

RACIALIZAÇÃO, RACISMO E MUDANÇA: UM ENSAIO TEÓRICO, COM EXEMPLOS DO PÓS-ABOLIÇÃO PAULISTA

KARL MONSMA*

Um dos fatos mais notáveis a respeito das relações raciais na América é a persistência da desigualdade racial em quase todos os lugares com populações significativas de brancos e negros, com os negros quase sempre em posição de desvantagem. Não podemos presumir que todo e qualquer desigualdade racial é consequência do racismo, mas a continuação de tais diferenças em longo prazo sugere fortemente a operação de algum tipo de discriminação racial, porque existem muitos exemplos no continente de outros grupos, que foram estigmatizados e sofreram grandes desvantagens no passado, mas hoje estão em posição de igualdade com o resto da população.¹ Como Carlos Hasenbalg (1979) enfatiza, o passado escravista não é suficiente, por si só, para explicar a continuação hoje de desigualdades marcantes entre negros e brancos. Este livro focaliza como o racismo se reproduz nas interações cotidianas entre grupos e como se espalha para “novos” grupos – que aqui são os imigrantes europeus, provenientes de lugares onde não havia negros. Para abordar este problema, pesquisei uma época de mudanças importantes na natureza da dominação racial no Brasil, a época da abolição da escravidão, examinando como o racismo se perpetua, muitas vezes tomando novas formas, apesar de mudanças institucionais e a conquista de novos direitos por negros. Antes de discutir a importância de processos de reprodução e mudança do racismo, é importante esclarecer o que queremos dizer com termos como racismo, racialismo, racialização e “raça”. Chamamos de “racialismo” a crença na existência de “raças” biológicas e de “racismo” as formas de racialismo que afirmam a superioridade uma “raça” sobre outra e servem para justificar a dominação racial.

“Raça” e racismo: problemas com as definições predominantes

* Universidade Federal do Rio Grande do Sul, PhD em Sociologia, Universidade de Michigan (EUA), pesquisa financiada pelo CNPq (bolsa de produtividade e bolsas de iniciação científica).

¹ Imigrantes irlandeses, italianos e judeus nos EUA foram definidos como “raças” inferiores e sofreram a discriminação e exclusão (JACOBSON 1998); os servos por dívidas (*indentured servants*), das colônias do Caribe e da América do Norte foram forçados a trabalhar por vários anos sem remuneração como “pagamento” pelas passagens ao novo mundo; os chineses foram importados ao Peru e aos países do Caribe como mão-de-obra semi-servil; os *mestizos* dos países de fala espanhol foram discriminados pelas leis de castas coloniais (MÖRNER 1967).

Historicamente, segundo Michael Banton (1977), os europeus usavam “raça” para designar qualquer grupo humano com ascendência comum, e o termo era mais ou menos sinônimo de “linhagem”. Várias aristocracias se pensavam como descendentes de conquistadores de outra terra com “sangue” superior – por exemplo os descendentes dos normandos na Inglaterra ou dos cavaleiros teutônicos na Alemanha oriental. Ou seja, pensavam-se como “raças” superiores aos povos que dominavam. Não havia muita preocupação em distinguir rigorosamente entre características hereditárias e adquiridas porque havia uma tendência, mais ou menos lamarckiana, de pensar as características adquiridas como qualidades herdadas no “sangue” das gerações subsequentes, e de pensar o comportamento como a revelação de qualidades inerentes e hereditárias. A distinção nítida entre biologia e cultura é um produto das ciências sociais do século XX, que ainda hoje não foi totalmente integrado nas ideias populares, nem mesmo nas ideias das elites, de várias partes do mundo. Portanto, qualquer definição do racismo que depende da distinção entre biologia e cultura corre o risco de excluir muitos fenômenos que popularmente são pensados como “raciais”.

Com o passar do tempo, “raça” se referia cada vez mais a povos inteiros, correspondendo às coletividades humanas de origem comum – real ou imaginada - que hoje são conhecidas, nas ciências sociais, como grupos étnicos. Também surgiu a tendência de se referir aos povos dos vários estados europeus como “raças” – a “raça dos franceses”, a “raça dos holandeses”, etc. – apesar das origens evidentemente heterogêneas desses povos. No século XIX, havia uma tendência de distinguir as “raças nórdicas”, do noroeste da Europa, das “raças latinas” e das “raças eslavas”. Os irlandeses, apesar de sua localização geográfica no Noroeste, foram racializados de forma particularmente negativa pelos ingleses (MILES 1993). Os judeus e ciganos eram estigmatizados em toda a Europa. As mesmas representações raciais se transferiram aos Estados Unidos, onde foram reelaborados nas avaliações de diversos grupos imigrantes. Os judeus, irlandeses e italianos empreenderam longas lutas para serem classificados como “brancos” nos EUA (JACOBSON 1998).

Desde pelo menos a Segunda Guerra Mundial, existe consenso entre cientistas sociais e a grande maioria dos biólogos e geneticistas que “raças” biológicas não existem, se por este termo entendemos populações humanas claramente delimitadas que diferem entre si com respeito a várias características biológicas importantes e tendem para certa homogeneidade interna com respeito às mesmas características. Considerando as populações de continentes

distintos que na história recente foram identificadas como “raças”, existe muito mais variação genética dentro de cada uma dessas populações que entre elas. As características genéticas não existem em conjuntos com forte correlação interna, facilmente diferenciáveis de outros conjuntos.

Um segundo elemento do pensamento racialista, particularmente caro aos racistas, é a crença na correlação entre características físicas e características morais, intelectuais e de personalidade, como a inteligência, a sensualidade, a honestidade ou a afetividade. Aqui desenvolvo o argumento de que o cerne do pensamento racialista não é a preocupação com diferenças somáticas, mas a tentativa de identificar características internas essenciais que são herdadas de uma geração a outra em determinadas populações, identificadas como “raças”. Mesmo se as qualidades internas dos indivíduos fossem hereditárias, não haveria nenhum motivo para achar que estas se associassem com lugar de origem ou com a aparência física, porque a grande maioria dos genes não existem em conjuntos correlacionados com a origem geográfica dos povos.

Os cientistas sociais e os psicólogos contribuíram de maneira ainda mais decisiva para debelar esta crença em qualidades essenciais de “raças”, mostrando que a grande maioria das disposições e tendências comportamentais são produtos do contexto social e das histórias individuais específicas, não da herança biológica dos indivíduos ou dos grupos. Mesmo as características que podem se basear parcialmente na herança genética somente se realizam por meio da interação social. A composição genética do indivíduo fornece somente certas potencialidades, que podem ser desenvolvidas ou não, dependendo da história de interações específicas em determinados contextos.

O pensamento racialista ainda persiste em nível popular, mas a posição predominante entre os cientistas sociais é que “raças” existem somente como construções sociais, definidas pela interpretação social das diferenças físicas entre grupos humanos. Peter Wade (1997) critica esta definição de “raça” por presumir a existência pré-social das diferenças físicas percebidas como “raciais”. Para Wade, as diferenças físicas também são socialmente construídas. Existe uma ampla variedade de diferenças entre os corpos humanos, mas somente alguns são percebidas como importantes e “raciais”. Em seu livro influente sobre a formação racial nos Estados Unidos, Michael Omi e Howard Winant (1994, p. 55) adotam uma posição semelhante, definindo “raça” como “um conceito que significa e simboliza conflitos e interesses sociais pela referência a tipos distintos de corpos humanos”. Para Omi e Winant, a

seleção das características corporais específicas que significam “raças” é um processo social e historicamente variável. Wade afirma que as diferenças físicas que percebemos como relevantes para a classificação racial são aqueles que diferenciam os europeus dos vários povos por eles conquistados, subjugados ou colonizados desde o início da expansão imperial da Europa no século XV. Ou seja, a racialização do mundo e o racismo são produtos do colonialismo e do imperialismo da Europa e das “novas Europas”, ou colônias de assentamento.

Esta abordagem certamente esclarece boa parte dos racismos e das divisões raciais do mundo, especialmente na América, mas limita desnecessariamente o conjunto dos fenômenos percebidos como raciais, arbitrariamente definindo como não racistas formas nítidas de discriminação e dominação de grupos humanos não diferenciados por aparência física – como, por exemplo, o antisemitismo – que certamente seriam classificadas como racistas se fossem praticadas por europeus contra povos do resto do mundo. Como autores como Robert Miles (1993) e George Fredrickson (2002) notam, o antisemitismo é uma das principais e mais duradouras formas do racismo europeu. O antisemitismo não tem relação direta com o colonialismo nem com diferenças físicas, e suas raízes antecedem os descobrimentos e a expansão europeu. O que caracteriza as várias formas de racismo anti-judeu é a tendência de perceber disposições negativas - como a cobiça ou uma tendência diabólica de conspirar contra a civilização cristã - como características intrínsecas e duradouras dos judeus. Mesmo para compreender os racismos europeus, precisamos de uma teoria que não se centra na interpretação das diferenças físicas.

A abordagem de Wade e outros, que associam o racismo com a expansão europeia, tampouco pode explicar fenômenos parecidos em outras partes do mundo, por exemplo, o tráfico trans-saariano de escravos africanos, organizado por árabes, ou a maneira de que os japoneses trataram os chineses e os coreanos durante a segunda guerra, que certamente seriam definidos como racistas se os europeus fossem os autores. É importante elaborar uma definição do racismo que não seja tão estreitamente ligado a uma região – a Europa – ou a um processo histórico – a expansão europeu da época moderna – que a possibilidade de racismos praticados por outros grupos em outras circunstâncias seja excluída por definição.

Etnicidade, racialismo e racismo

Para desenvolver uma definição mais coerente do racismo, é importante especificar como se relaciona com a etnicidade. Um grupo étnico, para Weber (1978, p. 385-98), é um grupo humano com uma identidade coletiva baseada na origem comum, real ou imaginada. Barth (1998) acrescenta elementos importantes a essa definição, enfatizando a manutenção das fronteiras étnicas, que são elementos culturais salientados para distinguir o grupo dos outros. Como as diferenças físicas são socialmente construídas - ou seja, somente certas diferenças físicas são reconhecidas como importantes, e outras são desconsideradas - podemos estender a lógica de Barth para incluir a categorização cultural das diferenças físicas como uma forma de fronteira étnica, quando este sistema de classificação opera para distinguir grupos de origem.

O antropólogo e sociólogo irlandês Richard Jenkins (1997) considera raça uma forma específica de etnicidade, definida pela dominação sistemática de um grupo étnico por outro, acompanhado pela categorização do grupo dominado como inferior. Nesta abordagem, as raças se definem por relações de poder e dominação, não por diferenças fenotípicas. As ideologias elaboradas para justificar a dominação racial podem incluir ideias a respeito de diferenças físicas, mas também podem basear-se na suposta inferioridade cultural do grupo subordinado. Pensar raça como uma forma de etnicidade combinada com dominação salienta o processo político da construção das identidades raciais. Qualquer forma de identidade coletiva é construída pelas relações entre a classificação interna do grupo, pelos próprios integrantes, e a categorização externa, por outros (JENKINS 1997, 2004). Entretanto, a racialização envolve a imposição de categorias ao grupo subordinado pelo grupo dominante, junto com definições do grupo assim categorizado como intrinsecamente inferior (FENTON 1999; GUIMARÃES 2002). Por exemplo, quem decidiu que todos os diversos grupos étnicos da África subsaariana deveriam ser colocados na mesma categoria, como “negros”, foram os europeus e descendentes, que escravizaram e exploraram os africanos e seus descendentes. A aceitação da identidade negra pelos africanos e seus descendentes é uma forma de racialização defensiva, que facilita a resistência ao racismo.

À ênfase de Jenkins na dominação e na categorização, devemos acrescentar que a categorização racista, como toda ideologia racialista, envolve a essencialização de um povo - a identificação de habilidades, comportamentos e disposições do grupo que supostamente são inerentes e duradouros, herdados de uma geração a outra. Quando o racismo envolve diferenças somáticas, estas geralmente não são vistas como a origem das diferenças internas

que realmente importam; em vez disso, servem como marcadores das diferenças essenciais. Por exemplo, os africanos e seus descendentes na América já foram percebidos como ingênuos, pouco inteligentes, sensuais, afetuosos, ou como preguiçosos, perversos, traiçoeiros e violentos, dependendo do lugar e do momento histórico. A pele escura e outras características físicas serviam como marcadores – impostos por Deus ou pela natureza – das supostas diferenças de disposições e capacidades dos negros.

A racialização – o processo de essencializar um grupo étnico - pode ser positiva ou negativa, ou talvez uma mistura dos dois. Geralmente grupos que racializam outros de maneira negativa também racializam a si mesmos de forma positiva. A distinção entre racialismo e racismo é útil precisamente porque a racialização nem sempre serve como justificativa para a dominação racial. O racialismo é a tendência de perceber qualidades intrínsecas e duradouros de um grupo de suposta origem comum, ao passo que as ideologias racistas são formas de racialismo que afirmam a superioridade de um grupo étnico sobre outra e justificam a dominação racial. A definição do racismo usado aqui, portanto, inclui dois elementos: a dominação étnica e uma ideologia que essencializa e categoriza negativamente o grupo subordinado, justificando sua subordinação.

O simples preconceito contra outro grupo, o etnocentrismo ou a xenofobia não constituem, necessariamente, o racialismo nem o racismo. Como Max Weber (1978) nota, os grupos de origem comum que ele identifica como grupos étnicos quase sempre acreditam que seu modo de vida é mais honrado que o de outros grupos, e sentem que algumas práticas de outros grupos são repugnantes. Essas posturas viram racialistas quando tais práticas são vistas como inerentes ao grupo e hereditárias. As nacionalidades europeias, por exemplo, exibem tendências de se racializar mutuamente. Afirmações como “os italianos têm sangue quente”, “os holandeses são sovinas” ou “os franceses são arrogantes” todos essencializam uma nacionalidade, e, portanto, podem ser consideradas manifestações do racialismo, mas estas representações não podem ser consideradas racistas porque não são agressivamente negativas – podendo ser acompanhados de outras afirmações positivas (“os italianos valorizam a família”, “os holandeses são bem organizados”, “os franceses têm bom gosto”), não formam parte de ideologias enfatizando a inferioridade da coletividade assim classificada, e não acompanham práticas de dominação sistemática de algumas nacionalidades europeias por outras.

O racismo constitui racismo quando afirma a inferioridade essencial do outro grupo de origem e justifica as práticas de dominação racial. Neste caso, a racialização é mais agressivamente negativa, envolvendo uma estrutura maior de afirmações inter-relacionadas e explícitas, ou seja, uma ideologia racista. Também é imposta publicamente ao grupo dominado. Não fica restrita aos sentimentos internos do grupo que se crê superior. Para Jenkins, a violência é uma maneira particularmente eficaz de categorizar o “outro”.

Os abusos verbais e a violência concernem a martelação das fronteiras étnicas mediante a imposição de definições do que o ‘outro’ étnico *é* ou precisa *fazer*. O poder está no cerne da questão. (...) A violência – sobretudo matar – pode ser entendida como o ato supremo de categorização. (...) É realmente ‘colocá-los no seu lugar’ (JENKINS 1997, p. 63, 106).

A natureza da racialização, e das ideologias racistas, muda ao longo do tempo. Portanto, impede a compreensão do racismo associá-lo com somente uma forma de ideologia racial, como o racismo científico do final do século XIX e início do XX. Hoje os cientistas e os grupos sociais mais escolarizados geralmente distinguem entre a biologia e a cultura, mas, como notado acima, a distinção nítida entre os dois é relativamente recente, e tem muito a ver com o surgimento das ciências sociais. No passado, era comum pensar práticas culturais como algo herdado pelo “sangue” e pensar a natureza do sangue como influenciada pelas práticas dos ancestrais. Nas justificações bíblicas pelo racismo europeu anti-africano e pela escravidão negra que predominavam antes das teorias científicas do século XIX, era o pecado de um ancestral dos africanos – tipicamente Ham – que explicava porque eles haviam sido condenados a servir os outros e, em algumas versões, porque eles foram marcados por Deus com o estigma da pele escura.

O racismo não é somente uma ideologia; é um aspecto do habitus. O habitus racial consiste em categorias raciais de percepção dos outros e de si mesmo; um conjunto de relações entre essas e outras categorias, classificando as capacidades, tendências comportamentais e qualidades morais; disposições corporais e emoções - de atração ou repulsão, confiança ou suspeita, segurança ou medo, etc. - a respeito das pessoas assim categorizadas; e esquemas de ação a respeito delas. O habitus racial é internalizado pela experiência em um mundo social racializado e, como o habitus em geral, pode ser complexo e contraditório (LAHIR 2005).

Uma teoria do racismo, ou uma análise do racismo específico de determinado tempo e lugar, não deve focalizar somente os sistemas ideológicos mais ou menos coerentes

elaborados por intelectuais. Também precisa abordar as ideias e esquemas de percepção populares, muitas vezes incoerentes e fragmentários, que podem ser influenciados pelas ideologias das elites intelectuais, mas nunca são totalmente determinados por elas. Ainda existe uma tendência popular, muitos vezes aproveitada e estimulada por políticos, de essencializar os traços culturais de determinados povos. Existem fortes tendências de misturar e confundir a ancestralidade, a história compartilhada e a cultura. Por exemplo, a história da estigmatização dos imigrantes na Europa inclui várias formas de essencialização, como as noções difundidas na Inglaterra de que os imigrantes caribenhos são intrinsecamente criminosos ou de que os indianos e paquistaneses são “inassimiláveis”, passando sua cultura distinta e resistente de geração a geração (MILES 1993). Separar rigorosamente a discriminação cultural da discriminação em base da ancestralidade ou da aparência física é introduzir distinções intelectualistas que, em muitos casos pouco preocupam, ou nem fazem sentido, aos atores envolvidos na discriminação e no racismo.

Com a abordagem desenvolvida aqui, é possível agrupar uma ampla variedade de formas semelhantes de dominação étnica e de essencialização negativa de povos como racismo, e podemos evitar a proliferação de novos ismos sem fundamentação teórica, como etnicismo, linguismo, anti-imigrantismo, etc. Sempre haverá casos difíceis de categorizar, com algumas, mas não todas, as características do racismo identificadas aqui. Esses casos servem para pensar sobre a utilidade dos conceitos e desenvolver mais a teoria do racismo. O que dizer, por exemplo, dos receptores de representações extremamente negativos de povos distantes, em cuja dominação eles participam diretamente? Na Itália ou em outros países europeus, os camponeses e outros pobres, mesmo os analfabetos, foram expostos esporadicamente a representações negativas dos escravos e outros negros da América e dos Africanos, mas internalizaram esse racismo ideológica de forma relativamente superficial porque, além da exposição inconstante, não correspondia a nada na sua experiência cotidiana.²

Como podemos referir aos grupos étnicos racializados sem atribuir alguma realidade preexistente às “raças”? Robert Miles (1993) argumenta que devemos descartar totalmente a palavra “raça”, por implicar que as “raças” realmente existem. Para Miles, a crença na existência de “raças” é uma consequência do racismo; o racismo não é consequência de diferenças raciais preexistentes. Entretanto, nas suas discussões do racismo, Miles é forçado a

² Uma provável exceção seriam os italianos que haviam feito o serviço militar na África.

substituir outros termos para se referir aos grupos afetados, como "grupos racializados". Antônio Sérgio Guimarães (2002) resolve este problema de forma mais elegante em se referir a "raças sociais", o que retira toda referência biológica ou somática da noção de raça e chama a atenção para a realidade social do racismo.

A reprodução do racismo

Como qualquer instituição social, o racismo não continua sozinho, na ausência das atividades humanas, que perpetuam a dominação racial e a essencialização negativa dos grupos étnicos racializados. A reprodução acontece no dia a dia, com a recriação cotidiana das relações sociais do racismo, e de geração a geração. O racismo não é somente uma ideologia, mas também um conjunto de disposições, esquemas de percepção e estratégias de ação – ou seja, um aspecto do habitus – que reforça e legitima a dominação racial. O habitus racial do grupo dominante se reproduz pela internalização das divisões raciais do mundo social, o que implica a possibilidade de mudanças e reformulações no processo de reprodução, sobretudo em circunstâncias novas.³

A reprodução e a mudança sociais se relacionam. Como William Sewell Jr. (2005) mostra, falhas na reprodução social podem reverberar por várias ordens institucionais, resultando em mudanças sociais imprevisíveis. Para Marshall Sahlins (1981, 1985), as tentativas de operar com as velhas categorias culturais em novas circunstâncias podem produzir mudanças na natureza das categorias e das relações entre elas. Por outro lado muitos arranjos sociais e categorias de pensamento sobrevivem mesmo nos períodos de mudança social intensa. As instituições sociais e sistemas simbólicos que sobrevivem servem de base para a "reconstrução" do mundo social em períodos de mudança. Como Giddens (1984) enfatiza, para atuar no mundo, mesmo em situações de mudança radical, os humanos precisam mobilizar as categorias de entendimento e as relações sociais existentes, o que tende a reforçar essas mesmas categorias e relações.

Para dar conta das contradições da dominação racial na prática cotidiana, é importante modificar o conceito de habitus para englobar disposições parcialmente contraditórias e esquemas de percepção e ação segmentados. No Oeste paulista na época da abolição e nas

³ A discussão de Bourdieu (2002) sobre a reprodução da dominação masculina é sugestiva para estudos da reprodução da dominação racial, embora a profundidade das identidades raciais varie muito mais que a das identidades de gênero. Sewell (1992, 2005) enfatiza as possibilidades para mudança inerentes na transposição do habitus entre situações.

primeiras décadas posteriores, observam-se negros, sobretudo escravos e libertos, mudando rapidamente da obediência humilde, combinada com a resistência disfarçada, para a rebeldia aberta; fazendeiros alternando entre o paternalismo e a repressão violenta de trabalhadores negros; e trabalhadores imigrantes repentinamente trocando a solidariedade de classe com negros pelo ódio racial.

Na forma apresentada por Bourdieu (1980, p. 87-165; 2000, p. 256-300; 2003, p. 185-234), o habitus é a internalização das estruturas do mundo social, na forma de disposições, categorias cognitivas e esquemas de ação, e a prática se gera pela transposição do habitus entre situações sociais homólogas. Segundo seu próprio relato, no prefácio de *Le sens pratique* (1980), Bourdieu adotou este conceito como maneira de compreender as ambiguidades, inconsistências e contradições da prática. Entretanto, na versão de Bourdieu o habitus continua relativamente integrado e coerente, e as incoerências da prática se originam da improvisação e da ambiguidade inerentes às transposições do habitus, não das contradições do próprio habitus. Aqui considera-se que, na maioria das vezes, o habitus é segmentado e parcialmente contraditório, correspondendo às lógicas estruturais parcialmente diferenciadas de instituições e campos sociais distintos. Como Sewell (2005, p. 205-213) demonstra, qualquer sociedade inclui várias estruturas e sistemas culturais, com lógicas parcialmente diferenciadas. As lógicas distintas e potencialmente contraditórias de diversas esferas institucionais são internalizadas como aspectos distintos do habitus (LAHIRE 2005).

Normalmente as contradições parciais do habitus não causam problemas porque existem outros esquemas de percepção – ou seja, outro nível do habitus - que classificam as situações sociais e acionam as disposições e esquemas de percepção e ação adequadas para cada situação (GOFFMAN 1974). Entretanto, se algo acontecer para mudar a definição da situação, ou para causar certa confusão ou desentendimento sobre essa definição, outros aspectos do habitus podem ser acionados, resultando em mudanças abruptas de comportamento. Quando os atores discordarem sobre a definição da situação, as ações do outro podem suscitar confusão ou ultraje. É justamente em épocas de mudança institucional que desentendimentos e conflitos sobre a definição de situações cotidianas são mais prováveis. Por exemplo, depois da abolição, ex-senhores achavam que os libertos deviam continuar lhes acatando, ao passo que muitos libertos acreditavam que podiam controlar suas próprias vidas. A chegada de novos grupos, os imigrantes europeus, também contribuía para confusões sobre as interações cotidianas. As mudanças no comportamento de negros,

fazendeiros e imigrantes se relacionavam. Por exemplo, a abolição levou a afirmações de dignidade e igualdade, por parte de negros, que por sua vez suscitavam a ultraje e a violência, tanto de fazendeiros como de imigrantes.

A reprodução do racismo envolve pelo menos três ordens da realidade social: as instituições, as redes sociais e o habitus dos grupos “raciais” dominantes e subordinados. Esses níveis interagem, e todos estão envolvidos na reprodução do racismo. Talvez a instituição mais abrangente seja o Estado. O que Omi e Winant (1994) chama de “Estado racial” inclui não somente as leis que racializam, discriminam ou visam combater o racismo; inclui também todas as categorias raciais e entendimentos diferenciados das raças sociais institucionalizados em todos os órgãos do Estado em todos seus níveis, além das consequências racialmente diferenciadas das políticas das agências do Estado. Como Omi e Winant enfatizam, o Estado racial muitas vezes é internamente contraditória, com alguns órgãos do Estado trabalhando contra os projetos raciais de outros. As tentativas explícitas de mudar o regime racial, como a abolição da escravidão, tipicamente partem de ou envolvem o Estado, mas isso não significa que todas as partes do Estado trabalham em harmonia. Uma parte importante da história da reprodução do racismo na época da abolição brasileira são as tentativas de instâncias do Estado local, sobretudo as câmaras municipais e os delegados de polícia, de amenizar as consequências da abolição para os grandes fazendeiros.

Além do Estado, as categorias raciais podem estar embutidas em quase qualquer instituição social. Outra instituição central para a reprodução do racismo é a família. Além de ser o local principal da socialização primária e da reprodução das primeiras camadas do habitus, as escolhas matrimoniais influenciam o grau de “pureza” dos grupos étnicos e a nitidez das fronteiras entre eles, e por sua vez as famílias tentam controlar as escolhas matrimoniais da próxima geração. Sem a discriminação racial nas escolhas matrimoniais, seria bem mais difícil reproduzir o racismo de uma geração a outra. Em ainda outro nível institucional, as normas informais da interação delimitam o comportamento aceitável ou despropositado dos integrantes de grupos subordinados. A violação dessas normas raciais acarreta várias formas de castigo, tais como humilhações e xingamentos, a perda de oportunidades de emprego, ou até a violência física. Essas normas limitam o que os racialmente estigmatizados podem fazer em outros níveis institucionais, como o mercado de emprego ou no Estado.

Em qualquer contexto social marcado pelo racismo, as redes sociais - de amizades, de famílias, de contatos, de colaboração profissional – tendem a ser racializadas. Em alguns contextos a raça social dominante mantém redes quase totalmente separadas daquelas da raça subordinada. No Brasil, as redes tendem a incluir brancos, negros e mestiços, mas os negros e mestiços se concentram nos setores subordinados e periféricos das redes. As redes influenciam quem recebe favores ou informações úteis e em troca de que. A incorporação dos negros e pardos em posições subordinados de redes dominadas por brancos no Brasil significa, primeiro, que os brancos tendem a receber os favores e as informações mais valiosas e, segundo, que os negros ficam devendo agradecimentos e lealdade a brancos mais poderosos pelas oportunidades que recebem. A grande importância no Brasil das redes pessoais, ou o capital social, para conseguir quase tudo de valor na vida – emprego, moradias, prioridade no atendimento pelas burocracias do Estado, vários direitos supostamente garantidos por lei, outros contatos e amizades – significa a perda de muitas oportunidades para aqueles prejudicados com menos capital social por pertencer a grupos estigmatizados, o que contribui para a reprodução da dominação racial.

O habitus racial é particularmente importante para a reprodução do racismo em situações de mudança nas instituições racializadas, porque o habitus é relativamente durável. As disposições e formas de percepção racializadas que se internalizaram sob o regime racial antigo continuam no novo. As pessoas recém-chegadas de outros contextos, como os imigrantes, podem resistir ou adotar o habitus racial predominante, dependendo das circunstâncias específicas e de perdas e ganhos resultantes. Em geral, a internalização do habitus racial por esses migrantes seria mais superficial, porque as primeiras experiências formam as camadas mais profundas do habitus, mas os filhos dos imigrantes podem internalizar o racismo de forma igual ou até mais intensa que os filhos dos nativos do país de acolhimento.

As instituições, as redes sociais e o habitus se relacionam e interagem. Crescer no contexto de instituições e redes racializadas produz o habitus racializado, e o habitus influencia as decisões dos funcionários do Estado e dos empregadores e reforça as fronteiras raciais nas redes sociais. Em situações de mudança institucional, como a abolição brasileira, os velhos habitus raciais de distintos grupos sociais encontram um contexto parcialmente transformado. No interior paulista, o habitus racial dos fazendeiros e das outras elites locais, formado durante a vigência da escravidão, continuava depois da abolição, influenciando a

resposta dessas elites às reivindicações dos libertos. O habitus dos ex-escravos também havia se formado na época da escravidão e influenciava seus entendimentos da liberdade e suas formas de resistência ao racismo. Os imigrantes europeus traziam um habitus diferente, relativamente pouco racializado, para um contexto altamente racializado, embora possam ter interpretado as divisões raciais pelas categorias de percepção formadas com sua experiência com outras formas de dominação social no seu lugar de origem. Os imigrantes internalizaram o habitus racial brasileiro de forma contraditória, às vezes solidarizando-se com os negros e às vezes adotando posturas abertamente racistas. Entretanto, em longo prazo, foi o racismo que predominou entre os imigrantes.

As consequências desses encontros de vários habitus, em um contexto diferente daquele em que eles foram internalizados, não são totalmente previsíveis, em parte porque o habitus sempre inclui elementos contraditórios, em parte porque a interação de vários tipos de agentes ao longo do tempo resulta na combinação complexa de múltiplos processos sociais. Os resultados dependem em boa parte da política e da natureza das redes sociais, que organizam e direcionam as propensões dos habitus. Entretanto, a natureza das redes e da política também está em fluxo em situações de mudança social e institucional como a abolição e a imigração em massa para o Estado de São Paulo. O desafio central, para o pesquisador da história do racismo, é entender como esses processos complexos resultaram na reprodução do racismo, muitas vezes em novas formas, e a perpetuação das desigualdades raciais depois da abolição.

A complexidade da situação e a imprevisibilidade dos resultados excluem a possibilidade de que os resultados fossem planejados com algum grau de precisão pelas elites intelectuais e políticas que idealizavam a abolição e a imigração subvencionada. Entretanto, os projetos das elites certamente são pertinentes ao entendimento do que aconteceu depois da abolição. Fica claro que as elites paulistas nunca contemplaram a possibilidade da igualdade plena para a população negra. O que mais queriam era a incorporação dos libertos e outros negros ao mercado de trabalho como mão-de-obra barata e subserviente. Mas muitos negros se recusaram a colaborar com esse projeto, reivindicando autonomia, dignidade e igualdade com os brancos. Em resposta, os fazendeiros, a polícia, os jornalistas e a população branca em geral desenvolveram todo um conjunto de novos estereótipos racistas. Central a esse processo era a classificação de formas de resistência e das reivindicações de negros, pelo habitus racial dos brancos, como despropositadas, impudentes, inadequadas e faltando respeito.

As elites também queriam que os imigrantes servissem como mão-de-obra barata e submissa. Entretanto, em longo prazo a resistência dos imigrantes se provou mais eficaz que aquela dos negros. Esse sucesso relativo foi consequência principalmente da natureza das redes sociais dos imigrantes, que eram mais densas, pelo maior número de imigrantes, sobretudo de italianos, e se beneficiavam da presença de uma elite imigrante e do apoio dos Estados europeus, vantagens inexistentes no caso dos negros.

Os imigrantes também internalizavam as representações negativas dos negros e participavam ativamente nos esforços dos brancos para manter os negros no "seu lugar". No Oeste Paulista, negros e imigrantes ocupavam posições sociais semelhantes, muitas vezes eram vizinhos e trabalhavam lado a lado, o que facilitava a compreensão mútua, mas também proporcionava muitas oportunidades para desentendimentos e conflitos. Os dois lados lutavam sobretudo pelo capital simbólico. Os negros reivindicavam a igualdade básica, como maneira de afirmar sua humanidade, e os imigrantes reivindicavam a superioridade para não serem tratados como negros. O desrespeito, real ou percebido, provocou muito da violência racial observada no interior paulista. Muitos brancos, sobretudo os imigrantes, não aceitavam as pretensões dos negros à igualdade e atuavam para humilhá-los, muitas vezes com violência. Em outros casos imigrantes recusavam aos negros os pequenos rituais que sinalizam o reconhecimento da dignidade do outro (GOFFMAN 1967), por exemplo, negando-se a cumprimentar um negro.

Um dos resultados foi certo deslocamento das fronteiras étnicas, com a redefinição dos grupos étnicos existentes e a reconfiguração das relações entre elas. No início da imigração em massa, havia bastante convivência entre todas os grupos étnicos, mas com o passar do tempo, a fronteira entre negros e todos os grupos europeus ficou mais nítida. No primeiro momento, os europeus e seus descendentes assumiram identidades mais amplas. As identidades regionais viraram nacionais, processo particularmente evidente no caso dos imigrantes da Itália, muitos dos quais somente começaram a se identificar como "italianos" a partir da segunda geração (TRENTO 1989). Depois, as diferenças entre as etnicidades europeias foram diminuindo em importância ao mesmo tempo em que as divisões raciais entre brancos e negros ganhavam saliência. Nos anos 1940, já havia segregação racial rígida, embora não oficial, em diversos locais de sociabilidade nas cidades do interior paulista, como nos parques públicos e nos clubes (DOMINGUES 2004; PEREIRA 2004).

Bibliografia

- BANTON, Michael. *The idea of race*. Londres: Tavistock, 1977
- BARTH, Fredrik. Introduction. In: BARTH, F. (org.) *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. Prospect Heights, Illinois: Waveland Press, 1998.
- BOURDIEU, Pierre *Le sens pratique*, 2 ed. Paris: Éditions de Minuit, 1980
- _____. *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, 2 ed. Paris: Éditions du Seuil, 2000.
- _____. *La domination masculine*, 2 ed. Paris: Éditions du Seuil, 2002.
- _____. *Méditations pascaliennes*. Paris: Éditions du Seuil, 2003
- DOMINGUES, Petrônio. *Uma história não contada: negro, racismo, e branqueamento em São Paulo no pós-abolição*. São Paulo: Senac, 2004
- FENTON, Steve. *Ethnicity: racism, class and culture*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 1999
- FREDRICKSON, George M. *Racism: a short history*. Princeton: Princeton Univ. Press, 2002
- GIDDENS, Anthony. *The constitution of society: Outline of the theory of structuration*. Berkeley: Univ. of California Press, 1984.
- GOFFMAN, Erving. The nature of deference and demeanor. In: GOFFMAN, Erving. *Interaction ritual: essays on race-to-face behavior*. New York: Pantheon Books, 1967.
- _____. *Frame analysis: an essay on the organization of experience*. Boston: Northeastern University Press, 1974.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. *Classes, raças e democracia*. São Paulo: Ed. 34, 2002
- HASENBALG, Carlos Alfredo. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979
- JACOBSON, Matthew Frye. *Whiteness of a different color: European immigrants and the alchemy of race*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998.
- JENKINS, Richard. *Rethinking ethnicity: arguments and explorations*. Londres: Sage, 1997.
- _____. *Social identity*. 2 ed. Londres: Routledge, 2004.
- LAHIR, Bernard. *L'homme pluriel: Les ressorts de l'action*. Paris: Armand Colin, 2005.
- MILES, Robert. *Racism after 'race relations'*. Londres e Nova York: Routledge, 1993.
- MÖRNER, Magnus. *Race mixture in the history of Latin America*. Boston: Little, Brown, 1967.
- OMI, Michael; WINANT, Howard. *Racial formation in the United States: from the 1960s to the 1990s*. New York e London: Routledge, 1994

- PEREIRA, Flávia Alessandra de Souza. *Poder Local e Representação Política: Negros e Imigrantes no Interior Paulista (Um estudo sobre o Município de Rio Claro)*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal de São Carlos, 2004.
- SAHLINS, Marshall. *Historical metaphors and mythical realities: Structure in the early history of the Sandwich Islands kingdom*. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 1981.
- _____. *Islands of history*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1985.
- SEWELL, William Jr. A theory of structure: duality, agency, and transformation. *American Journal of Sociology*, Chicago, v. 98, n. 1, p. 1-29, 1992.
- _____. *Logics of history: social theory and social transformation*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- TRENTO, Angelo. *Do outro lado do Atlântico: um século de imigração italiana no Brasil*. Trad. M. Fabris e L. E. L. Brandão. São Paulo: Livraria Nobel, 1989.
- WADE, Peter. *Race and ethnicity in Latin America*. Londres: Pluto Press, 1997.
- WEBER, Max. *Economy and society*, v. 1. Berkeley: Univ. of California Press, 1978.