CEFET/RJ
DIRETORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

ENTRE O ‘GALEGO’ E O ‘NEGÃO’: IDENTIDADE RACIAL E MORENIDADE NO NORDESTE BRASILEIRO

Niara Oiara da Silva Aureliano

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-Raciais, do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, CEFET/RJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de mestra em Relações Étnico-Raciais.

Orientadora: Nara Maria Carlos de Santana

Rio de Janeiro
Novembro 2021

ENTRE O ‘GALEGO’ E O ‘NEGÃO’: IDENTIDADE RACIAL E MORENIDADE NO NORDESTE BRASILEIRO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-Raciais, do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, CEFET/RJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de mestra em Relações Étnico-Raciais.

Niara Oiara da Silva Aureliano

Banca Examinadora:

_____

Presidente: Professora Dra. Nara Maria Carlos de Santana (CEFET/RJ) (orientadora)

_____

Professor Dr. Mário Luiz de Souza (CEFET/RJ)

_____

Professor Dr. Ricardo Augusto Santos (FIOCRUZ)

SUPLENTES

_____

Professora Dra. Pamela Ferreira Dionísio (CEFET/RJ)

_____

Professora Dra. Natália dos Reis Cruz (UFF)

Rio de Janeiro
Novembro 2021

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do CEFET/RJ

A927 Aureliano, Niara Oiara da Silva
Entre o 'galego' e o 'negão': identidade racial e morenidade no Nordeste brasileiro / Niara Oiara da Silva Aureliano. — 2021.
105f. : il. (algumas color.) , enc.

Dissertação (Mestrado) Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, 2021.
Bibliografia : f. 98-105
Orientadora: Nara Maria Carlos de Santana

1. Miscigenação. 2. Negros – Identidade racial. 3. Cor da pele. 4. Racismo. 5. Brasil, Nordeste. I. Santana, Nara Maria Carlos de (Orient.). II. Título.

CDD 305.800981

Elaborada pela bibliotecária Tania Mello – CRB/7 nº 5507/04

DEDICATÓRIA

Kini kia Bakulu. Agradeço aos ancestrais que vivem nas partículas de mim. À capacidade que tive de transformar os percalços deste momento em trabalho. Que sirva à comunidade.

Kiuá Ngongobila! Kiuá Nkosi!

AGRADECIMENTOS

Esta pesquisa marcou um momento de grande importância na minha vida. No poder da averiguação, leitura, discussão, análises e reflexões a partir destes resultados aqui expostos, espero ter crescido como pesquisadora. Logo, agradeço por ter conseguido transformar diversas dificuldades em força motriz.

Agradeço à ancestralidade, à Nkisi; à mainha, Luciana Maria da Silva, por seu incentivo de sempre, por ser raiz; ao meu sacerdote Lêmba Dyala, pela sua mão estendida; a Raphael Botelho, por todas as trocas, carinho e paciência no acompanhamento de todo este processo. À família carnal presente, à família espiritual. Aos amigos, às pessoas pretas que vibram e fortalecem a vitória de uma, entendendo que ela é também coletiva, como as pessoas que tanto me fortaleceram para tentar a entrada no programa. A painho, Edmilson Aureliano, que agora ancestral, me fortaleceu tanto durante essa caminhada. Que bom que tive o senhor presente neste momento e que poderei guardar essa lembrança para sempre. Obrigada, pai. Te amo!

À querida orientadora Professora Dr. Nara Maria Carlos de Santana, por toda a orientação, amizade e afeto, fui verdadeiramente presenteada pela sua chegada e acolhida. Obrigada! A todos os professores do PPRER, inclusive os que não mais lecionavam no programa, como o Professor Dr. Ricardo Augusto dos Santos, por tantos ensinamentos!

À oportunidade de estar na turma 2019.3, com colegas queridos e excelentes pesquisadores, com quem tanto aprendi, especialmente, Davidson Candanda, Fernanda Santos, Octávio Souza e Jacqueline França. Além disso, meus colegas de orientação, Ivan Silva e Claudio Santos.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

RESUMO

Entre o ‘Galego’ e o ‘Negão’: Identidade Racial e Morenidade no Nordeste brasileiro

Os conflitos acerca das identidades e classificações negras e mestiçadas, com recorte espacial no Nordeste do país, são o foco desse trabalho. A pesquisa deverá corroborar ou descartar a hipótese de “morenidade” na região Nordeste, conceito que será apresentado e debatido. A intenção é abarcar as discussões acerca da identificação étnico-racial na região, que seria caracterizada, segundo Guimarães (1995), por uma *morenidade*, investigando a formação da concepção de identidade racial relacionada à classificação racial do mestiço negro nordestino. Utilizando a pesquisa documental e revisão bibliográfica, busco entender a construção racial dos sujeitos negros nordestinos historicamente. Para tanto, utilizarei a abordagem da Escola de Annales, levando em conta que a perspectiva dos estudos raciais trabalha não só com os processos históricos, mas também com o engendramento dos mesmos nas mentalidades das sociedades, tendo o racismo como o exemplo e o Pensamento Social brasileiro como principal fonte de análise e reflexão. Entendendo que os assuntos relacionados à mestiçagem ainda tem um vasto campo a ser explorado, também comungo da ideia de que o campo das questões étnico-raciais, seus conceitos e análises partem majoritariamente das regiões sul e sudeste do país, o que pode resultar numa generalização, que desprivilegia os conhecimentos próprios acerca de raça, racismo, identidade racial, etc., em seu caráter regional.

Palavras-chave: Mestiçagem; Identidade Racial; Morenidade; Nordeste; Raça.

ABSTRACT

Between the 'Galego' and the 'Negão': Racial Identity and "Morenity" in Brazilian Northeast

The conflicts over racial identity and classifications of blacks and browns, with territorial cutting about the brazilian Northeast, are the focus of this work. The research shall corroborate or discard the hipotesis of "morenity" in the Northeast region, concept that will be presented and debated. The intention is to cover the discussions about ethnic and racial identification in the region, which is caracterized, according to Guimarães (1995), by a "morenity", exploring the formation of the racial identity concept and racial classification of the northeastern black mestizzo. Using documental research and bibliographical revision, I surch to understand the historical racial construction of black northeasterns individuals. Therefore, I'll be using the approach of Annales School, considerating that racial studies includes not only historical processes, but also theirs engendering on social mindset, with racism as an exemple and the Brazilian Social Thought as the main source of analysis and reflection. Understanding that topics related to miscigenation still have a wide field to be explored, I also believe in the idea that ethnic and racial studies field, its concepts and analysis has its basis mostly in the south and southeast regions of Brazil, which can result on generalization that lets knowleged about race, racism, racial identity, etc, in its regional character unprivileged.

Keywords: Miscigenation; Racial Identity; Morenity; Northeast; Race.

SUMÁRIO

Introdução **9**

1 Notas sobre o Pensamento Social Brasileiro **12**

1.1 O mestiço é a Nação em formação 22

1.2 Um tipo latino de relações raciais 37

2 Morenidade: um debate anterior **47**

3 Pequeno Dicionário Brasileiro da Mestiçagem **52**

3.1 A mancha do mestiço 53

3.1.1 “A pinta do negro” 55

4 Mestiçagem e morenidade: um debate mais atual **63**

5 De qual Nordeste se fala? **79**

Considerações Finais **94**

Referências **98**

Introdução

Esta pesquisa parte do entendimento de que as discussões acerca da identidade nacional, questões de raça e identidade racial estiveram majoritariamente ligadas a intelectuais e cenários de metrópoles nacionais como Rio de Janeiro e São Paulo, e que os movimentos negros do país aparentam dar continuidade às discussões sobre raça majoritariamente no sudeste do país. Além da discussão acadêmica em si, eventos sociais que repercutem questões de raça e racismo têm maior apelo quando estão relacionadas à região sudeste do Brasil, ainda que o Nordeste seja classificado atualmente pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) como região composta em sua maioria por pessoas negras.

Este fenômeno levanta perguntas sobre o papel desempenhado pelo Nordeste no que diz respeito ao debate nacional, e ainda mais importante, como se desenrola a questão racial nesta região em seus aspectos histórico-sociais, enquanto região nacionalmente reconhecida como bastante mestiçada.

Neste trabalho, pretendo regionalizar o questionamento acerca da mestiçagem e da raça no Nordeste brasileiro. O recorte temporal trata do tema na atualidade, privilegiando os últimos dez anos, mas considerando o longo período de construção e reflexões da realidade aqui discutida e sua duração, ainda que, com as mudanças presentes na produção da mentalidade e da cultura, focando portanto no período entre 1870 e 1933, que compreende à vigência das doutrinas racialistas no país até a sua derrocada, com a mudança do conceito biológico de raça para a noção de cultura.

A profunda desigualdade racial presente nos mais diversos aspectos sociais do país carece de investigações das mais variadas matizes. Por isso, põe-se em foco o período aqui apontado, identificado como período em que a raça esteve no centro do debate, de forma a permitir traçar caminhos que visem contribuir com a análise das novas roupagens do racismo, das teorias racialistas para o culturalismo. Além disso, o caráter interdisciplinar do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-Raciais (PPRER) do CEFET permite convergir diversas disciplinas em busca de respostas adequadas aos problemas apontados pelo racismo na realidade nacional, como a história e as ciências sociais, por exemplo. Corroborando com essa intencionalidade, a Escola dos Annales se mostra como um movimento historiográfico adequado a esta investigação, de forma que é aqui aplicada.

“Sem hipótese a pesquisa não tem foco. É uma divagação empírica ao acaso.”, preconiza Good & Hatt (1975, p. 75). Portanto, apresentando a hipótese: procuro averiguar a hipótese de que a suposta *morenidade* nordestina pode ser configurada por uma maior interação entre pretos e descendentes de etnias indígenas, tonalizando a composição racial nordestina, em uma região com menor entrada de imigrantes europeus no fim dos anos 1800 em comparação ao sul e sudeste. Seria esta a morenidade relacionada à região nordestina? Para tanto, inicio um debate sobre a morenidade, apresentando o conceito, aprofundando as justificativas de execução do trabalho e sua metodologia.

A pesquisa é desenvolvida em cinco capítulos. Iniciada com revisão bibliográfica sobre raça e nacionalidade, procuro analisar e demonstrar o processo de construção da mestiçagem raciologista, a formação da identidade racial no Brasil, em busca da compreensão do sistema de classificação racial que se desenvolveu no país. Analiso as obras de Skidmore (1976), Ortiz (1994), Schwarcz (1993), Murari (2007), Hasenbalg (1996) e, finalmente, Guimarães (1995; 1999), autor que me apresenta a ideia da Morenidade relacionada ao Nordeste, que aqui busco também analisar, tanto quanto a composição racial do Nordeste relacionada a esta conceituação.

Revisito, desta forma, o pensamento social brasileiro, que entendo como reunião de conhecimentos multidisciplinares acerca de tradições intelectuais, sociais, políticas e culturais, apreendidas pelas ciências sociais e outras, intendendo à compreensão da formação da sociedade nacional. Assim, buscando compreender como se deu a construção do Estado-Nação, a sua modernização, a cultura política e a cidadania no país, além das produções e produtores intelectuais e artísticos, e como se deu a construção da própria cultura como sistema de valores no Brasil (Botelho; Schwarcz, 2011). Assim sendo, do mesmo modo a compreensão do desenvolvimento e aplicação das doutrinas racialistas no país é parte fundamental desta pesquisa.

Em subcapítulo, neste ponto em que examino a questão histórica relacionada à mestiçagem, o enfoque é sobre um sistema maior, que agrega diversas similaridades no que tange à questão racial: é o classificado tipo latino de relações raciais, que teria se desenvolvido em torno da ideia de uma miscigenação seletiva e políticas de povoamento e imigração europeia, calcadas no ideal do branqueamento, em diversos países da América Latina, tendo como seu “exemplo forte” o Brasil.

Tratar dos temas que abarcam o racismo científico convém reconhecer que pelo menos dois célebres racialistas eram nordestinos: o sergipano Sílvio Romero (1851-1914) e o maranhense Nina Rodrigues (1862-1906), que influenciaram

enormemente o desenvolvimento destas teorias, consolidadas na Europa, em vista de suas aplicações nacionais. Este trabalho dedica reservado espaço a estes autores.

Em seguida, inicia-se o capítulo “Pequeno Dicionário Brasileiro da Mestiçagem”, que é uma catalogação, ainda que breve, sobre diversas demarcações terminológicas utilizadas no país para caracterizar a mestiçagem, sem intenção de esgotar o tema, buscando contextualizar como a manutenção destas demarcações terminológicas corroboram com as ideias sobre como a mestiçagem, além de estar englobada no parâmetro do ideal do branqueamento, podem também se apresentar de forma que a identidade branca na região não incorpora, a partir de sua construção como tal. Este capítulo também é desenvolvido com as contribuições de Silva (1999), a partir da obra “Morenidade: modos de usar” e obras que dialogam com este.

No capítulo subsequente, de mesmo modo, desenvolvo discussão acerca do conceito de Morenidade a partir das análises de autores a respeito das produções do intelectual pernambucano Gilberto Freyre (1900-1987), que, na visão defendida neste trabalho, arremata a ideia da morenidade e as bases de um país de harmonia racial com a publicação de sua obra Casa Grande & Senzala, de 1933. Sigo dialogando com autores que falaram sobre raça na região Nordeste, como, por exemplo, os nordestinos negros Alberto Guerreiro Ramos e Clóvis Moura para averiguar questões relacionadas ao mestiço e à mestiçagem, relacionando-os também a aspectos concomitantes, como a relação da sociedade branca ou indivíduos brancos frente a este fenômeno.

Por conseguinte, apresento discussão sobre a região Nordeste, sua construção enquanto tal, como é vista e como o racismo influenciou sua formação, e a assimilação dos grupos humanos que compõem esta região. É analisada sua composição racial, de forma a apresentar suas noções de raça historicamente construídas e procurar avançar no entendimento das relações raciais na região – ainda que sabendo que, por se tratar de uma região com nove estados, não haverá necessariamente um padrão comum de relações raciais, identificação e classificação racial. Utilizo bastante neste capítulo as contribuições de Albuquerque Jr. (2009) sobre “A Invenção do Nordeste e outras artes”, dentre outras produções.

Finalizando, introduzo resultados sobre identificação e classificação racial relacionados à discussão realizada nos capítulos anteriores.

1 - Notas sobre o Pensamento Social Brasileiro

Foram muitos os pensadores que visando contribuir com o debate sobre formação da identidade nacional debruçaram-se sobre o problema racial nos idos do século XIX. A discussão sobre a questão da raça no Brasil esteve profundamente entrelaçada com o debate sobre a formação do Estado nacional, construção de sua identidade nacional e da cultura brasileira. Interessa, nesta revisão bibliográfica, focar em três autores: o doutor em sociologia Sérgio Costa, o antropólogo Renato Ortiz e o norte-americano Thomas E. Skidmore, e suas contribuições, e outros autores que dialogaram com suas obras clássicas para o pensamento social brasileiro, como Luciana Murari (2007) e Aluísio Alves Filho (2013).

Balizadoras das discussões nacionais à época, vê-se uma primeira problemática que de certa forma é abordada pelos pensadores sociais brasileiros: a influência das teorias estrangeiras nos estudos de brasileiros sobre a problemática nacional. Isto porque muito aqui chegava na década de 1860 do positivismo, do evolucionismo e do materialismo - e é particularmente o evolucionismo, o determinismo racial, o racismo científico que daria o tom da formação e *produção de ciência* de intelectuais cruciais para o pensamento social brasileiro.

Já no início de seu livro “Preto no Branco”, clássico no campo historiográfico brasileiro, o estadunidense Skidmore alertou o leitor que não se encontraria neste uma história do pensamento brasileiro entre 1870 e 1930, mas mais um levantamento geral sobre o período, citando brevemente ou omitindo os pensadores brasileiros desse período que pouco disseram sobre raça ou que não diferiam muito de outras figuras citadas.

Renato Ortiz, em “Cultura Brasileira & Identidade Nacional”, fez semelhante aviso: “Não me preocupei, por exemplo, em estabelecer uma periodização, ou ainda em esgotar as múltiplas definições que existem sobre o nacional” (Ortiz, [1985] 1994, p. 9), fixando que, como não-historiador, o que fez foi partir da Antropologia, integrando vários conceitos como “sincretismo”, “memória coletiva”, “mito”, “símbolo” em suas análises sobre a problemática da construção da identidade nacional, da cultura brasileira, relação entre Estado e cultura, e como o debate racial perpassou essas discussões - mas que precisou sair da Antropologia para entender questões

próprias de sociedades industrializadas, incompreendidas ou arredias ao objeto de estudo da Antropologia Clássica.

Iniciando com a tentativa de resolução de uma polêmica, é importante pontuar algumas questões face à discussão da influência estrangeira dos modelos de organização política, social e acadêmica que aqui chegavam. Esta polêmica era sobre a autenticidade da cultura brasileira - que para Ortiz, como toda identidade, trata-se de uma construção simbólica. Com algumas teses de que se tratava de "imitação" das teses estrangeiras, Ortiz, por outro lado, concluindo, caracterizou como defasagem entre o momento de produção cultural e o momento de consumo (1994, p. 30).

Skidmore (1976, p. 13; p. 20) fez localizações históricas importantes em sua obra, que ajudam a compreender a realidade social no período e a consolidação das teorias que chegavam ao Brasil, e essa com certeza é uma diferenciação importante entre seu trabalho e o trabalho de Ortiz. Ele expôs que, em se tratando da elite brasileira, haviam dois mundos: seus membros faziam parte de uma minoria educada do país, de ideias e formação europeias, de tradição cultural jesuíticas e humanistas de Portugal, cada vez mais modificadas no século XIX pela cultura francesa iluminista, laica, materialista; e que ainda recebia ideais do liberalismo inglês e norte-americano. E continuou que em 1865, por exemplo, o Brasil era um império com monarca hereditário, país católico (mas onde a igreja não tinha a mesma força que na Nova Espanha), com um mix de ideias vindas da França, chamado ecletismo - síntese de ideias filosóficas e religiosas, marcado pela "conciliação partidária" na política.

O momento era de declínio da hegemonia do romantismo de Gonçalves Dias e José de Alencar, em torno de 1870. Esta teoria intelectual se originou entre um pequeno número de escritores quando do final do século XVIII, em que "com a maturidade do romantismo literário, o índio tornou-se o símbolo das aspirações nacionais brasileiras. Transformaram-no num protótipo literário que pouco tinha a ver com seu verdadeiro papel na História do Brasil" (Skidmore, 1976, p. 23), movimento que bebeu diretamente do mito do bom selvagem de Jacques Rousseau. A superação do pensamento romântico estava relacionada ao positivismo de Auguste Comte, em um primeiro momento, sendo logo suplantado pelo darwinismo social majoritariamente, e o evolucionismo de Spencer.

Cabe citar Schwarcz neste ponto, quando levantou em seu "O Espetáculo das Raças" as *picuinhas* entre os literários e os chamados "homens de sciencia" para entender o movimento histórico específico de meados do século XIX. A historiadora citou o posicionamento de Machado de Assis ao criticar o homem de sciencia: "o

homem de ciência, é só de ciência, nada o consterna fora da ciência" (1882/1989:26)." (Schwarcz, 1993, p. 28): "Na verdade, resumia uma tendência da época que via na ciência não apenas uma profissão, mas uma espécie de sacerdócio; que valorizou a moda intelectual em detrimento da produção." (Schwarcz, 1993, p. 28).

No capítulo "*Entre 'Homens de Sciencia'"* de Schwarcz, a historiadora apontou que no século XIX, com a vinda da família real ao Brasil, o monarca D. João VI tinha "firme intenção de estabelecer no país instituições centralizadoras que reproduzissem de forma perfeita o antigo domínio colonial (Corrêa, 1982; Azevedo, 1956; Carvalho, 1980)." e que isso se desdobrou de forma, que, "dotar a colônia de estabelecimentos de ensino não significou, porém, apenas um esforço de centralização do poder" (Schwarcz, 1993, p. 23), mas de responder à questão repentina pela qual passava a corte portuguesa com sua fuga das tropas francesas de Junot, para o Brasil.

As pontuações de Schwarcz (1993) passaram pela análise da construção das teorias raciais brasileiras no âmbito acadêmico, e desta forma, e a partir disso, interessa para esta pesquisa como elas influenciaram na construção do pensamento social brasileiro e como estes debates influenciaram na construção do racismo à brasileira.

E quais foram estas instituições? Estiveram no centro destes debates os museus etnográficos, o Instituto Geográfico Brasileiro e as faculdades de Direito e Medicina. Relembrando o quinto capítulo da obra desta autora, chama atenção o papel da Faculdade de Direito localizada em Pernambuco, primeiro em Olinda, inaugurada em 1828 e transferida para Recife, em 1854, que detinha o potencial de acolhida para a população do norte do país, mas que acabou por repassar a estrutura idêntica da metrópole portuguesa (Schwarcz, 1993, p. 144). Sobre isso, Costa (2006, p. 52) pontuou que a Escola do Recife teve influência decisiva sobre o Silvio Romero e seu interesse pelos métodos e novas matrizes teóricas da "nova ciência europeia".

Esta Escola do Recife se tornou o mais importante centro de produção e divulgação do moderno. Com a *Geração de 1870*, tendo Silvio Romero como seu maior representante, o movimento se organiza em torno do filósofo Tobias Barreto, por volta de 1868, disseminando os princípios da filosofia materialista alemã, em rejeição ao pensamento tradiconal da época, o ecletismo do filósofo francês Victor Cousin, baseado no catolicismo e herança romântica (Murari, 2007, p. 29), abrindo caminho para o positivismo, que afirmava a ciência como valor universal em oposição aos valores da cultura humanista, criando um movimento de "fé na ciência". "O que chega aos país neste momento não é tanto a atividade de pesquisa que daria origem a

estudos originais de base empírica, mas uma crença indiscriminada e generalizada nos princípios científicos" (Murari, 2007, p. 32).

"O racialismo torna-se, nesta perspectiva, uma das vertentes de pensamento mais ativas num processo amplo de rejeição dos valores e ideais herdados da Revolução Francesa e da filosofia dos direitos naturais." (Murari, 2007, p. 107).

A mesma autora caracterizou o racialismo, as doutrinas racialistas, a partir do filósofo e linguista búlgaro Tzevtan Todorov, como teorias ou ideologias de fundo científico que vinculam todo movimento da história a partir do comportamento da variável raça; que o racialismo se opõe a racismo enquanto comportamento que não demandaria explicações científicas, tendo o racialismo se constituído como centro de um movimento de ideias. A partir dessa cientificidade atribuída às doutrinas, elenca-se enquanto premissas desse movimento: a existência de raças humanas hierarquicamente dispostas a partir de um sentido etnocêntrico, em que se apresenta uma continuidade de características entre o físico e o moral; estando ainda a defesa da conformidade política do mundo submetida aos princípios políticos racialistas (Murari, 2006, p. 106-107).

Ressalto, no entanto, que, seguindo Almeida (2018, p. 55), o racismo é uma forma de racionalidade, concordando com o antropólogo congôles Kabengele Munanga, quando aponta que o "preconceito" não é ignorância, mas algo que tem a racionalidade imbutida na ideologia.

Retomando a revisão, Ortiz (1994) focou sua análise em três autores: Sílvio Romero, Nina Rodrigues e Euclides da Cunha, considerados os precursores das Ciências Sociais no Brasil, e, portanto, considerados como produtores de discurso científico. Eles eram largamente influenciados pelas teorias raciológicas provenientes de Darwin, o evolucionismo ou darwinismo social, vindas da Europa e já em decadência no continente em fins do século XIX, no entanto, hegemônicas no Brasil (Ortiz, 1994, p. 29). Costa, sobre isso, reconheceu "(...) plenamente o vínculo congênito entre o racismo científico e as ciências humanas no Brasil" (2006, p. 51), colocando o Brasil no hall de países em que campos disciplinares nasceram durante a hegemonia do racismo científico. No entanto, é importante pontuar que já em 1890 desenvolviam-se os trabalhos do antropólogo teuto-americano Franz Boas, que teriam influência enorme no trabalho do sociólogo Gilberto Freyre, quando este pernambucano rompe com o racismo científico, marcando uma troca de lugar entre a noção de raça pela cultura, determinante para a construção das teorias sobre as relações sociais do pernambucano.

Isto dito, e retornando a primeira problemática colocada, em Ortiz (1994) vê-se que a realidade nacional se diferenciava da realidade europeia, de onde chegaram estas teorias, fazendo com que, para que estas tivessem efeito nas análises por estas terras, precisassem ser combinadas a outros conceitos. À época, utilizou-se como base de análise da realidade nacional o esquema do historiador francês positivista Hyppolite Taine, em que postula que o homem é produto do meio, raça e momento histórico em que vive.

Teorias distintas entre si, tiveram ponto em comum quando consideradas sob aspecto único, a evolução histórica dos povos. “O pensamento brasileiro da época vai encontrar tais argumentos em duas noções particulares: o meio e a raça.” (Ortiz, 1994, p. 15). Portanto, a questão brasileira se revelaria através do meio e da raça, no sentido que geograficamente o país seria diferente do continente europeu e a raça, distinta de uma raça europeia.

Explicações climatológicas foram utilizadas para justificar o atraso brasileiro, como, por exemplo, os ventos alísios (Ortiz, 1994, p. 17)[1]; fatores como o calor, umidade, fertilidade da terra, sistema fluvial, fizeram parte da teoria de Henry Thomas Buckle e seu determinismo climático.

> A história brasileira é, desta forma, apreendida em termos deterministas, clima e raça explicando a natureza indolente do brasileiro, as manifestações tíbias e inseguras da elite intelectual, o lirismo quente dos poetas da terra, o nervosismo e a sexualidade desenfreada do mulato. (ORTIZ, 1994, p. 16).

Aceitando a interpretação de Buckle, Romero considerou-a, no entanto, incompleta, propondo-se a fazer um estudo mais detalhado do meio (Ortiz, 1994, p. 18). Ele chegou à conclusão que a questão da raça era mais importante que a questão do meio. Seria base fundamental de toda Nação a raça, o que nos coloca de frente à questão da mestiçagem. E ainda aponta a necessidade de completar o esquema taineano com: raça, meio, algo e momento.

Ortiz (1994), sobre Skidmore, apontou que o autor propôs uma periodização do predomínio de ideias sobre a questão racial no Brasil, entre 1888 – 1914, da Abolição da escravatura (quando também da publicação da obra mais importante de Silvio

[1] São ventos que ocorrem durante todo o mês nas regiões subtropicais, (...) resultado da ascensão de massas de ar que convergem de zonas de alta pressão (anticiclónicas), nos trópicos, para zonas de baixa pressão (ciclónicas) no Equador, formando um ciclo. Ver: https://pt.wikipedia.org/wiki/Al%C3%ADsios#:~:text=Os%20ventos%20al%C3%ADsios%20s%C3%A3o%20ventos,no%20Equador%2C%20formando%20um%20ciclo. Acesso em 26 fevereiro 2021.

Romero, História da Literatura Brasileira) ao início da Primeira Guerra Mundial, quando da "(...) emergência de um espírito nacionalista que procura se desvencilhar das teorias raciais e ambientais características do início da República Velha." (Ortiz, 1994, p. 22).

Já o racialista maranhense Nina Rodrigues era partidário da degenerescência do mulato (citava Agassiz[2] como autoridade em miscigenação). No início do século XX ainda se discutia se a miscigenação gerava mestiços vigorosos ou degenerados físicos. Ortiz (1994, p. 20) apontou ainda que na análise de Rodrigues: "1) as raças superiores se diferenciam das inferiores; 2) no contato inter-racial e na concorrência social vence a raça superior; 3) a história se caracteriza por um aperfeiçoamento lento e gradual da atividade psíquica, moral e intelectual", sendo negros e índios entraves ao processo civilizatório. O racialista brasileiro aplicava a teoria da inferioridade racial diretamente ao seu trabalho de medicina legal, com suas teses sobre responsabilidades penais para cada raça, recomendando aos índios e negros "responsabilidade atenuada", devido a serem irresponsáveis, por conta de suas raças.

Dessa forma, o mestiço para estes pensadores do século XIX era uma categoria que exprimia a necessidade de elaborar uma identidade nacional, fossem a mestiçagem moral e étnica capazes de promover a "aclimatação" da civilização europeia nos trópicos - ideia desenvolvida por Couto de Magalhães em relação aos indígenas, retomada pelos racialistas científicos; a mestiçagem era então real e simbólica, segundo análise de Ortiz, referindo-se concretamente às condições sociais e históricas da amálgama étnica que transcorria no Brasil e simbolicamente conotava as aspirações nacionalistas que se ligavam à construção de uma nação brasileira (Ortiz, 1994, p. 21).

Skidmore (1976, p. 77-78) assinalou a visão de Rodrigues sobre essa aclimatação, em que Rodrigues contradiz "(...) frontalmente a opinião geral de que a miscigenação havia ajudado a raça branca a adaptar-se e a sobreviver no Norte tropical do Brasil", justificando que nada na região norte deteria a eliminação do sangue branco, fazendo com que grande parte de sua preocupação se voltasse para a região tropical do Brasil, temendo a possibilidade de um país dividido entre Sul branco e Norte mestiço, o que o fazia discordar das previsões de Romero. Seu diagnóstico era de que o clima intertropical era inóspito aos brancos, e, além disso, marcando o

[2] Louis Agassiz (1807-1873) foi um zoologo e geólogo suíço que pregava contra a miscigenação, alertando o mundo sobre os males da mistura de raças. Ele tomava como especial exemplo o Brasil, que, classificado como mestiço, teria uma população indefinida sem as qualidades do branco, negro e indígena, devido à maléfica mistura de raças.

que os colonizadores deste país constituíam um povo em decadência.

A obra “América Latina: Males de Origem”, do sergipano Manoel Bomfim, é certamente um destaque deste período. Escrito em 1903 (mesmo ano de lançamento do clássico de Euclides da Cunha “Os Sertões”, que é aberto com longos capítulos sobre geografia - a Terra - e o homem da região, ou seja, meio e raça), a obra de Bomfim mostrou sua visão internacionalista, diferente de outros autores brasileiros da época, apontando uma relação de parasita e parasitado entre a Europa e suas colônias. O evolucionismo metafórico de Bomfim promovia uma analogia entre biologia e sociedade que desemboca no conceito de doença, conceito-chave para o entendimento do atraso latino-americano. Esse evolucionismo “(...) se refere menos às etapas das sociedades do que uma filiação a Comte, que enfatiza o estudo do social enquanto organismo biológico.” (Ortiz, 1994, p. 23).

Um dos diferenciais nesta discussão se tratou da negação da problemática do meio, dado que Bomfim considerava o meio ambiente propício à evolução social (Ortiz, 1994, p. 24), caracterizando que seria necessário o conhecimento do passado das nações latino-americanas para se atingir o seu desenvolvimento. Dizia Bomfim, segundo Ortiz (1994, p. 25):

> (…) lutas contínuas, trabalho escravo, Estado tirânico e espoliador - qual será o efeito de tudo isto sobre o caráter das novas nacionalidades? Perversão do senso moral, horror ao trabalho livre e à vida pacífica, ódio ao governo, desconfiança das autoridades, desenvolvimento dos instintos agressivos.

A teoria do imperialismo de Bomfim foi baseada em termos de parasitismo social, concluindo que uma sociedade que vive parasitariamente das outras tende a degenerar-se, resultando na transmissão dessa degenerescência para os próprios colonizados. Tendo como tempos da relação com a colonização, têm-se um tempo de expansão agressiva (pilhagem das riquezas das colônias) e outro de fixação sedentária (regime de dominação), considerado por Ortiz um “(...) libelo contra a opressão das nações colonizadoras, Portugal e Espanha” (1994, p. 25).

Inicio uma explanação sobre o trabalho de Manoel Bomfim utilizando Ortiz (1994) em um movimento de compreensão de que o autor trouxe um conteúdo mais que relevante sobre este intelectual, para podermos situá-lo nesta discussão. O brasilianista (termo empregado para definir pesquisadores estrangeiros que estudam o Brasil) Skidmore reduz o intelectual sergipano a poucas páginas em sua obra tão densa e clássica, “Preto no Branco”, de 1976.

O professor Aluísio Alves Filho, na obra “Manoel Bomfim: combate ao racismo,

educação popular e democracia radical" (2013, p. 52), classificou que dentre os muitos críticos de Bomfim "(…) nenhum teve a vista tão curta como Thomas E. Skidmore" e enumera suas críticas em relação aos escritos do brasilianista, a saber: sobre a classificação de que a posição de Bomfim ao rejeitar as doutrinas que defendiam diferenças inatas entre as raças estava à frente de seu tempo, ainda que o próprio estadunidense apontasse que Bomfim invocava autoridades científicas da antropologia para embasar a posição que adotava, que desacreditava da definição científica de ariano, como o antropólogo francês Paul Topinard, além de firmemente fundamentar sua negação da inferioridade dos mestiços em uma falta de provas científicas para tal asseveração. Ele ainda declarava que se aplicava a teoria biológica de Darwin de maneira inapropriada à seleção humana, referindo-se aos darwinistas sociais.

> Ora, se Bomfim citava autoridades científicas do seu tempo, se documentava, não encontrava prova etc. (…) por que cargas d'água haveria de estar à frente do seu tempo? Seria mais simples e correto admitir simplesmente que Manoel Bomfim criticava os desacertos das teorias racistas utilizando conhecimento científico existente em sua época, pois compreendera os objetivos ideológicos de tais propagações. (ALVES FILHO, 2013, p. 55-56).

Bomfim foi alvo de críticas de diversos intelectuais contemporâneos, como, exemplo, Silvio Romero, seu conterrâneo, que, em seu adesismo à ideologia colonialista e à superioridade racial de brancos em relação aos negros e indígenas, escreve uma obra só para refutar as suas ideias (Alves Filho, 2013, p. 51).

Em "América Latina – análise do livro de igual título do doutor Manoel Bomfim", segundo Alves Filho (2013, p. 51 Apud Romero, 1906, p. 217), Romero imprimiu que "As distinções entre as raças são notadas pelos competentes em todo o curso da existência dos homens (…)" e que os indígenas equatoriais da África e das Américas eram "Incapazes de produzir uma civilização própria, autóctone, original, têm-se revelado ao mesmo tempo inábeis para, em massa, adotarem a civilização alheia e a desenvolverem num sentido próprio." Cabe salientar que tal ideia foi importante eixo das doutrinas racialistas. O filósofo e historiador francês Ernest Renan decretou em suas produções que o valor básico das raças europeias e o principal fator da afirmação da desigualdade entre as raças era a capacidade da raça superior de produzir e se guiar pela ciência (Murari, 2007, p. 110).

Outro a criticá-lo, Gilberto Freyre, no volume 2 da obra "Sociologia"[3],

[3] FREYRE, Gilberto. Sociologia, 2 vols. 3ª ed. Rio de Janeir José Olympio, 1962.

originalmente lançada em 1945, classificou Bomfim, constante em sua crítica ao colonizador, como um antilusitano, de forma que via no também nordestino uma incapacidade “de compreender o mundo que o português criou”, adjetivando-o ainda de “planfetário desvairado”, contou Alves Filho (2013, p. 53-54). Bomfim faleceu em 1932, ano anterior à publicação em 1933 da grande obra de Freyre, Casa Grande & Senzala. Nesta e em outras obras do sociólogo nordestino ele próprio panfletava uma suposta convivência harmoniosa dos descendentes de portugueses com os escravizados e supostas benesses características dos portugueses herdadas a partir da mestiçagem, pelo povo brasileiro…

Ainda que na opinião de Skidmore (1976) nomes como Manoel Bomfim e Alberto Torres representem de forma mais contudente a luta contra as teorias racialistas no seio da intelectualidade brasileira, sua explanação sobre Bomfim merece nesse trabalho as contraposições feitas por Alves Filho (2013).

Na rejeição do determinismo feita pelo nordestino natural de Sergipe, Manoel Bomfim, o reconhecimento que fez do atraso da América Latina, incluindo o Brasil, esteve intrincado na herança da era colonial, o que na relação parasita-parasitado (colonizador-colônia), que propôs, causava uma condição patológica nas nações parasitadas, uma relação que afetava o desenvolvimento do país economicamente, mas também socialmente, e, por conseguinte no que diz respeito à própria análise da nação a partir de seus intelectuais.

Bomfim chegou a criticar a política populacional do Brasil, que buscava imigrantes europeus, enquanto tinha abandonado a população que havia sido escravizada; criticava a implantação latino-americana de instituições com estruturas legais que copiavam as nações potências da Europa como se isso por si só fosse capaz de fazer com quê as colônias pudessem progredir, a partir de uma imitação. Ainda, defendeu a construção de uma nacionalidade efetiva contra a “absorção progressiva” pelos EUA e estimulou a diversificação econômica do país para o real desenvolvimento contra a amarra da economia puramente agrícola, que serviria para manter o enriquecimento de fazendeiros e estrangeiros (Skidmore, 1976, p. 135).

Ao não reconhecer a inferioridade nos mestiços, atacou a posição poligenista de Agassiz e desta escola; desprezou a escola histórica e sua doutrina racialista, julgando que a ideia do arianismo era ridícula e deveria ser desacreditada, citando além dos estudos de Topinard, o antropológo Zaborowski. Como ressaltou o professor Alves Filho (2013), não se tratavam de ideias soltas no ar, ou que Bomfim tivesse uma bola de cristal.

Ao não aceitar seguir os mandamentos das doutrinas racialistas que, como se viu, chegavam mais como moda e reprodução por estas terras, adquirindo até um caráter de sacerdócio, Manoel Bomfim ensaiou a criação de um pensamento próprio e original. Ainda que imputando aos indígenas e negros hábitos e características primitivas, rudimentares, classificando-os como seres atrasados, defendendo que seriam capazes de superá-los a partir da educação, reivindicou já então uma inclusão dos representantes destas raças, em tempos de discussão de construção de uma nacionalidade brasileira.

O próprio Skidmore (1976), ao comentar que Bomfim rejeitou e atacou as três destacadas escolas racialistas (que serão explicadas mais à frente), na prática fez o movimento de reconhecer que diferentemente da grande maioria de expressão da elite daquele período, Bomfim renegou as doutrinas racialistas afirmando que estas serviam como justificativa para a exploração dos fracos pelos fortes. Assim, em sua própria opinião, fazendo supostamente "(…) do seu antirracismo parte de sua posição nacionalista e anti-imperialista." (1976, p. 134). É possível, de fato, reconhecer que é no mínimo contraditório os escritos do estadunidense sobre o pensamento de Bomfim.

Outro que faria um movimento que se pode relacionar ao de Bomfim, o político e jornalista fluminense Alberto Torres endossou a escola culturalista de pensamento, que a partir de Franz Boas marcou a troca no sentido de raça biológica para o formato cultural.

Para Torres, o "problema brasileiro" seria explicado após a liquidação da doutrina racialista. Foi contrário ao determinismo racial, julgando ser necessário uma intervenção do Estado em campos como a saúde e educação. Para ele, eram as elites nacionais, alienadas, as raízes do problema nacional; imaturos intelectualmente e alienados, as elites eram resultado dos sintomas da falta de consciência nacional. Mas no que tange ao político fluminense, deve-se relembrar que seu modelo de desenvolvimento histórico era a Europa. As nações de lá possuiriam herança de tradições e costumes; as nações formadas pela colonização, nações jovens, eram "acidentais" e só deixariam de sê-lo se estudassem a verdadeira situação nacional. Dessa forma, a não percepção de que a nação continuava sendo o que classificava como um acidente histórico impedia a construção de uma nação autêntica, com a reorganização política como tarefa essencial (Skidmore, 1976, p. 137-138-139).

Seria empunhando bandeiras como a defesa de soluções nacionais, não estrangeiras, para problemas nacionais, que Alberto Torres chamou a atenção da elite brasileira. O mérito de Torres, no que diz respeito à questão racial, teria sido rejeitar a

moldura determinista de referência, “(...) ajudando a exorcizar o espectro da inferioridade racial e abrindo caminho para novas indagações sobre o futuro da nacionalidade brasileira.” (Skidmore, 1976, p. 141).

A teoria do branqueamento já era aceita pela elite brasileira no período entre 1889 e 1914. Neste ponto, busca-se relacionar o trabalho de Sérgio Costa, em “O Branco como meta: apontamentos sobre a difusão do racismo científico no Brasil pós-escravocrata”, de 2006, cabendo apontar que nas duas versões do racismo científico discutidas no Brasil (a que via no mestiço degeneração ou a possibilidade de construção da nação) espelhavam o paradoxo que vivia o país: condição de objeto do discurso etnológico europeu e desejo de produção de um discurso nacional, enquanto sociedade histórica.

1.1 - O mestiço é a Nação em formação

Neste ponto, vale lembrar do conceito de “raça histórica”, de Le Play, em que a questão racial foi considerada produto histórico, não propriamente biológico - e para quem Silvio Romero se voltou, em 1905, quando retomou seu estudo publicado em 1888, utilizando novos conceitos da escola de ciência social francesa; compreendendo, no entanto, que a chamada “raça antropológica” seria ligada aos parâmetros biológicos e que traria consigo as qualidades psicossociais das nacionalidades (Ortiz, 1994, p. 32). Romero, entretanto, não fez crítica fundamentada ao trabalho de Le Play, e entendia que só no futuro se poderia ser uma “raça histórica” no Brasil - o que dependia do embranquecimento da população, dado que o fator racial era tido como dominante.

Analisando a obra de Costa (2006, p. 53) e o que é apontado sobre Romero, o autor assinalou que o racialista acreditava que ser benéfico se “(...) pudesse combinar o dogma da desigualdade biológica entre as raças e a possibilidade de um mestiçamento benigno que, se adequadamente orientado, conduziria ao branqueamento paulatino dos brasileiros (Motta, 2000:106)”. Além disso, Romero, dedicou parte de seus estudos a explanar as razões da superioridade dos que seriam membros da raça ariana.

Poligenista, Romero parecia combinar duas teorias do antropólogo Paul Broca (1884-1880), em que considera a miscigenação no Brasil capaz de absorção de raças menos avançadas e a formação de uma sub-raça mestiça, diferente da europeia, mas sendo o mestiço uma forma transitória que levaria à aproximação com o tipo branco

(Costa, 2006, p. 55).

Esse mestiçamento benigno não aconteceria ao acaso. A “regeneração racial”, sangue fortificado pela miscigenação para sobreviver ao clima e à geografia do país, deveria obedecer regras no direcionamento da imigração para evitar uma concentração branca no Sul.

No que diz respeito à mestiçagem cultural, procuro entender os movimentos de Romero. O primeiro, como visto, passou pela dessacralização do indígena e seu entendimento acerca do negro, que culminaria no desaparecimento do mito do bom selvagem e a expansão da etnologia europeia a partir de 1870, década marcada pela introdução no cenário brasileiro de teorias como o positivismo, o evolucionismo, o darwinismo social (Schwarcz, 1993, p. 43), cabe lembrar.

Analisando o trabalho de Romero, Costa (2006) abordou como o papel do negro na construção da sociedade brasileira foi, digamos, contraditório para o racialista científico, vide que este homem nordestino, advogado, encarava o negro como “robusto agente civilizador”, de papel fundamental na vida cultural brasileira, mas de maneira ambivalente, por entender que o negro deveria ser absorvido no marco da cultura branca. Isso porque quando se fala em mestiçagem, não se fala apenas em mestiçagem física, mas também em mestiçagem cultural, a absorção pela cultura; também a mestiçagem moral, no que se debatia no tocante à degenerescência. E é neste debate que também havia hierarquização racial sob o ponto de vista da cultura, com a compreensão de que a cultura branca é superior - civilizada - enquanto a cultura negra era tida selvagem.

Portanto, o segundo movimento de Romero esteve em abarcar o papel cultural do mestiço. Como os traços físicos, Romero acreditava que as influências culturais dos negros e dos indígenas se diluiriam na figura do mestiço, aproximando-os também culturalmente da matriz europeia, sendo, portanto, a teoria de Romero de branqueamento biológico e cultural (Costa, 2006, p. 58).

No Brasil, “A ciência penetra primeiro como “moda” e só muito tempo depois como prática e produção.” (Schwarcz, 1993, p. 28). A autora contou no capítulo “Entre homens de sciencia” que, após a declaração da independência do Brasil, o imperador apoiou a fundação de instituições intelectuais no país. No entanto, quais ideias seriam e de fato foram impulsionadas nestas instituições? A autora levantou uma questão importante: diferenças internas brasileiras foram explicadas pelos discursos evolucionista e darwinista que invadiram o país a partir de 1870, teorias europeias que já passavam por certo descrédito na Europa, seu berço; mas, “no caso, o pensamento

racial europeu adotado no Brasil não parece fruto da sorte" (Schwarcz, 1993, p. 42), sendo utilizado para blindar hierarquias sociais e balizar o debate de identidade nacional em um país multirracial: escolhas foram feitas das teorias que seriam aqui aplicadas.

Para Skidmore (1976, p. 58), um numeroso contingente de pretos e pretas livres criou a base do modelo de sistema racial no país no pós-abolição. A ausência de mão-de-obra branca legitimava a presença de um grupo intermediário de homens e mulheres pretos não-escravos na vida cotidiana da colônia. Segundo o autor, um pequeno grupo alcançou mobilidade social ascendente desde os primeiros séculos da exploração portuguesa do Brasil.

A fertilidade entre os grupos raciais foi outro critério que garantiu a consolidação deste sistema: enquanto nos EUA a população escravizada aumentava, no Brasil, antes do fim do tráfico em 1850, a população diminuía; a oferta de mais homens que mulheres pretas estava associada a esta diminuição, além de doenças que os aflingia e a mortalidade. Mesmo após a abolição, a população preta no Brasil se reproduzia mais lentamente que a branca e mulata, diferente dos EUA, onde a reprodução do povo preto se assemelhou ao povo branco.

> A relativa ausência de sectarismo no Brasil foi outro fator que ajudou a produzir um sistema multirracial. A escravidão tornou-se uma instituição regional nos Estados Unidos, enquanto que no Brasil foi verdadeiramente nacional (v. tabela 1). No séc. XVIII, o centro econômico do Brasil deslocou-se do Nordeste produtor de açúcar como resultado do surto do ouro e dos diamantes no Centro-Sul, continuou para o Sul com o surto do café, no séc. XIX. Como resultado, por volta do séc. XIX, toda região de maior importância geográfica tinha percentagem significativa de escravos na sua população. Em 1819, segundo uma estimativa oficial, nenhuma região tinha menos de 27% de escravos na população total (v. tabela 1). (SKIDMORE, 1976, p. 59).

Mesmo com cautela ao aceitar e analisar os dados oficiais, dadas diversas discrepâncias encontradas nos censos em diferentes lugares, ou mudanças nos períodos históricos, ou até a própria atualização do que seriam os fenótipos de brancos e pretos devido ao alto grau de mestiçagem, é aceitável que teria ocorrido aumento da população branca entre 1890 (44%) e 1950 (62%). De mulatos, em 1890 eram 41%; em 1940, 21%; e 1950, 27%. São Paulo, Minas Gerais e Rio de Janeiro, províncias produtoras de café, concentravam a população escrava nacional, mas nenhuma região do país possuía menos de 7,8% de população escravizada. A anterior abolição feita em algumas províncias, a saber Ceará e Amazonas, à abolição nacional, na opinião do autor, não teria colocado as relações raciais no jogo político; para ele,

não há grandes descompassos no relacionamento racial em diferentes regiões do país, havendo “(...) semelhança de tempo e de espaço (...).” (Skidmore, 1976, p. 60).

Este aumento significativo da população branca se deu pela grande imigração, com três milhões de europeus radicando-se no Brasil a partir de 1890; pela diminuição da natalidade negra e condições miseráveis de vida dos negros, aumentando a mortalidade (como provam censos na cidade de São Paulo); pelo fato de a maioria das importações de escravizados ser composta por homens; da prole miscigenada de homens brancos, que contribuiu no branqueamento; e a escolha das mulheres, quando possível, por parceiros mais claros, de acordo com Skidmore (1976, p. 62). Além desses fatores, a considerada legitimidade científica no auge do pensamento racial (1880 - 1920) da ideologia do branqueamento fortaleceu o contorno social do prevalecimento branco no país, segundo o autor.

Com a abolição, a marginalização dos negros, e inclusive a perseguição à capoeira (com a criminalização em 1890), cresceu também o ideal de Brasil mais branco. No Sul, não sobrava espaço para os negros com a presença dos imigrantes brancos; no Norte, a estagnação econômica não dava espaço para a ascensão social destes. No país sem segregação racial, a imprensa mostrava a realidade do preconceito racial em várias instituições, como na admissão de negros nas forças de segurança.

Concomitantemente ao abolicionismo vigorando em várias colônias ao redor do globo, pensadores europeus fundamentaram o racismo científico. Schwarcz (1993) recordou que o termo “raça” foi introduzido no começo do século XIX por George Cuvier, marcando uma reorientação intelectual de resposta ao Iluminismo e à ideia de humanidade unitária. Estava posto então o dilema do monogenismo (visão de humanidade unitária, sendo as diferenças resultados de perfeição ou degeneração pós-éden, um discurso de cunho altamente religioso) e poligenismo (de interpretação biológica de comportamentos humanos, visão fortalecida com o nascimento da frenologia e da antropometria, teorias que buscavam compreender a capacidade humana a partir do estudo do tamanho e proporção cerebral de diversos povos).

Em 1800, o corpo intelectual do pensamento racialista não existia, mas em 1860 já havia plena aceitação de líderes políticos e culturais da Europa e EUA, havendo três escolas principais de teoria racialista.

A escola etnológica-biológica, formulada filosoficamente nos EUA entre 1840 e 1850, defendia a existência de diversas raças humanas através das mutações diferentes das espécies (poligenia), e ganhou o apoio de peso da propagação de Louis

Agassiz, zoólogo suíço formado em Harvard. A obra de Agassiz "*Journey in Brazil*" chegou com força ao país defendendo a degenerescência mulata e as diferenças raciais inatas.

Sobre esta teoria, a saber:

> Os etnógrafos Samuel Morton, Josiah Nott e George Glidden publicaram tomos de "provas" (medidas cranianas de múmias egípcias etc.) para concluir que as raças humanas tinham sempre exibido diferenças fisiológicas, em sua conformação racial-genética. Ofereciam, na realidade, uma nova versão da antiga hipótese poligenista da criação do homem. (SKIDMORE, 1976, p. 65-66).

"Províncias zoológicas" teriam determinado a criação de espécies diferentes do *genus homo*, devido às diferentes regiões climáticas. Mesmo que a linha poligenista tenha sido derrubada pela teoria de Darwin, o peso dito científico garantido por estas medições cranianas, tabelas, doenças características por raça, etc., causou grande e duradouro impacto. A antropologia física era então usada pelos membros da escola etnológica-biológica como base científica de preconceitos sobre o comportamento social de povos não-brancos (Skidmore, 1976, p. 66). A teoria ganhou propagadores na Europa e atingiu os brasileiros a partir de intelectuais em contato principalmente com cientistas franceses e alemães. Poligenistas mais extremos chegavam a defender a tese da esterilidade do mulato – qual não foi largamente abraçada no Brasil dada a vasta gama de exemplos na realidade de que, sim, o mestiço podia procriar. Dessa forma, deterministas como Gobineau e Le Bon lastimavam, na verdade, o que seria uma extrema fertilidade do mulato. Uma segunda linha de defesa era que "(...) depois de uma geração das raças "puras" originais predominaria, eliminando, assim, a variedade híbrida." (Skidmore, 1976, p. 71). As diferenças físicas de negros e indígenas em comparação aos brancos eram resultados diretos de suas criações como espécies distintas.

A segunda escola, que emergiu nos EUA e Europa, a escola histórica, teve Arthur de Gobineau[4] como um de seus maiores representantes, um ferrenho opositor da democracia e do iluminismo, um pessimista quanto ao futuro da civilização, mas que acreditava na ciência. Para ele, o alcance da civilização só era possível à raça branca, inerentemente superior a todas. Da mestiçagem, o problema central da questão racial para Gobineau, teria surgido o que o próprio caracterizou como um

[4] Também conhecido como Conde de Gobineau, escreveu o L'Essai sur l'Inégalité des Races Humaines (Ensaio sobre as Desigualdades das Raças Humanas), publicado na íntegra em 1855, propagando a ideia da degenerescência da mestiçagem e a superioridade da raça branca. Foi ministro da França no Brasil a partir de 1869 e amigo do Imperador D. Pedro II.

empobrecimento da raça superior ariana. Gobineau supôs que, em um estado inicial da humanidade, a raça ariana “superior em qualidade mas reduzida em número, teria sido obrigada a se miscigenar para se manter e se perpetuar” (Murari, 2007, p. 108).

Das figuras atreladas à escola histórica destacou-se o pensamento sobre a raça anglo-saxônica preeminente, o que culminou no culto ao arianismo, que buscava uma retomada do poder e sucesso do ariano, que marcaria o mais alto estágio da civilização humana e que estaria destinado pela natureza e pela História a controlar o mundo, alinhado à condenação da mestiçagem e da degeneração que promoveria.

A teoria da superioridade ariana era aceita pelos pensadores brasileiros como fato do determinismo histórico, que inclusive evocavam a degenerescência latina para se referir aos portugueses, classificados como os mais atrasados dos europeus por conta de imoralidade e outros aspectos, que culminariam em sua decadência.

> A teoria — de que o ariano (ou anglo-saxão) tinha atingido o mais alto grau de civilização e estava, em conseqüência, destinado, deterministicamente, pela natureza e pela História, a ganhar o crescente controle do mundo — era sustentada por bem elaboradas monografias históricas**.** (SKIDMORE, 1976, p. 68).

A terceira escola era o darwinismo-social. Apesar de diferindo da escola etnológica-biológica, já que Darwin defendia que o processo evolutivo começava com uma única espécie, foram conciliadas a partir do entendimento de que sobreviveriam os mais aptos, estando as diferentes raças humanas em processo evolutivo semelhante, mas, sendo os negros uma “espécie incipiente”. A corrente raciológica do darwinismo social estabelecia que princípios da evolução e da seleção poderiam ser aplicados às ciências humanas e que a hereditariedade era o principal determinante da conduta. Evidências de campos como a anatomia comparada, etnografia histórica, fisiologia, utilizadas em apoio da hipótese poligenista, garantiram nova respeitabilidade conceitual à teoria, que divulgava que a humanidade era dividida em grupos marcados por diferenças inatas, determinadas por fatores de ordem natural, como o meio e a raça. (Murari, 2007, p. 105).

Gerada sob a égide do nacionalismo e do imperialismo, a teoria racialista alçava a Europa e as ditas raças superiores ao fundamental domínio dos povos inferiores (Murari, 2007, p. 106). As obras social-darwinistas foram as que mais influenciaram os estudos sobre questões raciais no Brasil. Não havia ensino superior formado no Brasil quando do fim do Império, exceto faculdades de direito, medicina e engenharia, e, apesar de característica comum em toda América Latina, essa falta de ensino superior estabelecido era ainda mais forte no Brasil.

A partir do estímulo causado pelas visitas estrangeiras, principalmente de alemães em expedições no país, consolidando o reconhecimento da antropologia física como disciplina, foram fundados o laboratório de fisiologia experimental (em conexão com o Museu Nacional) no Rio de Janeiro em 1876; o Museu Paraense em 1885, em Belém, e o Museu Paulista, em São Paulo, em 1893, todos empenhados no estudo do índio brasileiro. Nada que produziram se voltou para o descendente de africano.

Schwarcz (1993) ressalta que é a partir do resultado da teoria do darwinismo social que se constitui a eugenia - eu: boa; genus: geração, criada por Francis Galton em 1883, que se tranforma em um movimento científico que visava impedir nascimentos indesejáveis, promovendo casamentos que não fossem considerados nocivos à sociedade. Um destes aspectos era a proibição dos casamentos interraciais ou com pessoas consideradas indesejáveis para a perpetuação saudável da humanidade (como alcoólatras e epiléticos).

> Segundo os evolucionistas sociais, os homens seriam “desiguais” entre si, ou melhor, hierarquicamente desiguais, em seu desenvolvimento global. Já para os darwinistas sociais, a humanidade estaria dividida em espécies para sempre marcadas pela “diferença”, e em raças cujo potencial seria ontologicamente diverso. (SCHWARCZ, 1993, p. 62).

É o considerado mulato[5] Nina Rodrigues, professor da Faculdade de Medicina da Bahia, quem marca, no início da década de 1890, os estudos acerca dos descendentes de africanos no Brasil, lançando as bases para a consagração de dois campos de pesquisa, a etnologia afro-brasileira e a medicina legal. Origens etnográficas, identificação de grupos linguísticos primários, coleção de fotografias e desenhos de objetos de artes brasileiras com origem africana, e ainda a questão da assimilação dos africanos no novo território foram temas de interesse de Nina Rodrigues.

Foi um mulato o principal doutrinador racialista brasileiro. Ortodoxo, as opiniões de Nina Rodrigues ficaram à margem da corrente principal do pensamento brasileiro no que tange à questão. Suas ideias foram consideradas muito pessimistas no que diz respeito à degenerescência do mestiço e sua influência na questão nacional, já que a partir da mestiçagem a nação também seria degenerada e sem possibilidade de

[5] Mulato é um termo considerado racista, que o movimento negro no país luta para que caia em desuso social. Neste trabalho, por sua perspectiva histórica, será utilizado em algumas passagens.

melhora – ideias que dão o caráter fundamental do pensamento do racialista.

Na medicina legal, o maranhense Nina Rodrigues, fundador da antropologia criminal brasileira, declarava que características raciais seriam capazes de determinar o comportamento social e, dessa forma, deveriam ser levadas em consideração pelas autoridades penais, por não serem equivalentes ao das raças brancas civilizadas. Falando de uma responsabilidade atenuada, determinando, inclusive, a partir daí, o grau de responsabilidade que teria um indivíduo mestiço, já que a miscigenação era degenerativa; classificando nos tipos: superior (inteiramente responsável); degenerado (alguns parcialmente responsáveis; outros, totalmente irresponsáveis) e instáveis socialmente (como pretos e índios, legítimos das raças inferiores).

No entanto, não explicou como se colocaria em prática o seu esquema de classificação racial em uma sociedade multirracial. O que com certeza variaria, a partir do olhar de quem julga a pertença racial dos indivíduos, influenciado ou não pelas visões regionalistas sobre a questão, além de outras considerações.

Foi diretamente influenciado pela fonte racista de Agassiz, mas não foi tão longe quanto seu mestre; disse Skidmore (1976, p. 77) que “Na aceitação de teorias racistas estrangeiras, Nina Rodrigues fora mais longe que a maior parte da elite brasileira.”, e que suas posições beiravam ao dogmatismo, apesar de seu trabalho pioneiro do estudo do negro no Brasil, por quem ele, mulato, dizia ter simpatia. Não concordava inclusive com a opinião geral de que a miscigenação no norte tropical havia ajudado a raça branca a adaptar-se.

Com “Antropologia patológica: os mestiços” (1890); “Miscigenação, degenerescência e crime” (1898); e a obra “Degenerescência física e mental entre os mestiços nas terras quentes”, que morreu antes de completar, consagrou-se. Procurando refutar a posição de Romero acerca do sucesso do branqueamento físico no Brasil, foi partidário da visão de que, caso a mestiçagem como estratégia ou caminho, visando a predominância da raça branca, tivesse sucesso, o norte, por outro lado, estaria fadado ao fracasso.

Nina Rodrigues temia um sul branco e um norte mestiço, onde não haveria a liderança do tipo humano superior, a raça branca. É importante não perder de vista que todas estas discussões circundaram a questão nacional e formação da nação brasileira, bem como sua modernização.

> É possível dizer, no entanto, que os modelos deterministas raciais foram bastante populares, em especial no Brasil. Aqui se fez um uso inusitado da teoria original, na medida em que a interpretação

> darwinista social se combinou com a perspectiva evolucionista e monogenista. O modelo racial servia para explicar as diferenças e hierarquias, mas, feitos certos rearranjos teóricos, não impedia pensar na viabilidade de uma nação mestiça. (SCHWARCZ, 1993, p. 65).

Ainda nesse período, o médico João Batista Lacerda marcou história ao defender para o mundo uma "posição otimista" no tocante à miscigenação no Brasil. Diretor do Museu Nacional, ele apresentou o relatório "Os *Métis* ou Mestiços do Brasil" no I Congresso Universal de Raças, em Londres em 1911, explicando que em um século os mestiços e os negros estariam extintos no país. Lacerda, grande expoente defensor do branqueamento, procurou justificar sua afirmação utilizando as estatísticas do médico legista Roquete Pinto, usando gráficos que projetavam a composição racial da população até 2012. "Durante o século intermediário, a população branca subiria a 80% enquanto a negra cairia para zero e a mestiça para 3% (de uma estimativa de 28%, em 1912). A população índigena subiria a 17% (de um total estimado de 13%, em 1912)." (Skidmore, 1976, p. 84).

Romero desdenhou destes resultados. Em "História da Literatura Brasileira" (1888), estimou que o processo de branqueamento seria levado a cabo em três ou quatro séculos. A partir da posição de Lacerda, aumentou sua estimativa para seis ou oito séculos (Skidmore, 1976, p. 86), mas que os mestiços jamais desapareceriam. Ao contrário de Lacerda, Romero não apresentou estatísticas – o que era comum na sua produção.

As comparações entre Brasil e Estados Unidos no tocante à formação das nações e às questões raciais sempre estiveram presentes. Os Estados Unidos era entendido como potência mundial em consolidação com duas grandes vantagens: o tipo colonizador anglo-saxão, em detrimento do tipo ibérico tido como desgastado por suas supostas qualidades morais; e pela "não-miscigenação", havendo o predomínio da raça branca, diferente do Brasil, um país de mestiços.

Como toda colônia americana, no entanto, a miscigenação foi praticada livremente também nos EUA. Em todas as colônias com população escravizada, violações sexuais foram praticadas, gerando populações mestiças nos países. A diferença, no entanto, é que a partir da regra da gota de sangue, a hipodescendência nos EUA, a população mestiça não estava apresentada como uma raça em separado, mas classificada racialmente como negra. Consta que "em 1850, a população negra dos Estados Unidos incluía oficialmente 11% de mulatos; por volta de 1910, tinha 21 por cento." (Skidmore, 1976, p. 87).

As comparações sobre o desenvolvimento do Brasil e dos Estados Unidos,

como se vê, não são recentes, e foram apresentadas também relacionando o caráter racial destas nações.

As posições do diplomata Oliveira Lima ilustram bem a ideia generalizada entre o que seria um “problema negro” nos EUA e no Brasil. Oliveira Lima publicou livro sobre os EUA em que discorre sobre as condições dos negros escravizados e sugeriu que o equilíbrio racial garantiu o desenvolvimento pós-abolição. Defendeu que uma nação composta por negros e indígenas, como a brasileira, não alcançaria o status de uma sociedade concretamente democrática (Alves Filho, 2013, p. 35). Manoel Bomfim criticava a posição desse diplomata, rebatendo seus escritos e chegando a tomar como exemplo a descrição mesma de Oliveira Lima sobre o Quilombo dos Palmares (1597 - 1694), que o diplomata chegara a adjetivar “A Troia dos negros” louvando o alto grau de organização social que ali se encontrava, capaz de resistir às investidas violentas dos brancos por quase um século – uma ilíada. Perguntou Bomfim: Se era uma Troia Negra, capaz de manter por quase cem anos um alto nível de organização social, frustrando seus inimigos brancos, como poderia ter partido de membros de uma raça a qual caracterizava como composta por tão inferiores indivíduos? (Bomfim, 1903, p. 204).

A visão de Skidmore (1976, p. 133-134) mais uma vez se voltou sobre Bomfim, caracterizando seus questionamentos como quase persecutórios, agora contra o diplomata. Ele argumentou que o sergipano havia escolhido o antigo ministro da Fazenda de Portugal, Oliveira Lima, como seu “alvo especial”. Ao fazer este julgamento, o estadunidense diminuía na prática o necessário papel que Bomfim cumpria ao rebater a produção de tais literaturas, sendo que mais este movimento estava de acordo com os questionamentos que fazia acerca do quê visões fundamentadas no racialismo tinham de fato de ciência, ainda no início do século XX.

Sempre realçando que o ponto de vista racialista fazia parte do hall de pensamentos comuns da época, o brasilianista tomou as posições questionadoras de Bomfim como alienígenas, como se não partissem de um processo de contestação balizado. Diz Skidmore sobre Oliveira Lima (1976, p. 89):

> A análise de Oliveira Lima era, sob vários aspectos, típica da sua época. Primeiro, se atribuía o contraste encontrado nas relações raciais entre países a pretendidas diferenças no trato dos escravos, da qual não oferecia provas. Essa, por sua vez, era explicada como reflexo do caráter nacional. Segundo, fazia de passagem uma concessão ao arianismo, admitindo o atraso dos colonizadores latinos. Terceiro, o negro era descrito como inferior mais redimível — sob a tutela branca e mediante a miscigenação. Quarto, insistia na

> necessidade de um equilíbrio racial, a ser ajudado pelo aumento da imigração branca. O tom geralmente era otimista, dando a entender que o caráter nacional mais flexível do Brasil tornava possível uma solução do problema negro pelo "branqueamento", aliás, caminho fechado, provavelmente, aos norte-americanos por causa dos seus rígidos preconceitos raciais.

Entre 1889 e 1914, o ideário do branqueamento era aceito pela grande maioria da elite brasileira e estava presente nas discussões nacionais impostas pela política e pela incipiente literatura nacional. No início do século XX, o sentimento de identidade nacional e, por consequência, de autoconfiança eram medidos a partir da estabilidade política e pelo desenvolvimento da própria literatura.

A elite estava desgostosa com o desenvolvimento das artes brasileiras, no que era considerada a literatura a representante ocidental por excelência. Ressaltando as turbulências do período final do Império à jovem República, muitos intelectuais da época critivavam o desenvolvimento da literatura nacional. O político pernambucano Joaquim Nabuco, por exemplo, dizia que nada profundamente brasileiro teria sido produzido até então. Nabuco declarava que os escritores latino-americanos possuíam caráter meramente imitativo. A posição típica da época era de que se tanto a Nação e uma raça brasileira estavam em desenvolvimento, assim também estava a literatura.

Os interiores do país poderiam ser o caminho para a construção da nacionalidade brasileira, desde que com esforços de compreensão da realidade do meio brasileiro. Se era fato que a questão racial brasileira era culpa do insucesso nacional, essa problemática era também dividida com o meio. A literatura nacional do final dos anos 1890 e início de 1900 se volta para os interiores. O romancista maranhense Coelho Neto afirmou, por exemplo, que "o caráter brasileiro refugia-se nos sertões. As cidades nacionalizam-se, a pretexto de civilizarem-se. Compramos tudo ao estrangeiro — desde o pão até o couraçudo, a roupa e o livro. Os nossos próprios vícios vêm de fora" (Skidmore 1976, p. 115).

Mas a obra que veio a marcar definitivamente este momento histórico foi "Os Sertões" (1902), do jornalista e escritor fluminense Euclides da Cunha. As duas primeiras partes do livro sobre a Revolta de Canudos (1896) no interior da Bahia, revolta chefiada por Antônio Conselheiro, dedicam-se à raça e ao clima, apontando as duas vertentes que se associavam na ciência da época, o determinismo racial e o determinismo climático.

Em sua "visão do litoral", a descrição do escritor sobre a sociedade sertaneja lançaria mão de uma dupla etnologia, em que o homem sertanejo difere do homem civilizado pela distância espacial e uma distância temporal, em que percorrer os

sertões era regredir ao período da decadência de Portugal, mantido desde o século XVI naqueles espaços, retrato da sociedade de seus primeiros colonizadores (Murari, 2007, p. 101-105).

Enquanto uma parte fazia extensa correlação do homem com o meio, descrição do território e da seca que ataca o interior do nordeste (diferente do que o determinista Buckle considerava como o problema do Brasil, a grande precipitação), em outra parte Cunha preocupava-se com o tipo sertanejo e a extrema mestiçagem naquela região.

Para Cunha, o sangue indígena era positivo. O negro, por outro lado, considerou praticamente um peso morto. O sertanejo foi tido em diversos momentos como o verdadeiro brasileiro, o que se deve a uma suposta e difundida ideia de interação menor com o descendente de africano, que no nordeste teria ficado restrito ao litoral e zonas da mata, no corte da cana-de-açúcar – pensamento questionado pelo sociólogo negro e nordestino Clóvis Moura, anos depois.

“Em outro nível, todavia, o livro era também uma condenação dos mestiços. Atribuía Euclides a rebelião em grande parte à instabilidade emocional do sertanejo e especialmente à personalidade “atávica” do líder rebelde, Antônio Conselheiro.” (Skidmore, 1976, p. 125). Estava posto, portanto, o dilema de Cunha: se a miscigenação gerava desequilíbrio, era importante saber quanto tempo levaria para chegar ao equilíbrio, ou seja, fazia-se necessário haver uma previsão do resultado dessas interações.

Mas estava nos sertões o “cerne vigoroso da nacionalidade” brasileira para Euclides da Cunha. Por circunstâncias históricas da colonização nos interiores do nordeste e a ideia difundida já então da miscigenação que se teria ocorrido nesse lugar, entre os grupos branco e indígena, poderia-se, a partir dos interiores, consumar-se a formação de uma raça histórica brasileira.

Importando as teorias europeias, adaptando-as aqui e acolá e aplicando-as à realidade nacional da época, ação comum entre tantos intelectuais da época, Euclides da Cunha visou desenvolver o conceito de raça histórica, amplamente aceito na segunda metade do século XIX, para a realidade brasileira, sendo essa uma ideia que contém em si a mistura de sangue de grupos étnicos heterogêneos (Murari, 2007, p. 119), por entender que na própria Europa, centro do mundo ocidental na visão destes intelectuais, a raça histórica daquele continente teria sido construída também a partir da miscigenação. Fazendo valer, no entanto, o ponto de vista que indicava a absorção de um grupo racial mais fraco por um grupo racial mais poderoso; portanto, não se

tinha ali raças mestiças, mas o produto inevitável da civilização, marcada por uma raça forte, histórica e mantenedora dos valores da civilização, propensa ao moderno e à modernização.

Sobre a diferença entre as raças mestiçadas e as raças históricas, entre resultado caótico da mistura racial (entre raças superiores, mas muito diferentes entre si; ou entre raças inferiores) e o resultado renovador (entre raças superiores semelhantes), quem caracterizou foi o psicólogo francês Gustave Le Bon. Murari (2007, p. 120) explicou essa diferença da seguinte forma:

> As raças que estão se misturando não deveriam ser muito desiguais em número, nem em sua composição física e biológica, e após a fusão deveriam continuar submetidas a um mesmo meio físico e moral. Estas condições traçam o limite entre as raças históricas e as raças mestiçadas. Nas primeiras, a mistura de sangue é vista como benéfica e renovadora, pois teria sido limitada quantitaviamente e qualitativamente, e estabilizada pela história. Entre as segundas, a mistura teria resultados caóticos.

A ideia de Euclides caminhou no caso brasileiro no sentido da interação que se estaria desenvolvendo nos sertões, de forma que a interação, essa mistura racial, fosse limitada e que se estabilizasse, garantindo um produto homogêneo: “a teoria racialista produz uma associação direta entre nacionalidade e raça histórica, pois as condições políticas e culturais criadas pelo Estado-nação proporcionariam os elementos necessários à homogeneização de raças heterogêneas.” (Murari, 2007, p. 123). O que, cabe salientar, por óbvio, significava a submissão do elemento étnico considerado inferior, o indígena, pelos propósitos do elemento considerado superior, o branco. Neste esquema da construção de uma raça histórica que tinha no cerne o sertanejo, não havia, portanto, espaço para o negro.

Se a saída para a construção dessa nacionalidade, em tempos de disputa sobre a visão e o futuro do país poderia sair dos sertões, o trabalho de Euclides da Cunha relocalizou a relação da elite brasileira com as reais condições das regiões mais afastadas dos centros urbanos.

O desequilíbrio regional, o aprofundamento das diferenças regionais no país, ia estabelecendo o Norte Agrário, ao passo que, ocorria o fortalecimento do Sul, moderno – tinha-se então os dois Brasis. Analisando os dados censitários de 1890, Schwarcz (1993, p. 18) marcou que região sudeste a população branca predominava com 61%, enquanto no resto do país os mestiços chegavam a totalizar 46% da população local.

> Não apenas os preços e incentivos diferenciados aos produtos agrícolas marcavam dissensões entre as duas partes do país, como também a política de imigração européia, favorecida no Sul e dificultada no Norte, apontava para o fenômeno denominado por Joaquim Nabuco como “os dois Brasis”. (SCHWARCZ, 1993, p. 117).

À época, o Estado brasileiro empenhava-se em apresentar o país ao exterior como mais branco e civilizado. Esses esforços caminhavam no sentido de adquirir respeito, exibindo um país mais culto, e também de atrair imigrantes brancos, que com sua entrada no país, ocasionariam que o Brasil avançasse no branqueamento de sua população. Desta forma, os povos chamados amarelos e, lógico, pretos não eram bem-vindos, o que foi assinalado pelo Decreto 528, de 28 de junho de 1890[6], determinando multas a quem trouxesse estes indivíduos, bem como “mendingos e indigentes”, e que estabeleceu em seu Artigo 1º:

> E' inteiramente livre a entrada, nos portos da Republica, dos individuos válidos e aptos para o trabalho, que não se acharem sujeitos á acção criminal do seu paiz, exceptuados os indigenas da Asia, ou da Africa que sómente mediante autorização do Congresso Nacional poderão ser admittidos de accordo com as condições que forem então estipuladas.

Pertinente recordar que também estava em debate a “qualidade da imigração”. Neste ponto, os representantes de instituições de São Paulo compartilhavam com os intelectuais de Recife, as preocupações dos que seriam trazidos ao país. “Afinal, ante o problema agudo da mão-de-obra, como entender esse tipo de limitação senão em função de um projeto de cunho racista que visava “depurar a raça limpando a nação da interferência de sangues estranhos ao do branco ariano”?” (Schwarcz, 1993, p. 142).

Em seguida, note-se o esforço estatal empregado na estratégia do branqueamento como saída nacional. O diplomata baiano Ruy Barbosa, representante de Estado, agiu de forma a "(...) preencher as fileiras do serviço diplomático com homens brancos que estrangeiros pudessem considerar civilizados e refinados - para reforçar a imagem de um país europeizado que se tornava mais e mais branco." (Skidmore, 1976, p. 151).

---

[6] Ver: https://www.diariodasleis.com.br/legislacao/federal/184031-regularisa-o-serviuo-da-introducuuo-e-localisauuo-de-immigrantes-na-republica-dos-estados-unidos-do-brazil.html

O que se constatou no Brasil foi que a imigração na verdade confirmaria o caráter latino do branco brasileiro, sendo os italianos, portugueses e espanhóis os maiores grupos de imigrantes entre o século XIX e as primeiras décadas do século XX, não promovendo necessariamente a arianização.

A análise realizada neste primeiro subcapítulo serve de esteio para a compreensão das mais substancialmente importantes passagens sobre a discussão da questão racial e identidade nacional entre as últimas décadas do século XIX e as primeiras décadas do século XX, para que se possa passar à próxima etapa.

Aqui, vê-se sinalizada a decadência das teorias racialistas. Ao contrário do que compreendeu Skidmore (1976, p. 164; p. 131) sobre as ideias de intelectuais como Manoel Bomfim e Alberto Torres, que são marcados pela capacidade de ensaiar a construção de pensamentos voltados para a aposta de mobilização nacional como forma de promover o desenvolvimento do país, e que afirmando que só por volta dos anos 1920 as ideias destes intelectuais ganhariam maior atenção no país, porque a elite nacional não estaria preparada para romper com as premissas racialistas estabelecidas, “Resta-nos indagar: e quando as elites estarão preparadas para romper com as premissas estabelecidas por elas, em seu próprio benefício? Com premissas que têm o objetivo de justificar o seu próprio sistema de dominação?”, questionou o professor Alves Filho (2013, p. 57).

Necessário também notar, sobre este período, que o determinismo do pensamento racialista passava a ser rejeitado em maior escala, ocasionando numa reavaliação do conceito de raça, em tempo em que se pedia a mobilização do país frente à Primeira Guerra Mundial, e se reorganizavam as ideias em torno da identidade nacional.

Por exemplo, na política, o parlamentar sergipano, formado na Faculdade de Direito do Recife, Gilberto Amado (1887-1969) fazia uma releitura histórica dos problemas nacionais, aproximando-se das posições que renegavam a visão dominante sobre raça, como se encontra em Torres e Bomfim. Ideias sobre a educação e a saúde pública ganham espaço como bandeiras para empurrar o país ao progresso, pelo ponto de vista desta nova elite pensante. Não se tratou, no entanto, de uma total ruptura. "Mas, curiosamente, injetavam ainda um tom social darwinista, no debate, dizendo, por exemplo, que a guerra na Europa "provara" que o mundo era ainda uma selva em que só o mais forte podia sobreviver." (Skidmore, 1976, p. 190).

1.2 - Um tipo latino de relações raciais

Corroborando com a análise acima, o segundo parágrafo do texto de Carlos Hasenbalg (1996), em que procurou discutir mitos e fatos do racismo e das relações raciais no Brasil, o autor apontou a existência de padrões raciais diferentes dos encontrados nos Estados Unidos e Caribe, indo mais além das proposições e análises de Skidmore (1976).

Para ele há dois pontos centrais que constroem a semelhança do padrão de relação racial latino-americano, incluindo o Brasil: o ideal do branqueamento, "(...) entendido como um projeto nacional implementado por meio da miscigenação seletiva e políticas de povoamento e imigração europeia." (Hasenbalg, 1996, p. 235), citando a análise do antropólogo britânico Peter Wade sobre o caso colombiano de mestiçagem, e a "(...) concepção desenvolvida por elites políticas e intelectuais a respeito de seus próprios países, supostamente caracterizados pela harmonia e tolerância racial e a ausência de preconceito e discriminação racial." (Hasenbalg, 1996, p. 235-236).

Este último critério foi sendo relacionado, na realidade, em todos os casos na América Latina, à subordinação social ou virtual desaparição dos descendentes dos africanos.

O caso brasileiro se destaca. A ideia propagada desde os tempos do Império, passando pelo início da República de que aqui não havia o problema do preconceito racial, numa comparação implícita ou explícita, com a situação racial existente então nos Estados Unidos (Hasenbalg, 1996) – e, mais ainda, as representações construídas do caráter harmonioso da convivência de diferentes raças no país, elaboradas intelectualmente na primeira metade do século XX por autores como Gilberto Freyre, Donald Pierson, e outros, foram tema de pesquisa da UNESCO no início dos anos 1950.

Realizadas no Norte, Nordeste e Sudeste do país, a tentativa da UNESCO era exportar para o resto do mundo a receita da harmonia entre as raças no país, o que seria um golpe nos dogmas racistas que sustentavam o nazismo. Essa autoimagem brasileira, no entanto, tomou ela própria um duro golpe, conta Hasenbalg (1996, p. 238):

> Pela primeira vez na história dos estudos sobre o negro e as relações raciais no Brasil, a produção acadêmica desmentia frontalmente o mito da democracia racial. O trabalho, inicialmente patrocinado pela UNESCO, teve sequência nos anos 50 e 60 com as pesquisas da chamada escola paulista de relações raciais, desenvolvida, entre

> outros, por Florestan Fernandes, Fernando Henrique Cardoso e Octávio Ianni.

Constatada e documentada a forte associação entre cor ou raça e o status socioeconômico em todas as regiões, no Nordeste é importante salientar que a visão de Freyre foi marcante na realização da pesquisa. O autor nordestino ficou reconhecido como elaborador de uma noção do que seria uma “democracia racial” brasileira. Desta forma, na pesquisa a questão da raça foi “(...) relegada a um lugar secundário na atribuição da posição dos indivíduos no sistema de estratificação social” (Hasenbalg, 1996, p. 238), em que se consideradava uma região pauperizada de forma generalizada e a posição de negros e os chamados mestiços na base dessa hierarquia não foi tomada como centro. Já a pesquisa que foi realizada no sudeste, especificamente em São Paulo, por outro lado, garantiu a documentação ampla de preconceitos e discriminação racial (Hasenbalg, 1996, p. 239).

O resultado do estudo causou grande impacto político. Dada que a exaltação da democracia racial brasileira era patrocinada pelo Estado brasileiro, pesquisar as relações raciais tornou-se questão de “segurança nacional”. Hasenbalg (1996) expôs as aposentadorias compulsórias de representantes da chamada escola paulista de relações raciais em 1969 e a eliminação do aspecto cor no censo demográfico de 1970. O que leva à questão: Mas por que o Brasil?

O mito racial no país foi considerado por Hasenbalg como uma “versão forte” deste, em que pese sua presença em outros países da América Latina – marcando nestes uma “versão fraca” deste mito racial. Ele explicou que não se trata do uso de mito como o conceito aplicado na Antropologia, mas utilizado como ilusão, engano ou apontamento entre a representação e a realidade nacional, como negação de diversos aspectos da realidade racista do país. Essa utilização também poderia ser colocada como “mito no sentido antropológico clássico”, em que esse conjunto de representações mostraria aspectos da vida cotidiana: a cordialidade é característica brasileira, e diferente dos sistemas de segregação racial, exaltou-se que esta é melhor que o confronto. Cabe então ao antropólogo desvendar o mito e seu papel político, compreendendo que o mito da democracia racial no Brasil se firmou como imposição política, concordando com Agier (1992, p.103-104).

Essa é a diferença entre as situações da considerada democracia racial pela América Latina. Ideias preexistentes teriam fundamentado noções acerca de uma democracia racial, e então foram adotadas pelo Estado brasileiro, transformadas em parte da realidade nacional, presente então no senso comum dos grupos raciais.

Hasenbalg assinalou que “uma das maneiras mais eficientes de controlar um conflito é não providenciar uma arena para o mesmo, nem criar uma agência com poder para fazer algo a seu respeito” (1996, p. 238), expondo a posição trazida pelo ensaio de E. E. Schattschneider que chama isto de “mobilização de viés”:

> Todas as formas de organização política têm um viés a favor da exploração de certo tipo de conflitos e a supressão de outros porque organização é a mobilização do viés. Algumas questões são organizadas dentro da política ao mesmo tempo que outras são excluídas dela. (Schattschneider, 1960:70 apud HASENBALG, 1996, p. 238).

Na realidade de toda América Latina esteve presente o contínuo de cor, a possibilidade de mobilidade social, como uma característica dos sistemas coloniais ibéricos e o alto grau de mestiçagem, propiciando a presença do tipo considerado intermediário, o mestiço, em larga escala social.

Essa apologia da mestiçagem como indicativo de tolerância racial, presente nos sistemas português e espanhol de dominação, foi um dos fatores que fortaleceram o mito da harmonia entre as raças nas realidades nacionais.

Na retomada dos estudos sobre relações raciais no Brasil, com a abertura política iniciada pelo ditador Ernesto Geisel, com a coleta de dados oficiais como a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) de 1976 e o Censo Demográfico de 1970, houve uma virada na interpretação das desigualdades as quais eram e estão submetido ainda o povo negro. Passou a ter ênfase a potência de práticas racistas e discriminatórias e perder lugar a herança ou legado escravista como perpetuadores da situação subalterna em que estava colocada o povo negro.

Salientaram-se disparidades raciais sobre natalidade e mortalidade entre os grupos raciais; acesso à educação básica e ensino superior; inserção no mercado de trabalho; constituição de famílias e casamentos; mobilidade social e raça, focando no papel da filiação racial na transmissão intergeracional das desigualdades sociais. Nesse caminho, o autor cita a produção de Telles (1993)[7], sobre a segregação residencial por raça nos espaços urbanos, em um país que não considera a existência de guetos raciais (Hasenbalg, 1996, p. 240).

Os resultados desses estudos foram alcançados a partir da utilização de dados produzidos pelo IBGE em pesquisas oficiais, o que faz o autor adentrar na validade da utilização destes dados para o estudo e compreensão do racismo cotidiano em

[7] Ver: TELLES, E. E., 1993. Cor de pele e segregação residencial no Brasil. Estudos Afro-Asiáticos, 24.

diversos contextos institucionais e organizacionais, exaltando o papel de abordagens menos quantitativas e mais antropológicas. Para Hasenbalg (1996, p. 241-242), o trabalho de Lívio Sansone na Bahia, sobre áreas duras e áreas moles das relações raciais, é exemplo da riqueza do enfoque antropológico no estudo das relações raciais contemporâneas e as relações entre a integração simbólica do negro, por via cultural, ao passo de sua exclusão social.

Por último, mesmo com a tentativa de desconstrução do mito da democracia racial, que não desempenha o mesmo papel que desempenhou em meados do século passado, este se caracteriza ainda como agente capaz de conter os discursos sobre o racismo, e também de sonho, como classificou Sheriff (1993), segundo Hasenbalg (1996).

> Harmonia e evitação do confronto racial parecem ser a expressão da natureza da ideologia racial no Brasil. Existe um problema racial e ele demanda ação coletiva para ser corrigido. Por outra parte, existe o valor ou ideal de convivência harmônica entre grupos raciais e esse ideal é comum a brancos e não brancos. Cabe indagar se a harmonia é um valor geral no sistema de representações da sociedade brasileira, no sentido de ser uma norma aplicável a todas as áreas de convívio social. (HASENBALG, 1996, p. 245).

O material produzido por Antonio Sérgio Guimarães, de 1995 e 1999, apontou diversos panoramas sobre as relações raciais no Brasil. Entendendo que superada a vigência do racialismo[8] como doutrina no país, o autor levantou a discussão sobre a legitimidade do conceito de raça nos trabalhos relacionados ao pensamento social brasileiro. Um exemplo interessante do autor é considerar que o racismo propagado pelo intelectual Nina Rodrigues, seria condescendente e paternalista, "(...) ele mesmo ogã de um terreiro de candomblé na Bahia." (Guimarães, 1999, p. 148). Para o autor, as teorias racialistas começaram a perder força já no começo do século XX no que diz respeito à biologia, mas desempenharam papel balizador no século XIX na sustentação de teorias nacionais e nacionalistas, culminando nas formulações que levaram aos Estados totalitários nazi-fascistas em 1920 e 1930.

No que diz respeito ao pensamento social, Guimarães (1999) contou que a primeira reação de cientistas teria sido renegar o conceito: não havendo subdivisões

[8] Appiah (1997, p. 33) chama racialismo "a doutrina segundo a qual existem características hereditárias, possuídas por membros da nossa espécie, que nos permitem dividi-los num pequeno conjunto de raças, de tal modo que todos os membros dessas raças compartilham, entre si, certos traços e tendências, que eles não têm em comum com membros de nenhuma outra raça". (GUIMARÃES, 1999, p. 147).
Ver: Appiah, Kwame A. Na casa de meu pai, a África na filosofia da cultura. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

na espécie humana que adjetivassem questões físicas, morais, psicológicas ou intelectuais, estas seriam explicadas pela cultura. “Os conceitos de “população”, em biologia, e de “etnia”, em ciências sociais, deveriam então substituir o conceito de “raça”, ele mesmo transformado, doravante, em tropo para desatualização científica ou racismo, *tout court*.” (Guimarães, 1999, p. 148).

É dessa forma que o autor classificou que esta mudança afetou positivamente a construção da nacionalidade brasileira, dado o alto grau de mestiçagem da população brasileira, sendo Casa Grande & Senzala, de Gilberto Freyre, agente de grande mudança na concepção nacional no que tange ao entendimento desta população miscigenada, arrematando com desprestígio o pensamento racialista veiculado por figuras como Nina Rodrigues “(...) e, sobremodo, a continuada influência que a escola de medicina legal italiana ainda exercia nos meios médicos e jurídicos nacionais.” (Guimarães, 1999, p. 148). Vale citar a nota de rodapé mencionada por Guimarães (1999, p. 148):

> As teorias racialistas de Nina Rodrigues e de Cesare Lombroso gozaram ainda de um certo prestígio, até meados deste século, nas escolas de direito do país, onde a moderna sociologia custou a penetrar. A modernidade trazida por Freyre, ao contrário, foi rapidamente assimilada pela escola baiana de antropologia social, que sempre reivindicou a linhagem intelectual de Nina Rodrigues, tais como Manuel Querino (1938), Arthur Ramos (1937, 1956), Edison Carneiro (1948), Thales de Azevedo (1966 [1955]) e Vivaldo da Costa Lima (1971).

Dessa forma, a valorização da chamada “contribuição” cultural dos povos considerados inferiores marcaram a nacionalidade brasileira e as faces do que é ser brasileiro: estudos sobre racismo no Brasil são tabu, já que viver em uma democracia racial é motivo de orgulho nacional (Guimarães, 1995, p. 26). O grande problema do Brasil é a desigualdade de classe. Para o autor, tal caráter faz parte de um ideário antirracialista nas relações raciais brasileiras - construído em constante comparação com os Estados Unidos e a Europa, a partir da ideia de que no Brasil não se experimentou um regime de segregação racial. Neste Brasil, seria possível inclusive que mestiços (em larga maioria, especialmente, claros) atingissem outros patamares de mobilidade social ascendente.

Guimarães (1995, p. 28) propôs uma análise sobre os sistemas de diferenciação racial entre Brasil e Estados Unidos terem sido tomados como opostos por pesquisadores da questão racial, apontando que o programa político do anti-racismo ocidental da época enfatizava mais a teoria do que deveria ser a cidadania

formal que a garantia do exercício de fato desta cidadania. “No Brasil, portanto, esse programa, esposado por intelectuais “brancos” de classe média, ignorou muitas vezes o anti-racismo popular dos pretos e mulatos que denunciavam as barreiras intransponíveis do “preconceito de cor” (Guimarães, 1995, p. 28).

A definição de raça como biológica escondia o caráter racialista das distinções de cor, mas também o caráter social e cultural construído. Além disso, no Brasil, a simetria entre o discurso classista e racista ao invés de ser compreendida como demonstração da enorme desigualdade entre descendentes de africanos e indígenas e descentes de europeus, fenômeno potencializado pelas discriminações de gênero e orientação sexual, por exemplo, e a exploração, na verdade foi postulada como insignificância da questão da raça, do racismo, havendo uma sobreposição do discurso de classe.

Neste sistema brasileiro, é preferível socialmente falar em preconceito que falar em discriminação, dado que, sendo o primeiro tipificado como atitude de esfera privada, individual, ele nega até a dimensão social do preconceito em si. A inexistência de raças tornou-se então a impossibilidade da existência de racismo. Há preconceito, mas trataria-se de uma manifestação individual. Essa é uma característica importante do ideário anti-racialista, segundo Guimarães (1995).

A tomada dos racismos segregacionistas como pauta do antirracismo ocidental do pós-guerra, negando “a existência de diferenças instransponíveis entre seres humanos.” (Guimarães, 1995, p. 29), foi conveniente para o racismo brasileiro ao passo que se tornou a lógica conveniente do brasileiro branco, impedindo o combate ao racismo assimilacionista do país, tão mistificado e idealizado pelos próprios norte-americanos e europeus, fortalecendo a narrativa de um país sem discriminação racial.

Guimarães (1995) ainda aponta: desmantelada a segregação racial nos EUA, com marcante luta do Movimento dos Direitos Civis dos afro-americanos, mudou-se o programa político do antiracismo. Os racismos brasileiro e norte-americano são entendidos como cada vez mais semelhantes a partir da consciência de que desigualdades raciais, que se desdobram ou se aprofundam na classe social, são elementos da pauta antirracista, e que não podem ser reféns das falsas simetrias que sobrepõem a classe social à questão racial, propagadas por décadas pela esquerda brasileira e alvo das críticas dos movimentos negros.

Tem-se o “novo racismo”. A luta do nacionalismo negro com seu resgate de África, combatendo os racismos assimilacionista e universalista, e do movimento feminista nos anos 1970, com a denúncia do caráter racializado de gênero como

justificação das hierarquias sociais - e pontuadas ainda pelas migrações massivas de não-brancos do chamado Terceiro Mundo para a Europa, (Guimarães, 1995, p. 29).

Este “novo racismo” precisava de uma nova teorização de raça. Se nos anos 1970 a definição sociológica de raça se mostrava insuficiente para distingui-la de gênero, classe social, etnicidade e outras maneiras de hierarquização social, nos anos 1980 com o pós-estruturalismo francês a ambígua definição de raça tomou o centro. Estando diversas formas de essencialismo sendo reconhecidas e analisadas nas estruturas sociais, Guimarães (1995) assegurou que classificar como racismo qualquer tipo de discriminação baseada em construções essencialistas seria transformar o próprio racismo numa simples metáfora, numa imagem política.

> Toda e qualquer hierarquia social, portanto, faz apelo a uma ordem natural que a justifique ainda que tal justificativa, e racionalização, possa se fazer de diferentes maneiras. A ordem econômica, por exemplo, pode ser justificada como sendo um produto de virtudes individuais (os pobres são pobres porque lhes faltam sentimentos nobres, virtudes e valores do *ethos* capitalista); do mesmo modo, se justifica usualmente a posição subordinada das mulheres pelas características do sexo feminino; a escravidão dos africanos, assim como a posição social inferior de seus descendentes, pelas limitações da “raça” negra etc. Em cada um desses casos, quando a ideia de uma ordem natural limita formações sociais, emergem sistemas hierárquicos rígidos e inescapáveis. Uma teoria “científica” da natureza (biológica ou genética) emergiu apenas nos dois últimos casos. (GUIMARÃES, 1995, p. 31).

“A raça tornou-se a figura suprema da diferença” (Gates, Jr., 1985, p. 5) cita Guimarães (1995, p. 32). Mesmo utilizada como metáfora para designar essencialismos ou práticas discriminatórias, “Esse uso é entretanto frouxo quando a ideia de “raça” encontra-se empiricamente ausente e apenas empresta um sentido figurativo ao discurso discriminatório.” (Guimarães, 1995, p. 32).

Guimarães (1999, p. 156) concluiu que a retomada do conceito de raça pelas ciências sociais brasileiras a partir dos anos 1970, apesar dos choques e questionamentos de alguns estudiosos de que se trataria de um retrocesso defender a utilização do termo, aconteceu a partir da postura do movimento negro de combater a lógica em que o antirracismo foi reduzido a antirracialismo, impossibilitando que no país fosse possível o combate em larga escala do tipo de racismo que aqui se construiu, o racismo assimilacionista.

Almeida (2018) referiu-se à concepção de raça construída nos últimos séculos com o papel ativo da autoridade do campo científico na sociedade ocidental, afirmando que: “O racismo é, no fim das contas, uma forma de racionalidade, como nos ensina

Kabengele Munanga ao afirmar que o “preconceito” não é um problema de ignorância, mas que tem sua racionalidade embutida na própria ideologia.” (Almeida, 2018, p. 55). O que apresento neste trabalho, até aqui, é que o rompimento identificado no trabalho de Freyre com o biologicismo não é com a ideia de raça; o branqueamento da sociedade brasileira ainda foi desejado, necessário para que esta de fato se torne uma extensão da civilização europeia, ou seja, atinja um alto grau de civilização, diferenciando-se das nações compostas por “selvagens”, classificações dadas a pessoas negras e nativas desta terra.

Tendo como padrão o racismo assimilacionista e entendendo que o racismo é estrutural e estruturante das relações sociais no país, estudos nas mais diversas áreas se desenvolveram sobre a questão. No âmbito do direito, a problemática da tipificação penal e a disputa entre os movimentos étnicos, como os movimentos negro, judeu e mulçumano, colocaram em foco os delitos que envolvem ódio étnico-racial.

Marcheri e Álvares (2015) afirmaram que, ao passo que esses movimentos pleiteiam suas defesas acerca do que seria ou não racismo, o Direito Penal e a hermenêutica constitucional não seriam capazes de acompanhar as discussões acumuladas pelos movimentos a respeito do papel jurídico. Dessa forma, buscando garantir que a criminalização do ódio balanceie a liberdade e a igualdade. Em sua investigação, as autoras sistematizaram as análises realizadas em algumas partes do mundo nos tribunais constitucionais, em que seria aplicada a hermenêutica da Constituição baseada em critérios epistemológicos da própria construção dos termos raça, racismo e discriminação (Marcheri; Álvares, 2015, p. 149).

Se do período colonial ao regime monárquico houve institucionalização do preconceito e da discriminação racial na legislação brasileira, a contemporaneidade exigia o combate ao racismo. Essa exigência constitucional teria ganhado força nas décadas de 1970 e 1980, criando no Brasil o chamado mandado de criminalização, que seria “(...) a exigência vinculadora, imposta pelo texto constitucional ao legislador, a fim de que determinados bens jurídicos de relevância essencial sejam tutelados por meio da edição de tipos penais específicos.” (Marcheri; Álvares, 2015, p. 151).

Em 1965, em plena ditadura militar, o Ato Institucional nº 2 modificava a Constituição de 1946 dos Estados Unidos do Brasil[9], inserindo o esboço inicial do

[9] O nome “Estados Unidos do Brasil” datava da proclamação da República e era utilizado oficialmente desde 1891 com a promulgação da primeira Constituição do país. Em 1967, durante o regime militar brasileiro, o ditador general Arthur Costa e Silva promulgou nova Constituição denominada “Constituição do Brasil”, diferente de versões anteriores como “Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil”. Em 1968, uma lei substituía o uso de “Estados Unidos” para “República Federativa” em símbolos oficiais e em 1969 uma emenda

combate constitucional ao racismo no artigo 141, § 1o2, marcando um avanço constitucional na promulgação da Carta de 1967 (Marcheri; Álvares, 2015, p. 152), tornando explícita a vedação às condutas discriminatórias de cunho racial, no artigo 150 §103. Ali apontado como “preconceito de raça”, não havia referência à legislação criminal, mas a menção de forma genérica. “Contudo, a previsão penal já se encontrava satisfeita com a tutela exercida pela Lei Afonso Arinos (Lei nº 1.390/1951), que considerava as práticas racistas como contravenção penal.” As autoras apontaram que só na Constituição de 1988 classificou-se o racismo de fato como crime. Já na democratização, a promulgação da Lei nº 7.716/1989, de autoria do deputado federal e militante do movimento negro Alberto Caó, marcou a classificação como crime das condutas consideradas discriminatórias.

Marcheri e Álvares (2015) adentraram nas discussões que se entrelaçam nas sociedades contemporâneas: comumente ódio racial, étnico, religioso, ou ainda homofóbico e de gênero são tidos como opinião – e, dessa forma, deveria ser resguardada como direito inalienável humano a liberdade de expressão. Considerando que o país ainda caminharia para o aprimoramento do combate à discriminação racial, note-se que Marcheri e Álvares (2015) construíram sua argumentação comparando os mandados constitucionais brasileiros com os regimes penais ocorridos nos EUA ou na Índia e possuem uma visão liberal da discussão, mas ainda assim, útil para a compreensão de alguns fenômenos.

Se estamos inseridos em uma realidade em que ainda persiste o mito da democracia racial (construído com base nas ideias racialistas, em voga no final do século XIX e que foram perdendo força em meados do século XX no Brasil), as definições do que constituem os crimes de racismo estariam diante da realidade do problema racial no Brasil? É possível comparar especialmente como lidam os tribunais norte-americanos com crimes que se assemelham ao ódio de raça no Brasil? É necessário levar muita coisa em consideração, mas, talvez, deva-se prestar atenção principalmente ao sistema racial de hipodescendência norte-americano em contraposição ao que seria um sistema multirracial no Brasil para embasar esta discussão.

> O sistema legislativo americano é semelhante à legislação brasileira; a aferição conceitual dos termos que circundam o tema (a exemplo

reconfigurou o texto de 1967 assegurando o nome “Constituição da República Federativa do Brasil”. O regime ditatorial militar buscava assim assinalar as mudanças que o país passava e o rompimento com o passado. Fonte: https://www.terra.com.br/noticias/brasil/ha-50-anos-brasil-deixava-de-ser-estados-unidos-do-brasil,9eda854b991ed16ee78da7a0a40a9941ecrc1n2h.html

> de raça, racismo, etnia e discriminação) e a abrangência da legislação racial, as quais ora denominamos epistemologia do racismo, operam por meio do conteúdo das decisões de seus respectivos tribunais constitucionais. (MARCHERI; ÁLVARES, 2015, p. 160).

Dessa forma, o papel cumprido pelo sistema de apartheid e pelo sistema de identificação racial baseado na hipodescendência representaram uma rígida divisão racial nos Estados Unidos, maior crescimento de grupos organizados que propagavam e continuam propagando ódio; enquanto no Brasil, a suposta democracia racial e o racismo assimilacionista coibiram os debates raciais, formando o racismo à brasileira. Waleska Batista (2018) analisou o mito da democracia racial como ferramenta de diminuição ou desmoralização das políticas de combate ao racismo.

Nesta perspectiva, a produção de Batista (2018) com base no livro O que é Racismo Estrutural, do professor Silvio de Almeida[10], apresentou as seguintes considerações: há distinção entre preconceito, racismo e discriminação – por mais que no Brasil estes termos sejam usados como sinônimos; o conceito de raça não é estático e sim dependente das relações dos grupos sociais, visando a manutenção de determinadas normas sociais.

> Assim, preconceito deve ser entendido com a construção e definição de conceito sobre determinada pessoa ou grupo, estabelecida por fatores históricos e sociais. Racismo "é uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios, a depender do grupo racial ao qual pertençam" (ALMEIDA, 2018: 25). E discriminação é dar tratamento diferenciado em razão da raça. (BATISTA, 2018, p. 2582).

Na discussão do direito, proposta pelos três autores citados, Marcheri e Álvares (2015) e Batista (2018), relacionando ao material produzido por Almeida (2018), o racismo individualista (deficiência patológica, decorrente de preconceitos) e o institucional (concessão de privilégios a alguns grupos e desvantagens a outros em razão da raça, naturalizados a partir do poder e da dominação) estariam diretamente relacionados ao racismo estrutural, estruturante das relações sociais capazes de reproduzir a desigualdade racial (Batista, 2018, p. 2583). "Para Almeida, o racismo encontra-se institucionalizado no imaginário nacional brasileiro, porque os estudos a respeito da desigualdade racial foram utilizados para justificar a inferioridade negra (...)." (Batista, 2018, p. 2585).

[10] Ver: DE ALMEIDA, Silvio Luiz. O que é racismo estrutural? Belo Horizonte: Letramento, 2018.

A norma, contou Batista (2018), seria passível de comparação com o mesmo entendimento de Galtung (1990: 294-296), que classificou nos estudos sobre violência social "(...) dimensionada como uma violência direta, realizada na forma de agressão física; estrutural, ligada à formação e ao funcionamento do Estado e de outras instituições sociais, (...) e, por fim, cultural, com comportamentos e atitudes discriminatórias." (Batista, 2018, p. 2583). O tema torna perceptível a ideia de que o direito age, em variados casos, como um mecanismo de perpetuação da subalternidade de determinados grupos sociais; incluindo aqui a junção do conceito de meritocracia como manutenção das desigualdades no país. Batista (2018, p. 2585) completou ainda que, relacionando racismo e política, o Estado é o "(...) sistema que define as práticas sociais em favor do grupo dominante, o que o faz reproduzir o racismo", entendendo que Estado e capitalismo estariam estruturalmente relacionados e que as ferramentas do Estado capitalista estariam moldadas de forma a garantir o controle social ao grupo dominante.

Isso também é relacionado, no atual patamar da discussão, diretamente à economia: sendo a raça fator que promove e justifica a manutenção da desigualdade econômica, fazer a leitura social, no entanto, de que o problema dos negros no Brasil é de classe é um erro. Por fim, entendendo que é no colonialismo, como demonstrou Achille Mbembe, que a racionalização da raça passou a servir como fundamento de dominação (Batista, 2018, p. 2586), e a ideia de morenidade e a mestiçagem acabaram se constituindo num legitimador dessa espécie suavizada de "*apartheid*":

> O direito é o instrumento utilizado pelo Estado para dar legalidade às condutas racistas (...). A discriminação racial, a exclusão dos negros e a justificação dessas atitudes e comportamentos foram institucionalizados por Estados como Estados Unidos da América e África do Sul, respectivamente, nas legislações Jim Crow e Apartheid. (BATISTA, 2018, p. 2586).

2 – Morenidade: um debate anterior

A mestiçagem que não necessariamente branqueia na região Nordeste do Brasil é a problemática deste trabalho.

"Preto é preto em qualquer lugar", escuta-se popularmente. A obviedade desta afirmação não está, no entanto, completamente estabelecida frente à realidade de um país extremamente mestiçado, mergulhado em um sistema de ideologia racial que fez

almejar o branqueamento. Levantamento realizado pelo historiador Clóvis Moura, em 1988, utilizando o censo brasileiro de 1980 apontou o emprego de 136 declarações raciais de pessoas pretas ou pardas inquiridas sobre sua autodeclaração; ressaltando: “morena-canelada”, “puxa-para-branca”, “burro-quando-foge”, “quase-negra”, “pouco-clara”, “queimada-de-praia”, “queimada-de-sol”, “vermelha” e “paraíba”.

Interessa aqui entender como se dá a classificação racial na região Nordeste, a construção racial e das relações raciais de forma a preencher o que se poderia considerar uma lacuna real nos debates entre raça e mestiçagem em relação a esta região do país. Perseguindo a especificidade do debate nordestino neste campo, parto da crítica a uma possível generalização da discussão no campo dos estudos raciais através das construções político-teóricas consolidadas no sudeste, considerado como exemplo da nacionalidade e protótipo da nação brasileira.

Começamos por questionar: o que seria a “morenidade”?

Procurando elencar algumas considerações sobre do que se trata esta tal morenidade, aponto mais uma importante obra de Antonio Sergio Alfredo Guimarães, autor muito referenciado neste trabalho, que é o seu texto “Como Trabalhar com Raça em Sociologia” (2003), onde ele trouxe uma discussão conceitual e metodológica de sua utilização particular do conceito de “raça” nas ciências sociais.

O autor partiu do pressuposto de que existem conceitos analíticos e conceitos nativos, sendo o primeiro aquele que permite a análise de um conjunto de fenômenos, que faz sentido só no corpo de uma teoria; já o conceito nativo é, ao contrário, um conceito que tem um sentido histórico, de forma que tem sentido efetivo no mundo prático (Guimarães, 2003, p. 95).

Cor, por exemplo, é um tipo de discurso de categoria totalmente nativa, para o autor, que também considerou este um conceito difícil; de forma que “(...) nas ciências sociais ele é sempre nativo, usado para classificar pessoas nas mais diversas sociedades.” (Guimarães, 2003, p. 98).

O Movimento Negro Unificado, o MNU, na década de 1970, cumpriu o grandioso papel de combater o chamado mito da democracia racial no Brasil, que, denunciado desde antes de 1964, nesta época não teve o devido combate político devido à repressão do período da ditadura militar no país (Guimarães, 2003, p. 102).

A recusa dos modos de classificação oficiais ou não oficiais, de pessoas mestiças em morenas, pardas, escuras, dentre outras, e o fortalecimento da terminologia *negro* foi coadunada pelos estudos dos pesquisadores Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle e Silva, conforme nos mostra Guimarães (2003), que

academicamente solidificaram a terminologia na junção dos pretos e pardos na mesma categoria analítica, a categoria *negro*; categoria que passou então a agir em dois sentidos, tanto no campo político como no campo acadêmico das ciências sociais. “Assim o termo “negro” para significar afro-descendente ganhou credibilidade nas ciências sociais, assim como o discurso da desigualdade racial, também a partir das ciências sociais, contagiou o discurso político.” (Guimarães, 2003, p. 103).

Morena, de fato, comumente é uma pessoa branca de cabelo escuro, bronzeada. O autor adendou que grande parte dos morenos são “brancos sociais”, pessoas brancas que são nitidamente bronzeadas, mas brancas. “(...) “moreno”, que é o “branco” escuro, muito usado no Nordeste e no litoral, onde o queimado de sol é muito valorizado (...).” (Guimarães, 2003, p. 105). Esta conceituação nos coloca de frente à questão de que o significado de moreno atendeu (e ainda atende) à diversas classificações raciais, utilizadas para pessoas mestiças no geral, além das pessoas brancas, também para indígenas, tendo se entrelaçado diretamente à classificação de pardo, utilizada nos censos oficiais e que foi sendo introduzida massivamente no cotidiano social (Aureliano, Santana, 2021, p. 101).

Em Munanga (2003, p. 1) o conceito de raça, que etimologicamente, segundo o autor, vem do italiano *razza*, que por sua vez veio do latim *ratio*, que significa sorte, categoria, espécie, define-se:

> Como a maioria dos conceitos, o de raça tem seu campo semântico e uma dimensão temporal e especial. No latim medieval, o conceito de raça passou a designar a descendência, a linhagem, ou seja, um grupo de pessoa que têm um ancestral comum e que, ipso facto, possuem algumas características físicas em comum. Em 1684, o francês François Bernier emprega o termo no sentido moderno da palavra, para classificar a diversidade humana em grupos fisicamente contrastados, denominados raças. Nos séculos XVI-XVII, o conceito de raça passa efetivamente a atuar nas relações entre classes sociais da França da época, pois utilizado pela nobreza local que se identificava com os Francos, de origem germânica em oposição aos Gauleses, população local identificada com a Plebe. Não apenas os Francos se consideravam como uma raça distinta dos Gauleses, mais do que isso, eles se consideravam dotados de sangue “puro”, insinuando suas habilidades especiais e aptidões naturais para dirigir, administrar e dominar os Gauleses, que segundo pensavam, podiam até ser escravizados. Percebe-se como o conceito de raças “puras” foi transportado da Botânica e da Zoologia para legitimar as relações de dominação e de sujeição entre classes sociais (Nobreza e Plebe), sem que houvessem diferenças morfo-biológicas notáveis entre os indivíduos pertencentes a ambas as classes.

Da mesma forma, a partir de Munanga, a mestiçagem em seu caráter raciologista e combinada ao determinismo biológico é composta pelas ideias de

desigualdades entre as raças, e traz os contornos sociais que aqui abarco, mais especificamente a questão racial e as negociações e conflitos acerca da identidade racial, como a questão do mestiço e da "morenidade". Portanto, raça é um conceito sociológico analítico, buscando compreender o termo em suas relações no mundo social.

Guimarães aprofundou um pouco mais as ideias acerca da classificação racial. Por isso, o necessário apelo às considerações do autor sobre cor, e suas ideias do que seria esta "morenidade" nordestina. A explicação de Guimarães (2003, p. 103) sobre cor é:

> O meu argumento é o seguinte: "cor" não é uma categoria objetiva, cor é uma categoria racial, pois quando se classificam as pessoas como negros, mulatos ou pardos é a idéia de raça que orienta essa forma de classificação. Se pensarmos em "raça" como uma categoria que expressa um modo de classificação baseado na idéia de raça, podemos afirmar que estamos tratando de um conceito sociológico, certamente não realista, no sentido ontológico, pois não reflete algo existente no mundo real, mas um conceito analítico nominalista, no sentido de que se refere a algo que orienta e ordena o discurso sobre a vida social.

Para uma explicitação de questões deste tema, prosseguiu Guimarães (1995, p.41)

> O 'estranhamento' dos negros no imaginário nacionalista está presente em todas as classes sociais. Na nacionalidade popular, na subcultura do futebol do Nordeste, por exemplo, os que não se encaixam no padrão racial da morenidade são chamados de 'negão', se são pretos, ou de 'alemães' ou 'galegos' se são brancos. (grifo meu).

Se a composição social/racial do nordestino é marcada por uma "morenidade", apresentada por Guimarães (1999) a partir dos exemplos de referências das demarcações terminológicas populares nordestinas como "galego" e "negão" e que servem para diferenciar o outro tipo de indivíduo característico da região, considerado majoritário, o mestiço, a pergunta feita neste trabalho é: Como se constroi essa identificação racial do mestiço nordestino?

Mais ainda, a hipótese de que a suposta "morenidade" nordestina pode ser configurada por uma maior interação entre pretos e descendentes de etnias indígenas, tonalizando a composição racial nordestina, em uma região com menor entrada de imigrantes europeus no fim dos anos 1800 em comparação ao sul e sudeste do país.

Vale ressaltar que se a discussão trata de um sistema de classificação racial que vise englobar todo um país de dimensões continentais encontrará suas próprias divergências, nas mais diversas sociedades, a partir das realidades do estado/região em questão, que vai passar por sua própria e específica construção histórica, social e político-econômica - o mesmo pode-se dizer de tentar buscar uma resposta única sobre raça, identidade e classificação racial para uma região com nove estados.

Não é razoável acreditar, por exemplo, que a forma com que o sistema de classificação racial está estabelecido na Bahia, seja igual ao estabelecido em Alagoas ou no Rio Grande do Norte. Para além das fronteiras geográficas, cada estado teve sua própria construção; fatos específicos no que tange à população escravizada; eventos únicos de supressão de suas populações nativas; números diferentes de populações que descendiam de europeus, dentre outros fatores que devem afetar as relações raciais locais.

Na discussão sobre mestiçagem, a sofisticação do sistema racial brasileiro pode ser percebida na análise destas variáveis de alocação do indivíduo não-branco. Primeiramente, o lugar e o *trânsito* racial do mestiço variam em função do grau de mestiçagem, denotando a percepção de sua posição em uma escala de mais traços brancos ou mais traços negros, estabelecendo uma noção de pertencimento deste indivíduo, de como se vê e de como é visto; e outras variáveis como a classe social a qual pertence e a região, por exemplo, fazendo com que a classificação de um mestiço no polo negro ou branco não seja de todo imutável, possibilitando um trânsito.

Novamente, o desafio nesta pesquisa é analisar a história acerca da realidade racial na região Nordeste do país a partir do ponto de vista das ciências sociais e do acúmulo construído no campo dos estudos das relações raciais no país. A metodologia utilizada tem como fundamento a Escola dos Annales. Esta escola é um movimento historiográfico do século XX que se destacou por agregar métodos das Ciências Sociais à História. Essa Escola foi fundada por Lucien Febvre e Marc Bloch em 1929, e se propunha a ir além da visão positivista da história como crônica de acontecimentos, com o objetivo de tornar inteligíveis a civilização e as mentalidades. É neste ponto que a Escola dos Annales é importante neste trabalho. A perspectiva dos estudos raciais trabalha não só com os processos históricos, mas também com o engendramento dos mesmos nas mentalidades das sociedades, tendo o racismo como o nosso exemplo e o Pensamento Social brasileiro como principal fonte de análise e reflexão. A escola dos Annales renovou e ampliou o quadro das pesquisas históricas ao abrir o campo da História para o estudo de atividades humanas até então

pouco investigadas e introduzindo o estudo compartilhado com as Ciências Sociais (História, Sociologia, Psicologia, Economia, Geografia humana e assim por diante) e privilegiando os métodos pluridisciplinares.

A escolha de trabalhar com pesquisa bibliográfica, levantamento de dados e análises complementares de dados oficiais, é uma iniciativa de promover rastreamento sobre o conhecimento de como oficialmente a ideologia que promove o racismo no Brasil foi construída ao longo dos anos. Empreendendo a perquisição nesses mesmos materiais, e em diálogos com outras produções, especialmente de intelectuais negros comprometidos com a superação do racismo, empenho a tentativa de encontro de ferramentas e táticas para combatê-lo.

Tomando a análise de literatura já publicada em livros, revistas, periódicos, artigos avulsos e atuais de análise ou releitura de questões históricas centrais para este trabalho, na imprensa escrita ou eletrônica, almejo conhecer e debater aspectos relacionados ao tema da pesquisa, compreendendo que o pesquisador "(...) é chamado a responder pelos seus produtos e assumir a responsabilidade das suas intenções e dos resultados da sua pesquisa." (Melucci, 2005, p. 11).

Sobre o método, em Sabiote (2016, p. 57) averiguo que:

> o método de pesquisa está frequentemente relacionado aos compromissos ideológicos ou teóricos dos pesquisadores. Por sua vez, as possibilidades de realizar certos tipos de pesquisa social mudam dependendo da predisposição social e política que a sociedade desenvolve.

O exame da classificação racial precisa partir de uma investigação histórica. Neste sentido**,** é relevante conhecer o passado para entender este presente. Por isso, a partir do exame do racismo científico e suas teorias racialistas, os debates sobre nação e nacionalidade, a mestiçagem e ideologia do branqueamento, procuro compreender o fenômeno da "morenidade", consequentemente da mestiçagem.

3 – Pequeno Dicionário Brasileiro da Mestiçagem

> Todo o brasileiro, mesmo o alvo, de cabelo louro, traz na alma, quando não na alma e no corpo - há muita gente de jenipapo ou mancha mongólica pelo Brasil - a sombra, ou pelo menos a pinta, do indígena ou do negro. No litoral, do Maranhão ao Rio Grande do Sul, e em Minas Gerais, principalmente do negro. A influência direta, ou vaga e remota, do africano. (FREYRE, [1933] 2003, p. 368).

Com esta citação, Gilberto Freyre ([1933] 2003) iniciou o quarto capítulo da

obra “Casa-Grande & Senzala”, chamado “O escravo negro na vida sexual e de família do brasileiro”, trazendo o termo conhecido em algumas partes da região nordeste para demonstrar como a mestiçagem é fator preponderante na composição brasileira. Em que pese as críticas e discordâncias com os escritos do autor, principalmente no que se refere à maneira em que retratou (ou não) a vida e a violência dos brancos contra os escravizados no período colonial, romantizando também os efeitos do sequestro e exploração de mão-de-obra escravizada africana para a população negra neste país, seus escritos auxiliam nos estudos sobre o imaginário da população nordestina no que diz respeito à mestiçagem na região.

Quando se fala em Nordeste, atualmente a região mais negra do Brasil, como demonstra o IBGE, vê-se que a região possui 9,5% da população preta e 59,8% de população autodeclarada parda. Os estados do Nordeste com maior população preta são Maranhão (9,6%), Piauí (9,3%) e Sergipe (8,9%), enquanto segundo o mesmo censo, a maioria da população parda está nos estados de Alagoas, Maranhão (ambos com 66,9%) e Piauí (64,3%). Os dados colhidos são do Censo de 2010, portanto, tem 11 anos.

À guisa de informação: no ano de 2020, devido à pandemia de Covid-19, o próximo censo fora inicialmente transferido para o ano de 2021 e novamente adiado para 2022.

3.1 - A mancha do mestiço

Relacionando com a fruta, jenipapo (Genipa americana) é fruto do jenipapeiro da família das Rubiaceae, originária da América Tropical e Índia Ocidental. De coloração azul ou preta, sua tinta é utilizada por diversas etnias indígenas na realização de pinturas corporais tradicionais.

No nordeste, a mancha mongólica é reconhecida na sabedoria popular nordestina como jenipapo. A mancha mongólica, o jenipapo no nordeste; sua presença no corpo de neonatos é popularmente entendida como indicativo de miscigenação étnica. Esta é uma manchinha geralmente presente na região do cóccix, mais escura que o tom da pele do recém-nascido.

A sabedoria *divergente* ao saber médico-científico ocidental é aqui utilizada como sabedoria popular; a explicação utilizada no meio científico, de que se trata de um indicativo de miscigenação, é também utilizada pelas famílias nordestinas, adaptando estes saberes e agregando outros. Para Calvo-Gonzalez (2017, p. 76), “a

relação entre o campo de saber médico e o conhecimento cotidiano tem sido apontada em diversas ocasiões por autores da antropologia médica, tanto se referindo à biomedicina quanto a outros sistemas de cura (Lock; Gordon, 1988)".

O livro "A História da Alimentação no Brasil" apontou que "no vocabulário usual as referências aos alimentos, como frases feitas, locuções, imagens comparativas, exclamações de protesto e desabafo são incontáveis diariamente entendidas em todas as classes sociais" (Cascudo, 2004)[11]. No mesmo livro, o autor disponibilizou um dicionário em que explica a utilização da expressão jenipapo no que diz respeito à mestiçagem: "Jenipapo: mancha azul-negra nos glúteos ou na cintura, *mancha mongólica*, tida como indicativa de mestiçagem. 'Fidalgo de jenipapo', ironizavam com os mulatos ricos no tempo do império." (Cascudo, 2004).[12]

É no cenário de pontapé de uma valorização da mestiçagem que Freyre (1933) escreveu Casa Grande & Senzala, arrematando as bases teóricas deste mito originário da nação brasileira como um "culto às três raças", branca, negra e índia. Seus escritos marcaram o que o antropólogo Kabengele Munanga (2004) chamou de mito da democracia racial:

> [...] lentamente o mito da democracia racial: [...] exalta a ideia de convivência harmoniosa entre os indivíduos de todas as camadas sociais e grupos étnicos, permitindo as elites dominantes dissimular as desigualdades e impedindo os membros das comunidades não-brancas de terem consciência de seus sutis mecanismos de exclusão na qual são vítimas na sociedade. (MUNANGA, 2004, p. 89).

Fazendo um paralelo com a sabedoria popular envolvendo o jenipapo, a mancha mongólica, o fato de algumas famílias nordestinas passarem adiante não só o ensinamento de que o jenipapo simboliza a miscigenação naquela família, aparente em uma mancha no corpo do bebê, mas também a existência de raízes negras, a identificação racial na mestiçagem, é possível se pensar o quanto o mito da democracia racial pode ainda estar vivo no imaginário popular no nordeste brasileiro.

O poeta também pernambucano Manoel Bandeira escreveu no livro de Freyre ([1933] 2003):

Casa-grande ôc senzala[13]

Casa-grande & senzala,
Grande livro que fala

[11] Material sem paginação.
[12] Material sem paginação.
[13] 'Estrela da vida inteira, II' Rio de Janeiro, José Olympio, 1986.

Desta nossa leseira Brasileira.
Mas com aquele forte
Cheiro e sabor do Norte
- Dos engenhos de cana (Massangana!)
Com fuxicos danados
E chamegos safados
De mulecas fulôs
Com sinhôs.
A mania ariana
Do Oliveira Viana
Leva aqui a sua lambada
Bem puxada.
Se nos brasis abunda
Jenipapo na bunda,
Se somos todos uns
Octoruns,
Que importa? É lá desgraça?
Essa história de raça, Raças más, raças boas
- Diz o Boas
- É coisa que passou
Com o franciú Gobineau.
Pois o mal do mestiço
Não está nisso.
Está em causas sociais.
De higiene e outras que tais:
Assim pensa, assim fala
Casa-grande & senzala.
Livro que à ciência alia
A profunda poesia
Que o passado revoca
E nos toca
A alma de brasileiro,
Que o portuga femeeiro
Fez e o mau fado quis
Infeliz!

3.1.1 - “A pinta do negro”

Uma criança nordestina não é identificada em sua família como negra apenas pela presença do jenipapo, que tende a sumir ainda nos primeiros anos de vida. O reconhecimento da presença desta mancha, na verdade, mais solidifica a ocorrência da mestiçagem, e aprofunda no imaginário da família que aquele neonato, de pele clara ou avermelhada, poderá escurecer, ficará com a pele mais pigmentada ou melaninada, devido à presença do jenipapo.

Chamada em outra bibliografia de “pinta do negro”, como nos diz Calvo-Gonzalez (2017, p. 84), experiências familiares de mistura étnica solidificam os saberes em relação à cultura da mestiçagem, sinalizando que:

> (...) é comum encontrar histórias sobre antepassados, índias laçadas no mato, ex-escravas na família (em menor número que as índias laçadas, porém), histórias sobre mistura na própria família que corroboram a interpretação da presença de certos caracteres físicos enquanto resultado de processos familiares de miscigenação. Assim, as interpretações históricas sobre o processo de miscigenação no Brasil, a famosa "pinta do negro" à qual Freyre (2003) se referia, fazem parte da experiência familiar e do cotidiano de reprodução dessas famílias.

Mulatos, morenos, cafuzos, caboclos, crioulos, sararás, mamelucos, pardos, curiboca; galegos. Quem são os identificados como tais e como se figuram na composição do imaginário da mestiçagem brasileira? Segue aqui um pequeno dicionário.

Mulato: é o resultado da miscigenação entre branco e preto. Segundo o alagoano Arthur Ramos (2004, p. 67) "A expressão deriva do latim *mulus*, mula (mu e mula), quadrúpede que provém do cruzamento do cavalo com a burra, ou do burro com a égua". *Mulatto* – nos países anglo-saxões; *mulâitre*, na França. Mulato escuro e mulato claro são variações. Similarmente são utilizados como sinônimos as terminologias pardo, cabra, moreno ou branco-da-Bahia, tentando apreender as diluições de sangue negro nos indivíduos, dado que no Brasil não vingou a aplicação de termos como quadroon ou octoroon nos Estados Unidos – no máximo, quarteirão (um quarto de sangue branco), falou o sergipano Bernardino José de Souza (1939, p. 67).

O ***cabra*** é, para alguns, um mestiço de negro e mulato. Do mesmo modo chamado *fula* em Alagoas, Bahia e Minas Gerais. Um mulato ou um caboclo escuro, segundo Macedo Soares, um quarteirão de mulato com negro; o cabra é mulato, para V. Chermont. Já para Theopilo[14], é a mistura dos sangues de africano e índio.

> O cabra é pior do que o caboclo e de que o negro. É geralmente um indivíduo forte, de maus instintos, petulante, sanguinário, muito diferente do mulato por lhe faltarem as maneiras e a inteligência deste. E tão conhecida é a índole perversa do cabra que o povo diz: não há doce ruim, nem cabra bom.[15]

Mestiço reuniria dosagem maior de sangues considerados inferiores. Valente, atrevido; cangaceiro; culminando nas expressões cabra-macho, cabra-feio e outras; negro-sujo, no norte de Minas Gerais, designaria essa valentia e no Rio de Janeiro seu

[14] TEOPHILO, Rodolpho. Os Brilhantes. 1895, p. 72. Apud Souza (1939, p. 74).
[15] TEOPHILO, Rodolpho. Os Brilhantes. 1895, p. 72. Apud Souza (1939, p. 74).

similar seria *bam-bam-bam* (Souza, 1939, p. 75). Beaurepaire-Rohan afirmava ser corruptela de caboré, de acordo com Souza (1939). O mestiço também seria o produto masculino da união de branco com preto e às vezes utilizado para homem resultante de união de ameríndio com branco, de acordo com Charles Boxer (1967, p. 122).

Moreno: Segundo o portal Uol, moreno vem de mouro, termo empregado para classificar habitantes do norte da África, excluindo os egípcios, pelos europeus. Os anos de dominação dos reinos islâmicos sobre a península ibérica marcou a população ibérica geneticamente e os mouros, fenotipicamente vistos como pessoas de cabelos e cor mais escura que a elite cristã de Portugal e Espanha, descendentes dos visigodos, de origem germânica, ou seja, mais claros na pele e no cabelo, foram chamados morenos.

Há algumas curiosidades sobre a importação deste termo: o termo pardo teria sido inventado para não se chamar os indígenas de morenos, mesmo que esses tenham alguma semelhança no tom de pele com os mouros, dada a carga negativa do termo na Europa.

> "Moreno" era um termo tão ofensivo que deu na origem da palavra pardo. Essa foi a tese defendida por Frederico Leonel da Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Segundo ele, quando os índios foram descobertos, os portugueses entraram num dilema com o uso da palavra "moreno". "Designar o índio como moreno era o mesmo que mouro", comenta. "Se assim tivesse sido, prontamente os índios estavam condenados. No entanto a nova terra evocava a visão edênica, o paraíso, e, pese a coloração da pele, tal descrição, de moreno, mostrava-se incompatível, uma vez que notou e citou, os habitantes daqui eram incircuncisos, portanto, embora houvesse uma semelhança na pigmentação eram completamente opostos aos mouros inimigos da fé. Daí a escolha de pardo, para denotar uma tonalidade de pele diferente à branca, mas nem negro e muito menos moreno". [16]

No vocabulário popular atual, moreno é utilizado como sinônimo de preto ou mulato ou qualquer pessoa de pele escura, como índios. Guimarães (1995) chega também a falar de uma *morenidade*[17] para classificar o indivíduo "comum" brasileiro. O movimento negro brasileiro repudia o uso da palavra como classificação racial para pretos e mulatos, a partir da compreensão que o termo nega a negritude que tanto se tenta reafirmar no Brasil, dado o mito da democracia racial. "Para Abdias, o branqueamento da raça negra é uma estratégia de genocídio. Esse branqueamento

[16]Fonte:https://aventurasnahistoria.uol.com.br/noticias/almanaque/origem-da-palavra-moreno.phtml

[17] Confira a citação na subseção Galego na página 51.

começou pelo estupro da mulher negra e originou os produtos de sangue misto: o mulato, o pardo, o moreno, o pardavasco, o homem de cor...” (Munanga, 2004, p. 93).

Cafuzo: popularmente conhecido como produto da miscigenação entre índios e negros, ou de seus descendentes entre si; também chamado *cafús*, *caboré* ou *curiboca*, dentre outras variações. Souza (1939, p. 80), falou que é um mestiço de cor muito escura, cabelos grossos e para cima. Também chamado *taioca*, segundo Souza (1939, p. 385) que disse do mestiço afro-americano: “o nome origina-se de uma formiga de cor pardo-avermelhada, muito nociva às plantações do nordeste”. Há certamente uma variação nas definições: enquanto em uma definição de cafuzo, ele tem a cor muito escura; em outra, tem a pele semelhante a uma formiga pardo-avermelhada. Souza (1939) apontou a incerteza reinante nas classificações dos mestiços brasileiros[18]. Na Bahia, era usado comumente o termo cabo-verde para designar o mestiço de índio com negro (Souza, 1939, p. 74). O autor trouxe, de mesmo modo, a expressão carijó, que classificou como sinônimo de cafuzo, enquanto produto da mestiçagem entre mameluco e negro (Souza, 1939, p. 110).

Ramos (2004, p. 67) assegura que cafuzo é um dos termos mais empregados para classificar este tipo de miscigenação africano-ameríndia, “embora alguns autores o considerem como indicando, de modo mais especial, o sub-cruzamento de mameluco com Negro, de mulato com Índio, e mestiçagens consecutivas”. Também foi usado como sinônimo de indígena alforriado, segundo Pereira da Costa citado por Bernadino Costa Souza (Ramos, 2004). Para curiboca ou cariboca, que derivaria do tupi caray-boc, “saído ou descendente de brancos”, designaria os mestiços de sangue branco.

> É neste sentido que é tomado em alguns lugares, como sinônimo de mameluco, como foi registrado por autores como Euclides da Cunha, Beaurepaire-Rohan e outros. Tende a generalizar-se, porém, o seu emprego como sinônimo de cafuso, significando o mestiço de Negro com Índio, ou pelo menos o mestiço de Negro, Índio e Europeu, apresentando, porém, alguns traços indígenas facilmente discerníveis. (RAMOS, 2004, p. 67).

Ampliando as diferenças na utilização destes termos, Souza (1939) explicou que caboré é utilizado como sinônimo de cafuzo, mestiço de negro com índio, mas que

[18] “(...) é o seguinte passo de José Veríssimo, que lemos à pag. 131 do 2º vol. do “Diccionario Historico, Geographico e Ethnographico do Brasil”: (...) do cafús, parece, o que se pode afirmar com certeza é que há sempre nele sangue índio e negro, em sub-cruzamento, podendo também haver, pelo do mulato ou mameluco, sangue branco”. (SOUZA, 1939, p. 81).

em algumas regiões do país é puramente sinônimo de Índio; e de sertanejo ou caipira, de “pele morena” (Ramos, 2004, p. 68).

Caboclo: caboclo, no erudito, ou caboco, no popular; utilizado como sinônimo de mameluco. É proveniente do tupi c*aá-boc*¸ tirado ou procedente do mato, segundo T. Sampaio (Ramos, 2004, p. 66). Souza (1939) disse que é vocábulo comum no país, empregado de forma a classificar indígenas afastados das cidades e integrados nestas, os caboclos bravios e caboclos mansos; descendentes de indígenas mestiçados com brancos; sertanejo ou caipira, um homem do interior do Brasil de cor escura como a dos nativos (Souza, 1939, p. 72).

Caboclo também era usado para caracterizar o cruzamento entre branco e índio, ameríndio domesticado e, também, “qualquer pessoa de classe baixa geralmente de cor” (Boxer, 1967, p. 122).

No linguajar popular, era também utilizado de forma afetiva como “meu caboclo” ou um homem valente e com disposição. Souza (1939) também assinalou que se trata de indígena do mato, que teria se tornado manso e passado a conviver com os brancos nas cidades. Outras definições, das quais destaco: Capistrano de Abreu (1929, p. 123, apud Souza, 1939, p. 72) disse que o caboclo era filho de índio e africano, também chamado cariboca; e ainda cabôcro, mestiço de branco e índio, registrado por Amadeu Amaral, marcou Souza (1939). O legítimo mestiço de índio, falou Nelson de Senna (1923, apud, Souza, 1939), em sua Contribuições para a ethnologia brasileira.

Eu sou mameluco, sou de casa forte
Sou de Pernambuco, sou o leão do norte
(música popular pernambucana, muito conhecida na voz do cantor Lenine.)

Mameluco: conhecido popularmente como o resultado da interação entre branco e índio. Primeiros resultados da miscigenação na colonização brasileira entre brancos e mulheres indígenas. Correspondente ao *mestizo* nos países hispano-americanos. Costumava-se escrever *mamaluco*[19]. Também chamado de *cariboca.* No Ceará, conhecido como *tapuia*. Estipulam-se duas origens para o termo: *mamluk*, árabe, que significaria o governo ou o possuído; ou corruptela do tupi, *mamãruca* – mamã, de misturar, dobrar, e ruca, tirar, resultando na mistura, no mestiço. No Pará, o mameluco era considerado produto da mistura entre o branco e o curiboca, resultando

[19]Segundo Ramos (2004), pode-se encontrar mais sobre essa grafia em autores como Gandavo (1596), Frei Vicente de Salvador (1627), Simão de Vasconcellos (1662).

em um indivíduo com um quarto de sangue branco, segundo José Veríssimo (Ramos, 2004, p. 66). Mestiço claro de aparência europeia, chamado em Minas Gerais de *brancarana* "hibridismo luso-tupi, significando – o falso branco" (Souza, 1939, p. 247). Reforçando este significado, Charles Boxer (1967, p.122) reafirmou que mameluco entendia-se como o cruzamento de mãe ameríndia com pai branco.

Souza (1939, p. 359) indica que no sertão de Pernambuco, no século XVIII, havia um nome específico para a miscigenação que, ao invés de positivar a descendência gerando um aperfeiçoamento racial, ou seja, branqueamento, negativava: salta-atrás. Especificamente, a expressão era utilizada para designar os filhos de mamelucos, produtos de brancos com índias, com negras. O termo não era de uso exclusivo brasileiro: "saltatraz" era utilizado nas colônias de Espanha na América, principalmente no Equador, para designar uma casta de mestiço de índios com negros. "No "Diccionario Etnografico Americano" de Gabriel Vergara Martin encontramos registado – salto-atrás – hijo de chino e índia." (Souza, 1939, p. 359). Também se utilizava o designativo "torna-atrás".

Crioulo: negros nascidos no país. Diferenciava o negro nascido em África, chamado de negro da costa ou mina, e o nascido no Brasil, chamado por crioulo (Souza, 1939, p. 154).

Sarará: Chama-se o mestiço de cor e cabelos claros e crespos; "mulato arruivado" (Souza, 1939, p. 365). Nome proveniente de uma formiga avermelhada e que possui asas. Identicamente conhecido por Sará-sará, alguém de cor morena com cabelos castanhos claros e crespos.

Pardo: Disse Ramos (2004, p. 68) que dos mestiços aos quais não se pôde discernir e classificar, foram chamados no geral de pardos. O autor chamou atenção que o emprego popular do termo muitas vezes é de sinônimo de mulato. Apontou ainda que o emprego dessa expressão foi dado também pelos órgãos governamentais, em fichas médicas, sociais e biométricos. Discorrerei sobre o sentido de seu emprego pelos órgãos governamentais nas discussões envolvendo os censos utilizados nesta pesquisa.

Souza (1939, p. 300) completou que na Bahia pardo é um tipo de mestiço, filho do branco com o mulato:

> (...) já produto de um sub-cruzamento. Refere esta significação o Dr. J. B. de Sá Oliveira, do seu interessante opúsculo "Evolução Psychica dos Baianos", à pag. 24, onde se lê: "Anatomicamente os brancos da Bahia estão entre os pardos e os descendentes directos dos portugueses não mestiçados". (...) define o pardo o "filho do branco

> com o mulato, ou de indivíduo próximo àquela espécie".

Galego: de acordo com Souza (1939, p. 192) tratou-se de uma alcunha aos imperiais na revolução republicana do Rio Grande do Sul em 1835, como resposta ao apelido de *farrapos* ou *farrapada* que receberam os rebeldes. É similarmente conhecido como alcunha depreciativa aos portugueses loiros, como os da região da Galiza, na Espanha (é igualmente um idioma); também, de forma pejorativa, empregado como definição de portugueses de família de baixa renda[20]. Como regionalismo, principalmente na região nordeste do Brasil, é aplicado a indivíduos loiros ou qualquer indivíduo que seja estrangeiro[21].

Chapileta do pagode
Rabo fino
Zé miúdo
Zé menino
Cabelo de cuia
Galego do veneno![22]

Conhecido e utilizado no nordeste brasileiro, o termo é utilizado como forma de classificação racial para pessoas loiras, arruivadas, claras. É comum o apelido galego d'água doce, dentre outros, entre as crianças nordestinas. O termo é utilizado para classificar do mesmo modo pessoas albinas. Guimarães (1995) trouxe este uso comum em uma passagem em que fala da subcultura do futebol nordestino.

> O 'estranhamento' dos negros no imaginário nacionalista está presente em todas as classes sociais. Na nacionalidade popular, na subcultura do futebol do Nordeste, por exemplo, os que não se encaixam no padrão racial da morenidade são chamados de 'negão', se são pretos, ou de 'alemães' ou 'galegos' se são brancos. (GUIMARÃES, 1995, p. 41).

Ainda sobre o nordeste, mais especificamente sobre o Rio Grande do Norte, o material produzido por Aguiar (1991) apresentou a presença das bases norte-americanas em Natal e ampla utilização do termo para classificá-los, enquanto loiros, enquanto estrangeiros. É de conhecimento também que algumas palavras da língua inglesa foram introduzidas no vocabulário popular na região, como destaca Aguiar (1991, p. 32):

---

[20] Fonte: https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/galego/
[21] Fonte: https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/galego/
[22] Esta letra é de uma canção infantil que cantávamos, minha irmã e primos, ainda crianças no seio familiar, em ritmo de repente, em Maceió, Alagoas. Sem autoria própria.

> A presença dos galegos (designação usada pelo homem do povo para identificar qualquer estrangeiro) motivou a aprendizagem da língua inglesa, ao ponto de que, já ao término da guerra, muitos natalenses falavam e escreviam corretamente esse idioma.

Arthur Ramos (1903-1949) foi um intelectual alagoano que estudou na Faculdade de Medicina da Bahia formando-se em Ciências Médicas Cirúrgicas em 1926. Trabalhou no Instituto de Medicina Legal Nina Rodrigues mantendo vivo o legado do intelectual racialista, como discípulo, e produziu a obra "A Mestiçagem no Brasil" de 1951 em edição francesa, estudando definições de mestiçagem comumente empregadas no Brasil. O livro fez o trajeto de apresentar estudos sobre a mestiçagem em diversas partes do mundo, o chamado Velho Mundo e o Novo Mundo, e no prefácio da obra já caracterizou por regiões o tipo racial regionalizado no país. A obra foi traduzida e publicada em português pela Universidade Federal de Alagoas. Para Ramos (2004, p. 9):

> No extremo Norte e no Oeste, grandes massas de indígenas, puros ou mestiçados, ainda dominantes, formam o que em geral se denomina a "área do caboclo". No Leste e no centro do país, o Português se misturou muito ao elemento negro que ali predomina; é a "área do negro e do mulato". No Sul, o antigo substrato luso-brasileiro foi encoberto por novas camadas de imigrantes europeus, sobretudo italianos e alemães, que deram a esta região do país, uma fisionomia característica. É a "área do europeu".

Finalizando, vale destacar que este pequeno dicionário da mestiçagem não pretendeu, no entanto, esgotar as inúmeras variáveis de termos aplicados enquanto designativos dos mais diversos tipos de mestiçagem no país. A intenção foi elencar possibilidades da classificação racial dos grupos étnicos que compõem a sociedade brasileira, em especial termos comumente utilizados pela população nordestina que parecem não estar mais tanto em uso nas grandes metrópoles brasileiras. Com este pequeno dicionário, pretende-se legitimar a necessidade de estudos sobre "morenidade" e/ou mestiçagem.

Quantos na população geral do Brasil saberiam definir o que é um mameluco ou um cafuzo? Predomina a classificação "mulato" sobre outros tipos de mestiçagem no Brasil em geral? Como se deu ou se dá a integração de indivíduos provenientes dessas miscigenações na sociedade brasileira, e mais, podemos entender como um padrão nacional esta integração?

4 – Mestiçagem e Morenidade: um debate mais atual

Não há como falar de mestiçagem no Brasil e a Morenidade sem passar pela contribuição de Gilberto Freyre. Idealizador, no sentido de que organizou o caráter da nacionalidade observada a partir dos anos 1930, que durante a era de Getúlio Vargas (1930-1945), arregimentou na mestiçagem o caráter único da Nação, sua tratativa foi de criar uma nova identidade nacional para o país após a derrocada do racialismo científico, ou racismo científico.

Casa Grande & Senzala, obra de Freyre que organizava esse pensamento, só seria lançada em 1933. Pelo menos até 1925, o pernambucano ainda não havia largado mão da ideia de que a mestiçagem indicava patologia (Pallares-Burke, 2005, p. 269). Sua adesão ao racismo científico, a analogia que fez entre o ambiente extremamente discriminatório da sociedade do sul dos Estados Unidos, em especial o Texas, e Pernambuco e a aristocracia pernambucana, rememorava o passado que classificava como tempo de vida tranquila, de “africanos fieis”, implicando em lugares bem determinados em uma hierarquia racial. Sua condescendência com a Ku Klux Klan teria relação com a constatação que faz de um fim triste de uma aristocracia pernambucana original; e a discriminação e violência racial do sul dos EUA seriam parte da postura ativa do país em lidar com o problema racial – ao passo que o Brasil, por outro lado, mantinha-se passivo diante de sua realidade racial mestiça, triste e problemática (Pallares-Burke, 2005, p. 275-276).

Movimento saudoso de Gilberto. É de fácil comprovação historiográfica os movimentos de intelectuais pernambucanos em contar o que seria uma história original de seu lugar. Schwarcz (1993) relatou, por exemplo, o papel político da criação do Instituto Arqueológico e Geográfico Pernambucano (IAHGP), ainda em 1862, este representando uma integração da província pernambucana na ordem imperial de Portugal. O instituto preocupou-se em criar uma versão particular única sobre eventos cruciais de sua própria história, fazendo uma movimentação que atendia às aspirações políticas e culturais daquela província, mantendo, ainda que vivenciando um claro período de decadência de sua economia, uma hegemonia nem que fosse sobre o interior da região nordestina. Afinal de contas, esse lugar privilegiado deveria ser resguardado ao “Leão do Norte”, grande guardião do patrimônio honroso de uma história de glórias de um Nordeste rico e secular, o estado de Pernambuco.

Anterior a este evento, este *ethos* ou caráter pernambucano seria comprovado a partir de eventos radicalizados de um passado glorioso, entre alternações

antilusitanas e a defesa da indepedência da província, tendo o nativismo como fenômeno político e ideológico, que iria ser esgotado enquanto força política na primeira metade do século XIX, e que, em sequência, iria ter preservado seu significado histórico quando da criação do IAHGP.

Este orgulho pernambucano se demonstrou, a saber, por eventos como a vitória sobre a invasão holandesa na capitania, em 1654; a guerra dos mascates, em 1715; a conspiração dos Suassunas, em 1801, com as ideias das 'revoluções libertárias'; a Revolução Pernambucana de 1817; a Confederação do Equador, em 1824, e a rebelião praieira, entre 1848 e 1849, que marcariam acentuadamente a disputa contra o Império português (Mello, 2008, apud Silva, 2012). Estavam, dessa forma, marcados na história orgulhosa daquele lugar o potencial e o caráter pernambucano, surgindo daí, inclusive a alcunha de Leão do Norte, na Revista do IAHGP (Silva, 2012, p. 41).

O argumento é que, reservadas suas peculiaridades, Gilberto Freyre fez um movimento também de resgate à tradição, história, costumes e cultura, que pode ser exemplificada na história pernambucana como supracitado. A diferença se verá mais à frente.

O rompimento de Gilberto Freyre com o racismo científico se deu, para Pallares-Burke (2005, p. 286-287), quando ele compreendeu as implicações, relacionadas ao Brasil, da questão das "três raças primárias da Europa" e sua hierarquia – a saber: a alpina, a mediterrânea e a nórdica, esta última representando o homem branco por excelência.

Essa formulação era encontrada em *"The Races of Europe"* (1899), do antropólogo William Ripley, e se tratava de um modelo amplamente aceito de hierarquização racial no início do século XX, defendida pelos advogados eugenistas Madison Grant e Lothrop Stoddard, que distribuíam em suas obras a ideologia racista da superioridade da raça nórdica, e o risco da chegada dos imigrantes judeus e italianos - os italianos representantes da raça mediterrânea, e os judeus (semitas) que nem se encaixavam nesse modelo das três raças brancas.

É de Grant a obra "The Passing of the Great Race", bíblia do fuhrer Adolph Hitler; no que descambariam estas teorias: nacionalismo-alemão, campos de concentração e ampliação das técnicas de tortura e extermínio contra grupos de judeus, pessoas negras e ciganas na Europa.

Acreditavam que além da mestiçagem com as raças inferiores não-brancas, a mestiçagem entre as chamadas três raças brancas, sendo a alpina e a mediterrânea

julgadas inferiores, era também prejudicial, capaz de criar uma raça branca inferior, o que representava o perigo de extinção para a raça nórdica superior.

> Associar de algum modo Gilberto Freyre aos nomes de Tillman e da Ku Klux Klan, assim como antes aos de Madison Grant e Lothrop Stoddard, exige que mais uma vez insistamos na necessidade de considerar essas simpatias temporárias como compreensíveis e relativamente generalizadas no contexto de uma época imersa na difícil e controversa questão da raça. (PALLARES-BURKE, 2005, p. 313).

O intelectual brasileiro teria refletido sobre a composição dos imigrantes que seguiam chegando ao país e sobre suas origens. Se a colonização foi promovida por um ramo branco já degenerado, latino, os portugueses; e se as campanhas de imigração que visavam promover o branqueamento da população do país acabavam convencendo de forma generalizada os brancos dessa mesma raiz, portugueses, italianos e espanhois, a virem para o Brasil, essa realidade racial brasileira não seria alterada, dado que se seguiria miscigenando com exemplares brancos inferiores em comparação aos nórdicos.

Houve para o Brasil também grande imigração dos chamados representantes da raça nórdica, os alemães, mas em números inferiores se comparados aos grupos supracitados. Diante do exposto até aqui, percebe-se, portanto, que esse mestiçamento com os representantes brancos das raças inferiores não seria capaz de ocasionar a criação de uma grande raça branca capaz de levar o país ao desenvolvimento, se comparada aos nórdicos.

Seguindo a cartilha dos racialistas norte-americanos, criava-se na verdade uma possibilidade de raça branca inferior pela miscigenação. No que tange ao branco, este país continuava sendo majoritariamente composto pela dita raça branca mediterrânea e, cada vez mais, com a imigração que se desenvolvia, o país se marcaria como tal. De um lado portugueses, italianos e espanhois; do outro, alemães. Não seria este país, portanto, do alto de sua latinidade, capaz de produzir a tal grande raça.

Essa análise sobre a imigração no Brasil relacionada à teoria das “três raças primárias da Europa” teve papel fundamental no rompimento de Gilberto Freyre com o racismo científico. Não rompeu nunca, no entanto, com a ideia do branqueamento:

> O movimento de Freyre organiza uma mudança do conceito biológico de raça para o conceito cultural de raça, dentro da lógica do culturalismo. É importante salientar que, como diz Costa (2002), há um rompimento do autor com o biologicismo, não com a ideia de

> raça, já que o pernambucano continua a defender o embranquecimento da sociedade brasileira, posto que, em verdade, seria ou deveria ser esta raça nacional uma extensão da civilização europeia. Voltando ao século XIX, a partir de 1890, Franz Boas, antropólogo alemão, começa a desenvolver seu trabalho, que terá profunda influência na obra de Freyre, marcando esta alteração de lugar entre raça e cultura. (AURELIANO, SANTANA; 2021, p. 672)

Segundo Pallares-Burke (2005, p. 319; p. 297), em “Acerca da valorização do preto”, artigo de Freyre, de 1926, ele iniciou o movimento de se alinhar com Franz Boas, que havia sido seu professor na universidade de Columbia e que combatia desde o início do século XX as ideias da superiodade racial. Vale citar que, sobre o mulato, ou seja, em linhas gerais sobre a miscigenação, o antropólogo Franz Boas dizia que, em más condições, este herdaria as más qualidades das raças envolvidas, mas que em condições favoráveis, seria sadio e passível de atingir grande eminência (Pallares-Burke, 2005, p. 308). O que denota, portanto, os meandros nos debates sobre a degenerescência do mulato ou da mestiçagem neste tempo, nas mais diversas partes do mundo.

Na obra, a autora fez uma reflexão expondo movimentações de pensamento e produções de Freyre, “limpando o terreno” em relação à mudança de posição do autor pernambucano sobre a validade do racialismo cientifíco. As doutrinas racialistas foram o grande debate científico a partir de meados do século XIX, e foram sendo apreendidas por intelectuais e atravessando diversas produções nesse período em grande parte do mundo ocidental. Alguns, no entanto, como já se viu nesta pesquisa, consideravam odiosas, enganadoras e não-científicas as asserções contidas nestas doutrinas.

Ainda em 1905, Manoel Bomfim, em sua obra Males de Origem, falou, contrapondo-se aos propagadores das teorias racialistas que:

> Não há na história da América Latina um só fato, provando que os mestiços houvessem degenerado de caráter, relativamente às qualidades essenciais das raças progenitoras. Os defeitos e virtudes que possuem vêm da herança que sobre eles pesa, da educação recebida, e da adaptação às condições de vida que lhes são oferecidas. (BOMFIM, 2000, p. 119).

Vale ressaltar que a ideia de um país que experimentava relações raciais de forma harmônica não foi uma criação de Freyre, mas uma ideia que já estava presente nos séculos anteriores no país e uma visão presente sobre o Brasil fora dele, como

nos Estados Unidos e Europa. O que Freyre (1933) fez foi organizar as bases teóricas desse ideal que apresentou o país como paraíso racial, livre de racismo e hierarquias raciais.

Segundo Antonio Sérgio Guimarães (2001, p. 2-3) um dos primeiros intelectuais a utilizar o termo “democracia racial” foi Abdias do Nascimento, intelectual negro, fundador do Teatro Experimental do Negro (1945), no I Congresso do Negro Brasileiro em 1950, sendo um dos intelectuais brasileiros mais engajados no desmascaramento desta; enquanto na literatura acadêmica o primeiro a utilizar a expressão democracia racial teria sido o antropólogo americano Charles Wagley, brasilianista envolvido no desenvolvimento da antropologia brasileira. Até então Freyre só teria utilizado, em conferências na Universidade do Estado da Indiana (1944), a expressão “democracia étnica”, e só falaria sobre “democracia racial” em 1962:

> quando no auge da sua polêmica 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 Cesaire, Franz Fanon e outros, e reelaborado por Guerreiro Ramos e Abdias do Nascimento (Bastide, 1961). (GUIMARÃES, 2001, p. 8).

A denúncia de que a democracia racial brasileira não é senão um mito foi feita por diversos intelectuais e pelo movimento negro do país, após o abraçamento desta enquanto ideologia estatal propagada pela ditadura varguista e como ideologia introjetada e defendida pelos próprios movimentos negros nos anos 1930 e 1940, e ainda celebrada durante o rompimento político que culminou no fortalecimento das forças convervadoras, instaurando a ditadura militar brasileira de 1964.

Sua denúncia como mito já acontecia nas décadas anteriores, fortalecida pela elaboração das pesquisas do Projeto Unesco, em 1950, por intelectuais brancos como Roger Bastide, Florestan Fernandes e Octávio Ianni, e intelectuais negros como os nordestinos Alberto Guerreiro Ramos e Clóvis Moura, e o paulista Abdias do Nascimento, além de outros intelectuais orgânicos do Movimento Negro da primeira metade do século XX. Quem marcou nas ciências sociais a alcunha da expressão “mito da democracia racial” foi o USPiano Florestan Fernandes (Guimarães, 2001, p. 10).

Demarcada esta breve linha do tempo sobre a democracia racial brasileira no século XX, cabe apontar o que concerne a esta pesquisa sobre o mito da democracia

racial: um dos parâmetros dessa teoria é o culto à morenidade enquanto cerne da brasilidade.

No que nos interessa nesta parte, para tentar traçar um debate mais atual sobre a mestiçagem e a apontada morenidade, chama atenção o que próprio Gilberto Freyre classificou como “uso elástico” da identificação moreno: indivíduos entre classificações brancas ou pretas podem se identificar como morenos, devido ao amplo leque dessa terminologia.

Essa é a posição de Gilberto Freyre, retirada de Motta (2000)[23]:

> Não é difícil entender por que, no Brasil, o emprego, atualmente muito flexível ou elástico, da palavra moreno veio a ser um dos eventos semântico-sociológicos que mais caracterizaram o desenvolvimento da América Portuguesa como de uma sociedade cuja composição multirracial cada vez mais vem a ser aquilo que um inventor de neologismos talvez se atrevesse a descrever como meta-racial. Isto é, uma sociedade na qual em vez da preocupação sociológica com a caracterização minuciosa de tipos intermediários ou de matizes entre branco e preto, branco e vermelho, branco e amarelo, a tendência é, ou começa a ser, para aqueles que, sendo membros da sociedade ou comunidade brasileira, não são completamente brancos, ou completamente pretos, ou completamente vermelhos, ou completamente amarelos, de serem descritos, ou de considerarem-se a si mesmos quase sem discriminação, como "morenos". [...] A mesma palavra vem tendo um emprego sociológico flexível e biologicamente elástico – tão elástico que mesmo negros retintos ["black negroes"] são atualmente descritos, no Brasil, como morenos (Freyre 1966: 14).

Diversos autores classificaram a sociedade brasileira como meta-racial, ou seja, como predominantemente mestiçada ou miscigenada, a partir de Freyre, mesmo que dele tenham discordâncias quanto ao teor de suas análises. Motta (2000), ao averiguar os escritos de Freyre, Marvin Harris e Carl Degler, por exemplo, sendo os últimos autores norte-americanos que vão criticar o primeiro, concordariam na atribuição deste caráter: o que significa que, para eles, as identidades raciais ocupavam um caráter secundário na designação de papeis e status (2000)[24], em que seriam as classificações raciais irrelevantes na formação social brasileira. Eles tiveram suas próprias análises do porquê:

> Entretanto, apesar de suas suposições teóricas tão diferentes – ou, talvez melhor, apesar do que supõem estarem supondo –, Gilberto

[23] Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-546X2000000200006&lng=pt&tlng=pt Acesso: 22 fevereiro 2021.
[24] Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-546X2000000200006&lng=pt&tlng=pt Acesso: 22 fevereiro 2021.

> Freyre, Marvin Harris e Carl Degler chegam às mesmas conclusões. Convergem para o paradigma da morenidade, de acordo com o qual as classificações raciais, ou a percepção das diferenças raciais, tende a ser irrelevante na formação social brasileira, devido a fatores de caráter religioso, demográfico ou ambos. Como já se destacou, vê-se que, atentamente consideradas, a palavra *moreno*, de acordo com Freyre e com certos textos recentes de Harris; a locução *ambigüidade referencial no cálculo da identidade racial*, de acordo com um artigo mais antigo de Harris; e a *saída de emergência do mulato*, de Degler, levando ao surgimento de uma população morena ou, em termos mais estritamente deglerianos, nem preta nem branca, significam muito aproximadamente a mesma coisa. (MOTTA, 2000)[25].

Segundo Motta (2000)[26]: "Ora, é precisamente a confusão de identidades raciais que constitui a essência do primeiro paradigma reconhecido neste trabalho, e que pode ser denominado paradigma da *morenidade*.". Aqui se precisa delimitar um tempo histórico para a execução desta pesquisa, sem que, no entanto, enquanto uma investigação historiográfica, diversas discussões sobre temas do campo das relações étnico-raciais fiquem pendentes. Portanto, como notado até aqui, há uma conversa de textos e temas de diversas décadas.

E por isso, é importante que se traga um debate mais atual sobre mestiçagem e o conceito de morenidade, o caráter nacional de país multiplural e mestiçado. Para tanto, partiu-se também de contribuições mais recentes sobre o tema para, mais à frente, discutir a relação entre a morenidade e o nordestino.

Neste capítulo, voltaremos à questão de morenidade sem que, no entanto, tenhamos um filtro geográfico de produção destas obras. As análises acerca da morenidade no norte, sul e sudeste do país, por exemplo, serão levadas em consideração, pois aqui interessa o entendimento do conceito, para podermos discutir, no determinado caso a sua aplicação.

O conceito de Morenidade, além de passagem em Guimarães (1995), foi encontrado em Nelson Valle Silva (1999), que destrinchou os modos de usar da conceituação, que se tratou de uma referência identitária a partir da "cor morena".

Esta morenidade se configuraria como uma marca identitária, contando com seus próprios discursos sociais: que vão desde a alocação daquele indivíduo no meio entre branco e preto; o abraço e aceitação do discurso da mestiçagem, por conseguinte, do ideário nacional que o criou e sustenta; a negação da negritude; dentre outras passagens.

---

[25]Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-546X2000000200006&lng=pt&tlng=pt Acesso: 22 fevereiro 2021.
[26].Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-546X2000000200006&lng=pt&tlng=pt Acesso: 22 fevereiro 2021.

Todas estas, que se complementam entre si, fortalecem o discurso da democracia racial, que consiste no esvaziamento do significado étnico, ideológico e cultural, por exemplo, do povo negro, ao passo que insiste no caráter único da população brasileira, caracterizado pela mestiçagem, tanto física quanto cultural. A citação abaixo é retirada de uma produção que analisa a política da morenidade no contexto da Amazônia paraense:

> Em uma sociedade em que a negação do ser negro(a) é marca do processo histórico e cultural, constatando-se um alto grau de baixa estima, a busca de uma identidade alternativa abriu-se como uma possibilidade quase que naturalizada. A ideia do moreno(a) ameniza os confrontos, atenua o sentimento de exclusão e faz com que as pessoas se sintam integradas ao dizerem com ênfase: “Eu sou morena”. Ter consciência da cor preta aponta para uma busca de identidade que não atinge toda a população negra do Pará. Ser moreno torna-se a possibilidade de inserção na sociedade, mediante um pacto silencioso e perverso: eu nego minha cor e você finge que não me vê. Os homens e as mulheres que insistem na negritude acabam por ferir este pacto implícito de “inclusão”. (CONRADO, CAMPELO, RIBEIRO, 2015, p. 220-221).

Portanto, na experiência descrita pelos autores supracitados, eles consideraram que a morenidade atua enquanto prática social como: um dispositivo identitário socialmente abrangente; um instrumento discursivo politicamente retórico e um signo identitário “homogeneizador”, integrador, sendo utilizado como ferramenta de desmobilização de identidades negras, relacionadas à negritude (Conrado, Campelo, Ribeiro, 2015, p. 233).

> (…) a mistura racial da morenidade é um modo retórico de anunciar uma igualdade política axiológica referendada em um continuum de cor que equaliza racialmente a todos, servindo como um instrumento pragmático para a manutenção de uma geografia racial na qual os lugares de poder são hierarquicamente mantidos: um pequeno grupo poderoso distante da grande massa, diluída, por sua vez, em uma hierarquia de cor que aponta para posições de poder e para a atribuição do que é prestigioso socialmente. (CONRADO, CAMPELO, RIBEIRO, 2015, p. 244).

Enquanto produto histórico, o moreno ou a morenidade também significou evitar o uso da classificação racial preta ou negra. O que vai variar em seus graus, intensidades e nos próprios significados, a depender do local onde estão socialmente e geograficamentes dispostos os seus interlocutores.

Se por um lado, pode significar a negação da classificação racial negra ou da negritude, no seu sentido que é também político, pode também significar, e essa é

uma hipotése importante neste trabalho, uma negação por parte da branquitude, dos indivíduos brancos enquanto conjunto, de inserirem o indivíduo desse meio em seu seio. Como um pacto que, dessa maneira, impediria que o mestiço se inserisse como agente da dominação, em posição superior, reservada ao branco, no que tange ao seu status e privilégio.

Motta (2000) relatou como essa ambiguidade do termo moreno se apresentou nos escritos de Freyre na obra em língua inglesa *"The racial factor in contemporary politics"* (O fator racial na política contemporânea), de 1966. Sobre este uso elástico da palavra "moreno", Freyre defendeu que isto caracterizava o desenvolvimento da América Portuguesa como uma sociedade cuja composição é multirracial e que seu emprego sociológico e biológico elástico agregava os não completamente brancos, completamente pretos, vermelhos ou amarelos.

> E arrematou declarando que "O uso atual da palavra moreno mostra como só um número reduzido de pernósticos, no Brasil, toma a atitude de se considerar, a si próprios ou a seus compatriotas, do ponto de vista biológico ou sociológico, brancos puros, representantes no Brasil, de cultura puramente européia" (Freyre 1966: 27 apud Motta, 2000).

Proponho neste trabalho que se relacione a classificação racial ao olho do outro, no agir de classificar outrem, racializar outrem; e que a identificação racial parta do sujeito, portanto, identificação racial ou autoidentificação racial, um movimento de identificação que parta de si e que, dessa forma, seja acolhida pela comunidade.

Neste ponto, entra-se na problemática do eu e o outro. Esta conceituação pode auxiliar a buscar respostas para a alteridade, que é um conceito que adjetiva o que é o outro ou o que é o diferente de si. Para Munanga (2005, p. 48), o eu e o outro, o universal e o particular, combinam-se na antropologia enquanto disciplina que pretende estudar o homem em sua unidade e diversidade, o que pode também ser identificado por *ego* e *alter*. Para se falar nesta conceituação no Brasil e outros países ao Sul, é necessário apresentar argumentos que mostrem uma perspectiva histórica acerca da colonização, escravagismo e dos mundos pós-coloniais.

Proponho a opção de utilizar os termos não-brancos e brancos neste ponto, estabelecendo que há um processo social que se constituiu enquanto racializado, em que o branco é tomado como parâmetro de definição dos demais atores sociais, ao passo que historicamente a colonização dos países europeus frente à América Latina e ao continente africano não era apenas territorial, mas de imposição de costumes de vida e modelos culturais que alteraram o modo de vida dos povos colonizados,

exposto inclusive na narrativa de um “descobrimento” destas terras e destes povos. Isto também se encontra em Quijano (2000). Para este ponto da pesquisa, portanto, foi o termo não-brancos a escolha privilegiada. Dialogando mais especificamente com a construção da identidade brasileira, aplicada por uma elite política e intelectual, a ideologia hegemônica teve sua base no ideal do branqueamento. “Ideal esse perseguido individualmente pelos negros e seus descendentes mestiços para escapar aos efeitos da discriminação”. (Munanga, 1999, p.101).

E se esta perspectiva segue continuada por um discurso oficial que prega que povos não-brancos foram “descobertos”, é porque existe uma relação de poder que garantiu a sujeição destes povos historicamente, explicitada em uma relação binária em que o “nós” e “outros” esteve entremeada na oposição primária entre “descobertos” selvagens e “descobridores” ou “conquistadores” civilizados, narrativa então suplantada pela oposição primitivos/civilizados (Munanga, 2005, p. 49). Em termos, essa relação foi construída no binarismo Ocidente x Oriente em um primeiro momento e atualizada na designação político-geográfica Hemisfério Norte e Hemisfério Sul, em que o hemisfério norte simboliza a modernidade e o hemisfério sul o seu contrário.

Na tratativa da diferença, a princípio o eu (europeu) e o outro (não-brancos) se apresentam, na condição de dominação, enquanto dominador e dominado, de forma que o eu europeu afirmou seu lugar e identidade a partir da subjugação do diferente, lançando mão de instrumentos legitimidores dessa dominação, que se ampliam para além do uso da força física ou bélica, mas, com a implantação de instrumentos culturais e narrativas; como destruição da cultura, memória, estética, etc, dos povos dominados.

É válido salientar, no entanto, que este processo não se manifesta como uma via de mão única, a concepção de si do eu também se forma a partir da visão do outro, tem-se, portanto: eu, europeu, branco, homem, civilizado e civilizador; o outro, não-branco, não-europeu, selvagem, primitivo e incivilizado, alçado ao local da inferioridade ou da subalternidade.

A invasão das Américas é encarada como a inauguração da modernidade. Na construção do discurso colonial, os valores europeus são tidos como universais e universalizantes, e o projeto assimilacionista aplicado pelos colonizadores e suas estruturas políticas, econômicas e religiosas, arrematara m o propósito da expropriação destes territórios e seus habitantes, por vias da escravização, mas também de sua dizimação física e cultural.

Em se tratando de Brasil, vamos às considerações à nordestina, propondo uma

metodologia do sul ao nordeste. Partindo da compreensão de que o campo das questões étnicorraciais brasileiras parecem estar majoritariamente ligadas ao sudeste do país, privilegiado na formação da identidade nacional como a Nação Brasil a ser construída e exposta para o mundo, em seu vies modernizador, e que as questões de raça estiveram intrinsicamente relacionadas à discussão, é necessário avaliar quais os dizeres utilizados nas produções sobre esse tópico, que marcaram o pensamento social brasileiro, especialmente nas produções que hoje estariam alocadas na região nordeste.

Nas considerações à nordestina a aplicação dessa metodologia do sul ao nordeste parte da perspectiva de que o que hoje se compreende por Nordeste passou por um processo de invenção na história nacional, resguardador da tradição, que com inspiração do pernambucano Gilberto Freyre, vai ficar transformada a partir do movimento regionalista na segunda década do século XX (Albuquerque Jr, 2009).

Na elaboração dos "próprios nordestinos" da "casa grande", a elite rural, exaltou-se o território enquanto espaço de saudade: uma época de estabilidade, de riqueza das oligarquias familiares, que não encontravam mais o mesmo prestígio social e, vale ressaltar, a linha de estrutura de hierarquização racial envolvida nesta sistemática.

No tocante à raça, nacionaliza-se a ideia de um projeto uno, com a submissão das diferenças ao projeto de nação. Nacionaliza-se também a ideia de que há um sistema de classificação racial que comunga a classificação dos indivíduos de forma regular em toda sua dimensão continental. Neste trabalho defende-se que há mais camadas de diversidade nos processos de classificação e identificação racial nas cinco geograficamente estabelecidas regiões do país.

No Nordeste o que chama a atenção é exatamente o conceito de morenidade. Ainda que em determinado período da disputa de ideias do que seria o verdadeiro brasileiro tenha-se exaltado um suposto indivíduo mestiçado de branco e índigena, encontrado nos interiores ao norte, longe da considerada "maléfica" mistura do sangue negro neste padrão, o nordestino do interior, no fim das contas, catapultava-se como o verdadeiro brasileiro ou como também o outro da cultura nacional, pelo critério da oposição?

Uma das características mais trazidas à tona sobre o Nordeste é o relegado espaço de subalternidade que ocupa na cultura nacional, do seu exotismo. Vencido pela industrialização do sudeste e do sul do país, o nordeste tomava o lugar de não desenvolvido, às vezes edenizado; de realidade difícil devido ao meio, e inclusive

população subdesenvolvida. Um discurso construído a partir da edificação da ideia de São Paulo como grande metrópole nacional, promotora do desenvolvimento. Nesse movimento, que como se viu não se desenvolve em via de mão única, a construção do sudeste como tal e do nordeste como é visto é, logo, concomitante.

A concepção desse nordeste de Freyre esteve atrelada à Morenidade, atrelada à ideia de luso-brasilidade, defensor que era da tradição ibérica, e, por conseguinte, desse Brasil mestiço, ibérico e católico, que teria nascido nas zonas açucareiras e escravocratas do nordeste brasileiro, responsável pela manutenção da tradição; encantado que era o autor, como se viu anteriormente, com o modo de organização de uma resistência à modernização no sul dos Estados Unidos.

Tome-se como exemplo o Manifesto Regionalista de Freyre (1926). Trata-se de discurso proferido sete anos antes da publicação de Casa Grande & Senzala. Neste Freyre (1926), pernambucano, propôs um método de regionalismo, acima de uma "pernambucaneidade, paraibaneidade ou alagoaneidade", que visasse a uma integração interregional, de forma que se pudesse ocorrer uma verdadeira reorganização nacional, menos provinciana ou escondida no limítrofe da União, mas que, para o autor, de fato promovesse um resgate da história de uma região que tanto teria angariado para o país quanto o Nordeste.

> Talvez não haja região no Brasil que exceda o Nordeste em riqueza de tradições ilustres e em nitidez de caráter. Vários dos seus valores regionais tornaram-se nacionais depois de impostos aos outros brasileiros menos pela superioridade econômica que o açúcar deu ao Nordeste durante mais de um século do que pela sedução moral e pela fascinação estética dos mesmos valores. Alguns até ganharam renome internacional como o mascavo dos velhos engenhos, a Pau-Brasil das velhas matas, a faca de ponta de Pasmado ou de Olinda, a rede do Ceará, o vermelho conhecido entre pintores europeus antigos por "Pernambuco", a goiabada de Pesqueira, o fervor católico de Dom Vital, o algodão de Seridó, os cavalos de corrida de Paulista, os abacaxis de Goiana, o balão de Augusto Severo, as telas de Rosalvo Ribeiro, o talento diplomático do Barão de Penedo - doutor "honoris causa" de Oxford - e o literário de Joaquim Nabuco - doutor "honoris causa" de universidades anglo-americanas. Como se explicaria, então, que nós, filhos de região tão criadora, é que fôssemos agora abandonar as fontes ou as raízes de valores e tradições de que o Brasil inteiro se orgulha ou de que se vem beneficiando como de valores basicamente nacionais? [grifos meus] (FREYRE, 1996).

Este evento contou com a participação de seus amigos estadunidenses da Universidade de Columbia, Ruediger Bilden e Francis Butler Simkins, este último o

historiador responsável pela elaboração de um movimento de resgate da cultura sulista nos Estados Unidos, tornando-se posteriormente presidente da *Southern Historical Association* (Associação da História Sulista), como anunciou Freyre (1996 [1926], p. 47) “que anuncia dever a um brasileiro do Recife seu critério regional de estudar a história do Sul dos Estados Unidos”, no que, na prática, tornou-se um movimento dos intelectuais em defesa da tradição de suas regiões que viam ameaçadas pelo progresso ou pelos modismos da industrialização.

Na obra, Freyre apresentava seu Nordeste patriarcal; como protagonista a casa grande e seus atores. No combate aos modismos importados do estrangeiro, expôs sua extrema defesa lusitana e da herança deixada pelo colonizador, misturada às culturas ameríndias e africanas, naquela que foi a primeira região a garantir o desenvolvimento destas terras, no que tange à arquitetura, à culinária, às vestimentas. Ilustrava um Nordeste de saudade, que precisava ser defendido, em suas tradições e cultura; incluiu em seu discurso a participação das sinhás, das negras, das pardas, das morenas, das brancas (nem sempre loiras), inclusive, ou seja, da figura da mulher como responsável pela manutenção das tradições da região, nem que fosse na defesa de uma culinária nordestina. O autor traçou, assim, uma ideia da mistura que compunha a região.

Foi sobre a morena, inclusive, que o autor teceu comentários sobre esta ter figurado enquanto a “preferida dos portugueses para o amor, pelo menos para o amor físico” (Freyre [1933] 2003, p. 35), pouco antes de citar um conhecido ditado, de cunho racista, no que tange às mulheres negras e a preferência por mulheres mulatas para relações sexuais. Vale ressaltar que em seus escritos, por diversas vezes, foi generalizada a ideia entre morenas e mulatas, não se podendo distinguir entre uma e outra. Esta dita “preferência sexual”, dos homens portugueses pelas mulheres morenas ou mulatas, dava-se porque estas se assemelhavam às mulheres mouras, seu misticismo e sensualidade.

Vale ressaltar que expoentes propagadores das doutrinas racialistas saíram do que hoje está caracterizada como região Nordeste. Quem são os principais racialistas nordestinos? Só nesta pesquisa ressaltou-se Nina Rodrigues, maranhense, que deixou sua tradição na Faculdade de Medicina da Bahia, e o sergipano Silvio Romero, sendo estes dois considerados grandes expoentes do debate racialista no Brasil, além do sergipano e interlocutor da Geração de 1870, o filósofo e jurista Tobias Barreto.

Outros intelectuais que, por outros caminhos, debruçaram-se sobre a questão racial: Gilberto Freyre, pernambucano; Manoel Bomfim, sergipano; Araripe Jr,

cearense; Arthur Ramos, enquanto discípulo da Escola Nina Rodrigues no estudo fetichista da cultura do negro no Brasil, alagoano.

No caso dos pensadores negros, por exemplo, apresentam-se a sergipana Beatriz Nascimento, o piauiense Clóvis Moura, o sociólogo negro e baiano Alberto Guerreiro Ramos.

Historicamente, pôde-se encontrar, por exemplo, no célebre Os Sertões, desta vez pelas palavras do sociólogo Clóvis Moura (1990, p. 188), além da supracitada desmistificação que Euclides fez daquele sertão nordestino – que não apresentaria a figura do negro - a representação do mestiço nordestino: “No seu ‘parêntese irritante’ não há lugar para o mestiço, aqui sinônimo de mulato. É um desequilibrado. De um desiquilíbrio incurável, pois não ‘há terapêutica para este embater de tendências antagonistas’.” E completou que, para Euclides da Cunha: “A miscigenação passa a ser, para ele, outro fator negativo já que daí nasceria o ‘mestiço neurastênico do litoral’, causa de instabilidade da sociedade brasileira, pelas suas mazelas congênitas” (Moura, 1990, p. 191-192).

É exatamente neste ponto que julgo ser necessário resgatar os escritos de Guerreiro Ramos ([1957] 1995). A necessidade do branco nordestino de se diferenciar do indíviduo mestiçado comum desta região, do negão e do engendramento na morenidade, foi uma ideia apreendida a partir deste autor.

> Guerreiro Ramos, inaugurando os estudos sobre a branquitude no Brasil, além de considerar que há uma patologia do branco brasileiro, classificou que havia particularmente uma patologia do branco nordestino e nortista. Esta patologia social do branco demonstraria uma enfermidade coletiva do branco no Brasil, principalmente, dos brancos nordestinos e nortistas, ou as pessoas de pigmentação mais clara nestas regiões, que considerariam vexatória sua afiliação étnica, realizando “(...) em sua auto-avaliação estética, um protesto contra si próprias, contra a sua condição étnica objetiva.” (Ramos, [1957] 1995, p. 220).

A minoria branca, ou aparentemente branca de estados do nordeste e do norte do Brasil, apresentaria um comportamento de utilização de mecanismos psicológicos compensatórios, de forma a afastar de si o que julgaria uma inferioridade: os sangues dos povos considerados inferiores. Comportamento latente nos homens envolvidos com a produção das ciências sociais brasileiras, que iriam se manifestar, por exemplo, na produção da ciência com um vies fetichista sobre negros e indígenas.

Dessa forma, as minorias brancas nordestinas e nortistas na ciência, além de não se identificarem com sua situação étnica à época dos discursos racialistas,

lançariam mão de recursos que camuflassem suas origens raciais, sendo uma delas para os cientistas a tematização do negro, demonstração psicológica do que poderia ser chamado protesto racial de uma minoria.

> Ao tomar o negro como tema, elementos da camada branca minoritária se tornam mais brancos, aproximando-se de seu arquétipo estético - que é europeu. Eis porque a literatura sociológica e antropológica sobre o negro tem encontrado seus cultores principalmente entre intelectuais dos Estados do “Norte” e do “Nordeste”. (RAMOS, [1957] 1995, p. 226).

Há muitas classificações para englobar os não-brancos no país, como se demonstra no Pequeno Dicionário Brasileiro da Mestiçagem, nesta pesquisa. Estas, de uso popular e não censitários ou oficiais, parecem estar mais vivas nas memórias e tradições no Nordeste brasileiro. Diante dessa asserção, é possível julgar que o leque de classificações raciais nesta região é mais amplo. No entanto, o que significa a aplicação social destas? Acredito que a manutenção da aplicação de tantas classificações raciais está relacionada para além do processo de mestiçagem diversificado nesta região, como de fato ficou marcado no imaginário popular.

O uso popular destas diversas classificações podem demonstrar na verdade as seguintes hipóteses: que não há uma cultura mestiça como aponta Munanga (2003) em seu sentido político de reivindicar melhores condições ou direitos políticos (Aureliano, Santana, 2021); na verdade, há uma cultura popular no Nordeste brasileiro que ainda mantém relativa aplicação social de diversas classificações raciais, o que pode ser engendrado no tipo mediano (nem completamente branco nem completamente preto) para os não-brancos da região. Ao não serem engendrados no caráter geral da mestiçagem enquanto seu uso político, estratégia brasileira de redução étnica do negro brasileiro e branqueamento de sua população, tem-se, portanto, o intermediário.

Isso pode significar também que, nesta mesma hipótese, haveria uma rejeição do branco nordestino ou dos nordestinos de pele mais clara em agregarem em suas classificações raciais os tipos de indivíduos visivelmente provenientes das mais diversas mestiçagens, que possuem em seus fenótipos marcações mais visíveis da mistura racial.

Assim sendo, uma determinada manutenção popular de vocábulos que englobam diferentes indivíduos mestiços, seguindo esta linha de raciocínio, marcaria uma diferenciação regional no que tange à ideologia do branqueamento e sua

aplicação social. O intermediário, o mestiço, inscrito neste contexto social, entre o branqueamento, vivo ainda no imaginário social, e a manutenção que este também está inscrito na memória social.

Concluindo, assim retomo a discussão iniciada no capítulo intitulado: Morenidade: um debate anterior. O que é essa morenidade no nordeste brasileiro? Quais os rumos possíveis para obtenção do que mais se assemelhe como uma resposta à pergunta tão abrangente?

Essa é a maneira que encontro de responder à hipótese que se inaugurou nesta pesquisa sobre a tríade da mestiçagem brasileira, que assumiu um desenvolvimento característico na região, como uma interação maior entre pretos e descendentes de etnias indígenas e uma menor entrada de imigrantes brancos europeus a partir do fim do século XIX, em comparação ao sul e sudeste (Aureliano, Santana, 2021).

> Olhando a distribuição geográfica do Brasil e sua realidade etnográfica, percebe-se que não existe uma única cultura branca e uma única cultura negra e que regionalmente podemos distinguir diversas culturas no Brasil. Neste sentido, os afro-baianos produzem no campo da religiosidade, da música, da culinária, da dança, das artes plásticas, etc. uma cultura diferente dos afromineiros, dos afro-maranhenses e dos negros cariocas. (MUNANGA, 2003, p. 14-15).

Posteriormente ancorada nos discursos cientificistas, como apontado na introdução desta pesquisa, as noções biológicas sobre raça desdobraram-se mais à frente na transposição para a cultura, com a construção de um discurso unificador em torno da identidade nacional, englobando as diferenças de uma sociedade multirracial, que como pontuado, foi uma problemática colocada pelos pensadores do século XIX para alçar o país ao desenvolvimento e à modernização, com a ideia de valorização da mestiçagem, sem perder de vista o branqueamento da população brasileira, e na promulgação de uma sociedade supostamente sem racismo.

Tomando as culturas nacionais como comunidades imaginadas, a identidade nacional é uma das principais fontes de identidade cultural, formada e transformada no interior da representação; a nação funciona abrangendo um conjunto de significados enquanto comunidade simbólica, formada por instituições culturais, símbolos e representações, pelo discurso e pelas memórias que conectam o presente e o passado (Hall, 2006). Para que esta formação tivesse sucesso, diferenças regionais e étnicas precisavam estar subordinadas à ideia de nação, baseada nesta unidade.

Freyre apontou caminhos de mudança também no que tange ao nordeste, região que ficou subalternizada diante do seu meio e raça, propostos apresentados pelas doutrinas racialistas para analisar o grau de desenvolvimento dos povos; meio castigado pelas secas e agruras; e raça bastante mestiçada; fatores que, portanto, não permitia que a região se modernizasse. Se a identidade nacional nesta reorganização que se encontrou em Freyre estava ligada à mestiçagem e à tropicalidade, em caráter diferente do que utilizavam os racialistas, mas no sentido que dava singularidade ao brasileiro, o Nordeste enquanto berço do Brasil, tornava-se cerne deste processo (Albuquerque Jr., 2009, p. 111).

Politicamente, a identidade negra veio cumprir papel unificador, apesar das comuns discordâncias nos seios dos movimentos negros, em busca de propostas que transformem de fato as realidades dos negros no Brasil. “Ela se opõe a uma outra identidade unificadora proposta pela ideologia dominante, ou seja, a identidade mestiça, que além de buscar a unidade nacional visa também a legitimação da chamada democracia racial brasileira e a conservação do status quo.” (Munanga, 2003, p. 15).

5 – De qual Nordeste se fala?

A desestruturação de um Nordeste colonial seria a soma de uma série de fatores. Sucessivas secas, mas especialmente a grande seca dos anos 1877-1879 impactou nas fortunas e negócios dos proprietários de terra, o que aprofundou o tráfico interprovincial de escravizados, principalmente para a região sudeste do país para servirem de mão-de-obra para as plantações de café, estando esta economia cafeeira do Sudeste em plena ascenção. É necessário ainda pontuar que a escravidão estava disseminada nas mais diversas camadas sociais - padres, militares, funcionários públicos, comerciantes, pequenos agricultores e famílias nas cidades (Albuquerque, Fraga, 2006, p. 65).

No que tange à decadência dessa economia naquela região, as pessoas mais pobres, que possuíam uma ou duas pessoas escravizadas, passaram a vendê-las aos mais ricos, concentrando nas mãos dos grandes proprietários cada vez mais escravizados (Albuquerque, Fraga, 2006, p. 60).

Desde 1840, quando se registrou o momento de início deste tráfico

interprovincial, famílias proprietárias foram se desfazendo dos escravizados “(...) para conseguir reunir capital e reduzir o número de bocas a serem alimentadas”. (Cavignac, 2003, p. 42). A seca supracitada escalonou esse movimento ao passo que se têm estatísticas da retirada de milhões de negros escravizados (majoritariamente homens negros) do Nordeste para outras regiões.

Antes do resto do país, a região também experimentou o rompimento de uma campanha abolicionista, no Ceará, capaz de transformá-la na região que pôde conhecer a abolição de parte da população escravizada antes de outros estados. O restante do país só foi ter como marco a abolição da escravatura em 13 de maio de 1888, influenciado também por esse movimento. O movimento abolicionista do Ceará impactou, ainda nos anos 1850, todo o Nordeste, e para Cavignac (2003, p. 42) o evento significou a remessa de escravos sertanejos vendidos por esses fazendeiros falidos para o sudeste do país, uma das questões da desestruturação do nordeste colonial aqui apontado. Só em 1881 que, por pressão dos movimentos pró-abolicionistas, com apoio da Inglaterra, iniciou-se mais uma movimentação que visou pôr fim ao tráfico interprovincial.

> A partir de 1850, o tráfico interno intensificou-se, em especial a transferência de escravos das regiões nordestinas para as plantações de café do sudeste brasileiro. Entre 1871 e 1881 mais de 7 mil cativos foram exportados da província do Ceará para o Sul. Depois da proibição definitiva do tráfico, calcula-se que mais de 200 mil escravos foram deslocados para o Sudeste brasileiro. No auge do tráfico interprovincial, entre 1873 e 1881, estima-se que 90 mil negros entraram na região Sudeste. (ALBUQUERQUE, FRAGA, 2006, p. 60).

Os autores contam ainda como esses homens e mulheres vendidos no tráfico interprovincial foram novamente vitimados, além das agruras da escravidão, ao desenraizamento das regiões do Norte, separados de suas famílias e comunidades, forçados ao ajuste aos novos senhores e exigências de trabalho nas lavouras de café, que exigiam novos métodos de trabalho forçado diferentes das práticas nas plantações de cana-de-açúcar e algodão que figuravam majoritariamente na região Nordeste. Desse conflituoso processo, observavam à época, os escravizados das províncias do Nordeste eram os mais rebeldes contra essa tenebrosa realidade (Albuquerque, Fraga, 2006, p. 61):

> Em 1854, fazendeiros de café do Vale do Paraíba do Sul, São Paulo, chegaram a formar uma comissão para estudar medidas que prevenissem uma eventual insurreição de escravos “vindos do Norte”.

> A indisciplina dos escravos vindos das províncias do Norte (que neste caso incluía o Nordeste) certamente aprofundou as tensões que em breve tempo poriam fim ao escravismo no Brasil. [grifos meus]

Este conflito causado pelos "bravos" pretos escravizados do Norte quando exportados para o sudeste é particularmente importante, pois, na concepção aqui tratada, percebe-se que este é mais um dos estereótipos que perpassam as ideias nacionais sobre a condição característica do "humor" dos homens mestiços e negros nordestinos – bravos, arredios, cangaceiros, revoltosos, sendo o Nordeste esta terra mestiçada (Aureliano, Santana, 2021, p. 110). Sobre isso, Cavignac (2003, p. 44) também refletiu em seus estudos sobre a etnicidade encoberta na região. Ela apontou:

> A violência dos ex-escravos que viraram bandidos é relacionada à mestiçagem. Citamos mais uma vez, Gustavo Barroso (1912: 121; 152-153): "O cangaceiro do Norte é selvatico e feroz, sofrendo de um descalabroso nervoso – producto da ancestralidade e do cruzamento ethnográphico (…) O degenerado torvo de faculdades deprimidas (…) com taras psychopatias, desses broncos cerebos de degenerados". (CAVIGNAC, 2003, p. 44)

Pôde-se constatar, portanto, a formação histórica sobre o que seria este povo nordestino: mestiçado, violento, arcaico, dentre outras derivações; a serem também complementadas com as ideias de verdadeiros guerreiros audazes e aptos a protagonizarem, ou serem parte importante, da criação de uma identidade nacional que se almejava construir, por estarem em uma região tão difícil por conta também de seu meio, e ainda assim altivos perante dificuldades. A seguir, em análise o caboclo nordestino, do camponês ou do sertanejo, frente à realidade dos interiores ao norte.

O Jeca Tatu do interior paulista, o eterno homem de cócoras, que não ria, não amava e não vivia, nasceu do protesto racista do escritor brasileiro Monteiro Lobato ao atraso das regiões interioranas do Brasil.

Seu protesto, ainda que delimitasse também a tentativa de um homem dito velho na sensibilidade, mesmo que jovem cronologicamente, de se opor às formas artísticas que renegava (como as recém chegadas da Europa e encarnadas pelos artistas do país, como o Modernismo), demonstrava também sua ojeriza à tentativa de resgate das virtudes do indígena, alçadas pela fase romântica com o romance indianista de José de Alencar iniciando o "caboclismo", e então passando por um

movimento de serem transplantadas para o caboclo. Símbolo de uma pureza naturalmente relegada aos “selvagens e primitivos” habitantes da terra.

Neste caboclo, “Permanecia, contudo, o “substrato psíquico” e o perfil do homem corajoso, independente e viril. Essa idealização se, por um lado, permitia a exaltação do homem brasileiro, por outro escondia os verdadeiros problemas sociais do país (...).” (Freitas, 2015, p. 9).

Na coletânea Urupês, de 1918, esse caboclo, era, para Lobato, uma das causas de atraso do interior paulista porque era letárgico, ignorante e supersticioso (Skidmore, 1976, p. 253), adjetivos imputados à raça, decorrentes da mestiçagem característica. Seu Jeca Tatu se tornou tão conhecido a ponto de virar sinônimo de outra palavra: matuto. E caboclo sinônimo de caipira. Milliet (1981, p. 232) disse que Jeca Tatu era uma vingança de Lobato:

> A vingança do fazendeiro fracassado contra o caboclo que lhe põe fogo na mata. É o julgamento de um representante da classe dos que possuem alguma coisa e por isso mesmo não podem compreender a psicologia diferente dos miseráveis. A sentença inapelável dos que não perceberão jamais que viver não é apenas criar riqueza.

“O Jeca muito possivelmente registra o pensamento de um setor considerável da oligarquia paulista no início do século (…) assim como expressa uma atitude típica do evolucionismo, aqui sob óptica pessimista”, que culpabiliza o mestiço pelos problemas do país (Leite, 1996, p. 76-77). Se não causou indignação sua primeira publicação sobre o Jeca Tatu em 1914, recebeu respostas em 1918. Uma que, a partir de Jeca Tatu, identificou a situação do homem do campo, do interior do país, e organizou a discussão sobre sanitarismo no Brasil - de forma que o Jeca Tatu, o caboclo a quem ele fazia menção, não era uma causa do atraso dessas regiões, mas uma vítima da falta da presença do Estado e de políticas de saúde pública, não só na região do Vale do Paraíba, em São Paulo, mas em outros interiores do país. Adiante, que as condições que poderiam explicar esta realidade estavam relacionadas às doenças e ao analfabetismo, e não à origem racial ou caráter inato do caboclo. A repercussão fez Lobato recuar e tornar-se ele próprio combatente por melhores condições sanitárias no interior do país.

Na tentativa de construção de outra resposta ao problema da presença do caboclo nos interiores, a resposta aqui levantada ao Jeca Tatu de Lobato é a que foi dada por um representante da elite do Nordeste, na forma de um contra ensaio, em que foi apresentada a identidade do herói do interior nordestino, o Mané Xique Xique: "(...) um agricultor modelar, intrépido, criador, pescador habilidoso e eficiente seringueiro. Em resumo, ele seria o "motor anônimo" e o "sustentáculo obscuro da nação" que construíra um Brasil independente (...)" (Skidmore, 1976, p. 253).

O Mané Xique Xique representava os bravos homens sertanejos dos interiores ao norte. A criação do Mané Xique Xique foi a resposta regionalizada deste importante líder da política nordestina, Ildefonso Albano (1885-1957), que foi deputado federal e assumiu a presidência do estado do Ceará, promovedor da ideia de modernização do Nordeste e em especial de seu estado, denunciante do esquecimento ininterrupto do país no que tange à região – e parte do mesmo movimento que buscava chamar atenção para o problema das secas, buscando conseguir mais verbas do Governo Federal[27].

> "O termo Nordeste é usado inicialmente para designar a área de atuação da Inspetoria Federal de Obras contra as Secas (IFOCS), criada em 1919. Neste discurso institucional, o Nordeste surge como parte do Norte sujeita às estiagens, e por essa razão, merecedora de especial atenção do poder público federal". (ALBUQUERQUE JR., 2009, p. 81).

Vale ressaltar, inclusive, que "xique xique" é uma planta cactácea das regiões áridas do Nordeste, que não serve apenas como alimento para o gado e outros animais, mas que alimentou multidões famintas de sertanejos, uma planta reconhecida por crescer em meio às adversidades da terra e à dureza e secura do chão, difundindo-se como alimento possível que brotava e crescia no solo em tempos de seca, embaixo do forte sol, desbravando o chão de limitada capacidade hídrica, refém

[27] Ildefonso Albano era descendente pelo lado paterno do Barão de Aratanha, Coronel da Guarda Nacional, comerciante e filantropo de Fortaleza, Ceará. Ildefonso completou sua formação escolar na Inglaterra e Áustria. Adulto, foi casado com filha do Coronel Franco Rabelo, e por ele foi nomeado como intendente (prefeito) de Fortaleza. Além do livro "Jeca Tatu e Mané Xique Xique" (1919), publicou "O Secular Problema da Seca" (1918) e "A URSS do deão" (1944), livro anticomunista em resposta à obra literária "O poder soviético" (1943), de Hewlett Johnson, o deão de Canterbury, obra que chegara ao país em meio à perseguição à literatura comunista.

da irregularidade das chuvas. Foi incluída na culinária regional sofisticada mais recentemente, como se pode comprovar em breve busca, de forma exótica. Mas seu uso na história da alimentação foi de provimento às populações afligidas pela seca e pobreza nos sertões nordestinos onde brota, assim como a macambira e a mucunã.

O Mané Xique Xique de Albano, no livro “Jeca Tatu e Mané Xique Xique” (1919, portanto, imprimiu nos escritos a grandeza do homem do interior dos sertões, que vencia a seca, provia alimento, avançava sobre as condições mais adversas, como verdadeiro modelo de adaptação humana frente às adversidades. Como o xique xique: resistente.

As diferenças entre Jeca Tatu e Mané Xique Xique se apresentaram da seguinte forma: ao que Monteiro Lobato caracterizou como o homem do interior de São Paulo como um caboclo preguiçoso e sem energia, Ildefonso Albano caracterizou o seu caboclo do interior nordestino como ativo e enérgico, ávido por trabalho; “Enquanto Jeca acocorado vegeta, Mané, de gibão e chapéu de couro, leva a vida agitada do campo” (Albano, [1919] 1963). O autor rechaçava os escritos de Lobato sobre o caboclo do Vale do Paraíba: “Acocorado, ninguém dá vivas à liberdade, nem liberta escravos. Em cócoras, ninguém abate ditadores, nem funda repúblicas. De cócoras, ninguém desbrava florestas nem povoa terras” (Albano, [1919] 1963).

O verdadeiro homem do Brasil, que Euclides da Cunha já havia chamado de cerne da nacionalidade brasileira, era observador e astucioso. Longe da ciência e intelectualidade urbanas, observava, intuía, praticava; na tentativa de domar o meio e produzir.

Porém, a resposta do nordestino não alcançou o sucesso do Jeca Tatu vadio de Lobato, que, depois se descobre, estava na verdade adoecido, e que poderia vir a ser curado pelas ações sanitárias, reviravolta que demonstrava a fase sanitarista do autor - passando para a falta de higiene, saneamento e saúde pública o que antes via estar relacionado a males raciais, resultado da interação das classificadas raças inferiores e da degeneração proveniente da miscigenação.

Mas sem dúvida, talvez pela própria região de onde o Jeca Tatu era natural, caboclo do interior paulistano tornou-se, sem dúvida, mais conhecido na literatura nacional que o Mané Xique Xique, seu primo nordestino.

Antes de se viabilizar a construção de uma identidade nacional homogênea, via pavimentada pela exaltação da mestiçagem como caráter único da Nação, e que, no tocante às regiões geográficas e suas culturas, engloba também a subordinação destas à ideia que une a Nação, outra problemática recorrente da questão nacional se encontrava exatamente na dificuldade de integração entre as mais diversas partes do país. Euclides da Cunha, com sua obra Os Sertões (1902), foi um dos precursores em apontar a necessidade de se trilhar o caminho da integração:

> Esta denúncia do desinteresse da elite brasileira pelo seu próprio país justifica-se, para Euclides da Cunha, pela necessidade de criar meios de tornar a totalidade do espaço brasileiro um espaço nacional, ao alcance de seus habitantes, detalhadamente descrito por mapas, roteiros, e itinerários, em que todos os componentes figurassem enumerados e classificados, onde as fronteiras externas estivessem rigorosamente demarcadas e onde estivessem desenvolvidos meios de integração entre suas diferentes regiões. (MURARI, 1997, p. 222).

A obra Os Sertões também expôs outro posicionamento de Euclides: o cerne da nacionalidade ligado ao sertão e ao sertanejo, que seria o representante-mor de uma autenticidade nacional, que se estava em busca. Esse homem, escondido nos interiores, alheio a tanto nos centros políticos do país, foi alçado a lugar de maior atenção nas discussões sobre o indivíduo que compunha o país, em um momento de disputa de ideias sobre a formação da identidade nacional brasileira.

Esse movimento partiu ainda do esforço “civilizatório” e “modernizador” de membros das elites políticas e intelectuais, ao colocar a região também nos centros dos debates, em uma época de disputa no que tange ao que era o Brasil e o povo brasileiro (Silva, 2014, p. 6), ainda entre as duas últimas décadas do século XIX e as primeiras décadas do século XX. Qual o projeto de Nação, a discussão à época compreendida sobre a formação da identidade nacional não poderia passar senão pelos debates acerca da raça e composição racial da população brasileira.

Nesses interiores, especialmente os sertões, mas também nas zonas da mata nordestinas, caminho das *plantations* de cana-de-açúcar, estavam localizados o grupo humano em foco neste capítulo: o caboclo.

> Na década de 1920 a busca pela formação da Nação brasileira faz crescer o interesse pelas particularidades regionais, como forma de superar a fragmentação identitária do povo. Na imprensa e na literatura crescem os relatos de viajantes que se propõem a desbravar os sertões brasileiros elevados a categoria de essência do país, numa tentativa de diminuir as distâncias no território nacional. Mais do que construir uma identidade homogênea, livre das diferenças, nesse momento busca-se conhecer o Brasil, para assim, tratá-lo em suas mazelas sociais. (FREITAS, 2015, p. 3).

Relembre-se que o racismo científico no país se encontrava em decadência pelo menos desde 1914. O ideário do branqueamento era aceito pela grande maioria da elite brasileira entre 1889 e 1914. As argumentações deste capítulo desta pesquisa tiveram centro no caboclo nordestino e sua colocação na história nacional, ainda que sem pretender esgotar o tema, numa perspectiva de nortear este debate, utilizando autores que fizeram abordagens sobre a região Nordeste.

Novamente, a perspectiva de "nortear" a discussão sobre o campo dos estudos étnico-raciais centrou-se no diálogo com a produção intelectual de autores do norte e nordeste do país ou que tratem dessas regiões, regionalizando a discussão apresentada. Para este capítulo, essa proposta mostrou-se efetiva, dado que se pôde comparar os pontos de vista de autor sudestino largamente conhecido (Monteiro Lobato) sobre o ser humano relacionado a sua região (caboclo do interior paulista), com a visão de escritor nordestino (Ildefonso Albano) sobre o ser humano relacionado a sua região (caboclo do interior nordestino). Privilegiando debates que ultrapassem a visão associada ao "verdadeiro Brasil", o sudeste, leituras que foquem especialmente nestes temas de mestiçagem são necessários para contextualizar e aprofundar investigações relacionadas a esta região conhecida como especialmente mestiçada.

Do primeiro censo populacional realizado em 1872, quando da utilização do caboclo como categoria oficial pelo governo brasileiro, passando pelos apontamentos da intelectualidade racialista sobre o caboclo, até logo após, cronologicamente, o ponto que inaugurou este texto – a decadência do racismo científico - e as tratativas sobre o resgate do caboclo no ideário nacional, anterior à deliberada construção de uma identidade nacional em uma ode à mestiçagem.

Sobre o chamado mestiço de sangue indígena, o caboclo: caboclo é uma terminologia ainda muito comum nos vocabulários de nordestinos e nortistas. Cascudo (1954) afirmou que se trata de uma palavra de etimologia tupi – kaa'boc (que vem da

floresta) ou kari'boca (filho do homem branco). Toma também os sentidos de matuto, caipira e sertanejo, no vocabulário popular. E caipira e caboclo, como sinônimos, também sertanejo.

Silva (2014), analisando o emprego do termo, apontou que a terminologia é escorregadia. Ao passo que alguns termos têm significados mais convictos nos âmbitos regionais, como caipira, para o sudeste, e cabra, para o nordeste, o caboclo, como supracitado, é um termo de uso mais escorregadio. O autor ressaltou o grupo racial mestiço em que o caboclo é visualizado; e, socialmente, o lugar de lavradores pobres nos interiores do país (Silva, 2014, p. 2), modos de vida e cultura.

Como a mestiçagem precisa ser compreendida não apenas nos âmbitos biológicos, mas também culturais, é preciso, portanto, questionar o quanto os estereótipos construídos acerca do sertanejo/caboclo perpassam a vida de milhares de nordestinos até hoje. Como se deu essa construção pelo menos desde o pós-abolição, as compreensões político-intelectuais sobre nação e nacionalidade, a questão racial como foco desses debates, até se retirar o debate sobre raça do cenário público com a ideia de que enquanto brasileiros "somos todos mestiços". Guerreiros, fortes, supersticiosos, acostumados às adversidades; encostados, cansados, e outros estereótipos construídos e propagados durante esses períodos, vivos no imaginário social.

O caboclo é frequentemente relacionado ao homem do interior da Amazônia como o humano predominante daquela região. Abordagens amplas sobre esse grupo, além de indicar o tal uso escorregadio, deram conta dos processos que os envolvem nas zonas-da-mata nordestinas e ambientes rurais que, ainda que geograficamente não se tratem do sertão, mostraram esta classificação racial e o processo de identidade e classificação aos quais são compreendidos. Por exemplo:

> Os habitantes dos lugares onde existiram antigos aldeamentos passaram a ser chamados de caboclos, condição essa muitas vezes assumida pelos indígenas para esconder a identidade étnica diante das inúmeras perseguições. A essas populações foram dedicados estudos sobre seus hábitos e costumes, considerados exóticos, suas danças e manifestações folclóricas, consideradas em vias de extinção. (SILVA, 2015, p.52).

Ainda, por exemplo, relatos de memórias orais destes indígenas alegaram no trabalho de Silva (2015, p. 59), as migrações para o trabalho na lavoura canavieira nas zonas da Mata de Pernambuco e Alagoas, demonstrando a questão pejorativa de serem chamados de “caboclos” na negativa de suas identidades étnicas, como indígenas que eram.

Utilizada pela primeira vez no Censo de 1872, nos censos de 1900 e 1920 foram retirados da pesquisa quesitos relativos à raça. Portanto, a designação “caboclo”. No censo de 1940, o censo retomou classificações relativas à raça, dessa vez, com o eufemismo da cor. “Os “caboclos” passaram a ser classificados dentro da categoria mais geral de “pardos”, que anteriormente se aplicava aos mestiços de brancos e negros, mas doravante passará a designar todas as modalidades de mestiços” (Oliveira, 1997, p. 79).

Assim sendo, desde o censo nacional de 1950, a categoria ‘caboclo’ foi subsumida na categoria parda, designando os que se declaravam índios, mulatos, cafuzos e caboclos. No censo de 1960, essa categoria passou também a englobar os indígenas vivendo fora de aldeamentos indígenas. Categoria ausente nos dados censitários de 1980, o caboclo seguiu sendo subsumido na categoria parda em 1991 e 2000, e ausente no censo nacional de 2010, último censo realizado até a produção deste texto (Anjos, 2013, p. 109). Vale relembrar que nos Censos Demográficos dos anos 2000 e 2010, encontram-se as cinco categorias atualmente em uso nas pesquisas: branca, preta, amarela, parda e indígena (constando nesta última versão, inclusive, a indagação sobre a etnia e língua falada).

Discutir o caboclo no que diz respeito ao campo das questões étnico-raciais pode partir de alguns caminhos. Da narrativa do pardo, como também reivindicam estudos atualizados sobre os indígenas no país, que impliciam a necessidade de desmistificar as narrativas de extinção. Concordando com Oliveira (1997) que a categoria parda é uma categoria censitária que atende a uma intencionalidade social por ser uma categoria operacional (artificial e de aparência técnico-científica), o censo se tornou um dócil legitimador do discurso da mestiçagem, “ao se substituir os usos e costumes correntes na sociedade brasileira por uma categoria operacional (...), na realidade se está inviabilizando o censo como instrumento para uma análise sociológica mais fina (...)” (Oliveira, 1997, p. 65). Por outro lado, a manutenção do vocábulo caboclo é carregada de significado histórico, sendo em muitas partes do país

corriqueira. Não à toa. Com olhar mais atentamente direcionado, pôde-se também averiguar em Boxer (1967) como a aplicação do termo caboclo esteve destinada a classificar a pessoa de classe baixa e mestiçada. Levando em conta que a definição técnica que engloba a categoria parda serve a um propósito, tal qual supracitado, numa sociedade bastante mestiçada, as discussões que problematizam o uso da terminologia permanecem, na academia e nos debates dos movimentos negros - tomando ainda contornos de perspectiva que aponta os pardos como negros de pele clara, relacionando indicadores sociais e econômicos e o critério de discriminação socialmente difundido baseado na fenotipagem.

Apontamentos sobre o caboclo seguem ainda os caminhos de: para além de compreender que na região nordeste do país o vocábulo é persistente, entender que houve um movimento de caboclização dos indígenas nordestinos, também alocados nessa classificação parda, ao serem enxotados de suas identificações e classificações, nas narrativas de aculturação e genocídio, perpetuadas nos livros de história até hoje.

Da mesma forma, ao não compreender que estes mestiços não são exclusivamente descendentes de brancos e indígenas, partiu-se de elaborações como as críticas à obra Os Sertões, como por exemplo, a que Munanga (1999, p. 59) ressaltou, feitas pelo sociólogo negro Clóvis Moura, que expuseram o preconceito "antinegrista" de Euclides da Cunha ao ver no cerne da nacionalidade que imaginava para o Brasil o sertanejo. Sendo este sertanejo, na verdade, uma mistura de branco com indígena, defendendo que o negro e o mulato teriam ficado reservados ao litoral, aos canaviais da costa, e não teriam perturbado a mistura que poderia vir a ser relativamente equilibrada entre esses dois grupos.

Em termos atuais, é importante retomar os dados do IBGE no censo de 2010 – ou seja, há 10 anos atrás. Segundo o Mapa da Distribuição Espacial da População, o país tem 43,4% da população parda, estando a maioria dos autodeclarados pardos na Região Norte com 67,2% da população. No Nordeste, a maioria da população parda está nos estados de Alagoas, Maranhão (ambos com 66,9%) e Piauí (64,3%). Já a maioria da população indígena está na região Norte do país, somando 1,9% da população da região, seguida da região Centro-Oeste, com 0,9% da população, e Nordeste com 0,4% de população autodeclarada indígena.

O Nordeste se estabeleceu como a região mais negra do Brasil, com 9,5% da população preta e 59,8% de população parda. E hoje, como região mais autodeclarada negra do Brasil, particularmente, os questionamentos devem passar também pelas construções dessas identidades e classificações raciais, como elas se desenvolvem frente às particularidades da região.

Retomando: no primeiro censo populacional realizado no Brasil, em 1872, as categorias raciais apresentadas eram branco, preto, caboclo e pardo, compreendendo indígenas e seus descendentes com brancos na designação cabocla. Note-se: primeiro censo populacional realizado no Brasil Império e escravagista, 16 anos antes da abolição da escravatura. Gouvêa e Xavier (2013) problematizaram a produção histórica dos censos, estudando o desenvolvimento dos censos estatísticos nacionais no século XIX e a produção destas categorias estatísticas que definem o retrato do país (Gouvêa; Xavier, 2013, p. 100-101). Ainda que as autoras tenham feito uma análise mais específica no mesmo trabalho sobre a categoria raça do censo e sua aplicação no estado do Mato Grosso, na região centro-oeste do país, o exame nacionalizado sobre a construção dos censos e seu papel político interessa a esta discussão.

O surgimento do vocábulo alemão *"estatistick"* é datado do século XVIII; a estatística, parte do processo de cientifização do conhecimento, a ser definido como uma ciência do Estado. Uma inovação e sistematização da contagem, como parte desse processo de cientifização. A contagem já existia anteriormente e era empregada pelo governo. O ponto é que a utilização da estatística passou a ser voltada para uma "racionalização da gestão pública" (Gouvêa; Xavier, 2013, p. 101), com, por exemplo, a instituição de serviços de estatística pelos governos europeus, que logo transformaram a prática corrente, no século XIX. Ou seja, passando de fonte de dados objetivos sobre o presente, para calcular probabilidades e permitir uma projeção sobre o futuro, resultada e sustentada por cálculos numéricos (Gouvêa; Xavier, 2013, p. 101). Reproduzindo, então, o afirmado pelo astrônomo belga Quetelet, que fundou uma física social, hoje chamada estatística social, propondo a utilização da estatística para avaliação de fenômenos humanos, estudando a sociedade em sua dimensão quantitativa, buscando a construção de uma ciência fundada na formulação das leis sociais (Gouvêa; Xavier, 2013, p. 102). Para ficar mais nítido: Quetelet acreditava na possibilidade de ordenação das nações, com a classificação de suas características morais, intelectuais e físicas, indicando seu grau de desenvolvimento civilizatório.

Para finalizar toda essa discussão, que começa no século XIX e com ele o ingresso no país dos propósitos da modernidade. No que tange ao Brasil, as teorias vindas da Europa, mesmo chegando velhas ao Brasil do velho continente, em fins do século XIX, moldaram os posicionamentos dos homens de *sciencia* e de suas produções intelectuais, de cunho racialista em seu formato biológico, esquematizando hierarquizações raciais, o que visou justificar dominações político-econômicas.

Por todo o aqui exposto, novamente vale contextualizar que a utilização do vocábulo “caboclo” agiu no sentido de promover um apagamento das etnias indígenas no Brasil, o que pode ser visualizado quando se estuda o papel dos censos nacionais, entendendo que se tratam de instrumentos que promovem discursos sobre a população do país. À realização de cada censo, os indígenas brasileiros eram encaixados em narrativas diziam respeito ao seu grau de integração ou conflito com a sociedade, tanto no período pré-abolição como pós-abolição.

Por fim, nesta exposição sobre o caboclo, discutiu-se a mestiçagem no Brasil relacionando-a à perspectiva regionalizada desde o nordeste brasileiro. Iniciando com uma explanação sobre o “caboclismo” nas primeiras décadas do século XX, apresentando a contraposição ao discurso racialista de Monteiro Lobato com seu Jeca Tatu a resposta de Idelfonso Albano, político e escritor cearense, e seu Mané Xique Xique. Como privilegiada nesta pesquisa, a releitura dos temas dos estudos das relações étnico-raciais em uma perspectiva regionalizada, associadas aos nordestinos, reconhecidos nacionalmente como parte de população bastante mestiçada.

Apresentados os dados censitários sobre esta população, a intenção foi aprofundar o debate sobre os pardos e indígenas. Na análise censitária, em discussão o censo e seu aspecto político, concordando com Oliveira (1997) em como este se torna um instrumento dócil de legimitização da mestiçagem, ligando esta discussão à utilização da categoria caboclo.

Da mesma forma que se apontou neste trabalho as informações retiradas do censo de 1980, examinadas por Clóvis Moura, quando o autor elencou as 136 declarações raciais relatadas naquele censo nacional, a pesquisa realizada por Petrucelli (2013), que analisou o questionário da Pesquisa das Características Étnico-raciais da População (PCERP) 2008, também toma espaço nesta pesquisa de forma a atualizar questões relacionadas à autoidentificação e identidade racial. De acordo com o questionário da PCERP 2008, com enfoque nos estados do Rio Grande do Sul, São

Paulo, Mato Grosso, Paraíba, Amazonas e no Distrito Federal, o número de termos utilizados superou 80 nestes dois primeiros, 60 no Mato Grosso, menos de 40 no Amazonas, 21 na Paraíba e menos de 30 no Distrito Federal (Petrucelli, 2013).

Sendo as 14 categorias mais frequentes de autoidentificação: “branca”, “morena”, “parda”, “negra”, “morena clara”, “preta”, “amarela”, “brasileira”, “mulata”, “mestiça”, “alemã”, “clara”, “italiana”, “indígena” (Petrucelli, 2013). Destas, ressalte o estado nordestino presente e a categoria “morena”, que na Paraíba pontuou 37,6% das autoidentificações, superando a categoria branca (31,9%), que apareceu logo em seguida.

Em caráter nacional, o que chamou atenção foi o uso da categoria negra, figurando em terceiro lugar por ordem de importância no Rio Grande do Sul e em quarta posição nas outras Unidades da Federação examinadas, constatando “mudança de comportamento de identificação de cor ou raça em comparação com as pesquisas anteriores” (Petrucelli, 2013), adicionando ainda que, historicamente carregado de conotação pejorativa, o termo foi ressignificado a partir de ações do Movimento Negro organizado a partir de 1970.

O que ainda se destacou deste exame tratou-se da escolha da categoria branca como única opção de resposta entre as alternativas de cor ou raça, somando mais de 64% dos entrevistados do Rio Grande do Sul e mais de 50% nos estados da Paraíba e São Paulo, os únicos estados eleitos a ultrapassar mais da metade escolha de apenas uma alternativa de resposta de identificação.

O que pode apontar à conclusão de uma diminuição de diversos termos referenciados nos censos anteriores, e maior coadunação na terminologia pardo para se aferir à mestiçagem ou a aparência do mestiço, como ainda à declaração moreno.

Quando se tratou do processo de heteroidentificação, a ser preenchido pelo entrevistador, no caso da Paraíba, cerca de 77% das pessoas que se autoidentificaram como brancas foram classificadas desta mesma maneira pelo entrevistador, demonstrando alto grau de consistência entre o entrevistador e a forma que o entrevistado se identifica; e ainda em relação ao termo galega, empregado por 1,4% na Paraíba, os entrevistados foram percebidos em totalidade como de cor ou raça branca, segundo os dados de Petrucelli (2013).

É reconhecido como resultado a forte manutenção de estereótipos e preconceitos contra nordestinos, que advém da forma em que foi apreendida a

construção histórica do que seria o Nordeste e o nordestino, como lugar e populações atrasadas e incivilizadas - reféns da raça e do meio – resultado das compreensões e aplicações das doutrinas racialistas. Discussão realizada pelos autores Batista et al (2014), que em seu trabalho investigaram configurações que o preconceito racial e o preconceito regional contra nordestinos assumem no país, concluíram a partir dos adjetivos relatados na pesquisa, que:

> Devido às semelhanças nos resultados obtidos entre o grupo dos negros e o grupo das pessoas nascidas no nordeste, questiona-se se este último teria sido submetido ao mesmo processo de essencialização, pela via da naturalização como ocorreu ao grupo dos negros. O fato dos estereótipos atribuídos às pessoas que nascem no nordeste sugerirem que estas sejam “por natureza” mais resistentes às adversidades físicas, e mais aptas ao trabalho físico, e que são dotadas de menor aptidão cognitiva, pode indicar o resultado de um processo de naturalização desse grupo. (BATISTA et al, 2014).

Isto se pode comprovar também nos escritos do pernambucano Laércio Souto Maior (1985), em que discutiu se são os nordestinos uma minoria racial, narrando as dificuldades que atravessaram as realidades da “caboclada nordestina”, pessoas que precisaram migrar para estados de outras regiões do país, em busca de melhores condições de vida, mão-de-obra para desbravar diversos estados brasileiros, tendo, porém, reservadas para elas péssimas condições de vida, trabalho e tratamento humano.

Por fim, apontamentos das características associadas a essas populações e suas relações com os mesmos esterótipos que permeiam as populações nordestinas, ainda que de forma inicial, buscaram abrir caminhos reflexivos sobre quantos diversos estereótipos balizados por ideias de cunho raciologista ainda não são necessariamente debatidos com a importância que devem, dado que o dispositivo que neste trabalho foi chamado de brasilidade mestiça, ou seja, simplificando, a ideia de que somos todos mestiços, que vivemos em um país harmônico racialmente e que não há violência racial no Brasil, dentre outros, a raça foi retirada do debate público. As análises acerca das histórias dos não brancos no Brasil precisam levar em conta a questão nordestina e a mestiçagem, e, em específico sobre o caboclo, também o papel do emprego desta terminologia e do discurso empregado quanto ao apagamento das identidades étnicas das mais de 305 etnias indígenas presentes no Brasil.

Considerações finais

A intenção desta dissertação foi de debater a hipótese de haver um quadro de classificação racial diferenciada no Nordeste brasileiro, que pôde ser demonstrada a partir da manutenção do uso de diversas terminologias de reconhecimento ou identificação da mestiçagem entre as populações desta região. A começar pelo título "Entre o 'galego' e o 'negão': Identidade Racial e Morenidade no Nordeste brasileiro", intentou-se colocar a miscigenação e o mestiço nordestino no centro da discussão.

O roteiro desta pesquisa se apoiou, portanto, na classificação do que seria a "Morenidade", quando relacionada à região Nordeste e ao nordestino; visando argumentar juntamente à hipótese de que maior interação entre negros e indígenas em região com menor entrada de imigrantes europeus teria composto a tonalidade racial que se compreende como própria daquele lugar. Isso porque historicamente a região Nordeste é caracterizada como bastante mestiçada. Para basear este fundamento tomou-se alguns aspectos como ponto de partida: para além da interação entre estes grupos não-brancos e a menor entrada de imigrantes europeus, o tráfico interprovincial de escravizados foi visualizado como uma das particularidades de diversos estados da região Nordeste.

Concordando com Munanga (1999, p 108), não há uma identidade racial mestiça no país precedida de um processo de consciência em que os mestiços vêem-se como legítimos brasileiros, com identidade própria, mestiça. Esse processo foi prejudicado pela ideologia e pelo ideal do branqueamento. O que a brasilidade mestiça fez, na prática, enquanto dispositivo, foi retirar a raça do debate público. Houve, portanto, o negligenciamento da discussão racial, sob o pano da harmonia racial, do mito das três raças e do dispositivo aqui classificado de brasilidade mestiça, ideias combatidas pelos movimentos negros como empecilhos à construção de uma nação realmente racialmente democrática, contrária ao racismo que estrutura a sociedade.

Levando em consideração o que aqui se conceituou como nortear a discussão, que implicou em fazer considerações à nordestina, compreendeu-se ainda, no decorrer desta pesquisa, que a morenidade, enquanto síntese da brasilidade, atua na região Nordeste com o papel de homogeinizar a identidade racial, de forma a desmobilizar reivindicações acerca de uma identidade negra. Os conflitos e negociações acerca da classificação racial fizeram parte da análise desenvolvida neste trabalho, interpretando a possibilidade de que haja um trânsito do mestiço negro

nordestino. Esta circulação racial pode significar tanto uma recusa ao pertencimento ao grupo étnico negro, como, neste âmbito mais propriamente regional, demarcar também a não entrada no grupo étnico branco, o que se reafirma como importante resolução desta investigação.

Assim sendo, em uma região que se estruturou, como aqui se pôde ver, de forma exponencialmente patriarcal e de reverência ao passado glorioso, viu-se transcrita a busca pela manutenção de hierarquias raciais.

Guerreiro Ramos ([1957], 1995) ressaltou o agir da elite nordestina, uma minoria branca ou aparentemente branca, que apresentava mecanismos psicológicos compensatórios afastando de si as identificações raciais que julgavam inferiores. É a partir desse ponto de vista que se observou o comportamento latente em homens envolvidos com a produção das ciências sociais brasileiras vindos dos estados do Nordeste ou Norte, tais quais Sílvio Romero e Nina Rodrigues, nordestinos racialistas, dentre outros. “Ao tomar o negro como tema, elementos da camada branca minoritária se tornam mais brancos, aproximando-se de seu arquétipo estético - que é europeu.” (Ramos, [1957] 1995, p. 226).

Por isso, defendeu-se neste exame que a manutenção destas terminologias podem ser caracterizadas pelo viés de não amalgamento ou negativa do grupo racial branco em agregar estes indivíduos, para além de simbolizarem negação de entrada dos mesmos de se incluírem nos grupos raciais negro ou indígena, ideia calcada no ideário do branqueamento.

Em foco, portanto, estiveram as discussões sobre a construção da mestiçagem racialista no Brasil, seu papel na formação da identidade nacional e como esta se aplicou na discussão do campo das questões étnico-raciais, entendendo uma regionalização da discussão sobre uma identidade racial nordestina em relação à noção de “morenidade”. Para tanto, foi realizada uma revisão historiográfica de autores do Pensamento Social brasileiro que oferecem o suporte para esta investigação acerca da mestiçagem. Este trabalho foi iniciado buscando as raízes dos pensamentos que fundamentam o racismo. Iniciou-se a partir da chegada e aplicação das doutrinas racialistas ao país, seus significados, convergências e divergências entre as doutrinas. Colocou-se em foco racialistas provenientes da região Nordeste, concluindo que desempenharam largo papel nestes debates entre os homens de sciencia.

No subcapítulo subsequente foram explanadas as questões referentes à mestiçagem como via de pavimentação da Nação, dado que o país não poderia

modernizar-se se composto majoritariamente por raças consideradas inferiores como negros e indígenas. Para atingir a civilização, espelhada no padrão europeu, os racialistas brasileiros legitimavam a superioridade branca e viam na mestiçagem a ponte possível para o progresso. Esse padrão também foi observado em diversos outros países da América Latina, o que aqui foi chamado de tipo latino de relações raciais, marcado pela mestiçagem seletiva e imigração europeia, fundamentadas no ideal do branqueamento, observando-se no Brasil o “tipo forte” deste fenômeno.

Para aprofundamento sobre as atualizações dos discursos que circundam a mestiçagem, buscou-se um “debate anterior”, apresentando a ideia da morenidade e apresentando as bases do que significa moreno, termo que atendeu à diversas classificações raciais: pessoas mestiças, indígenas, brancas e que se associou ao termo pardo (Aureliano, Santana, 2021, p. 101), além de fundamentações utilizadas nesta pesquisa.

No capítulo seguinte, construiu-se o Pequeno Dicionário Brasileiro da Mestiçagem, pesquisa realizada em fontes primárias sobre significados de terminologias de aplicação racial aqui esboçadas. Estas terminologias parecem ainda ser utilizados por parte da população nordestina, sendo possivelmente normalizadas na definição do pardo. No Pequeno Dicionário, não se pretendeu esgotar o tema, mas fazer apanhado histórico de termos intimamente relacionados à miscigenação.

Em seguida, argumentou-se sobre a mestiçagem em um caráter atual, contextualizado com os escritos do pernambucano Gilberto Freyre ([1933] 2003) e outros autores – este foi o capítulo em que se almejou o desenvolvimento dos questionamentos realizados neste trabalho, apontando suas respostas, associadas à região marcada no imaginário nacional por sua tropicalidade e miscigenação, ou seja, raça e meio.

Ainda ampliando a discussão de raça e o Nordeste brasileiro, no último capítulo refletiu-se sobre de qual Nordeste se fala. Foi realizada análise sobre a obra de Ildefonso Albano e seu Mané Xique Xique em relação ao Jeca Tatu de Monteiro Lobato, este último muito marcante na literatura nacional, explorando os meandros que envolvem o caboclo e, mais especificamente, o caboclo nordestino, e o significado político da resposta de Ildefonso Albano à época do Jeca Tatu.

Por serem ainda incipientes os estudos acerca da questão racial mais propriamente focada no Nordeste, o propósito foi de realizar um trabalho de investigação bibliográfica sobre o tema, de forma a nortear a discussão sobre a região mais negra do Brasil, que possui 9,5% da população preta e 59,8% de população

parda via autodeclaração registrada no último censo oficial. Para buscar as raízes do racismo que estrutura as relações sócio-raciais brasileiras, foram utilizados alguns vieses e caminhos, como, majoritariamente, o Pensamento Social Brasileiro enquanto material de análise; também importando as discussões mais propriamente relacionadas à região; e ainda materiais que contribuam com a discussão sobre raça, cor e classificação racial.

O que se apreendeu até aqui é que a ideia de morenidade, como dito brevemente no capítulo anterior, atua com um papel de homogeinizar a identidade racial, de forma a desmobilizar reivindicações acerca de uma identidade negra e o apagamento da indígena. Os conflitos e negociações acerca da classificação racial fazem parte da análise desenvolvida neste trabalho, pois é possível que haja um trânsito do mestiço negro nordestino. Esta circulação racial pode significar tanto uma recusa ao pertencimento ao grupo étnico negro, como demarcar também a não entrada no grupo étnico branco, o que novamente ressalto, se assevera como uma importante resolução desta pesquisa.

Referências

AGUIAR, José Nazareno Moreira de. **Cidade em Black-out. Crônicas referentes à Segunda Guerra Mundial 1939/45**. Natal: Editora Universitária, 1991.

ALBANO, Ildefonso. **Jeca Tatu e Mané Xique Xique**. Fortaleza: Secretaria de Cultura do Ceará, 1963 [1919].

ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste e outras artes**. 4ª ed. Recife: FJN; Ed. Massangana; São Paulo: Cortez, 2009.

ALBUQUERQUE, Wlamyra; FRAGA, Walter. **Uma História do Negro no Brasil**. Salvador/Brasília:CEAO/Fundação Palmares, 2006.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O que é racismo estrutural?**. Belo Horizonte: Letramento, 2018.

ALVES FILHO, Aluísio. **Manoel Bomfim - combate ao racismo, educação popular e democracia radical**. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

ANJOS, Gabriele dos. A questão “cor” ou “raça” nos censos nacionais. In: *Indic. Econ. FEE*, Porto Alegre, v. 41, n. 1, p. 103-118, 2013.

AURELIANO, Niara O. da S.; SANTANA, Nara M. C. de. Pensamento Social Brasileiro: Brasilidade Mestiça em Costa e Munanga. In: *Anais XI Copene – Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros: Livro 03, Movimentos negros, pensamento, história e resistências*. Curitiba: UFPR. 2021.
Disponível em: https://drive.google.com/file/d/1E9eQzCwF9LL1gNiJwep-zduZvvRNM0cu/view?usp=sharing Acesso: 26 junho 2021.

AURELIANO, Niara O. da S.; SANTANA, Nara M. C. de. Quem é o pardo no nordeste brasileiro? Classificações de “Morenidade” e tensões raciais. In: *Revista Maracanan*, Rio de Janeiro, n. 27, p. 94-117, maio/ago. 2021. Disponível em: https://www.e-

publicacoes.uerj.br/index.php/maracanan/article/view/53670/38426. Acesso em: 11 julho 2021.

BATISTA, José Roniere; LEITE, Eldo; TORRES, Ana Raquel; CAMINO, Leôncio. Negros e nordestinos: similaridades nos estereótipos raciais e regionais. In: *Rev. Psicologia política*, vol 14, n. 30, São Paulo, ago. 2014. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2014000200008

BATISTA, Waleska Miguel. A inferiorização dos negros a partir do racismo estrutural. In: *Revista Direito Práxis*, vol.9, no.4 Rio de Janeiro Oct./Dec. 2018. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2179-89662018000402581

BOMFIM, Manoel. **América Latina**: Males de Origem. Rio de Janeiro: Biblioteca Virtual de Ciências Humanas - Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008. 1903. Disponível em: https://static.scielo.org/scielobooks/zg8vf/pdf/bomfim-9788599662786.pdf

BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia. Pensamento social brasileiro, um campo vasto ganhando forma. São Paulo: *Lua Nova*, 82: 11-16, 2011.

BOXER, Charles R. **Relações Raciais no Império Colonial Português 1415-1825**. Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, 1967.

BURKE, Peter. **A Escola dos Annales:** A Revolução Francesa da Historiografia. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.

CALVO-GONZALEZ, Elena. Hemoglobinas variantes na área médica e no discurso cotidiano: um olhar sobre raça, nação e genética no Brasil contemporâneo. **Saúde Soc**. São Paulo, v.26, n.1, p.75-87. 2017. Disponível em: https://www.scielosp.org/pdf/sausoc/2017.v26n1/75-87/pt

CASCUDO, Luís da Câmara. **História da Alimentação no Brasil**. 3ed. São Paulo: Global, 2004.

CAVIGNAC, Julie A. Etnicidade encoberta: 'Índios' e 'Negros' no Rio Grande do Norte. In: *Mneme Revista de Humanidades*. V.4 - N.8 - abr./set. de 2003 – Semestral. Caicó. 2003. Disponível em: https://periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/167/157 Acesso: julho 2021.

CONRADO, Mônica; CAMPELO, Marilu; RIBEIRO, Alan. Metáforas da Cor: Morenidade e territórios da Negritude nas construções de identidades negras na Amazônia Paraense. **Afro-Ásia**, 51 (2015), 213-246. Disponível em: https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21886

COSTA, Sérgio. O Branco como meta: apontamentos sobre a difusão do racismo científico no Brasil pós-escravocrata. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 1/3, p. 47-68, jan.-dez. 2006.

Decreto nº 528 de 28/06/1890 / PE – Poder Executivo Federal. (D.O.U. 31/12/1890). Disponível em: https://www.diariodasleis.com.br/legislacao/federal/184031-regularisa-o-serviuo-da-introducuuo-e-localisauuo-de-immigrantes-na-republica-dos-estados-unidos-do-brazil.html

FREITAS, Bianca Nascimento de. Os Manos Jeca e Mané: O sertanejo na escrita de Idelfonso Albano no início do século XX. In: *Encontro Nacional de História Política, 2015, Fortaleza. História, rupturas institucionais e revolução.* Fortaleza: Universidade Estadual do Ceará, 2015. v. 1. p. 1-15. Disponível em: http://uece.br/eventos/gthpanpuh/anais/trabalhos_completos/165-30927-22052015-220545.pdf Acesso: 10 junho 2021.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime patriarcal**. Rio de Janeiro: Maia & Schmidt, [1993]. 2003.

_____. **Manifesto regionalista**. 7.ed. Recife: FUNDAJ, Ed. Massangana, 1996. p.47-75. Disponível em: https://www.ufrgs.br/cdrom/freyre/freyre.pdf Acesso em: 17 agosto 2021.

GOOD, H. & HATT, P., **Métodos em pesquisa social**. São Paulo: Ed. Nacional, 1977. Elementos básicos do método científico: conceitos – pág. 55-73.p.

GOUVÊA, Maria Cristina; XAVIER; Ana Paula. Retratos do Brasil: raça e instrução nos censos populacionais do século XIX. In: *Educ. Soc.*, Campinas, v. 34, n. 122, p. 99-120, jan.-mar. 2013. Disponível em: https://www.scielo.br/j/es/a/DxkkQBGN63fYyHyGdyyPW9R/?lang=pt# Acesso: 08 junho 2021.

GUIMARÃES, Antonio Sergio A. Como trabalhar com raça em Sociologia. Universidade de São Paulo. In: **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v.29, n.1, p. 93-107, jan./jun. 2003. Disponível em: https://www.scielo.br/pdf/ep/v29n1/a08v29n1.pdf

GUIMARÃES, Antonio Sérgio A. Democracia Racial: o ideal, o pacto e o mito. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, v. no 2001, n. 61, p. 147-162. 2001. Disponível em: https://www.anpocs.com/index.php/encontros/papers/25-encontro-anual-da-anpocs/st-4/st20-3/4678-aguimaraes-democracia/file

GUIMARÃES, Antonio Sérgio A. Raça e os estudos de relações raciais no Brasil. In: **Novos Estudos CEBRAP**, Nº 54, julho 1999, pp. 147-156. 1999.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio A. Racismo e Antirracismo no Brasil. In: **Novos Estudos CEBRAP**, N° 43, novembro 1995, pp. 26-44. 1995.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HASENBALG, Carlos. Parte III - Perspectivas contemporâneas acerca da questão racial. Entre o mito e os fatos: racismo e relações raciais no Brasil. In: MAIO, M.C., and SANTOS, R.V., orgs. **Raça, ciência e sociedade** [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ; CCBB, 1996, pp. 235-249. Disponível em: http://books.scielo.org/id/djnty/pdf/maio-9788575415177-16.pdf

LEITE, Sylvia Helena Telarolli de Almeida. A gênese do Jeca. In: **Chapéus de palha, panamás, plumas, cartolas: a caricatura na literatura paulista (1900-1920)**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1996.

MAIOR, Laércio Souto. **São os nordestinos uma minoria racial?** Livraria Arles Editora, Londrina, 1985.

MARCHERI, Pedro Lima; ÁLVARES, Silvio Carlos. A epistemologia do racismo no Brasil. **RJLB**, Ano 1 (2015), nº 4, p. 1415-1441. 2015. Disponível em: http://www.cidp.pt/revistas/rjlb/2015/4/2015_04_1415_1441.pdf

MILLIET, Sérgio. Jeca Tatu é uma vingança. In: *Ciência e Trópico*, 9(2):231-238, jul.-dez. 1981. [1.ed. 1946]. Disponível em: https://periodicos.fundaj.gov.br/CIC/article/view/277/170 Acesso: 6 junho 2021.

MOTTA, Roberto**.** Paradigmas de interpretação das relações raciais no Brasil. *Estudos afro-asiáticos*, dez.2000, n.38, p. 113-133. Rio de Janeiro. 2000. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-546X2000000200006

MOURA, Clóvis. **As injustiças de Clio**: o negro na historiografia brasileira. Belo Horizonte, Oficina de Livros, 1990.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Belo Horizonte, Editora Autêntica, 2004.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. Palestra proferida no **3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação - PENESB-RJ**, 05/11/03. 2003. Disponível em: https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/Uma-abordagem-conceitual-das-nocoes-de-raca-racismo-dentidade-e-etnia.pdf Acesso em: 1º novembro 2020.

MUNANGA, Kabengele. Algumas considerações sobre “raça”, ação afirmativa e identidade negra no Brasil: fundamentos antropológicos. *In: REVISTA USP*, São Paulo, n.68, p. 46-57, dezembro/fevereiro 2005-2006.

MURARI, Luciana. **Brasil, ficção geográfica. Ciência e nacionalidade no país d'Os Sertões.** São Paulo. Ed. Annablume. 2007. [Belo Horizonte: FAPEMIG. 2007.]

MURARI, Luciana. "O Brasil ainda chega até cá": Euclides da Cunha dos sertões à Amazônia. In: *VARIA HISTORIA*, Belo Horizonte, nº. 17, Mar/97, p. 219-236. 1997. Disponível em: https://static1.squarespace.com/static/561937b1e4b0ae8c3b97a702/t/57279c0f07eaa089fa602aa1/1462213652152/13_Murari%2C+Luciana.pdf Acesso: 12 junho 2021.

NOGUEIRA, Oracy. **Preconceito de Marca**. As Relações Raciais em Itapetininga. São Paulo: Edusp. 245. pp. 1998.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Pardos, mestiços ou caboclos: os índios nos censos nacionais no Brasil (1872 – 1980). In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 3, n. 6, p. 61-84, out. 1997.

ORTIZ, Renato. **Cultura Brasileira & Identidade Nacional**. São Paulo: Brasiliense, [1985]. 1994.

PALLARES-BURKE, Maria Lucia. **Gilberto Freyre: Um Vitoriano dos Trópicos**. São Paulo, Editora UNESP, 2005, 482 p. - Volume 61 Issue 2.

PETRUCELLI, José Luís. Autoidentificação, identidade étnico-racial e heteroclassificação. In: **Características Étnico-Raciais da População – Classificações e Identidades**. Rev. Estudos e Análises, Informação Demográfica e Socioecônomica. N. 2. IBGE. Rio de Janeiro, 2013. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv63405.pdf

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder, eurocentrismo e América Latina. In: **Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales**. Bueno Aires: Clacso Unesco, 2000. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf

RAMOS, Alberto Guerreiro. **Introdução Crítica à Sociologia Brasileira**. Rio de

Janeiro: Editora da UFRJ, [1957] 1995.

RAMOS, Arthur. **A mestiçagem no Brasil**. Maceió, EDUFAL, 2004. 179p.

SABIOTE, Clemente Rodríguez., Metodología de Investigación en Ciencias Humanas y Sociales. In: Quadros Júnior João Fortunato Soares, (Org.). **Discussões epistemológicas**: as Ciências Humanas sob uma ótica interdisciplinar, São Luís: EDUFMA, 2016. Pág. 35- 60.

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

SILVA, Edson. Os índios no nordeste e as pesquisas históricas: as influências do pensamento de John Monteiro. In: *Fronteiras & Debates Macapá*, v. 2, n. 1, jan./jun. 2015. Disponível em: https://periodicos.unifap.br/index.php/fronteiras/article/view/2516

SILVA, Leandro Patrício da. "**De Guararapes veio tudo": Representações da pernambucanidade no discurso dos políticos pernambucanos (1979-1986)**. 145f. Dissertação (Pós-Graduação em História) – Universidade Federal Rural de Pernambuco. Recife. 2012. Disponível em: http://www.tede2.ufrpe.br:8080/tede2/bitstream/tede2/4775/2/Leandro%20Patricio%20da%20Silva.pdf Acesso: Agosto 2021.

SILVA, Marcio Both da. Caboclos: as especificidades históricas e os diferentes empregos de uma palavra. In: anais do *Encontro Estadual de História Anpuh/RS*. São Leopoldo, Unisinos. 2014. Disponível em: http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/30/1405252958_ARQUIVO_CaboclosAnpuhRS.pdf Acesso: 12 junho 2021.

SILVA, Sandreana de Melo. **"Saia do sol, Galego": o fenômeno do albinismo no Quilombo Filú em Alagoas**. 150 f. Dissertação (Pós-Graduação em Antropologia) - Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, SE, 2015. Disponível em: https://ri.ufs.br/handle/riufs/3198

SKIDMORE, Thomas E. **Preto no Branco**: raça e nacionalidade no pensamento

brasileiro. Rio de Janeiro: Editora Paz e terra, 1976.

SOUZA, Bernardino José de. **Dicionário da terra e da gente do Brasil**. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1939.

VALLE E SILVA, Nelson do. Morenidade: modos de usar. In: HASENBALG, C.; SILVA, N. V. & LIMA, M. (orgs.), **Cor e estratificação social**. Rio de Janeiro, Contracapa, pp. 86-106. 1999.

VASCONCELOS, Cláudia Pereira. **A construção da imagem do nordestino/sertanejo na constituição da identidade nacional**. II ENECULT - Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura, realizado de 03 a 05 de maio de 2006, na Faculdade de Comunicação/UFBA, Salvador-Bahia-Brasil.