

Raça, classe e a negação do conflito

Aristeu Portela Júnior¹

Resumo

Este trabalho analisa a contribuição do pensamento de Florestan Fernandes para a crítica de dois “mitos” acerca das relações raciais na sociedade brasileira. Inicialmente, investiga a construção da imagem do Brasil como um país harmonioso, que não apresentaria conflitos raciais devido ao seu alto grau de miscigenação, e como o autor ajuda a desvendar o modo de as camadas privilegiadas historicamente monopolizarem o uso do conflito para a manutenção dos seus interesses. Em seguida, discute a perspectiva segundo a qual as desigualdades raciais podem ser superadas ao se combater apenas as desigualdades de classe no Brasil, e como Fernandes argumenta em favor de uma luta política que considere simultaneamente as duas dimensões, apontando para a dupla vinculação revolucionária da população negra no Brasil. Assim, ambos os “mitos” negam a legitimidade do uso da noção de “raça” como instrumento de luta política.

Palavras-chave: Classe, Conflito, Florestan Fernandes, Raça.

Abstract

This paper analyzes the contribution of Florestan Fernandes to the critique of two “myths” about race relations in Brazil. First, it investigates the image of Brazil as a harmonious country without racial conflicts due to its high degree of miscegenation, and as the author helps to unravel how privileged strata historically monopolize the use of conflict to maintain their interests. Then, it discusses the view that racial inequality can be overcome when fighting class inequality in Brazil, and as Fernandes argues in favor of a political struggle that simultaneously consider these two dimensions, pointing to the black population in Brazil as doubly revolutionary. Thus, both “myths” deny the legitimacy of the use of the notion of “race” as a political instrument.

Keywords: Class, Conflict, Florestan Fernandes, Race.

¹ Doutorando em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco e professor do Departamento de Educação da Universidade Federal Rural de Pernambuco. Bolsista do CNPq.

As relações raciais no Brasil e seus “mitos”

Conhecer as representações que uma nação constrói acerca de si mesma pode ser um caminho profícuo para perscrutar o modo como as relações de poder e dominação estão arranjadas em seu interior. Ao menos é isso que pareceu indicar Florestan Fernandes quando escreveu, tempos atrás, que os “mitos existem para esconder a realidade. Por isso mesmo, eles revelam a realidade íntima de uma sociedade ou de uma civilização” (FERNANDES, [1959] 1989, p. 13).

Esta frase penetrante do autor nos serve de deixa para questionarmos: quais os mitos que foram historicamente construídos acerca da sociedade brasileira e que permanecem atuantes até hoje? Que interesses e arranjos sociais eles buscam esconder? O nosso objetivo neste trabalho será analisar alguns desses mitos, delineando as contribuições que o pensamento de Florestan Fernandes nos lega para a sua crítica e compreensão.

Mas, antes de prosseguirmos, alguns esclarecimentos se fazem necessários. Os dois “mitos”² que analisaremos aqui estão intrinsecamente vinculados com a noção de “raça”. E isso porque, como é sabido, o processo de construção de uma imagem de “nação” no Brasil esteve intrinsecamente vinculado ao debate da questão racial. Seja no final do século XIX, quando o cruzamento de raças era entendido como uma questão central para a compreensão dos destinos do país, e a mestiçagem era tida como um fator degenerativo da população brasileira, explicando o seu atraso e sua inviabilidade enquanto nação (cf. SCHWARTZ, 1993); seja nas primeiras décadas do século XX, em que se consolida a ideia do Brasil como formado a partir do encontro de três raças e a mestiçagem, lida agora numa chave positiva e dignificante, constituirá a ideologia de Estado que baseará a construção nacional sobretudo a partir dos governos de Getúlio Vargas; seja ainda desde o final do século XX, e muito fortemente agora, quando muitos dos elementos da ideologia da mestiçagem são postos em questão, e busca-se canais de expressão de identidades e raízes étnicas particulares (cf. COSTA, 2001).

Nesse debate, Florestan Fernandes ocupa uma posição extremamente importante. A escolha dele como nosso interlocutor privilegiado deve-se ao fato de ele

² Estamos utilizando a noção de “mito” livremente, tal como elaborada na citação de Florestan Fernandes que inicia este texto. Para uma discussão conceitual mais detalhada, cf. MIGUEL, 2000, p. 23-55.

ser um dos pioneiros, nas nossas ciências sociais, no desvendamento dos “mitos” acerca das relações raciais aqui abordados, em termos dos seus mecanismos de funcionamento e das suas consequências. Seus trabalhos podem mesmo ser considerados iniciadores de uma reflexão crítica acerca das relações raciais no Brasil, apontando para aspectos que seus predecessores no tempo desconsideravam.

É o que afirma Pereira (1996, p. 36), quando diz que nosso autor inaugura “uma nova fase (revolucionária, na opinião de alguns críticos) do estudo do negro no Brasil”. E também Bastos (1987, p. 140) reforça essa visão, ao apontar que os estudos de Florestan Fernandes “marcam um avanço no pensamento sociológico sobre a questão racial e representam um rompimento em relação à reflexão sociológica brasileira que os precederam”.

Adicionalmente, é preciso apontar que a reflexão do autor sobre a problemática racial estende-se por um largo período de tempo, indo desde seus trabalhos iniciais, de cunho mais antropológico na década de 1940, até sua atuação como parlamentar nos anos 1990 (cf. COSTA; CLEMENTE, 2001; SOARES; BRAGA; COSTA, 2002). Essa característica é importante por assinalar para nós a possibilidade de enxergarmos como os mitos aqui abordados persistem no tempo, sendo objeto de reflexão de Fernandes durante todo esse período. Assim, poderemos observar – e é esse mesmo nosso objetivo principal – a contemporaneidade de suas análises na problematização dessas persistentes representações acerca das relações raciais no Brasil.

O elogio à “paz social” e seus perigos

Certa vez, Florestan reconheceu que a sua pesquisa mais importante como sociólogo e como socialista foi aquela que fez com Roger Bastide sobre as relações raciais em São Paulo, em 1950. De fato, o sociólogo nunca mais deixou de se interrogar sobre o mundo da exclusão, da discriminação e do preconceito que, de fato, reencontrou, pois a pesquisa lhe reapresentava vários dramas da sua infância de menino pobre. De certa forma, sua obra é uma interpretação teórica e política ininterrupta daquela monumental pesquisa empírica e da sua indignação com um mundo incapaz de se democratizar (FERNANDES, H., 2014, p. 45).

Dada a sua importância não só para a trajetória do autor, mas para o delineamento das questões que aqui abordaremos, é por essa pesquisa que começamos nossa reflexão.

O estudo sobre relações raciais no Brasil, financiado pela UNESCO nos anos 1950, visava, segundo seu próprio projeto, organizar no país uma investigação sobre os “contatos entre raças ou grupos étnicos, com o objetivo de determinar os fatores econômicos, sociais, políticos, culturais e psicológicos favoráveis ou desfavoráveis à existência de relações harmoniosas entre raças e grupos étnicos” (*apud* SOARES; BRAGA; COSTA, 2002, p. 36). O Brasil era o cenário mais adequado para o estudo, na perspectiva da UNESCO, dada a imagem do país como sendo marcado por uma estrutura harmoniosa das relações entre as raças, que ele já gozava internacionalmente naquela época

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

A parte da pesquisa a ser realizada na cidade de São Paulo foi encarregada a Roger Bastide, então professor da USP, que convidou seu aluno e assistente Florestan Fernandes para participar dela. Os dados foram colhidos entre os anos de 1951 e 1952, e os resultados da pesquisa de Fernandes e Bastide acabaram por não ser muito úteis aos propósitos originais da UNESCO, pois

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

Mas o alcance dos resultados críticos da pesquisa não pode obscurecer as tensões que marcaram seu nascedouro. E um deles, especificamente, é bastante significativo para nossa discussão. Conforme narra o próprio Florestan:

Vivi em cortiços, em vários bairros de São Paulo, e sabia muita coisa sobre as condições reais de vida do negro entre nós. [...] Por isso, logo de cara, tive um grande problema com o professor Bastide. Ele não

tinha uma posição firme com relação a se havia ou não preconceito, se havia ou não democracia racial. Ele dominava igualmente o campo da antropologia, da sociologia, da psicologia. Com hipóteses psicológicas, por exemplo, ele muitas vezes tendia a pensar que certos comportamentos e alegações eram produtos da autodefesa do negro para se proteger de suas próprias deficiências. Outras vezes, ele pensava que os brancos de fato camuflavam a realidade, sem que, com isso, tivessem intenção de excluir o negro de participação de certas esferas da vida. Ele interpretava o Brasil de maneira mais civilizada possível. E aceitava os estereótipos, as auto-avaliações correntes. Eu já vinha disposto a trabalhar contra ela (FERNANDES *apud* SOARES; BRAGA; COSTA, 2002, p. 37).

Essa hesitação de Roger Bastide nos parece significativa do quanto uma certa concepção das relações raciais no Brasil já estava enraizada no imaginário acerca do país. A ideia da democracia racial – que Fernandes ([1965] 2008a, p. 309) chamou de “um dos grandes mitos de nossos tempos” – foi fomentada por uma propaganda tenaz, na qual se envolveram órgãos oficiais do governo, personalidades e livros que apresentavam a história brasileira sob o prisma dos brancos da classe dominante. Daí ela ter não só se arraigado no imaginário cultural da nossa sociedade, mas ter se tornado “um *mores*, algo intocável, a pedra de toque da ‘contribuição brasileira’ ao processo civilizatório da Humanidade” (FERNANDES, [1959] 1989, p. 13).

E uma das significativas contribuições da pesquisa de Bastide e Fernandes foi justamente mostrar como essa noção contribui para perpetuar, no presente, padrões de relações raciais característicos do nosso passado escravocrata e senhorial, portanto incompatíveis com uma ordem social competitiva e com uma sociedade democrática. Esse mito serviria para manter intactos todo um complexo de privilégios, padrões de comportamento e valores em proveito dos estratos sociais dominantes – ainda que “em prejuízo fatal da Nação” (FERNANDES, [1959] 1989, p. 14).

O mito da democracia racial funda uma *consciência falsa* da realidade, a partir da qual “acredita-se” que o negro não tem problemas no Brasil, já que não existem distinções raciais entre nós, e as oportunidades são iguais para todos. O “preto” vive satisfeito com sua situação, pois, sendo livre, os problemas sociais serão resolvidos “com o tempo”. Não se trata de uma formulação sem sentido. Serve a uma constelação de interesses, entre os quais isentar as elites de culpas e evitar a realização efetiva da integração racial democrática. É a forma pela qual as elites exercizam a ameaça dos movimentos sociais (BASTOS, 1987, p. 148).

A noção de democracia racial vai, portanto, além da afirmação de que o preconceito e a discriminação raciais inexistem na sociedade brasileira; ou que, se existem, são fenômenos pontuais e excêntricos. Ela enraíza-se – e é esse o nosso foco – em uma compreensão que vê numa suposta “paz social” um bem que deve ser buscado a todo e qualquer custo.

Na perspectiva desse mito, discutir, trazer à tona a problemática das relações raciais no Brasil seria uma maneira de *criar* tal problemática, que do contrário inexistiria em nossa sociedade, sendo estranha à nossa “tradição”. Daí advém o que Fernandes chama de nosso “preconceito de ter preconceito”, isto é, a leitura em chave negativa da ostentação do preconceito, ainda que ele se manifeste nas atitudes cotidianas.

A consequência política mais imediata de tudo isso é que o conflito social – aqui entendido como a divergência e o debate de interesses e posições contrárias – é visto como um mal que deve ser evitado. O que se busca é um consenso, mas não um consenso originário de uma contraposição entre camadas sociais igualitárias, e sim um consenso monolítico imposto de cima para baixo. O conflito é escamoteado para os porões da sociedade, visto não como um mecanismo essencial do funcionamento de regimes democráticos, mas sim como um perturbador da ordem e da paz social.

Segundo Fernandes ([1976] 2010, p. 113-114), as raízes dessa situação estão em nosso passado escravocrata e senhorial, com consequências específicas para a população negra e suas possibilidades de luta política. Conforme o autor, numa sociedade de classes como a brasileira, que preserva um padrão de elitismo típico da dominação estamental, o conflito potencial de raça não tem como eclodir na cena histórica. No passado, ele era expurgado da ordem legal e fortemente reprimido como uma “ameaça às instituições e à civilização”. Mesmo os abolicionistas, de Joaquim Nabuco a José do Patrocínio, procuram separar o abolicionismo do agravamento dos “ódios” ou dos “conflitos” raciais (cf. FERNANDES, [1959] 1989, p. 14).

O caso de Joaquim Nabuco é mesmo exemplar, por isso nos deteremos um pouco nele. No famoso libelo “O Abolicionismo” (1883), dirigido primordialmente a seus colegas políticos e demais representantes das camadas sociais privilegiadas (cf. MARSON; TASINAFO, 2011, p. 15), o autor busca repetidamente assegurar que os abolicionistas não almejam indispor escravos contra senhores, negros contra brancos,

mas sim harmonizar essas diversas categorias sociais, concilia-las tendo em vista a “reconstituição completa do país”.

Por isso também os abolicionistas, que querem conciliar todas as classes, e não indispor umas contra as outras; que não pedem a emancipação no interesse tão somente do escravo, mas do próprio senhor, e da sociedade toda; não podem querer instilar no coração do oprimido um ódio que ele não sente, e muito menos fazer apelo a paixões que não servem para o fermento da causa, que não se resume na reabilitação da raça negra, mas é equivalente, como o vimos, à reconstituição completa do país (NABUCO, [1883] 2011, p. 85³).

Nessa argumentação, Nabuco ([1883] 2011, p. 89) evoca inclusive as palavras do *Manifesto* da Sociedade Brasileira contra a Escravidão (que ele ajudou a fundar), dizendo que elas expressam todo o pensamento abolicionista: “O futuro dos escravos depende, em grande parte, dos seus senhores; a nossa propaganda não pode, por consequência, tender a criar entre senhores e escravos senão sentimentos de benevolência e solidariedade”.

É notório, nessas e em outras passagens do livro, que Joaquim Nabuco busca afastar das camadas dirigentes qualquer temor de que o movimento abolicionista produza transformações violentas, bruscas na sociedade, que gerem uma “catástrofe social”. Como quando afirma que a “escravidão não há de ser suprimida no Brasil por uma guerra servil, muito menos por insurreições ou atentados locais” – e cita os casos da França, da Rússia e dos EUA. “A emancipação há de ser feita, entre nós, por uma lei que tenha os requisitos, externos e internos, de todas as outras. É, assim, no Parlamento e não em fazendas ou quilombos do interior, nem nas ruas e praças das cidades, que se há de ganhar, ou perder, a causa da liberdade” (NABUCO, [1883] 2011, p. 86).

Portanto, uma leitura possível da famosa obra de Joaquim Nabuco pode enxergá-la como uma tentativa de traçar um caminho de mudança social que seja capitaneado pelas camadas sociais dirigentes, privilegiadas – apesar de serem mudanças significativas no sentido de alteração da estrutura econômica da sociedade brasileira de finais do século XIX. Não há menções, no livro, a possibilidades (ou mesmo necessidades) de democratização da estrutura política do Estado brasileiro, por exemplo. O ideal aqui expresso é a harmonia entre as classes e entre as raças, não a transformação

³ A atualização da ortografia para os padrões atuais, em todas as citações do referido livro de Joaquim Nabuco, é de nossa inteira responsabilidade.

do Estado brasileiro enquanto instituição hegemônica pelas camadas dirigentes. Daí o persistente reforço em tentar evitar a eclosão de conflitos, especialmente os conflitos raciais.

O caso de Nabuco é apenas um exemplo desse mecanismo de des-legitimação do conflito racial no século XIX. Alguns poderiam argumentar que se trata de um passado superado. No entanto, já em plena vigência da ditadura civil-militar no Brasil, Florestan Fernandes ([1976] 2010, p. 113-114) apontava como o conflito racial era deliberadamente confundido com o conflito de classe ou com a “subversão comunista da ordem” – e exposto à solução policial, repressora. Apenas o branco das elites das classes dominantes, pouco interessado em levar a democratização das estruturas econômicas, sociais e políticas aos “porões da sociedade”, é que podia manipular/selecionar as tensões sociais, monopolizando assim as decisões sobre as mudanças que devem ser implementadas.

Essa manipulação dos conflitos, realizada pelas camadas privilegiadas – selecionando quais são considerados legítimos e quais são os ilegítimos –, pode ser interpretada segundo um conceito elaborado por Fernandes ainda nos momentos iniciais da sua carreira, visando dar conta dos modos com que a mudança social era conduzida na sociedade brasileira. Trata-se da ideia de “apego sociopático ao passado” (ou, como alternativamente ele coloca algumas vezes, “resistência sociopática à mudança”) por parte das nossas elites.

O conceito busca dar conta de um fenômeno que remonta à conformação da ordem senhorial e escravocrata, na qual teria se formado uma espécie de tradição (um “padrão colonial de reação societária aos problemas sociais”) entre as camadas dominantes na sociedade brasileira: a de manipular a mudança social em termos de uma estratégia na qual contava, em primeiro e último lugar, seus interesses e valores sociais, bem como o fortalecimento de suas posições na estrutura de poder da comunidade nacional (FERNANDES, [1962] 1976, p. 214-215).

Trata-se de uma opção pela mudança social que pretende manipular as transformações da sociedade brasileira segundo os interesses de camadas tradicionalmente acostumadas à estabilidade social e ao que ela sempre ocultou no Brasil: extrema iniquidade na distribuição da terra, da renda e das garantias sociais; dominação autocrática dos poderosos e acomodação passiva dos subordinados; identificação das fontes de lealdade através de relações pessoais e diretas, objetiváveis

no âmbito da família, da parentela ou de grupos locais e regionais (FERNANDES, [1962] 1976, p. 215). Essa resistência à mudança desvela o empenho voltado para a preservação pura e simples do *status quo*, e consiste no sentido profundo do dilema social brasileiro, segundo o autor.

De acordo com Fernandes, enquanto o Brasil não conseguir se estruturar efetivamente em moldes democráticos – isto é, enquanto não possuir um mecanismo consistente de universalização das possibilidades de atuação nas estruturas políticas –, as escolhas dos alvos básicos da mudança social continuarão sendo feitas por pequenas minorias, as quais, justamente por se apegarem “sociopaticamente” ao passado escravocrata e senhorial, estão mais empenhadas em atender a seus próprios interesses sociais, que a levar em conta os interesses sociais da coletividade como um todo.

Não é de estranhar, portanto, que no Brasil o uso do conflito – isto é, a liberdade de usar o conflito, dentro ou contra a ordem vigente – foi sempre um privilégio, um monopólio dos brancos dos estratos dominantes da sociedade. Segundo Fernandes ([1979] 1989, p. 94), temos justamente neste aspecto “um bom teste para avaliar se existe democracia racial. Pois se o negro não pode usar o conflito para eliminar os resíduos de desigualdade racial, não existe nenhuma democracia, com referência à raça”.

A estrutura da sociedade está preparada para reprimir qualquer pressão racial que se volte para a democratização da ordem social (e, implicitamente, da ordem racial que ela absorve e retrata): a Abolição não aumentou em nada as probabilidades de participação econômica, social, cultural e política do “elemento negro”. Ela foi uma revolução do branco para o branco e, nesses limites, manteve intacto o padrão assimétrico de relação racial e as desigualdades raciais, institucionalizadas ou não (FERNANDES, [1976] 2010, p. 114).

Talvez uma das consequências mais persistentes dessa nossa condição esteja no fato de que, ainda hoje, tentativas de luta por direitos da/para a população negra sejam frequentemente encaradas como sendo, elas mesmas, atitudes racistas e preconceituosas, na medida em que confrontam nosso padrão característico de paz e harmonia social⁴.

⁴ Bem característico, nesse sentido, foram algumas das reações à pesquisa sobre relações raciais que Fernandes desenvolveu junto com Roger Bastide: “de imediato, fomos considerados ‘tendenciosos’ e responsáveis pela ‘deformação da verdade’ em vários níveis da sociedade circundante. Houve, mesmo, uma ocorrência típica. O diretor de uma escola de sociologia que afirmou publicamente que Bastide e eu estávamos introduzindo ‘o problema [racial]’ no Brasil!” (FERNANDES, [1984] 1989, p. 107).

Esse tipo de perspectiva está muito presente no debate em torno da implantação de cotas raciais para o ingresso nas universidades públicas, por exemplo. Pesquisa de Moya e Silvério (2009) nos principais jornais e revistas do país – *Folha de S. Paulo*, *O Estado de S. Paulo*, *Veja*, *IstoÉ* e *Época* –, entre os anos de 1995 e 2004, demonstrou não só que eles são majoritariamente contrários a essa política de ação afirmativa, como que um dos principais argumentos levantados, para justificar tal posição, está na caracterização das cotas como uma medida racialista que oficializa o racismo institucional e acirra os conflitos raciais privados.

Esse enquadramento argumentativo se fundamenta, nessa perspectiva, na concepção de que no Brasil as relações sociais não são racializadas devido ao seu alto nível de miscigenação. Portanto, o sistema de cotas é entendido como uma política imperativa que obriga a classificação racial de uma população que não se define nem se relaciona racialmente (cf. MOYA; SILVÉRIO, 2009, p. 236). Para tal argumentação, as cotas raciais tencionam transformar a nacionalidade brasileira, compreendida como beneficentemente mestiça, em um sistema bipolarizado (e portanto conflituoso) entre negros e brancos.

Um raciocínio semelhante está presente no Manifesto “Todos têm direitos iguais na república democrática”, que foi entregue no dia 30 de junho de 2006 ao Congresso Nacional. Trata-se de um documento assinado por 114 intelectuais que se posicionam contrariamente à implantação da política de cotas raciais nas universidades públicas. O trecho a seguir expressa, a nosso ver, a essência do argumento principal do manifesto:

A adoção de identidades raciais não deve ser imposta e regulada pelo Estado. *Políticas dirigidas a grupos “raciais” estanques em nome da justiça social não eliminam o racismo e podem até mesmo produzir o efeito contrário, dando respaldo legal ao conceito de raça, e possibilitando o acirramento do conflito e da intolerância.* A verdade amplamente reconhecida é que o principal caminho para o combate à exclusão social é a construção de serviços públicos universais de qualidade nos setores de educação, saúde e previdência, em especial a criação de empregos. Essas metas só poderão ser alcançadas pelo esforço comum de cidadãos de todos os tons de pele contra privilégios odiosos que limitam o alcance do princípio republicano da igualdade política e jurídica. *A invenção de raças oficiais tem tudo para semear esse perigoso tipo de racismo*, como demonstram exemplos históricos e contemporâneos. E ainda bloquear o caminho para a resolução real dos problemas de desigualdades (FRY et al, 2007 *apud* MOYA; SILVÉRIO, 2009, p. 245; grifos nossos).

Posteriormente, alguns dos signatários do referido manifesto publicaram o livro chamado (significativamente) de “Divisões perigosas”. Nessa obra, defende-se em geral – para usar os termos de Bolívar Lamounier⁵ – que essa aposta do Estado brasileiro na “regulamentação ‘racial’ da cidadania”, no combate das desigualdades, do preconceito e da discriminação, pode provocar “efeitos colaterais sumamente indesejáveis no que toca à sociabilidade e à concepção política da nação brasileira”, impondo “uma dicotomização ‘racial’ e potencialmente rancorosa a um país mestiço”.

Fazendo coro à ideia da emergência de conflitos advindos da implantação das cotas raciais nas universidades públicas, Pinto de Góes afirma o seguinte: “O Brasil pode vir a se tornar um país dividido entre negros e brancos, sim, trocando a valorização da mestiçagem pelo orgulho racial”. E Zarur arremata: “Diferenças étnicas causam os mais horrorosos conflitos e guerras pelo mundo afora. Não é razoável que aprendizes de feiticeiro os tragam para o Brasil”.

Todos esses argumentos – e muitos outros exemplos poderiam ser lembrados – parecem compartilhar uma série de pressupostos em comum. O que verificamos neles é a afirmação do Brasil como uma sociedade mestiça, e cuja mestiçagem é tida como indicativo de uma relação harmoniosa entre as pessoas, independentemente da sua pertença étnico-racial. Nessa perspectiva, reconhecer tais diferenças / pertenças seria o mesmo que “dividir o país”, impor uma dicotomização racial “rancorosa”, acirrar o conflito e a intolerância.

Está aí, claramente expressa, a ordenação discursiva e ideológica que Florestan Fernandes já alertava no passado. O conflito racial, o evidenciar das divisões existentes na sociedade, é visto não como um primeiro passo necessário para a busca de soluções para as desigualdades raciais existentes, mas como a própria criação dessas desigualdades. Daí a sua qualificação necessariamente negativa, de um mal a ser evitado.

É notório como a categoria da “mestiçagem” compõe o substrato dessa representação do Brasil como um país racialmente harmonioso. Ela é o fundamento conceitual dessa negação da legitimidade do conflito, das lutas que poderiam quebrar a nossa “paz social”. Nessa ordem harmoniosa e mestiça, não pode haver nenhum tipo de “orgulho racial”, já que somos todos parte da mesma família, e consequentemente

⁵ Todas as citações do livro são feitas a partir de Costa (2010, p. 12-14).

nenhuma política pública calcada na diferenciação das pertencas étnico-raciais. Como diz Sérgio Costa (2001, p. 149), na ideologia da mestiçagem a “ideia de raça é desqualificada enquanto instrumento dos discursos políticos públicos, ainda que continue orientando a ação e as hierarquizações estabelecidas pelos agentes sociais em seu cotidiano”.

São por demais evidentes as afinidades desse tipo de perspectiva com o velho mito da democracia racial. A utilização de argumentos extremamente semelhantes aos que eram usados nas décadas de 1950 e 1960, quando Florestan Fernandes primeiro publicou os resultados das suas pesquisas, estarrece pela sua própria persistência. Essencialmente antidemocráticos (porque afirmam indiretamente a legitimidade dos privilégios de determinadas camadas sociais), tais argumentos parecem desconsiderar a situação histórica de exclusão sistemática da população afrodescendente das benesses do desenvolvimento social.

Florestan Fernandes havia apontado como a negação do conflito enquanto instrumento político das camadas desfavorecidas era um mecanismo garantidor de privilégios históricos e, portanto, de manutenção do *status quo*. E o que observamos contemporaneamente é a persistência discursiva desse mesmo tipo de negação, fundada nas mesmas noções do Brasil como uma socialmente racialmente harmoniosa.

Essa resistência sociopática à mudança que verificamos atualmente mobiliza-se contra uma política de ação afirmativa com recorte racial (e, em especial, a política de cotas raciais) porque estas implicam o reconhecimento, pelo Estado brasileiro, de que as desigualdades raciais existem na sociedade brasileira, e que qualquer ideia de “harmonia” ou “paz social”, nesse sentido, carece de fundamentos histórico-sociais. Mais especificamente, as políticas de promoção da igualdade racial expressam a ideia de que tais desigualdades não podem ser enfrentadas sem se levar em conta as especificidades da problemática racial e sem atentar para a construção de identidades étnico-racialmente fundadas.

Para os defensores contemporâneos do mito acima citado, esse tipo de política incentiva diferenciações e conflitos raciais numa sociedade que, do contrário, não os apresentaria. Na verdade, diriam ainda esses defensores, as desigualdades raciais seriam mais eficientemente combatidas se dirigíssemos nossa ação para as desigualdades sociais, isto é, para as barreiras de classe e o combate à pobreza. Discutiremos essas ideias no tópico a seguir.

A duplicidade revolucionária da população negra no Brasil

Dos mitos que escondem (e, por isso mesmo, revelam) a nossa sociedade, há outro que persiste concomitantemente ao da democracia racial, mantendo com ele relações de complementaridade. Trata-se da antiga contraposição entre desigualdades de classe e desigualdades raciais, que ora considera que apenas as primeiras existem no Brasil, ora que, reconhecendo a existência das segundas, afirma que o caminho para combatê-las é combater prioritariamente as primeiras.

Como bem afirmam Costa e Clemente (2011, p. 1), uma das retóricas ainda hoje utilizadas para negar a pertinência da categoria raça para compreender as injustiças sociais no Brasil está na afirmação de que o preconceito é de caráter apenas econômico, social ou de classe. Essa noção está na raiz do discurso daqueles que costumam contestar a própria validade das políticas afirmativas de recorte étnico-racial. Ainda segundo os autores:

A argumentação geralmente utilizada por esses setores é a de que, no Brasil, as desigualdades são apenas econômicas e não de raças. Mesmo em setores da esquerda, essa ideologia é reproduzida, a exemplo do Movimento Negro Socialista, que se posiciona frontalmente contra as cotas e ações afirmativas, recebendo o apoio de partidos comunistas tradicionais como o Partido Comunista do Brasil (PC do B). A principal luta seria a dos trabalhadores, como classes antagônicas ao capital, e a luta de raças apenas serviria para dividir as lutas populares (COSTA; CLEMENTE, 2011, p. 3).

Trata-se, como dito, de um debate relativamente antigo, mas que alcança ainda a contemporaneidade sobretudo quando se discutem as políticas de ação afirmativa de cunho racial. Num movimento argumentativo semelhante ao utilizado com as noções de mestiçagem e harmonia social, evoca-se uma suposta primazia dos elementos econômicos para argumentar pela não necessidade de políticas públicas voltadas especificamente para a população afrodescendente. Bastaria, nesse raciocínio, combater a pobreza e a miséria e então teríamos, como produto derivado, a possibilidade de classificação social da população negra.

Que contribuições Florestan Fernandes poderia trazer para essa discussão? Uma leitura apressada da sua obra costuma enxergá-lo como representante do mito acima

citado – talvez em virtude da sua identificação teórica e política com o marxismo e o socialismo, atribui-se a ele uma primazia das classes sociais sobre a raça, como se apenas a primeira dimensão importasse seja como alvo da luta política, seja como elemento explicativo das desigualdades sociais no Brasil.

Mas vejamos o que o próprio tem a dizer, em texto do final dos anos 1980:

Muitos afirmam que o preconceito de cor é um fenômeno de classe e que no Brasil não existem barreiras raciais. Todavia, estas se manifestam de vários modos e são muito fortes. Aqueles que conseguem varar as barreiras sociais, qualificando-se como técnicos ou como profissionais liberais, logo se defrontam com barreiras raciais. Promoção, reconhecimento de valor e acesso a vários empregos são negados por causa da condição racial, embora os pretextos apresentados escondam as razões verdadeiras (FERNANDES, [1987] 1989b, p. 22-23).

O que a citação acima indica é não apenas o reconhecimento puro e simples da existência de desigualdades racialmente fundadas, mas também a sua interpenetração com as barreiras de classe. Isso, acredito, é o que singulariza a posição de Florestan Fernandes em todo esse debate: a sua recusa em enxergar esses dois sistemas de desigualdade como sendo exclusivos. Posição, na verdade, que já está presente desde os seus trabalhos dos anos 1950 e 1960. Afinal, o próprio dilema racial brasileiro, conforme caracterizado n' *A integração do negro na sociedade de classes*, não consiste justamente na incapacidade de as relações de classe superarem – na medida em que as absorvem – as desigualdades raciais?

Conforme Fernandes diagnosticava na década de 1960, o Brasil não havia conseguido realizar plenamente uma superação do seu “antigo regime”, da sua ordem social escravocrata e senhorial: a ordem social competitiva, ou a sociedade de classes, só era de fato inclusiva, aberta e igualitária para as camadas dominantes. E esse processo possui consequências específicas para o conjunto da população negra.

Inicialmente, nas décadas posteriores à Abolição, o envolvimento imediato nos processos de desenvolvimento econômico e social, que se desenrolaram então, dependia de recursos econômicos, meios técnicos e organizatórios que os ex-agentes do trabalho escravo, socializados para um ambiente de trabalho adequado à ordem estamental, não possuíam. Como a desagregação dessa ordem se operou sem que tais agentes fossem cercados de assistência e garantias que os protegessem na transição para o sistema de

trabalho livre, o liberto não se adequou facilmente aos quadros de uma economia competitiva: “a degradação pela escravidão, a anomia social, a pauperização e a integração deficiente combinam-se entre si para engendrar um padrão de isolamento econômico e sociocultural do negro e do mulato que é aberrante em uma sociedade *competitiva, aberta e democrática*” (FERNANDES, [1965] 2008a, p. 301-302).

Ou seja, ainda que o sistema de castas tenha sido abolido legalmente, com a desagregação e extinção do regime servil, na prática a população negra e mulata continuou reduzida a uma condição social análoga à preexistente. Em vez de ser projetada, em massa, nas classes sociais em formação e diferenciação, viu-se incorporada à “plebe”, convertendo-se numa camada social dependente e compartilhando de uma “situação de casta” disfarçada. Desse modo, “a desigualdade racial manteve-se inalterável, nos termos da ordem racial inerente à organização social desaparecida legalmente”, e “o padrão assimétrico de relação racial tradicionalista (que conferia ao ‘branco’ supremacia quase total e compelia o ‘negro’ à obediência e à submissão) encontrou condições materiais e morais para se preservar em bloco” (FERNANDES, [1965] 2007, p. 106).

Apenas entre as décadas de 1940 e 1960, quando a Segunda Guerra favorece de maneira intensa a expansão das indústrias, com suas ramificações na diferenciação do sistema econômico e no ritmo da urbanização da cidade, é que a ordem social competitiva se redefine, tornando-se mais aberta, permitindo à “plebe urbana”, na qual se inserem o negro e o mulato, encontrar vias mais amplas de proletarização ou de ingresso nas classes médias.

Ainda que o grosso das oportunidades assim surgidas se concentre nos setores de trabalho braçal, sem qualificação ou semiqualficada, “a partir daí, o negro e o mulato passaram a encontrar uma resposta para os seus anseios e já (...) logram pôr em prática os ideais tão acalentados de vida social ordenada, decente e condigna” (FERNANDES, [1965] 2008b, p. 138-139). Mas a classificação no sistema vigente de classes sociais não produz alterações radicais na posição social do “negro”, que “continua a ser ‘pobre’, a se concentrar em ocupações mal remuneradas e de pouco ou nenhum prestígio e a fornecer ralas elites, mais ou menos isoladas e fechadas, como no passado” (FERNANDES, [1965] 2008b, p. 189).

A ordem social competitiva se associa assim a um padrão inalterável de monopólio do poder pela “raça branca”. Em tais condições, “a desigualdade racial se

manteve quase intata e segundo moldes típicos do antigo regime” (FERNANDES, [1965] 2008b, p. 538).

O que podemos observar, por essas breves indicações acerca do processo de (não) integração do negro na sociedade de classes, é que a interação entre raça e classe, na perspectiva de Florestan Fernandes, existe objetivamente, tanto no momento em que realizou suas primeiras pesquisas quanto no final da década de 1980. Segundo ele dirá neste último período, é a população negra que compõe a maioria da população excedente destinada, em massa, ao trabalho sujo e mal pago; nessa população recrutam-se os que são ultra espoliados e têm por função desvalorizar o trabalho assalariado, deprimir os preços no mercado de trabalho para elevar os lucros, quebrar a solidariedade operária e enfraquecer as rebeliões sociais (FERNANDES, [1987] 1989a, p. 28). Daí sua afirmação de que a superexploração do negro é a condição tanto da desvalorização do trabalho operário em geral quanto do fortalecimento do despotismo das classes burguesas.

É justamente devido a essa posição estrutural, a sua condição de eixo aglutinador desses dois sistemas de desigualdade social, que a população negra, para o autor, possui um caráter duplamente revolucionário no Brasil. Segundo Fernandes (1989, p. 12), o negro pode negar duplamente a sociedade em que vivemos – tanto na condição racial quanto na condição de trabalhador. Ou seja, seu processo emancipatório coletivo envolve tanto a superação das barreiras racialmente fundadas para a classificação social, quanto a luta por uma sociedade igualitária sem dominação de classe.

No projeto socialista que Florestan Fernandes passa a advogar mais explicitamente a partir de meados da sua trajetória, o protesto racial deve caminhar juntamente com a luta de classes. “O negro deve participar ativa e intensamente do movimento operário e sindical, dos partidos políticos operários, radicais e revolucionários, mas levando para eles as exigências específicas mais profundas da sua condição de oprimido maior” (FERNANDES, [1987] 1989b, p. 24).

Percebe-se que ele não advoga que o conflito racial seja pura e simplesmente engolfado pela luta de classe. Uma não esgota o significado da outra. Segundo Fernandes ([1988] 1989, p. 61), ao “se classificar socialmente, o negro adquire uma situação de classe operária, mas continua a ser negro e a sofrer discriminações e violências”. Há, portanto, uma especificidade na dimensão racial que não é englobada pela problemática da classe, embora as duas devam caminhar juntas.

Talvez resida nessa sua defesa firme e decidida da complementaridade das duas dimensões de luta uma das razões para sua posição ser frequentemente mal interpretada, nessa questão. Pois a tal ponto elas devem caminhar conjuntamente, que o foco em apenas uma delas é vista pelo autor como a promoção de um isolamento prejudicial à luta política. É apenas na conjugação que as especificidades podem ser defendidas.

Nas suas palavras:

Muitos acham que o potencial do negro é melhor aproveitado quando ele se afirma só como raça. Mas se ele se afirmar somente como raça ele vai se isolar. O negro deve estar junto com os grupos que podem levar o protesto social até o fundo, pois se o negro estiver presente ele irá dinamizar o espaço político das classes trabalhadoras. É por isso que eu acho que é o momento de um lance entre raça e classe. Não para neutralizar o elemento raça, pois se neutralizar não haverá grupo humano que vá apresentar as reivindicações que são específicas da população negra. É imperativo que o negro entre como e enquanto negro, mas também substancialmente como negro que faz parte das classes despossuídas e das classes trabalhadoras e assim ele pode viver os dois papéis políticos simultaneamente e dar maior eficácia aos dois. Se ele tentar se isolar, ele vai falar sozinho, não aproveitando o espaço político que está surgindo; se falar unicamente como classe ele não levantará as bandeiras que são essenciais, porque a desproporção que existe nos padrões de carreira entre brancos e negros é enorme. Ninguém pode negar isto. É preciso que o negro coloque seus problemas, porque na desigualdade existem os mais desiguais; e as desigualdades que afetam o negro o afetam em termos de classe mas também de raça (FERNANDES, [1980] 1989, p. 74-75).

Essa perspectiva talvez ajude a compreender porque, para o autor, afirmar-se politicamente somente pela raça, no Brasil, pressupõe uma utopia (cf. FERNANDES, [1988] 1989, p. 61). O protesto negro não deve isolar raça e classe, pois na sociedade brasileira as categorias raciais não contêm, em si e por si mesmas, uma potencialidade revolucionária: os estoques raciais perdem o seu potencial revolucionário e diluem seu significado político como limite histórico da descolonização e da revolução democrática quando desvinculados da estrutura de classes da sociedade brasileira, da marginalização secular que tem vitimado o negro nas várias etapas da revolução burguesa e da exploração capitalista direta (FERNANDES, [1959] 1989).

Mas as limitações e os perigos do isolamento são também identificados da perspectiva das classes sociais. O autor aponta que é imperativo que a classe redefina sua órbita, tendo em vista a composição multirracial das populações em que são recrutados os trabalhadores – todos os trabalhadores possuem as mesmas exigências

diante do capital, mas existem trabalhadores que possuem exigências diferenciais, e é imperativo que encontrem espaço dentro das reivindicações de classe e das lutas de classe (FERNANDES, [1988] 1989, p. 61-62). Em uma sociedade multirracial, na qual a morfologia da sociedade de classes ainda não fundiu todas as diferenças existentes entre os trabalhadores, a raça também é um fator revolucionário específico.

Em suma, para Florestan Fernandes classe e raça se fortalecem reciprocamente, e combinam forças centrífugas à ordem existente. No seu projeto político viceja a ideia de jogar contra tal ordem (contra o capital) não só o dinamismo negador da classe, mas todos os dinamismos revolucionários possíveis, entre eles a raça.

Talvez essa seja a dimensão essencial para captarmos a atualidade do seu pensamento, nas questões que aqui nos propusemos.

Antes de tudo, é preciso enfatizar que os conflitos na sociedade brasileira devem ser evidenciados, e não poderemos fazer isso enquanto colocarmos como bem incontestável uma suposta paz e harmonia sociais. Os conflitos devem ser trazidos à tona porque é através deles que as camadas desfavorecidas podem expressar seu descontentamento, apontando os elementos estruturais que obstaculizam a sua classificação social como sujeitos portadores de direitos. Uma sociedade sem conflitos é, fundamentalmente, não uma sociedade harmônica, mas uma sociedade que reprime os anseios sociais das camadas desfavorecidas.

Mas as reflexões de Florestan Fernandes nos ajudam a delinear ainda outro aspecto desses conflitos. Trata-se de uma perspectiva que preza pela interseccionalidade, pelo não exclusivismo no âmbito das lutas políticas. Ainda que num primeiro momento uma perspectiva como essa possa ser vista como desmerecendo as especificidades das questões em pugna – e já vimos que não é o caso – é preciso pensar que, numa conjuntura como a atual, em que a defesa da fragmentação das lutas tende a obedecer interesses voltados para a conservação do atual estado de coisas, a defesa da sua interpenetrabilidade (não só em termos de raça e classe, mas também de gênero, orientação sexual, etnia etc.) adquire um verdadeiro caráter democrático – quiçá revolucionário, diria talvez Florestan Fernandes, sem temer assumir corajosa e esperançosamente a defesa dos interesses e valores das camadas desfavorecidas.

Referências

BASTOS, É. R. A questão racial e a revolução burguesa. In: D'INCAO, M. A. (Org.). *O saber militante: ensaios sobre Florestan Fernandes*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: UNESP, 1987. p. 140-150.

COSTA, D. V. de A.; CLEMENTE, M. S. Luta de classes ou luta de raças? O protesto social no Brasil. In: *XI Congresso Afro-Luso-Brasileiro de Ciências Sociais*, Salvador (BA), 2011.

COSTA, R. C. R. O pensamento social brasileiro e a questão racial: da ideologia do “branqueamento” às “divisões perigosas”. *Revista África e Africanidades*, ano 3, n. 10, 2010.

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

FERNANDES, F. Um mito revelador. In: _____. *Significado do protesto negro*. São Paulo: Cortez, [1959] 1989. p. 13-19.

_____. Reflexões sobre a mudança social no Brasil. In: FERNANDES, F. *A sociologia numa era de revolução social*. Rio de Janeiro: Zahar, [1962] 1976b. p. 202-236.

_____. A persistência do passado. In: FERNANDES, F. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Global, [1965] 2007. p. 104-130.

_____. *A integração do negro na sociedade de classes*. Vol. 1: O legado da “raça branca”. São Paulo: Globo, [1965] 2008a.

_____. *A integração do negro na sociedade de classes*. Vol. 2: No limiar de uma nova era. São Paulo: Globo, [1965] 2008b.

_____. 25 anos depois: o negro na era atual. In: FERNANDES, F. *Circuito fechado: quatro ensaios sobre o “poder institucional”*. São Paulo: Globo, [1976] 2010.

_____. O negro. In: FERNANDES, F. *Significado do protesto negro*. São Paulo: Cortez, [1979] 1989. p. 93-99.

_____. A classe média e os mulatos: a questão dos “negros de alma branca”. In: FERNANDES, F. *Significado do protesto negro*. São Paulo: Cortez, [1980] 1989. p. 65-76.

_____. As relações raciais em São Paulo reexaminadas. In: FERNANDES, F. *Significado do protesto negro*. São Paulo: Cortez, [1984] 1989. p. 100-109.

_____. Alienação e auto-emancipação. In: FERNANDES, F. *Significado do protesto negro*. São Paulo: Cortez, [1987] 1989a. p. 25-29.

_____. O negro e a democracia. In: FERNANDES, F. *Significado do protesto negro*. São Paulo: Cortez, [1987] 1989b. p. 20-24.

_____. Luta de raças e de classes. In: FERNANDES, F. *Significado do protesto negro*. São Paulo: Cortez, [1988] 1989. p. 55-64.

_____. Prefácio. In: FERNANDES, Florestan. *Significado do protesto negro*. São Paulo: Cortez, 1989. p. 7-12.

FERNANDES, H. Florestan Fernandes, um sociólogo socialista. *Revista Florestan*, São Carlos (SP), ano 1, n. 1, 2014. p. 33-48.

MARSON, I. A.; TASINAFO, C. R. Considerações sobre a história do livro e de seus argumentos. In: NABUCO, J. *O Abolicionismo*. Brasília, Editora de Brasília, 2011. p. 9-59.

MIGUEL, L. F. *Mito e discurso político*. São Paulo, SP: Imprensa Oficial, 2000.

MOYA, T. S.; SILVÉRIO, V. R. Ação afirmativa e raça no Brasil contemporâneo: um debate sobre a redefinição simbólica da nação. *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 12, n. 2, 2009. p. 235-250.

NABUCO, J. *O Abolicionismo*. Brasília, Editora de Brasília, [1883] 2011.

PEREIRA, J. B. B. A questão racial brasileira na obra de Florestan Fernandes. *Revista USP*, n. 29, p. 34-41, 1996.

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

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

SOARES, E. V.; BRAGA, M. L. S.; COSTA, D. V. O dilema racial brasileiro: de Roger Bastide a Florestan Fernandes ou da explicação teórica à proposição política. *Sociedade e Cultura*, v. 5, n. 1, 2002. p. 35-52.