência ou não do “preconceito racial” no Brasil. Isso porque Bastide e Fernandes como que não aceitam a conclusão de Wagley, segundo a qual, no Brasil, “em todo seu imenso território semi-continental a discriminação e o preconceito raciais estão sob controle, ao contrário do que acontece em muitos outros países” (Wagley 1952: 7). Ao contrário, Bastide e Fernandes tratam a “democracia racial” a que se referia Charles Wagley, não como algo que existisse concretamente, mas apenas como um padrão ideal de comportamento. Bastide escreve:

“ ‘Nós brasileiros, dizia-nos um branco, temos preconceito de não ter preconceito. E esse simples fato basta para mostrar a que ponto está arraigado no nosso meio racial’. Muitas respostas negativas explicam-se por esse preconceito de ausência de preconceito, por esta fidelidade do Brasil *ao seu ideal de democracia racial*” (Bastide e Fernandes (1955: 123, grifos meus)

Ou seja, Bastide e Fernandes não vêem problemas em conciliar a realidade do “preconceito de cor” ao ideal da “democracia racial”, tratando-os, respectivamente, como prática e norma sociais, as quais podem ter existências contraditórias, concomitantes e não necessariamente excludentes.

A atitude de Bastide e Fernandes já existia, de fato, na prática dos intelectuais negros, como Abdias do Nascimento e Guerreiro Ramos, que justificavam seus objetivos políticos de desmascaramento da discriminação racial e de desrecalque da “massa negra” em termos daquele ideal. Nota-se, assim, que o debate acerca da existência ou não do

---

<sup>5</sup> Para uma análise detalhada do que foram os estudos patrocinados pela UNESCO no Brasil dos anos 50, ver Maio (1997).

preconceito racial no Brasil ainda não punha em causa o consenso sobre a “democracia racial”, mesmo que polarizasse o seu significado.

### **O rompimento da democracia e a denúncia do “mito”**

Na sociologia moderna, Gilberto Freyre foi o primeiro a retomar a velha utopia do paraíso racial, cara ao senso comum dos abolicionistas, dando-lhe uma roupagem científica. Em 1936, em Sobrados e Mucambos, Freyre chega mesmo a retomar as imagens de “aristocracia” e “democracia” para contrastar a rigidez da organização patriarcal e a flexibilidade das relações entre raças:

“Até o que havia de mais renitentemente aristocrático na organização patriarcal de família, de economia e de cultura foi atingido pelo que sempre houve de contagiosamente democrático ou democratizante e até anarquizante, no amalgamento de raças e culturas e, até certo ponto, de tipos regionais, dando-se uma espécie de despedaçamento das formas mais duras, ou menos plásticas, por excesso de trepidação ou inquietação de conteúdos” (Freyre 1936: 355)

Freyre, no entanto, não fala em “democracia racial” até 1962, quando no auge da sua polémica defesa do colonialismo português na África, e no bojo da construção teórica do que chamará de luso-tropicalismo, julga conveniente atacar o que ele considerava como influência estrangeira sobre os negros brasileiros, particularmente o conceito de “negritude”, cunhado por Leopold Senghor, Aimé Césaire, Franz Fanon e outros, e reelaborado por Guerreiro Ramos e Abdias do Nascimento (Bastide 1961). Em discurso no Gabinete Português de Leitura, naquele ano, dirá Freyre:

“Meus agradecimentos a quantos, pela sua presença, participam este ano, no Rio de Janeiro, da comemoração do Dia de Camões, vindo ouvir a palavra de quem, adepto da "vária cor" camoneana, tanto se opõe à mística da "negritude" como ao mito da "branquitude": dois extremos sectários que encontrariam a já brasileiríssima prática da democracia racial através da mestiçagem: uma prática que nos impõe deveres de particular solidariedade com outros povos mestiços. Sobretudo com os do Oriente e os da Áfricas Portuguesas. Principalmente com os das Áfricas negras e mestiças marcadas pela presença lusitana.” (Freyre 1962)

Antes disso, nas diversas oportunidades em que tratara, nos anos 40 e 50, da presença negra e da democracia brasileira, Freyre adjectivou de diversos modos a democracia, mas nunca como “racial”. Nos textos destes anos, ele fala em “democracia política”, “democracia econômica”, “democracia social”, quer trate de assuntos políticos,



quer trate de temas culturais e nacionais. Em 1944, como vimos, fala em “democracia étnica”, retomando a expressão, em 1961, no contexto de exposição do luso-tropicalismo:

“Mais do que nunca saberá de certo o Português conservar-se fiel às inspirações henriquinas, em vez de procurar, já agora arcaicamente, seguir, naquelas relações, normas de povos estritamente europeus - e o Português, sobretudo depois de D. Henrique, não é povo estritamente europeu - com não-europeus. Seria um desvio perigoso de tradições vindas dos dias daquele príncipe e desenvolvidas principalmente no Brasil: um Brasil tão henriquino no seu desenvolvimento em democracia étnica e em democracia social.” (Freyre 1961)

Sem ter cunhado a expressão, e mesmo avesso a ela, posto que evocava uma contradição em seus termos (as raças são grupos de descendência e portanto fechados, ao contrário da democracia que ele, Freyre, pregava), mas grandemente responsável pela legitimação científica da afirmação da inexistência de preconceitos e discriminações raciais no Brasil, Freyre mantém-se relativamente longe da discussão enquanto a idéia de uma “democracia racial” permanece relativamente consensual, seja como tendência, seja como padrão ideal de relação entre as raças no Brasil. Quando, entretanto, a situação polariza-se na África, com as guerras de libertação, e no Brasil, com o avanço ideológico da “negritude” e do movimento pelas reformas sociais, Freyre vai louvar a “democracia racial” ou “étnica” como prova da excelência da cultura luso-tropical. Ironicamente, tratará a “negritude” como um mito racial (ou mística):

“Palavras que ferindo o que Angola tem de mais democrático - a sua democracia social através daquela mestiçagem que vem sendo praticada por numerosos luso-angolanos, ao modo brasileiro - fere o Brasil; e torna ridícula - supremamente ridícula - a solidariedade que certos diplomatas, certos políticos e certos jornalistas do Brasil de hoje pretendem, alguns do alto de responsabilidades oficiais, que parta de uma população em grande parte mestiça, como a brasileira, a favor de afroracistas. Que afinidade com esses afroracistas, cruamente hostis ao mais precioso valor democrático que vem sendo desenvolvido pela gente brasileira - a democracia racial - pode haver da parte do Brasil? Tais diplomatas, políticos e jornalistas, assim procedendo, ou estão sendo mistificados quanto ao afroracismo, fantasiado de movimento democrático e de causa liberal, ou estão sendo eles próprios mistificadores dos demais brasileiros. Nós, brasileiros, não podemos ser, como brasileiros, senão um povo por excelência anti-segregacionista: quer o segregacionismo siga a mística da "branquitude", quer siga o mito da "negritude". Ou o da "amarelitude".” (Freyre 1962)

Os acontecimentos políticos posteriores, principalmente, a vitória das forças conservadoras, em 1964, farão prevalecer a idéia de Freyre de uma “democracia racial” já plenamente realizada no plano da cultura e da mestiçagem, enfim da formação nacional.

Numa época de tantos e diversos tipos de democracia – política, econômica, social, racial, étnica, etc. – algumas teriam que ser consideradas falsas e outras verdadeiras. Em 1964, no contexto do rompimento da democracia brasileira justamente em nome da preservação dos valores e ideais democráticos, estava finalmente madura a idéia de que a “democracia racial” mais que um ideal era um mito; um mito racial, para usarmos as palavras de Freyre. O autor dessa expressão foi justamente alguém que já dialogava criticamente com a obra e as idéias de Freyre desde o início de sua formação acadêmica: Florestan Fernandes<sup>6</sup>.

Utilizando-se do mesmo contraste entre “aristocracia” e “democracia” e do mesmo conceito de “mito” usado por Freyre, o diálogo com este não poderia ser mais explícito:

"Portanto, as circunstâncias histórico-sociais apontadas fizeram com que o mito da 'democracia racial' surgisse e fosse manipulado como conexão dinâmica dos mecanismos societários de defesa dissimulada de atitudes, comportamentos e ideais 'aristocráticos' da 'raça dominante'. Para que sucedesse o inverso, seria preciso que ele caísse nas mãos dos negros e dos mulatos; e que estes desfrutassem de autonomia social equivalente para explorá-lo na direção contrária, em vista de seus próprios fins, como um fator de democratização da riqueza, da cultura e do poder".(Fernandes 1965: 205)

O rompimento do pacto democrático que vigeu entre 1945 e 1964 e que incluiu os negros, seja como movimento organizado, seja como elemento fundador da nação, parece ter decretado também a morte da “democracia racial” daqueles anos. Doravante, ainda que aos poucos, os militantes políticos e ativistas negros referirão tanto as relações entre brancos e negros, quanto o padrão ideal destas relações como o “mito da democracia racial”. O objetivo era claro: opor-se à ideologia oficial patrocinada pelos militares e propalada pelo luso-tropicalismo.

---

<sup>6</sup> Florestan defende, em 1964, sua tese de titular da Cadeira de Sociologia I da Universidade de São Paulo A *integração do negro na sociedade de classes*, publicada no Boletim no. 301, Sociologia I, no. 12, da FFLCH, no mesmo ano. Ainda no mesmo ano, Florestan faz uma conferência no *Curso de Introdução ao Teatro Negro* sobre o mito da democracia racial.

Abdias do Nascimento, em 1968, pouco anos do exílio, já fala em “logro”:

“O status de raça, manipulado pelos brancos, impede que o negro tome consciência do logro que no Brasil chamam de democracia racial e de cor”. (Nascimento 1968: 22)

Ainda em 1968, em depoimento em evento organizado pelos *Cadernos Brasileiros* (1968, n. 47, pp. 23), fica claro as tensões entre Abdias do Nascimento e a esquerda nacionalista, sinalizando o fim da “democracia racial” enquanto compromisso político. Ali, já aparece o uso da “negritude” em sentido multiculturalista e em sua pretensão ecumênica:

“Entendo que o negro e o mulato – os homens de cor – precisam, devem ter uma contra-ideologia racial e uma contra-posição em matéria econômico-social. O brasileiro de cor tem de se bater simultaneamente por uma dupla mudança: a) a mudança econômico-social do país; b) a mudança nas relações de raça e cor. Aqui entra a Negritude como conceito e ação revolucionários. Afirmando os valores da cultura negro-africana contida em nossa civilização, a Negritude está afirmando sua condição ecumênica e seu destino humanístico. Enfrenta o reacionário contido na configuração de simples luta de classe do seu complexo econômico-social, pois tal simplificação é uma forma de impedir ou retardar sua conscientização de espoliado por causa da cor e da classe pobre a que pertence”.

Em 1977, retornando do exílio, Abdias escreve e publica, em Lagos, *The Racial Democracy” in Brazil: myth or reality ?*, publicado em 1978, no Brasil, como *O Genocídio do Negro Brasileiro*. No prefácio, Florestan escreve:

“[Abdias] não fala mais em uma “Segunda Abolição” e situa os segmentos negros e mulatos da população brasileira como estoques africanos com tradições culturais e um destino histórico peculiares. Em suma, pela primeira vez surge a idéia do que deve ser uma sociedade pluri-racial como democracia: ou ela é democrática para todas as raças e lhes confere igualdade econômica, social e cultural, ou não existe uma sociedade pluri-racial democrática.” (Nascimento 1968: 20)

### **O novo protesto negro e o “mito da democracia racial”**

O movimento social negro que irrompe na cena política brasileira, em julho de 1978, com o nome de Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial, representa realmente algo de novo no sistema político brasileiro.

No entanto, a novidade apontada por Florestan esteve em gestação durante todos os anos 70, no Brasil, principalmente no Rio de Janeiro e em Salvador, onde amadurecia rapidamente o que Jônatas da Silva (1988) chamou de “auto-afirmação cultural” dos

negros. Do mesmo modo, do ponto de vista puramente político, o MNU dos anos 80 traça o seu passado em continuidade com os movimentos negros dos anos 30, 40, 50 e 60, numa linha evolutiva em que as rupturas refletiriam apenas o amadurecimento do pensamento negro e o desenvolvimento da sociedade e da nação brasileiras. Ou seja, o MNU não foi um raio em céu azul, nem surgiu fazendo tábula rasa do passado.

No Brasil, desmascarar a “democracia racial”, em sua versão conservadora, de discurso oficial de um estado que impedia a organização das lutas anti-racistas, passa a ser o principal alvo da resistência negra. No entanto, tal resistência vai se dar primeiro e mais desimpedidamente no terreno cultural que no campo mais propriamente político. Isso por diversos motivos, entre os quais os mais importantes são a repressão às atividades políticas e os rumos que toma a política exterior brasileira, nos anos 60 e 70, de aproximação com a África negra.

A política brasileira para a África vai explorar, justamente, dois trunfos: a “democracia racial” brasileira - o que requer, como vimos, a repressão aos ativistas negros – e as origens africanas da cultura brasileira – o que levará o estado a incentivar as manifestações culturais afro-brasileiras, principalmente na Bahia (Santos 2000).

Neste jogo de repressão e incentivo, a “cultura negra” e as “origens africanas” passarão a ser os eixos através dos quais se construirá um discurso alternativo ao *marketing* governamental. Ao “sincrético” e “mestiço” procurar-se-á construir o “negro” e a “pureza cultural”. Antes, portanto, que surgisse, em 1978, o Movimento Negro Unificado, já estava em atuação nas principais cidades brasileiras um sem número de entidades culturais negras, todas em busca de afirmação étnica.

O patrocínio à “cultura afro-brasileira”, de fato, gerou, e não apenas na Bahia, mas também no Rio de Janeiro, uma espécie de renascimento cultural, que em muito beneficiou a jovem militância negra em formação. Lélia Gonzalez, por exemplo, cita, como fato marcante na formação do MNU, a Semana Afro-Brasileira de 1974, patrocinada pelo CEEA (Centro de Estudos Afro-Asiáticos) e pelo SECNEB (Sociedade de Cultura Negra da Bahia), com a exposição de arte e cultura negras. Neste mesmo ano são fundadas a SIBA (Sociedade de Intercâmbio Brasil-África) e o IPCN (Instituto de Pesquisa das Culturas Negras), no Rio de Janeiro, e a Confederação Baiana dos Cultos Afro-Brasileiros (que se junta à Federação do Culto Afro-Brasileiro, criada em 1946) e o

bloco afro Ilê Ayê, em Salvador. Em 1976 é criado, em Salvador, o Núcleo Cultural Afro-Brasileiro, cujo manifesto é publicado na *Tribuna da Bahia* (15/12/1976) e, no Rio de Janeiro, são criados o Centro de Pesquisas das Culturas Negras e a Escola de Samba Quilombo.

Neste mesmo ano de 1976, também em Salvador, duas medidas de governo nos dão a medida exata do que mudava no pacto racial-democrático firmado na era Vargas. Primeiro, um decreto do governador do Estado da Bahia põe fim à exigência de licença policial para funcionamento de terreiros de candomblé; segundo, a assinatura de um convênio entre a Fundação Pró-Memória do Governo Federal, o CEAO (Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA) e o SECNEB, permite a implantação do primeiro currículo multicultural, na escola do Axé Apô Afonjá, ligada ao terreiro do mesmo nome. Ora a democracia racial que se implantara no país nos anos 30, seja como ideal de relações não-discriminatórias e não segregacionistas, seja como pacto político de participação das massas urbanas, seja como integração simbólica dos negros à nação, tal democracia pressupunha o papel subordinado de práticas religiosas de origem africana e o caráter sincrético da contribuição dos negros à cultura nacional: não havia lugar para direitos a identidade ou singularidade. Ora, em meado dos 70 era a reivindicação de tal identidade e singularidade que começava a ser atendida pelo estado brasileiro, ao menos no terreno da cultura.

Ou seja, antes que o movimento negro aparecesse na cena política nacional com uma agenda radical de reivindicações anti-racistas, a “afirmação cultural” negra já se encontrava bastante madura, protegida justamente por uma política de “democracia racial”, que remonta aos anos 30. O novo, nos anos 80, como disse Florestan, será a demanda por direito à diferença cultural *pari passu* à demanda por direitos sociais e respeito pelos direitos civis dos negros.

O movimento negro ressurgiu, em 1978, como o fez em 1944, em sintonia com o movimento pela redemocratização do país. Em sua agenda política estavam três alvos principais: (a) a denúncia do racismo, da discriminação racial e do preconceito de que eram vítimas os negros brasileiros; (b) a denúncia do mito da democracia racial, como ideologia que impedia a ação anti-racista; (c) a busca de construção de uma identidade racial positiva: através do afro-centrismo e do quilombismo, que procuram resgatar a

herança africana no Brasil (invenção de uma cultura negra). Ou seja, o movimento negro retomava as suas bandeiras históricas de “integração do negro a sociedade de classes” (Fernandes 1965), acrescentando a elas a nova bandeira de identidade étnico-racial expandida. Ou seja, têm-se três movimentos em um: a luta contra o preconceito racial; a luta pelos direitos culturais da minoria afro-brasileira; a luta contra o modo como os negros foram definidos e incluídos na nacionalidade brasileira.

Já antes de completa a redemocratização do país, nas eleições estaduais de 1982, a militância negra tem a oportunidade de partilhar o poder em alguns estados, como Rio de Janeiro e São Paulo, através da sua incorporação a organismos governamentais. É a época da criação dos núcleos negros nos principais partidos políticos, e da criação de organismos estatais que procuram absorver as reivindicações da militância nas áreas da cultura, da legislação e da ação executiva. Em 1982, por exemplo, a Prefeitura Municipal de Salvador incorpora ao patrimônio histórico estadual o Terreiro da Casa Branca, primeiro terreiro de candomblé da Bahia; em 1983, a Secretaria de Educação do Estado da Bahia regulamenta a inclusão da disciplina “Introdução aos Estudos Africanos” nos currículos escolares das escolas públicas de 1º. e 2º. graus; em 1984, o governo de São Paulo cria a Conselho de Participação e de Desenvolvimento da Comunidade Negra.

Em São Paulo e no Rio era a oposição de esquerda ao regime militar que chegava ao poder e atendia a reivindicações de seus aliados negros, também na oposição; mas, na Bahia, tratava-se de um movimento de ampliação dos direitos culturais do povo negro, que desde os anos 60 passara a ser utilizado e promovido, seja para fins da política exterior do Brasil em relação à África, seja para fins de expansão da indústria do turismo no estado da Bahia (Santos 2000).

Ainda que neste período ainda apareçam palavras de ordem como “por uma autêntica democracia racial”, título de um documento veiculado pelo III Congresso do MNU, realizado em Belo Horizonte, em 1982, de fato, toda a mobilização negra de 1978 a 1985 se fará tendo como pano de fundo a denúncia do “mito da democracia racial”. Um dos mais importantes intelectuais negros do período, Joel Rufino, já notava o risco de “esgotamento” que isto representa para o movimento. Em artigo de 1985, diz Rufino:

“Ora, foi o colapso do mito da democracia racial que permitiu avançar o movimento negro, nos anos setenta. Ele não abriu caminho sozinho, pela exclusiva pertinência de suas lideranças; mas pela conjugação destas a condições

históricas favoráveis, que liquidaram em bloco o pacto ideológico que conformava a noção anterior de Brasil.” (Santos 1985: 298)

Os anos seguintes, que se estendem de 1985 a 1995, são de construção de uma nova institucionalidade política; de formação do que se chamou na época da Nova República. Os ativistas negros serão chamados a ocupar cargos nos recém-criados Conselhos e Secretarias da Comunidade Negra, no âmbito dos governos estaduais e, no federal, na Fundação Palmares, criada em 1988, no âmbito do Ministério da Cultura. Um grande feito, no plano simbólico, é o tombamento como patrimônio cultural brasileiro da Serra da Barriga, local onde existiu no século XVII o Quilombo dos Palmares. O governo federal começava, assim, ao menos no plano simbólico, a reincorporar as demandas do Movimento Negro<sup>7</sup>.

Data também deste período a instituição de uma nova legislação anti-racista, cujo parâmetro legal será a Carta Constitucional de 1988, que declara em seu Capítulo I, artigo 5º, § XLII: “A prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão, nos termos da lei” e, no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, artigo 68: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. Em 5 de janeiro de 1989 é sancionada a lei nº 7716, que define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. Esta lei permitirá que dali em diante a luta contra a discriminação racial e o preconceito de cor se organize em bases jurídicas. As constituições estaduais, promulgadas em 1989, seguirão, neste aspecto, a Carta Magna<sup>8</sup>.

Com a institucionalização de uma nova ordem jurídica no país, em 1988, amplamente favorável aos interesses negros, uma boa parte da militância congregada anteriormente no MNU, nos partidos, nos sindicatos e nos órgãos estatais passará a atuar no chamado “quarto setor”, ou seja, como ONGs. Isso não quer dizer que o MNU deixe de existir (mas passará a ser apenas mais uma organização política negra), nem que os órgãos estatais, os partidos e sindicatos deixem de recrutar ativistas negros. Muito pelo

---

<sup>7</sup> Ver a respeito Maggie (1989) e Santos (2000)

<sup>8</sup> A legislação brasileira anti-racista encontra-se reunida e comentada em Silva Jr. (1998)

contrário, a partir de 1995 se amplia o recrutamento de negros para órgãos do governo federal. A novidade, porém, será a proliferação do movimento negro em entidades independentes da sociedade civil. Para exemplificar com as mais importantes entidades negras: em 1988 é fundado o Geledes – Instituto da Mulher Negra; em 1989, o CEAP - Centro de Articulação de Populações Marginalizadas; em 1990, o CEERT - Centro de Estudos das Relações do Trabalho e Desigualdades; em 1993, o Fala Preta – Organização de Mulheres Negras. O fato é que o número de ONGs negras cresce constantemente durante o período, incentivado também pelo crescimento da oferta de recursos internacionais para a filantropia.

Rosana Heringer (2000) arrola 124 principais ONGs em 1999. Essas ONGs concentram-se (a) na luta contra o preconceito racial – são criados, no período, os serviços jurídicos de SOS Racismo –, aproveitando a criminalização do racismo pela Lei 7719; (b) na luta contra a discriminação no trabalho, fazendo com que as regras das Convenções Internacionais contra a Discriminação, das quais o Brasil é signatário, passassem a ser efetivamente respeitadas no país; (c) na área da saúde; (d) na área de educação e qualificação para o trabalho e (e) na área de proteção à infância.

Apesar do esgotamento, nos anos 70, do modelo de “democracia racial”, de que nos fala Joel Rufino, o fato é que o movimento negro fez da denúncia do mito da democracia racial seu mote mobilizador central durante todo o período das décadas de 70 a 90. Esta centralidade renderá frutos e reações, seja através de políticas públicas e legislação, seja através de novas teorias acadêmicas sobre a “democracia racial”.

### **A democracia racial enquanto mito**

O incômodo da academia brasileira frente ao avanço do movimento negro teve alguns pivôs importantes: primeiro um certo exagero do discurso militante, que transparece no emprego de termos como “genocídio” para referir-se ao comportamento da sociedade brasileira em relação aos negros, e a vontade de fazer crer que a opressão dos negros no Brasil era pior do que a situação norte-americana ou sul-africana. Ou seja, a propaganda do movimento queria transformar a imagem do Brasil de paraíso em inferno racial (Sansone 1997). Segundo, a pretensão do movimento em politizar a classificação racial brasileira, redefinindo identidades como “preto”, “pardo” ou



“moreno” em “negro”, sem no entanto consegui-lo, pois a massa da população, na melhor das hipóteses, só muito lentamente poderia seguir tal redefinição (Harris et al. 1993; Maggie 1996). Terceiro, um evidente descompasso entre o discurso político da militância e o comportamento eleitoral das massas, as quais se revelavam muito mais permeáveis ao populismo trabalhista que aos apelos afrocêntricos do MNU (Souza 1971; Santos 1985; Guimarães 2001).

Do ponto de vista teórico, a reação acadêmica começa com o esforço de reinterpretar o Brasil empreendido por DaMatta (1979), em termos da dicotomia entre “indivíduo” e “pessoa”, tomada de empréstimo a Louis Dumont (1966), e que culmina com a sugestão de que as relações raciais no Brasil sejam regidas por uma “fábula das três raças” (DaMatta 1981). Mais tarde, reagindo à análise de Michael Hanchard (1996), que via na denúncia pública de racismo na sociedade brasileira o fim do mito da democracia racial, Peter Fry escreve:

“... nem por isso precisamos descartar a ‘democracia racial’ como ideologia falsa. Como mito, no sentido em que os antropólogos empregam o termo, é um conjunto de idéias e valores poderosos que fazem com que o Brasil seja o Brasil, para aproveitar a expressão de Roberto DaMatta.” (Fry 1995-1996: 134).

Lília Schwarcz (1999: 309) sintetiza tal posição do seguinte modo:

“Dessa maneira, tomando os termos de Lévi-Strauss, poderíamos dizer que o mito se ‘extenua sem por isso desaparecer’ (1975). Ou seja, a oportunidade do mito se mantém, para além de sua desconstrução racional, o que faz com que, mesmo reconhecendo a existência do preconceito, no Brasil, a idéia de harmonia racial se imponha aos dados e à própria consciência da discriminação.”

Ou seja, ao que parece, a denúncia do “mito da democracia racial”, forjada por Florestan em 1964, que respaldou toda a mobilização e protestos negros nas décadas seguintes, sintetizando a distância entre o discurso e a prática dos preconceitos, da discriminação e das desigualdades entre brancos e negros no Brasil, finalmente se esgota enquanto discurso acadêmico, ainda que como discurso político sobreviva com alguma eficiência.

Na academia brasileira, o “mito” passa agora a ser pensado como chave para o entendimento da formação nacional, enquanto as contradições entre discursos e práticas do preconceito racial passam a ser estudadas sob o rótulo mais adequado (ainda que

altamente valorativo) de “racismo”. Ou seja, no mesmo terreno em que o movimento negro o pôs. O próprio DaMatta, que inspira a nova leva de estudos (Guimarães 1995; Hasenbalg 1996) que visam definir a especificidade do racismo no Brasil, passa a usar a expressão “racismo à brasileira” (Pereira 1996; DaMatta 1997), para concorrer com uma expressão - “racismo cordial” (Folha de S. Paulo/DataFolha 1995) – forjada pela mídia. Ou seja, não é mais a democracia que será adjetivada para explicar a especificidade brasileira, mas o racismo.

O que continua em jogo, portanto, é a distância entre discursos e práticas das relações raciais no Brasil, tal como Florestan e Bastide colocavam nos idos anos 50. Ainda que, certamente, para as ciências sociais, o mito não possa ser pensado da maneira maniqueísta como Freyre e Florestan pensaram, transpondo-o diretamente para a política, permanecem os fatos das desigualdades entre brancos e negros no Brasil, apesar do modo como se classifiquem as pessoas. Mais que isto: as diferenças raciais se impõem à consciência individual e social, contra o conhecimento científico que nega as raças (são como bruxas que teimam em atemorizar ou como o sol que, sem saber de Copérnico, continua a nascer e a se pôr?). Novos estudos sobre as desigualdades raciais no Brasil, elaborados inicialmente no âmbito da Sociologia e da Demografia, ganham outras disciplinas sociais, como a Economia (Barros e Henriques 2000; Soares 2000), enquanto saem das universidades e se aninham nos órgãos de planejamento estatal, a respaldar as reivindicações do protesto negro.

## **Conclusões**

Entre 1930 e 1964, vigeu no Brasil o que os cientistas políticos chamam de “pacto populista” ou “pacto nacional-desenvolvimentista”. Neste pacto, os negros brasileiros foram inteiramente integrados à nação brasileira, em termos simbólicos, através da adoção de uma cultura nacional mestiça ou sincrética, e em termos materiais, pelo menos parcialmente, através da regulamentação do mercado de trabalho e da seguridade social urbanos, revertendo o quadro de exclusão e descompromisso patrocinado pela Primeira República. Neste período, o movimento negro organizado concentrou-se na luta contra o preconceito racial, através de uma política eminentemente universalista de integração

social do negro à sociedade moderna, que tinha a “democracia racial” brasileira como um ideal a ser atingido.

O golpe militar de 1964, que destrói o pacto populista, estremece também os elos do protesto negro com o sistema político, que se davam principalmente através do nacionalismo de esquerda. De fato, no começo dos 60, a política externa brasileira já se encontrava estressada quanto à posição que o Brasil deveria tomar frente aos movimentos de libertação das colônias portuguesas na África. O movimento negro brasileiro, influenciado pelo movimento de *négritude* francófono, enfatizava já as raízes africanas, o que gerava a reação de intelectuais como Gilberto Freyre (1961, 1962), em sua cruzada pelos valores da mestiçagem e do luso-tropicalismo. A discussão sobre o caráter da “democracia racial” no Brasil - ou seja, se se tratava de realidade cultural (como queriam Freyre e o *establishment* conservador) ou de ideal político (como queriam os progressistas e o movimento negro) - acaba levando à radicalização das duas posições. A acusação de que “democracia racial” brasileira não passava de “mistificação”, “logro” e “mito” toma então conta do movimento, à medida que a participação política se torna cada vez mais restrita, excluindo a esquerda e os dissidentes culturais. A partir de 1968, os principais líderes negros brasileiros vão para o exílio.

A reconstrução da democracia no Brasil, a partir de 1978, ocorre *pari passu* ao renascimento da “cultura” e do protesto negro. Mais que isto: dá-se num mundo em que a idéia de multiculturalismo, ou seja de tolerância e respeito a diferenças culturais que se querem integras, autênticas e não-sincréticas, ao contrário do ideal nacionalista do pós-guerra, é dominante. Neste ambiente, todo o esforço de reconstrução de um pacto racial democrático, no que pese o esforço de incorporação simbólica e material do estado brasileiro, está fadado a um (in)sucesso limitado.

Seria errôneo atribuir o recrudescimento da “consciência negra” e do cultivo da identidade racial, no Brasil dos anos 70, à influência estrangeira, especialmente norte-americana. Ao contrário, o renascimento cultural negro deu-se nestes anos sob a proteção do estado autoritário e de seus interesses de política exterior. Ademais, a guinada do movimento negro brasileiro em direção à *négritude* e às origens africanas data dos anos 60 e foi, ela mesma, responsável pela geração das tensões políticas surgidas em torno do ideal de democracia racial. Do mesmo modo, as idéias e o nome de “democracia racial”

longe de serem o logro forjado pelas classes dominantes brancas, como querem hoje alguns ativistas e sociólogos, foi durante muito tempo uma forma de integração pactuada da militância negra.

Morta a democracia racial, ela continua viva enquanto mito, seja no sentido de falsa ideologia, seja no sentido de ideal que orienta a ação concreta dos atores sociais, seja como chave interpretativa da cultura. E enquanto mito continuará ainda viva por muito tempo como representação do que, no Brasil, são as relações entre negros e brancos, ou melhor, entre as raças sociais (Wagley 1952) – as cores – que compõem a nação.

### **Bibliografia**

- Azevedo, Célia Maria Marinho de. 1994. “Abolicionismo e memória das relações raciais”, *Estudos Afro-Asiáticos*, 26, pp. 5-20.
- Azevedo, Célia Maria Marinho de. 1996. “O abolicionismo transatlântico e a memória do paraíso racial brasileiro”, *Estudos Afro-Asiáticos*, 30, pp.
- Barros, R.P., Henriques, Mendonça, R. 2000. “A estabilidade inaceitável: desigualdade e pobreza no Brasil”, in Ricardo Henriques (org.) *Desigualdade e Pobreza no Brasil*, Rio de Janeiro, IPEA.
- Bastide, Roger e Fernandes, Florestan. 1955. *Relações Raciais entre Negros e Brancos em São Paulo*, São Paulo, UNESCO-ANHEMBI.
- Bastide, Roger. 1961. “Variations sur la négritude”. *Presence Africaine*, nº 36, pp. 7-17.
- DaMatta, Roberto. 1979. *Carnavais, malandros e heróis*, Rio de Janeiro, Ed. Guanabara.
- DaMatta, Roberto. 1981. “Digressão: a fábula das três raças, ou o problema do racismo à brasileira”, *Relativizando, uma introdução à antropologia social*, Petrópolis, ed. Vozes.
- DaMatta, Roberto. 1997. “Notas sobre o racismo à brasileira”, Jessé Souza (org.) *Multiculturalismo e racismo. Uma comparação Brasil-Estados Unidos*, Brasília, ed. Paralelo 15, pp. 69-76.
- Dumont, Louis. 1966. “Caste, racisme et ‘stratification’”, *Homo Hierarchicus*, Paris, Gallimard.
- Fernandes, Florestan, 1965. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*, São Paulo, Cia. Editora Nacional.
- Folha de São Paulo/DataFolha. 1995. *Racismo Cordial*, São Paulo, ed. Ática.
- Freyre, Gilberto. 1933. *Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, Rio de Janeiro, Schimidt.
- Freyre, Gilberto. 1936. *Sobrados e Mucambos*, Rio de Janeiro, Editora Nacional.
- Freyre, Gilberto. 1947. *Interpretação do Brasil*. Rio de Janeiro, José Olympio Editora.

- Freyre, Gilberto. 1961. *Integração das raças autóctones e de culturas diferentes da européia na comunidade luso-tropical: aspectos gerais de um processo*. Lisboa: Congresso Internacional de História dos Descobrimentos, 15p.
- Freyre, Gilberto. 1962. *O Brasil em face das Áfricas negras e mestiças*. Rio de Janeiro: Federação das Associações Portuguesas, 48p.
- Fry, Peter. 1995-1996. "O que a Cinderela Negra tem a dizer sobre a política racial brasileira", *Revista USP*, n. 28, pp. 122-135.
- Gonzalez, Lélia. 1982. "O movimento negro na última década", in Gonzalez, L. e Hasenbalg, C. Lugar de negro, Rio de Janeiro, Marco Zero.
- Guimarães, Antonio S. A. 1995. "Racismo e anti-racismo no Brasil", *Novos Estudos Cebrap*, n. 43, novembro de 1995. pp. 26-44.
- Guimarães, Antonio S. A. 2000. "O insulto racial: as ofensas verbais registradas em queixas de discriminação", *Revista Estudos Afro-Asiáticos*, n. 38, dezembro de 2000, pp. 31-48.
- Guimarães, Antonio S. A. 2001. "A questão racial na política brasileira (os últimos quinze anos), São Paulo, *Tempo Social*, no prelo.
- Hanchard, Michael. 1996. "Cinderela negra?: raça e e esfera pública no Brasil", *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 30.
- Harris, Marvin et al. 1993. "Who are the Whites?: Imposed census categories and the racial demography of Brazil", *Social Forces*, n. 72, pp. 451-462.
- Harris, Marvin et al. 1995. "What's in a name? The consequences of violating Brazilian emic color-race categories in estimates of social well-being", *Journal of Anthropological Research*, vol. 51, pp. 389-397.
- Hellwig, David J. (ed.) *African-American Reflections on Brazil's Racial Paradise*, Philadelphia, Temple University Press. 1992
- Heringer, Rosana. *Mapeamento de Ações e Discursos de Combate às Desigualdades Raciais no Brasil*, Relatório de Pesquisa, manuscrito, novembro de 2000.
- Hasenbalg, Carlos. "Entre o mito e os fatos: racismo e relações raciais no Brasil, in Marcos C. Maio e Ricardo V. Santos (org.) *Raça, Ciência e Sociedade*, Rio de Janeiro, ed. Fiocruz/Centro Cultural Banco do Brasil, 1996.
- Maggie, Yvonne. 1996. "Aqueles a quem foi negada a cor do dia: as catogorias de cor e raça na cultura brasileira" in Marcos C. Maio e Ricardo V. Santos (org.) *Raça, Ciência e Sociedade*, Rio de Janeiro, ed. Fiocruz/Centro Cultural Banco do Brasil.
- Maio, Marcos Chor. 1997. *A História do Projeto Unesco. Estudos Raciais e Ciências Sociais no Brasil*, Rio de Janeiro, IUPERJ, tese doutorado .
- Maués, Maria Angélica de Motta. 1988. "Entre o branqueamento e a negritude: O TEN e o debate da questão racial." In *Dionysos.- Teatro Experimental do Negro*. No. 28. Rio de Janeiro: Minc e FUNDACEN, pp. 89-102.
- Nascimento, Abdias. 1950. Discurso pronunciado na Associação Brasileira de Imprensa, em 26-08-1950, *Quilombo*, n.10.
- Nascimento, Abdias. 1968. *O Negro revoltado*, Rio de Janeiro, Edições GRD.
- Nascimento, Abdias. 1968a. "Depoimento", *Cadernos Brasileiros*, 1968, n. 47.
- Nascimento, Abdias. 1978. *O Genocídio do Negro Brasileiro*, Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- Passos, Manoel. 1942. "A Message to American Negroes", *Phylon*, Third Quarter, pp. 284-6.

- Pereira, João Baptista Borges. 1996. "Racismo à brasileira", Kabengele Munanga (org.) *Estratégias e Políticas de Combate à Discriminação Racial*, São Paulo, Ed. Edusp, pp. 75-78.
- Pierson, Donald. [1942] 1971. *Branços e Pretos na Bahia (estudo de contacto racial)*, São Paulo, Editora Nacional.
- Sansone, Livio. 1996. "The new blacks from Bahia: Local and Global in Afro-Bahia", *Identities*, Amsterdam, vol 3(4): 457-493.
- Santos, Jocélio Teles. 2000. "O poder da cultura e a cultura no poder. A construção da disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil", Tese de doutorado, Departamento de Antropologia da USP.
- Santos, Joel Rufino dos. 1985. "O movimento negro e a crise brasileira," in *Política e Administração* (Rio de Janeiro) 2, no. 2 (Jul-Set 1985): 287-307.
- Schwarcz, Lilia. 1999. "Questão Racial e Etnicidade". In MICELI, Sérgio org. *O que ler na Ciência Social Brasileira (1970 – 1995)*. Antropologia Vol. II, Sumaré e ANPOCS, São Paulo, pp. 267-326.
- Silva Jr. Hédio. 1998. *Anti-racismo. Coletânea das leis brasileiras (federalis, estaduais, municipais)*, São Paulo, ed. Oliveira Mendes.
- Silva, Jônatas C. da. "História de lutas negras: memórias do surgimento do movimento negro na Bahia", in João Reis (org.) *Escravidão e Invenção da Liberdade*, Brasiliense, 1988.
- Soares, Sergei. 2000. "O perfil da discriminação no mercado de trabalho – homens negros, mulheres brancas e mulheres negras", IPEA, *Textos para Discussão*, n. 769.
- Souza, Amauri de. 1971. "Raça e política no Brasil urbano", *Revista de Administração de Empresas*, XI, out-dez.
- Souza, Jessé. 2000. "Democracia racial e multiculturalismo: a ambivalente singularidade cultural brasileira", *Revista Estudos Afro-Asiáticos*, n. 38, dezembro de 2000, pp. 135-155.
- Tavares, Júlio César. 1988. "Teatro Experimental do Negro: contexto, estrutura e ação", *Dionysos.- Teatro Experimental do Negro. No. 28*. Rio de Janeiro: Minc e FUNDACEN, pp. 79-88.
- Wagley, Charles (org.). 1952. *Race and Class in Rural Brazil*, Columbia University Press, New York.