

# PERCURSOS DO PENSAMENTO SOCIAL NO BRASIL

PATHS OF SOCIAL THOUGHT IN BRAZIL

\*Antônio Brito  
\*\*Camila Galetti  
\*\*\*Fabrício Neves

## Resumo:

No artigo, refletimos sobre o percurso do pensamento social no Brasil, buscando, sem ser exaustivo, as questões recorrentes e aquelas ausentes na reflexão sobre o país. Neste percurso, traçamos as origens, onde se buscou justificativas para a definição da nacionalidade brasileira, principalmente utilizando a ideia de formação étnica. Em seguida é dada ênfase a categorias como identidade nacional, cujo conceito articulador é o de cultura, o que serve de fundamento para uma completa reorientação das bases de investigação sociológicas nacionais. Finalmente, retomamos questões relativas ao debate racial, que perpassa praticamente toda a história do pensamento social entre nós, cuja importância à compreensão da sociedade brasileira é inequívoca.

**Palavras-chave:** Brasil. Raça. Nação. Pensamento social brasileiro.

## Abstract:

In the article, we reflect on the path of social thought in Brazil, seeking, without being exhaustive, the recurring issues and those absent in the reflection on the nation. In this journey, we traced the origins, where we sought justifications for the definition of Brazilian nationality, especially using the idea of ethnic formation. Next, emphasis is given to categories as national identity, whose articulating concept is that of culture, which serves as the foundation for a complete reorientation of the national sociological research bases. Finally, we return to issues related to the racial debate, which permeates practically the entire history of social thought among us, whose importance to the understanding of Brazilian society is unequivocal.

**Key Words:** Brazil. Race. Nation. Brazilian social thought.

## 1. Introdução

O que significa refletir sobre o pensamento social brasileiro em pleno século XXI, quando os mitos fundadores da ideia de identidade nacional que deram a base para a ideologia da mestiçagem e na cordialidade da grande família brasileira, cujos conflitos são neutralizados no discurso oficial, estão sendo postos em xeque, dando lugar a novas e múltiplas identidades? Essa é uma questão

que permeia os artigos que compõem o presente dossiê e que apontam muitos mais para desafios do que para novos paradigmas nesse campo do conhecimento.

É evidente em todos os artigos a coexistência e a tensão entre contrários, projetando os conflitos que estão na base da sociedade brasileira e suas clivagens de desigualdades simbólicas, raciais, de gênero e de renda

decorrentes de estruturas patriarcais e escravistas que permanecem vivas e arraigadas nas principais instituições do país. Não por outra razão, eles apresentam olhares críticos dirigidos a autores icônicos do pensamento social brasileiro, como Gilberto Freyre e Sérgio Buarque, os quais são questionados pelas interpretações universalistas e totalizantes que em grande medida foram convenientes para a constituição de uma ideologia oficial pensada para escamotear os conflitos e evitar o acerto de contas com o passado, ainda que não necessariamente tenha sido essa a intenção de tais pensadores.

Autoras como Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro são evidenciadas também em alguns artigos que compõem o dossiê em questão, com intuito de dar visibilidade às autoras mulheres tendo em vista que durante décadas suas produções foram invisibilizadas, afinal o caráter sexista / racista não deixa o universo acadêmico imune à isso. E também, no intuito de denunciar representações muito caricatas sobre as mulheres na construção da identidade nacional que repousaram em exclusão e opressão principalmente no que tange mulheres negras. Como pontuou Gonzalez (2000):

O importante é procurar estar atento aos processos que estão ocorrendo dentro dessa sociedade, não só em relação ao negro, ou em relação à mulher. Você tem que estar atento a esse processo global e atuar no interior dele para poder efetivamente desenvolver estratégias de luta...só na prática é que se vai percebendo e construindo a identidade, porque o que está colocado em questão, também, é justamente uma identidade a ser construída, reconstruída, desconstruída, num processo dialético realmente muito rico.[1]

Esses novos olhares são legítimos e apontam para a necessidade de revisão das interpretações tradicionais,

sejam aquelas que priorizam a continuidade em relação ao passado, sejam aquelas que, embora apontando para a necessidade de ruptura, ainda permanecem presas a um ideal de unidade, desconsiderando as diferenças.

Entram em pauta, portanto, as demandas por reconhecimento, tendo como principais bandeiras, nos artigos em questão, conflitos de 'raça' e gênero. O que não está claro é como conjugar tais demandas com o legado do pensamento social brasileiro que, certo ou errado, é reflexo de determinadas condições históricas em que a ideia de formação da nação permeava os interesses das elites. Buscava-se então identificar o que poderia nos definir como parte de uma grande comunidade nacional e para tal era preciso encontrar arquétipos que representassem o ser brasileiro.

De certo modo, o pensamento social foi mobilizado no Brasil para construir essa justificativa para a definição da nacionalidade brasileira. Essa mobilização de certas "elites pensantes" já vinha ocorrendo desde os primórdios do império com o movimento romântico indianista, ainda muito restrito ao campo poético-literário. Mas ela foi sendo impulsionada a partir da geração dos 1870, à medida que a sociedade brasileira ia ganhando contornos mais complexos e os impulsos modernizantes ganhavam força (Alonso, 2002).

## 2. O Pensamento Social Brasileiro e suas raízes

Nada disso é estranho à trajetória de consolidação dos Estados nacionais na modernidade do século XIX. Como mostra Hobsbawn (1998), mesmo na Europa o processo de construção de justificativas simbólicas

para os Estados nacionais ganharam novos contornos na segunda metade do século XIX. Segundo ele, até 1880 os nacionalismos existiam, mas ainda não haviam sido incorporados à ideia de Estado. Até então, prevalecia o “princípio da nacionalidade”, segundo o qual povo era igual ao Estado que, por sua vez, era igual à nação. Povo e Estado eram equalizados, constituindo um todo soberano “uno e indiviso” ao qual dava-se o nome de nação. O Estado seria a expressão política do povo.

Ao final do século XIX, o que coincide com a crise do liberalismo e da crença no progresso, foi dado um novo salto no sentido de vincular a ideia de nação a um território, de modo a se referir a um povo considerando o lugar no qual habitam. Ao mesmo tempo, a agenda política passou a considerar e a estabelecer critérios para definir o que constituía “o povo”, no intuito de orientar quais os elementos que definiam o “sentimento nacional” — a etnicidade, a língua, a religião, o território, a história, a cultura e o restante.

O objetivo prático dessa agenda política era estreitar as relações entre os centros administrativos do Estado e os lugares mais remotos, que já vinham se intensificando em decorrência das revoluções nas comunicações e nos transportes, com o objetivo de tornar os habitantes passíveis de serem sujeitos da administração. Para tal, era necessário estabelecer vínculos de lealdade e de identificação dos cidadãos ao Estado e ao sistema dirigente (Hobsbawm, 1998: 103).

Um dos mecanismos encontrados para resolver esses problemas foi o da democratização cujo objetivo foi envolver a população nos assuntos do Estado, de modo a fazê-la sentir-se parte dele. Para Hobsbawm, “a

democratização, assim, podia automaticamente ajudar a resolver o problema de como os Estados e regimes poderiam adquirir legitimidade aos olhos dos cidadãos, mesmo que estes estivessem descontentes. Reforçava, além de poder até mesmo criar, o patriotismo” (Ibidem: 110). Contudo, ele também alerta que a democratização tinha seus limites, principalmente quando confrontada com outras forças, mais facilmente mobilizáveis, que atraíam lealdades para as quais o Estado se pretendia ser o único depositário.

As mais poderosas dessas forças eram os nacionalismos que não dependiam do Estado. Em princípio, os Estados buscaram separar o patriotismo estatal, o qual estava estritamente relacionado com a ideia de soberania popular, ou seja, de um Estado exercendo o poder em nome do povo, dos nacionalismos que foram se formando ao largo dos Estados. No entanto, os Estados logo perceberam que a integração dessas duas forças, com o nacionalismo constituindo-se como o componente emocional central do patriotismo estatal, poderia resultar num instrumento extremamente poderoso para os governos. Com esse intuito, começaram a ser utilizados os instrumentos de comunicação, especialmente nas escolas primárias, para difundir ideias e símbolos, com bandeiras e tradições, que levassem a população a se reconhecer como parte de uma história comum.

Tratava-se de uma engenharia social ideológica da qual os Estados nacionais fizeram uso consciente e deliberado com o intuito de fazer a população aderir ao país, mas que estava longe de se constituir como uma manipulação do alto. Os sentimentos nacionalistas não-oficiais já estavam presentes na população. Ao Estado

coube apenas catalisá-los em benefício próprio, ou nas palavras de Raymundo Faoro: Anular o Estado através do próprio Estado (1958).

O Brasil do final do século XIX, ainda uma nação jovem, deparou-se com a necessidade de encontrar soluções políticas simultâneas em muitas dessas frentes de consolidação do Estado e da nação. Como foi comum aos Estados nacionais que se formaram consecutivamente e a partir de uma condição colonial subalterna, os processos políticos e de tentativa de organização da sociedade se deram por aqui a partir da mimetização da metrópole, sem sincronia com tempo histórico requerido para vivenciá-los em etapas.

É sabido que o Brasil se estabeleceu tardiamente como Estado soberano, tendo produzido a sua independência sem libertar os escravos e conceder-lhes cidadania, surgindo como uma nação incompleta “com cada metade da população a olhar para a outra com desconfiança, inimizade ou temor” (Costa e Silva: 2011). O Estado, portanto, constituiu-se antes do povo, legando para a República, após a abolição da escravatura, o desafio de dar unidade às ideias de povo e nação, estabelecendo simultaneamente os símbolos da nacionalidade, ou a formação das almas, como bem definiu o historiador José Murilo de Carvalho (2017).

Eram desafios múltiplos que naquela quadratura histórica, final do século XIX e início do século XX, debatiam-se com contradições e paradoxos de perspectivas raciológicas que pouco contribuía para formar a tão ambicionada comunidade nacional. Vivia-se então a crise da ideia de progresso, que vigorara até a segunda metade do século XIX, como consequência inevitável da

expansão dos mercados e da disseminação dos valores da modernidade e da “civilização”.

Tais expectativas de inevitabilidade da civilização e do progresso logo se revelaram frustradas não só entre as elites intelectuais, políticas e econômica da Europa, mas também entre as elites correspondentes da periferia que, num esforço de autoanálise, que envolveu a mobilização de ideias e ideólogos, passaram a buscar justificativas para aquilo que percebiam como atraso relativo em relação às metrópoles modernas. Em geral, esse tipo de “análise” passava pela constatação da impossibilidade imediata de se avançar rapidamente para aquilo que representava o último estágio da modernidade: o Estado-nação.

### 3. A Aventura da busca pela Identidade Nacional

No Brasil, como mostra Ortiz, essa tese era hegemônica em fins do século XIX e início do século XX (Ortiz, 2001). Teóricos do período, como Sílvio Romero, Euclides da Cunha e Nina Rodrigues, influenciados pelas diversas vertentes do positivismo e do “darwinismo social”, conviviam com a crença de que, dadas as condições naturais de então, a possibilidade do Brasil se constituir como nação era remota. O meio ambiente adverso e a predominância de “raças inferiores”, a indígena e a negra, na constituição do brasileiro eram os principais argumentos utilizados para justificar essa tese.

Nesse contexto, para se constituir como nação, a tese corrente era a de que o Brasil teria que realizar um esforço de branqueamento do seu povo, algo que já vinha ocorrendo com a miscigenação racial, uma vez que, ao

se avançar nesse processo, a “raça branca”, “superior”, tenderia a apagar as características das “raças inferiores”. Entretanto, até que isso se concretizasse seria exigido um longo tempo, o que levava os teóricos do período a conceber a realização efetiva de um Estado-nação no Brasil e, conseqüentemente, do progresso, como meta para um futuro longínquo e não para aquele presente [2].

A partir da década de 1930, diante da necessidade de se justificar o esforço de industrialização e de modernização econômica e social, novas interpretações do Brasil passaram a ser requeridas, pois a ideia de que o Brasil dificilmente se constituiria como nação moderna enquanto não apagasse totalmente a “nódoa” legada ao povo por negros e índios tinha deixado de corresponder às exigências da realidade política. Gilberto Freyre foi o grande ideólogo deste período, tendo reelaborado a temática racial do período anterior, passando do conceito de raça para o de cultura (Ibidem).

Baseando-se no culturalismo, Freyre transformou a negatividade do mestiço em positividade ao defender a tese de que a mistura das três raças estava dando origem a um povo singular, marcado por uma cultura e uma identidade própria que por si só justificaria a constituição da nação brasileira. Como mostra Ortiz (Ibidem: 41), “a ideologia da mestiçagem, que estava aprisionada nas ambiguidades sociológicas, ao ser reelaborada pôde difundir-se socialmente e se tornar senso comum, ritualmente celebrado nas relações do cotidiano, ou nos grandes eventos como o carnaval e o futebol. O que era mestiçagem, torna-se nacional”.

Freyre, entretanto, continua próximo da corrente historicista de pensadores brasileiros do século XIX

que dão prioridade à ideia de continuidade em lugar da mudança. De algum modo, ele defendia com suas teses a continuidade do passado no futuro, em que as matrizes formadoras da nacionalidade brasileira, apesar de todo o histórico de violência e das formas perversas de dominação, apresentavam as condições e a originalidade necessária para um progresso linear e gradual, da formação de uma “civilização dos trópicos”, sem necessidade de ruptura, mudança brusca ou revolução.

Contemporâneos de Freyre, autores como Sérgio Buarque e Caio Prado Jr., apesar de terem também rompido com as perspectivas racialistas prevalentes até os anos 1920, defenderam uma interpretação menos condescendente acerca da herança colonial, propondo uma visão crítica da colonização portuguesa e a necessidade de algum tipo de ruptura com o passado (Reis, 1999). Para Sérgio Buarque (1995), a particularidade da colonização portuguesa teria sido o legado patrimonialista e as formas de relação corrompidas pela pessoalidade e pelas formas de dominação daí derivadas, com seus mecanismos de favorecimentos, relações clientelistas e de interesse representados pelo “homem cordial”, as quais tornavam inviáveis qualquer trajetória de futuro em moldes racionais modernos. Era necessário, portanto, romper com essas estruturas.

Já Caio Prado, a partir de uma interpretação de viés marxista, optou por uma crítica economicista ao olhar para a estrutura de classes como reflexo das estruturas econômicas legadas pelo passado colonial, cuja ruptura dependia de processos revolucionários. Porém, Caio Prado, como um dos intérpretes que “redescobriram o Brasil” nos anos 1930, acreditava na potencialidade do povo brasileiro

de se notabilizar como sujeito de sua própria história, destacando eventos históricos e inúmeros movimentos do passado que foram resultado de ações produzidas por heróis brasileiros oriundos do povo e que, justamente por isso, costumam ser escamoteados pelas elites.

As perspectivas de autores como Sérgio Buarque e Caio Prado, que priorizavam a mudança em relação à continuidade (Reis, 1999), constituíram-se como base para a tradição do pensamento social da USP, influenciando autores como Florestan Fernandes, Antônio Cândido e Fernando Henrique Cardoso.

Simultaneamente a essa corrente de pensadores, com a ascensão do nacional-desenvolvimentismo já na década de 1940, tendo como base as das teses de Prebisch e da criação da Comissão Econômica para a América Latina (CEPAL) em 1948, ideário que defendia, basicamente, um modelo de substituição de importações com forte participação dos investimentos estatais, restrições à entrada do capital estrangeiro e o robustecimento da classe empresarial brasileira para a superação do atraso estrutural e suas consequências, a busca pelo brasileiro autêntico, a partir de uma perspectiva calcada na condição periférica como um fator estrutural, ganhou reforço nos meios intelectuais que orbitavam em instituições estatais estabelecidas na capital do país.

De um lado, o “cepalino” Celso Furtado apresentou uma interpretação alternativa, bastante documentada e, de certo modo, complementar à de Caio Prado Jr., acerca da formação econômica do Brasil. Para Furtado (2007), o desenvolvimento da economia brasileira dependeu do ciclos de produtos, dos mecanismo cambiais de socialização das perdas do setor agroexportador, das tendências para

a concentração da renda, e dos desequilíbrios estruturais ocasionados pela piora na relação de trocas, resultando em lentidão da formação no país, tanto do mercado interno quanto do espírito empreendedor, que para ele, nitidamente influenciado pela perspectiva schumpeteriana, era condição básica para o desenvolvimento de uma economia capitalista. O resultado era uma economia periférica presa a estruturas coloniais que inibiam as potencialidades do povo e a formação de um mercado interno capaz de propiciar as condições para o desenvolvimento autônomo. A chave para livrar o país dessa condição periférica e dependente era industrialização, único mecanismo capaz de promover o desenvolvimento autônomo, tornar a “mão de obra redundante” e de “cimentar a nacionalidade”:

Já não se tratava de discutir a sua oportunidade e conveniência, e sim de partir dela para liberar o país dos resquícios do passado colonial. (...) Nenhuma fatalidade respondia pelo atraso do país. Devíamos procurar suas causas na História, assinalar as motivações dos que, ocupando posições de mando, tomavam decisões. Cabia denunciar os interesses que estavam empenhados em subordinar a industrialização à reconstituição do velho sistema primário-exportador. Desenvolver o país, recuperar o tempo perdido, não era apenas o desafio: deveria ser a responsabilidade maior de quem pretendesse dirigi-lo (FURTADO, 1997, p. 166-167).

Como intelectual público, atuante em instituições de Estado e organismos multilaterais, Furtado se colocava diante da missão de contribuir para a reconstrução institucional do Brasil, algo tido por ele como indispensável, considerando que, a partir de uma perspectiva mannheimiana, essa era uma condição para preservar a liberdade do homem:

Seguindo Mannheim, eu tinha uma certa ideia do papel social da *intelligentsia*, particularmente nas épocas de crise. Sentia-me acima dos condicionamentos criados por minha inserção social e estava convencido de que o desafio consistia em instilar um propósito social no uso dessa liberdade. (FURTADO, 1997, p.101).

Em paralelo ao pensador independente que foi Celso Furtado, a tônica da relação centro-periferia do ideário nacional-desenvolvimentista também ganhou corpo no debate cultural da filosofia e das humanidades acerca da nacionalidade e formação do país a partir do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB). O ISEB foi uma instituição chave para instrumentalizar esse ideário no plano cultural, contando com personalidades de tendências políticas diversas, como Roland Corbisier, que havia sido integralista, Nelson Werneck Sodré, identificado com o PCB, além de Guerreiro Ramos e Hélio Jaguaribe. O que os unia era a concepção comum que tinham de cultura a qual, baseada na sociologia e na filosofia alemã de Hegel e também de Mannheim, significaria, segundo eles, as objetivações do espírito humano e na perspectiva da cultura como um vir a ser. Já bastante influenciados pelo pós-colonialismo e pelo terceiromundismo, os isebianos defendiam que a cultura brasileira estava alienada no ser do outro, mais especificamente no do colonizador, devido aos vínculos de dependência socioeconômica que impediam o país de se realizar como uma nação autônoma e, portanto, moderna.

Significa, para o ISEB, que o Brasil continuava a viver uma situação colonial, ou seja, uma situação segundo a qual “a nação é organizada para funcionar como instrumento da nação colonizadora” (Corbisier,

1960: 29). A relação que se estabelece entre metrópole e colônia com a do senhor e do escravo na qual este último é obrigado a abdicar do seu próprio ser, permitindo que ele seja apenas um reflexo do ser do senhor (Ibidem). Uma vez que o espírito subjetivo do escravo, ou seja, sua capacidade de criar, de compreender e de assimilar os objetos culturais, é alienada para atender aos interesses de outros, a objetivação do seu espírito, que se concretiza no produto do seu trabalho, resulta em algo inautêntico. Para Corbisier, o mesmo se daria com o “complexo colonial”, ou “sistema colonial”, no qual a colônia, ao exportar matéria-prima e importar bens manufaturados, exporta o não ser e importa o ser do outro (da metrópole). A colônia, portanto, aliena a si mesma para servir de instrumento da metrópole.

Essas teses exerceram forte influência no pensamento de esquerda entre o final dos anos 1950 e anos 1960, tendo sido a base para os Conselhos Populares de Cultura (CPC) da UNE, mas não só. Dada as suas vinculações com perspectivas nacionalistas e de busca por um ideal de brasileiro, elas também tiveram forte apelo nos círculos militares, os quais carregavam valores positivistas e spencerianos herdados da formação da sua matriz institucional no século XIX. Não à toa, em seguida ao golpe de 1964, o governo militar optou por acolher ideias afetas ao nacional-desenvolvimentismo e ao propósito de definir um ideal universal de brasileiro a partir das teses sobre mestiçagem e democracia racial acomodadas no interior da ideologia de mercado.

Para tal, o regime estabeleceu aproximações com intelectuais tradicionais já a partir de 1965 com a criação de uma comissão com a finalidade de elaborar uma política

nacional de cultura, apresentando as intenções do regime de estabelecer uma continuidade histórica com as origens do pensamento sobre a cultura brasileira. Daquela comissão resultou uma proposta de criação de um Conselho Federal de Cultura (CFC), o qual foi oficialmente instituído em novembro de 1966. Os integrantes desse Conselho foram escolhidos dentre aqueles intelectuais “neutros” ou apoiadores explícitos, a maioria deles integrantes de instituições tradicionais, como os Institutos Históricos e Geográficos e as Academias de Letras, tais como Gilberto Freyre, Ariano Suassuna, Rachel de Queiroz, Josué Montello, Burtle Marx, Afonso Arinos e Guimarães Rosa.

O CFC buscou resgatar a ideologia da mestiçagem, que toma o povo brasileiro como resultado da mistura das três raças povoadoras, ressaltando como característica mais marcante da nacionalidade brasileira o fato de que, apesar da heterogeneidade e da diversidade étnica e regional, todos as raças, cores e credos não só convivem de forma pacífica como se integram de forma harmoniosa. A identidade brasileira pautada na mestiçagem seria definida, portanto, pela “unidade na diversidade”. Um outro aspecto do discurso do CFC era o da ideia de tradição. Os valores fundamentais da cultura brasileira teriam suas raízes no passado, constituindo-se as manifestações culturais mais autênticas dos valores espirituais e materiais acumulados ao longo do tempo, sendo, portanto, um patrimônio que deveria ser preservado.

Por outro lado, outro grupo de intelectuais, os que se opuseram ao golpe – dentre eles Celso Furtado, Fernando Henrique Cardoso, Antônio Cândido, Francisco de Oliveira, Florestan Fernandes, Sérgio Buarque e tantos outros, muitos dos quais oriundos da USP e fundadores do

Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP) – passaram a se distinguir dessa perspectiva ideológica do ser brasileiro pela crítica à dificuldade de superação das condições estruturais da sociedade brasileira que mantinha traços hegemônicos da sociedade agrária patriarcal e escravistas do período colonial, sendo esta co-partícipe de um modelo de modernização industrial dependente, que combinava paradoxalmente traços de atraso e progresso. Mas, ao mesmo tempo, esses críticos mantiveram uma interpretação heróica e totalizante acerca do “vir a ser” do “brasileiro”, dando pouca margem para uma visão mais diversificada da sociedade brasileira com base nas suas diferenças identitárias e simbólica.

Somente a partir do final dos anos 1980 – com a ascensão dos novos movimentos sociais e o avanço das questões envolvendo a pautas raciais, sexuais e de gênero – as interpretações totalizantes acerca da sociedade brasileira começaram a dar lugar a leituras mais diversas. Autores e intérpretes do Brasil que nunca ocuparam lugar de destaque do cânone, mas que já tinham leituras particulares sobre questão racial (e, principalmente, de gênero), são redescobertos abrindo possibilidade para novas tradições e leituras sobre o Brasil, tendo como base, trajetórias diferenciadas e lugares sociais de cada grupo. Foram vertentes que se reforçaram nas últimas décadas, ainda mais sob a influência do debate feminista e racial da academia estadunidense, sendo elas a base para a crítica e defesa dos artigos do presente dossiê. São perspectivas que se opõem tanto à visões pluralistas e multiculturais, que pressupõem a coexistência pacífica, segmentada e independentes de várias identidade e grupos culturais e étnicos, mas que, em última instância asseguram a

hegemonia dos mais fortes, quanto às perspectivas sincréticas, predominantes no Brasil, que a partir das teses enaltecedoras da mestiçagem buscam escamotear as diferenças em uma homogeneidade idealizada.

Em face desses antagonismos, voltamos à pergunta: como falar em pensamento social brasileiro se, parafraseando Drummond, nenhum Brasil existe e muito provavelmente sequer existirão os brasileiros? Talvez nada seja tão radical quanto parece. As versões dos nossos intérpretes certamente não são tão voluntaristas. O Brasil tem especificidades históricas na formação do seu povo que guardam distinções em relação ao mesmo processo em outros países. Mesmo com as diferenças locais e regionais, a própria delimitação territorial introduz elementos de reflexividade que nos fazem compartilhar alguns sentimentos e propensões comuns, muito aproximadas de uma ideia de nação. Nesse sentido, as perspectivas universalistas dos nossos intérpretes continuam sendo úteis seja para o estabelecimento de um diálogo reflexivo, seja para construir a contraposição e reivindicar o lugar de outras identidades historicamente invisibilizadas. A reflexão acerca desses autores é sem dúvida a via mais segura para trilhar o caminho da teoria crítica proposta por Bhabha, ou seja, não o de substituir “a força de um discurso hegemônico por outro marginalizado, mas sim instaurar um processo ‘agonístico e antagonístico’ no qual a autoridade e as certezas aparentes do discurso hegemônico são subvertidas, questionadas e desestabilizadas para produzir um novo discurso híbrido e libertário” (Menezes de Souza, 2004, p.132). São esses os paradoxos presentes nos artigos que seguem, fruto da reflexão de jovens pesquisadores diante de desafio de se debruçar sobre a

tradição do pensamento social brasileiro, contrapô-lo à própria realidade e realizar uma reflexão “agonística e antagonística”, sem aderir aos pensadores canônicos, mas ao mesmo tempo reconhecer o lugar histórico que lhes cabe e a riqueza de referências teórica e de método para um diálogo reflexivo.

#### 4. Eugenia e estereótipos raciais na formação brasileira

Nos autores que discutem o pensamento social brasileiro dos séculos XIX e início do século XX, o conceito de eugenia é evidenciado para validar uma segregação hierárquica, entre negros e imigrantes, respaldando-se em interpretações biológicas reducionistas, orientando políticas para que brancos descendentes de europeus fossem merecedores, por superioridade genética, da nação. Segundo Santana e Santos (2016), o movimento de eugenia surgiu como forma de superação do passado —entenda-se aqui o passado rural e agrário— pela mestiçagem, em moldes políticos, que visava o ingresso na modernidade. A recepção das teorias racialistas europeias é evidenciada em suas produções, principalmente na valorização do branqueamento do país a partir de um projeto de modernização e de como a questão racial é associada a esta, evidenciando assim os conflitos e tensões que permearam o “se pensar modernidade”.

Pautados na visão européia – tendo como base teórica o positivismo de Augusto Comte e no evolucionismo de Spencer –, o branqueamento social marcou o Brasil no período de reconstrução do Estado liberal republicano (Santana e Santos, 2016), resultando na ideia de que a modernidade e o progresso se dariam também pela

composição étnica brasileira, ou seja, na predominância de brancos nos espaços de decisão política e no espaço público, incluindo o espaço do trabalho.

O papel assumido pelas teorias de racialização de Arthur Gobineau também influenciaram o imaginário nacional do período. O autor sustentava uma hierarquia racial que incluía inclusive “brancos e brancas não-puros/as”, ou seja, todos aqueles e aquelas com sangue mesclado com negros e índios. De tal maneira que sua teoria “se transformaria numa ideologia justificadora da dominação dos países capitalistas centrais sobre os países da África, Ásia e da América Latina e também da dominação de uma elite proprietária sobre o conjunto da população trabalhadora” (BUONICORE, 2007, p.2).

Florestan Fernandes em seu livro “O negro no mundo do branco” (1972), nos apresenta um panorama da situação do negro no Brasil, demonstrando o abismo entre as ideologias e utopias raciais dominantes. Em um primeiro momento, o autor aponta a situação dos escravos libertos e suas adaptações à economia de subsistência no espaço urbano, ao comércio e as dinâmicas estabelecidas pós escravidão, que impedia a ascensão social e tolhia a circulação desses, afirmando assim que “o que parece ser ascensão social no horizonte cultural do negro e da mulata, muitas vezes não passa de mera incorporação ao sistema de classe” (p.48). A partir disso, se consolida, mais uma vez, as desvantagens para a população negra e mestiça de inserção e ascensão, como se o passado de escravidão se reproduzisse no presente, porém, com outras nuances, agora com o status de libertos.

A realidade racial brasileira não apresentava uma neutralidade na manifestação de preconceitos raciais

conforme muitos acreditavam e como era sustentado pelo mito da democracia racial[3], e isso foi evidenciado por Thales de Azevedo em sua obra ‘As elites de cor’ (1955), por Costa Pinto ao analisar a cidade do Rio de Janeiro e por Florestan Fernandes ao se debruçar à análise da cidade de São Paulo. Tais autores nomearam esse contexto de “falácias do mito”, denunciando a discriminação e o preconceito, bem como, todas as dificuldades enfrentadas por negros e negras na tentativa de terem condições mínimas de vivência. Enquanto autores como Gilberto Freyre e Donald Pierson viam na mestiçagem cultural a quintessência da harmonização social, Florestan, Azevedo e Costa Pinto demonstraram o quão distante da realidade estava Freyre e Pierson.

Mas como isso se evidenciou na formação das cidades modernas em um contexto de mudança? Qual é o lugar da/o negra/o no processo de modernização? Costa Pinto (1998) em sua obra “O negro no Rio de Janeiro: relações de raças numa sociedade em mudança”, se propôs a pensar tais questões ao analisar uma capital brasileira. Pinto afirma que no Brasil,

As condições econômicas, sociais e educacionais fazem do negro veículo fácil de todas as aberrações sociais, aumentando de maneira espantosa a frequência estatística com que ele aparece na crônica da criminalidade, do misticismo, da mala vida em todas as suas manifestações e essa condição, que não é especificamente negra, embora seja específica da organização social em que o negro vive (p.172).

Na afirmação do autor, são destinadas e vinculadas ao negro questões que não são específicas dele, mas são problemas sociais e estruturais de forma geral, porém tais

vinculações engendram atitudes hostis e estereótipos ao negro, o que potencializa barreiras e coloca uma distância social entre esses e os brancos. Tais estereótipos raciais sobre o negro e o mulato, engendrado no período colonial, mas que perduram intransigentemente, colocou a raça branca numa posição de superioridade na construção da civilização brasileira (Ortiz, 1985, p.20), com o racismo e a eugenia se consolidando, explicitamente e implicitamente, como um conjunto articulado de ideias e práticas sociais que orientam ainda as compreensões sobre o Brasil, para além de meros estereótipos.

Nesse panorama esboçado, se pensarmos mais especificamente nas mulheres negras, os estereótipos se estendem para as questões sexuais e corporais dessas, onde se articula o racismo e o sexismo. Este último produz efeitos violentos sobre a mulher negra em particular, conforme pontuado por Lélia Gonzalez (1984), principalmente a partir das noções de mulata, doméstica e mãe preta, validando diferentes modos de rejeição/integração de seu papel.

Desde a escravidão, a mulata é colocada como prestadora de serviços sexuais para o senhor do engenho e seus filhos homens. Heleieth Saffioti ressalta que a mulher negra acabou por se converter no “instrumento inconsciente que, paulatinamente, minava a ordem estabelecida, quer na sua dimensão econômica, quer na sua dimensão familiar” (1976, p.165). Minava paulatinamente porque desencadeou disputas pela atenção dos homens, entre as mulheres brancas com as negras, conforme registrado na historiografia do Brasil colônia, dos inúmeros casos de violências e crueldades físicas sofridas por essas. Ainda hoje, tais agenciamentos contribuí para a produção de

papéis sociais considerados inferiores, como a doméstica, papel engendrado pelas dinâmicas acima de racismo e sexismo, considerada a mucama permitida, a da prestação de bens e serviços, ou seja, o burro de carga que carrega sua família e a dos outros nas costas (Gonzalez, 1984, p. 230). Ela está presente no cotidiano das casas, de quem depende seu funcionamento, embora, muitas vezes a invisibilize. Aliás, a história do Brasil é uma longa marcha de violência e silenciamento de pessoas “indesejáveis”, principalmente mulheres negras e indígenas.

É sobre tais incômodos que o dossiê que se segue se debruça.

## INFORMAÇÕES SOBRE OS AUTORES

\*Doutorando em sociologia da Universidade de Brasília. E-mail: antonio.padua.brito@gmail.com

\*\*Mestra e doutoranda em Sociologia pela Universidade de Brasília. E-mail: cchgaletti@gmail.com

\*\*\*Professor do Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília. E-mail: fabriciomneves@gmail.com.

## NOTAS

[1] Entrevista concedida à revista SEAF (Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficas), republicada em forma de depoimento, como homenagem, na UAPÊ REVISTA DE CULTURA N.º 2 – “EM CANTOS DO BRASIL” Editora Uapê, março 2000.

[2] Cabe ressaltar a influência do positivismo à época no que tange a condição feminina de caráter totalmente claustrofóbico. Tendo como elementos fundamentais da organização social princípios de autoridade e obediência, em que as mulheres deveriam, em tom sacrificial, serem

encerradas ao espaço privado, pois esse espaço era valoroso por fazer conexões com o ideário católico da virgem maria, santa mãe, rainha do lar. Nesse sentido, a sociedade alcançaria a perfeição, se fosse forjada por homens íntegros, mas para isso a dedicação feminina deveria ser intensa e exclusiva por mulheres afáveis, submissas e honradas.

[3] O mito da democracia racial alega que o Brasil escapou do racismo e da discriminação racial, afirmando que os brasileiros não vêem uns aos outros através da lente da raça e não abrigam o preconceito racial em relação um ao outro.

## REFERÊNCIAS

- ALONSO, Ângela. *Idéias em movimento: a geração de 1870 na crise do Brasil-Império*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- BUARQUE, Sérgio. *Raízes do Brasil*. 26 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- CORBISIER, Roland. *Formação e problema da cultura brasileira*. Rio de Janeiro, Iseb, 1960.
- COSTA E SILVA, Alberto da. *História do Brasil Nação: 1808-2010 - Volume 1 - Crise Colonial e Independência*. Rio de Janeiro: Fundação Mapfre e Editora Objetiva, 2011.
- FAORO, Raymundo. *Os donos do poder*. Editora Globo, São Paulo, 1958.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e senzala*. Editora Global, São Paulo, 2012.
- \_\_\_\_\_. *O negro no mundo dos brancos. Difusão Européia do Livro*, São Paulo. 1972.
- FURTADO, Celso. *Formação Econômica do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Obra Autobiográfica, v1*. São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- HOBBSAWM, Eric. *Nações e nacionalismos desde 1780*. São Paulo: Paz e Terra, 1998.
- GONZALEZ, Lélia. *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, ANPOCS, 1984.
- MENEZES DE SOUZA, Lynn Mario T. “Hibridismo e tradução cultural em Bhabha”, In: Abdala Júnior, Benjamin. *Margens da cultura: hibridismos & outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004
- ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira & identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 2001.
- PRADO JR., Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Companhia das Letras, 21.
- PINTO, Luiz de Aguiar Costa. *O negro no Rio de Janeiro: relações de raças numa sociedade em mudança*. Companhia Editora Nacional, 1953.
- REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1999.
- SAFIOTTI, Heleieth. *A mulher na sociedade de classes: Mito e realidade*. Editora Vozes, Petrópolis, 1976.
- SANTANA, Nara M.; SANTOS, Ricardo Augusto dos. *Projetos de modernidade: autoritarismo, eugenia e racismo no Brasil do século XX*. Revista Estudios Sociales, 2016.