



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO (UFMA)**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS (CCH)**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**  
**MESTRADO EM HISTÓRIA E CONEXÕES ATLÂNTICAS: CULTURAS E**  
**PODERES**  
**MESSIAS ARAUJO CARDOZO**

**Gilberto Freyre e Florestan Fernandes: Escravidão, democracia racial e  
integração do negro no Brasil**

**SÃO LUÍS – MA**

**2020**

MESSIAS ARAUJO CARDOZO

**Gilberto Freyre e Florestan Fernandes: Escravidão, democracia racial e  
integração do negro no Brasil**

Dissertação de Mestrado em História apresentada por Messias Araujo Cardozo ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Maranhão (CCH-UFMA) como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História.

Orientador: Dr. Marcus Baccega.

Linha de Pesquisa: Cultura e Identidades.

**SÃO LUÍS – MA**

**2020**

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).  
Núcleo Integrado de Bibliotecas/UFMA

ARAUJO CARDOZO, MESSIAS.

Gilberto Freyre e Florestan Fernandes: : Escravidão,  
democracia racial e integração do negro no Brasil /  
MESSIAS ARAUJO CARDOZO. - 2020.

158 f.

Orientador(a): MARCUS VINICIUS DE ABREU BACCEGA.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em  
História/cch, Universidade Federal do Maranhão, SÃO LUÍS,  
2020.

1. DEMOCRACIA RACIAL. 2. ESCRAVIDÃO. 3. INTEGRAÇÃO  
DO NEGRO NO BRASIL. I. DE ABREU BACCEGA, MARCUS VINICIUS.  
II. Título.

MESSIAS ARAUJO CARDOZO

**Gilberto Freyre e Florestan Fernandes: Escravidão, democracia racial e  
integração do negro no Brasil**

Dissertação de Mestrado em História  
apresentada ao Programa de Pós-  
Graduação em História da Universidade  
Federal do Maranhão (CCH-UFMA) como  
requisito parcial para obtenção do título de  
Mestre em História.

Aprovada em 13/03/2020.

**Banca Examinadora**

---

Professor Dr. Marcus Baccega (UFMA)  
(Orientador)

---

Professor Dr. Jonas Henrique de Oliveira (UESPI)  
(Examinador Externo)

---

Professor Dr. Victor Coelho (UFMA)  
(Examinador Interno)

---

Professor Dr. Lyndon Araujo (UFMA)  
(Examinador Interno)

**À minha mãe Maria Araujo Cardozo**

## **Agradecimentos**

Aos meus familiares que sempre estiveram comigo me ajudando em todos os sentidos em meus projetos. Em especial a minha mãe à quem dedico este trabalho. Ao meu orientador, prof. Dr. Marcus Baccega pela orientação paciente e pela extrema competência e sensibilidade sabendo, como mestre que é, exigir e encorajar nos momentos certos. Aos meus amigos Diêgo Stéfano, Eriton Luís, Lucas Gomes, Edgleison Souza, Eduardo Neto e em especial a minha companheira Maria Miranda pela paciência e amor durante esta caminhada.

Em especial agradeço a Heitor Câmara, pela providencial ajuda ao ceder a casa em que reside em São Luís para a minha estadia tanto no período da seleção como do curso dos créditos assim como em outras ocasiões em que estive em São Luís. Obrigado é pouco. Ainda nesse sentido agradeço ao senhor Jan pela acolhida em sua casa, ao camarada João e a todos que fizeram sentir-me em casa.

Aos companheiros e amigos do mestrado, sobretudo Joabe Rocha pela parceria intelectual e trocas de ideias, a Silvan Mendes pela inestimável ajuda e paciência sobretudo no quesito transporte público e em geral aos meus companheiros de turma que com o alto nível de discussão me mantiveram em um ambiente fértil e estimulante em termos intelectuais, foram providenciais.

Aos professores da Graduação em História da UESPI e do Mestrado em História da UFMA que tiveram, todos, singular influência na minha trajetória acadêmica.

A CAPES pelo apoio financeiro na forma de bolsa de estudos, essencial para o custeio de uma pesquisa acadêmica.

*“Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram.”*

Karl Marx (1852)

## RESUMO

Considerando os discursos sociológicos de Gilberto Freyre e Florestan Fernandes objetiva-se compreender como os autores respectivamente nos anos 1930 e 1950-60 analisaram temas como: Escravidão negra, miscigenação/democracia racial e a não integração do negro no Brasil. Para tanto procedemos com uma leitura histórica de nossas fontes principais que são as obras: *Casa-grande & Senzala* (1933) e *A Integração do negro na sociedade de classes* (1964) cruzando com outras obras. Desse modo, o trabalho investigou aqueles dois tipos de produção intelectual buscando realizar uma história social das ideias. Isso nos permite concluir que para além de interpretações bem contrastantes sobre escravidão, democracia racial e integração do negro, os autores em questão tinham visões a partir de lugares de produção bem distintos o que desembocava também projetos de Brasil opostos.

**PALAVRAS-CHAVE:** Escravidão. Democracia racial. Integração do Negro.

## **ABSTRACT**

Considering the sociological discourses of Gilberto Freyre and Florestan Fernandes, the objective is to understand how the authors, respectively in the 1930s and 1950-60s, analyzed themes such as: Black slavery, racial miscegenation / democracy and the non-integration of blacks in Brazil. To this end, we proceeded with a historical reading of our main sources, which are the works: Casa-grande & Senzala (1933) and The Integration of the Negro in the Class Society (1964) crossing with other works. In this way, the work investigated those two types of intellectual production seeking to realize a social history of ideas. This allows us to conclude that, in addition to very contrasting interpretations of slavery, racial democracy and the integration of blacks, the authors in question had visions from very different places of production, which also led to opposite Brazilian projects.

**KEYWORDS:** Slavery. Racial democracy. Negro integration.

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

*CGS*: Casa-Grande & Senzala. [1933]

*SM*: Sobrados & Mucambos. [1936]

*OP*: Ordem & Progresso. [1959]

*NMT*: Novo Mundo nos Trópicos. [1971]

*BNSP*: Brancos e Negros em São Paulo. [1955]

*AINSC*: A Integração do Negro na Sociedade de Classes. [1964]

*ONMB*: O Negro no Mundo dos Brancos. [1972]

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
<b>CAPÍTULO I: A ESCRAVIDÃO NEGRA NA PERSPECTIVA DE GILBERTO FREYRE E FLORESTAN FERNANDES.....</b>	<b>20</b>
1.1 O <i>mestre de Apipucos</i> .....	22
1.2 A benignidade patriarcal e sua decadência.....	30
1.3 O <i>cientista revolucionário</i> .....	53
1.4 O pragmatismo econômico e a reiteração da violência.....	59
<b>CAPÍTULO II: DEMOCRACIA RACIAL &amp; MISCIGENAÇÃO.....</b>	<b>79</b>
2.1 O problema da mistura de raças.....	80
2.2 Freyre: Democracia racial & miscigenação.....	88
2.3 O sentido conservador da narrativa freyriana sobre as relações raciais...110	
<b>CAPÍTULO III: RAÇA E CLASSE: A NÃO INTEGRAÇÃO DO NEGRO NO BRASIL.....</b>	<b>116</b>
3.1 Florestan: A falácia da democracia racial.....	117
3.2 Além da pobreza negra: Os dilemas do negro pós-Abolição.....	125
3.3 O sentido radical da reflexão de Florestan sobre as relações raciais.....	136
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>143</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>147</b>

## INTRODUÇÃO

O discurso sociológico brasileiro no século XX tem dois nomes de grande importância intelectual. Referimo-nos aqui a Gilberto Freyre (1900-1987) e Florestan Fernandes (1920-1995). Dois intelectuais de renome que operaram grandes análises sobre temas variados da história do Brasil. Dentre essas análises amplas e complexas, destacamos apenas três dimensões das obras de Gilberto e de Florestan: escravidão negra, democracia racial e a (não) integração do negro no Brasil, feitas, respectivamente, sobretudo nas décadas de 1930 e 1950-60. Uma história social das ideias que pretendemos fazer partirá da problematização sobre essas duas interpretações que, em nossa análise, buscaram instituir duas representações sobre nossa história e identidade como povo.

Como os temas da escravidão negra, da democracia racial e da integração do negro no Brasil apareceram no discurso de Freyre e Florestan? Está é a problematização que organiza esta pesquisa. Na perspectiva de tal problemática apontamos certos recortes visando respondê-la: Como Gilberto Freyre nos anos 1930, a partir de sua obra *Casa Grande & Senzala* (1933), instituiu uma representação harmônica entre brancos e negros durante a escravidão por meio do patriarcado? E como a unidade discursiva da sociologia crítica de Florestan Fernandes nos anos 1950-60 se contrapôs à visão freyriana que ensejava a ideia (embuste) da democracia racial em sua obra *A Integração do Negro na Sociedade de Classes* (1965)?

As justificativas que podem ser aventadas para a pesquisa realizada são de três tipos. A primeira é a justificativa acadêmica devido à nossa abordagem que enfatiza as três dimensões já citadas das obras dos autores que, em nossa perspectiva, se situam no campo de uma história social das ideias e que se difere de outros estudos já realizados sobre os autores<sup>1</sup>, o que nos dá base para defender certa abordagem, senão original ao menos bastante diferente para a execução da pesquisa.

---

<sup>1</sup> Tais como: COSTA, Diogo Valença de Azevedo. *Florestan Fernandes em questão: Um estudo sobre as interpretações de sua sociologia*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Recife-PE: Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), 2004. 139 f.; GALVÃO, Cristina Carrijo. *A escravidão compartilhada: Os relatos de viajantes e os intérpretes da sociedade brasileira*. Dissertação (Mestrado em História). Campinas-SP: Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), 2001. 249 f.; MESQUITA, Gustavo Rodrigues. *Florestan Fernandes e o antirracismo nos Estados Unidos e no Brasil, 1941-1964*. Tese (Doutorado em História). São Paulo-SP: Universidade de São Paulo (USP), 2017. 182 f.; MOTTA, Daniele Cordeiro. *Desvendando mitos: As relações entre “raça” e classe na obra de Florestan Fernandes*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Campinas-SP: Universidade Estadual de Campinas

A segunda é a justificação de ordem mais pessoal e aqui cabe uma pequena digressão. Quando da nossa participação durante os anos de 2014 a 2016 no Programa de Bolsa de Iniciação à Docência (PIBID/CAPES da UESPI), cuja temática era a Lei 10. 639 que versa sobre questões da obrigatoriedade do ensino de história afro-brasileira e indígena, foi-nos dada a tarefa pessoal, dentre outras atividades, de leitura de dois textos, a saber, *Casa-grande & senzala* e *A integração do negro na sociedade de classes* como propostas de leituras antagônicas sobre a escravidão negra. A partir daí um interesse em aprofundar as leituras sobre as obras de Gilberto Freyre e Florestan Fernandes aumentou e pudemos perceber uma possibilidade de objeto de pesquisa para um estudo em nível de mestrado, estudo este que fosse de historiografia, inserindo-se no campo de uma história social das ideias.

A terceira forma de justificar nosso projeto e a confecção da dissertação é a relevância social, no sentido de que, com o nosso trabalho, leitores interessados em temáticas como a escravidão negra, a mestiçagem, a ideologia da democracia racial – e suas ressonâncias em políticas sociais ao longo do tempo – e a (não) integração do negro na sociedade de classes possam aprofundar os conhecimentos sobre essas questões no sentido de ter uma melhor – senão melhor, ao menos com uma base mais sólida, no nosso caso historiográfica – percepção desses temas em suas atuações em movimentos sociais, o que indica uma perspectiva de o trabalho ter uma significância prática, condizente com nossa visão de que a história, mesmo enquanto texto, pode ou deve ter ou vislumbrar uma ressonância no tecido social em que o historiador escreve e atua como observador das ações humanas no tempo.

Ainda apontamos como justificativa para a realização de uma pesquisa desta natureza a sua relevância para os estudos em torno da história da sociologia brasileira, em geral e em particular para os estudos nos autores citados e principalmente em torno de questões históricas sobre as relações de trabalho no escravismo brasileiro, os conflitos étnicos (entre brancos e negros, neste caso) e a miscigenação racial que foi largamente tematizada no século XX, ensejando explicações das mais diversas vindas de várias matrizes de pensamento, sobretudo a antropologia e a sociologia, o que justifica uma análise e uma historiografia que pense criticamente estas questões.

---

(UNICAMP), 2012. 140 f., que não abordam de forma comparada e com mais vagar dessas três abordagens que nos propomos com a realização do nosso trabalho, embora, evidentemente, não deixamos de nos valer das ideias contidas nesses trabalhos.

Nosso objetivo também é apontar como o tema da *democracia racial* tem em Gilberto Freyre e sua interpretação da miscigenação racial um ponto de apoio científico e ideológico, e como a sua compreensão feita em *Casa-grande & senzala e Sobrados & mucambos* da problemática da mistura das raças no Brasil rompeu com a noção da mestiçagem feita por intelectuais como: Euclides da Cunha, Sílvio Romero, Nina Rodrigues e Oliveira Viana. Temos também a intenção de entender a crítica de Florestan à ideologia da democracia racial que se depreende da leitura das obras de Freyre.

Ainda buscamos apontar a forma de interpretação de Florestan sobre a *não integração* do negro no Brasil feita, principalmente, em *A integração do negro na sociedade de classes* (1964), como um contraponto da análise anterior de Freyre, ressaltando seu lugar de produção e a maneira pela qual com sua reflexão ocorre uma mudança significativa de paradigma de interpretação sobre os dilemas do negro na sociedade brasileira.

Temos como base teórica a concepção de que história é um tipo de conhecimento “cientificamente conduzido” (FEBVRE, 1989, p. 30), apesar do tempo das incertezas<sup>2</sup> e crise epistemológica do conhecimento histórico. Nesse sentido, iremos apontar alguns dos aspectos discutíveis da obra freyriana, em que se destacam, por exemplo, segundo (CARDOSO: 2003 p. 25) as: “[...] suas confusões entre raça e cultura, seu ecletismo metodológico, o quase embuste do mito da democracia racial, a ausência de conflitos de classe”. São também salientados por outros autores (ARAÚJO, 1994; DAMATTA, 1987; MOTA, 1978) as linhas gerais para o que pensamos de seu *ensaio de sociologia genética e de história social* (FREYRE, 2003 [1933] p. 59).

Seu texto, para nós, apresentou nos anos 1930 uma escrita da história produzida em torno de uma unidade discursiva que buscava articular o passado e o presente num todo em que a continuidade – sobretudo do patriarcado escravista – era

---

<sup>2</sup> Que é um dos “[...] diagnósticos, geralmente inquietos, feitos sobre a história nos últimos anos” (CHARTIER, 1994, p. 1), apesar disso Chartier, ainda neste texto, argumenta que a história pertence às ciências sociais (CHARTIER, 1994, p. 6). O historiador Keith Jenkins aponta ainda que “[...] a história é o que os historiadores fazem” (JEINKINS, 2009, p. 51) é justamente esta feita que a pesquisa irá investigar a partir de nossa problematização.

desejável, saudosismo daquele Brasil Colonial quase sem conflitos<sup>3</sup>, com nossa identidade calcada na mestiçagem e tropicalidade (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2011, p. 111). Como nossa pesquisa é no campo da história e não da sociologia, a diferença básica aqui reside na questão da temporalidade, afinal, é ela que singulariza a historiografia, pois “o historiador não sai jamais do tempo da história” (BRAUDEL, 1978, p. 108).<sup>4</sup>

Seu trabalho sociológico visava, em nossa análise, denunciar como, com a abolição da escravatura, a perda da harmonia entre brancos e negros dos tempos patriarcais se extinguiu (FREYRE, 2003 [1933], p. 51), tecendo uma unidade discursiva em que a escravidão negra é entendida como relação social afetiva, em cuja personalidade – enquanto código identitário nacional historicamente constituído – deu o tom das relações entre brancos e negros que “trabalhavam sempre cantando” (FREYRE, 2003 [1933], p. 551) e viviam numa harmonia de contrários sem confronto e síntese. Isso não poderia passar “em branco” ou sem críticas à medida em que a sociologia no Brasil se desenvolvia, principalmente com os primeiros estudos realizados pela equipe de pesquisadores da Universidade de São Paulo nos anos 1950.

Sobre isto, José Carlos Reis apontou que:

O pensamento social marxista brasileiro vai se opor vigorosamente a Freyre, por esta razão F. Fernandes e sua equipe de pesquisadores, que produziram nos anos 1960-70, pensarão o Brasil com os conceitos de “classe social” e “luta de classes” e vão se opor à visão idílica do Brasil Colonial produzida por Freyre (REIS, 2006, p. 50).

Esta escrita da história de Freyre foi frontalmente contraposta nos anos 1960<sup>5</sup> por Florestan que é o fundador da sociologia crítica no Brasil, em que: “A partir dessa

---

<sup>3</sup> Afinal, bem no término de Casa Grande, Freyre aponta que “Mas não foi toda de alegria a vida dos negros, escravos dos ioiôs e das iaiás brancas” (FREYRE, 2003, p. 552). Alegria esta que para o autor “encheu a casa grande” e foi integrante da vida sexual e doméstica do Brasil Colonial.

<sup>4</sup> É basilar a distinção para nós realizada por Fernand Braudel neste texto, principalmente no capítulo “História e Sociologia” In: BRAUDEL, Ferdinand. *Escritos sobre história*. Ed. São Paulo: Perspectiva, 1978. p. 91-114.

<sup>5</sup> “A pesquisa da UNESCO foi feita em diversos estados do Brasil, com a participação de diversos intelectuais em cada região. Roger Bastide era o responsável pela pesquisa em São Paulo. A publicação de Roger Bastide e Florestan Fernandes – ‘Negros e brancos em São Paulo’ – teve uma edição prévia na Revista Anhembi, 1953. O texto foi publicado em 1955 pela Editora Anhembi” (MOTTA, 2012, p. 15).

interpretação, a tese da cordialidade das relações raciais, da democracia racial, revela-se ficção ideológica” (IANNI, 2008, p. 15, 25). Ou seja, a sociologia crítica dos anos 1960 se põe como um discurso diferente – antagônico, e é esta mudança que o estudo se propõe a analisar –, lançando uma interpretação distante da sociologia cultural dos anos 1930 que analisou a escravidão e os conflitos étnicos com base na harmonização dos contrários.

Para pensarmos estas questões, nossa pesquisa terá como conceitos básicos para tornar a investigação exequível o conceito de “lugar de produção”, na acepção do historiador francês Michel de Certeau. Consoante o mesmo:

Toda pesquisa historiográfica se articula com um lugar de produção sócio-econômico, político e cultural. Implica um meio de elaboração que circunscrito por determinações próprias; uma profissão liberal, um posto de observação ou de ensino, uma categoria de letrados, etc. (CERTEAU, 1982, p. 66).

Outro conceito-chave para operacionalização da pesquisa proposta é o de “discurso”, apreendido a partir de Michel Foucault, em que o mesmo não seria apenas um esforço de interpretação, mas em si objeto de disputa: “[...] – isto a história não cessa de nos ensinar – o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mais aquilo por que, pelo que se luta, o poder pelo qual nos queremos apoderar” (FOUCAULT, 1996, p.10). Outros conceitos do autor como “unidade do discurso” e “formação discursiva” foram também apropriados em nossa dissertação (FOUCAULT, 2017, p. 23-48).

Em termos metodológicos, propomos uma leitura histórica do discurso sociológico, indicando a forma de análise, as principais bases teóricas e, sobretudo, lendo-as como fontes históricas, como construções historiográficas que instituíram formas de se pensar o processo histórico brasileiro dentro de certo contexto, de certa metodologia de trabalho própria desta sociologia histórica dos dois autores em questão e como elas lançam teses sobre a escravidão e sobre as relações raciais e os conflitos étnicos entre brancos e negros no trabalho e no âmbito doméstico.

Nossa metodologia será uma leitura histórica destas obras – por nós apropriadas e transformadas como fontes<sup>6</sup> –, situando-as em seus respectivos lugares de produção e contexto sociocultural, no caso os anos 1930 para a obra freyreana e os anos 1960 para a obra de Florestan, com suas demandas políticas e intelectuais diversas, os problemas e dilemas sociais em questão que fomentaram – ou não – estes estudos dos autores mediante certa congruência com sua realidade brasileira em questão. Quando pensamos a noção de *documento em história* e, neste caso, nossa investigação proposta pensa as obras, como fonte e como apoio bibliográfico, apreendemos que:

[...] a história mudou sua posição acerca do documento: ela considera como sua tarefa primordial, não interpretá-lo, não determinar se diz a verdade nem qual é seu valor expressivo, mas sim trabalhá-lo no interior e elaborá-lo: ela o organiza, recorta, distribuiu, ordena e reparte em níveis, estabelece séries, distingue o que é pertinente do que não é, identifica elementos, define unidades, descreve relações (FOUCAULT, 2008, p. 7).

Neste sentido, e como raça e mestiçagem no Brasil nunca foram apreendidos de forma neutra (SCHWARCZ, 2010), buscaremos no transcorrer da pesquisa analisar como – a partir de nossas fontes – o discurso sociológico culturalista de Freyre e a sociologia crítica de Florestan buscaram construir uma escrita da história do Brasil em que a escravidão e os conflitos étnicos entre brancos e negros são analisados de formas distintas – quando não antagônicas – nos anos trinta e sessenta respectivamente, investigando motivações políticas, intelectuais e afins no sentido de trabalhar historicamente como os autores em questão produziram discursos sobre o nosso processo histórico.

Quando pensamos na noção de fonte histórica temos a apreensão de que é fonte tudo que transmite informações sobre uma data temporalidade, uma dada sociedade, e os textos, como produções humanas imbricadas de vontades, e produtoras de representações, são obviamente material passível de análise do historiador. E neste caso a obra de Freyre e de Florestan representam dois modos de análise sobre a identidade nacional e a própria cultura brasileira por meio do estudo

---

<sup>6</sup> Afinal é o historiador ao “mergulhar” no passado que transforma seus vestígios, no nosso caso as obras de Freyre e Florestan, em fontes conforme Koselleck (KOSELLECK, 2006, p. 305).

da história, em que o primeiro autor – em nossa leitura preliminar – identificou a singularidade de nossa identidade numa relação harmoniosa entre brancos e negros, e o segundo analisou esta relação sob a ótica do conflito e da imposição da cultura do branco.

Em relação ao campo da história em que nossa pesquisa se insere, a história intelectual buscando produzir uma história social das ideias, algumas considerações devem ser feitas. Em primeiro lugar, inexistem formas únicas de fazer história intelectual<sup>7</sup> senão múltiplas formas que se diferem da antiga história das ideias feita por filósofos que geralmente isolavam a ideia do autor do contexto histórico em que ela emergia. Em segundo lugar, essa forma de história intelectual ao não historicizar o objeto, conseqüentemente, não refletia sobre os usos políticos e sociais dessas ideias e nem pensava nos veículos de comunicação e circulação das mesmas.<sup>8</sup>

A nossa pesquisa se insere no campo de forma diferente, buscando sair dessa história antiga das ideias e se inserir no campo da história intelectual<sup>9</sup>, em que a história social das ideias é possível, buscando compreender os temas da escravidão negra, da democracia racial e da integração do negro no Brasil a partir da forma particular e no respectivo tempo histórico, lugar de produção (CERTEAU, 1982) e horizonte intelectual dos dois autores em questão, para assim procedendo, interpretar como essas problemáticas operaram nas obras deles e como articularam suas narrativas.<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> “A História intelectual, como se sabe, é praticada de muitas maneiras e não possui em seu âmbito uma linguagem teórica ou modos de proceder que funcionem como modelos obrigatórios nem para analisar, nem para interpretar seus objetos – nem tampouco para definir, sem referência a uma problemática, a quais objetos conceder primazia” (ALTAMIRO, 2007, p. 9).

<sup>8</sup> “Pode-se dizer que a história intelectual, ou história das idéias [sic], feita no Brasil, resumia-se até muito recentemente a dois tipos de abordagem. O primeiro, de longa tradição, aproximava-se da prática, usada na filosofia, de expor o pensamento de cada pensador isoladamente. Era uma história centrada no pensador, cujas idéias [sic] supunha-se possível interpretar com exatidão. Os autores com preocupação histórica acrescentavam à reprodução das idéias [sic] algum esforço no sentido de situar o pensador em seu contexto social. A vinculação entre idéia [sic] e contexto era mais ou menos estreita de acordo com a convicção metodológica de cada autor” (CARVALHO, s/d, p. 123).

<sup>9</sup> Conforme: DOSSE, François. *De l’histoire des idées a l’histoire intellectuelle*. **Mímesis**, Bauru, v. 24, n. 2, 2003. P. 13-28.

<sup>10</sup> Para uma visão sobre o campo da história intelectual ver ainda: ZANOTTO, Gizele. *História dos intelectuais e história intelectual: contribuições da historiografia francesa*. **Biblos**, Rio Grande, 22 (1), 2008. p. 31-45; SILVA, Ricardo. *História Intelectual e Teoria Política*. **Rev. Sociol. Polit.**, Curitiba, v. 17, n. 34, 2009. p. 301-310; WASSERMAN, Claudia. *História Intelectual: Origem e abordagens*. **Tempos Históricos**. v. 19, 2015. P. 63-79; ARMITAGE, David. *A virada internacional na História Intelectual*. **Intelligere**, Revista de História Intelectual. v. 1, n. 1, 2015. p. 1-15.

Organizamos a pesquisa da seguinte forma. No primeiro capítulo, apresentamos as visões de Gilberto Freyre e de Florestan Fernandes sobre a escravidão negra no Brasil. Para o primeiro, uma “escravidão benigna” teria sido o fator diferencial do sistema escravista brasileiro, principalmente se compararmos a escravidão negra no Brasil com a praticada no sul dos Estados Unidos. O elemento patriarcal teria sido fundamental para consolidar essa harmonia entre brancos senhores e negros escravizados, e a família extensa sob o jugo do patriarca senhor de engenho engendrou essa relação entre senhor-escravo, dotando-a de benignidade tal que, com a sua decadência, os movimentos de insurreição e a desintegração da harmonia foram se acentuando de forma a desequilibrar a harmonia dos contrários.

Para o segundo, numa visão que categorizamos na dissertação como “pragmática”, no sentido econômico e que reiterava a violência, o fenômeno histórico da escravidão nada tinha de tão místico assim, pois o mundo da escravidão que o português e o colono criaram era, na perspectiva de Florestan, violento, perverso, segregador, e o elemento econômico do sistema foi enfatizado mais que elementos culturais como a família extensa. Sobre isso, para o autor, não poderia existir uma família escrava e a discriminação racial imperava na família dos brancos da casa-grande.

No segundo capítulo, realizamos uma breve regressão temporal e analisamos alguns autores do final do século XIX e como eles pensaram o Brasil como um país condenado a não se tornar uma civilização por causa da miscigenação. Superando essa visão pessimista e com uma retórica baseada no culturalismo antropológico de Franz Boas, Freyre, nos anos 1930, através de suas obras, se opôs a essa visão e enfatizou as contribuições tanto do elemento indígena como do africano na formação da identidade brasileira.

Ainda, nesse segundo capítulo, apontamos como a unidade discursiva da obra freyriana, conjuntamente com sua visão positiva da miscigenação, engendrou uma representação de harmonização racial que, em nossa perspectiva e embasados em bibliografia, fundamentou a noção de democracia racial, parte também fundamental da ideologia da identidade brasileira. Ainda neste capítulo, apresentamos nossa interpretação sobre a visão de Freyre em relação à questão racial e às implicações disso, principalmente no que concernem as ideias de Brasil como paraíso racial.

No terceiro e último capítulo, iniciamos justamente com a crítica da ideologia da democracia racial de Florestan Fernandes. Neste capítulo, nos concentramos na sua análise da não-integração do negro no Brasil, que, para o autor, a compreensão do dilema do negro pós-Abolição deveria ir necessariamente além da pobreza negra, ou seja, as formas de desajustamento estrutural, o estado de anomia e as formas de subalternização racial e, ato contínuo, a concentração racial de renda, prestígio e poder indicavam que o problema não era apenas material e econômico.

Acreditamos que com este trabalho contribuímos para a história intelectual brasileira com um estudo sobre dois personagens das ciências sociais do país que em muitas análises assumiram cada um, a seu modo, os papéis de historiadores sociais do Brasil no século XX. Ao apresentarmos nossos resultados ao leitor, esperamos que fique claro que, como se trata de um trabalho historiográfico, nossa intenção não foi julgar e sim compreender as ideias dos autores expostas em textos e entrevistas, que nós transformamos em fontes históricas. E nesse esforço de compreensão o leitor poderá (na verdade, deve ir) às fontes e contestar nossa leitura que não buscou ser a última palavra, mas apenas mais uma leitura nesse esforço de fazer uma história social das ideias no Brasil.

## CAPÍTULO I: A ESCRAVIDÃO NEGRA NA PERSPECTIVA DE GILBERTO FREYRE E FLORESTAN FERNANDES

A **escravidão** negra praticada pelos portugueses e colonos no Brasil foi a experiência histórica de longa duração das mais sangrentas e dramáticas para os escravizados africanos, com motivações essencialmente econômicas e com reflexos culturais que pesam na história nacional até o presente.<sup>11</sup> O que se praticou aqui foi uma brutal e violenta forma de cativeiro das “peças da África” (termo usado pelos traficantes e compradores de escravos) para a obtenção de lucro nas atividades produtivas ou “empresa colonial lusitana”, no sistema casa-grande/senzala, nos engenhos de açúcar, que foi a principal atividade viabilizada pela metrópole portuguesa e seus colonos durante os séculos XVI, XVII e XVIII.<sup>12</sup>

Nas relações sociais que se estabeleceram durante esse processo, o intercuro sexual entre senhores e escravizados viabilizou a forma de existência coletiva nesse cenário. O trabalho escravo foi a base real sobre a qual repousava toda uma série de formas sociais e culturais secundárias, condicionadas, podemos compreender, pelo sistema de manutenção da escravidão de grande parte da população.<sup>13</sup> Como exemplo, pode-se indicar as relações de “foro íntimo”, que engendraram a chamada “família extensa” e patriarcal, que tinha sua solidez e teve o seu processamento mediante a coerção física do negro africano escravizado, que foi arrancado<sup>14</sup> de suas terras e transportado para o Brasil em condições sub-humanas para os critérios de hoje.

Acreditamos que não se pode compreender a história brasileira sem buscar entender que a escravidão foi a base social da maior parte do processo histórico brasileiro. As influências ou os “resíduos históricos” do sistema escravista estão presentes na sociedade e foram uma constante na vida nacional, desde, por exemplo,

---

<sup>11</sup> “O mundo que a escravidão criou” In: SOUZA, Jessé. *A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato*. Ed. Rio de Janeiro: Leya, 2017. p. 36-41.

<sup>12</sup> JÚNIOR, Caio Prado. *História Econômica do Brasil*. Ed. 46ª reimpressão. São Paulo: Brasiliense, 2004.

<sup>13</sup> E população é uma abstração quando não se tem em conta, por exemplo, as classes que a compõem (não falamos de classes sociais aqui) (MARX, 2008, p. 202).

<sup>14</sup> Sobre a forma de transporte dos escravos africanos por meio dos navios negreiros para a colônia portuguesa no Brasil ver: ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. E PINSKY, Jaime. *A escravidão no Brasil*. 21. ed. São Paulo: Contexto, 2018.

as discussões mais pretéritas sobre a imigração europeia no final do século XIX e início do século XX (na ideia de “branqueamento da raça”) até as mais contemporâneas, como as cotas raciais para o ingresso em universidades e concursos públicos. Desse ponto de vista, o historiador brasileiro, tem na escravidão, uma base analítica de considerável importância para, dentre outras coisas, compreender toda uma série de arcaísmos e dilemas sociais, tais como o preconceito racial e a violência policial que recai majoritariamente sobre os “mais escuros”.

Neste capítulo compreendemos, em seus respectivos lugares e tempo de produção, duas formas de análise da escravidão efetuadas no século passado em temporalidades distintas, buscando, ao término, identificar as diferenças e ainda, quando possível, fazer uma análise comparativa. As duas análises em questão foram respectivamente efetuadas por duas personalidades de peso e renome das ciências sociais no Brasil: Gilberto Freyre e Florestan Fernandes. Do primeiro iremos analisar, basicamente, a sua produção nas décadas de 1920 e 1930, com incursões em textos para além desse tempo específico, mas que tem sua base nessa temporalidade. Do segundo iremos analisar os seus textos produzidos nos anos 1950 e 1960, igualmente com incursões em textos para além desse período mencionado.

As obras consideradas nossas fontes mais evidentes e importantes são: *Casa-grande & senzala* e *Sobrados & mucambos*, ambos textos de Freyre de 1933 e 1936, respectivamente (em suas primeiras edições). Antes disso, iremos analisar o texto de 1922 de Freyre, obra que é o “gérmen” dessa produção dos anos 1930, fruto da experiência intelectual do autor nos Estados Unidos. Os livros *Branços e negros em São Paulo* e *A integração do negro na sociedade de classes*, ambos de Florestan (o primeiro em coautoria com Roger Bastide<sup>15</sup>), publicados em 1955 e 1965, respectivamente.

Dentre as múltiplas possibilidades consideradas de unidades do discurso, optamos por duas formas de ler o processo de escravidão negra. As mesmas foram escolhidas para objeto de estudo por considerarmos que são emblemáticas e, sobretudo, opostas, porém igualmente complementares em certa medida. Não é nosso objetivo contrapor ou identificar as obras, ideias e conceitos norteadores dos

---

<sup>15</sup> Intelectual francês e professor de Florestan na Universidade de São Paulo entre as décadas de 1930 e 1950. Iremos falar de forma mais detalhada dele mais adiante no trabalho.

autores no tempo considerado, na perspectiva de estabelecer algum tipo de assimetria, qualificando ou desqualificando a primeira sobre a segunda ou vice-versa. Assim, buscamos apenas perceber a mudança da análise da escravidão no discurso sociológico entre os anos 1930 e 1950-60, visto que, dentre outras coisas, o historiador deve estar atento às permanências e às rupturas. E no campo da história social das ideias, essas duas análises da escravidão de Freyre e Florestan são um exemplo típico, demonstrando aquilo que a história intelectual crítica busca evidenciar (ALBIERI, 2015), que as ideias não se mostram em um *contínua* linear evolutivo, mas que as experiências intelectuais devem ser compreendidas pelo historiador em sua dinâmica própria. Essa foi a nossa intenção ao redigir o capítulo.

### 1.1 O mestre de Apipucos

*“Sou um defensor do anarquismo construtivo”.*<sup>16</sup>

O trecho acima é revelador e diz muito de uma personalidade criativa, paradoxal, com laivos de gênio e, com efeito, do verdadeiro criador no sentido da pesquisa e do pensamento sobre o Brasil. Trata-se do pernambucano Gilberto Freyre. Escritor brasileiro, sem dúvida um dos mais conhecidos e pesquisados em termos de conhecimento nas áreas da antropologia, da sociologia e da história, com seus livros traduzidos em vários idiomas, com suas ideias e suas formas de análise social lidas, criticadas e interpretadas pelos mais proeminentes intelectuais de sua época.

Premiadíssimo, convidado pelas maiores universidades do mundo ocidental para conferências e para cargos efetivos (recusando maciçamente a todos), a presente nota biográfica se circunscreve apenas no âmbito de sua produção intelectual, com poucas incursões em sua vida privada, levando em consideração, no máximo, alguns breves comentários sobre suas ambiguidades no terreno da vida pública e política, centrando-se mesmo na contextualização de sua vasta obra, fonte para diversas leituras por parte de um historiador, sendo a nossa apenas uma delas.

---

<sup>16</sup> “O Mito Gilberto Freyre: Autobiografia” In: BASTOS, Elide Rugai. *As criaturas de Prometeu*. Gilberto Freyre e a formação da sociedade brasileira. Ed. São Paulo: Global, 2006, p. 33.

Gilberto Freyre é um dos grandes pensadores do Brasil no século XX, personalidade pela qual uma história intelectual, ou antes, uma história social das ideias – que se debruça sobre a matéria dos discursos sobre a história do Brasil – não pode deixar de se deter. Famoso por escrever *Casa-grande & senzala* (1933), por ter sido ativo na exaltação do negro como civilizador, do português plástico e sem consciência de raça, por intervenções na imprensa, por conferências e palestras no exterior, pelo reconhecimento quase imediato como grande antropólogo, sociólogo e historiador, pela participação no movimento regionalista, pelas ideias discutíveis sobre escravidão e patriarcalismo, enfim, os textos de Gilberto Freyre, o mestre de Apipucos, não são apenas fonte, mas verdadeira inspiração para o historiador. Nesta breve nota iremos visualizar fatos e situações que se projetaram na trajetória de um pensador nada convencional, por isso mesmo importante e destacado na história das ideias.

Dentre as várias biografias escritas sobre Gilberto Freyre, levaremos em consideração aqui a redigida por Vamireh Chacon<sup>17</sup> que já é clássica. Sua biografia intelectual – apesar do autor confessar a dose de “catarse autoanalítica” (CHACON, 1993, p. 13) – se coaduna bem com o propósito da presente nota biográfica, sobretudo pelo seu maior enfoque na produção intelectual, historicizando a vasta obra de Freyre, situada por Chacon no tempo e no espaço, do que em pormenores alheios ao que tanto para o autor, como para nós aqui, é o mais significativo, que é a imensa e controversa obra do mestre de Apipucos.

Gilberto de Mello Freyre nasceu em 15 de Março de 1900 na cidade do Recife, estado de Pernambuco, sendo filho de Francisca Teixeira de Mello Freyre e Alfredo Alves da Silva Freyre. Este último era professor catedrático de economia política da tradicional Faculdade de Direito de Recife.<sup>18</sup> Apesar de ser filho de um intelectual acadêmico, paradoxal e estranhamente, até quase os nove anos o menino Gilberto não sabia ler. Sendo notado mais pelo apego aos desenhos do que por outra atividade – com certa dose de preocupação, especialmente da parte da avó que o julgava com algum nível de retardo – pela sua família, preocupando o seu pai, que teve que buscar alternativas para isso.

---

<sup>17</sup> CHACON, Vamireh. *Gilberto Freyre: Uma biografia intelectual*. Ed. Recife: FNDAJ, Massangana: Editora Nacional, 1993.

<sup>18</sup> Sobre o seu pai, Gilberto apontou: “Meu pai não era medíocre. Alguma inteligência, alguma cultura, bom conhecimento de latim e excelente Português: das línguas e das literaturas. Tudo nele, no seu saber como na sua conduta, correto” (BASTOS, 2006, p. 23).

*Eu sou um menino que custou muito a aprender a ler, inquietando minha família bastante, que diante de um menino que aos oito anos se recusava a ler e a escrever tinha motivos para julgar, como minha avó, que morreu convencida de que eu era um subnormal (BASTOS, 2006, p. 21, itálico da autora).*

Coube a um inglês, Mr. Williams<sup>19</sup>, que elogiou seus desenhos, a tarefa de preceptor que conseguiu lograr o êxito de alfabetizar, em língua inglesa, o menino Gilberto.

Já meio desesperançado, é o pai quem relembra, convocou um amigo inglês, um certo E. O. Williams, para preceptor do filho, caso aparentemente perdido de “retardo mental”, imaginava a família. Mr. Williams, “anglicano e inglês muito inglês”, “conquistou a confiança e a simpatia do difícil Gilberto, interessando-se pelos seus desenhos”. “Compreendendo o que havia nesses desenhos, Mr. Williams conseguiu que Gilberto começasse a aprender e a escrever e a contar – creio que mais na língua inglesa do que na portuguesa” (CHACON, 1993, p. 38).

Após a tardia alfabetização, frise-se novamente que primeiramente em língua inglesa, fato que sem dúvida foi decisivo para sua produção intelectual e facilitador para o posterior ingresso em universidades estadunidenses, Gilberto estudou no Colégio Americano Gilreath, no Recife. Concluído o curso primário, sendo o orador da turma que teve como paraninfo o historiador Oliveira Lima,<sup>20</sup> Gilberto viajou em 1918 para os Estados Unidos a fim de concluir os estudos na Universidade de Baylor. “Posso resumir minha impressão da Universidade de Baylor, para onde fui em 1918, em duas palavras: terrivelmente provinciana” (BASTOS, 2006, p. 23, itálico da autora).

---

<sup>19</sup> “Inglês anglicano que durante algum tempo residiu no Recife. G. F. o descreveu como ‘ruivo, bigodudo e típico de sua gente e de sua época’. Como aos oito anos G. F. ainda não havia aprendido a ler e escrever, sua família o julgava retardado mental. Foi esse Mr. Williams que alertou os parentes de G. F. para seus desenhos a lápis-de-cor, que considerava muito expressivos. Foi com ele que G. F. aprendeu a ler e escrever: ‘o que paradoxalmente ocorreu em língua inglesa’, [...]” (FONSECA, 2002, p. 179, 180).

<sup>20</sup> Manuel de Oliveira Lima (1867-1928): “Historiador e biógrafo nascido no Recife em 1867 e falecido em Washington, D.C., em 1928. Diplomata, serviu em Berlim, Washington, Londres, Tóquio, Buenos Aires, Venezuela, Suécia e Bruxelas. Membro fundador da Academia Brasileira de Letras, foi também presidente do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano. Sua obra é considerada entre as mais importantes da historiografia brasileira. G. F. tinha, desde jovem, grande admiração por ele e o convidou para paraninfo da turma com a qual concluiu o curso de humanidades no Colégio Americano Gilreath, em 1918” (FONSECA, 2002, p. 128).

Concluído o bacharelado em Artes em 1920, seguiu para a Universidade Columbia em Nova York, a fim de realizar estudos de pós-graduação que lhe renderam o título de mestre (Magister of Arts) em 1922 pela faculdade de Ciências Políticas, Jurídicas e Sociais com a tese: *Social Life in Brazil in the 19th Century*.<sup>21</sup> Sua estadia em Columbia foi decisiva para a sua trajetória intelectual, principalmente pelo contato direto com a antropologia cultural de um dos seus professores: Franz Boas<sup>22</sup>, influência decisiva para sua compreensão das raças, da miscigenação e do valor do negro na história do Brasil.

Em 1922 viajou para a Europa, estabelecendo-se em Oxford. No ano seguinte – 1923 – voltou ao Recife, iniciando sua colaboração no jornal *O Diário de Pernambuco*. Em 1926 lhe é confiado pelo então governador do estado de Pernambuco, Estácio Coimbra (1872-1937), o cargo de oficial chefe do gabinete. Ainda em 1926 promoveu o 1º Congresso Brasileiro de Regionalismo na cidade do Recife. É importante destacar nessa época o seu envolvimento no movimento regionalista.

De acordo com o seu biógrafo Vamireh Chacon já citado:

Na sua circunstância açucarocrática nordestina, o regionalismo de 1926 tinha de ser ao mesmo tempo tradicionalista e modernista, fiel às raízes, porém sintonizado com os ventos do mundo sempre soprando no porto oceânico do Recife, quase Hansa Tropical. O próprio Gilberto Freyre fez questão de esclarecer tempos depois, quando amainavam um pouco as paixões: “Não é exato ter eu, quando moço, iniciado um ‘movimento literário’ no Recife, que tenha sido um movimento ‘tradicionalista’ ao mesmo tempo que antimoderno<sup>23</sup> (CHACON, 1993, p. 193).

<sup>21</sup> “[...] publicada em Baltimore pela *Hispanic American Review* (v. 5, n. 4, nov. 1922) e recebida com elogios pelos professores Haring, Sthepherd, Robertson, Martin, Oliveira Lima e H. L. Mencken, que aconselha o autor a expandir o trabalho em livro” (FREYRE, [1922] 2009, p. 123, 124).

<sup>22</sup> “Antropólogo germano-americano (1858-1942) que foi professor de Antropologia na Universidade de Columbia quando G. F. lá seguia o curso de mestrado em ciências sociais. ‘Foi a figura de mestre de que me ficou até hoje a maior impressão’, disse dele G. F. no prefácio à primeira edição de *Casa-Grande & Senzala*, obra que se baseia na distinção aurida entre *raça* e *cultura*: distinção aurida nas aulas de Boas” (FONSECA, 2002, p. 36). Sobre isto (principalmente a diferença entre raça e cultura) ver: BOAS, Franz. *Antropología Cultural*. Buenos Aires: Ediciones Solar y Librería Hachete S.A, 1964, principalmente o capítulo VIII: “Raza, Lenguaje y Cultura”, p. 153-166. Ver também: BOAS, Franz. *Antropología Cultural/Franz Boas textos seleccionados*. Organizador: Celso Castro. Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. Segundo o organizador o primeiro texto em português traduzido do autor.

<sup>23</sup> Sobre o envolvimento de Freyre com o regionalismo e sua “antimodernidade” ver: ALBUQUERQUE JÚNIOR (2011, p. 86-101). Ver também o verbete “regionalismo”. In: FONSECA, 2002, p. 149.

Após sua participação ativa (ambiguidades à parte) no regionalismo, em 1928 Freyre foi convidado pelo mesmo governador de Pernambuco, Estácio Coimbra, para a nova cátedra de sociologia da Escola Normal do Estado de Pernambuco<sup>24</sup>, período em que Gilberto teve por breve passagem a profissão de docente, realizando pesquisas, ministrando cursos e orientando os seus alunos a realizarem pesquisas sob uma base inédita no Brasil, fruto de sua experiência intelectual em universidades nos Estados Unidos e na Europa (MEUCCI, 2006).

No ano de 1930, com a ascensão de Vargas ao poder, Gilberto teve que sair de Recife (em virtude de fazer parte do governo deposto), exilando-se, primeiramente na Bahia, indo depois para Portugal, passando pela África (Dácar e Senegal). Em 1931, estando Freyre em Portugal, surpreendeu-lhe o convite da Universidade de Stanford para ser um dos seus *visitant professors*. Dos Estados Unidos regressou à Europa, onde realizou estudos antropológicos, principalmente na Alemanha. No ano seguinte, estando no Rio de Janeiro, então capital federal, passando por sérias dificuldades financeiras, consultou arquivos e recolheu notas que iriam compor uma de suas obras seminais. No mês de dezembro de 1933, publicou *Casa-Grande & Senzala*, livro imediatamente reconhecido como de fundamental importância para a compreensão da história do Brasil.<sup>25</sup> Em 1935 iniciou por um breve período (apenas dois anos) uma experiência docente na então Universidade do Distrito Federal no Rio de Janeiro.<sup>26</sup> No ano seguinte (1936), publicou *Sobrados e Mucambos*<sup>27</sup>, livro que foi a continuação de *Casa-Grande & Senzala*.

Em 1941 se casou com Maria Magdalena Guedes Pereira. No mesmo ano recebeu o primeiro – dos vários que receberia ao longo da carreira – título de doutor *honoris causa* pela Universidade da Sorbonne. Em 1942 foi preso<sup>28</sup>, sendo solto no dia seguinte à prisão. No mesmo ano, a Universidade de Yale o convidou para ser

---

<sup>24</sup> “[...] primeira cadeira de Sociologia que se estabelece no Brasil com moderna orientação antropológica e pesquisas de campo” (FREYRE, [1963] 2010, p. 202). Sobre esse tempo ver: (CHACON, 1993, p. 199-207; BASTOS, 2006, p. 28).

<sup>25</sup> “Aparecem (1934) em jornais do Rio de Janeiro os primeiros artigos sobre Casa-grande & Senzala, escritos por Yan de Almeida Prado, Roquete-Pinto, João Ribeiro e Agrippino Grieco, todos elogiosos” (FREYRE, [1922] 2009, p. 202).

<sup>26</sup> Ministrou cursos na área das ciências sociais para estudantes de direito com “menos oratória e mais pesquisa” (MEUCCI, 2006, p. 93-180).

<sup>27</sup> “Livro publicado em São Paulo pela Companhia Editora Nacional em 1936 com o seguinte subtítulo: *Decadência do patriarcado rural no Brasil*” (FONSECA, 2002, p. 159).

<sup>28</sup> “É preso no Recife, por ter denunciado, em artigo publicado no Rio de Janeiro, atividades nazistas e racistas no Brasil, [...]” (FREYRE, [1963] 2010, p. 205).

professor, convite este recusado por Gilberto que, outrossim (por meio de carta), recusaria os convites para ser catedrático de Sociologia da Universidade do Brasil e também da Universidade de Harvard.

Em 1945 publicou o importante livro: *Brazil and interpretation*<sup>29</sup>, em Nova York. Nesse ano foi eleito Deputado Federal (Constituinte), assumindo o cargo em 1946. No plano nacional apresentou neste mesmo ano à Câmara dos Deputados o projeto nº 819, que resultou na Criação do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais (transformado em Fundação Joaquim Nabuco em 1980).<sup>30</sup> No ano de 1948, a convite da UNESCO, foi para Paris participando de um conclave de oito notáveis pesquisadores reconhecidos internacionalmente (G. Gurvich entre eles, por exemplo) para o estudo das tensões raciais no pós-guerra.

Recebeu nos anos 1950 diversos prêmios e honrarias pessoais por universidades europeias, estadunidenses e brasileiras.<sup>31</sup> Em 1959 publicou o livro *Ordem e Progresso*, que, juntamente com *Casa-grande & Senzala* e *Sobrados & Mucambos* (e *Jazidas e covas rasas*, livro nunca concluído), deveria compor sua série de livros sobre a *Introdução à história patriarcal no Brasil*.

No decorrer da década de 1960, residindo no seu solar em Apipucos no Recife, continuou recebendo muitos intelectuais, personalidades e alguns “iniciados” como o próprio biógrafo aqui citado (CHACON, 1993). Proferiu palestras, orientou diversos trabalhos sob a égide da sua antropologia e sociologia genética. Com o golpe civil-militar de 1964, tomou posição, como mesmo confessou:

---

<sup>29</sup> Série de conferências de Gilberto cujo texto seria grandemente modificado e publicado como o livro: *New world in the tropics* (FREYRE, [1922] 2009, p. 211). O texto teria a primeira edição em português somente em 1971 (FONSECA, 2002, p. 124).

<sup>30</sup> Nesse Instituto sob sua direção ele coordenou uma série de estudos que resultou na chamada “Tropicologia”, que a seu pedido foi criado um Seminário de Tropicologia na Universidade Federal de Pernambuco. Sobre a Tropicologia ver: FONSECA, 2002, p. 169, também o prefácio à 1ª edição (1963) do texto “Os escravos nos anúncios de jornal brasileiro” de Froes da Fonseca (FREYRE, [1963] 2010, p. 63). Ver ainda: SILVA, Alex Gomes da. *Gilberto Freyre e o legado Luso-Hispânico: Uma construção no pós-guerra*. Tese de doutorado em História. São Paulo-SP, Universidade de São Paulo (USP), 2016. 327 f. Sobretudo o capítulo IV, p. 251-297.

<sup>31</sup> No ano de 1955: “Para discutir *Casa-grande & Senzala* e outras obras, ideias e métodos de Gilberto Freyre, reúnem-se em Cerisy-LaSalle os escritores e professores M. Simon, R. Bastide, G. Gurvich, Leon Bourdon, Henri Gouhier, Jean Duvignaud, Tavares Bastos, Clara Mauraux, Nicolas Sombart e Mário Pinto de Andrade: talvez a maior homenagem já prestada na Europa a um intelectual brasileiro; os demais seminários de Cerisy foram dedicados a filósofos da história, como Toynbee e Heidegger” (FREYRE, [1922] 2009, p. 210).

*Eu me defini a favor do movimento de 1964 sem que isso implicasse uma adesão política. [...] O general Castelo Branco, então Comandante do IV Exército, frequentava muito a minha casa, mas vinha para conversar e não para conspirar. [...] A meu ver, 1964 era inevitável, tinha de vir, diante do caos a que o Brasil chegara, diante da infiltração russo-soviética no país. De modo que as Forças Armadas prestaram um grande serviço ao Brasil, em 1964 (BASTOS, 2006, p. 34, itálico da autora).*

Apesar do pensamento favorável aos acontecimentos do período, Freyre recusou o convite de Castelo Branco para ser ministro da educação e cultura (BASTOS, 2006, p. 34). Em 1967 ganhou o Nobel dos Estados Unidos (Prêmio do Instituto Aspen de Estudos Humanísticos). No ano de 1968 recebeu o título de doutor *honoris causa* pela Universidade de Münster (Alemanha Ocidental), em que Florestan Fernandes (1920-1995) e outros se fizeram presentes,<sup>32</sup> o que aponta o constante e crescente prestígio do autor por causa de sua obra.

Em 1970 estava em plena atividade intelectual, residindo sempre em Apipucos – seu lugar de predileção – onde, quando do regresso das suas constantes viagens internacionais e mesmo nacionais, dizia “estar em casa” (CHACON, 1993). Durante aquela década, ainda recebia diversos intelectuais e outras personalidades, demonstrando seu reconhecimento e constante prestígio, apesar das controvérsias e ambiguidades no quesito do seu apoio ao regime político brasileiro da época.

Na década de 1980 alguns problemas de saúde constantemente impediam o seu trabalho. Freyre recusava terminantemente a ideia de “aposentar-se”. Os prêmios de doutorado *honoris causa* e as menções honrosas à sua obra em encontros acadêmicos nacionais e internacionais continuavam a serem a ele endereçados. No ano de 1985, dois anos antes de sua morte, ele afirmou: “*Detesto, devo dizer, que me chamem de mestre. Eu não me considero mestre, não. Eu me considero um indivíduo que chega aos 85 anos aprendiz, sempre aprendiz*” (BASTOS, 2006, p. 35, itálico da autora). Ou seja, aos 85 anos Freyre se considerava um aprendiz, leitor voraz, ainda que já autor consagrado, não se resignava a repetir o já dito e escrito, sempre com novas pesquisas em mente: “*Eu acho que o intelectual precisa ser sempre um insatisfeito, precisa sempre buscar novas visões, novas perspectivas, novos rumos de*

---

<sup>32</sup> Conforme Vamireh Chacon: “[...] este assisti pessoalmente em companhia de Celso Furtado, Florestan Fernandes e Fernando Henrique Cardoso [...]” (CHACON, 1993, p. 282).

*sua aproximação do que ele considerava verdades a serem descobertas ou redescobertas”* (BASTOS, 2006, p. 35, itálico da autora).

Nesse mesmo ano de 1985, viajou para São Paulo sendo hospitalizado para uma cirurgia (hérnia de esôfago). Em 1986 foi eleito membro da Academia Pernambucana de Letras. Em 1987, às quatro horas de 18 de julho, morreu no Hospital Português. Calava-se o mestre de grande influência para toda uma geração de antropólogos, sociólogos e historiadores (como Roberto DaMatta<sup>33</sup>, por exemplo, dentre inúmeros).

Era o entardecer de Apipucos:

Gilberto Freyre queria permanecer lúcido até o fim da sua longa vida, ao modo de Joaquim Nabuco que escreveu no seu diário íntimo: “minha esperança, minha oração fervorosa, é que quando eu seja afetado pela doença da velhice não o seja na parte de mim que Deus criou à sua imagem e semelhança. O corpo pode ser demolido, não o seja nunca o espírito...” [...]. Também a prece de Gilberto foi atendida. Ele morreu lúcido aos oitenta e sete anos, escrevendo artigos e com a derradeira oportunidade para soltar uma risada, quando lhe apresentaram jornais com uma foto dele com discípulos-companheiros tomando banho nus numa pequena cachoeira pernambucana, última tentativa em vão de feri-lo. Ele se transformara em personalidade de si mesmo, melhor que dos outros (CHACON, 1993, p. 305).

Nesse entardecer, no seu adormecer na morte, Gilberto Freyre deixou vasta obra, assim como um legado que nunca quis, como mencionamos acima, o de grande mestre. Suas reflexões sobre a escravidão, sobre a miscigenação, a democracia racial (que subjaz nas suas obras), seu caráter de polemista e até antiacadêmico não convencional, fazem da sua personalidade e do seu legado intelectual um material histórico profícuo para a história social das ideias – pretendida na presente dissertação – brasileira. Gilberto, como uma metamorfose ambulante, sempre se renovava, apesar de manter uma unidade em sua obra a partir de temas recorrentes que julgava centrais para a compreensão do complexo processo histórico brasileiro, tais como o patriarcado, a miscigenação étnico-racial e o trópico (BASTOS, 2006).

---

<sup>33</sup> Sobre DaMatta, em entrevista de 1985, ele afirmou: “Por exemplo: o Roberto DaMatta, eu acho que é um dos indivíduos mais influenciados pela minha obra” (BASTOS, 2006, p. 219).

Apesar dos temas comuns e recorrentes de sua vasta obra antropológica, sociológica e historiográfica, seus livros, outrossim, são portadores de uma enorme variedade, causada pelo calor dos momentos de redação ou pela constante obstinação do autor pernambucano em sempre buscar algo novo – pondo no centro personagens antes às margens, como o negro visto como civilizador –, em ser maestro de uma orquestra (a sua obra) que, mais que descrever e fixar, buscou interpretar e compreender. O mestre de Apipucos foi um intelectual em movimento constante.

## 1.2 A benignidade patriarcal e sua decadência

No seu texto de mestrado *Vida social no Brasil nos meados do século XIX*, redigido nos anos 1920, Gilberto Freyre já enunciava um dos temas-chave e mais recorrentes em toda sua extensa obra: a escravidão negra. Frise-se que esse texto (escrito em tempos de jovem estudante) igualmente enunciava uma das principais polêmicas sobre a sua visão em relação ao escravismo. Essa polêmica em evidência seria a visão de uma escravidão doce, numa quase relação democrática. A escravidão negra existente na colônia – e no império – patriarcal teria sido não apenas positiva como também repleta de lances de benignidade.<sup>34</sup>

Tal visão estava amparada principalmente nos relatos dos viajantes estrangeiros, que Freyre enfatizou ter sido um dos pioneiros no uso desses relatos para a reconstituição histórica do Brasil:

Voltou-se para alguns dos estrangeiros, que então visitaram o Brasil, como para os mais seguros de todos os observadores e críticos sociais do período – período de que quase sempre se têm ocupado os brasileiros, uns apenas para glorificar desaparecidos, outros para sumariamente condená-los. Raramente com justo ou equilibrado

---

<sup>34</sup> Na apresentação à edição brasileira utilizada nesse trabalho, Gustavo Henrique Tuna indica que: “[...] já em *Vida social* Freyre aponta para a suposta benignidade dos senhores no tratamento dos escravos [...]”. O autor ainda completa apontando um dado importante: “Ao reescrever o texto em inglês para a sua publicação no Brasil, Freyre procurou relativizar as teses da benignidade da escravidão e da proeminência do patriarcalismo em todas as regiões do Brasil defendidas no texto original” (FREYRE, [1922] 2009, p. 15, 17).

espírito de crítica e puro gosto ou afã de compreensão. Note-se que nos testemunhos de estrangeiros idôneos apoiou-se o autor para a sua visão do *regímen de trabalho escravo como particularmente benigno*, [...] (FREYRE, [1922] 2009, p. 23). Grifo nosso.

Apoiado nesses relatos de viajantes – embora ressaltando que os mesmos nos seus relatos sobre o assunto tenham afirmado que tal benignidade era coisa atípica, e que no geral poderia não ter sido assim –, Freyre instituiu uma unidade discursiva, em que escravidão e benignidade (relações suaves) possuem uma singular identificação. Foram condições peculiares e especialíssimas sem dúvida, porém, Freyre as apontou como mais gerais e de forma mais abrangente, ou seja, como uma espécie de confirmação de uma constante histórica, e não tão somente casos excepcionais que fugiram à regra de uma escravidão amarga e não adocicada pelo mel do patriarcalismo. Esse texto de Freyre de 1922 é importante não apenas por ser o germen de *Casa-Grande & Senzala* (publicado onze anos depois), ele é importante também porque enunciou uma visão da democracia racial, uma constante histórica brasileira para o autor já nesse trabalho, buscando instituí-la como visão historiográfica correta e defensável, já que é embasada em fontes, segundo ele, das mais idôneas.

Esse texto, como já se afirmou, é considerado um dos embriões dos estudos posteriores dos anos 1930.<sup>35</sup> Freyre, nos vários prefácios e introduções à reedição do texto, propôs categoricamente que, em idade ainda “verde”, ele já esboçava nesse livro as ideias centrais sobre a sua indagação do que seria o Brasil. Tais ideias se inspiraram em um critério<sup>36</sup> – inédito na história das ideias brasileira –, segundo o próprio Freyre “gestaltiano” de interpretação sociológica, que o levou a considerar a escravidão não apenas como fator econômico, mas, sobretudo, como uma relação

---

<sup>35</sup> Ainda conforme a *apresentação* de Gustavo Henrique Tuna: “Encontram-se esboçadas neste estudo de Freyre suas primeiras considerações a respeito de aspectos basilares da formação brasileira, como a miscigenação, a escravidão africana, a forte presença da religião católica no cotidiano da população em geral e a concentração do poder econômico nas mãos de uma elite” (FREYRE, [1922] 2009, p. 18).

<sup>36</sup> No *prefácio a 1ª edição em língua portuguesa* (1963) do seu texto de mestrado, Freyre apontou que: “É um critério que se inspira na ‘New History’, sem dúvida, e que se apoia, em grande parte, nos estudos de Antropologia do autor com o professor Franz Boas, na Universidade de Columbia; e nos seus contatos, em Oxford, com os então recentes estudos de História Social e, sobretudo, de Antropologia Cultural, empreendidos por ingleses e em Paris, em seu convívio com o sábio Lucien Febvre” (FREYRE, [1922] 2009, p. 31, 32).

entre pessoas, ou seja, enfatizando a pessoalidade do sistema, sua sensibilidade e até mesmo a positividade do escravismo.

Os escravos em geral, não se esfalfavam nos trabalhos domésticos. Era assim tanto nas casas-grandes dos engenhos e das fazendas como nos grandes sobrados igualmente patriarcais nas cidades. É verdade que, nos meados do século passado, a propaganda antiescravista britânica muito comentou o “cruel tratamento dos escravos” no Brasil. Mais tarde, esses sombrios comentários ingleses foram repetidos no Brasil por oradores brasileiros contrários ao cativo, entre eles Joaquin Nabuco e Rui Barbosa – homens inflamados pelo idealismo liberal e burguês de Wilberforce e, cada um deles, animado pelo desejo, de resto muito humano, de glória pessoal, ligada a uma causa humanitária (FREYRE, [1922] 2009, p. 79).

O trabalho não “esfalfava” os negros, e isso se repetia tanto no campo como na cidade. Nesse estudo sobre o Brasil do século XIX, Freyre argumentou que foi a propaganda antiescravista inglesa que engendrou essa representação de uma escravidão “cruel” (aspas do próprio Freyre). O antropólogo-sociólogo pernambucano apontou, ou antes, defendeu que tais comentários estariam interessados na abolição da escravatura e não condiziam com a real situação do negro escravizado no Brasil na época retratada.

Sendo que:

A linguagem empregada por tais oradores foi tão enfaticamente persuasiva que o brasileiro médio de hoje [1922] ainda acredita ter sido a escravidão no Brasil, toda ela, realmente cruel. **Na verdade, a escravidão no Brasil agrário-patriarcal pouco teve de cruel. O escravo levava, nos meados do século XIX, vida de quase anjo, se compararmos sua sorte com a dos operários ingleses, ou mesmo com as dos operários do continente europeu, dos mesmos meados do século passado. Sua vida – tudo indica – era também bem menos penosa que a dos escravos nas minas da América espanhola e nas plantações, quando mais industriais do que patriarcais, da América inglesa e protestante (FREYRE, [1922] 2009, p. 79). Grifo nosso.**

Freyre buscou na comparação histórica com outras condições análogas a ou de escravidão propriamente dita à confirmação para a ideia de uma escravidão

benigna.<sup>37</sup> A vida de quase anjos dos negros nos engenhos, nas casas-grandes, nas ruas, nos sobrados, na senzala era repleta de uma alegria celeste, tendo o patriarcalismo do senhor como base social de sustentação, diferente do escravismo “mais industrial” inglês, não patriarcal, por exemplo.

Mesmo que apresentado aos 22 anos de idade, não podemos tomar esse texto de um tom de “escrito de juventude”, como é comum em textos sobre autores em que os cortes epistemológicos (a maioria à revelia do autor e bem contestáveis) correlacionam textos/enxertos de “juventude” com as veleidades próprias da idade ainda “verde” e os textos de “maturidade”, em cuja bagagem científica já deixaria o autor inescusável de suas interpretações. Entretanto, Freyre reiterou em prefácios e introduções a outros textos que sua interpretação à época era pertinente, válida e, quando não, necessária frente a uma unidade discursiva “aboliconista”, ou repleta de retórica liberal-burguesa irrealista em termos de visão histórica que lhe precedia.

É interessante citar a sua descrição sobre a escravidão, em que se percebe – dentre outros aspectos – a reiteração de uma escravidão como fator familístico, suave, menos cruel ou algo que se pudesse reduzir ao pragmatismo econômico, ou à retórica inglesa “aboliconista”, como já aludido acima.<sup>38</sup> “Crianças da família”, “patriarcalismo simpático”, e outras expressões são aventadas nessa descrição histórica:

Os trabalhadores dos grandes engenhos e das grandes fazendas patriarcais do Brasil dos meados do século XIX eram de ordinário bem

---

<sup>37</sup> Em texto posterior: “Os escravos nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX” (1ª edição de 1961, tendo surgido primeiramente na forma de uma conferência: “O escravo nos anúncios de jornal no tempo do império” feita no Rio de Janeiro e publicada em número de 1934 da Revista *Lanterna Verde*). Ele afirmou sobre a escravidão benigna nesse texto de mestrado que: “Explica-se, assim, ter eu estreado em quase livro, escrito e publicado em língua inglesa como tese de mestrado na então insigne Universidade de Colúmbia – A Colúmbia dos Boas, dos Giddngs, dos Seligmans, dos John Basset Zimmern, de Oxford, e Haring, de Harvard, como *visitint professor* –, na qual, contra a **lenda** de uma **escravidão do africano**, no Brasil, **sempre infernalmente cruel, opus toda uma série de testemunhos de estrangeiros idôneos** no sentido de reconhecer-se aquela benignidade” (FREYRE, [1963] 2010, p. 26). Grifo nosso. Posteriormente, todavia, ele reiterou: “A benignidade nas relações de senhores com escravos, no Brasil patriarcal, não é para ser admitida, é claro, senão em termos relativos. Senhor é sempre senhor” (FREYRE, [1963] 2010, p. 26). Necessário dizer que essa reiteração é de um prefácio a 2ª edição do texto em 1978.

<sup>38</sup> Sobre isso, Freyre enfatizou – ainda nesse texto de mestrado [1922] – que: “Mas, na própria Inglaterra, meninos e meninas de dez anos eram chicoteadas no trabalho e às vezes até ‘nas próprias fábricas dos oradores antiescravistas’. Eram principalmente nas palavras desses oradores ingleses, sectariamente antiescravistas – sua seita era do progresso burguês-industrial, fosse como fosse: por mais inumano que a rotina agrária ou agrária-patriarcal – que se inspiraram, desde 1850, aboliconistas brasileiros, alguns dos quais mais retóricos do que exatos nas suas críticas ao regime brasileiro de trabalho da época” (FREYRE, [1922] 2009, p. 81).

alimentados e recebiam cuidados dos senhores como se fossem – depõe um observador estrangeiro – uma “grande família de crianças”. Tinham três refeições por dia e um pouco de aguardente de manhã. A primeira refeição constituída de farinha ou pirão, com frutas e aguardente. Ao meio-dia, faziam uma refeição muito substancial, de carne ou peixe. À noitinha, feijão-preto, arroz e verduras. [...] Ao pôr do sol, o apito do engenho encerra o trabalho do dia. Os trabalhadores faziam a sua última refeição e depois iam dormir. Mas não sem que antes pedissem muito filialmente a bênção ao seu senhor e à sua senhora: “Benção, Nhonhô! “Benção, Nhahã!” e a senhora diziam: “Deus te abençoe” e, ao mesmo tempo, faziam o sinal da cruz. O patriarcalismo brasileiro, agrário e cristão, na sua expressão mais simpática que não foi de modo algum, excepcional, caracterizou a convivência de senhores com escravos na maioria dos grandes engenhos e das grandes fazendas (FREYRE, [1922] 2009, p. 79, 81).

É como se o núcleo da relação senhor-escravo não fosse considerada como relação de estrita submissão. Freyre reiterou diversas vezes a violência do patriarcado, o senhor continuava senhor, porém de uma forma especialíssima e peculiar esses senhores eram pais piedosos, melhores que os contramestres austeros da Inglaterra oitocentista, ou dos espanhóis e *chapetones* das colônias hispânicas na América. O nhonhô patriarca e católico era bom, era pai, era autoritário de forma a castigar severamente, relevando e clarificando os extremos, todavia essa agressão era mais perto da forma como castigava aos filhos:

Havia extremos de sadismo, no manejo do chicote, por parte de brancos com relação a negros, de senhores com relação a escravos. Mas eram extremos semelhantes àqueles em que se desgarravam pais nos castigos a que submetiam os filhos, ou velhos, nas punições que patriarcalmente infligiam aos meninos (FREYRE, [1922] 2009, p. 94, 95).

Aqui surgia outra forma de agrupamento social privilegiada pelo discurso de Freyre: a família, no caso a *família extensa*,<sup>39</sup> em que agregados, parentes distantes e os escravos são inclusos. É inserida em sua interpretação histórica, no sentido de dotar essencialmente de uma caracterização familiar, as relações históricas entre brancos e negros. A escravidão morosa, assim como em geral foi para o autor vida doméstica no Brasil do tempo dos patriarcas agrários e católicos, foi revestida de uma

---

<sup>39</sup> “A família, é claro que incluía, além de pais e filhos, de compadres e afilhados, a parentela; e além da parentela, mucamas, pajens, toda a escravaria doméstica” (FREYRE, [1922] 2009, p. 94).

bondade que seria interpretada como tipicamente familiar, como entre iguais e entre indivíduos e afetos em troca recíproca (?), ficando o senhor no topo do sistema. Mas o sistema em si não era algo como uma engrenagem mecânica, a do engenho era uma engrenagem de família, esta era extensa, inclusiva e doce para com os seus escravizados negros de casa.

É uma interpretação – contida nesse texto – certamente ainda não muito sistemática e restrita ao universo imperial brasileiro. Entretanto, ela se revela de fundamental importância na interpretação historicizante que aqui realizamos sobre o pensamento social freyriano em relação à escravidão negra. Ela é importante em ao menos três direções, conexas entre si, que são, dentre outras coisas, o que nós poderíamos chamar de substrato da unidade discursiva freyriana sobre o escravismo.

A primeira é que o patriarcado é uma instituição que para com a escravidão, e é visto como – paradoxalmente – um elemento de violência, excessos de sadismo e de fria morbidez, ao mesmo tempo em que é interpretado como o elemento suavizador nas relações entre brancos e negros. A família patriarcal amava seus negros como pessoas da família, como irmãos e irmãs, como gente da casa.

A segunda é justamente a questão da família extensa, isto é, a escravidão era coisa de família, coisa de casa, relação de afeto, que se fixou na convivência desde a infância, na iniciação sexual na puberdade, nas relações de amores da vida adulta.

A terceira é principalmente a questão da proximidade sexual. O sexo, com a sua interpenetração corporal, troca de fluidos e vetor do circuito dos afetos, agiu como poderoso elemento de justaposição racial, de indicador da razão da benignidade da escravidão negra processada historicamente no Brasil.

Para Freyre, a escravidão não é condenada. O historiador Freyre não visualizou a mesma como algo execrável em si. Como fenômeno histórico não seria novo, como instituição econômica e política nada teria também de original. A que existiu na colônia e império patriarcal foi adocicada de mel católico, de pessoalismo via sexo e de familismo intermediado pelo resultado do intenso intercuro sexual da proximidade entre os extremos sociais, entre raças que, mediadas pela plasticidade dos colonizadores portugueses, teriam agido mais no sentido de encurtar distâncias sócio-raciais do que estancar em abismos entre brancos senhores e negros escravizados.

Nessa unidade discursiva, a escravidão, como fator de produção econômica, foi essencial para a empresa açucareira colonial e para o sistema social do ciclo do café pós-independência, sendo igualmente vital para a engrenagem do sistema casa-grande/senzala. A escravidão era dolorosa para o escravo, uma vez que lhe eram infligidos os trabalhos mais lúgubres e insalubres – como carregar os excrementos num balde [*tigres*] na cabeça<sup>40</sup> –, todavia, tudo isso para Freyre era algo condizente com a própria lógica intimista do sistema patriarcal.

A escravidão foi violenta, humilhante e degradante, sim. Mas era também ato necessário, isto é, era necessidade histórica que se singularizou pela suavidade tropical da civilização do açúcar, pela influência lusa plástica, pela caridade católica, pela forma de relação como um pacto entre pessoas *apenas* de cores diferentes, mais de onde a clarividente contradição se engendrou numa formação social “conciliatória entre contrários”. Brancos e negros foram, em vez de antípodas, irmãos de missa e membros da mesma família na sociedade escravocrata.

Entretanto, a de se ponderar que esse texto de 1922 é a raiz do verdadeiro grande texto freyriano. Como ele mesmo disse: “O que viria a realizar-se dez anos depois em língua portuguesa. No livro *Casa-grande & senzala*, seguido por vários outros sobre o assunto. Este foi o gérmen” (FREYRE, [1922] 2009, p. 48). Ou seja, para podermos ter uma visão mais ampliada da forma como Gilberto entendia a escravidão negra devemos cotejar os ensaios posteriores, em que pudemos desde já apontar a recorrência desse tema, dessa escravidão benigna, doce e tropical.<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> “Essas imundícies eram colocadas em pipas ou barris, chamados de *tigres*, e carregadas às cabeças dos escravos, que os despejavam nos rios, nas praias e nos becos (matos)” (FREYRE, [1922] 2009, p. 111, 112). Em *Casa-grande & senzala* [1933], Gilberto Freyre retomou esse assunto sobre o trabalho “vil e imundo” (termos dele) praticado pelo negro: “Às vezes largavam o fundo [dos tigres], emporcalhando-se então o carregador da cabeça aos pés. Foram funções, essas e várias outras, quase tão vis, *desempenhadas pelo escravo africano com uma passividade animal*” (FREYRE, [1933] 2006, p. 550). Itálico nosso.

<sup>41</sup> No intervalo entre 1922 e o texto de 1933, Gilberto escreveu alguns outros textos. Existem, entre outros, os artigos para a *Revista do Brasil* (1923-4), para o *Diário de Pernambuco* e texto organizado por ele: *Livro do Nordeste* (1925) como os principais. Além de poemas e cartas (FREYRE, [1922] 2009, p. 124, 125). Dentre esses textos, para investigação aqui em curso, eles não fixam e se detém sobre a escravidão de forma sistemática. Nesse sentido, compreendemos que uma leitura mais atenta da unidade discursiva freyriana sobre a escravidão se releva mais prestimosa aos nossos objetivos quando avançarmos sobre os textos dos anos 1930, primeiro *Casa-Grande & Senzala* (em larga medida a ampliação das já esboçadas teses no texto de 1922 analisado acima), um parêntese para analisar o texto fruto de uma conferência em 1934 (apenas publicado em 1963), mas que aponta importantes ideias que o autor tinha sobre a escravidão e finalizamos com a análise do texto: *Sobrados & Mucambos*, de 1936. Outros textos serão igualmente analisados no final dessa seção do trabalho, ainda

É no seu *magnum opus* de 1933 que a análise freyriana, tanto sobre a escravidão como sobre o negro e as relações étnicas – no período colonial, sobretudo – na vida social, ganhou contornos mais abrangentes, todavia, o tema não aberta mais subjacentemente, da benignidade das relações senhor-escravo do patriarcado histórico, reapareceu, agora com uma força argumentativa bem mais densa do que no texto de mestrado analisado anteriormente. Trata-se de *Casa-grande & Senzala*,<sup>42</sup> sua introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil.

Uma distinção que consta no texto e é pertinente para nosso trabalho nesse ponto se faz necessária de imediato:

Deve-se porém, distinguir entre os escravos de trabalho agrícola e os do serviço doméstico – estes beneficiados por essa assistência moral e religiosa que muitas vezes faltava aos do eito. Na maior parte das casas-grandes sempre se fez questão de negros batizados, [...] houve senhoras de tal modo interessadas no bem-estar dos escravos que levavam aos próprios seios molequinhos, filhos de negras falecidas em consequência de parto, alimentando-os do seu leite de brancas finas; que nos engenhos e fazendas vários escravos chegaram a unir-se pelo casamento “vivendo assim em família, com certas regalias que os senhores lhes conferem” (FREYRE, [1933] 2006, p. 539).

A distinção entre escravos “de casa” (doméstico) e os “do eito” (das lavouras de cana-de-açúcar) é importante na análise sobre como Freyre interpretou a escravidão negra em dois sentidos. Já se enfatizou que ele privilegiou os primeiros sobre os segundos,<sup>43</sup> que os idealizou em demasia, enfatizando o caráter fraterno e familístico do escravo doméstico.

O primeiro sentido é que ele descolou a análise da escravidão de fator externo, de “fora”, impessoal, como que deslocado de processos vivenciados, para o âmbito interno, de casa. E isso permitiu ao autor perceber que, como fenômeno histórico, a escravidão aqui praticada não teria sido tão destrutiva para os negros, no sentido de

---

que mais para uma visualização geral para o leitor do pensamento de Gilberto sobre a escravidão negra.

<sup>42</sup> “Publicado em dezembro de 1933 pelo poeta e editor Augusto Frederico Schmidt, e reeditado em 1936 e 1938, o livro obteve enorme repercussão, comprovada por recensões e artigos publicados em jornais e revistas nacionais e estrangeiras” (FONSECA, 2002, p. 44).

<sup>43</sup> Na apresentação à edição utilizada neste trabalho, Fernando Henrique Cardoso, ao considerar *Casa...* como um “livro perene”, afirmou que Freyre deixou de lado no texto os escravos do eito, “a massa que mais penava nos campos” (CARDOSO, In: FREYRE, [1933] 2006, p. 22).

despersonalizá-los, retirar-lhes a humanidade, violá-los a ponto de transformá-los em homens-máquinas exauridos em trabalhos penosos, fustigantes e insalubres. O negro era irmão do branco, colaborador em cultura e em força social para que o sistema casa-grande/senzala tivesse, entre outras coisas, sua grande originalidade: a de ser uma engrenagem movida por pessoas em interação viva, em fluxo, e não peças impessoais a montar um organismo do tipo de uma interpretação mais pragmática “colônia de exploração”, que divide a formação social entre senhores brancos de engenho (donos de terras, de meios de produção e de homens) de um lado e escravizados negros, as “peças” da África (despossuídos, mercadorias e indivíduos sem direitos, apenas com deveres), do outro. O patriarcado cimentou a escravidão doméstica de benignidade.

O segundo sentido, é que os escravos domésticos não eram só trabalhadores, foram também senhores. Senhores da cozinha, é claro.<sup>44</sup> O escravo doméstico foi especialista,<sup>45</sup> músico, iniciador sexual, leva-pancadas quando garoto, ou seja, foi mais que homem-trabalho, servo, submisso ou algum sinônimo que, de certa forma, interpreta a escravidão apenas na auto-evidência do seu caráter quase vocabular de cativo, de trabalho forçado para se produzir riqueza: o ouro branco chamado açúcar.

Entretanto, há que se mencionar algumas considerações importantes. Primeiro, que a circunstância histórica para a viabilidade da empresa colonizadora lusa que, no primeiro momento concentrou-se apenas na extração vegetal – em virtude de não encontrarem de modo abundante e de imediato metais preciosos, tendo que se voltar primeiramente para a extração de madeira (o “pau-brasil”) –, levou Portugal para a plantação do açúcar, bastante rentável no mercado europeu no período. Para tanto, exigiu-se trabalho compulsório; o meio *exigiu* o escravo.<sup>46</sup> E essa exigência no discurso freyriano não pode manchar a civilização tropical criada pelo português:

---

<sup>44</sup> “O escravo africano dominou a cozinha colonial, [...]” (FREYRE, [1933] 2006, p. 541).

<sup>45</sup> Era – segundo Freyre – extrema a especialização do trabalho escravo negro na cozinha das “pretalhonas e negros maricas” (FREYRE, [1933] 2006, p. 542).

<sup>46</sup> O historiador José Carlos Reis afirmou [em estudo sobre a obra de Freyre] especialmente sobre essa questão da exigência do escravo: “O meio e as circunstâncias exigiram o escravo [...]”. E complementa: “Teria sido mesmo um crime transplantar e escravizar o negro? Para alguns, ele [Freyre] responde, e inclusive Varnhagen, mencionado por ele, foi um erro enorme. Mas, e Freyre continua em defesa dos colonizadores portugueses, ninguém nos disse até hoje que outro método de suprir as necessidades do trabalho poderia ter adotado o colonizador português no Brasil” (REIS, 2006, p. 56).

Para a escravidão, saliente-se, mais uma vez que não necessitava o português de nenhum estímulo. Nenhum europeu mais predisposto ao regime de trabalho escravo do que ele. No caso brasileiro, porém, parece-nos injusto acusar o português de ter manchado, com instituição que hoje [1933] tanto nos repugna, sua obra grandiosa de colonização tropical. O meio e as circunstâncias exigiram o escravo (FREYRE, [1933] 2006, p. 322).

Segundo que, em sua interpretação, a força de trabalho indígena não foi eficiente como a dos negros (FREYRE, [1933] 2006, p. 45). A enxada não se firmou na mão do índio e sim na mão do negro. Quando comparou o indígena, essa “criança grande”, com os nativos que os espanhóis encontraram, Freyre afirmou que as tribos encontradas pelos portugueses eram as raças indígenas mais inferiores, com cultura “verde e incipiente”, sendo incapazes de se acomodarem às técnicas novas de produção em curso. Primitivos em cultura, foi sobretudo a mulher indígena a grande colaboradora dos lusos. O indígena foi escravo primeiro, porém “quando este, por incapaz e molengo, mostrou não corresponder às necessidades da agricultura colonial [...]” (FREYRE, [1933] 2006, p. 322), foi logo substituído por um alicerce mais forte de força de trabalho, trazido do continente negro (África).

Base sólida do sistema, o trabalho escravo negro foi o elemento constante que teria até impedido possíveis perturbações da ordem com as minas (séc. XVIII) ou com o café (séc. XIX). Os negros de “mãos hábeis” foram a força motriz do sistema. Porém, mais que isso, foram a alegria que encheu a casa-grande, que nos espaços, nos corredores sociais entre a casa e a senzala, se revelaram em danças, em peripécias e em toda a sua forma quase orgástica, quando não dionisíaca, de viver, que contrastou com o índio “introvertido” e com o português austero, porém contemporizador em termos étnico-raciais.

É notável que a temática da escravidão nesse texto tivesse na sexualidade uma grande ênfase.<sup>47</sup> Na vida sexual, o negro, apesar de mais fraco sexualmente (que o indígena, por exemplo, precisando de danças para a sua excitação sexual), era extrovertido, alegre, dionisíaco. Nesse sistema que se inicia em um ambiente de

---

<sup>47</sup> Afinal: “Resultou daí grossa multidão de filhos [...] dentro do liberal patriarcalismo das casas-grandes [...]” (FREYRE, [1933] 2006, p. 531). Sexualidade e escravidão próximas dentro de um patriarcado que se era rígido e autoritário em outros pontos, nesse era liberal.

“quase” intoxicação sexual (FREYRE, [1933] 2006, p. 161), a escravidão, no tocante à sexualidade, tornou o negro imoral.

Nesse ponto uma afirmação do discurso freyriano se faz categórica: “Não há escravidão sem depravação sexual” (FREYRE, [1933] 2006, p. 399). O negro que sifilizou o Brasil colonial não foi o negro “em si”, mas o escravo, isto é, o escravizado africano nas condições sociais impostas pelo sistema patriarcal – que era degenerado nos termos da moral católica. A discriminação entre negro e escravo também foi fundamental no discurso freyriano, pois fora a escravidão que deformou e imoralizou o negro. Foi o sistema, e não meramente uma condição racial, que imoralizou o negro escravo.

Porém, com efeito, há que se ressaltar que:

Mas aceita, de modo geral, como deletéria a influência da escravidão doméstica sobre a moral e o caráter do brasileiro da casa-grande, devemos atender às circunstâncias especialíssimas que entre nós modificaram ou atenuaram os males do sistema. Desde logo salientamos a *doçura nas relações de senhores com escravos domésticos*, talvez maior no Brasil do que em qualquer outra parte da América (FREYRE, [1933] 2006, p. 435, *itálico nosso*).

É como pessoa de família, no íntimo, que a escravidão e a sexualização nesse discurso ganharam uma forte e estreita relação.<sup>48</sup> No discurso freyriano, isso foi o que fez do negro mais que “peça” (coisa), uma pessoa; um indivíduo com nome cristão e batizado por padre, sujeito da casa.<sup>49</sup> O abuso sádico do senhor, o cheiro de sémen nas senzalas e a forte interpenetração no grande intercurso sexual são forças do sistema, não tendo um equivalente na consciência de raça, que, nesse discurso,

---

<sup>48</sup> Sobre a temática escravidão e sexualidade, fazendo uma leitura crítica sobre a escravidão negra no Brasil no que tange ao tema, criticando em grande parte ainda que não explícita mais implicitamente, Gilberto Freyre (embora não o cite) o historiador Jaime Pinsky afirmou que: “Por seu turno, para as escravas, uma relação com o patrão poderia reverter em vantagens dentro da sua condição. Sabe-se de violências sexuais atrozmente praticadas por senhores e feitores contra as negras escravas” (PINSKY, 2018, p. 64). E aponta ainda que: “De qualquer forma, os documentos registram numerosos testemunhos das incursões que os senhores faziam às suas senzalas, com ou sem o consentimento das sinhás, com ou sem a aprovação das escravas [...]” (PINSKY, 2018, p. 65). Para uma visão mais pormenorizada sobre o tema sexualização e escravidão no discurso freyriano, ver ainda: NOGUEIRA, Nadia Cristina. *Sexualidade e socialização em Gilberto Freyre*. Dissertação de Mestrado em História: Campinas-SP, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), 2000. 159 f.

<sup>49</sup> “Indivíduos cujo lugar na família ficava sendo não o de escravos, mas o de pessoas de casa” (FREYRE, [1933] 2006, p. 435).

senão de todo, foi considerada praticamente inexistente nas históricas relações que se teceram no período da escravidão negra sob a égide patriarcal.

A doçura era baseada no afeto, o brasileiro de “cor”, o escravo quase não existe em termos de produção. Sendo a base dela, ele é de família, de casa, de sala e, sobretudo, de cama ou de rede, ou pelos matos onde o deleite e a cópula revelam a intimidade, a proximidade e, literalmente, a junção de corpos, de afetos e de estratos sociais que, mesmo separados em termos jurídicos, afinal o negro era “propriedade” no sentido econômico<sup>50</sup>, ele era muito mais que isso, era um íntimo e, se fosse propriedade, Freyre o interpretou como um *tipo especial de propriedade* afetiva. O negro era escravo também em termos de paixões, tanto que sinhazinhas mandavam cortar mamilos de escravas para que as mesmas não se tornassem mais tão atraentes, e os senhores, por sua vez, mandavam a ferros negros mais afoitos pegos em flertes ou coitos com suas filhas ou esposas.

A negra “abria as pernas” não a pedido, mas à ordem (FREYRE, [1933] 2006, p. 456), era a iniciadora, a fuxiqueira/enredeira e amante. O sexo era a parte fundamental para a miscigenada sociedade se reproduzir, para que se desenvolvesse e se mantivesse. A proximidade era tal que, até para os detalhes mais “íntimos” da toalete, o negro foi usado (FREYRE, [1933] 2006, p. 517). A sexualidade e a escravidão eram, a um só termo, processos conexos e estreitamente – para não dizer intrinsecamente – associados no discurso freyriano.

A proximidade foi até o extremo do negro “ficar” com duas mãos direitas e o branco com duas esquerdas (FREYRE, [1933] 2006, p. 518). A aproximação da convivência familiar ficava bem distante de uma visão tradicional de cativo. Nesse discurso, os negros são escravos, mas a escravidão negra não teria sido como a escravidão pensada em termos de cativo, ferros, açoites nos *negros como a noite*.<sup>51</sup> A aristocracia patriarcal brasileira do açúcar não foi – apesar dos paralelos com a da região do *Deep South* <sup>52</sup> – como a aristocracia latifundiária austera e distante

---

<sup>50</sup> Tanto o era que Freyre apontou que a mortalidade infantil negra importava muito em termos econômicos, pesando na balança dos senhores da casa-grande como perda de capital (FREYRE, [1933] 2006, p. 446).

<sup>51</sup> Parafraseamos aqui o poema “*O navio negreiro (Tragédia no mar)*” de Castro Alves (1847-1871). “Tinir de ferros... estalar de açoite... Legiões de homens negros como a noite... Horrendos a dançar” (ALVES, 2007, p. 98). [Original: 1883, edição póstuma].

<sup>52</sup> “Região onde o regime patriarcal de economia criou quase o mesmo tipo de aristocrata e de casa-grande, quase o mesmo tipo de escravo que no Norte do Brasil e em certos trechos do sul [...]. O regime econômico de produção – o da escravidão e da monocultura – dominando a diversidade de clima, de

estadunidense, que teria se encastelado na casa senhorial. Foi de quase mera formalidade a separação casa-grande/senzala, tamanha era a forma de aproximação das alcovas.

Era familiar a relação, era próxima sexualmente, era quase justaposta, era de todo lugar um regime geral de relação benigna:

No dia da notada – primeiro dia da moagem das canas – nunca faltava o padre para benzer o engenho; o trabalho iniciava-se sob a benção da Igreja. O sacerdote primeiro dizia a missa; depois dirigiam-se todos para o engenho, os brancos debaixo de chapéus de sol, lentos, solenes, senhoras gordas, de mantilha. Os negros contentes, já pensando em seus batuques à noite. Os moleques dando vivas e soltando foguetes. O padre traçava cruces no ar com o hissope, aspergia as moendas com água benta – muitos escravos fazendo questão de ser também salpicados pela água sagrada (FREYRE, [1933] 2006, p. 523, 524).

A aristocracia latifundiária escravagista do açúcar era – sobretudo do que hoje é o Nordeste –, juntamente com os escravos negros – sob a benção católica –, uma só face da forma social que foi aqui desenvolvida. Processou-se uma alegria, uma harmoniosa relação racial dentro do escravismo brasileiro, com os negros a dançar e a trabalhar.

Nos engenhos, tanto nas plantações como dentro de casa, nos tanques de bater roupa, nas cozinhas, lavando roupa, enxugando prato, fazendo doce, pilando café; nas cidades, carregando sacos de açúcar, pianos, sofás de jacarandá de ioiôs brancos – os negros trabalharam sempre cantando: seus cantos de trabalho, tanto os de xangô, os de festa, os de ninar menino pequeno, encheram de alegria africana a vida brasileira (FREYRE, [1933] 2006, p. 551).

É como se no sistema social o universo do afeto cotidiano do escravismo fosse mais importante que a constatação de sua subalternidade étnica, política e econômica. Família extensa e religião católica foram às instituições sociais reguladoras dessa dinâmica social histórica que, no discurso de Freyre, por meio da obra em questão, estão como que equivalentes a forças que suavizaram relações

---

raça, de moral religiosa, criou no sul dos Estados Unidos um tipo aristocrata mórbido, franzino, quase igual ao do Brasil nas maneiras, nos vícios, nos gostos e no próprio físico. Os ingredientes diversos; mas a mesma forma” (FREYRE, [1933] 2006, p. 30 e 519).

escravistas mais propriamente perversas, típicas de relações de dominador/dominado.

O eixo norteador que unifica essas duas instituições, família extensa e igreja católica, respectivamente, foi o patriarcalismo. As relações escravistas, dentro desse sistema, são interpretadas como benignas quando comparadas a outras formas de escravismo. O regime brasileiro patriarcal foi bom para os escravos negros, inseriu-os na família, visualizou-os como pessoas, como membros e não instrumentos. Nessa interpretação, o “escravismo” se torna quase meramente dado histórico para servir de tipologia ou categoria analítica. Mera distinção de análise, quase irrelevância frente à complexidade desse sistema e sua roupagem mais humana e patriarcalista.

O patriarcalismo amparou os escravos, tanto que quando da ruptura da ordem escravista – em 1888, que Freyre chegou a se referir como *decâble* de 88 – houve uma piora nas condições sociais para os negros ex-escravos.<sup>53</sup> É justamente a ruptura – ou o início da mesma – no século XIX, com o início do processo de independência (1822) e do período Imperial, ou para usar a terminologia freyreana da “decadência do patriarcado”, que modificou, segundo sua óptica, a relação senhor-escravo, as estáveis, patriarcais e cristãs formas de escravismo aqui praticadas no sistema casa-grande/senzala. Era o início dos *sobrados e mucambos*.

Antes de adentrar na análise da escravidão em Sobrados & Mucambos, iremos analisar uma conferência que foi lida por Gilberto Freyre no ano de 1934, na Sociedade Felipe d’Oliveira, publicada na Revista Lanterna Verde (v. 2, fev. 1935) chamada: “O escravo nos anúncios de jornal do tempo do império”, que foi grandemente ampliada, tornando-se o livro *O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX* (1963).<sup>54</sup> Esse texto é singular e bastante interessante neste

---

<sup>53</sup> “De modo que da antiga ordem econômica persiste a parte pior do ponto de vista do bem-estar geral e das classes trabalhadoras – desfeito em 88 [1888] o patriarcalismo que até então amparou os escravos, alimentou-os com certa largueza, socorreu-os na velhice e na doença, proporcionou-lhes aos filhos oportunidades de acesso social” (FREYRE, [1933] 2006, p. 51). Como já apontamos na presente dissertação, essa recorrência temática da escravidão benigna também se ampara na ideia de assistencialismo ao escravo, já esboçada no texto freyriano anterior de 1922: “As santas-casas, as misericórdias, as casas de caridade não tinham sectarismo nenhum: suas portas estavam abertas para todos. Nelas se exprimia o melhor de um sistema social, que sendo patriarcal era também cristão” (FREYRE, [1922] 2009, p. 109).

<sup>54</sup> 1ª edição pela Imprensa Universitária, 2ª edição pela Companhia Editora Nacional e Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais (1979), 3ª edição pela Castelo Branco e Associados Propaganda (1984) e a 4ª edição (revista e ampliada com fotos e de onde tiramos várias informações presentes constantes na nossa “nota biográfica sobre G. F.” da excelente “bibliografia” organizada por Edson Nery da

ponto do nosso trabalho. Nele se encontram algumas ideias, como a recorrente tese da escravidão benigna, porém, com a adição de análises mais ampliadas, especialmente em relação ao corpo dos escravos, suas “marcas de nação”, suas tatuagens, cicatrizes e deformações causadas por diversos motivos, que são, nesse momento da nossa análise, imprescindíveis e incontornáveis, haja vista nosso propósito de demonstrar a perspectiva freyriana sobre a escravidão negra.<sup>55</sup>

Nesse texto a benignidade da escravidão é enfatizada novamente, ou seja, é uma (em nossa interpretação) constante do discurso freyriano. A posituação da escravidão negra reiterada, tendo como fundamento – e isso é importante para o leitor entender –, principalmente os escritos dos viajantes estrangeiros que Freyre insistiu na totalidade dos textos dele consultados até aqui neste trabalho, em que o autor os considera absolutamente “idôneos”,<sup>56</sup> imparciais e que testemunhariam a escravidão longe da falsidade da escravidão cruel dos “brasilianistas” (FREYRE, [1963] 2010, p. 39).

É interessante que esses anúncios analisados, em que as descrições pormenorizadas de tipos, corpos e detalhes que poderiam ajudar na identificação, eram anúncios de fuga. Fugas estas que Freyre interpretou muito mais pela questão da proximidade ou não do escravo para com o senhor, visto que os escravos domésticos fugiam menos por se sentirem mais próximos de suas sinhás e ioiôs (FREYRE, [1963] 2010, p. 69). Sobre os possíveis destinos quando dos traslados África-América, Freyre insistiu no texto que o Brasil era, para os negros escravizados, o melhor desses destinos (FREYRE, [1963] 2010, p. 72).

Sobre o estudo da escravidão, é pertinente citar que no texto existe uma consideração de grande importância na compreensão da visão do autor sobre a escravidão:

---

Fonseca e Gustavo Henrique Tuna presente nessa edição que vai do nascimento do autor em 1900 até 2009) pela editora Global (2010), edição que usamos na presente investigação.

<sup>55</sup> Podemos afirmar também a partir da leitura do texto outro pioneirismo de Freyre. Esse texto é uma sociologia e antropologia do corpo, muito antes da mesma ser um campo de investigação usual na academia.

<sup>56</sup> Uma interessante leitura sobre a forma como Gilberto Freyre leu esses viajantes se encontra na importante pesquisa de: TUNA, Gustavo Henrique. *Viagens e viajantes em Gilberto Freyre*. Dissertação de Mestrado em História. Campinas-SP. Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), 2003. 127 f. Sobre tudo em relação à leitura desses viajantes por Freyre sobre os escravos negros ver o capítulo 2, p. 59-82.

Ao homem escravo, como ao imigrante, muito deve a humanidade, em geral, e o Brasil, em particular. É justo que os estudemos com o maior dos nossos carinhos. Justo que procuremos reconstituir de um, depois, do outro, a figura por vezes heroica embora obscura, revivendo ao mesmo tempo seu drama e recompondo o seu passado (FREYRE, [1963] 2010, p. 74).

Apesar do drama, a escravidão é interpretada insistentemente como benigna. Foi uma escravidão brasileira, patriarcal católica e suave. A história do Brasil, afirmou Gilberto, está também nos jornais:

E como essa história é até o fim do século [XIX], em grande parte, a história do escravo explorado, aliás, com certa suavidade – porque o Brasil nunca foi um país de extremismos, tudo aqui tendendo para amolecer-se em contemporizações, a adocicar-se em transigências – pelo senhor de engenho, em geral gordo, um tanto mole, com rompantes apenas, de crueldade, pela mulher, também gorda, às vezes obesa, e pelo filho, pela filha, pelo capelão, pelo capitão-do-mato e pelo feitor de engenho [...] (FREYRE, [1963] 2010, p. 88).

A benignidade era tanta que os escravos acompanhavam, consoante Freyre, o luto da família do senhor quando este morria, visto as carinhosas relações entre brancos e negros (FREYRE, [1963] 2010, p. 131). Mesmo apontando que as deformações nos corpos dos escravos que superabundam nos jornais analisados (sobretudo dois: *O Comércio*, do Rio de Janeiro e *O Diário de Pernambuco*) eram oriundas dos castigos, no seu discurso Freyre apontou que isso se aplicava mais aos atos dos “fujões” (FREYRE, [1963] 2010, p. 171) do que à aleatoriedade do sadismo opressor do senhor. Os anúncios de jornais também enunciavam a “saudade dos cafunés” (FREYRE, [1963] 2010, p. 112), apontando o intimismo que seria a base da escravidão negra brasileira.

Intimismo que incorporava o escravo negro como membro da família, fato que derivava do modelo escravocrático árabe<sup>57</sup>, que os portugueses no Brasil reeditaram nos trópicos (FREYRE, [1963] 2010, p. 175, 176). O resultado foi a escravidão

---

<sup>57</sup> Sobre a escravidão “árabe” praticada pelos portugueses ver: SOUZA, Jessé. *A SOCIOLOGIA DUAL DE ROBERTO DA MATTA*: Descobrimos nossos mistérios ou sistematizando nosso auto-engano? Revista Brasileira de Ciências Sociais. Vol. 16. N. 45, fevereiro, 2001. p. 59. Sobre os árabes e os efeitos de sua invasão em Portugal, a forte presença no Brasil e na miscigenação em Portugal, ver, respectivamente, referências na obra do próprio Gilberto (FREYRE, [1933] 2006, p. 288-299).

benigna, apontada pelos idôneos estrangeiros que redigiram suas impressões das relações entre senhores e escravos negros de forma objetiva. E que sem “desapego” a essa mesma objetividade científica, Freyre afirmou ser perfeitamente defensável a tese de uma escravidão majoritariamente benigna (FREYRE, [1963] 2010, p. 185). O *critério patriarcal-cristianizante-maometano* de tratar o escravo como membro da família, segundo Gilberto, escaparia à análise marxista menos atenta a essas sensibilidades (FREYRE, [1963] 2010, p. 180, 181).

Sempre enfatizando a sua base argumentativa e as suas fontes históricas, ele defendeu serem

Vários, porém, os depoimentos de estrangeiros idôneos – insista-se no valor desses depoimentos – que nos permitem entrever, no Brasil patriarcal, um tipo de convivência senhor-escravo como tendo sido, de modo geral – admitidas exceções de modo algum desprezíveis – relativamente benigna (FREYRE, [1963] 2010, p. 177).

É importante fazer uma observação nesse ponto da nossa pesquisa sobre esse texto em questão. É que contraditoriamente à ideia de benignidade da escravidão, os vários corpos mutilados, os cegos, coxos – que andavam empurrando a perna, sem dedos ou partes inteiras de membros com sinais de açoite –, as escoriações (salvo as tatuagens e outras auto e mutilações feitas pelos próprios negros antes na África e depois aqui no Brasil, as chamadas “marcas de nação” que indicavam a procedência do negro escravizado que vinha de várias regiões do continente africano) apontam, paradoxalmente, para o aspecto ou lado mais cruel, violento e sádico da escravidão negra. Os detalhes mostram negros machucados, mutilados, com doenças e deficiências físicas causadas artificialmente pelo trabalho e pelo excesso dele, inclusive os “de casa”, os escravos domésticos, que também fugiam (ainda que em menor número, segundo Freyre, pela “afetividade” maior com o senhor).

Retomando, entretanto, a continuação do estudo de 1933 sobre o texto *Sobrados & Mucambos: Decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*, são necessárias algumas considerações antes de adentrarmos no texto e discutir em que medida a questão da forma de análise da escravidão tem uma modificação, ou seja, apresenta uma (leve) nuance no discurso de Freyre até então

de insistência numa escravidão benigna (embora a reafirme em certa medida, porém declinando juntamente com o enfraquecimento de sua base social de sustentação, o patriarcado).

O texto foi publicado primeiramente em 1936, uma obra para ser lida como extensão da obra de 1933 (Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil – 2), uma continuação agora versando sobre o Brasil Império. O subtítulo da obra: *Decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano* é importante para a investigação aqui em curso por dois motivos. Primeiro que, entre outras coisas, já enseja a ideia de modificações nas relações entre senhores e escravos. Segundo, dentre essas modificações, a principal, neste ponto de nosso trabalho, é a enfática defesa da ruptura de uma ordem em que a escravidão era benigna para um acirramento das relações de oposição entre raças. A escravidão agora sofrerá crescente oposição das “ideias liberais inglesas”, a decadência do patriarcalismo que amparava os escravos negros terá forte influência negativa para os mesmos, pois o patriarcalismo teria sofrido a intrusão de formas sociais mais “burguesas”, em que a ordem escravista brasileira, boa e católica, teria perdido suas íntimas relações e tornara-se cada vez mais impessoal, econômica e distante.

Outro ponto interessante é a relevante e substancialmente grande modificação do texto original publicado em 1936 pela Companhia Editora Nacional, volume 64 da Coleção Brasileira. Além de acréscimos nos capítulos “primitivos”, Freyre, no prefácio à segunda edição do texto em 1951, afirmou que houve a adição de cinco capítulos inteiramente novos, o que de certa forma, segundo o próprio autor, faz do texto de 1951 um material novo frente ao de 1936. Porém, essas adições não interferem, em geral, no problema aqui tratado.

A escravidão negra nesse texto, nessa parte da unidade discursiva freyriana, pode ser compreendida em duas perspectivas. A primeira é que o tema geral é o da “decadência do patriarcado”, ponto de coesão importante do discurso freyriano sobre a escravidão benigna, interpretação apontada até este ponto de nosso trabalho. Tal decadência advinda com a família Real Portuguesa (1808) faz parte da “intrusão” do Estado, da burocracia nas relações tipicamente familiares, do senhor de engenho quase déspota nos trópicos. Era a intrusão da *rua* sobre a *casa*, do urbano do bacharel (na maioria das vezes filho do senhor rural, contrastando também aqui pai/filho,

homem/mulher, “ideias estrangeiras” com a tradição etc.) frente ao rural do patriarca (FREYRE, [1936] 2004).

Tal intrusão também significou modificações nas relações senhor-escravo. Apesar de que comparado, por exemplo, ao seu texto de 1922 – já trabalhado nesta investigação –, vemos certa contradição, uma vez que no texto de 1922 a escravidão é vista com benignidade, quase inexistindo conflitos, e, no texto de 1936/1951, ambos examinando o Brasil Império oitocentista, existe uma análise diferente, uma variação, portanto, da unidade discursiva freyriana, pois a decadência patriarcal acirrou, para Gilberto, as tensões, eclodindo disso conflitos que até então eram suavizados pelo patriarcalismo familístico do sistema casa-grande/senzala.

Segundo que, seguindo a decadência do patriarcalismo, ocorreu a *despersonalização* do próprio escravo negro:

À despersonalização das relações entre senhores e escravos é que principalmente se deve atribuir a insatisfação da maioria de africanos ou descendentes de africanos, no Brasil, com o seu estado de escravos ou de servos. E essa despersonalização, tendo se verificado desde que aqui se expandiram os primeiros engenhos em grandes fábricas, com centenas e não apenas de dezenas de operários-escravos a seu serviço, acentuou-se com a exploração das minas e, já no século XIX, com as frequentes vendas de escravos, da Bahia e do Nordeste para o Sul, ou para o extremo Norte; para cafezais e plantações de caucho, exploradas às vezes por senhores ausentes ou por homens ávidos de fortuna rápida. E nem sempre por senhores do antigo feitiço patriarcal (FREYRE, [1936] 2004, p. 659, 660).

É como se a articulação entre brancos e negros via patriarcado, ao se esgarçar e aos poucos se diluir, fizesse com que os negros escravizados, transplantados, sobretudo, para áreas de “menos feitiço patriarcal”, fossem inseridos em outra lógica, em que a benignidade vai assumindo outra forma, a de exploração impiedosa dos senhores “ávidos por ganho fácil”, impessoais, distantes, longe da figura paternal e fraterna do senhor de engenho. Aqui também se percebe a perda crescente da

hegemonia do Nordeste<sup>58</sup> frente às outras regiões do país no desenrolar do oitocentos imperial.

Não que a despersonalização tivesse apagado a relação amistosa, porém, foi, para Freyre, poderoso instrumento de fomento a revolta dos escravos negros. Dentro dessa perspectiva de análise, é como se a base de sustentação da suposta benignidade tivesse sido seriamente abalada com a intrusão de uma lógica alheia, estranha. Sobrados e mucambos também, de certa forma, narrou o início da implementação da lógica capitalista no Brasil, ainda que em simbiose, quando não conflito aberto (especialmente entre o bacharel de cartola e cidadão frente ao patriarca rural levado em palaquins [redes onde os senhores andavam, carregadas por escravos] e com um sádico apreço pelo mandonismo que desconhecia até então limites) com a lógica rural do *pater familias* senhor da casa-grande de engenho, mal acomodado ao sobrado, porém quase empurrado para ele.

O senhor e o negro “foram se tornando extremos antagônicos em termos de raça e de classe” no século XIX (FREYRE, [1936] 2004, p. 30). O mulato foi quem amoleceu tal antagonismo, caracterizando esse momento como o período da progressiva diferenciação da menor absorção do negro escravo pelo proprietário, crescendo o individualismo do negro (FREYRE, [1936] 2004, p. 126). O escravo “de casa” (família) foi sendo deslocado para fora (rua), sendo ou ficando cada vez mais “exposto” – às veleidades do tratamento impessoal – como “peça”, escravos-máquinas, situação propícia para o desenvolvimento cada vez maior de conflitos.

Dois tipos nitidamente diferenciados de escravos: o que se conservava no serviço das casas, “de portas a dentro”, e o que se destinava à rua, aos serviços de rua, a “vender na rua”. Aquele em contato com os brancos dos sobrados como se fosse pessoa da família. O outro, menos pessoa da casa que indivíduo exposto aos contatos degradantes da rua (FREYRE, [1936] 2004, p. 155).

---

<sup>58</sup> Sobre isto, é interessante citar novamente o trabalho do historiador Durval Muniz, em que o autor, pensando o discurso freyriano como “instituição sociológica do Nordeste”, argumentou que a perda palatina da hegemonia econômico-política da região faz parte do “engenho antimoderno” e a análise de Freyre estaria, nesse sentido, ao enfatizar a tradição patriarcal da sociedade açucareira e a benignidade desse mesmo patriarcalismo frente à modernidade burguesa, despersonalizante. Com efeito: “Por isso, a sociedade patriarcal será tomada como exemplo de sociabilidade, em que o conflito seria superado, as relações de poder estariam baseadas entre pessoas, e não entre classes, grupos ou instituições sociais” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2011, p. 113).

As fugas de escravos foram se tornando cada vez mais frequentes à medida que as relações patriarcais iam declinando. Os negros fugindo de engenhocas e, sobretudo, das cidades para os grandes engenhos “com fama de paternalmente bons” (FREYRE, [1936] 2004, p. 158). O escravo negro foi o elemento passivo na casa-grande em virtude do tratamento benigno que lá recebia nos bons tempos patriarcais que a aristocracia patriarcal lhe proporcionara. Afinal, os sentimentos do senhor se direcionavam invariavelmente pela proximidade e a conseqüente afetividade maior com a escravaria doméstica:

Esses sentimentos, o senhor patriarcal no Brasil limitava-se a dispensá-los àqueles escravos ou servos que considerava uma espécie de pessoas de casa: mães-pretas, mucamas, malungos. E aos animais que personalizava em parentes: as comadres-cabras, por exemplo. Pelos outros, sua indiferença era tal que confundia-se às vezes com crueldade (FREYRE, [1936] 2004, p. 626).

Esse sentimentalismo<sup>59</sup> se dispersava à medida que as relações pessoais se tornavam relações impessoais, à proporção que a família patriarcal perdia terreno para o estado burocrata, em que, por exemplo, o agrarismo oligárquico do senhor de engenho rural da senzala fora permutado pelo mercado, pelo banco, pelo bacharel citadino de sobrado; e o escravo amparado, pessoa de casa, substituído pelo “pária de usina”, sendo reduzido aos poucos à máquina e por ela às vezes substituído, tornando-o obsoleto (FREYRE, [1936] 2004, p. 622, 669, 679, 681). De considerados

---

<sup>59</sup> Duramente criticado pelo historiador marxista Jacob Gorender (1923-2013), por exemplo, que chamou a tese de “distorção” em que, segundo ele, Freyre teria levado ao extremo a proximidade senhor-escravo a ponto de vê-la como benignidade (GORENDER, 2016, p. 308, 309). Ao fato de Freyre atribuir claramente uma hierarquia de tratamento no que concerne aos tipos domésticos e do eito de escravos, Gorender afirmou: “Tomemos, porém o caso das amas de leite, que às vezes assumiam a figura da mãe-preta nas casas senhoriais. Muitas mães-pretas tiveram, como escreveu Gilberto Freyre, carinho maternal pelos filhos das senhoras brancas que amamentaram e ajudaram criar, dispensando desse esforço as débeis e prolíficas iaiás [...]. Contudo, se invertemos o enfoque, poderíamos lembrar a crueldade do senhor que obrigava a escrava a abandonar o próprio filho na ‘roda dos expostos’ a fim de aproveitá-la como ama de leite do filho dele, senhor, ou alugá-la para lhe render 500 ou 600\$000 apenas num ano, à altura de 1871” (GORENDER, 2016, p. 506, 507). Gorender afirmou que a visão de Gilberto não ultrapassa a *Casa-grande* tendo a *Senzala* apenas vagamente como pano de fundo (GORENDER, 2016, p. 309), afirmando que: “O escravismo *colonial* – que inegavelmente conteve aspectos patriarcais variáveis, porém não predominantes – se converteu, sob tal prisma, em escravismo *patriarcal*. Mas a articulação de um escravismo patriarcal brasileiro, familista e benevolente para os escravos não lida, afinal de contas, senão com uns poucos fiapos adrede pinçados do tecido sócio-histórico” (GORENDER, 2016, p. 509).

afilhados<sup>60</sup> a “trabalhadores” sem nome, rosto ou afinidade dentro da estrutura de parentesco patriarcal em declínio.<sup>61</sup> De parente da senzala transformado em pária de mucambo (FREYRE, [1936] 2004, p. 502).

Era a decadência do patriarcado que tanto tratou bem os negros escravos, pois:

São várias as evidências de que escravo africano ou descendente de africano, no Brasil, sempre que tratado paternalmente por senhor cuja superioridade social e de cultura ele reconhecesse, foi indivíduo mais ou menos conformado com seu *status*. Raras parecem ter sido as exceções. O negro com que Saint-Hilaire conversou em Minas Gerais, e que confessou ao francês estar satisfeito com sua vida de escravo, [...] parece que deve ser considerado limpidamente representativo ou típico da sua época, isto é, dos tratados paternalmente pelos senhores. Dos tratados como pessoas e não como animais ou como máquinas de produção (FREYRE, [1936] 2004, p. 659).

Tudo isso quebrado pelo declínio do patriarcado, pela difusão das ideias abolicionistas, pelas perturbadoras novas relações sociais, pela Lei de Terras (1850) que dificultava o acesso à terra ao negro (a “brecha camponesa”<sup>62</sup>), pela intrusão da lógica impessoal e burguesa, pela – ainda que lenta, mas já evidente em alguns traços – forma capitalista de produção a se consolidar com o centralismo do imperador, cercado de bacharéis com as novas ideias europeias de modernização via capitalismo e urbanização, com que haviam entrado em contato em seus estudos em Paris ou Cambridge. Era a decadência patriarcal a ferir de morte a escravidão benigna<sup>63</sup>, a despertar ódios, a acirrar as tensões entre senhores e escravos.

---

<sup>60</sup> “Foram numerosos os escravos que, no sistema patriarcal brasileiro, gozaram da situação de afilhados de senhores de casas-grandes e de sobrados e foram, por este *status* especial, beneficiados em suas pessoas e particularmente protegidos em saúde, em seu vestuário, em sua educação” (FREYRE, [1936] 2004, p. 407).

<sup>61</sup> “O golpe final, que define a decadência do patriarcalismo, foi a abolição da escravatura e sua consequência, a proclamação da República” (BASTOS, 2006, p. 93). Ainda segundo a autora, as relações antes *pessoais* se transformam em *impessoais* quando o engenho foi substituído pela usina e o escravo em trabalhador livre “sem rosto”, o que os teria levado à crescente insatisfação e insubordinação derivada dessa despersonalização (BASTOS, 2006, p. 97, itálicos da autora).

<sup>62</sup> Sobre isto, a análise do historiador Ciro Flamarion S. Cardoso difere fundamentalmente do exame do já citado Jacob Gorender. Ver: CARDOSO, Ciro Flamarion S. *Escravo ou camponês? O protocampesinato negro nas Américas*. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 107. Sobre a polêmica mais geral dos dois autores em questão, ver o texto de apresentação de Mario Maestri à edição usada neste trabalho do texto já citado (GORENDER, 2016, p. 34-41).

<sup>63</sup> Sobre isto podemos perceber a crítica do historiador já citado, Jaime Pinsky: “Estou convicto de que certos trabalhos que ‘resgatam’ relações pseudo-harmoniosas entre senhores e escravos são

Reiteramos que nossa intenção neste primeiro ponto é trabalhar com os textos de Freyre dos anos 1920 e, sobretudo, dos anos 1930, buscando na unidade discursiva freyriana apontar que a escravidão patriarcal teria engendrado uma relação mais branda, para usar um termo do próprio Gilberto, “benigna”, e a decadência patriarcal teria sido para o autor o fator principal de ruptura dessa mesma benignidade despersonalizadora do escravo negro. Sem dúvida, uma análise que para além de possíveis aspectos criticáveis foi inovadora em sua época.<sup>64</sup>

O mundo que a escravidão patriarcal criou, para Gilberto, foi uma forma de civilização que, dentro das possibilidades e dos aspectos próprios do escravismo como o cativoiro, os maus-tratos e as torturas, tornou-se uma maneira de vida coletiva, em que a harmonia social entre senhores e escravos teria sido a regra e não a exceção histórica.

Nesse ponto, a visão de um escravismo benigno tem na realidade histórica uma instituição discursiva que pode ser lida como uma construção que, nos anos 1930, contribuiu para dar forma a uma narrativa sobre o Brasil, buscando-se representar a sociedade brasileira como historicamente “avessa” a conflitos e harmônica, apesar da hierarquia do engenho.

Baseado, como demonstramos, na antropologia cultural norte-americana, o autor interpretou o fenômeno da escravidão buscando ressaltar sua positividade. A forma de análise baseada em fontes, como os relatos de viajantes estrangeiros “dos mais idôneos”, fez o autor entender a escravidão negra brasileira, principalmente a doméstica dos engenhos, menos como “fator de produção” e mais como “amalgama cultural”.

A sexualidade e a miscigenação racial da casa-grande, penetrando e sendo penetrada pela senzala, agiram como os verdadeiros “corretivos entre os extremos” que, para Freyre, teriam se mantido quase incomunicáveis sem esse intenso

---

equivocos que encobrem a verdadeira essência da escravidão: seu caráter cruel e sua influência perversa na formação de nossa sociedade” (PINSKY, 2018, p. 8).

<sup>64</sup> “Gilberto Freyre argumentou contra a teoria racista e fez notáveis descobertas sobre as raízes africanas da cultura brasileira, mérito a respeito da qual a crítica da esquerda tem sido omissa. Mas isto veio conjugado a duas teses fundamentais: a do caráter *patriarcal* excepcionalmente benigno da escravidão luso-brasileira e da vigência da *democracia racial* em nossa sociedade” (GORENDER, 1990, p. 13).

intercurso sexual entre os senhores e suas moças. O histórico patriarcalismo<sup>65</sup> foi menos violência e mais mistura, uma realidade que Freyre identificou como singularidade da nossa história nacional.

Em síntese, frisemos aqui que neste estudo de história intelectual e história social das ideias, em que buscamos principalmente o diálogo e a comparação entre a unidade discursiva freyriana dos anos 1920-30 e a unidade discursiva de Florestan Fernandes dos anos 1950-60, optamos por apontar as críticas a Gilberto (e seguiremos desse modo em relação a Florestan) advindas de historiadores da escravidão apenas de forma marginal – sobretudo em notas.

Dito isto, cabe no momento, após nota biográfica, iniciarmos a análise da obra florestaneana a partir daqui para que o leitor veja a diferença através de uma mudança na interpretação sobre a escravidão negra que ocorre nesse período a partir dos anos 1950-60.

### **1.3 O cientista e revolucionário**

*“Eu nunca teria sido o sociólogo em que me converti sem o meu passado e sem a socialização pré e extra-escolar que recebi através das duras lições da vida”.*<sup>66</sup>

Duras lições, pobreza, trabalho infantil, marginalização social na São Paulo dos anos 1920-30, essas são algumas características expostas no trecho acima que se referem bem à trajetória de Florestan Fernandes. O cientista social brasileiro militante e engajado que foi Florestan nasceu em um cortiço no ano de 1920. Sua trajetória de vida marcou profundamente sua forma de analisar e interpretar a sociedade brasileira. A visão aguçada do social, percebendo as contradições e a marginalização da maioria, foi uma marca sempre presente em seus textos e reflete também, além das escolhas teóricas, como a própria experiência de vida de Florestan diferiu frontalmente da de Gilberto Freyre.

---

<sup>65</sup> É importante notar aqui, segundo Jessé Souza que: “Patriarcalismo, para ele [Freyre], tem a ver com o fato de que não existem limites à autoridade pessoal do senhor de terras e escravos” (SOUZA, 2017, p. 51).

<sup>66</sup> “1. Nota biográfica” In: IANNI, Octávio. *Florestan Fernandes*. Ed. São Paulo: Ática, 2008. p. 8 (Coleção Grandes cientistas sociais).

Florestan foi um sociólogo singular em vários sentidos. Sua história de vida que iremos aqui resumir em termos de apresentação ao leitor, mostra que o autor em questão teve uma peculiar trajetória como intelectual, militante e cientista social. A opção pelos objetos de estudo, o rigor metodológico, as formas sempre imperantes em seus textos de demonstrar as “pontas soltas”, os marginalizados ou os que ele caracterizou como historicamente excluídos, em nossa interpretação, está diretamente associada à sua vida pessoal de morador de cortiço, de trabalhador infantil, da ausência de escolarização contínua e de qualidade, de ter sido olhado como um menino de rua ou como um colega de sala de “segunda classe” na USP, enfim de pessoa que vinha “de baixo”, porém, contra as expectativas de muitos, que superou barreiras sociais como poucos na história intelectual brasileira do século XX.

Iremos nos concentrar aqui no aspecto mais propriamente intelectual de Florestan, na sua formação como pesquisador e professor. Entretanto, alguns momentos de sua vida pessoal foram, segundo os biógrafos que consultamos, decisivos no processo de constituição do cientista e revolucionário. Na história intelectual brasileira, o nome de Florestan Fernandes tem uma relevância considerável, sem dúvida enorme para os pesquisadores sobre escravidão, conflitos étnicos e processos sociais em que a crítica ao sistema econômico e político ganha relevo. Porém, o que poucos sabem, é que a vida de Florestan foi ela mesma um processo complexo e contraditório, assim como a história brasileira.

Florestan Fernandes nasceu na cidade de São Paulo no dia 22 de julho de 1920. Pai “desconhecido”, sua mãe era Maria Fernandes, imigrante portuguesa. A infância de Florestan lhe fora roubada no sentido de que teve de trabalhar em diversos ofícios para ajudar no seu sustento e no de sua mãe. O seu primeiro serviço foi limpando roupas numa barbearia aos sete anos apenas, depois passou para o ofício de engraxate. Foi nesse período como engraxate que ele adentrou na experiência social direta como menino de rua, como mais um dentre os que tinham pela imperiosa necessidade material de abdicar dos estudos para sobreviver.

A aprendizagem escolar formal, de acordo com Laurez Cerqueira em *Florestan Fernandes – vida e obra* (2004), antes do período da USP, foi a seguinte: “1. O curso primário incompleto (até o terceiro ano): Grupo Escolar Maria José, Bela Vista, São Paulo. 2. Curso secundário e Colegial (“Curso de Madureza”), sob o artigo 100: Ginásio Riachuelo (anos letivos de 1938, 1939 e 1940)” (CERQUEIRA, 2004, p. 179).

Durante esse período, sobretudo no intervalo entre o primário e o ginásio, Florestan, dentre outros ofícios, foi garçom de um restaurante chamado Bidu, lá foi convencido a retornar a estudar pelos próprios clientes, em especial um jornalista que ficara admirado com aquele garçom que lia atrás do balcão (CERQUEIRA, 2004, p. 27).

Fundada em 1934, a Universidade de São Paulo importou vários intelectuais estrangeiros para compor seu quadro docente, principalmente franceses e estadunidenses.<sup>67</sup> Na universidade foi fundada a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras e a Escola Livre de Sociologia e Política. O ensino era ministrado nos moldes europeus, a língua dos professores era mantida e para o acompanhamento dos cursos e das aulas, assim como quando do processo seletivo para o ingresso, se subentendia o conhecimento prévio de idiomas como alemão, francês e inglês e de textos de edições estrangeiras.<sup>68</sup>

O que foi uma barreira intransponível para muitos. Florestan, apesar da formação escolar precária e assistemática, superou e participou da seleção:

Assim, após estudar os caminhos possíveis, Florestan ingressa, em 1941, aos 21 anos, no curso de ciências sociais da Faculdade Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo (FFCLUSP), obtendo sucesso num difícil processo seletivo. A banca examinadora era composta pelos professores franceses Roger Bastide e Paul Bastide. Sorteado os pontos, os candidatos tinham de comentar os assuntos e responder às perguntas da banca. Para Florestan, foi sorteado o trecho de um livro de Émile Durkheim, o “pai” da sociologia. Como o ponto e as perguntas eram em francês, Florestan, que mal lia nesta língua, pediu aos professores para fazer a prova em português. Ainda que surpresos diante do insólito pedido, Roger e Paul decidem aceitar (OLIVEIRA, 2010, p. 15-16).

Após o ingresso como um dos seis aprovados a que concorreram vinte e nove candidatos, Florestan iniciou sua vida estudantil na USP, tendo ainda que dividir seu tempo de estudo com o trabalho, agora como vendedor de produtos farmacêuticos. A

---

<sup>67</sup> Figuras como o historiador francês Fernand Braudel (1902-1985) e o sociólogo estadunidense Donald Pierson (1900-1995) – que foi professor e depois colega docente de Florestan – formaram o primeiro corpo docente da área das ciências humanas na USP.

<sup>68</sup> Sobre a fundação da USP e da trajetória das ciências sociais no Brasil ver: JACKSON, Luiz Carlos. *Gerações pioneiras na sociologia paulista (1934-1969)*. Tempo social, Revista de sociologia da USP, v. 19, n. 1, 2007. p. 115-130. E MICELI, Sergio. (1989), “Por uma sociologia das ciências sociais”. In: \_\_\_\_\_ (org.). *História das Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo, Vértice/Idesp/Finep, vol. 1.

amizade com o professor Roger Bastide (1898-1974) e, principalmente, com Fernando de Azevedo (1894-1974) foi determinante para a sua carreira acadêmica.<sup>69</sup> Durante os anos 1940, paralelo ao trabalho e aos estudos, Florestan militou em uma organização trotskista, o chamado Partido Socialista Revolucionário (PSR), porém a militância foi efêmera e o autor optou por se dedicar exclusivamente às pesquisas na universidade (CERQUEIRA, 2004, p. 42-43).

Nos anos de 1946 e 1947, Florestan estudou na Escola Livre de Sociologia e Política da USP sob a orientação de Herbert Baldus (1899-1970). Estudou e apresentou, para a obtenção do título de mestre em Antropologia, o texto *A organização social dos Tupinambá*, em que investigou, mediante os relatos dos cronistas seiscentistas, a extinta sociedade tupinambá, que causou admiração e espanto em antropólogos de renome como Lévi-Strauss (1908-2009).<sup>70</sup> Seguiu-se a esse trabalho o texto *A função social da guerra entre os Tupinambá*, defendido em 1952 como tese de doutoramento em Sociologia, dessa vez sob orientação de Fernando de Azevedo. Esse período de produção dos textos de pós-graduação tem grande relevância, pois foi no estudo dos indígenas que já emergia o sociólogo

---

<sup>69</sup> Antônio Candido, outro estudante da recém formada USP, em artigo: "O jovem Florestan" afirmou sobre esse período que: "Tendo sido estudante notável, quando se formou mais de um professor quis tê-lo como assistente. Penso que entre eles estava Roger Bastide, que sempre o admirou e estimou, e caso tivesse vaga no momento o indicaria. Certamente estava Paul Hugon, de Economia Política, matéria na qual Florestan brilhara, inclusive analisando a obra pesada de Simiand sobre a moeda. Mas ele acabou aceitando o convite de Fernando de Azevedo, que o indicou para a vaga de 2º assistente da Cadeira de Sociologia II, pois o colega que exercia esta função, José Francisco de Camargo, depois de titular e diretor da Faculdade de Ciências Econômicas, preferira demitir-se a fim de concorrer a uma cadeira de sociologia de ensino normal, cargo que naquele tempo era não apenas melhor remunerado, mas tinha a vantagem de dar acesso a uma carreira, com aposentadoria assegurada. A propósito convém esclarecer que o assistente da Universidade era um funcionário sem qualquer garantia, nomeado por indicação do professor e demissível a qualquer momento por simples comunicação escrita dele, sem necessidade sequer de justificativa. Por isso não tínhamos carreira e éramos assistentes dos professores, mais do que da instituição (o que, seja dito, não era ruim se o professor fosse bom). A partir de 1944, portanto, Florestan Fernandes e eu fomos os dois assistentes de Fernando de Azevedo na Cadeira de Sociologia II" (CANDIDO, 1996, p. 11).

<sup>70</sup> "Claude Lévi-Strauss, antropólogo francês, que foi professor de Sociologia em São Paulo, ao tomar conhecimento do livro disse que Florestan havia realizado verdadeira façanha. Foi categórico: disse tratar-se de uma obra que havia revolucionado a Antropologia" (CERQUEIRA, 2004, p. 48).

comprometido com a reconstrução histórica, sob um critério científico e mais formal<sup>71</sup> que não correspondia com a forma mais ensaística<sup>72</sup> de Gilberto Freyre, por exemplo.

Com a cátedra de Sociologia I vaga, em 1953, após o retorno de Roger Bastide para a França, Florestan alcançou o cargo de professor livre-docente com o texto *Ensaio sobre o método de interpretação funcionalista na sociologia*. Nos anos que se seguiram (até 1964), o autor, enquanto professor e pesquisador, orientou e organizou uma série de pesquisas do que comumente se chama de “Escola Paulista de Sociologia”.<sup>73</sup> Em 1964, com *A integração do negro na sociedade de classes*, tornou-se catedrático na USP, sendo compulsoriamente aposentado da universidade pelo regime militar, chegando a ser perseguido e preso em 1964 por ser crítico feroz do regime, partindo para o exílio em 1969.<sup>74</sup>

Exilado no Canadá, foi professor titular da Universidade de Toronto até 1972<sup>75</sup>, quando volta ao Brasil. Não retornou, porém, à USP e sim, a convite de Dom Paulo Evaristo Arns (1921-2016), para a Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Na PUC, Florestan daria um curso que se tornaria célebre sobre a Revolução Cubana e que indicava, dentre outras coisas, que o marxismo já operava na obra do autor de uma forma mais clara e preponderante, o que poderia corresponder a uma “ruptura epistemológica” com as análises mais funcionalistas dos anos 1950 e 1960 (FREITAG, 2005).

A década de 1980 foi de intensa militância política e de engajamento partidário. Se o cientista austero, preocupado com um projeto de racionalização baseado numa cientificidade rígida da análise sociológica dos anos 1950 e 1960 não se comprometia

---

<sup>71</sup> Embora tenhamos que ressaltar que a antropologia praticada por Florestan, apesar dos méritos inegáveis, também deixou aspectos obscuros, quando não incongruentes. Sobre isto ver: LEIRNER, Pierre. C. *A antropologia que Florestan esqueceu*. Novos estudos CEBRAP. v. 36. n. 108, 2007. P. 159-180.

<sup>72</sup> Sobre o ensaísmo predominante antes da USP e seu projeto cientificista mais formal após a sua fundação ver: JACKSON, Luiz Carlos. *Tensões e disputas na sociologia paulista (1940-1970)*. Revista Brasileira de Ciências Sociais. Vol. 22, n. 65, 2007. p. 35.

<sup>73</sup> Dentre os membros dessa escola e orientandos de Florestan se destacaram Octavio Ianni (1926-2004) e Fernando Henrique Cardoso (1931-). Os textos de tese de doutoramento de ambos já refletem a mudança na forma de analisar a escravidão (REIS, 2006, p. 210, 211). Iremos apontar isso mais adiante.

<sup>74</sup> Em artigo intitulado: “Florestan Fernandes: revisitado”, Bárbara Freitag apontou que “No início de 1969, o sociólogo em questão perdeu sua cátedra de sociologia na USP com sua “aposentadoria compulsória” pelo regime que se instaurou com o Golpe militar de 1964 e o AI-5 de 1968” (FREITAG, 2005, p. 231).

<sup>75</sup> O que destaca o reconhecimento internacional do autor. Sobre isso e a carreira de Florestan em geral ver: GARCIA, Sylvia G. *Destino ímpar: sobre a formação de Florestan Fernandes*. Ed. Editora 34: São Paulo, 2002.

com uma forma de sociedade diferente e nem com a luta para a instituição da mesma, no caso do socialismo, Florestan deu um passo e abraçou a causa de forma evidente quando se filiou ao Partido dos Trabalhadores (PT) no início dos anos 1980, e elegendo-se já em 1986 para a Assembleia Constituinte de 1988.<sup>76</sup>

Reeleito para um segundo mandato, Florestan inicia a década de 1990 com a saúde bastante debilitada. Uma transfusão de sangue contaminado em 1972 já o tinha feito contrair uma hepatite-C. Assim como Gilberto Freyre, Florestan não terminou sua vida praticamente como um inválido, pois participava da vida parlamentar, da atividade jornalística – escrevendo artigos em jornais – e redigindo textos de sociologia com a densidade característica de toda a sua trajetória intelectual, que primou pela exatidão, pela bibliografia extensa, notas e mais notas explicativas e por um estilo particularmente denso, porém apaixonado e defensor aguerrido dos excluídos.

Contudo, após um transplante de fígado:

Seis dias depois do transplante, no dia 10 de agosto de 1995, na fase de recuperação, Florestan faleceu, por descuido da equipe médica, vítima de uma embolia, provocada pela entrada de uma imensa quantidade de ar (em vez de sangue) nos vasos sanguíneos dos pulmões, coração e cérebro (CERQUEIRA, 2004, p. 173).

Era o fim de uma trajetória de vida e de produção acadêmica marcante na história intelectual brasileira do século XX. Paradoxalmente, um homem que tanto acreditava na ciência morreu em virtude de um erro de cientistas. Um socialista que combinava paixão e denúncia com método e densidade interpretativa em seus textos.

Morria assim, de forma banal, o cientista e revolucionário inovador, uma inspiração para toda uma geração e que abriu fronteiras e perspectivas novas e variadas sobre a análise de temas diversos da formação nacional, dentre eles, destacaremos a seguir, o tema da escravidão negra.

---

<sup>76</sup> A partir desse momento como parte de sua própria noção de “tarefas da inteligência” se pôs a serviço na Assembleia Constituinte a trabalhar intensamente sobre a questão da educação básica gratuita e pública (SEREZA, 2005).

#### 1.4 O pragmatismo econômico e a reiteração da violência

No texto *Branços e negros em São Paulo* (1955) teve início de forma sistemática a análise da escravidão negra como um objeto de investigação por parte de Florestan. Tal estudo, que chegou a ele por meio de uma pesquisa encomendada sobre relações raciais no Brasil (sendo solicitada a Roger Bastide, que prontamente indicou seu assistente na cadeira de Sociologia I da USP<sup>77</sup>), tem uma dupla raiz, tanto uma petição da revista *Anhembi* como um pedido da Unesco intermediado pelo antropólogo Alfred Métraux (1902-1963), que em 1951 foi incumbido da missão – pela instituição internacional em questão – de investigar conflitos étnicos no mundo pós-guerra mundial.<sup>78</sup> A ideia da Unesco era apresentar, tendo o Brasil como um “laboratório”, o país como um símbolo da harmonia racial em contraste, sobretudo com as relações de conflito étnico-racial vigentes em outras sociedades.<sup>79</sup>

Em termos de método, o contraste com a forma de análise freyriana dos anos 1930 é evidente, e o destacamos aqui em duas perspectivas. A primeira é o largo uso dos censos, das fontes estatísticas, dos fatores quantitativos no sentido de categorizar de maneira científica – tendo em vista o projeto científico desse grupo da USP – as formas de exclusão do negro escravo. A segunda é o modo de interpretar a escravidão, que priorizou e enfatizou o lado econômico (escravidão mercantil) e

---

<sup>77</sup> Sobre isto ver: “Capítulo 4 – A pesquisa de Roger Bastide e Florestan Fernandes” In: PRAXEDES, Rosângela Rosa. *Projeto UNESCO: quatro propostas para a questão racial no Brasil*. Tese de doutorado em Sociologia. São Paulo, Pontifícia Universidade Católica (PUC-SP), 2012. p. 119-167. No capítulo em questão a autora trata de forma detalhada da pesquisa encomendada pela Unesco a Roger Bastide, que associou Florestan ao projeto e como o resultado dessa pesquisa foi na contramão do pretendido pela instituição.

<sup>78</sup> Fernando Henrique Cardoso, que chegou a colaborar como um dos assistentes de pesquisa na época, em texto introdutório “Uma Pesquisa Impactante” à edição utilizada neste trabalho do livro de Bastide e Florestan, afirmou sobre isso que: “Foi nesse contexto que o então diretor de Ciências Sociais da Unesco, Alfred Métraux, chegou a São Paulo com a idéia [sic] de se fazer uma pesquisa sobre contacto [sic] interétnico no Brasil. Os primeiros passos do estudo na cidade de São Paulo já haviam sido dados graças ao referido patrocínio da revista *Anhembi*, anterior a proposta da Unesco” (BASTIDE, FLORESTAN, [1955] 2008, p.10).

<sup>79</sup> Lilia Moritz Schwarcz afirmou sobre isso que: “O consenso momentâneo só pode ser entendido, portanto, levando-se em conta o contexto do pós-guerra, sendo que a crítica alcançava ainda a persistência do racismo nos Estados Unidos e na África do Sul, bem como os novos problemas criados pela descolonização na África e na Ásia. É fato que a instituição não desconhecia as desigualdades sociais existentes no país, mas é evidente, também, que, confiante nas análises de Freyre e Pierson, a Unesco alimentava o propósito de usar o caso brasileiro como material de propaganda e com esse objeto inaugurou o Programa de pesquisas sobre relações raciais no Brasil” (FERNANDES, [1972] 2007, p. 14).

reiterou as formas discriminatórias e a exclusão do escravo e, principalmente, a violência legitimada por intermédios oficiais, como a legislação vigente.

Os textos de Florestan nesse livro<sup>80</sup>, em coautoria com Bastide, são claros no sentido de apontar o caráter econômico ou o “fundamento pecuniário” da escravidão negra e do caráter exploratório desse tipo de relação social:

Os africanos, transplantados como escravos para a América, viram a sua vida e o seu destino associar-se a um terrível sistema de exploração do homem pelo homem, em que não contavam senão como e enquanto *instrumento de trabalho e capital*. [...] a substituição do escravo indígena pelo escravo negro africano ou crioulo, adquiria o caráter de um imperativo econômico (BASTIDE, FERNANDES, [1955] 2008, p. 27, 35). Itálicos do autor.

A interpretação da escravidão negra, na perspectiva de Florestan, se difere frontalmente da visão do patriarcalismo benigno de Freyre. O escravo é um instrumento de produção, pois “[...] a escravidão, como instituição social se articula dinamicamente com o sistema econômico de que fazia parte; se era por ele determinada, reagia sobre ele por sua vez, e o determinava” (BASTIDE, FERNANDES [1955] 2008, p. 42). Como instrumento de trabalho e capital, o escravo foi visto por ele não como pessoa de casa ou da família, mas sim como uma peça numa engrenagem maior da produção social da existência. Nessa sociedade estamental, ele foi agente passivo, rude instrumento de trabalho, afinal “sobre os ombros dos negros repousava o próprio funcionamento e as engrenagens que moviam o sistema econômico” (BASTIDE, FERNANDES [1955] 2008, p. 53).

A escravidão era a base de um *regime de exploração* e não de acomodação racial. Os privilégios dos brancos que ocupavam todas as funções com alguma expressividade social são exemplares nessa perspectiva de análise. O *status* do negro

---

<sup>80</sup> No caso: “I. Do Escravo ao Cidadão” In: BASTIDE, Roger, FERNANDES, Florestan. *Branços e Negros em São Paulo: ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana*. 4. ed. São Paulo: Global, 2008. p. 27-90. [1955], “II. Cor e Estrutura Social em Mudança” In: BASTIDE, Roger, FERNANDES, Florestan. *Branços e Negros em São Paulo: ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana*. 4. ed. São Paulo: Global, 2008. p. 91-153. [1955] e “V. A Luta contra o Preconceito de Cor” In: BASTIDE, Roger, FERNANDES, Florestan. *Branços e Negros em São Paulo: ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana*. 4. ed. São Paulo: Global, 2008. p. 224-264. [1955].

era inferior ao do branco, isto é, negritude e escravidão eram conectadas numa forma de relacionamento social que deformou o negro e era balizada por formas sociais violentas e humilhantes. A escravidão, negra sob o julgo patriarcal, não era um paraíso étnico e sim um inferno para o escravo.

Nada de realização excepcional do português “plástico” como em Freyre. Na perspectiva de Florestan, um pragmatismo econômico operava fortemente quando da sua análise do fenômeno histórico-social da escravidão, como ele mesmo apontou “o recurso à escravidão se impôs como um imperativo de adaptação dos colonizadores à economia colonial, na forma que ela deveria assumir nas regiões tropicais” (BASTIDE, FERNANDES [1955] 2008, p. 92). A organização social do trabalho nada tinha de uma irmandade patriarcal, o branco era senhor, dono e dominante e o negro era seu escravo.

O esforço de Florestan em demonstrar o caráter econômico da escravidão negra de sua exploração pode ser compreendido de duas maneiras. A primeira é que o sociólogo paulista estava preocupado em informar seus leitores numa visão mais pragmática e direta. Sem os rodeios do culturalismo de Freyre, e sim por meio de uma compreensão de orientação mais realista, e de certa forma mais mecânica, o autor se notabilizou em demonstrar que a escravidão foi um recurso de uma metrópole espoliativa e não uma ação nobre do espírito aventureiro lusitano. São mercadores que lucram, senhores que dominam e homens que exploram outros homens na escravidão. A segunda é que o critério da cor, ou seja, a consciência racial (que em Freyre, como demonstramos antes, praticamente “inexistia”, tanto no português “plástico” como no mestiço) era um fator fundamental de justificação e legitimação da escravidão:

Se as condições de convivência entre os “senhores” e os “escravos” favoreciam a retenção de um caráter físico que poderia, por sua natureza, exprimir simbolicamente a distância que existia entre as duas camadas sociais, não é menos verdade que a própria dinâmica da sociedade de castas, que eles constituíam, dependia estreitamente de um elemento que servisse como fonte de justificação e de legitimação da conduta espoliativa e exclusivista dos “senhores”. Esse elemento foi a cor, que passou a indicar mais que uma diferença física ou uma desigualdade social: a supremacia *das raças brancas*, a inferioridade *das raças negras* e o direito natural dos membros

daquela de violarem o seu próprio código ético, para explorar outros seres humanos. O fundamento pecuniário quer da escravidão, quer da exploração do escravo, compeliu os “brancos” a procurar razões emocionais e morais da escravidão fora da relação senhor-escravo (BASTIDE, FERNANDES [1955] 2008, p. 96).

A escravidão estava ligada à seleção da cor como marca social e racial. “A alienação social da pessoa do negro se processou inicialmente como alienação social da pessoa do escravo” (FERNANDES, BASTIDE, [1955] 2008, p. 96). Temas e ideias como “alienação” e “consciência racial” são frutos de outro momento dos discursos sociológicos brasileiros. Nos anos 1940 e 1950 na USP, o núcleo de estudos sociais em que Florestan falava, ou seja, seu lugar de produção intelectual, já combinava a análise funcionalista<sup>81</sup> com elementos do materialismo histórico, embora o marxismo propriamente dito só viesse a operar claramente nos textos de Florestan no final dos anos 1960 (FREITAG, 1996).

A análise da escravidão nesse momento vai de encontro com as aspirações intelectuais da chamada Escola Paulista de Sociologia da USP, a de fundar um centro de estudos sociais no país que fosse, ao mesmo tempo, rigorosamente científico e crítico (sem panfletagem partidária) e também fizesse necessariamente a revisão e a crítica das análises anteriores sobre a escravidão negra.<sup>82</sup> O sistema de produção escravista fazia do escravo uma peça, um capital-humano, subordinado a relações de produção que o oprimia e o discriminava nessa forma social que Florestan denominou de castas.

Afinal:

---

<sup>81</sup> Que ele empregou nos textos de mestrado (1947), doutorado (1951) e na tese de livre-docência (1953).

<sup>82</sup> No texto “Florestan Fernandes e a formação da sociologia brasileira”, Octavio Ianni apontou que: “A escravatura nasce da colonização. A pesquisa e a reinterpretção da escravatura compreendem um largo e fundamental capítulo da história da formação do povo brasileiro. Daí a importância de uma reflexão crítica sobre as condições e implicações do escravismo. Um regime de trabalho que fundamentou toda a vida social, econômica, política e cultural ao longo de praticamente quatro séculos. Um regime de trabalho que implica a incorporação forçada e predatória de populações indígenas e africanas, sacrificando modos de vida e trabalho, culturas, línguas, religiões, visões de mundo. A análise da escravatura envolve a crítica das interpretações prevaletentes” In: IANNI, Octavio. *Florestan Fernandes*. Ed. São Paulo: Ática, 2008. [Grandes cientistas sociais]. p. 23.

Inerente à própria organização da sociedade escravocrata, a discriminação racial manifestava-se sob todas as suas formas típicas. Praticamente, o escravo não conhecia outro direito senão o que estipulava a vontade ou o arbítrio do senhor, não gozava de nenhuma capacidade civil e suportava todos os deveres que a mesma vontade ou arbítrio julgasse conveniente imputar-lhe (BASTIDE, Roger, FERNANDES, Florestan. [1955] 2008. p. 99).

Escravidão e exploração, a colonização do Brasil como um processo de violência racial e de violação dos códigos éticos de conduta cristã que “balizavam” aquilo que Florestan nomeou de “mores dominantes”, são argumentos que se contrapõem em nossa análise à forma mais culturalista de interpretar o escravismo brasileiro feita por Freyre nos anos 1930. Porém, além das diferenças discursivas, existem certamente temas e ideias recorrentes, quando não temáticas comuns, todavia, trabalhadas e vistas de uma forma diferente.

A violência sobre o escravo não era apenas um fator excepcional. Fora da norma social, era parte fundamental do sistema. A violência sistemática integrava a lógica de manter os grupos étnicos numa distância social em que um dominava e o outro era o objeto dessa dominação. É interessante notar como o autor tem uma clara influência do pensamento de Caio Prado Júnior (1900-1990), à época professor da USP<sup>83</sup>, e como a visão mais pragmática de Caio operava como uma referência intelectual para Florestan e sua equipe.<sup>84</sup>

A questão da sexualidade, muito bem explorada em Freyre, também é uma temática comum em Florestan. As conclusões, contudo, se contrastam, uma vez que a incorporação ao sistema de parentesco do branco, que Freyre chamou de “família extensa”, se deu de forma violenta e não plenamente no sentido de uma só família, pois isso seria igualar brancos e negros. Em termos de função social, “seria uma ‘função’ regular da escrava proporcionar aos senhores a satisfação de suas necessidades sexuais” (BASTIDE, FERNANDES, [1955] 2008. p. 99). Como se

---

<sup>83</sup> Os textos: *Formação do Brasil Contemporâneo. Colônia* (1942) e *História Econômica do Brasil* (1949), de Caio Prado Júnior, são muito citados por Florestan.

<sup>84</sup> Sobre isso, o historiador Robert Slenes ao fazer uma revisão da historiografia sobre o escravismo afirmou que: “[...] um grupo de autores influenciados por Prado ou com preocupações semelhantes – frequentemente apelidado “Escola Paulista de Sociologia” – procurou aprofundar sua análise do escravismo, enfatizando como ele a marginalização dos homens livres pobres e a vitimização do escravo por um sistema econômico nefasto” (SLENES, 2011, p. 38).

depreende da visão do autor, a violência sobre o escravo era, inclusive, nas próprias questões que giram em torno da noção de família.

Se em Freyre a família extensa patriarcal abrigou os escravos como filhos, para Florestan essa questão é vista sob outra perspectiva:

A incorporação do elemento de cor no núcleo legal da família grande acarretaria o reconhecimento formal da igualdade social entre o *branco* e o *negro* ou *mulato*. Para evitar que isso acontecesse, formaram-se representações contrárias ao intercasamento, as quais subordinavam as relações matrimoniais a padrões endogâmicos. Nesse sentido, os dois grupos raciais se integravam, originalmente, em um sistema de castas, e as proibições de casamento inter-racial asseguravam, pela base, a integridade social do grupo racial dominante. [...] Não só as parceiras sexuais escravas não se elevavam à situação social dos senhores como os filhos dessas uniões se conservavam na mesma condição que as mães (princípio do *partus sequitur ventrem*) (BASTIDE, Roger, FERNANDES, Florestan [1955] 2008. p. 98, 99).

Isso configura uma mudança importante de interpretação da escravidão negra. Não para “anular” ou desconsiderar a perspectiva anterior de Freyre.<sup>85</sup> A discriminação legal e política do negro era decorrência da própria condição de escravo, o negro escravizado estava incapacitado em termos de cidadania, não podendo denunciar seu senhor, e este praticamente desconhecia, pura e simplesmente, qualquer limite em relação a castigos físicos e de toda ordem no sentido de oprimir e sujeitar o negro a uma condição de aviltamento social. Nesses pontos, reside o que consideramos como a reiteração da violência nessa unidade discursiva de Florestan:

Com exceção dos atos criminosos ilícitos e imorais, o senhor tudo podia exigir do escravo com o beneplácito da lei, obrigando-

---

<sup>85</sup> Como afirmou Fernando Henrique Cardoso em texto introdutório (já citado) à edição aqui utilizada: “Florestan Fernandes e Roger Bastide não desconheciam a importância da obra de Gilberto Freyre e suas análises sobre o amestiçamento cultural e racial dos brasileiros. Pelo contrário, tanto a ideologia das relações ditas cordiais como as práticas mais suaves de tratamento na *Casa-Grande* e o ambiente cultural-sentimental que envolvia as relações entre negros e brancos, assim como a maior aceitação do mestiço, do mulato, formavam parte de acomodações interétnicas que impediam as relações de conflito aberto e jogavam importante papel na ordem escravocrata (e posteriormente também na sociedade de classes)” (BASTIDE, FLORESTAN, [1955] 2008, p. 12).

se em troca, exclusivamente, a vesti-lo, alimentá-lo e proporcionar-lhe assistência em suas doenças. A legislação vigente só não concedia aos senhores o direito de vida e de morte sobre seus escravos, bem como a faculdade de infligir-lhes sevícias e castigos corporais (*açoitamento doméstico*) além de certos limites. Sob o ponto de vista legal e político, portanto, o contraste entre as duas camadas sociais era completo: todas as garantias sociais desfrutadas pela camada dominante não tinham aplicação, de nenhuma forma, à camada servil. A lei consagrava a escravidão e sancionava, sem restrições, a expolição de um grupo racial por outros (BASTIDE, Roger, FERNANDES, Florestan. [1955] 2008. p. 104).

O universo das leis e do Estado, as formas de discriminação formalmente legalizadas e o caráter franca e claramente espoliativo do branco sobre o negro na sociedade escravista são expostos nessa perspectiva como pontos de referência para pensar o lado nefasto da instituição da escravidão negra no Brasil. Apesar do estudo do autor ter tido como foco principal a região de São Paulo, nessa e em outras partes do livro, o mesmo trabalhou numa visão mais geral, afirmando que o caso paulista (em relação à violência e o caráter mercantil da escravidão) não diferia em forma, mas apenas em grau (escala menor) do que foi o geral no Brasil. Ainda sobre a violência, ele afirmou que “aliás, as limitações sobre o direito de castigar os escravos sempre foram inócuas; e a instituição pode durar quase tanto o próprio regime servil, pois só foi abolida em novembro de 1886” (BASTIDE, FERNANDES [1955] 2008. p. 104, nota 43). A sociedade escravocrata era, na verdade, segundo Florestan, ao invés de um único organismo social na forma do sistema casa-grande/senzala, duas sociedades que coexistiam:

A discriminação social abrangia naturalmente todas as esferas ou situações da vida social. As fronteiras que separavam o senhor e o escravo só permitiam que eles se encontrassem nessa qualidade, em todas as circunstâncias, **ainda que existissem laços afetivos** entre ambos. Na verdade, **senhores e escravos formavam duas “sociedades” distintas**, que coexistiam no seio de uma ordem social inclusiva (BASTIDE, FERNANDES [1955] 2008. p. 104). Grifo nosso.

Isso aponta para a perspectiva do autor em demonstrar, por meio de uma investigação científica, pautada em largo uso de fontes estatísticas, como o sistema

categorizado como uma sociedade de castas, em que os estamentos sociais antagônicos do sistema se relacionavam pautados numa lógica discriminatória em relação ao escravo, produziu uma forma de vida social em que “duas sociedades” interagiam. E mesmo que essa interação tenha atingido, inclusive, questões de foro íntimo (laços afetivos entre senhores e escravizados), as fronteiras, ou seja, as distâncias sociais que os separavam, eram flagrantes e enormes.

A estratificação social em castas impôs a segregação social do elemento servil. Como peça, o negro-máquina passivo é o elemento da base do sistema econômico e social. Apesar de sua significância vital para o sistema, ele era completamente desconsiderado<sup>86</sup> através dos meios oficiais e jurídicos, e excluído pelos meios sociais, que o discriminavam reiteradamente. O sistema era fechado e sufocante para o escravo, a vigilância, a violência e a constante coerção visavam desintegrar qualquer forma embrionária – tão logo surgisse – de união ou perspectiva de identificação entre os escravizados. Isso era essencial em um sistema que garantia sua coesão estamental por meio de um pragmatismo econômico (negro-força-de-trabalho) e reiterada violência que mesmo com limitações jurídicas<sup>87</sup> eram estas praticamente desconsideradas (BASTIDE, FERNANDES [1955] 2008. p. 104 nota 43).

Sobre questões ligadas à sexualidade, à família e ao patriarcado, temas-chave na interpretação de Freyre, Florestan também ressaltou os aspectos da exclusão e não da inclusão, bem longe de ver na “família extensa” – aliás, como se depreende de sua análise essa inexistia – aspectos de benignidade. Ele percebeu como a sexualidade, o núcleo familiar e o casamento dos escravos – mesmo admitindo a existência de certo paternalismo que suavizava as relações essencialmente violentas para com os escravos domésticos ou “crias da casa” – eram também regulados e expressavam a realidade dura para o negro escravo:

A vida sexual dos escravos não encontrava uma expressão normal e reguladora no matrimônio. Parece que reinou, durante muito tempo, um

---

<sup>86</sup> “A rejeição do escravo nas ocupações nobilitantes, praticadas correntemente na vida social, era sancionada por lei. Em virtude de sua incapacidade civil, os escravos não tinham acesso a cargos públicos e eclesiásticos, não podendo sequer ser admitidos como praças, no exército e na marinha” (BASTIDE, Roger, FERNANDES, Florestan. [1955] 2008. p. 108).

<sup>87</sup> “No Brasil, as leis relativas aos escravos sempre foram frustradas pelos senhores. [...] disposições legais, destinadas a limitar os castigos, não passavam de *letra morta* (BASTIDE, Roger, FERNANDES, Florestan. [1955] 2008. p. 109). *Itálico do autor.*”

regime de *pater incertus, mater certa* no interior das *senzalas*, o qual era incentivado pelos próprios donos das escravas. [...] Além disso, as mulheres mais bonitas e novas eram requestadas pelos senhores, por seus filhos ou por outros homens de família, e não se levava a sério as uniões feitas pelos próprios escravos. Separava-se o *homem* da *mulher* tão facilmente quanto os filhos das mães, sem **nenhuma consideração para com os sentimentos dos prejudicados**. [...] O “casamento” do escravo com uma companheira representava um bom recurso para prendê-lo ao senhor e sua família. [...] Em suma, **legalmente não existia uma família escrava** e socialmente tanto a estabilidade quanto a harmonia dos matrimônios feitos formalmente dependiam de modo direto dos senhores. **Os escravos, excluídos do núcleo legal da família patriarcal**, viam seu próprio casamento continuamente ameaçado pela concupiscência ou pela devassidão dos senhores (BASTIDE, FERNANDES [1955] 2008. p. 106, 107, 108). Grifo nosso.

Evidentemente, a questão da inexistência de reconhecimento legal da família escrava não anula a sua existência histórica.<sup>88</sup> O que importa aqui é observar que, em nossa análise – mais uma vez –, esse conjunto de ideias contrastava com a interpretação de Freyre, cujo ponto alto do discurso era atentar para o fato de que o patriarcado era excludente e não a unidade orgânica de integração cultural que teria engendrado uma escravidão “benigna”.

Um aspecto que se desenvolveu dessa perspectiva de análise que priorizava a questão econômica e a violência, foi a percepção histórica do escravo como uma *coisa*. Não como um homem, mas como uma coisa, isto é, o escravo negro era a coisa do branco, parte de suas posses e não seu irmão ou “parente pobre” agregado.

Nas relações sociais, o escravo estava para o senhor, ou os familiares e dependentes *brancos* dele, na mesma posição que uma “coisa” está para seu “dono”. [...] A uma desigualdade tão fundamental tinha que corresponder, forçosamente, um tratamento assimétrico. De um lado, estavam os que podiam “mandar” e “conceder”; de outro, os que deviam “obedecer” e “consentir” (BASTIDE, FERNANDES [1955] 2008. p. 112).

---

<sup>88</sup> Frise-se que: “Para Fernandes, as duras condições da escravidão e, mais especificamente o esforço dos senhores de [tolher e solapar] todas as formas de união ou de solidariedade dos escravos’ não apenas tornaram os grupos de parentesco extremamente instáveis, mas também destruíram as normas familiares dos cativos, deixando-os sem regras para a conduta sexual que incentivasse a formação de unidades familiares ao longo do tempo” (SLENES, 2011, p. 39).

Ao considerar o escravo como uma coisa, em nossa análise, Florestan buscou demonstrar categoricamente que o sistema escravista não poderia ser considerado como benigno ou familístico e que excepcionais relacionamentos mais intimistas, em alguns núcleos de engenho, não embasam ou servem de parâmetro explicativo para interpretar a escravidão negra sob a égide de uma suposta suavidade. A coisa-escravo era uma engrenagem numa engenhosa estrutura social em que a exploração pesava sobre ele com toda intensidade e lhe sugando as forças até a última gota de suor.<sup>89</sup>

Essa forma de ver, ou seja, essa percepção do escravo como uma “coisa”, influenciou uma série de estudos a partir dos anos 1950. Destacamos aqui as pesquisas dos discípulos e orientandos de Florestan, em que, no ato de desenvolvimento dos seus estudos na segunda metade da década de 1950 e que foram publicados no início da década seguinte<sup>90</sup>, essas ideias são perceptíveis numa instituição sociológica da escravidão baseada numa perspectiva que o coisifica e enfatiza a violência sistêmica.<sup>91</sup>

No seu *magnum opus A integração do negro na sociedade de classes* (2. vols.), sobre a questão racial que é sua a tese de cátedra na USP em 1964 (embora o autor

---

<sup>89</sup> Em texto posterior, ele afirmou que “[...] via-se no escravo uma inversão de capital e um instrumento de trabalho que deveria ser exprimido até o bagaço” (FERNANDES, [1964] 1965, p. 22).

<sup>90</sup> Referimos-nos aqui a Fernando Henrique Cardoso e Octavio Ianni, ambos orientandos de doutorado de Florestan Fernandes na USP. Os dois desenvolveram estudos sobre a escravidão no chamado “Brasil Meridional” (Rio Grande do Sul e Santa Catarina, principalmente). Respectivamente os textos: *Capitalismo e Escravidão no Brasil Meridional: O Negro na Sociedade Escravocrata do Rio Grande do Sul* (1961) e *As Metamorfoses do Escravo: Apogeu e crise da escravatura no Brasil Meridional* (1961). No primeiro, Cardoso, seguindo essa perspectiva de “coisificação do escravo” além da apreensão histórica do caráter essencialmente violento da escravidão, afirmou que: “Do ponto de vista jurídico é óbvio que, no sul como no resto do país, o escravo era uma coisa, [...] A reificação do escravo produzia-se objetiva e subjetivamente. [...] A hipótese sobre a brutalidade nas relações entre senhores e escravos encontra confirmação em inúmeros testemunhos e registros. Além disso, numa sociedade onde o regime patrimonialista de mando era pervertido por causa de condições históricas peculiares, a coerção necessária à manutenção do regime escravocrata teria de exercer-se dentro de padrões que supunham a violência como um traço normal” (CARDOSO, [1961] 1977, p. 125, 133). No segundo, Ianni, também nessa mesma linha de pensamento, afirmou que: “[...] é inegável que a natureza fundamental do regime foi a mesma em tôdas [sic] as situações conhecidas; que a polarização assimétrica de escravos e senhores, de negros e brancos, foi o efeito universal, inerente à forma pela qual os indivíduos se distribuíam no sistema produtivo” (IANNI, [1961], 1962, p. 272).

<sup>91</sup> “A equipe de F. Fernandes, incluindo R. Bastide, um dos mestres e co-pesquisadores, F. H. Cardoso, O. Ianni, E. V. da Costa, tomará *Casa grande & senzala* como uma anti-referência. A escravidão suave é um mito cruel a ser destruído. Os escravos não eram cidadãos, não podiam ter armas, propriedades, vestir-se como quisessem, sair à noite, reunir-se. E se fugissem!... Moravam em quase prisões, amontoados. Trabalhavam sob coerção, repressão e violência, com longas jornadas. Eram castigados cruelmente e marcados a ferro quente. Suas condições de vida eram as piores. Falar em suavidade e ternura nas relações senhor/escravo é ir cinicamente contra os fatos” (REIS, 2006, p. 210).

tenha explicado que a pesquisa empírica, ou seja, a coleta de dados para a redação do texto seja do tempo da pesquisa anterior feita nos anos 1950<sup>92</sup>), Florestan reiterou a fundamentação econômica do sistema da escravidão e principalmente a questão da violência sobre o escravo. Essa obra – compreendida nesta pesquisa como um corte epistemológico decisivo na interpretação sobre a questão racial brasileira, corte principalmente com análise de Freyre feita nos anos 1930 – é decisiva, pois também se tornou paradigmática nas leituras feitas a partir de então sobre a escravidão negra, ressaltando a perspectiva que alguns posteriormente caracterizaram como “economicista” ou “vitimista”.<sup>93</sup>

. Embora o foco tenha sido especialmente a cidade de São Paulo – assim como o texto com Roger Bastide trabalhado anteriormente –, o autor, nesse texto de cátedra, também fez generalizações ou considerações sobre a escravidão numa perspectiva mais geral e não restrita à região paulista. A obra tem dimensões de enorme abrangência. Em termos teóricos e de manuseio de matéria histórica – principalmente censos e dados estatísticos –, o texto é um exemplo da plena maturidade intelectual de Florestan, unindo rigor científico com paixão pela causa do negro.<sup>94</sup>

Assim como *CGS*, a *AINSC* de Florestan é uma obra considerada um marco na história das ciências sociais no Brasil (IANNI, 2002; MICELI, 1989). O livro colocou um dilema histórico não resolvido à época (e arriscamos dizer até hoje) que era o problema da inserção (*integração social efetiva* no mundo social de forma digna) do negro na sociedade capitalista em formação. O negro recém-egresso de uma sociedade estamental, que não o preparou para a vida de homem livre e muito menos lhe concedeu meios de exercer sua cidadania na República instalada, seria o

---

<sup>92</sup> “Uma parte dos materiais havia sido levantada anteriormente, em 1941-1944 ou 1949-1951, por alunos ou ex-alunos de Roger Bastide ou do autor” (FERNANDES, [1964], 1965, p. XI). Nota 1.

<sup>93</sup> A “reificação” do escravo teria sido engendrada por Florestan e equipe, e somente nos anos 1970, 1980 a historiografia sobre a escravidão negra iria ressaltar o caráter cultural e, por meio de outras fontes, contestar essa visão do escravo como “coisa” e a insistência em ver apenas o lado da violência do sistema. Sobre isto ver: QUEIROZ, S. R. *Rebeldia escrava e historiografia*. Estudos Econômicos. São Paulo, IPE/USP (17), 1987. Para uma crítica da noção de “patologia social e anomia” do escravo de Florestan ver: “O estudo do comportamento desviante: a contribuição da antropologia social” In: VELHO, Gilberto (Org.). *Desvio e divergência: uma crítica da patologia social*. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

<sup>94</sup> O próprio Florestan alertou ao leitor sobre isso: “Devemos salientar que essa projeção [endopática na situação humana do negro e do mulato] nasce de uma simpatia profunda e de um desejo ardente de compreender os dilemas com que o ‘negro’ se defronta socialmente. Procuramos evitar, cuidadosamente, que êsse [sic] estado de espírito interferisse nas interpretações: se aqui ou ali exageramos na conta, paciência! Tantos já erraram por motivos diferentes, deformando e detratando o ‘negro’, que não haveria mal maior em tal compensação” (FERNANDES, [1964] 1965, p. XIV).

elemento chave para conhecer uma parte da história nacional como uma história das transações “por cima” feita pelas elites que largaram o negro à própria sorte (FERNANDES, [1964] 1965, p. 5).

A violência do escravismo se contrapõe totalmente à forma tecida anteriormente de Freyre ver a escravidão. Paralela à sua inserção apenas como engrenagem e força de trabalho sob a égide do cativo:

Ao mesmo tempo, todo um refinado e severo sistema de fiscalização e de castigos foi montado para garantir a subserviência do escravo e a segurança do senhor, de sua família ou da ordem social escravocrata. A rigidez com que tudo isso se implantou [...] é atestada pelos relatos que acompanham o noticiário das fugas. Perdidos em fazendas isoladas ou morando em cidades rústicas, com policiamento precário, em toda [sic] parte quase sempre em inferioridade numérica, os brancos seguiram à risca **o código escravocrata**, impedindo por todos os meios que os escravos ou os libertos se organizassem e **monopolizando o uso da violência como mecanismo de controle [sic] social** (FERNANDES, [1964] 1965, p. 36). Grifo nosso.

A violência era a companheira do escravo negro. O código escravocrata era o monopólio do uso da violência. Esse mecanismo de controle social não apenas garantia a continuidade da produção como a coesão do mundo social que se dividia em “duas sociedades distintas” como já citamos antes. Essas duas sociedades formavam uma só, a brasileira. A divisão social do trabalho na escravidão levava como um imperativo à violência. Florestan aqui lançou a sua formulação desenvolvida ao longo do livro de que a persistência do passado escravista foi o fator social histórico fundamental para a anomia social do negro pós-abolição.

A não integração do negro na sociedade de classes (que iremos abordar de forma mais pormenorizada em outra parte do trabalho) foi o legado de um escravismo violento, cuja lógica econômica, para Florestan, fez do liberto um “desajustado” nessa nova ordem sob a lógica do trabalho livre. O desajustamento estrutural do negro<sup>95</sup> e do “mulato” (entre aspas, pois nos censos muitas vezes o que era categorizado por

---

<sup>95</sup> FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes: o legado da raça branca*. Vol. 1. Ed. São Paulo: Dominus, [1964] 1965. p. 39-69.

“mulato” na realidade era preto) tinha sua origem na escravidão que legaria do passado uma nova exclusão no presente.

Compreendemos ser pertinente apontar aqui críticas a essas teses. Sobre isso, é significativa para o nosso trabalho a análise de Sidney Chalhoub em seu estudo de mestrado dos anos 1980 sobre o cotidiano dos trabalhadores do Rio de Janeiro na chamada Primeira República.<sup>96</sup> Nesse trabalho o autor contestou teses defendidas por Florestan:

Para ele, então, o escravismo era um sistema de castas cuja desagregação – coincidindo com a formação das classes sociais – não se refletiu numa mudança substancial da posição social do negro. [...] A escravidão havia ainda destituído os negros de toda a vida familiar e dificultando a criação de formas de cooperação mútua baseadas na família. Por conseguinte, a herança do escravismo, ao produzir entre negros e mulatos um estado de anomia social, pobreza e despreparo para o trabalho livre, teria sido o principal fator responsável pelo isolamento e subordinação social dos negros e mulatos no período pós-Abolição. O problema principal suscitado pela análise de Fernandes é esta noção de que negros e mulatos se encontravam num estado de “anomia” ou “patologia social” no período pós-Abolição, estado este que se explicaria com uma herança direta do escravismo. A primeira objeção séria que se pode levantar nesse contexto é a que a visão que Fernandes passa do liberto – como despreparado para o trabalho livre, destituído de vida familiar e etc. – é perigosamente próxima àquela veiculada pela classe dominante brasileira no momento crucial da transição do trabalho escravo para o trabalho livre [...] (CHALHOUB, 2001, p. 82, 83).

Antes de avançarmos em nossa leitura histórica dos textos de Florestan sobre a escravidão negra, essa crítica de Chalhoub nos permite três considerações. A primeira é que na história das ideias não existe uma linearidade em que estas evoluiriam mediante a superação – quando não da total refutação – das ideias anteriores; a segunda é que é muito problemática essa visão reificadora e pragmaticamente econômica da escravidão negra<sup>97</sup>, pois lança uma perspectiva

---

<sup>96</sup> CHALHOUB, Sidney. *Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque*. 2. ed. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2001.

<sup>97</sup> Que negaria os movimentos do negro dentro da estrutura social escravista e as suas formas de existir socialmente como na formação de núcleos familiares (que, como vimos, para Florestan eram praticamente inexistentes). Sobre isto ver: MATTOSO, Katia. *Ser escravo no Brasil*. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1982; SLENES, Robert. *Escravidão, casamento, família, parentesco em três comunidades escravas, 1760-1888*. Projeto de pesquisa. s/d.

determinista das ações humanas no tempo; e a terceira é que a crítica de Chalhoub nos faz pensar na historicização de conceitos sociológicos como “anomia” e “patologia” social quando no uso para interpretação histórica, como eles por vezes são insuficientes para compreender a dinâmica dos vários agenciamentos sociais no tempo.

A “guinada radical”<sup>98</sup> do pensamento de Florestan acerca do estudo funcionalista dos tupinambá na primeira fase de sua produção intelectual – nos anos 1940 e início de 1950 para a questão racial nos anos 1960 – também ilustra a crescente politização do autor em seu engajamento em movimentos pela causa negra em São Paulo nessa época. Fazia parte do projeto de pesquisa envolver a comunidade negra no processo (por isso o uso de entrevistas e de observação *in loco*). Isso também condizia com a própria ideia de interação da universidade com a sociedade que Florestan tanto buscava em sua atividade intelectual e militante (CERQUEIRA, 2004).

Percorrendo outros textos do autor é notável que sua visão sobre a escravidão era bem abrangente e não apenas focada na estrutura do engenho, uma vez que para Florestan: “O Brasil conheceu, em sua história colonial e independente, várias formas de escravidão, as quais se associaram à escravização de raças diferentes, com caracteres étnicos e culturais distintos, e a formações socioeconômicas escravistas diversas” (FERNANDES, 1971, p. 11). Todavia, podemos perceber que a questão econômica e a reiteração da violência se revelam uma constante nessa unidade discursiva:

Em termos de apropriação do homem pela violência, a “escravidão moderna” apresenta muitos pontos de contato e de semelhança com a “escravidão antiga”. No entanto, a escravidão moderna é, em sua essência, uma *escravidão mercantil*: o escravo não só constitui uma mercadoria; é a principal mercadoria de uma vasta rede de negócios (que vai da captura e do tráfico ao mercado de escravos e à forma de trabalho), a qual consta, durante muito tempo, como um dos nervos ou a mola mestra da acumulação do capital mercantil (FERNANDES, 1971, p. 16).

---

<sup>98</sup> “Uma trajetória radical: Florestan Fernandes” In: MOTA, Carlos Guilherme. *Ideologia da cultura brasileira: pontos de partida para uma revisão histórica (1933-1974)*. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2008. p. 221.

Como uma apropriação violenta de homens, a escravidão era entendida pelo autor como uma relação essencialmente bárbara, ou seja, paralela à sua análise do fenômeno histórico existe uma condenação da experiência, perspectiva bem distinta da feita anteriormente por Freyre, embora as teses do autor paulista também fossem, em alguns pontos, problemáticas, como já demonstramos acima com a crítica de Chalhoub (2001).

Essa escravidão essencialmente mercantil e violenta teria sido obscurecida pela análise historiográfica, como sustentou o próprio autor mais adiante:

A nossa história tem sido contada de uma perspectiva branca e senhorial; por isso, ela deixa o escravo, como agente humano e econômico, na penumbra, e quando não se lembra pura e simplesmente de condenar a escravidão, descreve os processos econômicos de uma perspectiva tão abstrata, que prescinde de um dos elos da “ação econômica” e da “produção agrícola”, que até a penúltima década do século XIX foi o trabalho escravo (FERNANDES, 1971, p. 23).

Nesse ponto, o autor visava diretamente, em nossa análise, a obra de Freyre, sustentamos isso não apenas pela bibliografia que nos leva a essa percepção.<sup>99</sup> Observamos também o mesmo quando do uso do termo “senhorial”, afinal, existe, e isso juntamente com uma condenação do “mundo que o português criou”<sup>100</sup> – que é, inclusive, um título de um texto de Gilberto Freyre –, na análise do mundo social escravista uma condenação categórica da relação brancos e negros nessa sociedade denominada por Florestan de estamental.

Considerados como inimigos públicos<sup>101</sup> na ordem social escravocrata, os negros eram a fonte da produção de riqueza e, ao mesmo tempo, a perigosa questão para o senhor, pois poderia emergir dessa constante relação violenta as temidas rebeliões de negros que quantitativamente sempre foram em maior número que os

---

<sup>99</sup> Como os textos de: IANNI, *Op.Cit*, 2008; REIS, *Op.Cit*, 2003 indicam.

<sup>100</sup> “O mítico *paraíso patriarcal* escondia, pois, um mundo sombrio, no qual todos [os escravos] eram oprimidos [...]” (FERNANDES, 1971, p. 36).

<sup>101</sup> “A massa de escravos, de libertos e de mestiços pobres erguia o fantasma de uma rebelião geral, que poderia muito bem ter como estopim o ‘inimigo doméstico que era ao mesmo tempo, o ‘inimigo público’” (FERNANDES, 1971, p. 52).

seus exploradores. Os escravos “do eito” e os “da plantação”, na separação clássica proposta conforme a perspectiva freyriana, são para Florestan tratados de forma idêntica: como escravos. Mesmo os que, de alguma forma, logravam o êxito na consecução de algumas benesses dentro da sociabilidade relacional que se desenvolvia no interior da casa-grande, os frutos dos amores entre o senhor e a escravas ainda herdavam a condição social de suas mães e não dos seus pais, ou seja, o sistema de parentesco do escravismo seria nessa perspectiva excludente e não “extenso”, o que demonstra a forma de interpretar a sociedade da época da escravidão como essencialmente excludente para o negro.

A escravidão, nessa óptica, pesava, e inexistia nesse discurso uma saudade do tempo da escravidão ou um aplauso ao presente em que o negro se encontrava socialmente desajustado por causa dessa herança do passado. Isso é bem diferente da análise de Freyre, embora Florestan tenha também – concordando, portanto, com Freyre – apontado para um melhor tratamento e até mesmo proteção aos negros da casa-grande e do sobrado<sup>102</sup>, ele reiterou que, mesmo assim, a família ou o núcleo legal excluía o negro e o tratava como escravo<sup>103</sup>, ou seja, como um indivíduo não considerado em sua humanidade e igualdade com os brancos nessa sociedade estamental.

No livro *A Revolução burguesa no Brasil* (1976) o autor ainda continuava com ideias semelhantes às que podemos encontrar em seus textos dos anos 1950 e 1960, enfatizando sempre o caráter mercantil e a espoliação do negro como mercadoria:

O que se definia automaticamente como mercadoria, através do mercado, era o escravo (e não o trabalho escravo); e a respeito do escravo não se punham questões da compra ou venda de trabalho (pois *se comprava* ou *se alugava o escravo*, de quem se dispunha *ad hibitum*, inclusive de suas faculdades, habilidades e força de trabalho) [...] (FERNANDES, [1976] 2006, p. 227).

---

<sup>102</sup> FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes: o legado da raça branca*. Vol. 1. Ed. São Paulo: Dominus, 1965. [1964: Tese de Cátedra em Sociologia, Universidade de São Paulo] p. 54.

<sup>103</sup> FERNANDES, *Op. Cit.*, p. 66 e *passim*.

A sociedade estamental socializou o negro escravo de forma negativa<sup>104</sup>, e as análises “unilaterais”, ou seja, as que não lograram o êxito de compreender a dinâmica do escravismo de forma mais abrangente não conseguiram captar isso, pois estariam presas ao sistema casa-grande/senzala, um microcosmo apenas<sup>105</sup> que em si não poderia fornecer uma análise da totalidade do sistema. Em um texto já na década de 1980, Florestan afirmou algo que nos embasa a pensar que era uma constante em seu pensamento, reiterando as noções de “mercadoria” “coisa” e “exclusão” que: “A camada senhorial encarava o escravo como uma coisa, um ‘fôlego vivo’, ou seja, um animal e uma mercadoria. Ele não fazia parte da sociedade estamental, era excluído como uma casta e dentro dela não contava como pessoa, dotada de condição para valer-se de direitos e deveres” (FERNANDES, 1989, p. 11).

Essa produção de Florestan na época, nos anos 1950-60 – assim como a produção do conhecimento histórico em geral –, estava profundamente marcada por uma relação com o passado.<sup>106</sup> Como em todo relato histórico existe um componente ideológico<sup>107</sup> que lhe dá base de sustentação, podemos afirmar que suas análises foram propositalmente feitas em contraste com a sociologia anterior e, nesse caso, a de Freyre em particular. Apesar disso, um clássico da história não pode ser “invalidado” ou anulado por uma descoberta de material empírico ou dados novos<sup>108</sup> posteriormente.

Afinal, surge no presente o modo de ser – a historiografia dessas duas unidades discursivas de sociologia histórica – do passado.<sup>109</sup> A análise da escravidão negra feita por Florestan Fernandes estava imbuída de uma série de experiências e expectativas – das quais todas as histórias são constituídas<sup>110</sup> – do seu tempo. No

---

<sup>104</sup> FERNANDES, Florestan. *A revolução burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica*. 5. ed. São Paulo: Globo, [1976] 2006. p. 232.

<sup>105</sup> Seria “forçoso” reconhecer que Freyre teria uma forma de ver reduzida do escravismo negro e, todavia “[...] essa unilateralidade nasce da redução do macrocosmo social inerente à ordem estamental e de castas ao microcosmo social inerente à plantação ou ao engenho e à fazenda” (FERNANDES, 1971, p. 34, 35).

<sup>106</sup> RÜSEN, Jörn. *História viva: teoria da história: formas e funções do conhecimento histórico*. Ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2007. p. 100.

<sup>107</sup> WHITE, Hayden. *Meta-História: A Imaginação Histórica do Século XIX*. Ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1992. p. 36.

<sup>108</sup> WHITE, Hayden. *Trópicos do Discurso: Ensaio sobre a crítica da cultura*. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014. p. 114.

<sup>109</sup> HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015. p. 160.

<sup>110</sup> KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Ed. Rio de Janeiro: Contraponto; Puc-Rio, 2006. p. 306.

caso os movimentos sociais negros, a universidade, a questão da produção de um saber mais crítico e científico do que o “ensaísmo” da sociologia produzida anteriormente – Freyre em particular – e nas lutas sociais em São Paulo que Florestan se engajou em sua época.

Nem mesmo Perdigão Malheiros (1824-1881) no clássico sobre o tema<sup>111</sup> foi capaz de ver a escravidão negra nessa perspectiva, mesmo o autor vivendo o contexto histórico da ocorrência dessa experiência social. Essa interpretação de Florestan era profundamente de seu tempo, sendo no lugar de produção (CERTEAU, 1982) que elas devem ser compreendidas. Afirmamos isso, pois, as críticas sobre a “coisificação do escravo” ou a “anomia do negro” que foram feitas posteriormente<sup>112</sup> nem sempre foram, em nossa análise, condescendentes e por vezes – assim como a crítica historiográfica de forma mais geral – foram balizadas com uma profunda adjetivação pejorativa.<sup>113</sup>

É evidente em nossa leitura que a perspectiva de Florestan sobre a escravidão buscou da maneira mais direta possível instituir uma visão dos horrores e da forma de segregação social que apontasse – e isso por meio de extensa pesquisa e uso de dados para dar cientificidade às argumentações – categoricamente que a escravidão foi cruel. Isto é, que a questão econômica ditou a compra e venda de seres humanos, que o senhor de engenho explorava e que a violência era geral<sup>114</sup> nessa relação social que no Brasil teve proporções de longa duração, deixando marcas na sociedade brasileira, principalmente para o negro e o mestiço.<sup>115</sup>

Em síntese, os estudos sobre a escravidão negra de Gilberto e Florestan nos permitem concluir duas coisas. A primeira é que nos anos 1930 a unidade discursiva freyriana buscou instituir uma visão de “escravidão benigna” com base principalmente nos relatos de viajantes estrangeiros que estiveram no Brasil no período colonial e

---

<sup>111</sup> MALHEIROS, Agostinho Perdigão Marques. *A escravidão no Brasil: Ensaio Histórico-Jurídico-Social*. Ed. Tipografia Nacional: Rio de Janeiro, 1866 (Vol. I).

<sup>112</sup> Como já nos referimos (SLENES, 2011; CHALHOUB, 2001; MATTOSO, 1982).

<sup>113</sup> ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. “O historiador naif ou a análise historiográfica como prática de excomunhão”. In: GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado (Org.). *Estudos sobre a escrita da História*. Rio de Janeiro: 7 Letras. 2006. p. 192-215.

<sup>114</sup> “Em suma, a escravidão irradiou-se por toda a ordem estamental: todos os estamentos, dos nobres e dos homens bons aos oficiais mecânicos, viam nos escravos ‘os seus pés e as suas mãos’” (FERNANDES, 1971, p. 34).

<sup>115</sup> FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes: o legado da raça branca*. Vol. 1. Ed. São Paulo: Dominus, 1965. [1964: Tese de Cátedra em Sociologia, Universidade de São Paulo]

imperial e também embasado na visão culturalista da antropologia de Franz Boas, que o autor aprendeu, enquanto aluno dele em Colúmbia, e introduziu pioneiramente na análise da história brasileira. A benignidade nesse discurso era parte do sistema patriarcal. Esse patriarcalismo teria engendrado as relações étnicas entre brancos e negros e, pela miscigenação praticada, a família extensa, que é o resultado desse hibridismo sócio-étnico, que teria atenuado a relação entre senhores e escravos, processando-se de forma benigna no sistema *Casa-grande & Senzala*.

A segunda é que essa forma de pensamento seria frontalmente oposta por Florestan, que nos anos 1950, através de uma pesquisa levada a cabo por ele e seu então professor e mentor intelectual na USP Roger Bastide, analisou o fenômeno da escravidão com uma base interpretativa nova. Entre a publicação de *Casa-grande e Senzala*, em 1933, e a publicação dos estudos de Florestan e Bastide, em 1955, as obras de Caio Prado Júnior, em nossa interpretação, foram importantes para orientar e ser uma referência possível para Florestan<sup>116</sup> em sua visão da escravidão sob um ponto de vista mais pragmático do lado econômico da mesma (que ele chamou de “fundamento pecuniário da escravidão”<sup>117</sup>) e para reiterar a violência do sistema escravista que não foi negada por Freyre, mas sim suavizada pelo patriarcalismo.

Compreendendo essas ideias em seu tempo, podemos concluir com este capítulo do trabalho que, nos anos 1930, um intelectual pernambucano que era imerso em referências ao sistema patriarcal – do qual descendia –, analisou a escravidão negra numa perspectiva de demonstrar que ela não foi tão cruel ou desumana e, sim, que teve traços peculiares ao sistema social hierarquizado da casa-grande de engenho. Nos anos 1950, já com a instituição universitária, novos parâmetros de pesquisa e uma visão mais crítica, Florestan, imerso em um contexto de produção intelectual com projeções científicas, ressaltou o caráter econômico, a ideia de uma escravidão como socialização negativa, discriminatória e violenta. O primeiro era um intelectual saudosista do sistema escravista; e o segundo, um intelectual

---

<sup>116</sup> Os textos de Caio Prado Júnior não são desconhecidos por Freyre, inclusive para ilustrar isso citamos uma nota de Freyre em *Casa-grande & senzala* que demonstra essa ciência (FREYRE, [1933], 2006, p. 56). Nota 5.

<sup>117</sup> FERNANDES, Florestan. “II. Cor e Estrutura Social em Mudança” In: BASTIDE, Roger, FERNANDES, Florestan. *Branços e Negros em São Paulo: ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana*. 4. ed. São Paulo: Global, [1955] 2008. p. 120, 125.

comprometido com a causa negra, em que ambos se ocuparam a formar uma visão sobre a escravidão negra, em nossa compreensão, em perspectivas antagônicas.

## CAPÍTULO II: DEMOCRACIA RACIAL & MISCIGENAÇÃO

No capítulo anterior buscamos enfatizar as diferenças de perspectiva em relação à compreensão da escravidão negra por parte de Gilberto Freyre e Florestan Fernandes. Neste capítulo, concentrando-nos na obra de Freyre, iremos trabalhar com o tema da miscigenação racial e como ela foi de “problema” – como destacaremos analisando autores do final do século XIX e primeiras décadas do XX – à “solução” ou “positivação” com a obra de Freyre nos anos 1930, que acreditamos que rompeu com essa maneira de enxergar a miscigenação como um “problema” nacional, porém, instituindo uma visão que levou à percepção da existência de uma democracia racial.

O resultado do amálgama de raças que foi baseado na escravidão foi uma demografia social mestiça no Brasil. Com o fim legal da escravidão e com a crescente imigração europeia no final do século XIX, o problema da mestiçagem ganhou um relevo especial com a importação de teorias “científicas” – como o darwinismo social – por vários intelectuais brasileiros, que buscavam soluções para o dilema de uma sociedade que, pela miscigenação, estaria fadada ao fracasso como civilização.

No primeiro momento desse capítulo, dentre os vários autores que buscaram analisar o tema da miscigenação antes de Gilberto Freyre nos anos 1930, iremos destacar a produção de quatro intelectuais: Euclides da Cunha, Sílvio Romero, Nina Rodrigues e Oliveira Viana. Faremos isto para destacar posteriormente como a interpretação de Freyre representou um divisor de águas sobre o temário da miscigenação, destacando, porém, como essa mesma interpretação é problemática quando pensada como uma base para se perceber a existência de uma democracia “étnica” ou racial.

A escolha desses quatro autores não foi aleatória. Eles foram trazidos por nós como prévia para posterior análise da obra de Freyre, uma vez que ele mesmo os citou, o que nos levou a fazer uma pequena digressão temporal em nossa análise, com o intuito, porém, de embasar a nossa compreensão da obra de Freyre, principalmente em CGS, como uma obra de ruptura com essas formas de ver a mestiçagem brasileira de forma negativa. É evidente que como não podemos acolher o discurso freyriano apenas em sua positividade dando ênfase a seu caráter de ruptura que teria “superado” – e em certo sentido superou – apenas as análises precedentes,

iremos interrogar esse mesmo discurso em seu tempo, apontando principalmente, dentre outras coisas, como ele construiu uma narrativa que instituiu a ideia de uma suposta democracia racial no Brasil.

## 2.1 O problema (e a “solução”) da/na mistura de raças

Será que estamos fadados ao fracasso como povo e como nação em virtude de uma mistura racial que nos legaria apenas o lado negativo do negro e do índio? Essa poderia ser a problemática de pesquisa que esses quatro intelectuais que iremos analisar a seguir tinham quando se puseram a estudar o Brasil e destacar os fatores raciais de nossa formação histórica. Sem dúvida, não era um problema de pesquisa de fácil resolução e as conclusões ou diagnóstico sobre ele, evidentemente, teriam que ser diferentes, entretanto convergentes em ao menos um ponto: *a mistura racial era um problema*. E, paradoxalmente, é na mistura de raças que estaria a “solução”, pois com a imigração de “estoques raciais superiores”, isto é, brancos europeus, progressivamente o branqueamento racial iria acontecer.

O momento em que essas ideias ganharam maior relevo, ou seja, quando a problemática racial ganhou uma maior relevância, se inscreve no período do fim da escravidão e do Império e do início do Regime Republicano. Nesse momento de rupturas, novas ideias começaram a circular e a questão da viabilidade de uma nação civilizada passou a ter uma significação político-ideológica relevante, pois o futuro da nação esbarrava no seu passado de país miscigenado em termos de raças.

Os estudos no campo da antropologia desenvolvidos no final do século XIX, essa nova disciplina científica, que tinham fortes elos com visões biologizantes<sup>118</sup> e etnocêntricas – no caso, eurocêntricas –, embasaram muitos desses intelectuais que iremos tratar a seguir. Sobre isso, é necessário ressaltar ao menos dois pontos. O primeiro é que a importação de certas variantes da antropologia no estudo das raças no Brasil tinha uma espécie de filtro intelectual, ou seja, a importação se baseava não

---

<sup>118</sup> “O momento científico é de fundação de uma antropologia profissional que se volta para os estudos anatômicos e craniológicos, procurando responder assim às indagações a respeito das diferenças entre os homens” (ORTIZ, 1985, p. 28).

na absorção acrítica desses postulados considerados científicos e, portanto, indubitáveis.<sup>119</sup>

O segundo é que essa absorção se deu em uma época em que essas teorias já estavam em franco declínio e sendo fortemente contestadas no lugar de produção em que haviam emergido primeiramente, o que indica uma adoção tardia por parte desses intelectuais, e isso se torna interessante porque esse aspecto não se explicaria apenas por uma diferença de contato com as ideias, textos e publicações quando apareciam na Europa, ele se explica quando se pode depreender que essa adoção foi consciente, uma vez que se coadunava com a própria intencionalidade dos autores em pensarem o Brasil como mestiço e condenado a não se tornar uma civilização, o que daria uma base “científica” para a política de imigração europeia de tipos “eugênicos superiores”, por exemplo.

#### *A superação do mestiço*

Sílvio Romero (1851-1914) nasceu na cidade de Lagarto, então província de Sergipe. Coursou direito na Faculdade de Direito de Recife, tendo sido um notável – e polemista – crítico literário e consumidor de teorias científicas, além de literatura especializada em vários temas, como antropologia e sociologia. Suas principais influências foram o evolucionismo e a teoria do darwinismo social, principalmente em autores como P. Le Play (1806-1882) e A. Comte (1798-2857).<sup>120</sup>

No seu livro *História da Literatura Brasileira* (1888) destacou que

A estatística mostra que o povo brasileiro compõe-se atualmente de brancos arianos, índios tupi-guaranis, negros quase todos do grupo banto e **mestiços** dessas três raças, orçando os últimos certamente por mais da metade da população. O seu número tende a aumentar, ao passo que os índios e negros puros tendem a diminuir. **Desaparecerão num futuro talvez não muito remoto**, consumidos pela luta que lhes mover os outros

<sup>119</sup> Ou seja, não era “simples tradução” ou mera “cópia da ideologia que fundamentava o Imperialismo europeu da época”, havia uma seleção de textos em que: “A tradução implica seleção prévia de textos e escolha de certos autores em detrimento de outros. No caso, o pensamento racial europeu adotado no Brasil não parece fruto da sorte. Introduzido de forma crítica e seletiva, transforma-se em instrumento conservador e mesmo autoritário na definição de uma identidade nacional [...] e no respaldo a hierarquias sociais já bastante cristalizadas” (SHWARCZ, 1993, p. 55).

<sup>120</sup> COSTA FILHO, Cícero João da. *No limiar das raças: Sílvio Romero (1870-1914)*. Tese de Doutorado em História, Universidade de São Paulo, (USP): São Paulo-SP, 2012. p. 118, 119.

ou **desfigurados pelo cruzamento**. O mestiço, que é a genuína formação histórica brasileira, ficará só diante do branco quase puro, com qual se há de, mais cedo ou mais tarde, confundir (ROMERO, [1888] 1960, p. 20). Grifo nosso.

É interessante que nessa leitura da miscigenação ele tenha paradoxalmente elevado o mestiço a símbolo da identidade brasileira à época, porém, fiel à tradição de pensamento evolucionista que dava base de sustentação para suas análises, ou seja, o horizonte intelectual em que se encontrava imerso, ele acreditava que o elemento mestiço ou “desapareceria” ou seria fatalmente “desfigurado pelo cruzamento” com um tipo racial superior, no caso, o branco “puro”.

A mestiçagem seletiva “naturalmente” os brancos, afinal:

**Sabe-se que na mestiçagem a seleção natural, ao cabo de algumas gerações, faz prevalecer o tipo de raça mais numerosa, e tendo entre nós duas raças puras a mais numerosa, pela imigração européia [sic], tem sido, e tende mais a sê-lo, a branca.** É conhecido, por isso, a proverbial tendência do pardo, do mulato em geral, a fazer-se passar por branco, quando sua cor pode iludir (ROMERO, [1888] 1960, p. 21). Grifo nosso.

Compreendido em seu tempo, ele apontou pioneiramente – ao contrário dos autores a seguir<sup>121</sup> – a identidade mestiça do Brasil, embora visualizando-a sob uma perspectiva pessimista conforme seus referenciais de pensamento teórico. A ideia era que, mesmo enfatizando a identidade mestiça do Brasil, essa influência fosse apagada via imigração branca europeia. Que o povo brasileiro era mestiço isso era “um fato”, porém, essa condição étnica seria gradualmente abolida pela crescente composição étnica de tipos eugênicos superiores, no caso, os brancos.

---

<sup>121</sup> “A situação mestiça do país, ao contrário do pensamento de ensaístas como Euclides da Cunha e Nina Rodrigues (que começaram a escrever depois dele), ao invés de ser um mal, era responsável pela singularidade brasileira, viabilizadora da identidade nacional, chave para a compreensão da história brasileira. Mesmo sendo parcialmente um teórico racista, defensor da raça superior, afirmando que a maior contribuição na sociedade brasileira foi do português, analisou de maneira minuciosa a influência das raças ditas inferiores, como indígenas e negros” (COSTA FILHO, 2012, p. 123). Mesmo apontando que a mestiçagem não era um “mal” para Romero, o autor da tese citada reitera o aspecto racista (ou “meio”) do autor e várias passagens em que o tom de pessimismo com relação ao futuro de um país mestiço é predominante.

### *Raça e criminalidade*

Nina Rodrigues (1862-1906) foi um médico-antropólogo nascido em Vargem Grande, na província do Maranhão. Um dos grandes responsáveis pela pioneira – no Brasil – junção da análise baseada nas ciências médicas e antropológicas de sua época. Sua atuação na Faculdade de Medicina da Bahia fez escola num movimento<sup>122</sup> que desde o final do século XIX buscava, dentre outros objetivos, a instituição de pesquisas sociais no Brasil que fossem ao mesmo tempo médicas e antropológicas.

A partir principalmente das ideias de um pesquisador chamado Cesare Lombroso (1835-1909) sobre criminologia e análise craniométrica, Nina Rodrigues buscou a base para interpretar o dilema racial brasileiro numa interface especialmente com a questão penal, advogando de maneira insistente para que fossem criados no Brasil dois códigos penais, um para os brancos e outros para “raças cuja mistura determinaria patologicamente ao ato da transgressão”.

No seu livro *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*, cuja primeira edição é de 1894, ele afirmou que:

Desconhecendo a grande lei biológica que considera a evolução ontogenética simples recapitulação abreviada da evolução filogenética, o legislador brasileiro cercou a infância do indivíduo das garantias de impunidade por imaturidade mental, criando a seu benefício regalias de raça, considerando iguais perante o código os descendentes do europeu civilizado, os filhos das tribos selvagens da América do Sul, bem como os membros das hordas africanas, sujeitos à escravidão (RODRIGUES, [1894] 2011, p. 25).

Sem dúvida, uma forma de compreender o país como atrasado tendo como filtro a miscigenação que o degenerara e ainda apontando para o impacto cotidiano, no caso a dimensão da criminalidade como um exemplo de como a influência das “hordas africanas” “explicaria” o grande número de homicídios e outros crimes

---

<sup>122</sup> “À frente desse movimento, sobressaía a figura de Nina Rodrigues, professor da escola e defensor radical da medicina legal e sua autonomia” (SCHWARCZ, 1993, p. 276).

cometidos.<sup>123</sup> Não se podia esperar um futuro para o país na perspectiva da viabilização de uma nação civilizada e moderna como a Europa Ocidental da época, pois se “dependesse” do negro isso seria impossível.<sup>124</sup> A inferioridade do negro era “cientificamente” provada<sup>125</sup>, ideia que seria criticada por Freyre como essencialmente anticientífica.<sup>126</sup>

### *As raças e o meio geográfico*

Euclides da Cunha (1866-1909), nascido na então província do Rio de Janeiro, teve formação de militar e engenheiro. Em 1902 veio a público sua obra *Os sertões. Reflexão sobre o “Norte do país”*, em que se mesclavam ciência, poesia e certa “antropologia de sua época”.<sup>127</sup> O texto (fruto de suas atividades como correspondente do jornal *O Estado de São Paulo*, no ano de 1897) nos interessa, sobretudo, pela análise da miscigenação racial brasileira como um aspecto negativo, diagnóstico que não era apenas seu, mas em graus e níveis diferenciados, foi idêntico para todos os intelectuais que ora tratamos.

Na obra, dentre outras concepções, opera uma correlação quase determinista do meio sobre a raça, defendendo que “não há um tipo antropológico brasileiro” (CUNHA, [1903] 2012, p. 120). Na sua análise da gênese do sertanejo, Euclides o definiu como uma “subcategoria étnica” e nisso o meio físico dos sertões atuaria como considerável fator causal.

---

<sup>123</sup> Sobre isso ele arrematou: “A igualdade das diversas raças brasileiras perante nosso código penal vai acrescentar mais um aos numerosos exemplos dessa contradição e inconsequência” (RODRIGUES, [1894] 2011, p. 24).

<sup>124</sup> Em outro texto, *Os Africanos no Brasil* (1932), o médico-antropólogo maranhense defendeu que: “Se o futuro do Brasil dependesse de chegarem os seus negros ao mesmo grau de aperfeiçoamento que os brancos, muitas vezes se poderiam transformar antes os seus destinos de povo, se é que algum dia houvesse de realizar. Ocorre, portanto, demonstrar que de fato nossa morosidade reside o ponto fraco da civilização dos negros” (RODRIGUES, [1932] 1935, p. 393). Sobre a obra de Nina Rodrigues, tratando especificamente de suas análises a um só tempo médicas e antropológicas sobre o tema da mestiçagem, ver: NEVES, Márcia das. *Nina Rodrigues: as relações entre mestiçagem e eugenia na formação do povo brasileiro*. Dissertação (Mestrado em História). São Paulo-SP. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, (PUC-SP), 2008. 71 f.

<sup>125</sup> “Explicava Nina Rodrigues que a inferioridade do africano fora estabelecida fora de qualquer dúvida científica” (SKIDMORE, 1976, p. 75).

<sup>126</sup> Ver: *Op.Cit.*, ([1933] 2006, p. 370).

<sup>127</sup> BRANDÃO, Adelino. *Euclides da Cunha e a Questão Racial no Brasil, A antropologia de Os Sertões*. Ed. Presença: Rio de Janeiro, 1990.

Porém, é a concepção pessimista do Brasil, em virtude da mestiçagem racial, o que mais nos interessa. Para Euclides:

A mistura de raças mui [sic] diversas é, na maioria dos casos, prejudicial. Ante as conclusões do evolucionismo, ainda quando reaja sobre o produto influxo de uma raça superior, despontam vivíssimos estigmas da inferior. **A mestiçagem extremada é um retrocesso.** [...] De sorte que o mestiço – traço da união entre as raças, breve existência individual em que se comprimem esforços seculares – é, quase sempre um desequilibrado (CUNHA, [1903] 2012, p. 141). Grifo nosso.

Estávamos, para Euclides, “condenados à civilização” e “ou progrediremos ou desaparecemos” e o mulato como “subcategoria étnica” fazia do Brasil um país – o diagnóstico aqui é fatalista – onde não existe unidade racial e “não a teremos, talvez, nunca” (CUNHA, [1903], 2012, p. 104). É evidente que nos quadros de referência teórica que, Euclides e outros operaram suas análises, a saber uma concepção do evolucionismo social e ainda com ressonâncias de noções de determinismo geográfico e climático sobre o desenvolvimento – e, no caso, de degenerescência – das raças sua forma de ver a problemática racial guardava os limites do horizonte intelectual de sua época.<sup>128</sup>

### *As populações degeneradas*

Oliveira Viana (1883-1951) nasceu na localidade do Rio Seco de Saquarema na então província do Rio de Janeiro. Dos autores aqui sumariamente tratados, é sem dúvida, o que, nas questões relacionadas à reflexão sobre raça e mestiçagem, mais

---

<sup>128</sup> Aqui é digna de nota uma passagem da introdução escrita por Gilberto Freyre, em 1939, para o texto *Os Sertões*, da coleção Obras Completas de Euclides da Cunha (editora José Olympio), coleção que ele mesmo dirigiu afirmando: “[...] na descrição dos sertões, o cientista [sic] erraria em detalhes de geografia [sic], de geologia e de botânica, de anthropologia [sic]; o sociólogo [sic] em pormenores de explicação e de diagnóstico sociaes [sic] do povo sertanejo. Mas para redimir dos erros de technica [sic], havia em Euclides da Cunha o poeta, o profeta [sic], o artista cheio de intuições geniaes [sic]” (FREYRE, 1939, p. XI). Sobre a diferença de perspectiva, inclusive, sobre a influência do meio físico no desenvolvimento das relações raciais na história do Brasil entre Euclides e Freyre, iremos tratar mais à frente. Para uma leitura sobre a ressonância da obra de Euclides sobre Freyre (defendendo inclusive que a feitura de Casa-Grande & Senzala foi fortemente influenciada pela obra *Os Sertões*) ver: NICOLAZZI, Fernando. *Um estilo de história: a viagem, a memória, o ensaio. Sobre Casa-grande & senzala e a representação do passado*. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, (UFRGS): Porto Alegre-RS, 2018. Principalmente “Freyre leitor de Euclides” (p. 134-146).

contrastou em nossa perspectiva com a interpretação de Gilberto Freyre que iremos expor mais adiante.<sup>129</sup> A problemática das populações degeneradas seria o eixo de reflexão que o guiara para uma ideia de que a mistura racial não era salutar e, historicamente, como isso era uma peculiaridade nossa, contornos a essa condição étnica deveriam ser buscados.

No seu livro *Populações Meridionais do Brasil* (1918), ele argumentou, seguindo as ideias de “leis antropológicas”, que:

Quando duas raças se misturam, os seus mestiços ficam sujeitos a certos golpes de atavismo que os podem fazer retomarem, no fim de algumas gerações, a uma dos tipos étnicos geradores. Esse regresso ao tipo das raças originárias é uma lei antropológica, verificável nos meios étnicos heterogêneos e, principalmente, num meio étnico, como o nosso, oriundo de mestiçagens múltiplas. Quando os cruzamentos surgem da fusão de raças muito distintas, os retornos têm, em geral, um caráter degenerescente: o elemento inferior é que se reconstrói, de preferência, e absorve os elementos da raça superior (VIANA, [1918] 2005, p. 173).

O mestiço, tipo étnico brasileiro que o autor lamenta preponderar, herdaria, pois era um degenerado, todos os vícios.<sup>130</sup> Essa é um tipo de argumentação que se inspirava numa visão fatalista via determinismo biológico de uma mestiçagem negativa para o Brasil, herdeiro e o mestiço é o símbolo, dos elementos inferiores do cruzamento racial histórico. Eram populações degeneradas essas do Brasil Meridional, embora o autor por vezes deixe explícitas generalizações para o resto do Brasil, pois a miscigenação racial (que não foi só no Brasil Meridional ou na história da evolução do povo paulista), em regra para ele, dotava o produto desse intercuro étnico das características inferiores, o legado da raça cruzada era uma população mestiça, portanto, degenerada.

---

<sup>129</sup> Exemplo disso se encontra em *Casa-grande & Senzala*, em que Freyre assim se referiu (dentre outras passagens) que: “Este [Oliveira Viana] ideou um Brasil colonizado em grande parte e organizado principalmente por dólico-mouros” (FREYRE, [1933] 2004, p. 296).

<sup>130</sup> Para Viana: “[...] também é lei antropológica que os mestiços herdem com mais frequência [sic] os vícios que as qualidades de seus ancestrais” (VIANA, [1918] 2005, p. 173-4). O autor aponta ainda que a existência dos muitos “vadios e arruaceiros” seriam o exemplo disso (VIANA, [1918], 2005, p. 174).

Em síntese, é evidente que a sumária apresentação da ideia de mistura racial “como um problema” – para esses intelectuais que escreveram e pensaram antes de Gilberto Freyre – não apresenta uma visão global dessas ideias, o que já é feito em outros trabalhos<sup>131</sup> de forma mais pormenorizada e que servem de bibliografia que nos informa no presente momento da pesquisa.

Entretanto, acreditamos que podemos perceber algumas características comuns nesses argumentos, que, no caso, é a ideia de miscigenação como algo negativo e a figura do mestiço como um tipo degenerado, inferior, que faria do Brasil um país sem futuro, ou seja, informados pelos paradigmas do darwinismo social e de uma antropologia com profunda base na biologia e em estudos craniométricos, estes autores tinham uma visão negativa do país, o que dotava, também, as suas investigações de um argumento político.

Portanto, podemos apontar que, em fins do século XIX e primeiras décadas do século XX, a miscigenação racial era considerada um problema. Era vista como um obstáculo à construção de uma civilização brasileira e foi enxergada como – por Silvio Romero, Nina Rodrigues, Euclides da Cunha e outros<sup>132</sup> – o símbolo do atraso social do país, sendo concebida como o ponto fulcral de nossa tibieza cultural e não modernidade.

O nosso intuito ao trabalhar com esses autores é que, a partir de suas ideias comuns de miscigenação racial como problema e atraso, é possível sustentar a hipótese de compreender a obra freyriana nos anos 1930 como uma autêntica inovação que irrompeu na história das ideias, no sentido de superar essa visão pessimista e, em certos graus, racista.

---

<sup>131</sup> Como: SOUZA, Ricardo Luiz. *Identidade nacional e modernização na historiografia brasileira: O diálogo entre Romero, Euclides, Cascudo e Freyre*. Tese de Doutorado em História, Universidade Federal de Minas Gerais, (UFMG): Belo Horizonte-MG, 2006. 421 f. E os já citados textos: SCHWARCZ, 1993; BRANDÃO, 1990, COSTA FILHO 2012; NEVES, 2008.

<sup>132</sup> Renato Ortiz aponta que estes autores – precursores das ciências sociais no Brasil – através de teorias racistas do darwinismo social e do evolucionismo de Spencer – apontavam a mestiçagem como o atraso nacional: “Neste momento torna-se corrente a afirmação de que o Brasil se constituiu através da fusão de três raças fundamentais: o branco, o negro e o índio. O quadro de interpretação social atribuía à raça branca uma posição de superioridade na construção da civilização brasileira. As considerações de Sílvio Romero sobre o português, de Euclides da Cunha sobre a origem bandeirante do nordestino, os escritos de Nina Rodrigues refletem todos a ideologia da supremacia racial do mundo branco” (ORTIZ, 1985, p. 19, 20).

É evidente que o horizonte intelectual mudara, que a trajetória de pensamento peculiar de Gilberto, seu contato com o mundo universitário nos Estados Unidos e Europa, além de sua particular forma de articular a sua interpretação sobre o tema, eram outros e o fizeram produzir uma obra em que a mistura de raças – valorizando o negro – era a nossa diferença potencializadora, em vez de óbice ele viu singularidade e vantagem. Nossa identidade estaria nessa diferença histórica.

## 2.2 Democracia racial & miscigenação

É surpreendente que a fragilidade ou mesmo a implausibilidade<sup>133</sup> das teorias raciais, conforme elas foram reelaboradas por esses intelectuais que trabalhamos acima a partir de modelos europeus – variantes do darwinismo e do positivismo – já em declínio no lugar de produção que surgiram, seriam efetivamente contestadas, assim como a leitura pessimista em relação ao Brasil miscigenado subsequente, apenas nos anos 1930. Apontamos neste trabalho que foi mais precisamente em 1933, com CGS que isso ocorreu na história das ideias no Brasil.<sup>134</sup> Sobre isso, dois pontos, um externo e outro interno se destacam.

No plano externo o que se deve frisar é o contexto histórico dessa mudança, que era o momento de redefinição de uma identidade nacional com a ascensão do governo Vargas. O Brasil, como uma nação cuja identidade era o brasileiro etnicamente produto do cruzamento étnico, era um país mestiço. Sendo que esse mestiço precisava ser positivado e as relações raciais deveriam ser colocadas no plano da harmonia e coesão. O elemento da coesão e a ordem social, característica de um povo unido e harmonicamente constituído, seria justamente fruto do processo

---

<sup>133</sup> “O que surpreende o leitor, ao se retomar as teorias explicativas do Brasil, elaboradas em fins do século XIX e início do século XX, é a sua implausibilidade. Como foi possível a existência de tais interpretações, e, mais ainda, que elas tenham se alçado ao *status* de Ciências. A releitura de Sílvio Romero, Euclides da Cunha, Nina Rodrigues é esclarecedora na medida em que revela esta dimensão da implausibilidade e aprofunda nossa surpresa, por que não um certo mal-estar, uma vez que desvenda nossas origens. A questão racial tal como foi colocada pelos precursores das Ciências Sociais no Brasil adquire na verdade um contorno claramente racista, mas aponta, para além desta constatação, um elemento que me parece significativo e constante na história da cultura brasileira: a problemática da identidade nacional” (ORTIZ, 1985, p. 13).

<sup>134</sup> “Obra fundamental para a compreensão desta guinada – emblemática na conformação desses ícones de identidade – é *Casa-grande & senzala*, cuja primeira edição data de 1933” (SCHWARCZ In: FERNANDES, 2007, p. 12). Grifo da autora.

histórico nacional. Nesse ponto, o cadinho das três raças e a posituação da mistura étnica eram mais que bem-vindos ao regime político da época.<sup>135</sup>

No plano interno, o que destacamos evidentemente é a emergência de uma narrativa – a freyriana – que valorizava a miscigenação racial por intermédio de outra forma de ver ou de paradigma teórico, no caso o culturalismo antropológico de Franz Boas, como um símbolo do Brasil, fruto de sua história de sincretismo, ao mesmo tempo que étnico igualmente cultural, que singularizaria o país e que serviria de exemplo como povo fruto da mistura que saberia equilibrar contrários (conviver com antagonismos). É sobre essa nova forma de interpretar a miscigenação que iremos tratar neste momento da pesquisa, problematizando a partir dos textos de Freyre, principalmente duas obras da década de 1930, como essa mesma interpretação se transformou em uma narrativa que embasa uma visão de que no Brasil houve/haveria uma democracia racial.<sup>136</sup>

Freyre deslocou o enfoque biológico-determinista para o cultural-histórico, superando, assim, a visão negativa sobre a mestiçagem racial brasileira. É notório, nas próprias palavras de Freyre em prefácio à primeira edição de CGS, que o tema era algo a se resolver. Não era apenas um problema intelectual, mas um problema que ele interpretou também como seu, de sua geração, ele encarnou essa problemática, “era como se tudo dependesse de mim e dos de minha geração; da nossa maneira de resolver questões seculares. E dos problemas brasileiros, não havia nenhum que me inquietasse tanto como o da miscigenação” (FREYRE [1933] 2004, p. 31).

A chave analítica que Freyre tinha, ou seja, que dispunha para interpretar e resolver – à sua maneira – o dilema da mistura racial, era bem diferente dos autores anteriores. Nesse ponto, sua trajetória intelectual se impõe:

---

<sup>135</sup> “Essa visão do Brasil era naturalmente bem-vinda pelo regime de Vargas” (PALARES-BURKE, BURKE, 2009, p. 280).

<sup>136</sup> No terceiro capítulo, iremos num primeiro momento discutir como Florestan Fernandes se inseriu nesse debate da democracia racial criticando-a duramente como um mito e como a ideia de uma acomodação racial e social de tipos étnicos (brancos e negros) no Brasil, que a tese da democracia racial subentende, esbarrava em limitações e em condicionantes sociais adversos para o negro, naquilo que Florestan argumentou como não-integração do negro na sociedade de classes que se formava no Brasil.

Foi o estudo de antropologia sob a orientação do professor Boas que primeiro me revelou o negro e o mulato no seu justo valor – separados dos traços de raça os efeitos do ambiente ou da experiência cultural. Aprendi a considerar a fundamental diferença entre *raça* e *cultura*; a discriminar entre os efeitos de relações puramente genéticas e os de influências sociais, de herança cultural e de meio (FREYRE [1933] 2004, p. 32).

Uma primeira e importante característica se impõe nessa verdadeira virada na forma de interpretar o tema da miscigenação.<sup>137</sup> A diferença entre o elemento racial, antes visto do ponto de vista da genética de modo hierarquizante pondo uma assimetria entre os tipos étnicos, agora é sublinhada em relação à questão do condicionamento cultural. Dentro dessa nova base de informação ou desse novo horizonte intelectual, Freyre construiu uma narrativa em que o mestiço e o negro não são frutos degenerados da mistura, mas, sim, tipos raciais e meta-raciais que singularizam o Brasil.

A miscigenação histórica ainda tinha outra característica fundamental, para Freyre, ela teve uma grande importância no relacionamento social, pois:

A miscigenação que largamente se praticou aqui corrigiu a distância social que de outro modo se teria conservado enorme entre a casa-grande e a mata tropical; entre a casa-grande e a senzala. O que a monocultura latifundiária e escravocrata realizou no sentido de aristocratização, extremando a sociedade brasileira em senhores e escravos, com uma rala e insignificante lambujem de gente livre sanduichada entre os extremos antagônicos, foi em grande parte contrariado pelos efeitos sociais da miscigenação (FREYRE, [1933] 2004, p. 33).

Essa consideração da miscigenação como “corretora” de distâncias sociais entre senhores e escravos está na base da narrativa freyriana, pautando-se na noção de “antagonismos em equilíbrio”, que, para Freyre, teria sido a constante histórica brasileira. Essa leitura da forma como historicamente se construiu o Brasil se concentrou em evidenciar que o encontro étnico foi fraterno, quase sem conflitos.

---

<sup>137</sup> “É fundamental em Gilberto Freyre a diferença entre raça e cultura, a discriminação entre os efeitos de relações puramente genéticas e os de influências sociais, de herança cultural e de meio” (ALBUQUERQUE, 2000, p. 87).

Destaca-se em CGS a ênfase nos aspectos de sincretismo cultural, superando o enfoque anterior na questão da miscigenação puramente biológica ou no determinismo geográfico. Não que clima e raça não fossem condicionantes que se devessem desconsiderar na análise sobre a formação social de um país como o Brasil, contudo:

Já se tenta hoje retificar a antropogeografia dos que, esquecendo os regimes alimentares, tudo atribuem aos fatores raça e clima; nesse movimento de retificação deve ser incluída a sociedade brasileira, exemplo de que tanto se servem os alarmistas da mistura de raças ou da malignidade dos trópicos a favor de sua tese de degeneração do homem por efeito do clima ou da miscigenação (FREYRE, [1933] 2004, p. 104).

Nesse ponto, sua diferença em relação a Oliveira Vianna foi bastante evidente. Para Freyre, a generalização de Vianna não condizia com a realidade do processo histórico brasileiro.<sup>138</sup> A questão foi elevada a outro nível com Freyre, sendo reformulada em outros termos.<sup>139</sup> Nem mesmo em relação a diferenças de tamanho craniano que Freyre criticou em Nina Rodrigues – inclusive quando este creditava a essas diferenças uma hierarquia entre “raças superiores e inferiores” com os negros não podendo sequer se elevar ao cristianismo por ser “abstrato demais” para a sua raça (FREYRE, [1933] 2004, p. 387, 440) – se deveria ver uma assimetria hierarquizante de tipos raciais brasileiros.<sup>140</sup>

---

<sup>138</sup> “As generalizações do professor Oliveira Vianna, que nos pintou com tão bonitas cores uma população paulista de grandes proprietários e opulentos fidalgos rústicos, têm sido retificadas naqueles seus falsos dourados e azuis, por investigadores mais realistas e mais bem documentados que o ilustre sociólogo das *Populações meridionais do Brasil* [...]” (FREYRE, [1933] 2004, p. 105, 106). Para Freyre, Oliveira Vianna teria um “arianismo quase místico” ou mesmo teria sido o “maior místico do arianismo” (FREYRE, [1933] 2004, p. 296, 387).

<sup>139</sup> “Gilberto Freyre reedita a temática racial, para constituí-la, como se fazia no passado, em objeto privilegiado de estudo, em chave para a compreensão do Brasil. Porém, ele não vai mais considerá-la em termos raciais como faziam Euclides da Cunha ou Nina Rodrigues; na época em que escreve, as teorias antropológicas que desfrutam do estatuto científico são outras, por isso ele se volta para o culturalismo de Boas. A passagem do conceito de raça para o conceito de cultura elimina uma série de dificuldades colocadas anteriormente a respeito da herança atávica do mestiço. Ela permite ainda um maior distanciamento entre o biológico e o social, o que possibilita uma análise mais rica da sociedade. Mas, a operação que *Casa Grande e Senzala* realiza vai mais além. Gilberto transforma a negatividade do mestiço em positividade, o que permite completar definitivamente os contornos de uma identidade que há muito vinha sendo desenhada” (ORTIZ, 1985, p. 41).

<sup>140</sup> “Ao utilizar os elementos da teoria culturalista de Franz Boas, questiona as análises brasileiras, fundadas principalmente em Nina Rodrigues, que relacionam os caracteres físicos e os mentais” (BASTOS, 2006, p. 129).

Afinal:

Todo brasileiro, mesmo o alvo, de cabelo louro, traz na alma, quando não na alma e no corpo – há muita gente de jenipapo ou mancha mongólica pelo Brasil – a sombra, ou pelo menos a pinta, do indígena e do negro. [...] Porque nada mais anticientífico que falar-se da inferioridade do negro africano em relação ao ameríndio sem discriminar-se antes que ameríndio; sem distinguir-se que negro (FREYRE, [1933] 2004, p. 367, 370).

Ninguém “escaparia” do sangue negro nas veias e na cultura. Aparentemente, a distinção entre raça e cultura levou Freyre a considerar as diferenças étnicas na formação nacional com uma nova perspectiva. Entretanto, algumas problematizações podem ser feitas quando tomamos sua obra como material histórico. Antes de nos perguntarmos onde há problemas numa narrativa aparentemente essencial e totalmente positiva que valorizou a cultura africana, que retirou a antiga noção racista de inferioridade do negro (de que a miscigenação encerraria as possibilidades de uma civilização brasileira), apontaremos na própria obra de Freyre argumentações que, paralelas ao seu esforço de análise inovador e importante sobre o tema da miscigenação, compõe uma paisagem social e histórica romantizada, quando não inverossímil, que continha um elemento político.<sup>141</sup>

Para Freyre, por exemplo:

Considerada de modo geral, a formação brasileira tem sido, na verdade, [...] um processo de equilíbrio de antagonismos. [...] Mas predominando sobre todos os antagonismos, o mais geral e o mais profundo: o senhor e o escravo. É verdade que agindo sempre, entre tantos antagonismos, amortecendo-lhes o choque ou harmonizando-os, condições de confraternização e de mobilidade social peculiares ao Brasil: a miscigenação, a dispersão da herança, a fácil e frequente mudança de profissão e de residência, o fácil e frequente acesso a cargos e a elevadas posições políticas e sociais de mestiços e de filhos naturais, o cristianismo lírico à portuguesa, a tolerância moral, a

---

<sup>141</sup> “Essa avaliação otimista que Freyre faz da miscigenação representou um alívio para as elites brasileiras. Ele lhes devolveu a autoconfiança que as teorias raciais do final do século XIX lhes tinham tirado. [...] Até 1930, pensou-se que a miscigenação tinha comprometido definitivamente o futuro do Brasil” (REIS, 2006, p. 69).

hospitalidade a estrangeiros, a intercomunicação entre as diferentes zonas do país (FREYRE, [1933] 2004, p. 116, 117).

Em nossa análise, é nesse ponto que a ideia da democracia racial se mostra pela primeira vez – ainda que de forma implícita. É uma visão em que a harmonia e as relações sociais são vistas como democráticas. O pior dos antagonismos, o do senhor e o do escravo, era suavizado pela miscigenação e no indivíduo brasileiro haveria duas faces complementares e confraternizantes, mesmo quando socialmente o indivíduo se encontrava numa posição social elevada (a de senhor) na hierarquia social.<sup>142</sup> Uma sociedade sem conflitos e de uma forma que a singulariza sempre tendendo para a harmonização dos elementos mais contraditórios.

Racialmente, o português, elemento civilizador com o africano e o ameríndio, não teria, para Freyre, nenhuma consciência de raça e, sim, de religião.<sup>143</sup> É creditando uma inconsciência racial ao colonizador português que Freyre interpretou a dinâmica das relações raciais como sem discriminação no sentido da segregação espacial ou legal. Para isso, ele se utilizou principalmente da comparação, no caso, contrastando a sociedade brasileira com a dos Estados Unidos, sobretudo com o Sul onde o regime de monocultura e escravidão teria sido bastante similar ao Nordeste açucareiro, apontando que aqui, desde o início, os contrários estavam em harmonia.

A religião foi o fator social de integração racial mais poderoso e que teria, nessa interpretação, suavizado e até mesmo democratizado as relações de raça historicamente no Brasil.<sup>144</sup>

Verificou-se entre nós uma profunda confraternização de valores e sentimentos. Predominantemente coletivistas, os vindos das senzalas; puxando para o individualismo e para o privatismo, os das casas-grandes. Confraternização que dificilmente se teria realizado se outro tipo de cristianismo tivesse dominado a formação social do Brasil; um tipo mais clerical, mais ascético, mais ortodoxo; calvinista ou rigidamente católico; diverso da

<sup>142</sup> “Essas duas faces do indivíduo estendem-se à sociedade. É isso que caracteriza nossa forma de realizar a democracia: somos uma *democracia racial*” (BASTOS, 2006, p. 136). Grifo da autora.

<sup>143</sup> “Na falta de sentimento ou da consciência da superioridade da raça, tão salientes nos colonizadores ingleses, o colonizador do Brasil apoiou-se no critério da pureza da fé” (FREYRE, [1933] 2004, p. 272).

<sup>144</sup> “O catolicismo, concordamos ter sido o elemento poderoso de integração brasileira [...] Adaptou-se assim às nossas condições de vida tropical e de povo de formação híbrida” (FREYRE, [1936] 2004, p. 799).

religião doce, doméstica, de relações quase de família entre os santos e os homens, que [...] presidiu o desenvolvimento social do Brasil (FREYRE, [1933] 2006, p. 438).

No Brasil visto por Freyre não é que inexistiam contradições raciais; elas foram, com efeito, amaciadas ou democratizadas pela religião de família, pela característica da sociedade brasileira de harmonizar os elementos contrários, na forma relacional e informal dessa sociedade patriarcal e cristã que se desenvolveu historicamente desde a escravidão que a formou.

Confraternização e não conflito. É nesse ponto que reside a ideia da democracia racial, visto que a sociedade brasileira, nessa narrativa, sempre “tenderia” para a harmonia baseada na ideia cristã de confraternização universal de raças diferentes. O nosso catolicismo “doce” contrasta com a forma religiosa da América espanhola e inglesa, que teriam sido sistemas mais “ascéticos” e “ortodoxos”. Nessa narrativa, o passado já não nos condenava a ponto de impossibilitar a construção de uma civilização, pelo contrário, a harmonia racial histórica é um dado histórico fundamental de nossa identidade enquanto nação.<sup>145</sup>

Em SM, buscando uma nova sistemática da miscigenação no Brasil, Gilberto apontou que a formação social híbrida brasileira se processou mediante a reciprocidade racial e tal fator:

Precisamente o característico mais vivo do ambiente social brasileiro parece-nos hoje o de reciprocidade entre as culturas; e não o marcado pelo domínio de uma pela outra, ao ponto de de baixo nada poder dar de si, conservando-se, como em outros países de miscigenação, num estado de quase permanente crispação ou de recalque (FREYRE, [1936] 2004, p. 802).

Esses elementos de coesão social, o patriarcado e a religião católica teriam sido os fatores de integração racial no Brasil que impediriam que os elementos raciais se distanciassem em polos antagônicos. É essa visão da sociedade, é na tessitura

---

<sup>145</sup> “A visão freyriana, a mais refinada interpretação do mito da democracia racial à brasileira, tornou-se um dos principais alicerces ideológicos da construção de uma identidade coletiva, na qual o passado não nos condenava” (MAIO, 1999, p. 112).

dessa narrativa que Gilberto construiu uma leitura do Brasil e da sua história, que, dentre outras coisas, instituiu a visão da harmonização racial, da ausência de preconceitos de raça e de uma predisposição histórica do brasileiro em conviver com as diferenças de forma harmônica, ou seja, com essa visão teria como se fundamentar uma ideologia da democracia racial baseada na miscigenação como corretora de antagonismos raciais.

O Brasil teria uma cultura única no mundo de não segregar os elementos racialmente diferentes, essa seria sua marca identitária. Freyre é, portanto, o autor que de alguma forma sistematizou isso em sua obra nos anos 1930.<sup>146</sup> Nesse tempo, Gilberto teria escrito suas obras seminais sobre raça e história – apesar das ambiguidades – que contrastaria com as obras posteriores.<sup>147</sup>

A argumentação freyriana nesses textos analisados insistia reiteradamente em apontar que a miscigenação suavizou as contradições sociais, e mesmo na decadência do patriarcado, elemento-chave também na coesão social mesmo numa sociedade de extremos como a escravocrata, tal decadência não engendrou o surgimento de posições polares apesar dos antagonismos terem, para Freyre, “ganhado” intensidade nova.

Com a urbanização do país, ganharam tais antagonismos uma intensidade nova; o **equilíbrio entre brancos de sobrado e pretos**, caboclos e pardos livres dos mucambos não seria o mesmo que entre os brancos das velhas casas-grandes e os negros das senzalas. É verdade que ao mesmo tempo que se acentuavam os antagonismos, tornavam-se maiores as oportunidades de ascensão social, nas cidades, para os escravos e para os filhos de escravos, que fossem indivíduos dotados de aptidão artística ou intelectual extraordinária ou de qualidades especiais de atração sexual. E a **miscigenação**, tão grande nas cidades como nas fazendas, **amaciou**, a seu modo,

---

<sup>146</sup> “Freyre procurou e conseguiu criar um sentimento de identidade nacional brasileiro que permitisse algum ‘orgulho nacional’ como fonte de solidariedade interna. Foi nesse contexto que nasceu a ideia de uma cultura única no mundo, luso-brasileira, percebida como abertura cultural ao diferente e encontro de contrários. Daí também todas as virtudes dominadas, posto que associadas ao corpo e não ao espírito que singularizam o brasileiro para ele mesmo e para o estrangeiro [...] Antes de Freyre inexistia uma identidade nacional compartilhada por todos os brasileiros” (SOUZA, 2017, p. 28).

<sup>147</sup> “Seus melhores livros são escritos ainda na década de trinta, quando o autor era muito jovem, [...]. Sua obra de juventude é marcada pelo tom aberto, propositivo, hipotético, o que levou a alguns comentadores a interpretá-lo pelo paradigma da ambiguidade e da contradição constitutivas” (SOUZA, 2000, p. 70).

**antagonismos entre os extremos** (FREYRE, [1936] 2004, p. 270). Grifo nosso.

Para Freyre, mesmo numa sociedade escravista e até após o declínio progressivo do sistema escravista, o elemento da miscigenação agiu como nenhum outro no sentido de harmonizar e democratizar racialmente a sociedade. É na miscigenação como corretora de distâncias sociais que a retórica da democracia racial se constituiu. Nesse discurso, em nossa interpretação, isso se coaduna com o tempo histórico em que essa unidade discursiva ganhou expressão. Roberto Motta (2000) argumenta que com a obra de Freyre um novo paradigma de relações raciais no Brasil se instituiu, foi o *paradigma da morenidade*<sup>148</sup> que insistia na morenidade brasileira e que as relações raciais são vistas como exemplo mundial de acomodação racial numa “relativa democracia” étnica.

Foi nos anos 1930 que se forjou uma identidade nacional baseada em alguns símbolos nacionais. E o mulato, produto da miscigenação histórica e, para Freyre, o tipo étnico característico da sociedade brasileira, será elevado à categoria de representante da brasilidade:

De modo que os antagonismos que não foram nunca absolutos, não se tornaram absolutos depois daquela desintegração [a do patriarcado]. E um dos elementos mais poderosos de intercomunicação, pelo seu dinamismo de raça e, principalmente, de cultura, têm sido, nessa fase difícil, o mulato (FREYRE, [1936] 2004, p. 808).

Freyre tem na história intelectual brasileira um lugar privilegiado por suas interpretações novas em relação ao problema racial e na questão da miscigenação. Entretanto, é inegável o lado problemático do conteúdo de boa parte de suas ideias expostas nos seus livros dos anos 1930. Sua retórica se aproximava de uma visão conservadora, de um pensamento social conservador que enfatizava a estabilidade patriarcal e minimizava os conflitos étnicos, tomando a história do Brasil como a história da formação de uma comunidade mestiça sem discriminação de raça que faz

---

<sup>148</sup> MOTTA, Roberto. “Paradigmas de interpretação das relações raciais no Brasil”. *Estudos afroasiáticos*, n. 38. Rio de Janeiro, Dez. 2000. p. 113-133.

o leitor pensar que, historicamente, as relações raciais foram quase sempre atenuadas e praticamente nunca de franca oposição entre os elementos raciais constituintes.

As interpretações mais gerais sobre a obra de Freyre, não somente as que se referem às suas análises sobre a questão da raça e da mestiçagem – sendo a democracia racial subjacente ou “subentendida” – foram bastante incisivas ao afirmar a sua filiação a uma tradição de pensamento conservador, apesar de ressaltarem, quase em coro, os aspectos positivos e inovadores de sua obra à época em que as mesmas foram publicadas.

Dante Moreira Leite em *O caráter nacional brasileiro*, texto originalmente de 1954, apontou sobre a obra do autor pernambucano que:

Hoje, com a independência dos povos africanos e com a luta dos negros norte-americanos pelos seus direitos civis, a posição de Freyre parece inevitavelmente datada e anacrônica. Finalmente, as posições políticas de Gilberto Freyre – tanto no Brasil como com relação ao colonialismo português na África – contribuíram para identificá-lo com os grupos mais conservadores dos países de língua portuguesa e para afastá-lo dos intelectuais mais criadores. Disso resulta que Freyre é hoje, pelo menos no Brasil, um intelectual de direita, aceito pelos grupos no poder, mas não pelos jovens intelectuais (LEITE, 2002, p. 359, 360).

A interpretação sobre a obra de Gilberto feita por esse autor aponta algumas considerações que nós acolhemos em nosso trabalho e que se somam à nossa argumentação neste capítulo. Em nossa compreensão, a análise da mistura racial como corretora de distâncias sociais não pode ser possível pela persistência inequívoca do racismo e de vários condicionantes adversos que, para os negros ou “pessoas de cor”, podem ser incapacitadores ou se converterem em verdadeiras barreiras intransponíveis.

As imagens de um país sem conflitos ou com conflitos “amaciados” propostas por Freyre são uma leitura histórica e sociológica – e mesmo antropológica – feita, em nossa análise, numa base interpretativa com um viés de conciliação de raça e de classe condizente com a ideia de que o país, historicamente, não reprimiu o negro na sociedade escravocrata e o integrou completamente com sua mestiçagem corretiva,

à sociedade como um todo e em todos os ambientes sociais. Sua história social foi escrita com o “ponto de vista da classe dominante”, Gilberto escreveu sob o “ponto de vista da casa grande” (LEITE, 2002, p. 375, 373).

Apesar de concordamos em parte com a interpretação de Dante Moreira Leite, não compreendemos a obra de Freyre apenas nessa perspectiva. Seria simplismo demasiado considerar a obra do importante historiador brasileiro apenas sob o ponto de vista de sua vinculação política conservadora. Torna-se claro, porém, que sua forma de interpretar o tema da raça e da mestiçagem imprimiu imagens que podem levar a compreender a dinâmica das relações entre brancos e negros sob a égide de uma harmonia social histórica, o que, de forma contundente, abre margem para se pensar na existência de uma democracia racial no Brasil.

O termo democracia racial parece ter uma historicidade que não se anuncia de forma pioneira em Freyre. Como apontam os autores Maria Lúcia Pallares-Burke e Peter Burke em texto já citado neste trabalho:

A expressão “democracia racial” parece ter sido usada pela primeira vez pelo médico e psicólogo social brasileiro Arthur Ramos em 1941, e depois, em 1944, por Roger Bastide ao descrever uma conversa com Freyre. [...] A intenção dessa expressão era sugerir que, no passado e no presente, o Brasil era incomumente democrático, apesar de não no sentido de um sistema político no qual todos votavam e, ainda menos, no sentido de um sistema econômico no qual eram mais ou menos iguais (PALLARES-BURKE, BURKE, 2009, p. 277, 278).

Nesse sentido, quando argumentamos aqui que a obra de Freyre agenciou elementos que fazem ou nos levam a pensar – e a bibliografia consultada também nos direciona a essa forma de compreensão – que sua interpretação da dinâmica histórica das relações raciais no Brasil permite dizer que exista uma democracia “étnica” ou “racial”, evidentemente não estamos creditando ao autor a paternidade do conceito, porém, apesar de não ser o pai da democracia racial, os textos de Freyre são fontes privilegiadas para se perceber, na história intelectual brasileira, como o discurso sociológico do século XX no Brasil pensou o dilema racial brasileiro com esse viés “democrático”.

Não há como se atinar, senão pela especulação, o que Freyre tinha em mente com esse tipo de pensamento. Conhecedor do Brasil e de sua história como poucos em sua época, com vasta leitura em antropologia e ciências sociais, aparentemente ele queria provar como, desde o início, o Brasil se desenvolveu menos amparado em termos racistas do que em termos classistas<sup>149</sup>, no sentido da discriminação social dos indivíduos no mundo que o português criou<sup>150</sup> nos trópicos.

Esse mundo, no caso o Brasil dos anos 1930 e 1940, socialmente teria uma predisposição a não ter preconceito de raça, uma herança do colonizador luso. Para os conhecedores da obra de Freyre é perceptível a sua “guinada” de livros sobre a interpretação histórica do Brasil nos anos 1930 para textos, nos anos 1950 e 1960, que enfatizaram sobremaneira a questão portuguesa, luso-tropical no caso<sup>151</sup>, inclusive no apoio, para alguns bastante claro, ao regime fascista de Salazar em Portugal na época.<sup>152</sup>

Além do mais, essa visão de uma possível democracia étnica ou racial no Brasil de Freyre o teria feito se esforçar para, juntamente com outros pesquisadores do Instituto Joaquim Nabuco para Pesquisas Sociais, fundado por ele quando deputado federal Constituinte, no Projeto UNESCO – o mesmo que Florestan e Bastide

---

<sup>149</sup> Em SM, por exemplo, ele afirmou que: “Integração, amadurecimento e desintegração que não se verificaram nunca, independentemente de outro *processo igualmente característico da formação brasileira: o de amalgamento de raças* e culturas, principal *dissolvente de quanto houve de rígido nos limites impostos* pelo sistema menos feudal de relações entre os homens às situações *não tanto de raça como de classe*, de grupos e indivíduos” (FREYRE, [1936] 2004, p. 475). Grifo nosso.

<sup>150</sup> É o título de um livro de Gilberto Freyre que apareceu em 1940, fruto de uma série de conferências na Europa no ano de 1937.

<sup>151</sup> O chamado “Lusotropicalismo” é parte importante do programa de “quase ciência” proposto por Freyre nos anos 1950. Sobre isso, em *Novo mundo nos trópicos* [1971] ele afirmou que: “E essa filosofia [tropicologia] – se existe – implicaria já um pequeno conjunto, e até uma suma, senão de sínteses ou de conclusões, de sugestões ou de interpretações. De interpretações e de sugestões com alguma coisa de sínteses e de conclusões: as que estão à base da justificativa que, do ponto de vista brasileiro, o autor vem oferecendo para a formação de Tropicologia geral dentro da qual se desenvolvessem uma Hispano-tropicologia e uma Luso-tropicologia para estudos específicos de situações humanas, também específicas, condicionadas por ambientes ou por influências tropicais” (FREYRE, [1971] 2011, p. 21). Essa Tropicologia (cujo luso-tropicalismo é parte fundamental) já teria sido, segundo Freyre, “ratificada pelos mestres da Sorbonne” (FREYRE, [1971] 2001, p. 52).

<sup>152</sup> Jesse Souza em artigo já citado argumenta que: “Efetivamente Gilberto Freyre conclui na sua obra madura. Conclui transformando algumas de suas brilhantes intuições de juventude acerca da especificidade e singularidade da formação social brasileira em uma ideologia nacionalista e luso-imperialista de duvidoso potencial democrático. O que antes adquiria a forma do questionar-se acerca das peculiaridades e transformações de uma cultura europeia nos trópicos, transforma-se em “tropicologia”, um conjunto de asserções de cientificidade duvidosa, mas facilmente utilizáveis como ideologia unitária do “tropical e mestiço”. Uma ideologia do “apagamento das diferenças” (SOUZA, 2000, p. 70). Sobre a relação entre Freyre e o salazarismo português ver: PINTO, João Alberto da Costa. *Gilberto Freyre e a intelligentsia salazarista em defesa do Império Colonial Português (1951 – 1974)*. **História**, v. 28, n. 1, p. 445-482, 2009.

participaram – nos anos 1950, demonstrar ao mundo que o Brasil vivia uma situação de “rara cordialidade” entre brancos e negros.<sup>153</sup> Portanto, podemos ver que as imagens de democracia racial para o autor não deveriam ficar apenas patente aos brasileiros. Essas imagens deveriam, à época de luta pelos direitos civis nos Estados Unidos e do pós-Holocausto na Europa, ser exportadas para servir de exemplo ao mundo.

Todavia há que se notar que a narrativa de Gilberto, nesses textos de 1930, não indica – ou seja, é inexistente – o termo “democracia racial” em nenhuma página. São imagens que podemos interpretar como indicativas de uma democracia racial, principalmente as ideias de que a miscigenação corrigiu os extremos sociais e a quase inexistência de preconceitos de raça que seriam uma das muitas heranças portuguesas ao brasileiro.

Entretanto, o termo democracia étnica e mesmo o termo democracia racial apareceram em outros textos. Quando avançamos na leitura histórica das obras do autor, podemos perceber sua insistência em defender que a civilização brasileira nos trópicos teria se desenvolvido sem os extremismos em termos de segregação racial, como os existentes nos Estados Unidos, e que dentre as características que singularizariam a cultura brasileira seria justamente a ausência de barreiras de cor, ou o que ele denominou de “relativa democracia étnica”, um dos fatores mais importantes e destacáveis do Brasil e a sua grande contribuição ao mundo.

Seria basicamente em língua inglesa que Freyre usaria o termo democracia racial, como demonstra César Braga-Pinto<sup>154</sup>

De fato, a própria expressão *democracia racial*, que, até onde conheço, não se encontra nas obras em português, aparece apenas na última frase da tradução inglesa de *Sobrados e mucambos*, revisada pelo próprio Freyre, onde se lê: “For Brazil is becoming more and more a racial democracy, characterized by the almost unique combination of diversity in unity.”<sup>155</sup>

<sup>153</sup> “Em setembro de 1950, Freyre saudava a decisão da 5ª sessão da Conferência Geral da UNESCO em Florença. Ele registrava não apenas o interesse político-científico pelo Brasil devia-se à ‘rara cordialidade’ das relações raciais existentes no país, mas também observava que o valor dessa convivência multirracial era uma herança lusitana [...]” (MAIO, 1999, p. 113).

<sup>154</sup> BRAGA-PINTO, César. *Os “desvios” de Gilberto Freyre*. **Crítica**. s/l, s/d. p. 281-288.

<sup>155</sup> O autor se remete a esta edição: FREYRE, Gilberto. *The mansions and the shanties: The making of modern Brazil*. Trad. e org. de Harriet de Onís. Ed. Nova York: Alfred Knopf, 1968. p. 431.

A combinação “singular” de diversidade na unidade faria (ou “caracterizaria”) o Brasil como, ou se tornando cada vez mais, uma democracia racial. É notável que na segunda edição brasileira refundida e acrescentada de cinco novos capítulos de SM, em 1959, o termo não apareceu. É democracia “étnica”, relativa e “imperfeita” que veremos aparecer em outros textos, também surgidos primeiramente em língua inglesa, numa série de conferências que Freyre fez nos anos 1940 nos Estados Unidos – em várias universidades.

Essa ideia de democracia racial na narrativa freyriana foi compreendida em duas vertentes principais, uma intelectual e outra política. Ou seja, uma que se refere à tentativa de interpretação original e ousada – e por isso mesmo polêmica e contestável – da parte de Freyre em seu tempo, principalmente nas décadas de 1930 e 1940; e outra do seu projeto mais geral de Brasil como uma nação que teria solucionado – o que em outros países e regiões não teria ocorrido – os problemas em relação à questão da mistura de raças e dos conflitos decorrentes desse mesmo contato racial.

O uso da expressão “democracia racial” por Gilberto Freyre, de forma explícita, se deu quase que exclusivamente apenas nos seus escritos em língua inglesa. Fazendo uma espécie de arqueologia do conceito em seus textos, o pesquisador Levy Cruz (2002) apontou que somente em textos de 1949, 1950, 1963 (na edição de SM já citada em inglês) e 1980 foi que Freyre teria se reportado diretamente à existência da democracia racial no Brasil.

É significativo citar uma entrevista concedida por Gilberto Freyre em 1980 em que ele tratou dessa questão:

A pergunta de Lêda Rivas foi: "Até que ponto nós somos uma democracia racial?" E a resposta de Gilberto Freyre foi esta:

[...] democracia política é relativa [...]. Sempre foi relativa, nunca foi absoluta. [...] democracia plena é uma bela frase [...] de demagogos que não têm responsabilidade intelectual quando se exprimem sobre assuntos políticos. [...] os gregos aclamados como democratas do passado clássico conciliaram sua democracia com a escravidão. Os Estados Unidos, que foram os continuadores dos gregos como exemplo moderno de

democracia no século XVIII, conciliaram essa democracia também com a escravidão. Os suíços, que primaram pela democracia pura, até a pouco não permitiam que a mulher votasse. São todos exemplos de democracias consideradas, nas suas expressões mais puras, relativas. [...] o Brasil [...] é o país onde há uma maior aproximação à democracia racial, quer seja no presente ou no passado humano. Eu acho que o brasileiro pode, tranquilamente, ufanar-se de chegar a este ponto. Mas é um país de democracia racial perfeita, pura? Não, de modo algum. Quando fala em democracia racial, você tem que considerar o problema de classe, se mistura tanto ao problema de raça, ao problema de cultura, ao problema de educação. [...] isolar os exemplos de democracia racial das suas circunstâncias políticas, educacionais, culturais e sociais, é quase impossível. [...] é muito difícil você encontrar no Brasil brasileiros que tenham atingido [uma situação igual à dos brancos em certos aspectos...]. Por quê? Porque o erro é de base. Porque depois que o Brasil fez o seu festivo e retórico 13 de maio, quem cuidou da educação do negro? Quem cuidou de integrar esse negro liberto à sociedade brasileira? A Igreja? Era inteiramente ausente. A República? Nada. A nova expressão de poder econômico do Brasil que sucedia ao poder patriarcal agrário e que era a urbana industrial? De modo algum. De forma que nós estamos, hoje, com descendentes de negros marginalizados, por nós próprios. Marginalizados na sua condição social. [...] Não há pura democracia no Brasil, nem racial, nem social, nem política, mas, repito, aqui existe muito mais aproximação a uma democracia racial do que em qualquer outra parte do mundo. (Rivas, [1980] 1997, p. 179. Apud CRUZ, 2002, s/p). Itálicos do autor

Apesar de negar explicitamente que “não há pura democracia racial” e que os negros foram marginalizados após a abolição, o autor pernambucano insistia, mesmo em 1980 com toda uma série de críticas e balanços de suas ideias já realizados, na ideia de que o Brasil “mais do que qualquer parte do mundo” poderia (ou seja, era uma possibilidade) ser uma democracia racial ao menos quando comparado a outros países.

Assim como na análise da escravidão “benigna” e das relações de produção e de tipo de sociabilidade, na narrativa freyriana era constante a questão do método comparativo, principalmente com a sociedade estadunidense, mais especificamente sua região Sul. O fato do Brasil não possuir leis raciais (como as famigeradas Leis Jim

Crow<sup>156</sup>), não possuir lugar nos ônibus para negros, bebedouros, escolas, bairros, enfim uma série de apartheids raciais, tinha para ele, assim compreendemos, um significado importante na sua apreciação das relações tanto históricas, como no seu tempo das relações raciais no Brasil.

Em texto de apresentação do Brasil como civilização europeia nos trópicos, trata-se do livro *Novo Mundo nos Trópicos*, Freyre afirmou sobre o hibridismo cultural que seria a principal causa ou fator que engendraria uma relação racial cordial entre os brasileiros que “Isso parece explicar por que na América portuguesa se encontra atualmente [1971] uma civilização de tão vivas características sendo descrita por alguns autores como uma democracia étnica, senão perfeita – bastante imperfeita, ainda –, avançada” (FREYRE, [1971] 2011, p. 175).

Outro ponto interessante e que não pode ser desconsiderado, pois em nossa leitura é fundamental, é que a democracia racial brasileira, a democratização étnica nacional fora produto da colonização portuguesa. Fruto do catolicismo sincrético, da casa-grande e sua família extensa a considerar escravos como filhos. Foi uma produção da colonização lusitana, esse é o ponto de partida. A questão principal sobre a existência da democracia racial em Freyre é que ela só foi possível graças aos portugueses que “[...] encontraram na América tropical espaço ideal para a expansão e o desenvolvimento de sua civilização etnicamente democrática [...]” (FREYRE, [1971] 2011, p. 177).

A retórica freyriana da democracia racial que lemos aqui enquanto matéria histórica se moveu, em nossa compreensão, em três diferentes direções que são, em sua unidade discursiva, interligadas. A primeira foi no plano histórico, ou seja, Freyre projetou para o passado brasileiro a existência de antagonismos em equilíbrio, o que é deveras importante na constituição da ideia de uma democracia racial. A segunda era o plano presente, ou seja, pelo método comparativo principalmente, afirmando que as condições étnico-raciais no Brasil são mais democráticas; ele argumentava que na sua época (anos 1930 e 1940), em termos raciais, o Brasil era uma autêntica democracia (embora não no plano político). E a terceira foi o plano futuro, em que a

---

<sup>156</sup> Eram leis segregacionistas de cunho racista que existiram nos Estados Unidos até a década de 1960.

imperfeita e ainda por se fazer/concretizar democracia étnico/racial iria se constituir enquanto processo e possibilidade.

Retomando aos fundamentos epistemológicos e onde ele concentrou o que compreendemos como plano histórico da análise da democracia racial, vemos em CGS as imagens privilegiadas do processo de constituição de um sistema social racialmente democrático no passado brasileiro escravocrata, latifundiário e, sobretudo, híbrido – com a amolecedora de contrastes e antíteses que foi a miscigenação racial, afinal “O Brasil formou-se, despreocupados os seus colonizadores da unidade ou pureza de raça” (FREYRE, [1933] 2006, p. 91).

A questão da linguagem se revelava para o autor como um ponto importante de reflexão sobre a harmonia social, característica da democracia racial histórica, pois:

Mesmo a língua falada conservou-se por algum tempo dividida em duas: uma, das casas-grandes; outra, das senzalas. Mas a aliança da ama negra com o menino branco, da mucama com a sinhá-moça, do sinhozinho com o moleque acabou com essa dualidade. Não foi possível separar a cacos de vidro de preconceitos puristas forças que tão frequentemente e intimamente confraternizavam (FREYRE, [1933] 2006, p. 416).

A aliança entre brancos e negros viabilizada pela ação social da ama de leite negra é determinante para Freyre pensar em relações raciais históricas amenas, harmônicas e com doses de doçura. A linguagem suavizada pela ama escrava foi um dos fortes elos de comunicação racial. O forte poder da linguagem, no sentido da comunicação social, tem aqui um peso grande por ser creditado por Freyre o valor da harmonização de elementos díspares. Mais uma marca característica de nossa formação histórica híbrida. A marca do hibridismo tem nesse “amolecer” da linguagem um fator tão poderoso que por um momento as diferenças sociais entre as raças são anuladas.

Ainda seguindo a argumentação em CSG, ele fez afirmações que condizem com a nossa segunda direção apontada sobre a democracia racial, no caso o seu plano presente à época:

Não que no brasileiro subsistam, como no anglo-americano, duas metades inimigas: a branca e a preta; o ex-senhor e o ex-escravo. De modo nenhum. *Somos [1933] duas metades confraternizantes* que se vêm mutuamente enriquecendo de valores e experiências diversas; *quando nos completarmos em todo*, não será com o sacrifício de um elemento ao outro (FREYRE, [1933] 2006, p. 418). Grifo nosso.

Nesse trecho – em que simultaneamente o plano presente e futuro estão expostos – Freyre insistiu pelo contraste, pela comparação em defender que o Brasil é, sim, um país de diferenças, porém essas diferenças – raciais, sobretudo – foram historicamente apagadas ao longo do processo de constituição da sociedade brasileira. A história tem no hibridismo social um argumento forte nesse discurso de apagamento das diferenças raciais que, em nossa compreensão, foi parte fundamental da retórica da democracia racial.

Num mundo social onde, nos anos 1930 e 1940, eventos em dimensões internacionais – tais como a ascensão de regimes totalitários baseados em teorias racistas (nazismo), a sociedade estadunidense atravessada por leis segregacionistas e o apartheid na África do Sul –, faziam as análises operadas por Freyre terem, em termos de democracia racial para o Brasil na época, uma significância e um valor intelectual importante. Porém, tal forma de interpretação também é bastante problemática, pois promove uma ideia em que o não conflito aberto de raças escamoteava a discriminação e o preconceito racial.<sup>157</sup>

Assim como no passado, no presente dele, em nossa compreensão, Freyre projetou essa visão de não-conflito, complementaridade, harmonia, confraternização racial, enfim, retórica que envolvia a um só tempo uma narrativa com base histórica (passado) e análise sociológica (presente) sobre a questão do contato racial, a democracia racial brasileira era visível.

A questão da tolerância – não a negação da distância social entre brancos e negros, principalmente – também é uma das ideias-chave do que para nós significa, nos textos freyrianos apropriados como material histórico, a democracia racial no

---

<sup>157</sup> Em capítulo seguinte, demonstraremos como Florestan Fernandes se insurgiu contra o que ele denominou de “mito da democracia racial brasileira”, insistindo, dentre outras coisas, justamente nessa percepção de que o simples fato de não ter abertamente tensões raciais seria indicativo de boas (ou democráticas) relações raciais.

plano presente. Sobre isso, em NMT, escrevendo sobre as “condições étnicas e sociais do Brasil moderno”, ele afirmou que:

Tem existido e ainda existe no Brasil distância social entre os diferentes grupos da população. Essa distância, porém, é – e hoje mais verdadeiramente do que no período colonial ou durante o Império (quando a escravidão era o fato central da estrutura ou do drama social) – o resultado de consciência de classe, mais do que qualquer preconceito de raça ou de cor. De como é de larga tolerância a atitude dos brasileiros em relação a pessoas que, embora com sangue africano, podem passar por brancos, nada mais expressivo do que o dito popular: “Quem escapa de negro, branco é” (FREYRE, [1971] 2011, p. 150).

Essa era uma imagem de condições raciais no Brasil que deveria ser vendida para o público estadunidense, afinal trata-se acima de uma citação de um livro fruto de uma série de conferências feitas por Freyre nos Estados Unidos em 1944, acrescidos posteriormente de novos capítulos.<sup>158</sup>

A consciência e a discriminação foram – mais na perspectiva da classe social do que raça – enfatizadas nesse trecho, e isso implica em duas possíveis interpretações. Uma primeira é a questão do critério de discriminação social que, para Freyre, no Brasil a questão da classe pesava mais que a raça (ele não percebeu ou enfatizou que elas podem ser concomitantes, ele as separou). Uma segunda leitura sobre isso pode nos indicar que a classe, vinda antes ou sendo algo mais forte que a raça, é fruto da histórica predisposição do colonizador português de não ter “consciência racial”<sup>159</sup>; isso teria, portanto, se estendido até o presente do autor como algo observável e, até mesmo isso, acreditamos que sim, deveria ser enfatizado como uma das positivities do Brasil.

---

<sup>158</sup> Trata-se aqui do livro “Novo Mundo nos Trópicos” que foi baseado no texto mais antigo: *Brazil: and interpretation* (1945), texto composto da série de conferências na Universidade de Indiana nos Estados Unidos. Em texto de apresentação à edição de *Novo Mundo nos Trópicos*, utilizada neste trabalho, o historiador inglês Peter Burke – também ele um estudioso da obra de Freyre – apontou sobre isso que: “Em 1944, quando Freyre foi convidado para proferir as Patten Lectures na Universidade de Indiana em Bloomington, ele tinha 44 anos de idade. Já tinha adquirido uma reputação no Brasil uma década antes [...] mas ainda não era importante no cenário internacional [...]” (FREYRE, [1971] 2011, p. 11, 12).

<sup>159</sup> *Op. Cit.*, [1933], 2006, p. 91.

Em relação ao plano futuro do que em nossa compreensão é possível identificar no discurso de Freyre como elementos da democracia racial, ainda em NMT, ele chegou inclusive a se referir explicitamente, embora utilizando o termo “democracia étnica”, que:

Creio que o Brasil, como comunidade nacional, tem que ser interpretado em termos de uma comunidade cada vez mais consciente do seu *status* ou do seu destino de democracia social. Social e étnica. [...] O Brasil destaca-se como comunidade inclinada para a democracia étnica sobretudo pelo contraste da sua política democrática de raça com a da maioria das nações modernas (FREYRE, [1971] 2011, p. 200).

Inclinação futura mais embasada numa longa duração de harmonização de conflitos raciais, para Freyre, a democratização étnico-racial plena a “corrigir as imperfeições” era, no Brasil, um processo que iria se constituir sob a base do hibridismo cultural e, evidentemente, racial-histórico de nossa formação enquanto sociedade de tipo metaracial. Até mesmo porque, para ele, “os latinos têm desenvolvido o aspecto étnico da democracia mais do que o político, e os anglo-saxões o puramente político mais do que o étnico ou o econômico” (FREYRE, [1971], 2011, p. 220). A ausência de democracia política ou econômica “para inglês ver” foi contrastada e vista como uma vantagem que ingleses não tinham com a democracia no terreno étnico das nações latino-americanas e, em singular posição, o Brasil.

É evidente que a democracia racial – ou as imagens – no discurso freyriano aqui investigado nos planos histórico, presente e futuro estão sempre, quando enunciados por Freyre, em nossa compreensão, conectados. Nós os destacamos porque eles nos remetem a pelo menos uma forma de interpretação desse discurso. A saber que, para Freyre, o Brasil se formou, era e seria ainda mais uma democracia racial que se baseava principalmente pela histórica colonização portuguesa. No fim das contas, seu discurso sempre remetia à questão dos lusos na formação do Brasil como um país mestiço, sem discriminação aberta e franca, diferente, outro; uma civilização nos trópicos que pela sua colonização lusa não se transformou em um país

racista, abertamente com leis segregacionistas e afins como eram os Estados Unidos de sua época, por exemplo.<sup>160</sup>

Sem dúvida que o argumento central da obra de Gilberto sobre o tema da raça, nos anos 1930, se concentrava na sua perspectiva sobre a diferenciação entre raça e cultura, que, segundo ele mesmo, teria aprendido com o antropólogo Franz Boas na Universidade de Columbia no início da década de 1920. A ideia de amalgamento racial, como fator fundamental para entender a sociedade híbrida e “sem” preconceito racial que se formara nos trópicos, teria nessa distinção basilar entre raça e cultura o aspecto determinante, que também acreditamos ser fundamental para se discutir a propalada e às vezes implícita noção de democracia racial na narrativa freyriana.

Sobre esse ponto, cabe destacar as afirmações de Ricardo Benzaquem Araújo, para alguns o “melhor intérprete entre nós” da obra freyriana – como afirmou o historiador Ronaldo Vainfas<sup>161</sup> –, para quem a distinção entre raça e cultura em Freyre, mais especialmente na sua obra nos anos 1930, não estava tão bem discriminada como o autor julgou e que essa imprecisão conceitual abalaria “[...] conseqüentemente [sic] a insistente pretensão de originalidade de Gilberto, que recorria ao ensinamento relativista de Boas para se distanciar dos seus antecessores e competidores nacionais” (ARAÚJO, 1993, p. 33).

Ainda seguindo a argumentação de Araújo em seu estudo importante sobre a obra freyriana nos anos 1930, distinguindo raça de cultura, assentado nesse critério ele

[...] no mesmo movimento em que se afasta do racismo e admite a relevância de outras culturas, nosso autor teria criado uma imagem quase *idílica* da nossa sociedade colonial, ocultando a exploração, os conflitos e a discriminação que a escravidão necessariamente implica atrás de uma fantasiosa “democracia

---

<sup>160</sup> Nos “antecedentes europeus da história brasileira” (ensaio que também faz parte do livro *Novo Mundo nos Trópicos*), Freyre afirmou (retomando ideias explícitas em *Casa-grande & senzala*) que: “Segundo autores, pela mistura da gente de Portugal com o povo semítico é que há de explicar a capacidade que parecem ter os portugueses, mais do que qualquer povo da Europa, de se aclimatarem nas mais diversas regiões do mundo; e ao lado de judeus, os mouros, que igualmente teriam contribuído para essa plasticidade do colonizador português” (FREYRE, [1971] 2011, p. 80). “Plasticidade” e “aclimatabilidade” que do colonizador, teria sido legado ao brasileiro a questão da “não segregação” e sim assimilação racial.

<sup>161</sup> VAINFAS, Ronaldo. “Casa-grande erótica: A sexualidade na obra prima de Gilberto Freyre” In: VAINFAS, Ronaldo, NASCIMENTO, Francisco Alcides do. *História e historiografia*. Ed. Recife: Bagaço, 2006. p. 412.

racial”, na qual senhores e escravos se confraternizariam embalados por um clima de extrema intimidade e mútua cooperação (ARAÚJO, 1993, p. 30, 31).

Seguindo essa argumentação, portanto, mesmo naquilo que seria o mais significativo e distinto em termos de análise histórica surgido até então, no caso a separação entre raça e cultura na análise das relações raciais históricas no Brasil – critério que embasa todo o estudo de CGS –, ainda assim, essa mesma diferenciação não teria livrado Freyre de expor em seu trabalho imagens e reminiscências que, em conjunto, produziram uma imagem mítica das relações entre senhores e escravos, ou seja, não o tornaria de todo inescusável de – apesar de evidentemente não como criador – ser um dos intérpretes da história brasileira baseado na ideia de democracia racial.

É inegável, porém, a tentativa de Freyre com sua obra nos anos 1930, que deve ser vista em seu tempo como extremamente relevante, de superar a visão negativa de nós – brasileiros – mesmos. Como evocou um dos estudiosos de sua obra<sup>162</sup>:

O admirável, em Gilberto Freyre, é que regressava dos Estados Unidos e da Europa sem estar europeizado ou ianquizado no seu espírito e na sua inteligência; o que aprendeu com grandes mestres serviu para aprofundar o mistério nordestino. Ele trouxe de lá a *explicação de nós mesmos*. O Brasil de hoje, miscigenado, moreno, mulato, caboclo, valorizado no seu complexo racial é um Brasil gilbertiano. [...] Com *Casa-Grande & Senzala* – tenho dito mais de uma vez que passamos do preconceito ao conceito. O preconceito era o de raça. O conceito é o de *metaraça* (PEREIRA In: FONSECA, 1985, p. 72). Grifo nosso.

Esse tipo metaracial dos trópicos – o brasileiro dos anos 1930, produto histórico da hibridização cultural – era na narrativa de Freyre, em nossa análise, o tipo social sem consciência de raça, “plástico” como o colonizador luso, contemporizador em

---

<sup>162</sup> PEREIRA, Nilo. “Casa-Grande & Senzala e o seu tempo” In: FONSECA, Edson Nery da. (Org.). *Novas perspectivas em Casa-Grande & Senzala*. Ed. Recife-PE: Editora Massangana, Fundação Joaquim Nabuco, 1985. p. 66-77.

termos étnicos. O Brasil da democracia racial era esse do tipo metaracial descrito por Gilberto Freyre, principalmente nos anos 1930.

Apesar de sua metodologia nova à época e dentro de um horizonte intelectual muito singular devido à sua trajetória pessoal de estudante em universidades estrangeiras, nem mesmo o mais animado dos seus comentadores pode esconder que, quando buscamos compreender historicamente suas ideias, ele ainda retinha termos do anterior léxico racialista que ele mesmo buscava romper, evidentemente tratando a questão velha (da raça) com uma terminologia nova (cultura). E nessa retenção abriu margem com suas imagens históricas para se pensar o Brasil em termos de democracia racial, tanto no plano histórico, como no [seu] presente e até mesmo projetando isso para o futuro. Qual seria o sentido (do ponto de vista de uma análise histórica) das análises de Gilberto? Para nós, um sentido eminentemente conservador, quando não reacionário.

### **2.3 O sentido conservador da narrativa freyriana sobre as relações raciais**

*“O passado nunca foi; o passado continua”.*<sup>163</sup>

A interpretação freyriana do tipo metaracial brasileiro nos trópicos, onde repousaria a democracia racial exportável ao mundo, principalmente no pós-guerra (1945), tinha, de acordo com o historiador Durval Muniz de Albuquerque Júnior, uma singular significância para as elites nordestinas em crise na época:

Essa visão plástica da realidade condiz com a sua principal postura política: a da busca da harmonização dos conflitos, da superação dos antagonismos por uma interpretação conciliatória dos contrários. [...] Esta procura da harmonia alia-se à procura da permanência, da manutenção da ordem, por isso o pensamento freyriano se orienta mais no sentido espacial do que temporal (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2011, p. 112).

---

<sup>163</sup> Frase de Gilberto Freyre In: Epígrafe. PALLARES-BURKE, Maria Lúcia G. BURKE, Peter. *Repensando os Trópicos: um retrato intelectual de Gilberto Freyre*. Ed. São Paulo: Editora da UNESP, 2009. p. 9.

Dito isso, um caminho possível de análise da obra freyriana, que é o que estamos buscando sustentar, é apontar o projeto de Brasil que ele comportava com a sua ideia – ora implícita, ora subentendida – de democracia racial baseada na concepção de que a constante da história brasileira, e até mesmo do seu presente, era a “conciliação de contrários”, da harmonia racial e, por conseguinte, social.

Seu projeto de país, em que a representação do mesmo repousa em uma interpretação histórica bem particular das relações raciais, era, portanto, um projeto vinculado às elites que, nordestinas ou não, em crise ou não, se beneficiaram e se beneficiavam com a sociedade como ela está, ou seja, sem “abalos” na estrutura que perturbe o antagonismo e a hierarquia em equilíbrio histórico.<sup>164</sup> Não é só, portanto, no seu explícito e público apoio à ditadura civil-militar de 1964 (BASTOS, 2006, p. 34), ou no seu também notório e visível apoio ao regime salazarista português nos anos 1950 (PINTO, 2009). Na sua própria reflexão sobre a história brasileira, principalmente na questão das relações raciais, repousava uma visão de sociedade vinculada a interesses sociais historicamente associados às elites, o que permite compreender sua narrativa como especialmente conservadora (LEITE, 2002).

O historiador Carlos Guilherme Mota – em análise sobre a ideologia da cultura brasileira – apontou sobre a obra freyriana dos anos 1930 que:

Uma abordagem sumária permite, desde logo, vislumbrar em seu comportamento intelectual – que também se traduz em nível político, possuindo enraizamento social e econômico – as expressões de um estamento dominante, embora em crise. Carrega consigo um certo sentido de mando, as marcas da distinção e do prestígio, uma visão senhorial do mundo, suavizada pelas condições gerais de vida criadas na esteira das transformações sociais e políticas com foco na crise de 1930 (MOTA, 2008, p. 94). Grifo nosso.

---

<sup>164</sup> Sobre isso, Roberto DaMatta em texto introdutório à edição de SM utilizada nesta pesquisa, afirmou que: “O que Gilberto tenta demonstrar, correndo o risco de ser chamado de reacionário e um ideólogo de um escravismo doce, é que o sistema funcionava *hierarquicamente*. As diferenças não corriam em paralelo, mas faziam parte de uma geometria social de inclusão, uma figura na qual os senhores englobavam mas eram também englobados por seus escravos, com os quais mantinham laços de interdependência” (DAMATTA In: FREYRE, 2004, p. 19).

Essa “visão senhorial” que se pode caracterizar como um estilo de pensamento conservador<sup>165</sup>, que à época teve muito sucesso<sup>166</sup>, revalorizando, dentre outras coisas, “as tradições”, o tempo perdido, em que as elites e, principalmente, os estratos inferiores da sociedade “estavam em seu lugar”. Nesse ponto, portanto, narrativa e visão política estão interligadas, democracia racial e projeto conservador de Brasil estavam entrelaçados.

Depreende-se da análise da obra de Freyre sobre a questão da discriminação racial que a identificação racial no Brasil seria mais afetada especificamente pelo critério econômico, de classe, por exemplo, do que pela consciência racial *stricto senso*. Essa não poderia existir ou, se existia, era circunscrita a círculos racistas na sociedade brasileira “exógena”, pois o brasileiro, no geral, mesmo o mais alvo e loito, teria sangue negro, como se esse dado por si desimpedisse a discriminação racial que, sem dúvida, havia e fazia a democracia racial brasileira não fluir plenamente.

Ele mesmo afirmou – em protesto por ocasião de um hotel em São Paulo no ano de 1950, quando ainda era deputado federal, ter se recusado a receber a coreógrafa e dançarina negra estadunidense Katherine Dunharm – que:

Este é um momento – o ultraje à artista admirável cuja presença honra o Brasil – em que o silêncio cômodo seria uma traição aos nossos deveres de representantes de *uma nação que faz do ideal, se não sempre da prática, da democracia racial, inclusive a étnica, um dos seus motivos de vida, uma das suas condições de desenvolvimento* (FREYRE, 1966, p. 190). Grifo nosso.

Aqui é possível perceber claramente ao menos duas coisas. Primeiro que, do ponto de vista do discurso sobre o Brasil atual (década de 1950 aqui), Freyre pensou o país em que a democracia racial e étnica, se não era uma prática, era um ideal da nação. Segundo que, do ponto de vista mais retrospectivo, Freyre pensava que,

<sup>165</sup> Ver: MANHHEIN, Karl. “Conservative thought” In: *Essays on Sociology and Social Psychology*. Ed. London: Routledge e Kegan Paul, 1953. p. 74-164.

<sup>166</sup> “Estranho sucesso. A invenção, ou revalorização das tradições, aparece num momento quando os setores dominantes tradicionais, ligados à agricultura do açúcar, estão claramente em decadência. Momento em que seu poder político é questionado. Mais uma vez teve razão Hegel, ao afirmar que a coruja de Minerva retorna ao crepúsculo. Nunca, antes da década de 1930, os setores dominantes agrários tiveram tão grande ideólogo. E, nunca, uma interpretação sobre os mesmos tão grande sucesso” (BASTOS, 2006, p. 48).

historicamente, as bases da democracia étnica e racial eram as condições do desenvolvimento do Brasil, que desde os inícios da colonização lusa já se formava “sem consciência de raça”.

Aplicando os conceitos de “espaço de experiência” e “horizonte de expectativa” – do historiador alemão Reinhart Koselleck<sup>167</sup> – na obra freyriana, é possível compreender sua narrativa nesses dois planos conceituais da seguinte maneira. O espaço de experiência freyriano das elites nordestinas em suas casas-grandes de engenho, naquela geografia ainda colonial, era um espaço de experiência positivo, evocado, inclusive, pela sua memória pessoal, sendo ele mesmo descendente de aristocrata família, ou seja, no espaço de experiência da sociedade brasileira havia algo que se quebrara, justamente aquilo que a singularizaria como uma “civilização tropical”, no caso, os antagonismos raciais em equilíbrio, mesmo em uma sociedade que se dividia fundamentalmente entre senhores brancos de um lado e escravizados negros do outro, afinal como ele mesmo afirmou:

Foi então o Brasil uma sociedade quase sem outras formas ou expressões de *status* de homem ou família senão as extremas: senhor e escravo. O desenvolvimento de “classes médias”, ou intermediárias, de “pequena burguesia”, de “pequena” e de “média agricultura”, de “pequena” e de “média indústria”, é tão recente entre nós, sob formas notáveis ou, sequer, consideráveis, que durante todo aquele período [colonial] seu estudo pode ser quase desprezado; e quase ignorada sua presença na história social da família brasileira (FREYRE, [1936] 2004, p. 52, 53).

Nesse trecho é lembrado que a característica do nosso espaço de experiência – esse da família patriarcal e tutelar do Brasil – é uma sociedade de antagonismos e de hierarquia. Uma sociedade cujas engrenagens funcionavam com mãos de ferro, porém, sem perder o doce característico da açucarocracia do engenho, adocicado ainda pelo catolicismo também de família, mais sincrético – e até mesmo dionisíaco – do que o protestantismo mais ascético das colônias inglesas. O Brasil do passado de

---

<sup>167</sup> Para quem *espaço de experiência* se vincula ao tempo *passado* e o *horizonte de expectativa* se vincula ao tempo *futuro* (KOSELLECK, 2006, p. 304-327). Sobre esses conceitos em Koselleck ver: BARROS, José D’Assunção Barros. *O tempo dos historiadores*. Ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2013. p. 140, 141.

Freyre era um Brasil bom, principalmente para a sua elite econômica e política, a mesma que em declínio em poderio, tanto econômico e, sobretudo, político, a partir de 1930, teria no discurso de Freyre um intelectual que lhe restituía a grandeza e a opulência de outrora.

O horizonte de expectativa de Freyre com sua argumentação, parece-nos, o levou a considerar a civilização tropical e seus antagonismos raciais em equilíbrio – basilar de sua democracia racial – como o modelo a ser exportado para o mundo. Modelo de política de integração racial de sucesso que não engendrara, como nos Estados Unidos ou África do Sul, um regime de segregação racial em termos legais como um *apartheid*.

Usando basicamente essa mesma nomenclatura de R. Koselleck (2006), o historiador José Carlos Reis, sobre o “tempo histórico do Brasil em Freyre”; apontou que:

Freyre prefere a continuidade à mudança, ou a mudança dominada pela continuidade. Seu olhar sobre o futuro do Brasil é pessimista: nos anos 30, a mudança se acelerava, assustando-o, pois, comprometia a continuidade do passado patriarcal. Com sua reflexão, ele quer fazer uma defesa desse passado e impedir ou desacelerar a mudança (REIS, 2006, p. 80).

Era um intelectual do *engenho antimoderno*, cuja significação política de sua obra se vinculava à crítica da noção de progresso como “agente perturbador do equilíbrio social”.<sup>168</sup> Sua produção, no que tange ao tema democracia racial, pode ser lida também – embora não tenhamos nos aferrado a essa estrita conceituação – como a de um “intelectual tradicional”<sup>169</sup> ligado às elites em crise de sua época, mas nos pareceu simplista demais pensar sua produção nesses termos, todavia, como se verá num capítulo seguinte, a crítica contundente à democracia racial e às relações “harmônicas” entre as raças, proposta principalmente nos anos 1960 por Florestan Fernandes, irá diferir frontalmente com essa forma de interpretação do Brasil mediada

---

<sup>168</sup> ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *A invenção do nordeste e outras artes*. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2011. p. 113

<sup>169</sup> Ver: GRAMSCI, Antonio. “A Formação dos Intelectuais” In: \_\_\_\_\_. *Os Intelectuais e a Organização da Cultura*. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982. p. 3-23.

pela ideia da democracia racial de Freyre, que tinha uma significação eminentemente conservadora.

### CAPÍTULO III – RAÇA E CLASSE: A NÃO INTEGRAÇÃO DO NEGRO NO BRASIL

O terceiro capítulo do nosso trabalho, analisando os textos de Florestan Fernandes, busca, num primeiro momento, identificar sua crítica à ideologia da democracia racial, no caso denunciando o “mito” que essa ideologia representava para o autor paulista. Nosso ponto maior, posteriormente, é compreender a sua análise sobre a **não** integração do negro no Brasil, que, para ele, representava uma problemática que ia além da pobreza no sentido material. Procedemos, pois, em nossa análise, à leitura que Florestan fez nos anos 1960 da não integração do negro na sociedade de classes que se formava, feita juntamente com a sua forma de crítica ao mito do Brasil como o país da democracia racial, que era a ideia geral que até então se fazia do país, principalmente quando se tinha como base os textos de Gilberto Freyre dos anos 1930 e 1940, como demonstramos em capítulo anterior.

A obra *A INSC* [1964], fruto de sua tese de cátedra na USP, tem o “estilo pedregoso” da espécie. Dois alentados volumes que condensam interpretações quantitativas baseadas em uma análise sociológica com alicerces teóricos variados num leque de referências extraordinariamente extenso. Dentro da literatura sociológica sobre as relações raciais, a obra se destaca não apenas pela amplitude e pelas formas de análise, mas também pelo seu duplo aspecto de ser ao mesmo tempo uma obra científica e uma obra política, porém, sem perder o elemento de crítica a partir da problemática racial de aspectos mais gerais da sociedade brasileira e sua história, afinal, como ele mesmo argumentou, tratava-se de uma obra que problematizava a emergência do povo na história.<sup>170</sup>

Antes de problematizarmos a não integração do negro na perspectiva de Florestan na sociedade classista que se formava, iremos, num primeiro momento, enfatizar a forma de crítica e analisasse o *mito* da democracia racial, conforme Florestan mesmo nomeou. Isso se releva importante como análise prévia da não integração do negro em pelo menos dois pontos. O primeiro, é que a percepção da não integração do negro estaria obscurecida justamente por esse mito que serviria como véu ideológico para que a questão da subalternização do elemento de cor na sociedade capitalista em formação, não era percebida e assim atingiria um grau sério

---

<sup>170</sup> FERNANDES, *Op.Cit* ([1964] p.XI, 1965).

de invisibilidade. O segundo, é que faz parte da proposta da nossa pesquisa enfatizar as leituras de Freyre e de Florestan sobre o tema da democracia racial, buscando, assim, desenvolver uma análise de como, em tempos diferentes e a partir de perspectivas distintas, os dois autores trataram essa questão.

### 3.1 Florestan: A falácia da democracia racial

Para Florestan “democracia racial” era um mito a ser desconstruído. Os mitos servem, dentre outras coisas, para instituir uma visão de mundo que explique uma determinada origem e que sirva socialmente para manter determinados padrões e condutas por parte dos indivíduos. O mito da democracia racial serviria para manter intacta ou para disfarçar o histórico caráter segregador da sociedade brasileira em relação aos negros, que desde a escravidão foram subjugados.

Florestan, referindo-se ao mito da democracia racial em AINSC, argumentou que: “Durante quase meio século, permaneceu soberana e intocável **uma ideologia racial** que colidia com as bases ecológicas, econômicas, psicológicas, sociais, culturais, jurídicas e políticas de uma sociedade multirracial, [...] (FERNANDES, [1964] 1965, p. 195). Grifo nosso. Num primeiro momento, destacam-se duas observações depreendidas dessa análise de Florestan.

Primeiro que, para ele, essa ideologia racial permaneceu por quase meio século – ele publicou o seu livro em 1964 –, ou seja, ela precede a obra de Freyre, por exemplo, e tem na obra dele ao menos uma contraposição sociológica mais direta. Segundo, que essa mesma ideologia racial colidiria com as bases sociais que ela busca interpretar, isto é, que tendo uma visão ampla no sentido da ecologia, economia, psicologia, análise sociológica, cultural, jurídica e política não existe base para se pensar em termos de democracia racial no Brasil, nem no plano histórico – no sentido de sua vigência e não em termos de existência conceitual – nem no plano social à época, no caso, os anos 1950-60, que é o contexto do autor.

Para Florestan, falar em termos de democracia racial seria contra os fatos históricos e a realidade empírica presente, um duplo erro. Erro que:

Na ânsia de prevenir tensões raciais hipotéticas e de assegurar uma via eficaz para a integração gradativa da “população de cor”, fecharam-se todas as portas que poderiam colocar o negro e o mulato na área dos benefícios diretos do processo de democratização dos direitos e garantias sociais (FERNANDES, [1964] 1965, p. 197).

Esse mito tinha então uma função social de invisibilizar as barreiras de cor.  
Então:

Engendrou-se, assim, um dos grandes mitos de nossos tempos: o mito da “democracia racial brasileira”. Admitia-se, de passagem, que esse mito não nasceu de um momento para outro. Ele germinou longamente, aparecendo em todas as avaliações que pintavam o jugo escravo como contendo “muito pouco fel” e sendo suave, doce e cristãmente humano. Todavia, tal mito não possuía sentido na ordem social escravocrata e senhorial (FERNANDES, [1964] 1965, p. 197).

A ideia de igualdade entre as raças escondia, escamoteava o real conflito. O estado social racial brasileiro não seria de acomodação social, mas de conflito social. O engendrar do mito da democracia racial brasileira, um dos pilares da identidade nacional (da “brasilidade”), escondia o racismo crasso existente em nosso país. Historicamente, portanto, deturpava as relações entre senhores e escravos, sendo o “pouco fel” ou a escravidão “benigna”, como queria Freyre, aspectos fundamentais de sua germinação.

Ainda em AINSC, podemos encontrar a seguinte referência ao mito da democracia racial contestado por Florestan:

O atraso da ordem racial ficou assim, como um resíduo do *antigo regime* e só poderá ser eliminado, no futuro, pelos efeitos indiretos da normalização progressiva do estilo democrático de vida e da ordem social correspondente. Enquanto isso não se der, não haverá sincronização possível entre a ordem racial e a ordem social existentes. Os “brancos” constituirão a “raça dominante” e os “negros” a “raça submetida”. Doutro lado, enquanto o mito da “democracia racial” não puder ser utilizado abertamente, pelos negros e mulatos, como um regulador de seus anseios de classificação e de ascensão sociais ele será inócuo em termos da democratização da ordem racial imperante (FERNANDES, [1964] 1965, p. 209, 210).

Aqui Florestan apontou como a ordem racial brasileira, que nada tinha de democrática, era um “resíduo” da ordem social escravocrata brasileira e a utilização por parte de negros e mulatos do mito da democracia racial era uma possibilidade que, dentre outras coisas, poderia colaborar na construção de uma ordem racial igualitária e não excludente. Como categoria histórica, o mito da democracia racial deveria ser *reapropriado* agora para efetivamente instituir relações raciais e sociais igualitárias e não assimétricas. A luta dos negros deveria se dirigir no presente para a democratização racial que só viria plenamente pela sua efetiva ação social orientada para este fim.

Em *ONMB* se lê que:

Em consequência, temos que admitir que o mito da democracia racial fomenta outros mitos paralelos, que concorrem para esconder ou “para enfeitar a realidade”, e que esses mitos são perfilhados sem base objetiva, mesmo pelos “negros” e pelos “mulatos” (FERNANDES, [1972] 2007, p. 28).

Esse *falso idealismo* da democracia racial<sup>171</sup>, que encobria as relações de raça que eram excludentes, também se revelava como um entrave para a ação prática. Destacava-se na escrita de Florestan a reiteração entre pensamento e ação, ou seja, sua forma de trabalhar com o tema da raça e seu empenho em desconstruir o mito da democracia racial que se revela como um invólucro místico, ideológico, que encobria a realidade cruel<sup>172</sup> do racismo e do preconceito, e se relacionavam com a dimensão prática da vida, com a ação transformadora, com uma proposta de intervenção na realidade de modo a transformá-la.

Com efeito:

A democracia racial não impõe a participação como um desafio passivo: para participar, o negro e o mulato precisarão dar de si mesmos o que eles possuem de mais criador e produtivo. [...] O

<sup>171</sup> FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. 2. ed. São Paulo: Global, [1972] 2007. p. 30.

<sup>172</sup> “A partir dessa interpretação, a tese da cordialidade das relações raciais, da democracia racial, revela-se ficção ideológica” (IANNI, 2008, p. 24).

que pretendemos, para o nosso futuro imediato e remoto, não é fixação dos dois pólos, separando o negro, de um lado, e o mundo dos brancos, de que ele participa marginalmente, de outro; mas que o mundo dos brancos dilua-se e desapareça, para incorporar, em sua plenitude, todas as fronteiras do humano, que hoje apenas coexistem “mecanicamente” dentro da sociedade brasileira (FERNANDES, [1972] 2007, p. 35, 36).

Mesmo com a constatação acima citada, é inegável como ele mesmo disse mais acima que não se pretendia criar, mediante uma desconstrução do mito da democracia racial, um mundo “de negros” à parte de um mundo dos brancos. Era a diluição das fronteiras, ou barreiras de cor (FERNANDES, 2007), que se buscava, que deveria ser o objetivo de um movimento negro e mulato que modificasse o *status quo* racista brasileiro da época.

Referindo-se à pesquisa da UNESCO que ele e Roger Bastide participaram nos anos 1950, Florestan argumentou que:

Ao que parece, essa instituição alimentava o propósito de usar o “caso brasileiro” como material de propaganda, se os brancos, negros e mestiços podem conviver de “forma democrática” no Brasil, por que o mesmo processo seria impossível em outras regiões? **Não obstante, o que é uma democracia racial? A ausência de tensões abertas e de conflitos permanentes é, em si mesma, índice de “boa” organização das relações raciais?** (FERNANDES, [1972] 2007, p. 39). Grifo nosso.

Ao questionar a própria democracia racial, o autor problematizava a ideia – muito freyriana, por sinal – de que se inexistem relações abertas de hostilidades em relação à população negra ou “de cor” – exemplificada em residências somente para negros, ônibus, escolas, praças etc. – inexistiam barreiras de cor. Para Florestan, só essa ausência de tensões raciais abertas não validariam a ideia de pensar as relações entre brancos e negros sob a perspectiva da democracia étnica ou racial. Pois essa mesma ideologia que funcionava como o mecanismo de mascaramento da realidade racial brasileira tinha uma função social e política bastante clara para a população negra: Não se revoltem, *não há porque se revoltar*. Somos uma democracia racial.

Em termos de interpretação do social, haveria então uma confusão, em que se poderia constatar que:

Em suma, a expansão urbana, a revolução industrial e a modernização ainda não produziram efeitos bastante profundos para modificar a extrema desigualdade racial que herdamos do passado. [...] Essa afirmação contraria o que se costuma dizer sobre a *democracia racial* que imperaria no Brasil. É que se confundem padrões de tolerância estritamente imperativos na esfera do decoro social com igualdade racial propriamente dita (FERNANDES, [1972] 2007 p. 67).

Porém, “quanto ao mais, não é só a democracia racial que está por constituir-se no Brasil. É toda a democracia na esfera econômica, na esfera social, na esfera jurídica e na esfera política” (FERNANDES, [1972] 2007 p. 40). Para o sociólogo paulista, falando nesse texto já no início dos anos 1970, em plena ditadura civil-militar, somado à luta para a construção mediante a ação prática da democracia racial estava também o projeto de construção da democracia no sentido mais amplo do termo.

Como já enfatizamos ao longo do trabalho, é constante, quando analisamos o pensamento e as ideias de Florestan, o esforço em conciliar pesquisa com ação transformadora. Democracia racial não se sustentaria para ele, senão como um mito engendrado numa sociedade estamental de castas.<sup>173</sup>

Em síntese:

O privilégio é tão “justo” e “necessário”, para as camadas dominantes, e também para as suas elites culturais, que as formas mais duras de desigualdade e de crueldade são representadas como algo *natural* e, até, *democrático*. Está nessa categoria o mito da democracia racial, tão entranhado na visão conservadora do mundo no Brasil. O que define uma democracia racial? Pouco importa. O que importa é que o mito seja aceito e que se propague que não existe, no mundo, “outro exemplo de democracia racial” (FERNANDES, [1972] 2007, p. 294).

---

<sup>173</sup> “Para o Paulista, a sociedade de castas é uma sociedade de classes mais rígida, fundamentada em certas relações de produção, na qual há pouco ou nenhum espaço para mudança ou mobilidade; é a sociedade pré-capitalista, com base econômica e, mesmo na versão brasileira, apresentando muitas semelhanças com o regime feudal da Europa medieval” (MOTA, 2000, p. 125).

Não é nem a precisão conceitual, sua gênese ou mesmo o autor que a formulou. Para Florestan, no que se referia à democracia racial, era a sua aceitação que interessava, principalmente aos setores mais conservadores da sociedade brasileira, e, como apontamos, a leitura de Freyre se coaduna bem nesse sentido. Embora Florestan não o cite, transparece em nossa compreensão um diálogo com a obra de Freyre e sua visão de “harmonização dos contrários” e de “democracia étnica” que não destacaria o lado sombrio do mundo que o português criou (FERNANDES, [1972] 2007).

Nada de democracia racial poderia ser encontrado nesse mundo criado pelos lusos. Há de se citar que a disputa de interpretação sobre raça e relações étnicas aqui expostas não é apenas em termos de teoria ou paradigma explicativo. A disputa era também em termos de projeto de Brasil. Enquanto Freyre, ao salientar a questão da união, explicou e buscava a conservação da coesão social, Florestan queria uma ação prática, transformadora, o que dilatava e redimensionava o debate para além do universo das pesquisas e livros, em direção ao terreno da política.<sup>174</sup>

Em uma entrevista<sup>175</sup>, Florestan disse claramente que:

Os resultados da investigação que fiz, em colaboração com o professor Roger Bastide, demonstraram que essa propalada ‘democracia racial’ não passa, infelizmente, de um mito social. E um mito criado pela maioria e tendo em vista os interesses sociais e os valores morais dessa maioria; ele não ajuda o “branco” no sentido de obrigá-lo a diminuir as forças existentes de resistência à ascensão social do “negro”; nem ajuda o “negro” a tomar consciência da situação realista da situação e a lutar para modificá-la, de modo a converter a “tolerância racial” existente em um fator favorável a seu êxito como pessoa e como membro de um estoque racial (FERNANDES, [1972] 2007 p. 60).

---

<sup>174</sup> “Nessa polêmica Freyre/F. Fernandes-pesquisadores do Cebrap, aparecem duas disputas: uma teórica e outra política. A primeira opõe marxistas e historicistas: o motor da história não são as ideias, não são as mentalidades coletivas, mas a luta de classes, as classes em luta na esfera da produção. A visão culturalista é vista como interclassista, reacionária, pois harmonizadora das contradições reais. [...] A segunda disputa opõe duas regiões do Brasil: O Nordeste, cujas oligarquias locais perdiam o poder desde a abolição do tráfico negreiro e a ascensão do café, paulista, exatamente nos anos 1850 de Varnhagen, e os paulistas que ganhavam poder na mesma proporção em que os primeiros perdiam o seu” (REIS, 2006, p. 60, 61).

<sup>175</sup> “Publicada por *A Gazeta*, 27/8/1966. Reproduzida em F. Fernandes, J. B. Borges e O. Nogueira, *A questão racial brasileira vista por três professores*, São Paulo, Escola de Comunicações e Artes – USP, 1971” (FERNANDES, [1972] 2007, p. 59). Nota 2.

Isso demonstra ao menos duas coisas. Primeiro, acreditamos que já enfatizamos esse ponto, a democracia racial enquanto ideologia racial orientada com fins de escamotear as contradições raciais como o preconceito e a discriminação racial não resistem a um estudo empírico. Ou seja, ela é mais uma forma de intuição do que resultado de uma pesquisa objetiva.<sup>176</sup> Segundo, apesar do uso da ideologia que beneficiou de alguma forma o branco (ao menos nos tempos da escravidão), para Florestan a democracia racial nem ao “branco” nem ao “negro” poderia beneficiar.

Para o primeiro, ela não o auxiliaria a “barrar” o negro em ascensão e, para este, ela não o ajudaria, sem dúvida, na tomada de consciência da sua situação enquanto negro imerso num mundo criado para favorecer aos brancos. A democracia racial enquanto noção, portanto, não favorecia nem um dos lados raciais.

Antes de falarmos da forma como o autor destacou a questão da não-integração do negro no Brasil, convém enfatizar, em termos de conclusão, o que em nossa compreensão era a visão de Florestan sobre a democracia racial. Como já reiteramos, essa discussão sobre a democracia racial é de fundamental importância para a posterior análise da não-integração do negro na sociedade de classes em formação no Brasil, sobretudo com foco na cidade de São Paulo, primeiro núcleo capitalista moderno do país.

Num primeiro momento, o autor a denunciou como um mito, um dos “maiores da época”. Portanto, era importante para Florestan e sua equipe, nos anos 1960, à busca pela sua desconstrução, inclusive – ainda que não o citando de forma clara, por exemplo – criticando e indo na contramão da argumentação que ele adjetivou de conservadora, como a narrativa de Gilberto Freyre nos anos 1930.<sup>177</sup> Num segundo momento, o autor apontou os usos históricos dessa ideologia racial que precede a obra de Freyre, pois remonta ao período escravista. A principal utilização desse mito

---

<sup>176</sup> Embora frisemos aqui que: “A teoria de democracia social, étnica ou racial de Freyre foi originalmente bem recebida e seguida por alguns sociólogos e antropólogos, incluindo norteamericanos – como Donald Pierson e Charles Wagley – e brasileiros. Pierson, por exemplo, observara a ausência comparativa de preconceito racial no Brasil, mais especificamente na Bahia, graças à miscigenação: ‘o preconceito como existe é mais de *classe* do que preconceito de *casta*’” (PALLARES-BURKE, BURKE, 2009 p. 278, 279).

<sup>177</sup> “Onde Freyre havia contado uma história otimista, enfatizando a ascensão do mulato e as oportunidades de educação e mobilidade social no século XIX, Florestan e seus colegas apresentaram um relato pessimista, salientando as conseqüências [sic] negativas da urbanização e da ascensão do capitalismo e da sociedade de classes para os afro-brasileiros. Onde Freyre via fraternização, eles viam discriminação” (PALLARES-BURKE, BURKE, 2009, p. 282, 283).

é a conservação dos lugares sociais dos brancos e negros na sociedade. E disse ainda que “[...] as forças sociais empenhadas na democratização das estruturas raciais brasileiras ainda não são nem muito fortes nem muito organizadas” (FERNANDES, [1972] 2007 p. 186, 187), reiterando que se a democracia racial vier a existir como realidade, ela deve vir pela ação prática transformadora.

Se a democracia racial já tinha servido no passado como legitimação da sociedade escravista e estamental, agora (anos 1960), na sociedade de classes, ela se tornara, para o autor, obsoleta, não “servindo” nem para bloquear a ascensão – ainda que por “infiltração” – do elemento negro ou mestiço para o branco e nem serviria para negros e mulatos na conscientização de sua posição racial e de classe – que, como veremos, não eram dissociadas para o autor.

A democracia racial fazia parte da ideologia das classes dominantes, difundindo, assim, a ideia de que não haveria racismo ou qualquer tipo de motivação para a contestação da forma como as relações raciais se desenvolveram no Brasil e, principalmente, como esse padrão de acomodação racial vigente se reproduzia, produzindo uma visão harmoniosa sobre as relações raciais brasileiras.

Evidentemente que o problema étnico, no caso as relações conflituosas entre brancos e negros, não é restrito à questão da classe sob o ponto de vista econômico. Florestan não pensava assim de modo reducionista, porém, as formas de subalternização sócio-históricas do negro – na emergência de uma sociedade capitalista de classes – levou o sociólogo paulista a pensar nessa perspectiva e a apontar como racismo e exclusão econômica operavam como partes da lógica do sistema social em conjunto.

Sob o ponto de vista histórico, é compreensível aqui a figura de um intelectual engajado nas lutas sociais, que buscava unir pensamento e ação, sendo que a desconstrução desse mito da democracia racial era parte fundamental do problema duplo, intelectual e político do dilema do negro.

Para a história social das ideias que tentamos realizar, Florestan, nos anos 1960, se impôs como um autor que ao desmistificar a democracia racial abriu espaço para a mesma.

### 3.2 Além da pobreza negra: Os dilemas do negro pós-Abolição

O elemento negro e mestiço recém-saído de uma escravidão violenta e de um sistema de castas não poderia encontrar vida fácil na sociabilidade capitalista que se formava. A questão do estudo de Florestan era demonstrar como não se efetivou a integração sócio-cultural do negro e do mestiço na sociedade de classes. Apesar dos dados coletados terem sido levantados em data anterior num projeto coletivo de pesquisa que contou com a participação de outros pesquisadores<sup>178</sup>, o texto apresentado em 1964 demonstrou – a partir de uma visão histórico-social – como a modernização capitalista, ou seja, a implementação do sistema de classes, impeliu o negro e outros “elementos de cor” à situação social de profunda degradação moral e econômica.

Sobre a escolha do recorte espacial do trabalho, o autor argumentou que:

A escolha de São Paulo como unidade de investigação explica-se naturalmente. Ela não só é a comunidade que apresenta um desenvolvimento mais intenso, acelerado e homogêneo quanto à elaboração sócio-econômica do regime de classes. É, também, a cidade brasileira na qual a *revolução burguesa* se processou com maior vitalidade, segundo a norma do *Trabalho-livre, na Pátria-livre* (FERNANDES, [1964] p. XII, 1965).

São Paulo representava para Florestan o tipo ideal pioneiro na história brasileira de formação de uma sociedade de classes. E nesse ponto residia a sua forma peculiar de ver no processo de formação da sociedade moderna em nosso país, não enxergando o processo numa perspectiva empática do progresso e da evolução, mas assinalando a permanência e a contradição social e racial como a herança do passado escravista que pesava principalmente para os negros.

---

<sup>178</sup> Em “Nota explicativa”, Florestan afirmou nesse sentido que: “Este [sic] trabalho foi escrito com vistas à obrigação do autor de submeter-se às provas de concurso da Cadeira de Sociologia I da Faculdade de Filosofia Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. Ele [sic] teve de ser elaborado um tanto às pressas, entre janeiro de 1963 e abril de 1964. Embora nesse período o autor só se dedicasse a esse mister, a coleta de dados, feita principalmente em 1951, e sua classificação e tratamento analíticos puderam ser concluídos com mais vagar e de forma mais apurada” (FERNANDES, [1964] p. XI, 1965).

Nessa cidade, palco da revolução burguesa cujo trabalho livre significava “pátria livre”, confundiam-se à época os ideais republicanos com os de liberdade individual (liberalismo), porém nem o Estado, os outrora senhores de escravos, a Igreja ou qualquer outra instituição social sequer pensou em uma reparação ou na criação de mecanismos sociais de integração do ex-escravo nessa nova ordem.

Sendo assim:

A desagregação do regime escravocrata e senhorial operou-se, no Brasil, sem que se cercasse a destituição dos antigos agentes de trabalho escravo de assistência e garantias que os protegessem na transição para o sistema de trabalho livre. [...] O liberto viu-se convertido, sumária e abruptamente, em senhor de si mesmo, tornando-se responsável por sua pessoa e por seus dependentes, embora não dispusesse de meios materiais e morais para realizar essa proeza nos quadros de uma economia competitiva (FERNANDES, [1964] p. 1, 1965).

O resultado da ruptura histórica representada pela dupla modificação com o advento da República e com a Abolição foi a continuidade da exclusão social do agora ex-escravo. O fim da sociedade estamental e o início da consolidação da sociedade de classes legaram para o negro os lugares e as posições sociais mais degradantes, principalmente no mundo social do trabalho na cidade de São Paulo.

O fato de não ter havido nenhum tipo de reparação social ao negro pode indicar – além do flagrante racismo das elites brasileiras da época – que a estratégia social dos grupos dominantes que conduziram o processo de transição do trabalho escravo para o trabalho livre acenava para a perspectiva eugênica de “branqueamento racial”.

A não integração do negro na sociedade de classes em formação era uma questão não apenas de ordem econômica e política, mas assumia uma forma de “purificação racial”, em que os signos da modernidade, como a ordem republicana e o liberalismo, se confundiam com o branqueamento, como o próprio Florestan apontou: “Todo o processo orientava-se, pois, não no sentido de converter, efetivamente, o ‘escravo’ (ou o “liberto”) em ‘trabalhador livre’, mas de mudar a organização do trabalho para permitir a substituição do ‘negro’ pelo ‘branco’” (FERNANDES, [1964] p. 18, 1965).

Todavia, é evidente que a acirrada disputa por posições sociais no setor do trabalho, principalmente com o imigrante, era parte da exclusão econômica do negro, afinal o trabalho livre e a europeização deslocou o negro para a margem da sociedade. Na sua análise sobre a correlação entre a estrutura do mundo urbano e as “propulsões psíco-sociais” do negro, Florestan apontou sobre esse período de desajustamento estrutural do negro quando do processo de urbanização capitalista que:

Os anos do desengano, em que o sofrimento e a humilhação se transformaram em fel, mas também incitam o “negro” a vencer-se e a sobrepujar-se, pondo-se à altura de suas ilusões igualitárias. Enfim, os anos em que o “negro” descobre, por sua conta e risco que tudo lhe fôra [sic] negado e que o homem só conquista aquilo que êle [sic] fôr [sic] capaz de construir, socialmente, como agente de sua própria história (FERNANDES, [1964] p. 69, 1965).

É interessante que mesmo apontando e reiterando as formas de exclusão e a causa econômica (material) da pobreza negra, Florestan vai além. Não opera apenas num pragmatismo materialista, apontou, sim, as contradições reais, como as causas de desajustamento estrutural e a competição desigual do negro com o imigrante por posições no mundo do trabalho (faltava ao negro a qualificação para muitos ofícios, além do racismo crasso dos empregadores). Mas indicou também os efeitos psicossociais dessa exclusão e desajustamento estrutural histórico na cidade.

Esse além é justamente o apontar perspectivas de ruptura; é à busca por consequências psicológicas e outras nuances que escapariam a um olhar apenas detido na questão econômica. Utilizando forte documentação estatística, Florestan também realizou uma abordagem qualitativa, compreensiva desses mesmos dados. Reafirmou, como na citação acima, que os homens (apesar dos constrangimentos da estrutura) são os agentes de sua própria história.

A pauperização e a anomia<sup>179</sup> social do negro, no caso “[...] as condições materiais e morais de vida [que] fomentavam a perpetuação do ‘déficit negro’”

---

<sup>179</sup> É interessante notar que Florestan tenha se utilizado de um conceito de Émile Durkheim (1858-1917) nessa obra, pois ilustra bem o ecletismo metodológico e a sólida formação do autor como um intelectual que conhecia várias perspectivas teóricas dentro da chamada sociologia clássica. Essa ilustração serve também para apontar as contradições de certos cortes epistemológicos em relação à obra de Florestan, que apontam que a partir dos anos 1960 ele teria feito uma “guinada” rumo ao marxismo e deixado “para trás” as leituras de outras fontes do pensamento sociológico europeu. No

(FERNANDES, [1964] p. 93, 1965), fizeram parte do processo de modernização capitalista, ou seja, é a face pobre da nova sistemática das relações sociais, agora em termos classistas e não mais tradicionais ou estamentais. Era necessária uma reorientação social por parte dos negros.

Afinal:

Em suma, o “negro ordeiro” precisava conformar-se com um duro e triste destino. Diante dele só se abriam as perspectivas oferecidas por uma sorte de especialização tácita, involuntária mas quase insuperável, que o mantinha eternamente prêso [sic] aos “serviços de negro”, que consumiam o físico e o moral do agente de trabalho, dando-lhe em troca parca compensação material e uma existência tão penosa quanto incerta por isso, não é de estranhar-se que muitos preferissem trilhar outro caminho, para “não ser otário”, “não bancar o trouxa” ou “não vender o sangue como escravo”. O *vagabundo*, o *ladrão* ou a *prostituta* enfrentavam riscos bem menores e construíam um destino comparativamente melhor (FERNANDES, [1964] p. 109, 1965).

Para além da pobreza, em termos de renda, salário, poder de compra no estado anômico, as implicações de ordem moral e de dignidade da pessoa também fazem parte do dilema negro, produzindo um fenômeno social complexo em que ser um vadio, ladrão ou prostituta era (não só em termos materiais, embora isso também pesasse) considerado como parte da renúncia em se humilhar, em se sujeitar por alguns trocados em trabalhos braçais, em ser – como outrora na condição de escravo – apenas um braço, apenas fazer “serviços de negro”, em ser otário, numa posição ultrajante e vexatória. Era esse o “déficit negro”<sup>180</sup> em sua face para além da pobreza material, a ultrajante condição anômica representava também uma pauperização em termos de dignidade.

Os *efeitos sociopáticos* da desorganização social dos negros também se refletiam na questão da cidade. A urbanização de São Paulo ilustraria (seria uma

---

projeto de pesquisa ao texto com Roger Bastide (*Branco e negro em São Paulo*, 1955), aparece explicitamente a alusão às categorias conceituais de Durkheim (BASTIDE, FLORESTAN, [1955] p. 268, 2008).

<sup>180</sup> Sobre esse ponto de pensar a questão do negro pós-Abolição em termos de “déficit” é pertinente apontar as críticas do historiador Sidney Chalhoub, que indicou as perigosas aproximações da visão de “desajustamento” de “anomia” e “patologia social” do negro de Florestan com a visão preconceituosa das elites da época (CHALHOUB, 2001, p. 83).

espécie de tipo ideal weberiano) bem a adaptação marginal do negro à cidade além dos efeitos sociopáticos concernentes a isso:

As condições em que se processavam a adaptação à cidade e o isolamento sócio-cultural difuso fizeram com que o negro e o mulato não fossem [sic] adequadamente socializados para assumir posições e papéis sociais em todos os contextos da vida social de que participassem. O indivíduo não era adequadamente socializado sequer para lidar com seu corpo e com sua pessoa, expondo-se a riscos que ameaçavam variavelmente [sic], sua saúde, seu equilíbrio, seus interesses [sic], sua segurança ou sua sobrevivência. Por isso, não é de estranhar-se o individualismo agreste, quase cego e desenfreado que transparecia nas relações com os “outros”. Se o “outro” fosse [sic] fraco, tímido ou dependente e se agisse como “trouxa”, condenava-se à servidão (FERNANDES, [1964] p. 183, 1965).

O desajustamento do negro nessa nova sociedade de classes em formação implicava em perceber sua relação com a cidade, como o isolamento sócio-cultural apontado por Florestan indicava que a não-integração do negro também tinha uma forma peculiar de se exprimir na arquitetura da cidade, no caso a vida na zona “marginal”, onde a urbanização à esmo e com uma precária estrutura fazia do cotidiano na cidade para o negro um momento de luta por um espaço digno de um homem livre.

Nesse ponto, o poder público era completamente ausente, praticamente não considerava isso uma questão relevante, preferindo tratar a “questão do negro” na cidade como questão de polícia, numa forma de *invisibilizar o problema* e iluminar apenas quando o negro poderia ser apontado como causador do problema, isto é, quando da sua transgressão à lei.

É importante mencionar também, a partir dessa citação, que essa perspectiva sobre o problema da não-integração do negro se dirige a uma forma de analisar a própria história enquanto processo. Quando o autor defende a “não socialização para assumir papéis sociais” e até mesmo para “não lidar com o próprio corpo”, podemos ler que ele frisou o aspecto da continuidade histórica, no sentido de que mesmo com a evolução econômica, com a República e com a Abolição da escravatura, todos estes eventos que promoveram rupturas com a velha ordem estamental, o negro ainda permanecia sem os meios de se integrar plenamente como um cidadão livre.

Era como se o passado permanecesse no presente. A significação disso para a história intelectual é deveras importante, porém podemos compreender essa importância para a própria história enquanto disciplina. Esse estudo de Florestan – ilustrado na última citação – apontou que a forma como as mudanças sociais se operam não seguem uma lógica linear e teleológica, mas podem apontar para a permanência do velho do novo.

Nesse ponto, para a urgência, no caso, de uma *segunda abolição*.

A idéia [sic] de uma *Segunda Abolição*, com o conteúdo, a amplitude e a profundidade com que ela se apresenta na consciência do negro e do mulato em São Paulo, pareceria um absurdo e um jôgo [sic] vazio de palavras para o senso comum do branco. Só através do próprio “negro”, no processo de transformação de seu modo de ser e de interagir com a sociedade paulistana, seria possível determinar o sentido dessa idéia [sic] e, portanto, o que o sombrio período de desorganização pessoal e social representa como uma etapa da árdua luta do “homem de côr [sic]” pela liberdade (FERNANDES, [1964] p. 66, 1965).

É lugar-comum na escrita de Florestan a união da perspectiva analítica com a possibilidade de transformação. A segunda abolição, agora não mais como uma revolução “dentro da ordem”, mas como uma ação que tinha que irromper na história nacional, levada a cabo pelos próprios agentes do movimento negro, não apenas para mudar as relações econômicas e a assimetria social no sentido material, mas para igualar os seres humanos, desconstruindo as diferenciações por critérios étnicos e distinções de pigmentação de pele.

A *heteronomia racial* na sociedade de classes engendrava um paradoxo em que a expansão das oportunidades – nos parâmetros do liberalismo capitalista – mantinha o padrão de desigualdade racial – e a correspondente concentração racial de renda, prestígio e poder –, produzindo uma situação histórica de implicações dramáticas para o negro que não tinha meios de “subir” na vida, ficando sempre nos “poros da sociedade paulistana”, à margem da história:

Esbatendo-se a situação do negro e do mulato sobre êsse [sic] amplo pano de fundo histórico-social, obtém-se uma compreensão relativista e objetiva do “drama do negro” na cidade. As tendências históricas de

diferenciação e de reintegração da ordem social não favoreciam, de per si, nenhum agrupamento étnico ou racial determinado. Todavia isso acabava acontecendo, por vias indiretas. O envolvimento imediato nos processos de crescimento econômico e de desenvolvimento sócio-cultural dependia de recursos materiais e morais. Ou, em outras palavras, recursos econômicos, de meios técnicos e organizatórios; em suma, de aptidões para responder efetivamente às exigências da situação histórico-social. Como ex-agentes do trabalho escravo e do tipo de trabalho manual livre que se praticava na sociedade de castas, o negro e o mulato ingressaram nesse processo com *desvantagens insuperáveis* (FERNANDES, [1964] p. 192, 1965). Itálico nosso.

Nessa forma de pensar, a persistência do passado como situação social envolvia o negro em uma redoma em que a sua posição só poderia ser marginal, afastada e excluída do progresso. Nesse cortejo dos vencedores (BENJAMIN, 1987), negros e mulatos estavam a correr atrás dos carros alegóricos do progresso e da liberdade, em que as significações reais desses conceitos só tinham uma ressonância difusa, quando não ausente em termos práticos para esses grupos sociais.

Em síntese, para o sociólogo paulista, a situação do negro na emergência da sociedade de classes e a conseqüente pauperização e anomia social que mantinham os padrões tradicionalistas (da sociedade de castas), produzindo o déficit negro e a heteronomia racial na sociedade moderna (de classes):

Tudo isso evidencia que se deve dar atenção especial à forma assumida pela *acomodação racial igualitária*. Esta não nasceu nem vingou, imediatamente, como uma relação típica da sociedade de classes. Foi pervertida e assimilada pelos padrões tradicionalistas de relações raciais, adquirindo a aparência da ordem social democrática mas preservando, tenazmente, a substância do *antigo regime*. Onde parecia fluir plena igualdade nas acomodações raciais, preservava-se, quase intacta e completa, a velha relação heteronômica, que separava o “branco” do “negro”, como o “senhor” do “escravo” ou “liberto”. As condições histórico-sociais de formação e de desenvolvimento do regime de classes em nossa cidade tornaram êsse [sic] destino do “negro” inelutável. A *situação de classe* só encontra vigência quando determinada categoria social conquista requisitos econômicos, sociais e culturais de uma classe (ou de parte de uma classe). Em termos [sic] raciais, sômente [sic] os estoques “brancos” da população de São Paulo adquiriram, desde logo, os caracteres psico-sociais e sócio-culturais típicos da formação de classe. Os “negros” e os “mulatos” ficaram variavelmente [sic] ausentes dêsse [sic] processo, misturados com os segmentos dos estoques raciais “brancos” que também encontraram dificuldades em participar das novas formações sociais, constituindo a “gentinha”, uma sobrevivência da “ralé” do *antigo regime*. Enquanto se

manteve nessa condição, o “negro” vivia numa sociedade organizada em classes sem participar do regime de classes (FERNANDES, [1964] p. 219, 1965).

Nesse modo de pensar, o curso da história brasileira apresenta uma continuidade de implicações fatais para os negros e mulatos. Apesar das transformações históricas e das rupturas, o antigo regime persistia, era como se o século XIX teimasse em não terminar, pelos menos em termos de padrões raciais que se mantinham próximos daqueles existentes no período do escravismo.

A bibliografia específica sobre a questão racial em Florestan corrobora, em nossa análise, com a forma como compreendemos o pensamento do sociólogo paulista e as implicações disso na história intelectual brasileira. Sobre esse ponto, cumpre destacar as afirmações de Octavio Ianni, por exemplo, comentando sobre a reflexão de Florestan sobre a problemática racial, afirmando que:

Tudo isso se ilumina pela reflexão atravessada pela paixão. [...] A desagregação do escravismo ofereceu a oportunidade de uma revolução social de porte histórico decisivo. No entanto, os escravos foram alijados ou reabsorvidos pelo regime de “trabalho livre”, [...] só dos oprimidos restaria esperar uma ruptura com essa tradição de pseudo-reforma e de pseudo-revolução. É a partir desse horizonte que se torna possível re-voltar às raízes pretéritas, presentes; descortinar o futuro (IANNI In: FERNANDES, 2002, p. 40-43).

Outras pesquisas<sup>181</sup> também apontam para a coerência de nossa compreensão sobre a reflexão de Florestan, indicando que a questão racial em seu pensamento era ligada intrinsecamente à questão de classe (por isso raça e classe) e também umbilicalmente relacionada à questão revolucionária no sentido radical e socialista,

---

<sup>181</sup> Tais como: JÚNIOR, Aristeu Portela. Raça, classe e a negação do conflito. *Revista Olhares Sociais*. PPGCS-UFRB, vol. 03, n. 02. 2014. p. 25-45; MESQUITA, Gustavo Rodrigues. *Florestan Fernandes e o antirracismo nos Estados Unidos e no Brasil, 1941-1964*. Tese de Doutorado em História, São Paulo-SP: Universidade de São Paulo (USP) 2017. p. 148-157; MOTTA, Daniele Cordeiro. *Desvendando mitos: As relações entre “raça” e classe na obra de Florestan Fernandes*. Dissertação de Mestrado em Sociologia. Campinas-SP: Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), 2012. p. 18-132; 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. 141-3; PEREIRA, J. B. B. *A questão racial brasileira na obra de Florestan Fernandes*. *Revista USP*, n. 29, 1996. p. 35-7; 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. 40-5.

como iremos apontar adiante. Essa maneira de pensar de Florestan leva o leitor a refletir a realidade racial e classista brasileira, apontando a forma de exclusão como padrão, os desajustamentos como reminiscências da antiga ordem, o preconceito e a subalternização como os odres velhos no vinho novo da história. Somente uma revolução poderia solucionar o problema da não-integração do negro no Brasil.

Os legados da raça branca eram os desajustamentos não-integrativos, como antítese disso os movimentos sociais no meio negro teriam dentre os seus objetivos principais impulsões igualitárias de integração racial, produzindo – ainda que por “infiltração”, às vezes – a ascensão social do negro e do mulato. Desse legado, uma nova era estava no limiar, nesse momento o apelo à práxis era cada vez mais defendido por Florestan, para quem:

O dilema racial brasileiro constitui um fenômeno social de natureza sociopática e só poderá ser corrigido através de processos que removam a obstrução introduzida na ordem social competitiva pela desigualdade social. [...] a única força [sic] de sentido realmente inovador e inconformista, que opera em consonância com os requisitos de integração e de desenvolvimento da ordem social competitiva, procede da ação coletiva dos “homens de côr [sic]” desse lado, a reorganização da ação coletiva dos movimentos reivindicatórios e sua calibração ao presente parece algo fundamental (FERNANDES, [1964] p. 391, 393, 1965).

Podemos compreender, usando um conceito de Koselleck (2006), que nos anos 1960 se descortinava, para o sociólogo paulista, um novo horizonte de expectativa para a questão racial brasileira. Nesse horizonte, a descontinuidade, a ruptura e a transformação das relações raciais – juntamente com a questão de classe – eram as diretrizes dos movimentos reivindicatórios que poderiam dar um fim à questão da manutenção dos padrões tradicionalistas de raça que insistiam no apaziguamento e no apagamento das diferenças raciais sob a ideia de que a miscigenação teria dissolvido as diferenças num tipo – que Gilberto Freyre chamou de *metaracial* – unificado.

A ideologia da democracia racial, por exemplo, seria a representação no campo das ideias dessa forma de relação racial, por isso uma *contra ideologia* racial era fundamental, no pensamento de Florestan, para a causa do movimento negro no

Brasil. Seu trabalho de análise da questão pode ser compreendido como um esforço – nos anos 1960 e depois – do que seria um trabalho de descortinar o véu sob o qual fora envolvida a questão racial brasileira, véu esse que o peso da interpretação de Freyre, por exemplo, tinha uma grande relevância.

Florestan encerrou sua obra (AINSC) com uma argumentação que já apontava para a radicalidade de sua proposta de intervenção sobre a questão racial brasileira. A não-integração do negro para além da pobreza, sua não-integração como ser humano, era algo que a história brasileira não poderia escamotear:

À luz do que pudemos desvendar, a respeito da situação do negro e do mulato em São Paulo, parece óbvio que se deve pensar numa mudança radical de tal orientação e de modo a levar-se em conta, também, contingentes populacionais localizados nas *grandes cidades*. No estabelecimento de uma política de integração assim orientada, os diversos segmentos da “população de côr [sic]” merecem atenção especial e decidida prioridade. De um lado, porque de outra maneira seria difícil reaproveitar-se, totalmente, essa importante parcela da população nacional no regime de trabalho livre. De outro, porque não se pode continuar a manter, sem grave injustiça, o “negro” à margem do desenvolvimento de uma civilização que êle [sic] ajudou a levantar. Como escreveu Nabuco, “*temos de reconstruir o Brasil sôbre o trabalho livre a união das raças na liberdade*”. Enquanto não alcançarmos êsse [sic] objetivo, não teremos uma *democracia racial* e, tampouco, uma *democracia*. Por um paradoxo da história, o “negro” converteu-se, em nossa era, na pedra de toque da nossa capacidade de forjar nos trópicos êste [sic] suporte da civilização moderna (FERNANDES, [1964] p. 393, 394, 1965).

O tom eminentemente inconformista produziu uma interpretação que se coadunava bastante com seu projeto de Brasil. Em nossa compreensão, nos anos 1960, quando esses textos foram publicados, Florestan já indicava, em um pensamento mais maduro e não apenas estritamente academicista – como nos textos dos anos 1940 e 1950 –, uma forma de reflexão não apenas teórica e, sim, propositiva. Valores sociais e políticos tais como: democracia, cidadania plena, direitos para negros e uma igualdade *real*, e não meramente formal, representada em sua luta insistente contra o racismo – seu antirracismo que teve, inclusive, reflexos nos

Estados Unidos<sup>182</sup> –, formam o que compreendemos como um projeto que apontava claramente para uma democracia plena e abrangente, tanto em termos políticos, como no plano econômico e principalmente racial.<sup>183</sup> Todavia, como afirmaremos a seguir, esse projeto de Brasil foi cada vez mais se alinhando com a proposta revolucionária, com a causa socialista, que Florestan problematizou juntamente com a questão racial, em que raça e classe se juntavam na transformação revolucionária.

Relembramos aqui dois momentos importantes, que em nossa compreensão, explicam – ou ao menos indicam possível análise nesse sentido – a passagem do pensamento de Florestan de uma defesa da democracia – no sentido quase liberal – para uma defesa cada vez mais nítida e até intransigente do socialismo como finalidade política dos movimentos negros.

Em 1964, com a instauração de uma ditadura civil-militar, a Universidade, como um todo, mas principalmente a USP de Florestan, teve uma forte intervenção no sentido da perseguição a professores e estudantes e no que concerne à liberdade de cátedra e de expressão de trabalho intelectual crítico. O próprio Florestan fora aposentado compulsoriamente em 1969, numa clara represália por sua atuação como um crítico do regime militar, nesse momento difícil para a sociologia brasileira.<sup>184</sup>

Após seu exílio e seu retorno ao Brasil – ainda em plena ditadura –, Florestan se filiou ao Partido dos Trabalhadores (PT) em 1986. Seu engajamento partidário e sua proposta de transformação da sociedade, agora em um contexto menos restrito da chamada “distensão política”, produziram uma reflexão mais radical e ousada, agora não mais defendendo uma política – dentro dos limites do capitalismo – de integração do negro por parte dos poderes constituídos. Ele começou a ver que as duas coisas, a superação da desigualdade racial e a superação da desigualdade de classe, eram parte de uma só contradição social e que sua modificação não poderia ser

---

<sup>182</sup> MESQUITA, Gustavo Rodrigues. *Florestan Fernandes e o antirracismo nos Estados Unidos e no Brasil, 1941-1964*. Tese de Doutorado em História. São Paulo-SP: Universidade de São Paulo (USP) 2017. p. 135-158.

<sup>183</sup> SOUZA, Patrícia Olsen de. *Os dilemas da democracia no Brasil: um estudo sobre o pensamento de Florestan Fernandes*. Dissertação de Mestrado em Sociologia. Marília-SP: Universidade Estadual de São Paulo (UNESP), 2005. p. 20-7.

<sup>184</sup> LEITE, Adriana Naomi. *Milagre acadêmico: A institucionalização das ciências sociais brasileiras (1964-1985)*. Dissertação de Mestrado em Sociologia. São Paulo-SP: Universidade de São Paulo (USP), 2015. p. 30-71.

possível dentro dos limites estreitos de uma revolução burguesa incompleta como a brasileira.

A mudança tinha que vir de uma profunda transformação, de uma autêntica revolução em um sentido agora declaradamente socialista. Nesse ponto, para a história das ideias, Florestan se singulariza por ter sido um intelectual público que nos anos 1970 e 1980 – agora entre a academia e o partido<sup>185</sup> – foi defensor virulento de uma revolução socializante, mas que contivesse uma parte significativa de conteúdo racial, já que na sociedade brasileira raça, classe e, nesse caso, socialismo e supressão da desigualdade racial andavam de mãos dadas.

### 3.3 O sentido radical da reflexão de Florestan sobre as relações raciais

*“É preciso extirpar esse passado para que nos livremos dele”.*<sup>186</sup>

Qual o significado do protesto negro? Esse é um dos títulos de uma das últimas obras publicadas por Florestan Fernandes. Nesse livro, que é uma compilação de vários textos sobre a questão racial brasileira e sua significação política num sentido bem peculiar (conforme a interpretação do autor), podemos compreender a forma como foi se desenvolvendo o pensamento do sociólogo paulista para um sentido cada vez mais radicalizado, já no que alguns autores denominaram como o tempo em que a *linha tênue entre a academia e o partido* era praticamente inexistente.<sup>187</sup>

No caso de Florestan Fernandes, principalmente a partir da década de 1960, é difícil dissociar teoria e prática, estudos e reflexões mais acadêmicas com a sua práxis política e militância em vários planos. Fora um autor engajado com os dilemas de seu tempo e o dilema do negro, herdado dos padrões de exclusão racial que operaram no plano formal das relações entre brancos e negros – e ainda operavam em sua época

<sup>185</sup> RODRIGUES, Lidianne Soares. *Entre a academia e o partido: a obra de Florestan Fernandes (1969/1983)*. Dissertação de Mestrado em História. São Paulo: Universidade de São Paulo (USP), 2006. p. 56

<sup>186</sup> FERNANDES, Florestan. *O significado do protesto negro*. Ed. São Paulo: Cortez; Autores Associados, 1989. p. 10.

<sup>187</sup> Ver: COSTA, Diogo Valença de Azevedo. *Florestan Fernandes em questão: Um estudo sobre as interpretações de sua sociologia*. Dissertação de Mestrado em Sociologia. Recife-PE: Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), 2004. p. 37.

– por praticamente toda a história brasileira, era parte fundamental de sua inquietação de cientista e cidadão engajado no esforço de diminuir as contradições da sociedade.

A obra de Florestan, sobretudo na sua análise das relações raciais que são produto do sistema de longa duração escravista, relewa uma faceta política de sua interpretação sobre o Brasil. Sua narrativa se concentrava em perceber os excluídos e os que ficaram de fora das benesses da modernidade. Os dilemas do negro para além da pobreza revelam que raça e classe são indissociáveis, o que o levou a pensar que somente com a mudança revolucionária no sentido socialista, os problemas de raça iriam, juntamente com a abolição das classes, progressivamente desaparecer. Não havia como separar o dilema racial do dilema classista.

Nos anos 1960, vários movimentos sociais que militavam em torno da questão do negro no Brasil e no mundo estavam ganhando relativa força e importância.<sup>188</sup> Nesse período, já mais distante daquela figura do *scholar* academicista que fazia ciência isoladamente na universidade, Florestan retomava sua militância – que deixara de lado para se profissionalizar como sociólogo – em torno das causas sociais, que deram à sua investigação sócio-histórica sobre o drama do negro na sociedade capitalista uma significação política, um uso político possível para a causa social do negro.

O projeto de Brasil de Florestan mesclava revolução socialista com ruptura em relação aos padrões raciais vigentes. Esses padrões legados de séculos de exploração escravista tinham uma força no tecido social bastante significativa, o que fez com que Florestan lesse o problema do negro e seus desajustamentos estruturais. Às barreiras de classe para o negro e o mestiço se somava a barreira racial.

A democratização das relações raciais no Brasil não ocorreria apenas com a democratização formal, mas com uma revolução mais geral e radical, que irrompesse na história. O protagonismo do negro seria fundamental para a concretização do que o autor nomeou como “segunda abolição”, a verdadeira, para além da formal e sem nenhuma assistência ao ex-escravo que foi realizada pelas elites em 1888.

---

<sup>188</sup> Ver: SILVA, Maria Auxiliadora Gonçalves da. *Encontros e desencontros de um movimento negro*. Ed. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 1994.

Como já se afirmou, a questão racial em Florestan, o dilema do negro, confundia-se com o dilema de classe. Opressão racial e de classe estavam juntas e o negro, nessa circunstância, orientaria sua ação em sentido também duplo, em que:

Ele pode ser, assim, duplamente revolucionário – como proletário e como negro. Se não conta com razões imperativas para defender a ordem existente, ele tem muitos motivos para negá-la, destruí-la e construir uma ordem nova, na qual raça e classe deixem de ser uma maldição. Por essa razão, os de cima estão tão atentos aos movimentos negros, [...] (FERNANDES, 1989, p. 11).

Nesse sentido, de uma forma muito mais aberta e contundente – principalmente após a sua entrada na vida política institucional por meio de seus dois mandatos como deputado federal –, Florestan insistiu que a luta de classes e a luta de raças estavam na mesma proporção, caminhando necessariamente em conjunto na perspectiva da transformação do *status quo* econômico e racial.

Nessa perspectiva, portanto, o movimento negro e o movimento socialista são um só, ou devem se unificar para que transformações mais profundas sejam possíveis na racista e capitalista sociedade brasileira. Nesse confronto histórico, as forças reacionárias e defensoras da ordem racial e econômica estariam no outro lado do front, da marcha da história que levaria à consolidação de uma nova sociedade, ao menos em nossa leitura podemos entender nesses termos. O próprio Florestan argumentou que:

[...] o protesto negro antecipou a substância da realidade histórica do presente que estamos enfrentando com tantas angústias e sobressaltos. Cabe às classes subalternas revitalizar a República democrática, primeiro, para ajudarem a completar, em seguida, o ciclo da revolução social interrompida, e, por fim, colocarem o Brasil no fluxo das revoluções socialistas do século XX (FERNANDES, 1989, p. 18).

A política revolucionária, no sentido socialista, não podia desconsiderar a questão racial, pois nesse discurso era nítida que a condição da transformação econômica era a eclosão de uma revolução em termos raciais. A racialização da política revolucionária iria se aproveitar do estoque de insatisfação racial latente na

sociedade brasileira para canalizar essa mesma insatisfação para a luta aberta pelo socialismo.

Essa interpretação global contém uma mensagem clara aos companheiros que tentam refundir e reativar o protesto negro. É preciso evitar o equívoco do “branco de elite”, no qual caiu a primeira manifestação histórica do protesto negro. Nada de isolar *raça* e *classe*. Na sociedade brasileira, as categorias raciais não contêm, em si e por si mesmas, uma potencialidade revolucionária (FERNANDES, 1989, p. 18).

Ficou evidente em nossa leitura que, para Florestan, após a desconstrução do mito da democracia racial e da exposição dos dilemas do negro após a Abolição (para ele uma “revolução dos brancos”), a união da luta de raças e da luta de classes na sociedade brasileira não era apenas opção teórica, mas uma análise condizente com o próprio processo histórico de dupla exclusão: racial e de classe. Uma revolução autêntica, na perspectiva socializante, deveria, no caso do Brasil, necessariamente acoplar na sua agenda programática a questão racial.

Nesse ponto, é interessante como a postura de Florestan, um intelectual declaradamente de esquerda, de certa forma estava fora da agenda das esquerdas na época de suas reflexões sobre a questão racial brasileira. Sua luta pelo esclarecimento da questão racial e sua forma de analisar a questão, associando-a a questão de classe, não estava em consonância com a agenda, por exemplo, do Partido Comunista Brasileiro, conforme ele mesmo apontou: “Em 1951 enfrentamos a resistência do PCB, que teimava em separar raça e classe e considerava a questão racial como exclusivamente de classe” (FERNANDES, 1989, p. 10). Em certa medida, sua postura à esquerda não era condizente com a postura e a forma de analisar a situação social do país da esquerda partidária tradicional (oficial).

Sobre a questão de raça e classe, uma pesquisadora da obra de Florestan afirmou que:

A estrutura social brasileira operou durante séculos através de um código social baseado na hierarquia entre as “raças”. Os processos de integração do negro que foram possibilitados pelo crescimento da economia não romperam, entretanto, com esse aspecto social, sendo o

racismo importante elemento para pensarmos a relação entre status e posição social. Por isso que Florestan aponta para um paralelismo entre “raça” e classe, colocando o racismo como um elemento fundamental para entendermos a formação social brasileira (MOTTA, 2012, p. 128).

Como parte de sua perspectiva de abarcar a questão da não-integração do negro na sociedade de classes em um sentido bem amplo e de fazer da causa do negro um mote para a causa revolucionária, era imprescindível (e empiricamente verificável, como ele se esforçou em mostrar com seus estudos sobre a situação do negro em São Paulo) fazer a análise concatenando classe e raça numa perspectiva ampla.

Assim:

Desse ângulo, o negro vem a ser a pedra de toque da revolução democrática na sociedade brasileira. A democracia só seria uma realidade quando houver, de fato, igualdade racial no Brasil e o negro não sofrer nenhuma espécie de discriminação, de preconceito, de estigmatização e de segregação, seja em termos de classe, seja em termos de raça. Por isso, a luta de classes, para o negro, deve caminhar juntamente com a luta racial propriamente dita. 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. [...] *Mesmo quando o negro não sabe o que é socialismo, a sua luta por liberdade possui uma significação socialista* (FERNANDES, 1989, p. 24).

Nesse ponto convergia, na perspectiva de Florestan, uma dupla revolução conjunta. As contestações necessárias do negro oprimido se coadunavam perfeitamente com a contestação – igualmente necessária – do proletário oprimido. Surgia aí também a questão do problema da falta de consciência dessa “significação” socialista da luta dos negros, porém mesmo na ausência da consciência, para Florestan, o socialismo convergia com os objetivos do protesto negro, traduziria em muito o seu significado, dava-lhe, portanto, uma causa política que se somaria à sua causa social e cultural de raiz eminentemente histórica.

Aqui a retórica não é nada saudosista ou mesmo compassiva em relação ao *status quo* racial e econômico. Para Florestan, a sociedade brasileira tinha na questão do negro não só um símbolo de mais uma das várias “questões” históricas mal

resolvidas – no caso, não resolvida –, mas a questão que se fundamentava na postura quando não francamente racista, numa postura de ambígua tolerância da parte dos poderes instituídos em relação ao problema do negro. Por isso sua problemática, nessa perspectiva do sociólogo paulista, captava de uma só vez toda uma série de problemáticas a ela associadas, problemáticas que o autor direcionou uma significação socialista e revolucionária.

Era uma narrativa da revolta, uma contestação intelectual de uma causa social em que a solução deveria ser parte da agenda de qualquer revolução autenticamente compromissada com a ruptura histórica. É possível ler também essa forma de pensamento dentro do contexto mais amplo da luta por mudanças mais radicais no Brasil quando do período da ditadura civil-militar de 1964 e também como parte de uma reflexão sobre a própria história brasileira.

Por mais paradoxal que possa parecer, a expressão de Freyre – sobre o passado não só brasileiro, mas o brasileiro em particular – de que “o passado nunca foi; o passado continua” tem na reflexão de Florestan uma demonstração empírica. É a necessidade da união de forças que consiga *implodir* a tradição e produzir a mudança – a ruptura, a abrupta modificação do padrão continuísta da história – que Florestan chamou a atenção aqui, tão insistente e veementemente.

No texto “luta de raças e de classes”, contido na coletânea *o significado do protesto negro* (1989) supracitada, podemos encontrar trechos em que Florestan defendia – ardorosamente – que:

Classe e raça se fortalecem reciprocamente e combinam forças centrífugas à ordem existente, que só podem se recompor em uma unidade mais complexa, uma *sociedade nova*, por exemplo. Aí está o busílis da questão no plano político revolucionário. Se além da classe existem elementos diferenciais revolucionários, que são essenciais para a negação da transformação da ordem vigente, há distintas racionalidades que precisam ser compreendidas (e utilizadas na prática revolucionária) como uma unidade, uma síntese no diverso (FERNANDES, 1989, p. 62).

É notório que para Florestan, o aspecto racial de contornos dramáticos no Brasil teria, com a revolução socialista, uma espécie de resolução do problema do negro.

Nesse ponto, toda a sua construção teórica anterior, seus estudos sobre a situação do negro – particularmente em São Paulo, porém que adquirem em graus variáveis significação mais ampla – na emergência da sociedade de classes, encontrava na fórmula revolucionária classista sua síntese final dessa histórica dialética senhor-escravo<sup>189</sup>, que envolvia “branco” e “negro”, “senhor” e “escravo”.

---

<sup>189</sup> Lembra a célebre forma de Hegel em: HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Parte I. 2. ed. Petrópolis-RJ, 1992. p. 126-133. Comentando sobre essa questão, Devye Redyson (em texto introdutório a filosofia de Hegel) afirmou que: “O escravo é aquele que teve medo da morte, e para ter salva a vida aceitou a submissão; o senhor é aquele que aceitou o risco da morte. O domínio do senhor se exerce por meio das coisas que são objeto do apetite: o senhor é aquele que desfruta e usufrui, enquanto que o escravo trabalha para o senhor” (REDYSON, 2014, p. 37).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A dissertação abordou três dimensões do pensamento de Gilberto Freyre e Florestan Fernandes. No primeiro capítulo, examinou-se a primeira dimensão que é a questão da escravidão negra, que em nossa compreensão, Freyre interpretou esse fenômeno histórico principalmente nos anos 1930, sob o signo da “benignidade”, ou seja, as relações entre senhor e escravo no Brasil teriam sido mais suaves, “menos cruéis” quando comparadas, por exemplo, com a situação dos operários da Europa oitocentista, ou mesmo os escravizados pelos espanhóis na América, ou ainda com os escravos negros na região sul do que hoje são os Estados Unidos. Sendo que toda essa suposta benignidade foi viabilizada pelo patriarcado brasileiro, que teria sido um dos elementos centrais de nossa formação histórica, e desse modo, para Freyre, com a sua decadência, teria entrado em colapso também a benignidade do sistema.

Ainda no primeiro capítulo, apresentamos a leitura de Florestan nos anos 1950-60 sobre a escravidão, que diferiu bastante da leitura anterior efetuada por Freyre. Para Florestan, a escravidão foi essencialmente motivada por questões econômicas (não que Freyre as desprezasse) e operava em sua escrita, em sua interpretação, um pragmatismo econômico e, sobretudo, uma reiteração da violência do sistema de trabalho baseado na escravidão, enfatizando que o escravo não tinha direitos, negando, inclusive, a possibilidade de uma “família escrava”, apontando o arbítrio do senhor na questão sexual e criticando a noção de família extensa, núcleo do patriarcado histórico que, consoante Florestan, não suavizou a escravidão negra, o sociólogo paulista deu outra dimensão à análise da escravidão.

No segundo capítulo, ocupamo-nos em examinar a segunda dimensão, que foi a da democracia racial em Gilberto Freyre. Antes de adentrar na sua obra e estudando uma temática intrinsecamente ligada à democracia racial, foi nosso objetivo apresentar alguns autores do final do século XIX e início do XX, no caso Sílvio Romero, Euclides da Cunha, Nina Rodrigues e Oliveira Vianna, anteriores a Freyre, autores que ele dialogou ao longo de sua obra – aceitando e refutando suas teses, na maioria das vezes; nesse caso, refutando – e que pensaram a miscigenação racial de forma negativa, apontando, portanto, para um futuro incerto do Brasil como civilização.

Superando essa leitura e ao mesmo tempo lançando outra problemática (a da existência de uma democracia racial brasileira), Gilberto Freyre, a partir de sua obra nos anos 1930, identificou na miscigenação o corretor das distâncias sociais, que historicamente fez do Brasil uma nação mestiça. Isso seria o símbolo de nossa identidade nacional, que soube “equilibrar os contrários” e que sua democracia “étnica ou racial” poderia ser exportada, servindo de modelo para o mundo. Visão essa que consideramos conservadora.

Iniciamos o nosso terceiro capítulo com a crítica que Florestan fez ao que ele denominou como “mito da democracia racial”, apontando sua contundente crítica ao que para ele representava uma ideologia racial que mascarava o caráter violento e a segregação racial do negro, especialmente tendo como foco principal a cidade de São Paulo quando de sua modernização capitalista no início do século XX. É evidente que a democracia racial enquanto ideologia não tem origem na escrita de Freyre, ela precede e tem sua gênese na sociedade categorizada por Florestan como estamental (sociedade escravista), porém, nos textos de Freyre, existem elementos que podem ser identificados com a ideia que nos permitiu novamente identificar um contraste entre os autores.

É no terceiro capítulo que apresentamos a terceira dimensão do nosso estudo, no caso a da não-integração do negro no Brasil, conforme a interpretação de Florestan nos anos 1960. Nela identificamos, na forma de estudo simultaneamente sincrônico e diacrônico, os dilemas sociais enfrentados – sobretudo na cidade de São Paulo – pelos negros na transição do escravismo para o trabalho livre, como o negro foi excluído da revolução burguesa, causando assim um estado de pauperização e anomia social – que Florestan chamou de “déficit negro” –, apontando os efeitos sociopáticos e os diferentes níveis de desorganização social e a manutenção dos padrões tradicionalistas de relações raciais. Apontamos ainda no capítulo a junção de raça e classe na obra de Florestan e como a problemática do negro tinha para o autor uma significação socialista.

Com este trabalho, não foi nossa intenção esgotar os temas em estudo. Em relação à ausência de recorte temporal rígido, podemos apontar que essas dimensões abordadas não se circunscrevem a uma cronologia específica, ou seja, escravidão negra, democracia racial (ou “étnica”) e não-integração do negro do Brasil não se encontram apenas em um ou outro texto isoladamente dos autores. Se assim

procedêssemos, faríamos um estudo demasiado incompleto e que não atingiria os objetos propostos ao longo do percurso deste trabalho e nosso objetivo/motivação pessoal com o estudo do tema.

Em relação aos conceitos de discurso e unidade discursiva usados muitas vezes ao longo do nosso trabalho, eles têm evidentemente uma matriz teórica, no caso buscamos dialogar com os trabalhos de Foucault (1996; 2017). Acreditamos que tais conceitos foram bastante úteis para compreendermos a instituição discursiva de duas narrativas sobre os temas em estudo no sentido de abordá-las historicamente, apontando como, nos anos 1930, Freyre concebeu ideias como “escravidão benigna” ou mais claramente em outros textos posteriores de “democracia étnica/racial”, e como nos anos 1950-60, principalmente, Florestan, criticou essa visão da escravidão benigna e o “mito da democracia racial”, pensando na “não-integração do negro” no Brasil em termos de raça e classe.

Nosso estudo admite certas lacunas e mesmo referências que porventura não foram consultadas. Admitindo suas limitações, porém, elencamos que nosso trabalho buscou se inserir numa história social das ideias e não na sociologia<sup>190</sup>, subcampo da chamada história intelectual que acreditamos que nossa pesquisa se insere. Nesse campo histórico, os contrastes de pensamento eram evidentes, principalmente quando se tenta realizar uma operação historiográfica categorizada de história intelectual comparada, que foi o que buscamos realizar também com essa investigação. Não buscamos na assimetria, na diferença, produzir uma narrativa em que uma unidade discursiva é “superior” ou “melhor” a outra.

Argumentamos nesse sentido para que não fique subentendido que preferimos ou julgamos Freyre “superior” a Florestan ou o inverso. Nossa intenção como historiador foi compreender essas ideias em seu tempo, fazendo a análise dessas duas unidades discursivas em seus respectivos lugares de produção intelectual no Brasil do século XX. É assim que o historiador busca realizar sua análise, sob a égide da compreensão e não do julgamento ou da análise direcionada a mostrar uma apreciação pessoal sobre o seu objeto de estudo. Nossa intenção foi proceder dessa forma e esperamos que tenha ficado claro ao leitor.

---

<sup>190</sup> Sobre as “zonas de litígio” entre história e sociologia ver: SILVA, Fernando Teixeira. *História e Ciências Sociais: zonas de fronteira*. História. São Paulo. v. 24, n. 1, 2005. p. 128.



## REFERÊNCIAS

### FONTES

#### 1. *Obras de Gilberto Freyre*

FREYRE, Gilberto. *Vida social do Brasil nos meados do século XIX*. 4. ed. São Paulo: Global, 2009. [1922]

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 51. ed. São Paulo: Global, 2006. [1933]

FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mucambos: decadência do patriarcado e desenvolvimento do urbano*. 15. ed. São Paulo: Global, 2004. [1936]

FREYRE, Gilberto. *O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX: tentativa de interpretação antropológica, através de anúncios de jornais brasileiros do século XIX, de características de personalidade e de formas de corpo de negros ou mestiços, fugidos ou expostos à venda, como escravos*. 4. ed. São Paulo: Global, 2010. [1963]

FREYRE, Gilberto. “Contra o preconceito racial no Brasil” In: \_\_\_\_\_. *Quase política*. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1966. p. 190-192.

#### 2. *Obras de Florestan Fernandes*

“I. Do Escravo ao Cidadão” In: BASTIDE, Roger, FERNANDES, Florestan. *Branços e Negros em São Paulo: ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana*. 4. ed. São Paulo: Global, 2008. p. 27-90. [1955]

“II. Cor e Estrutura Social em Mudança” In: BASTIDE, Roger, FERNANDES, Florestan. *Branços e Negros em São Paulo: ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana*. 4. ed. São Paulo: Global, 2008. p. 91-153. [1955]

“V. A Luta contra o Preconceito de Cor” In: BASTIDE, Roger, FERNANDES, Florestan. *Branços e Negros em São Paulo: ensaio sociológico sobre aspectos da formação,*

manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana. 4. ed. São Paulo: Global, 2008. p. 224-264. [1955]

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes: o legado da raça branca*. Vol. 1. ed. São Paulo: Dominus, 1965. [1964: Tese de Cátedra em Sociologia, Universidade de São Paulo]

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes: no limiar de uma nova era*. Vol. 2. ed. São Paulo: Dominus, 1965. [1964: Tese de Cátedra em Sociologia, USP]

FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. 2. ed. São Paulo: Global, 2007. [1972]

FERNANDES, Florestan. *A revolução burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica*. 5. ed. São Paulo: Global [1976] 2006.

FERNANDES, Florestan. *Significado do protesto negro*. Ed. São Paulo: Cortez; Autores Associados, 1989. (Coleção polêmicas do nosso tempo; v. 33).

## **LIVROS**

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *A invenção do nordeste e outras artes*. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

ALBUQUERQUE, Roberto Cavalcanti de. *Gilberto Freyre e a invenção do Brasil*. Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2000.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALVES, Castro. *Os Escravos*. Ed. São Paulo: Martin Claret, 2007. [1883]

ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. *Guerra e paz: Casa Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 1930*. Ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

BARROS, José D'Assunção. *A construção social da cor: diferença e desigualdade na formação da sociedade brasileira*. 3. ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2014.

BASTOS, Elide Rugai. *As criaturas de Prometeu: Gilberto Freyre e a formação da sociedade brasileira*. Ed. São Paulo: Global, 2006.

BOAS, Franz. *Antropología Cultural*. Ed. Buenos Aires: Ediciones Solar y Librería Hachete, S.A, 1964.

BOAS, Franz. *Antropologia Cultural/Franz Boas textos selecionados*. Ed. Organizador: Celso Castro. Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BRANDÃO, Adelino. *Euclides da Cunha e a Questão Racial no Brasil, A antropologia de Os Sertões*. Ed. Presença: Rio de Janeiro, 1990.

BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre a história*. Ed. São Paulo: Perspectiva, 1978.

BLOCH, Marc. *Apologia da história, ou, o ofício de historiador*. Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: Ensaio sobre literatura e história da cultura*. Obra escolhidas, vol. 1. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CARDOSO, Ciro Flamarion S. *Escravo ou camponês? O protocampesinato negro nas Américas*. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CARDOSO, Fernando Henrique. "Um livro perene". Apresentação à obra. FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 51. ed. São Paulo: Global, 2006. p. 19-28.

CARDOSO, Fernando Henrique. *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional: o negro na sociedade escravocrata do Rio de Grande do Sul*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977. [1961: Tese de Doutorado em Sociologia, Universidade de São Paulo]

CERQUEIRA, Laurez. *Florestan Fernandes: vida e obra*. Ed. São Paulo: Expressão Popular, 2004.

CHACON, Vamireh. *Gilberto Freyre: Uma biografia intelectual*. Ed. Recife: FUNDAJ, São Paulo; Massangana, 1993.

CHALHOUB, Sidney. *Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque*. 2. ed. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2001.

FONSECA, Edson Nery da. *Gilberto Freyre de A a Z: Referências essenciais à sua vida e obra*. Ed. Rio de Janeiro: FBN/Zé Mário Editor, 2002.

FONSECA, Edson Nery da. (Org.). *Novas perspectivas em Casa-Grande & Senzala*. Ed. Recife-PE: Editora Massangana; Fundação Joaquim Nabuco, 1985.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. 5. ed. São Paulo: Loyola, 1996.

\_\_\_\_\_, *A arqueologia do saber*. 8. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017.

FREYRE, Gilberto. *The mansions and the shanties: The making of modern Brazil*. Trad. e org. de Harriet de Onís. Ed. Nova York: Alfred Knopf, 1968.

GARCIA, Sylvia G. *Destino ímpar: sobre a formação de Florestan Fernandes*. Ed. Editora 34: São Paulo, 2002.

GORENDER, Jacob. *O escravismo colonial*. 6. ed. São Paulo: Expressão Popular; Perseu Abramo, 2016.

\_\_\_\_\_. *A escravidão reabilitada*. Ed. São Paulo: Ática, 1990.

GRAMSCI, Antonio. *Os Intelectuais e a Organização da Cultura*. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Parte I. 2. ed. Petrópolis-RJ, 1992.

IANNI, Octavio. *Florestan Fernandes*. Ed. São Paulo: Ática, 2008. [Grandes cientistas sociais].

\_\_\_\_\_. "Florestan Fernandes e a formação da sociologia brasileira" In: IANNI, Octavio. *Florestan Fernandes*. Ed. São Paulo: Ática, 2008. [Grandes cientistas sociais]. p. 7-45.

\_\_\_\_\_. *As metamorfoses do escravo: Apogeu e crise da escravatura no Brasil Meridional*. Ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962. [1961: Tese de Doutorado em Sociologia, Universidade de São Paulo]

JENKINS, Keith. *A história repensada*. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2009.

JÚNIOR, Caio Prado. *História Econômica do Brasil*. Ed. 46ª reimpressão. São Paulo: Brasiliense, 2004.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Ed. Rio de Janeiro: Contraponto; Puc-Rio, 2006.

MALHEIROS, Agostinho Perdigão Marques. *A escravidão no Brasil: Ensaio Histórico-Jurídico-Social*. Ed. Tipografia Nacional: Rio de Janeiro, 1866 (Vol. I).

MATTOSO, Katia. *Ser escravo no Brasil*. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1982.

MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. 2. ed. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2008.

MICELI, Sergio. (Org.). *História das Ciências Sociais no Brasil*. Ed. Vol. 1. São Paulo, Vértice/Idesp/Finep, 1989.

MOTA, Carlos Guilherme. *Ideologia da cultura brasileira (1933-74): pontos de partida para uma revisão histórica*. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2008.

OLIVEIRA, Marcos Marques de. *Florestan Fernandes*. Ed. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Massangana, 2010.

ORTIZ, Renato. *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

PALLARES-BURKE, BURKE, Peter. *Repensando os Trópicos: um retrato intelectual de Gilberto Freyre*. Ed. São Paulo: Editora da UNESP, 2009.

PINSKY, Jaime. *A escravidão no Brasil*. 21. ed. São Paulo: Contexto, 2018.

REDYSON, Deyve. *10 lições sobre Hegel*. 3. ed. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2014. (Coleção 10 lições).

REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. Ed. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2011.

RÜSEN, Jörn. *História viva: teoria da história: formas e funções do conhecimento histórico*. Ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2007.

SEREZA, Haroldo, C. *Florestan Fernandes: a inteligência militante*. Ed. São Paulo: Boitempo, 2005.

SILVA, Maria Auxiliadora Gonçalves da. *Encontros e desencontros de um movimento negro*. Ed. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 1994.

SKIDMORE, Thomas E. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

SLENES, Robert W. *Na senzala, uma flor – Esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil Sudeste, século XIX*. 2. ed. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2011.

\_\_\_\_\_. *Escravidão, casamento, família, parentesco em três comunidades escravas, 1760-1888*. Projeto de pesquisa. s/d.

SOUZA, Jessé. *A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato*. Ed. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. “Raça sempre deu o que falar”. Apresentação à obra. In: FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. 2. ed. Revista. São Paulo: Global Editora, 2007. p. 11-24.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

WHITE, Hayden. *Meta-História: A Imaginação Histórica do Século XIX*. Ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1992.

\_\_\_\_\_. *Trópicos do Discurso: Ensaio sobre a Crítica da Cultura*. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014.

### **ARTIGOS, DISSERTAÇÕES E TESES**

ALBIERI, Sara. “A história Intelectual no Brasil se insere na trajetória da História das Ideias”. In: *Intelligere – Revista de História Intelectual*, v. 01, n. 1. São Paulo: 2015.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. “O historiador naif ou a análise historiográfica como prática de excomunhão”. In: GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado (Org.). *Estudos sobre a escrita da História*. Rio de Janeiro: 7 Letras. 2006. p. 192-215.

ALTAMIRO, Carlos. *Ideias para um programa de História Intelectual*. **Tempo Social**, Revista de Sociologia da USP, v. 19, n. 1, 2007. p. 9-17.

ARMITAGE, David. *A virada internacional na História Intelectual*. In: *Intelligere – Revista de História Intelectual*, v. 1, n. 1, 2015. p. 1-15.

- 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.
- BRAGA-PINTO, César. Os "desvios" de Gilberto Freyre. **Crítica**. s/l, s/d. p. 281-288.
- CANDIDO, Antonio. *O Jovem Florestan Fernandes*. **Estudos Avançados**. 10 (26), 1996. p. 11-15.
- CARVALHO, José Murilo de. *História intelectual no Brasil: a retórica como chave de leitura*. **Topoi**, Rio de Janeiro, n. 1, s/d. p. 123-152.
- COSTA FILHO, Cícero João da. *No limiar das raças: Sílvio Romero (1870-1914)*. Tese de Doutorado em História. São Paulo-SP: Universidade de São Paulo (USP), 2012. 495 f.
- COSTA, Diogo Valença de Azevedo. *Florestan Fernandes em questão: Um estudo sobre as interpretações de sua sociologia*. Dissertação de Mestrado em Sociologia. Recife-PE: Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), 2004. 139 f.
- CHARTIER, Roger. A história hoje: Dúvidas, desafios e propostas. **Estudos Históricos**: Rio de Janeiro, vol. 7, n.13. 1994. p. 97-113.
- CRUZ, Luiz. "Democracia Racial", 2002. Disponível em: [www.fundaj.gov.br/tpd/128.html](http://www.fundaj.gov.br/tpd/128.html). Acesso em: 09/01/2019.
- DOSSE, François. *De l'histoire des idées a l'histoire intellectuelle*. **Mimesis**, Bauru, v. 24, n. 2, 2003. p. 13-28.
- FREITAG, Barbara. *Florestan Fernandes por ele mesmo*. **Estudos Avançados**. 10 (26), 1996. p. 129-172.
- GALVÃO, Cristina Carrijo. *A escravidão compartilhada: Os relatos de viajantes e os intérpretes da sociedade brasileira*. Dissertação de Mestrado em História. Campinas-SP: Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), 2001. 249 f.
- JACKSON, Luiz Carlos. *Gerações pioneiras na sociologia paulista (1934-1969)*. **Tempo social**, Revista de sociologia da USP, v. 19, n. 1, 2007. p. 115-130.
- \_\_\_\_\_. *Tensões e disputas na sociologia paulista (1940-1970)*. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Vol. 22, n. 65, 2007. p. 33-49.

JÚNIOR, Aristeu Portela. Raça, classe e a negação do conflito. **Revista Olhares Sociais**. PPGCS-UFRB, vol. 03, n. 02. 2014. p. 25-45.

LEIRNER, Pierre. C. *A antropologia que Florestan esqueceu*. **Novos estudos CEBRAP**. v. 36. n. 108, 2007. p. 159-180.

MANHHEIN, Karl. "Conservative thought" In: *Essays on Sociology and Social Psychology*. Ed. London: Routledge e Kegan Paul, 1953. p. 74-164.

MICELI, Sergio. "Por uma sociologia das ciências sociais". In: \_\_\_\_\_ (org.). *História das Ciências Sociais no Brasil*. Ed. Vol. 1. São Paulo, Vértice/Idesp/Finep, 1989.

MESQUITA, Gustavo Rodrigues. *Florestan Fernandes e o antirracismo nos Estados Unidos e no Brasil, 1941-1964*. Tese de Doutorado em História. São Paulo-SP: Universidade de São Paulo, 2017. 182 f.

MEUCCI, Simone. *Gilberto Freyre e a sociologia no Brasil: Da sistematização à constituição do campo científico*. Campinas-SP: Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), 2006. 330 f.

MOTTA, Daniele Cordeiro. *Desvendando mitos: As relações entre "raça" e classe na obra de Florestan Fernandes*. Dissertação de Mestrado em Sociologia. Campinas-SP: Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), 2012. 140 f.

MOTTA, Roberto. "Paradigmas de interpretação das relações raciais no Brasil". *Estudos afroasiáticos*, n. 38. Rio de Janeiro, Dez, 2000. p. 113-139.

NEVES, Márcia das. *Nina Rodrigues: as relações entre mestiçagem e eugenia na formação do povo brasileiro*. Dissertação de Mestrado em História. São Paulo-SP: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, (PUC-SP), 2008. 71 f.

NICOLAZZI, Fernando. *Um estilo de história: a viagem, a memória, o ensaio. Sobre Casa-grande & senzala e a representação do passado*. Tese de Doutorado em História. Porto Alegre-RS: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, (UFRGS), 2018. 399 f.

NOGUEIRA, Nadia Cristina. *Sexualidade e socialização em Gilberto Freyre*. Dissertação de Mestrado em História. Campinas-SP: Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), 2000. 159 f.

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

PINTO, João Alberto da Costa. *Gilberto Freyre e a intelligentsia salazarista em defesa do Império Colonial Português (1951 – 1974)*. **História**, v.28, n.1, p.445-482, 2009.

PRAXEDES, Rosângela Rosa. *Projeto UNESCO: quatro propostas para a questão racial no Brasil*. Tese de Doutorado em Sociologia. São Paulo-SP: Pontifícia Universidade Católica (PUC-SP), 2012. 220 f.

RODRIGUES, Lidiane Soares. *Entre a academia e o partido: a obra de Florestan Fernandes (1969/1983)*. Dissertação de Mestrado em História. São Paulo: Universidade de São Paulo (USP), 2006. 250 f.

QUEIROZ, S. R. *Rebeldia escrava e historiografia*. **Estudos Econômicos**. São Paulo, IPE/USP (17), 1987.

SILVA, Alex Gomes da. *Gilberto Freyre e o legado Luso-Hispânico: Uma construção no pós-guerra*. Tese de Doutorado em História. São Paulo-SP: Universidade de São Paulo (USP), 2016. 327 f.

SILVA, Fernando Teixeira. *História e Ciências Sociais: zonas de fronteira*. **História**. São Paulo. v. 24, n. 1, 2005.

SILVA, Ricardo. *História Intelectual e Teoria Política*. **Rev. Sociol. Polit.**, Curitiba, v. 17, n. 34, 2009. p. 301-310.

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.

SOUZA, Jessé. *A SOCIOLOGIA DUAL DE ROBERTO DA MATTA: Descobrimos nossos mistérios ou sistematizando nosso auto-engano?* **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Vol. 16. N. 45, fevereiro, 2001. p. 47-67.

SOUZA, Patrícia Olsen de. *Os dilemas da democracia no Brasil: um estudo sobre o pensamento de Florestan Fernandes*. Dissertação de Mestrado em Sociologia. Marília-SP: Universidade Estadual de São Paulo (UNESP), 2005.

SOUZA, Ricardo Luiz. *Identidade nacional e modernização na historiografia brasileira: o diálogo entre Romero, Euclides, Cascudo e Freyre*. Tese de Doutorado em História. Belo Horizonte-MG, Universidade Federal de Minas Gerais, (UFMG), 2006. 421 f.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Gilberto Freyre: adaptação, mestiçagem, trópicos e privacidade em Novo Mundo nos trópicos*. Mal-estar na cultura. Abril-Novembro. Pós-Graduação em Filosofia – IFCH-UFRGS, 2010. p. 1-32.

TUNA, Gustavo Henrique. *Viagens e viajantes em Gilberto Freyre*. Dissertação de Mestrado em História. Campinas-SP: Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), 2003. 127 f.

VELHO, Jorge. “O estudo do comportamento desviante: a contribuição da antropologia social” In: \_\_\_\_\_. (Org.). *Desvio e divergência: uma crítica da patologia social*. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

WASSERMAN, Claudia. *História Intelectual: Origem e abordagens*. **Tempos históricos**. v. 19, 2015. p. 63-79.

ZANOTTO, Gizele. *História dos intelectuais e história intelectual: contribuições da historiografia francesa*. **Biblos**, Rio Grande, 22 (1), 2008. p. 31-45.

## **ARQUIVOS DIGITAIS**

### **FUNDAÇÃO GILBERTO FREYRE**

[http://fundacaogilbertofreyre.blogspot.com/2010/12/instituicao\\_01.html](http://fundacaogilbertofreyre.blogspot.com/2010/12/instituicao_01.html) Acesso em: 17/08/2018.

### **FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO.**

<https://www.fundaj.gov.br/index.php/busca?searchword=GILBERTO%20FREYRE&searchphrase=all> Acesso em: 19/12/2018.

### **DOSSIÊ FLORESTAN FERNANDES**

<http://www.revistas.usp.br/revusp/issue/view/1881> Acesso em: 03/02/2019.

### **GILBERTO FREYRE, O QUE É O BRASIL?**

<https://www.youtube.com/watch?v=9OgPnt9rtqc> Acesso em: 05/04/2018.

### **O Mestre de Apipucos - 1959 - Gilberto Freyre**

[https://www.youtube.com/watch?v=Gc\\_ATR9QpZw](https://www.youtube.com/watch?v=Gc_ATR9QpZw) Acesso em: 11/12/2018.

**Florestan Fernandes: mito da democracia racial, raça e classe**

<https://www.youtube.com/watch?v=x-MsLXgrBdo&t=121s> Acesso em: 12/12/2018.

**Florestan Fernandes: O Mestre - Documentário de Roberto Stefanelli**

<https://www.youtube.com/watch?v=ncGSS2yyhNw> Acesso em: 18/07/2018.

**REVISTA CIÊNCIA & TRÓPICO**

<https://periodicos.fundaj.gov.br/CIC> Acesso em 19/02/2019.

<https://periodicos.fundaj.gov.br/CIC/search/search?simpleQuery=gilberto+freire&searchField=query> Acesso em: 19/02/2019.