

Capítulo 1 - Pais Negros, Filhos Pretos.

Trabalho, cor, diferença entre gerações e o sistema de classificação racial num Brasil em transformação

Vera Ribeiro (transl.)
Livio Sansone

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

SANSONE, L. Pais Negros, Filhos Pretos. Trabalho, cor, diferença entre gerações e o sistema de classificação racial num Brasil em transformação. In: *Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil* [online]. Salvador: EDUFBA, 2003, pp. 38-87. ISBN 978-85-232-1197-4. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



Capítulo 1

Pais Negros, Filhos Pretos.
trabalho, cor, diferença entre gerações
e o sistema de classificação racial
num brasil em transformação

“A amalgamação racial foi longe no Brasil.”
Everett Stonequist, *O homem marginal*

“Sou um preto de cor parda.”
Miguel, 19 anos, estudante

Iniciei minha exploração das relações raciais no Brasil examinando de perto a terminologia racial, sua lógica interna e sua evolução ao longo da história. Para indicar o contexto dessa investigação, começaremos por uma visão geral da posição socioeconômica dos afro-brasileiros no Brasil, e especialmente na Bahia. Forneceremos também uma descrição de como minha pesquisa na Bahia procurou basear-se no panorama retratado pela estatística e questioná-lo.

Salvador é a capital do estado da Bahia, no nordeste do Brasil, região que já foi descrita como “a borda sul do Caribe”. Um sistema de cultivo da terra predominantemente baseado na cana-de-açúcar, uma percentagem elevada de escravos na população total, uma cultura escravagista forte e amiúde visível, sistemas religiosos afro-americanos, uma tradição musical com forte ênfase na percussão e na criação de ritmos que combinam sons africanos com estilos musicais populares e até eruditos, e ainda um sistema contemporâneo de relações raciais que se originou na situação colonial e na escravatura, tudo isso se encontra entre as muitas semelhanças históricas e atuais entre a área costeira do nordeste brasileiro, em particular a Bahia, e o Caribe (Wagley, 1957; Hoetink, 1967, p. 2). Os quase 2,5 milhões de habitantes no ano 2000, e mais 400.000 em sua área metropolitana (IBGE, 2000), fazem de Salvador a quarta área metropolitana do país. Trata-se de uma cidade cujo tamanho quase duplicou nos últimos vinte anos (em 1980, tinha

pouco menos de 1,5 milhões de habitantes) e que apresenta um grande problema de infra-estrutura — aproximadamente 70% da cidade ainda não têm um sistema de esgotos —, que muitas vezes resulta de uma combinação da falta de investimentos públicos com a construção feita pelos próprios habitantes, que responde por cerca de 70% das moradias. A cidade combina regiões abastadas e relativamente pequenas, no centro e ao longo da principal avenida à beira-mar, onde se concentram as melhores instalações e infra-estrutura, significativamente chamadas de “serviços de primeiro mundo”, com extensas áreas de pobreza, concentradas nos arredores às margens da baía, bem como no número crescente de “invasões” (favelas construídas pelos moradores) espalhadas por toda parte, salvo na região mais turística, perto das melhores praias urbanas.

O recenseamento nacional brasileiro utiliza cinco categorias étnico-raciais: brancos, pretos, pardos (mestiços/mulatos), amarelos (asiáticos) e indígenas. O censo de 1991 computou, entre os 146,5 milhões de brasileiros, 51,5% de brancos, 42,5% de pardos, 5% de pretos, 0,4% de amarelos e 0,2% de indígenas (IBGE, 1995). Muitos observadores afirmaram que essas categorias não são claras e se definem de maneiras diferentes de uma região para outra. Por exemplo, no norte do Brasil, muitos “brancos” são, na verdade, mestiços.

O censo de 1991 registrou que os pretos e pardos compunham quase 82% dos habitantes da área metropolitana de Salvador, o que torna a percentagem de brancos muito inferior à do País como um todo. Em Salvador, as percentagens dos três principais grupos de cores foram as seguintes: brancos (17,2%), pardos (67,4%) e pretos (15,0%) (IBGE, 1995). Comparando os dados censitários nacionais em pares de décadas, percebe-se o crescimento sistemático do número de pardos. As próximas tabelas mostram os dados de 1940 até o último censo de 2000 – as categorias étnico-raciais utilizadas pelo IBGE no Censo não tem mudado nestas décadas, não obstante tentativas por parte de ativistas negros de introduzir o termo negro ou, mais recente, afrodescendente em lugar das categorias preto e pardo.

Table 1.1: Grupos de cor na Região Metropolitana de Salvador de 1940 a 2000.¹⁴

RSM

	Branco	Pardo	Preto	Amarelo	Indígena	Total
1940	-	-	-	-	-	-
1950	139.723	172.994	103.182	36	-	415.935
1960	-	-	-	-	-	-
1970	-	-	-	-	-	-
1980	403.895	1.101.201	303.310	2.463	-	1.810.869
1991	469.315	1.652.078	356.315	3.301	3.822	2.484.831
2000	658.156	1.702.815	605.199	9.128	23.006	2.998.304

* não há dados sobre cor no censo de 1970.
 - não há dados disponíveis

Total Brasil

	Branco	Pardo	Preto	Amarelo	Indígena	Total
1940	26.171.778	8.744.365	6.035.869	242.320	-	41.236.315
1950	32.027.661	13.786.742	5.692.655	329.082	-	51.944.397
1960	42.838.639	20.706.431	6.116.848	482.848	-	70.144.766
1970	-	-	-	-	-	-
1980	64.540.467	46.233.531	7.046.906	672.251	-	517.897
1991	75.904.922	62.316.085	7.335.130	630.658	294.148	156.480.943
2000	90.647.461	66.016.783	10.402.450	866.972	701.462	169.799.170

Estado da Bahia

	Branco	Pardo	Preto	Amarelo	Indígena	Nenhuma declarada	Total
1940	1.125.996	2.000.938	788.900	833	-	1.445	3.918.112
1950	1.428.685	2.467.108	926.075	-	-	12.751	4.834.575
1960	1.722.007	3.253.671	991.525	787	-	882	5.918.872
1970	-	-	-	-	-	-	-
1980	2.062.961	6.256.182	1.054.064	12.025	-	70.160	9.455.392
1991	2.398.650	8.190.285	1.199.982	9.915	16.021	52.457	11.867.310
2000	3.297.989	7.869.770	1.704.248	23.796	64.240	125.726	13.085.769

Município de Salvador

	Branco	Pardo	Preto	Amarelo	Indígena	Total
1940	101.892	111.674	76.472	146	-	290.184
1950	140.723	172.994	103.182	-	-	417.235
1960	-	-	-	-	-	-
1970	-	-	-	-	-	-
1980	358.825	862.515	255.348	1.468	-	1.491.675
1991	424.062	1.333.150	302.596	2.821	3.414	2.075.273
2000	562.834	1.338.878	498.591	7.342	18.712	2.443.107

Como veremos neste capítulo, o significado da terminologia racial oficial e informal no Brasil modificou-se e continua mudando ao longo do tempo.

Para fins de análise, podemos identificar três períodos nas relações raciais no Brasil, cada um dos quais corresponde a diferentes níveis de desenvolvimento econômico e integração da população negra no mercado de trabalho. Entre o término da escravidão, em 1888, e a década de 1930, a economia da Bahia ficou relativamente estagnada e o emprego na indústria era mínimo, concentrando-se nas regiões sul e sudeste do País e atraindo uma imigração em massa da Europa. Isso levou à produção de um mercado de trabalho que permitia pouca mobilidade social para os negros da Bahia. Enquanto isso, as relações raciais eram determinadas por uma sociedade altamente hierarquizada em termos de cor e de classe (Bacelar, 1993). Os negros, que em sua maioria faziam parte da classe baixa, “conheciam seu lugar”, e a elite, quase toda branca, podia cerrar estreitamente suas fileiras sem se sentir ameaçada (Azevedo, 1966; Pierson, 1942; Hutchinson, 1957). Uma indicação dessa falta de crescimento econômico foi que o estado da Bahia recebeu pouquíssimos imigrantes europeus, em comparação com outras regiões do Brasil. O porto de Salvador era uma das poucas áreas do mercado de trabalho que permitia alguma mobilidade social para os negros e contribuiu para a formação de uma classe proletária relativamente pequena. A maioria das mulheres trabalhava na função de empregadas domésticas, enquanto a maioria dos homens ficava desempregada ou tinha cargos subalternos na indústria da construção civil.

O segundo período vai da ditadura populista de Vargas, na década de 1930, até o fim do regime militar de direita, no término dos anos setenta. Nos anos trinta, e pela primeira vez em larga escala, abriram-se oportunidades para a população negra no setor formal do mercado de trabalho, sobretudo no setor público. O regime autoritário e populista de Vargas restringiu a imigração e favoreceu a mão-de-obra “nacional” como parte de seu projeto de modernização. Um segundo impulso importante para a integração da população negra veio no período entre meados dos anos cinquenta e meados dos anos setenta. Na Bahia, foi

de especial importância a indústria petrolífera de controle estatal, que, sobretudo a partir da década de 1950, criou várias grandes refinarias na área metropolitana de Salvador e na região rural que a cerca (o Recôncavo). Esse período começou com um governo populista e, mais tarde, a partir do golpe militar de 1964, teve um regime autoritário, que promoveu o crescimento econômico patrocinado pelo Estado, numa economia centrada não apenas na exportação de produtos agrícolas (café, açúcar, cacau e soja), como havia acontecido até essa época, mas também na produção de artigos para o mercado interno, a fim de tornar o País menos dependente da importação de produtos acabados. Durante esse período de crescimento, o emprego na indústria também se tornou acessível aos negros. Desenvolveram-se duas vastas áreas industriais na região de Salvador, a partir de meados dos anos cinqüenta. As oportunidades no setor público e no comércio também exibiram crescimento (Oliveira, 1987).

Mais negros do que nunca conseguiram obter empregos formais com oportunidades de mobilidade social, numa transição gradativa que deflagrou o início de um tipo diferente de consciência social e racial. De 1964 a 1983, a junta militar reprimiu os direitos civis e desestimulou a organização dos negros. Ainda assim, os dez anos decorridos entre o começo da década de 1970 e o da de 1980, que corresponderam a um afrouxamento do controle militar, foram um período de crescimento e criatividade para as organizações negras e a cultura negra. Mais do que antes, os novos trabalhadores negros começaram a exigir igualdade e, em conseqüência disso, demonstraram interesse no orgulho negro e nas organizações negras (Agier, 1990; 1992). Há duas razões para isso. Por um lado, através da mobilidade social ascendente, uma nova geração de trabalhadores negros deparou com barreiras à cor que não tinham sido percebidas até então, uma vez que as expectativas, em termos de direitos civis, costumavam ser baixas entre os pobres. Por outro lado, esses trabalhadores negros tinham mais tempo e dinheiro para gastar na organização da comunidade e nas atividades de lazer. Formaram-se novos movimentos negros e associações carnavalescas inteiramente negras. A cultura e a religião negras ganharam maior reco-

nhecimento oficial. Particularmente na Bahia, criaram-se formas novas e poderosas de cultura negra. Como veremos nos dois próximos capítulos, elas fizeram eco ao movimento pelos direitos civis nos Estados Unidos e à luta pela independência nas colônias portuguesas da África. A mídia rotulou esse processo de “reafricanização” da Bahia (Risério 1981; Bacelar, 1989; Agier, 1990 e 1992; Sansone, 1993).

O terceiro período vai da redemocratização, ocorrida no início dos anos oitenta, até a época atual. Durante esse período, a recessão, a democratização e a “modernização” acelerada combinaram-se para produzir novos sonhos e novas frustrações na população negra. Muitos dos canais de mobilidade social que tinham sido importantíssimos e centrais na criação de uma classe operária negra deixaram de ser vistos como importantes pelas gerações mais novas de jovens negros de classe baixa. Por exemplo, as oportunidades nas antigas atividades manuais (confecção de cestos, pesca de subsistência e trabalho na estiva), na indústria pesada e até em alguns setores do emprego público sofreram uma redução, enquanto o valor dos salários despencou, contribuindo para uma diminuição do status desses empregos, antes relativamente elevado. Em geral, o colapso da estrutura salarial levou à perda de status em muitos postos de trabalho, sobretudo os não qualificados. As indústrias petroquímica e petrolífera reduziram drasticamente sua força de trabalho e a reestruturaram. O serviço público de hoje oferece poucos empregos novos e paga menos do que no passado. Atualmente, muitos jovens buscam “alternativas” aos salários baixos, procurando desenvolver atividades na economia informal (na qual não se pagam impostos, a exemplo da venda de produtos de beleza e de produtos eletrônicos contrabandeados do Paraguai) e, vez por outra, na economia criminal (por exemplo, a venda de mercadorias roubadas, os pequenos furtos e, em grau cada vez maior, o tráfico de drogas leves e pesadas). O resultado desses fatores é uma crescente defasagem de renda entre os que estão na base da escala econômica e as classes altas. Durante esse período, a classe média brasileira empobreceu (Pastore e do Valle Silva, 2000). Além disso, enquanto há uma dessegregação dos locais de lazer, como clubes e agremiações espor-

tivas, e de setores importantes do mercado de trabalho, novas formas de segregação — em geral mais sutis e nunca explicitamente baseadas na cor — despontam em alguns dos setores florescentes do mercado de trabalho, como os shopping centers de luxo, onde os requisitos da “boa aparência” e do “fino trato” na oferta de empregos tendem a discriminar os candidatos de tez mais escura (da Silva, 1999; Guimarães, 1993).

Outras mudanças levaram a um aumento das expectativas no padrão de vida. No Brasil, como em muitos outros países do Terceiro Mundo, a educação escolar em massa e os meios de comunicação contribuíram para uma elevação drástica das expectativas. Outro fator importante foi a abertura do País a produtos, idéias, sons e visitantes do exterior. Após séculos em que apenas uma pequena elite tinha acesso aos produtos internacionais, o Brasil vem passando do relativo isolamento à participação, ao ingressar na economia mundial como um importante “mercado emergente” (ver mais no capítulo 3).

Novos sonhos também decorreram do aumento da aceitação das expressões culturais negras pelo Estado. Além disso, a indústria do lazer mostra-se mais interessada do que nunca na cultura negra. Essa integração adicional da cultura negra nos discursos oficiais e comerciais, em âmbito regional e nacional, pode ser vista nos termos *brasilidade* e *baianidade*. O primeiro e particularmente o segundo tornaram-se, se não sinônimos da produção cultural afro-brasileira, decerto cada vez mais negros em suas representações visuais. Numa medida crescente, quase todos os folhetos assim como a homepage da Bahiatursa (agência de turismo do Estado da Bahia) retratam a brasilidade, e mais ainda a baianidade, como algo intrinsecamente relacionado com ser negro — bem como, não raro, jovem, bonito e de classe baixa!¹⁵ Os resultados dessas mudanças aparentemente contraditórias são que, no âmbito das relações raciais, há uma diminuição dos velhos preconceitos, enquanto surgem preconceitos novos. Os integrantes da nova geração, na faixa dos 15 aos 25 anos de idade, estão particularmente cômicos dessas contradições (Sansone, 1993). Em comparação com seus pais, seu nível de educação é substancialmente mais alto, eles passam uma

parte maior de seu tempo de lazer fora da comunidade residencial e têm menos respeito pelo sistema tradicional de status (e de raça), porém também é mais comum ficarem desempregados ou menos satisfeitos com o trabalho.

Ao esboçar a história das relações raciais no Brasil moderno, não podemos deixar de fora os avanços do ativismo negro. Na história do movimento negro brasileiro, podemos identificar três períodos. Há uma concordância geral em que a primeira organização negra de tipo moderno foi a Frente Negra, que floresceu desde o fim dos anos vinte até meados da década de 1930, quando foi desarticulada, juntamente com todas as organizações políticas, pelo ditador Vargas. Na época, muitos de seus membros foram incorporados nas organizações sociais desse regime populista, enquanto outros se ligaram ao Movimento Integralista, uma organização neofascista e ultracatólica de direita, que foi tolerada por Vargas durante alguns anos. Em 1945, um antigo simpatizante da Frente Negra, o ator Abdias do Nascimento, fundou o Teatro Experimental do Negro (TEN), que evoluiu para um grande grupo de discussão e ação sobre a desigualdade racial. O segundo período corresponde ao do nascimento de várias organizações negras durante os últimos anos da ditadura militar — que foram anos de grande desenvolvimento e crescimento das organizações sociais em geral. O Movimento Negro Unificado (MNU), que ainda existe até hoje em todo o País, talvez tenha sido a principal dessas novas organizações. A Pastoral do Negro (ligada à Igreja Católica) é outra organização importante, nascida da Teologia da Libertação, e que ainda é muito atuante no plano nacional. Aos anos de desencanto político com o processo de democratização e com a política partidária, que começou a se tornar mais evidente logo depois do *impeachment* do presidente Collor por exigência popular, em 1992, corresponde o terceiro período, que se caracteriza pela formação de uma rede de organizações negras locais em âmbito nacional, em geral atuantes como Organizações Não Governamentais — conduzidas por equipes profissionais, e não por ativistas voluntários. Em consonância com o desenvolvimento mais geral das organizações sociais no Brasil, a intervenção dessas ONGs negras concentra-se em um ou dois problemas sociais específicos (controle pré-

natal e cuidados com a saúde reprodutiva, prevenção do uso de drogas, direitos da mulher etc.), em vez de ser anti-racista e anticapitalista em geral, como foram os movimentos negros dos anos setenta e oitenta (Andrews, 1995; Hanchard, 1997).

Permitam-me agora examinar mais detidamente a evolução recente do mercado de trabalho. No Brasil, os pobres têm pouquíssimas opções. Na ausência de um Estado de bem-estar, desenvolveu-se um exército de trabalhadores pobres. O mercado de trabalho regular — cuja “regularidade” freqüentemente o levaria a ser considerado “informal” pelos padrões norte-europeus — jamais conseguiu abarcar mais de 50% do total da força de trabalho. No Brasil, as atividades econômicas informais são chamadas de biscates. Nas estatísticas oficiais, as pessoas que fazem biscates, ou funcionam na economia informal, não são computadas como desempregadas. Contrariamente aos países de grande imigração no norte da Europa, mas que, relativamente falando, não tem uma história de economia informal preponderante, onde ser biscateiro é bastante associado com ser imigrante no Brasil o termo biscate não tem conotações étnicas e é pouco ou nada estigmatizado. Constitui, pura e simplesmente, a atividade reconhecida de sobrevivência da imensa massa de desempregados e subempregados. Também não existe nenhum termo especificamente negro para esse tipo de atividade.¹⁶ Para muitos jovens de baixa instrução nas áreas urbanas — a maioria dos quais é preta ou mestiça —, os pequenos delitos e até o crime organizado constituem uma verdadeira “alternativa” à inatividade ou à execução de trabalhos mal remunerados. As quadrilhas de traficantes recrutam um número pequeno mas crescente de meninos e rapazes como vendedores de rua e “aviões”. Os pequenos assaltos (embora violentos) e os assaltos a residências são outra alternativa à completa exclusão do consumismo (ou, pior ainda, à fome). O crime praticado nas ruas e outros tipos de crime, que são tradicionalmente elevados, aumentaram ainda mais nas duas últimas décadas. Os afro-brasileiros compõem uma parcela maciça da população carcerária das prisões urbanas, mesmo se levarmos em consideração a classe social de origem dos detentos.

Tabela 1.2 Taxa de analfabetismo por grupo de cor
Pessoas com mais de 15 anos de idade

	1992	1999
Média nacional	17,2	13,3
Branco	10,6	8,3
Preto	28,7	21,0
Pardo	25,2	19,6

Tabela 1.3 Distribuição de renda por grupo de cor
Renda média em salários mínimos

	1992	1999
Branco	4,00	5,25
Preto	1,90	2,43
Pardo	2,00	2,54

Tabela 1.4 Tipo de ocupação por grupo de cor:
Percentual da população dividida por grupo de cor nas diferentes ocupações

	Brancos		Pretos		Pardos	
	1992	1999	1992	1999	1992	1999
Empregados	47,8	46,5	48,6	47,5	43,9	42
Militares	7	7,5	5,1	5,7	4,9	5,4
Trabalho domestico operários	5,2	6,1	13	14,6	7,8	8,4
Por conta própria	20,7	22,4	20,7	21	23,2	24,6
Empregadores	5,1	5,7	0,9	1,1	2	2,1
Sem renda ou retribuição	14,2	11,8	11,7	10,1	18,2	17,5

Dados: PNAD/IBGE

O Brasil é um país em que os pobres, na última década, tiveram pouca mobilidade social. É também conhecido como um dos países em que é mais injusta a distribuição da riqueza. De acordo com um levantamento recente da PNAD, ou Pesquisa Nacional de Amostragem Domi-

iliar (IBGE, 2001), que abrangeu os anos de 1992 a 1999 e é considerado o melhor levantamento em larga escala no Brasil, os índices de pobreza absoluta desse período, tais como a mortalidade infantil e o analfabetismo, tiveram uma redução geral, mas a qualidade de vida entre os “de posses” e os “desvalidos” não se alterou. As melhorias constatadas podem ser interpretadas como decorrentes da queda rápida e maciça do crescimento populacional. De 1992 a 1999, o índice de natalidade caiu de 2,7% para 2,3% — na Bahia, de 3,2% para 2,4%; no estado do Rio de Janeiro, que tem o índice mais baixo de todos os estados brasileiros, a taxa caiu de 2,2% para 1,9%. Nesse mesmo período, a expectativa média de vida elevou-se de 70,1 para 72,3 anos e, na Bahia, de 68 para 70,5 anos. A taxa de mortalidade baixou de 43 para 34,6 pessoas por cada mil habitantes. O analfabetismo funcional caiu de 36,9% para 29,4%; na Bahia, de 57,7% para 48,3%. Um número maior de jovens brasileiros na faixa etária de 15 a 17 anos está freqüentando a escola: 59,7% em 1992 e 78,5% em 1999. Na Bahia, esses índices foram, respectivamente, de 59,1% e 79,2%. Em média, os brasileiros tinham 5,7 anos de escolaridade em 1992 e 6,6 em 1999; na Bahia, esses números foram, respectivamente, 4,0 e 5,0. O impacto desses dados no quadro geral da desigualdade social é reduzido pela qualidade decrescente do ensino público — o único a que a maioria dos brasileiros tem acesso — e pelas tendências do mercado de trabalho e da distribuição de renda. A percentagem de pessoas com empregos formais na força de trabalho diminuiu de 64% para 61,3%. Além disso, se considerarmos o décimo da população que detém os melhores empregos, veremos que sua renda média elevou-se de 13,33 para 18,44 salários mínimos.¹⁷ Numa tendência muito diferente, os 40% mais pobres da população trabalhadora conseguiram elevar sua renda média de apenas 0,7 para 0,9 salários mínimos. Em outras palavras, a distância entre a renda média individual dos grupos mais rico e mais pobre da população continuou enorme.

Naturalmente, esse contexto, determinado pela imensa distância social entre ricos e pobres, tem grande impacto na percepção da desigualdade nas camadas inferiores da sociedade. Essas camadas estão

hoje ligeiramente menos pobres, porém também mais informadas sobre o que acontece nas outras esferas sociais e, até certo ponto, no resto do mundo. Durante essa década, uma mudança notável foi o aumento da influência da mídia na sociedade brasileira, especialmente nas classes baixas. Não me refiro apenas à percentagem crescente de residências com aparelhos de TV a cores, mas também à popularização das linhas telefônicas (e amiúde dos telefones celulares), das antenas parabólicas, da TV a cabo e do acesso a semanários e jornais. Assim, podemos imaginar uma sociedade em que as expectativas das diferentes camadas, em termos da qualidade de vida (uma combinação de direitos civis com o acesso aos rituais de consumo de massa), tornam-se mais próximas, enquanto a estrutura de oportunidades fica muito atrás e não consegue atender a esse aumento das expectativas. Isso produz um campo fértil e absolutamente problemático para a reavaliação das identidades sociais tradicionais e das estratégias de sobrevivência (Sansone, 2003).

Ao interpretarmos esse quadro em termos dos grupos de cores na população — usando a terminologia oficial, que a divide em cinco grupos —, fica evidente que o grupo oficialmente definido como pardo, e mais ainda o definido como preto, têm-se saído muito pior do que o grupo definido como branco. Em 1992, o analfabetismo absoluto era de 10,6% entre os brancos, 28,7% entre os pretos e 25,2% entre os pardos. Em 1999, essas percentagens eram, respectivamente, de 8,3%, 21% e 19,6%. Em termos da renda, o quadro é o seguinte: em 1992, a percentagem de famílias com renda total não superior a meio salário mínimo era de 17,3% entre os brancos, 34,2% entre os pretos e 37,5% entre os pardos. Em 1999, era de 12,7% entre os brancos, 26,2% entre os pretos e 30,4% entre os pardos. De acordo com a Pesquisa Nacional de Amostragem Domiciliar de 1995, na região metropolitana de Salvador, 25% dos pretos percebiam menos do que o salário mínimo, em contraste com apenas 13% dos brancos. Em outras palavras, a cor e a renda estão estreitamente relacionadas.¹⁸

Em linhas gerais, alguns índices exibiram uma melhora nos três principais grupos de cores durante a última década. Entretanto, num

padrão que reflete a distância social quase inalterável entre a elite e os pobres, não houve nenhuma redução expressiva da distância entre os grupos de cores diferentes. Outros dados sugerem uma situação mais complexa. A média dos anos de escolaridade teve uma melhora de 0,9 anos em todos os grupos de cores entre 1992 e 1999 — ainda que, em 1999, essa média tenha sido de 6,7 anos entre os brancos e 4,5 anos entre os pardos e pretos. As famílias chefiadas por mulheres tiveram um aumento de 2% em todos os três grupos principais e não exibem grande diferença entre eles quando se faz o controle pela classe social. Isso ajuda a explicar por que, de modo muito diferente do que acontece nos Estados Unidos, nem a classe média nem o Estado desenvolveram no Brasil uma preocupação moral com as “aflições” da família negra ou dos meninos e rapazes negros de classe baixa (apesar de, também no Brasil, eles terem uma representação maciça na população carcerária e entre as vítimas de crimes violentos), como veremos no Capítulo 5. O número de famílias negras com renda superior a cinco salários mínimos mais do que duplicou entre 1992 e 1999, passando do índice desolador de 1,4% para 3,4%, o que sugere um lento crescimento da classe média preta e parda. Entre os brancos, a percentagem dos que percebem mais de cinco salários mínimos elevou-se de 8,8% para 14,1% e, entre os pardos, de 1,7% para 3,2%.¹⁹

Até aqui, esse contexto ditado pela intersecção de velhas e novas desigualdades raciais não se relacionou diretamente com a polarização das relações etno-raciais. Este livro versa sobre as razões disso. Agora, é preciso examinar mais de perto as ligações entre a classe e a raça.

Dados: As duas áreas de pesquisa

Em minha análise, concentro-me em duas áreas particulares da região da Grande Salvador: um bairro de classe baixa e de baixa classe média da cidade de Salvador, chamado Caminho de Areia, e a cidade satélite de Camaçari, mais pobre e mais industrial. As duas áreas dão testemunho da distância social e econômica entre as classes altas e

baixas no Brasil. A pobreza absoluta caminha de mãos dadas com o sentimento de privação *relativa*. Alguns elementos da chamada “pobreza moderna” combinam-se com a pobreza “tradicional”.

Realizei um trabalho de campo nessas áreas entre 1992 e 1994 (Sansone, 1994b e 1997), porém desde então mantive contatos regulares com diversos informantes.²⁰ A situação do emprego era semelhante à da maioria das áreas urbanas brasileiras de classe baixa. Uma minoria de adultos, na faixa etária de 30 a 60 anos, tinha empregos regulares (embora muitos destes no setor informal) e sustentava, pelo menos até certo ponto, uma maioria composta por pessoas desempregadas, subempregadas, inativas ou deficientes, pensionistas idosos e crianças. O nível educacional dos jovens na faixa de 15 a 25 anos era substancialmente superior ao de seus pais. Como em muitos outros países do Terceiro Mundo, a revolução do ensino no Brasil, nas últimas décadas, foi mais eficiente entre as mulheres do que entre os homens. Muitas mulheres de classe baixa têm agora dificuldade de encontrar o parceiro certo em seu estreito meio social, e a cesta dos parceiros (como os demografos chamam o conjunto de homens casáveis) fica ainda mais reduzida, em decorrência do alto índice de criminalidade e das mortes violentas, que afetam sobretudo os adolescentes e jovens do sexo masculino com baixo nível de instrução.

Os jovens se vêem como “formados” ou adequadamente instruídos, percepção esta que é reforçada pelo orgulho parental pelos diplomas de seus filhos. Entretanto, esse nível de instrução, que é de fato impressionante, se comparado ao dos pais, não resultou em melhores postos no mercado de trabalho. Vários fatores são responsáveis por isso. Uma questão fundamental é que o nível mais alto de escolaridade não se equiparou aos requisitos mais exigentes do emprego. Os informantes queixaram-se de que, como muitos de seus amigos e parentes com diplomas escolares, acabavam tendo que aceitar empregos não qualificados e mal remunerados, como ajudantes de pedreiro, ajudantes de pescador e camelôs. Além de pagarem mal, esses empregos também são inseguros, dependendo de quanto se consegue vender. Para se obter um emprego adequado — com carteira de trabalho assinada e

alguma previdência social —, como lixeiro, guarda de segurança ou operário da indústria petrolífera, é preciso um diploma de primeiro grau (8 anos de estudos); para trabalhar num banco ou como servidor público, é necessário um diploma universitário. Na geração anterior, o ingresso nessas ocupações era muito mais fácil. Isso leva a uma situação em que os pais ficam convencidos de que seus filhos têm instrução suficiente para encontrar empregos adequados, enquanto os filhos sentem uma profunda frustração com o fato de sua vida não atender a suas expectativas. Além de provocar conflitos domésticos, a dificuldade de encontrar bons empregos desestimula os jovens, a longo prazo, de se dedicarem a estudos mais prolongados e mais difíceis. Outro fator negativo é que a qualidade de ensino nas escolas públicas, especialmente nas quatro primeiras séries, é muito precária — a maioria dos alunos com diploma do curso primário é ainda parcialmente analfabeta — e essa situação foi agravada pelos cortes drásticos nas verbas governamentais nos últimos anos. Nos bairros que examinei, um grande número de crianças e adolescentes perambulava pela rua o dia inteiro; eles só freqüentavam a escola de vez em quando, e não passavam ali mais do que uma ou duas horas por dia. A freqüência escolar sistemática até os 14 anos estava deixando rapidamente de ser uma parte “natural” de sua socialização. Ao contrário de seus próprios pais quando jovens, e também ao contrário da situação das crianças proletárias na bibliografia sobre a subcultura juvenil da Grã-Bretanha nas décadas de 1970 e 1980 (Willis, 1977), a freqüência escolar, para meus jovens informantes na Bahia, não era um evento em torno do qual a semana se organizasse, nem tampouco era essencial para prepará-los para a idade adulta e a vida profissional.

O grupo de pares (a *turma*), a *galera* (grupo de jovens de determinado bairro, composto por vários grupos de pares) e o fator mais impessoal da televisão vêm-se tornando agentes de socialização mais importantes do que a escola — e é óbvio que os jovens têm outras prioridades. As conversas nos grupos de pares, nas muitas “horas sem escola”, giravam em torno do consumo, do namoro e das diversões. As provas, o trabalho de casa e os professores já não eram um grande

foco de interesse. A crise do ensino público brasileiro, iniciada há cerca de vinte anos, levou a uma situação cujo melhor resumo é o dito popular de que “os professores fingem que ensinam e os alunos fingem que aprendem”. Não há de ser surpresa que o índice de evasão escolar tenha sido e continue a ser extremamente elevado.

A razão de muitos pais terem abandonado a escola foi óbvia: eles precisavam arranjar trabalho para contribuir para a renda familiar. Para os jovens de hoje, no entanto, as causas são mais complexas. Tanto em Salvador quanto em Camaçari, apenas metade dos que já haviam saído da escola o fizera para arranjar emprego. A outra metade, no entanto, não tinha explicação para seu abandono dos estudos. Para a maioria, ao que parece, a falta de confiança na instrução, e não a necessidade de trabalhar, é que os havia afastado da escola.

Entre os meus informantes, a percentagem da população total que disse estar desempregada era estarrecedora: em 1993, correspondia a 44,2% em Salvador e 62% em Camaçari. Entretanto, essas cifras elevadas requerem um exame mais rigoroso. Os jovens em geral, inclusive os de nível de instrução mais alto, tendiam a fazer uma distinção clara entre desemprego e emprego, e entre o emprego formal e o biscate. Tendiam a se referir a si mesmos como desempregados, mesmo estando engajados em alguma atividade econômica informal. O termo “desempregado” parecia menos estigmatizante para eles do que fora para seus pais e avós. Para esses jovens, biscate era algo que se fazia enquanto não se encontrava um emprego adequado. Seus pais, acostumados a designar um sem-número de atividades econômicas informais como “minha atividade” ou até “minha profissão”, exibiam uma tendência muito menor a se chamar de desempregados e, em geral, mostravam-se mais satisfeitos com sua situação profissional. Dentro dos bairros, inclinavam-se mais do que seus filhos a identificar uns aos outros por sua ocupação — Zé pedreiro, João bombeiro, Maria lavadeira. Na nova geração, muitas moças que ganhavam a vida como faxineiras ou lavadeiras definiam-se como desempregadas, por sentirem vergonha de estar associadas a esse tipo de trabalho — que, para elas, não era uma “ocupação”.

Os pais julgavam ter uma situação melhor, em comparação à de seus próprios pais: comiam melhor, tinham casas mais confortáveis e viviam mais. A nova geração mostrou-se menos satisfeita com seu padrão de vida e desanimada com as oportunidades restritas no mercado de trabalho. Os jovens tinham aprendido a acreditar na mobilidade social, no “progresso”, mas sentiam-se excluídos dele. Uma razão importante de sua frustração era que os abaixo de 25 anos aquilatavam mais o sucesso em relação à classe média — estavam mais informados e mais sintonizados com os padrões e estilos de vida da classe média do que seus pais, por circularem mais pela cidade, visitarem os shopping centers e lerem revistas juvenis — e, na comparação com ela, percebiam-se pobres. Esses jovens não viam seu nível de vida mais alto e os padrões mais modernos de trabalho que se difundiram rapidamente na classe baixa, a partir de meados da década de 1970, como um resultado do progresso realizado por seus pais.

A relação entre cor e classe é, obviamente, complexa. Se, historicamente, a cor e a classe estiveram estreitamente associadas, no sentido de a tez escura e o fenótipo africano se associarem a uma posição de classe baixa, a relação entre a mobilidade social e a identidade negra é comumente mais complexa do que se costuma presumir. Mais adiante, veremos que a consciência da cor e a mobilidade social podem caminhar de mãos dadas, e que uma posição de classe média é menos contraditória do que nunca com uma postura antirracista militante, ou com o interesse pelas origens africanas da cultura popular brasileira.

Tanto em Camaçari quanto em Salvador, o desemprego diminuía conforme a idade. O fato de a maioria dos pais estar empregada, tendo até mesmo mais de um emprego, enquanto a maioria dos filhos tinha mais instrução, porém continuava desempregada, levava a uma situação em que os primeiros dispunham de algum dinheiro, mas de pouco tempo para o lazer, enquanto os últimos tinham pouco dinheiro mas muito tempo livre nas mãos. Os jovens abaixo de 25 anos exibiam uma postura diferente em relação ao trabalho. Estavam à espera de um “emprego adequado”, que, na verdade, não existia para eles (por não

disporem nem das habilidades manuais de seus pais nem dos diplomas mais avançados que são necessários à obtenção dos “empregos modernos”). Esperavam que um dia aparecesse o concurso certo (a prova para ingresso em um ou mais empregos no serviço público) e, até chegar esse momento, recusavam-se a aceitar os empregos mal remunerados e geralmente “sujos” que estavam disponíveis na região para os trabalhadores pouco qualificados ou não qualificados. Embora os pais se queixassem da suposta preguiça e dos requintes de exigência dos filhos, a maioria dos jovens sem trabalho abaixo de 25 anos parecia menos incomodada com sua dependência da renda escassa dos pais do que com a aceitação de um emprego “abaixo de seu nível” — que não correspondesse às expectativas criadas pela escola, pela mídia e por seu grupo de pares. Para alguns rapazes ou moças com pouca instrução formal, esse “emprego ideal” seria o de vendedor numa loja de moda jovem e artigos de praia, em algum shopping center chique: estar fisicamente perto dos símbolos de status da classe média ascendente e poder tocar esses produtos e familiarizar-se com eles eram considerados importantes e, de certo modo, podiam ser quase tão compensadores em termos morais quanto a posse efetiva desses símbolos de status.

As diferenças entre as gerações também podiam ser vistas em termos das estratégias de sobrevivência no mercado de trabalho. Nem os pais nem os filhos dispunham-se a procurar emprego em áreas do mercado de trabalho que eles presumiam ser inacessíveis a pessoas de pouca instrução ou a negros, a exemplo dos lugares “chiques”, como restaurantes caros e shopping centers. Entretanto, a grande diferença entre pais e filhos estava em sua maneira de lidar com o “respeito”. Os pais demonstravam considerável “respeito” pelos ricos e/ou brancos. Os filhos encaravam esse “respeito” como perda da dignidade e, muitas vezes, não sabiam lidar com o “respeito” que empregadores, gerentes ou até chefes de equipe e capatazes ainda esperavam dos trabalhadores subalternos (ou dos trabalhadores em geral). Quando tinham emprego, os jovens abaixo de 25 anos mostravam-se menos inclinados a aceitar com humildade as ordens dos superiores e se ofendiam mais facilmente. Em outras palavras, a nova geração era menos reticente e

menos deferente do que seus pais, o que levava a uma auto-exclusão em certos segmentos do mercado de trabalho.

Outra diferença geracional interessante era o tipo de válvula de escape usada para dar vazão às frustrações. Tradicionalmente, a geração mais velha havia lidado com suas oportunidades restritas de trabalho através da prática religiosa. O candomblé, variante baiana do sistema religioso afro-brasileiro, está repleto de práticas e técnicas que invertem magicamente o status profissional inferior. Quem é empregado doméstico durante o dia pode ser rei ou rainha nas cerimônias do candomblé. Pode até ser aquele que cura seu patrão; não é incomum uma dona-de-casa de classe média recorrer a sua empregada no que concerne a práticas mágicas. A nova geração é mais secularizada e não participa nem “acredita” nas cerimônias religiosas do mesmo modo que as gerações anteriores (Sansone, 1993). Em minha pesquisa, os jovens abaixo de 25 anos poderiam usar os símbolos do candomblé para reformular sua identidade negra, porém usavam essas práticas de modo muito menos sistemático do que seus pais para negociar status ou favores, ou para conseguir empregos melhores. Em vez de buscar uma saída da pobreza através da negociação com os patrões ou os espíritos, os jovens abaixo de 25 anos simplesmente fingiam não ser pobres. Um dos modos de tentar esconder das pessoas de fora a sua posição de classe baixa seria consumir ostensivamente os símbolos de status por eles associados à classe média e/ou à cultura jovem. No Brasil, entretanto, esse projeto de fuga mágica da pobreza ainda é dificultado pelo grau de pobreza extrema e pelos preços relativamente altos dos produtos e lugares associados à cultura jovem global (equipamentos de som, discotecas, o canal de música da televisão a cabo [MTV], CDs de músicas estrangeiras, um certo conhecimento de inglês, Internet, etc.). Até aqui, o acesso fácil a esses produtos e locais tem-se restringido basicamente aos jovens da classe média, na qual os negros ainda têm uma representação extremamente reduzida.

Uma crescente minoria de jovens vem buscando mais e mais encontrar alternativas para o trabalho regular remunerado. Os mais instruídos voltam-se para o comércio de rua, vendendo artigos eletrônicos

baratos ou produtos de beleza, ou para o setor crescente da indústria do turismo — apresentando-se como dançarinos, jogadores de capoeira ou músicos. Dentre meus informantes, um pequeno grupo optou pela emigração para a Europa ou a América do Norte. Para os rapazes com pouca ou nenhuma instrução, uma das “alternativas” são os pequenos delitos — o furto de carteiras ou bolsas, os assaltos não planejados a residências, a venda de maconha. Para as moças, a principal “alternativa” é o uso ostensivo do corpo, da sedução e da beleza (ou do conhecimento de como criar beleza), seja trabalhando como costureiras, manicures ou cabeleireiras (os salões de beleza vêm-se alastrando como cogumelos por todo o Brasil), seja “arranjando um homem” — alguém que demonstre afeição dando-lhes presentes, ou pagando para sair com elas à noite. Essas mulheres esperavam homens que demonstrassem “respeito” e não fossem mulherengos. Embora houvesse apenas algumas estimativas, baseadas sobretudo nas pesquisas sobre a incidência de contaminação pelo vírus HIV, havia indícios de que a prostituição estava em alta. Como em muitos dos países do Terceiro Mundo, a prostituição é praticada no Brasil, na maioria dos casos, mais como uma estratégia de sobrevivência em último recurso do que como uma profissão. Vale a pena frisar que a maioria dessas “alternativas” relaciona-se de um modo ou de outro com o uso do corpo e da beleza (negros).

À medida que a principal fonte de status dos pais — sua situação no mercado de trabalho — foi-se tornando cada vez mais precária, os jovens abaixo de 25 anos, em particular, passaram a depositar mais ênfase no poder aquisitivo: num padrão de consumo novo e mais agressivo, que seria impossível de satisfazer com qualquer dos empregos convencionais que esses jovens de classe baixa podiam ter a esperança de obter. Seus pares perguntavam com mais frequência “quanto você ganha?” e muito menos “o que você faz para ganhar a vida?”, e o garoto que tentasse dar continuidade ao ofício do pai era chamado de *otário*. O status criado pelo consumo ostensivo era especialmente exibido na parte do tempo de lazer passada em público. Isso dava uma importância especial ao lazer público até mesmo dos desempregados

ou subempregados. Comparada aos pais, a nova geração investia menos na família e confiava mais numa melhora vertical e individual da posição social. Esses jovens queriam tornar-se membros da classe média. Mas isso deveria ser conseguido sem a complicação de terem primeiro que se firmar numa boa situação na classe trabalhadora, como fez a maioria de seus pais, uma ou duas décadas antes, na época em que ocorreu a industrialização da região de Salvador.

Nos bairros que estudei, o número de jovens abaixo de 25 anos dispostos a aceitar qualquer tipo de emprego vinha decrescendo. O mesmo acontecia com o número de moças que preferiam encontrar um companheiro com um bom emprego, mesmo que fosse mal remunerado. A maioria dos jovens desempregados fazia algum biscate — um número crescente deles chegava até a preferir esse tipo de atividade na economia informal a um emprego regular, mas mal remunerado. Apenas uma minoria dos rapazes aventurava-se em atividades criminosas, como alternativa para um emprego ou um simples biscate. Mais jovens do que nunca pareciam insatisfeitos com suas perspectivas de trabalho e buscavam alternativas para o que viam como o ramerrão dos trabalhos de baixo status ou a vida de donas-de-casa pobres. A mudança freqüente de emprego (de um trabalho ruim para outro) e os longos períodos de desemprego eram as maneiras como a maioria deles expressava sua insatisfação (Sansone, 2000).²¹ Como veremos no Capítulo 5, isso é semelhante ao que acontece com os jovens crioulos de classe baixa em Amsterdã, muito embora o Brasil não ofereça aos jovens nenhuma seguridade social.

Quais são as conseqüências dessas realidades para a percepção da “raça”? As diferenças intergeracionais mencionadas acima contribuem para a criação de “tipos” entre os informantes negros, cada qual com um termo específico para descrever sua negritude e um estilo específico de lidar com as relações raciais e o racismo. Os dois tipos principais são os que se chamam de *pretos* (termo tradicional, que se refere especialmente à cor negra real) e *negros* (originalmente, um termo bastante ofensivo, mas que nas últimas décadas transformou-se num vocábulo de afirmação étnica). Os que se definem como pretos e negros

correspondem basicamente a duas gerações e a duas maneiras de enfrentar a discriminação racial e a negritude. Outras pessoas de cor que se referem a si mesmas por uma multiplicidade de outros termos (dentre os quais os mais populares são *moreno*, *escuro*, *pardo* e *mulato*, cujo sentidos serão indicados na próxima seção) formam grupos menos identificáveis. Estes tendem a assemelhar-se mais aos pretos do que aos negros.

Os “números da cor”: o sistema de classificação racial

No Brasil, como no restante da América Latina, o sistema de classificação racial sempre foi mais complexo do que nos países do resto do Atlântico Negro, com a exceção parcial de algumas partes das regiões caribenhas de língua inglesa. O sistema de classificação racial, formado pela terminologia e pelas normas do sistema de relações raciais, é historicamente determinado e, por isso mesmo, reformulado na prática cotidiana. Na Bahia, e talvez no Brasil em geral, o sistema de classificação racial é criado dentro e fora do “espaço negro”.²² Os vocábulos raciais são criados no “espaço negro” e em diferentes esferas da vida cotidiana — no trabalho, na vida familiar e no contexto do lazer. Esse sistema de classificação reflete o conflito e a negociação em torno da cor e, em linhas mais gerais, as várias maneiras pelas quais a ideologia racial é vivenciada nos diferentes grupos e instituições sociais. Ele tanto reflete a situação socioeconômica quanto o desenvolvimento da identidade negra, os discursos oficiais sobre relações raciais produzidos pelo Estado, pela Igreja Católica e pelos políticos e, o que é mais importante, os discursos do lazer, do turismo, da mídia e das ciências sociais. Essas instituições apresentam-se não apenas como receptoras de símbolos étnicos, mas também como manejadoras dos símbolos utilizáveis na criação da identidade étnica, à qual podem conferir status. Convém acrescentar que, especialmente no contexto urbano, onde as redes de contato social tendem para uma complexidade e heterogeneidade mai-

ores, a identidade negra, tal como outras identidades étnicas, é redefinida em relação a outras identidades sociais importantes, baseadas na classe, no sexo, no local de residência e no grupo etário. Tudo isso produz um sistema fluido, cujas regras estão sempre sujeitas a mudanças, no qual os conflitos de interesse podem resultar num certo uso eclético e irregular dos termos, e no qual o tipo físico e a “aparência” preferidos são mais elásticos do que se costuma presumir.

Entre os pesquisadores que estudam o Brasil, inclusive os que trabalham com métodos quantitativos (Hasenbalg e Valle Silva, 1993), há um consenso a respeito da necessidade de considerar que as formas pelas quais as pessoas classificam racialmente umas às outras e a si mesmas nem sempre são o que se esperaria. Em geral, mesmo entre os pobres, há uma preferência somática pelos “brancos” e uma tendência a eles se classificarem como mais brancos do que seriam na classificação escolhida por um observador externo (Poli Teixeira, 1987). Embora, nas décadas de 1960 e 1970, esse tema tenha sido objeto de pesquisas específicas (Wagley, 1952; Azevedo, 1955; Harris, 1964a; Harris, 1970; Hutchinson, 1957; Kottak, 1967; Kottak, 1992; Sanjek, 1971), houve, nos últimos anos, poucas tentativas de explicar a lógica interna do sistema de classificação pela cor, bem como de explicar de perto a maneira como as pessoas usam a cor nas interações do dia-a-dia (da Silva, 1993; Harris, 1993; Sheriff, 1994 e 2002). A relativa falta de estudos sobre as relações raciais contrasta com a enorme quantidade de estudos sobre a cultura negra (sobretudo a respeito do sistema religioso afro-brasileiro), sobre outros aspectos do “espaço negro” e, em menor grau, sobre as relações raciais durante a escravidão e nas primeiras décadas posteriores à abolição (Barcelos e Cunha, 1991).

Nesta seção, descreverei algumas auto-imagens inscritas no uso dos termos raciais, levantando as linhas de sua lógica interna e procurando esclarecer de que modo as mudanças no sistema de relações raciais e o desenvolvimento da identidade negra — que serão examinados nos próximos capítulos — se refletem na utilização diferenciada desses termos. Para estudar a cor entre os indivíduos, usei a auto-identificação do respondente e a opinião do pesquisador. Através da utilização de

perguntas sobre a família do respondente, seus quatro melhores amigos e seus vizinhos, procurei mapear o sistema de classificação racial (Sansone, 1992a). Essas perguntas foram formuladas a um total de 1.024 pessoas, por meio de um questionário, e tiveram uma percentagem de respostas extremamente alta — cerca de 97%.²³

Termos empregados na auto-identificação da cor:

Caminho de Areia		Camaçari	
1. Moreno	135	Moreno	163
2. Pardo	86	Moreno claro	129
3. Branco	70	Branco	67
4. Preto	58	Preto	37
5. Negro	41	Negro	26
6. Escuro	26	Pardo	22
7. Moreno claro	22	Moreno escuro	20
8. Mulato	20	Escuro	11
Total parcial: 458	(91,5%)	Total parcial: 475	(91%)
9. Sarará	11	Claro	8
10. Claro	4	Mestiço	6
11. Moreno escuro	3	Amarelo	5
12. Amarelado	2	Mulato	4
13. Jambo	2	Sarárá	4
14. Pardo cor de formiga	2	Caboclo	3
15. Cor de formiga	2	Cor de canela	6
16. Avermelhado	1	Misturado	1
17. Bronzeado		Amarelado	2
18. Cabo-verde	1	Cabo-verde	1
19. Louro	1	Castanho	1
20. Marrom	1	Marrom	1
21. Pardo claro	1	Cor de leite	1
22. Ruivo	1	Galego	1
23. Amarelo	1	Agalegado	1
24. Quase preto	1	Moreno cor de canela	1
25. Vermelho	1	Vermelho	1
26. Japonês	1		
Sem resposta	6		
TOTAL GERAL:	501	TOTAL GERAL:	522

Ao todo, foram empregados 36 termos diferentes. Nos dois locais, entretanto, oito deles foram empregados por cerca de 91% dos informantes. Os outros 27 foram usados por apenas cerca de 9% dos entrevistados.

Para simplificar esse quadro, criamos quatro grandes grupos de cores, dividindo os 36 termos em quatro conjuntos de termos tidos como razoavelmente parecidos pelos informantes.

Designação

	Caminho de Areia	Camaçari
Branco	15,2%	15,9%
Moreno (mestiço)	32,4%	62,0%
Mulato/Pardo (mestiço escuro)	24,6%	8,0%
Preto/Negro (muito escuro)	25,8%	14,1%
Outros	2,0%	0,0%
	100,0%	100,0%

Os respondentes que se declararam negros (doravante mencionados simplesmente como “negros”) somaram 41 no Caminho de Areia e 26 em Camaçari. Nas duas áreas, eles representam 32% das pessoas incluídas no subgrupo “pretos/negros” (129 no Caminho de Areia e 79 em Camaçari).

Em geral, a opinião do pesquisador foi anotada, nos casos em que divergiu radicalmente da do respondente. Os pesquisadores indicaram “negro” 135 vezes, quase sempre em virtude de a pessoa entrevistada haver-se declarado de cor mais clara (moreno escuro, moreno claro, pardo ou sarará). Os pesquisadores indicaram “moreno” 61 vezes, o que é um número muito inferior ao surgido nas auto-identificações.

Um fenômeno interessante é o uso crescente de *negro* em lugar de *preto*, este menos afirmativo em termos étnicos, em particular entre os jovens e os mais instruídos. Nas duas áreas de minha pesquisa, os que se declararam “negros” eram jovens. Apenas um dos 26 “negros” de Camaçari e quatro dos 36 de Salvador tinham mais de 40 anos. Em comparação, em Camaçari, 11 dos 37 “pretos” tinham mais de 40 anos. Além disso, os “negros” eram os mais instruídos da população. Em ambas

as áreas, de um total de 67 “negros”, apenas um era analfabeto. Curiosamente, entre os negros, o desemprego e a participação no trabalho são consideravelmente menores do que entre os baianos negros que se definem por termos menos etnicamente afirmativos, como preto, moreno, pardo e escuro.

A título de referência, se compararmos meus dados com os do Recenseamento Nacional, que, como é de conhecimento comum, utiliza um único termo (“pardo”) para se referir aos mestiços, veremos que meu estudo revelou um número menor de brancos. Segundo o IBGE, em 1980, em Camaçari, “os brancos compunham 17,8% da população, os pardos, 16,9%, e os pretos, 16,3%; no Distrito da Penha, que inclui o bairro de Caminho de Areia, os brancos compunham 25,4% da população, os pardos, 58,7%, e os pretos, 16,3%. Até o fechamento do livro não consegui dados sobre cor por distrito para os anos de 1991 e 2000.

No Caminho de Areia, a minoria branca (15,2%, segundo a auto-identificação, e 12%, de acordo com os pesquisadores) tendia a dispor de moradias melhores. Segundo a declaração pessoal, 31,3% dos brancos moravam em prédios de apartamentos, 14,5% viviam em casas e apenas 6,5% moravam em terras que tinham sido invadidas e não tinham título de posse. Quando indagados sobre a cor predominante dos habitantes do bairro, 45% dos entrevistados responderam “negra/escuro/preta” e 54% disseram “morena/mestiça/parda/misturada”. É interessante notar que, embora os indivíduos tendessem a se identificar como mais claros do que na opinião dos pesquisadores e fizessem o mesmo com respeito a sua família, seus vizinhos e amigos, isso não ocorria quando eles falavam sobre a raça em termos mais abstratos. Ao falar das pessoas da rua, do bairro ou da cidade de Salvador, eles se mostravam muito menos angustiados em admitir que a maioria da população era de cor escura. Em quase todos os casos, o fato de as pessoas se identificarem como mais claras do que eram, na opinião dos pesquisadores, relacionou-se com o desejo de desenfatizar a negritude, a fim de reduzir sua possibilidade de serem vitimadas pelo racismo. Numa minoria dos casos, isso se revelou, em parte, uma brincadeira — como quando um negro parrudo e muito escuro insistiu às gargalhadas em

que o chamássemos de lourinho, ou quando as pessoas se definiram como “*morenas cor de disco*” — uma ironia que pretende exorcizar o racismo e precisa ser cuidadosamente estudada.

Os dois bairros estudados em Camaçari apresentavam poucas diferenças em termos de cor. Segundo a auto-identificação, os brancos eram 15,9% em Bomba e 15,5% em Phoc1, os morenos eram 61,1% em Bomba e 63,8% em Phoc1, os mulatos/pardos eram 5,8% em Bomba e 7,4% em Phoc1, e os pretos eram 17,3% em Bomba e 13,3% em Phoc1. Na opinião dos pesquisadores, os negros compunham 31,9% dos entrevistados em Phoc1 e 35% dos de Bomba. A percentagem relativamente pequena de negros em Bomba não corresponde à imagem negra do bairro e ao fato de ele haver crescido em torno do mais antigo terreiro de candomblé da cidade, popularmente identificado como o principal lugar de que se originou a semente da produção cultural negra na cidade.

Como vemos, sete dos oito termos mais comumente usados em Camaçari são idênticos aos empregados no Caminho de Areia. As únicas diferenças aparecem nos termos *moreno escuro*, em lugar do qual se empregou a palavra *mulato* em Camaçari, e *pardo*, mais comumente usado em Caminho de Areia, talvez pela maior familiaridade dos residentes com a terminologia das cores usada pelo IBGE e por outros órgãos públicos.

O número de termos efetivamente empregados na auto-identificação das cores somou, ao todo, “apenas” trinta e seis. Trata-se de um número muito inferior aos 99 vocábulos referentes à cor previstos por minha lista preliminar de códigos raciais. A diferença entre essas duas cifras pode ser explicada pelo fato de que, a meu ver, muitas das longas listas de termos possíveis para designar a cor da pele, como a organizada por Marvin Harris (1964), e o incontável rol de termos empregados pelas pessoas para descrever a si mesmas no recenseamento contêm, na verdade, um número expressivo de palavras pouco usadas, para não falar nas muitas outras que são empregadas como termos de segundo ou terceiro grau em relação à cor. Assim, uma pessoa que houvesse respondido à pergunta formal inicial do questionário chamando-se

de parda ou morena podia, no decorrer da entrevista, vir a se definir como “morena cor de disco” ou “morena cor de formiga”, a fim de enfatizar que era uma morena muito escura, quase negra, ou simplesmente para introduzir um toque de humor no processo das entrevistas. Os termos raciais exibem graus diferentes de formalismo. Alguns são utilizados como vocábulos “oficiais” (que, na maioria dos casos, não correspondem aos empregados pelo IBGE), e outros são usados para identificar o próprio indivíduo ou outras pessoas da rua, ou empregados em situações menos formais. É possível distinguir entre os termos primários usados com mais frequência e os termos secundários usados de maneira menos formal, associados aos demais e apenas em contextos específicos, como o do chiste, o do namoro e o das brigas — à guisa de brincadeira, ou para fazer troça de outras pessoas.²⁴

O fato de centenas de termos haverem surgido em alguns estudos quantitativos da terminologia racial tem sido usado, pela maioria dos estatísticos, como prova da necessidade de empregar em grandes estudos quantitativos apenas os cinco termos adotados nas estatísticas oficiais durante as últimas décadas — branco, pardo, preto, indígena e amarelo/asiático, tidos como muito claros e “objetivos” —, em lugar dos termos nativos, considerados demasiadamente numerosos e vagos. Na realidade, os termos empregados “a sério” na auto-identificação somam algumas dezenas. Há de ser possível conceber um modo de utilizá-los em estudos quantitativos mais amplos, juntamente com a classificação das cores identificadas pelos pesquisadores, tendo por base um número reduzido de termos. Mesmo esse número de vocábulos poderia ser um pouquinho maior — e mais próximo da terminologia nativa — do que a tríade preto-pardo-branco, somada a amarelo e indígena, cujas limitações foram recentemente destacadas por Marvin Harris e seus colaboradores (1993) e por Nelson do Valle Silva (1994). Na verdade, a má vontade de trabalhar estatisticamente usando também os termos nativos é um exemplo do impulso problemático de minimizar a complexidade, quando se lida com a “raça”.

Os números vistos no contexto

Os dados apresentados nas duas seções anteriores refletem apenas um instantâneo da composição de cor dos entrevistados e não dizem muita coisa sobre o mecanismo e o significado do sistema de classificação de cores. Idealmente, para compreender como funciona esse sistema e ilustrar seu modo de operação, seria necessário estudarmos a autodescrição da cor de uma mesma pessoa em diferentes situações. Meus dados, assim como os de muitos outros projetos de pesquisa realizados na Bahia (entre outros, Harris, 1964 e 1970; Degler, 1971; Harris *et al.*, 1993; Kottak, 1992), mostram que a terminologia racial é sumamente subjetiva e situacional. Identificamos alguns contextos distintos, embora inter-relacionados, em que funciona o sistema de classificação de cores, cada qual com uma linguagem e um discurso específicos. Para começar, foram identificados pelo menos quatro conjuntos de termos classificatórios.

Analisando a terminologia racial no Brasil, a antropóloga Yvonne Maggie (1991) identificou três linguagens distintas para falar da raça: (1) a terminologia oficial das instituições e da estatística estatais (pretos, pardos, brancos, indígenas e amarelos); (2) os termos românticos associados ao mito fundacional da civilização brasileira, segundo o qual as raças branca, índia e negra mesclaram-se numa nova raça (Da Matta, 1987, p. 55-85); e (3) a terminologia popular usada na classificação cotidiana da cor. Essa terminologia popular reflete uma “pigmentocracia” organizada segundo um continuum de cor que vai do “claro” ao “escuro”, tendo o louro nórdico na extremidade “melhor” e o africano puro na extremidade “mais feia”. A terminologia popular inclui conjuntos diferentes de termos, usados em diversos contextos sociais: na vida familiar, no grupo de amigos, nas situações de galanteio e namoro e na vida religiosa. Nas brincadeiras ou nas brigas, usam-se certos termos que não seriam empregados fora desses contextos. A escolha dos termos utilizados é determinada pela idade, pelo grau de instrução e pelo nível de renda dos falantes. Embora o sistema global de classificação das raças gire em torno de uma minimização dos efeitos do racismo, parece haver, dentro de cada con-

texto, termos relativos à cor que refletem uma preocupação ainda mais intensa com as normas somáticas: na família (“sou mais escuro ou mais claro do que meu irmão”; “eu saí mais ao lado branco ou preto da família”), no grupo (*negão*), nas brigas ou insultos (“isso é coisa de preto”), no carnaval e no universo da música e da religião (“cultura negra”, baiano e baiana), e ainda nos termos de afeição (*neguinho e neguinha*) (Sansone, 1996). A esses três sistemas convém acrescentar a classificação polarizada proposta pelo moderno movimento negro (negro versus branco), que começou a ser utilizada por alguns pesquisadores, artistas e, mais recentemente, por setores do aparelho de Estado.

O lugar em que se dá a fala também é importante. A esquina e o bairro costumam ser vistos como espaços liminares em que é menos necessário usar os códigos dos “brancos”. Essa liminaridade é construída em oposição ao mundo externo, sobretudo à cidade alta (os bairros onde moram as pessoas mais ricas), aos contatos com a burocracia (por exemplo, na solicitação de documentos e no processamento de requerimentos), à busca de trabalho e, para alguns, aos contatos com a polícia. Em particular, para os baianos pretos e pardos, a *esquina* — que inclui a família, o círculo de amigos e os vizinhos — oferece segurança em relação às ameaças dos ladrões e da polícia (“todo o mundo me conhece e me respeita”), assim como oportunidades em matéria de trabalho (uma “amizade” pode levar a um biscoito ou até a uma “chance” num emprego estatal). Na opinião dos respondentes, a esquina também representa uma rede social capaz de restringir os horizontes e as aspirações, mas que oferece proteção e abrigo. No *pedaço* (uma parte do bairro), um homem pode andar sem camisa e sem documentos e uma mulher pode andar com rolos no cabelo, porque todos se conhecem e não precisam se preocupar com a aparência. Nesses espaços, a “boa aparência” é menos importante e o discurso ocorre entre iguais. O outro lado dessa questão é que muitos jovens não julgam atraentes como parceiros os seus pares da mesma rua, e por isso preferem sair com gente “de fora”, menos conhecida. O “pedaço” abriga termos de conciliação racial, como *moreno* ou *escuro*, capazes de contornar as diferenças raciais e, em última instância, negar a polaridade preto-branco.

O uso dos termos referentes à cor varia em relação ao horário. Durante o dia, quando se enfrenta o mundo externo e a dureza da vida numa cidade do Terceiro Mundo, “na batalha” ou “na corrida atrás do emprego”, a tendência é minimizar as diferenças de cor, apelando para um universalismo que deveria reger as normas do contrato social (“somos todos iguais e todos temos os mesmos direitos”). Isso assume a forma de uma evitação dos termos “negro” e “preto” e, se necessário, a utilização de palavras como *moreno*, *escuro* e *parda*. Estas últimas são menos precisas do que as primeiras; por exemplo, *moreno* pode ser qualquer pessoa, desde um branco de cabelos negros e tez bronzeada até alguém de traços completamente negróides. Nessas horas, não se acredita que valha a pena maximizar a negritude e, desse modo, as pessoas preferem não ser rotuladas por uma terminologia que reflita qualquer relação racial polarizada. À noite e nos fins-de-semana, nas horas de descanso ou diversão, os termos raciais podem ser usados com mais liberdade, expressando amizade — “meu preto” ou “meu brancão” — ou agressividade — “seu preto” ou “branquelo”. Mesmo nos momentos de maior liberdade em relação à terminologia da cor, costuma-se ter o cuidado de manter a cordialidade com os vizinhos, os amigos e os parentes, não usando termos ofensivos.

O status de outra pessoa e sua ausência ou presença no momento da fala são também fatores importantes. Quando se faz referência a alguém que está fisicamente próximo, os termos mais amistosos também são usados por aqueles que, noutras situações, tendem a discriminar. Uma mesma pessoa pode ser chamada de *moreno* ou *negão*, se estiver presente ou se for respeitada na rua, e, quando ausente, de *escuro* ou *escurinho*, especialmente quando a palavra é empregada por alguém de tez mais clara que quer destacar o status inferior de uma outra pessoa. Especialmente por parte dos indivíduos mais claros, é mais freqüente o uso do termo “escurinho” para fazer referência a um ajudante de pedreiro do que a um profissional liberal.

As respostas referentes à cor são tão influenciadas pela preferência somática quanto pelos discursos sobre a democracia racial e a celebração da mestiçagem. As relações de amizade, assim como o medo de

ofender, podem levar o indivíduo a classificar a família de um vizinho com um termo considerado positivo — acima de tudo, *morena*, em vez de *preta*, e *mista* ou *misturada*, em lugar de branca ou negra. As pessoas por quem o indivíduo sente afeição (por exemplo, parentes próximos ou namorados(as)) e/ou a quem ele respeita (por exemplo, um chefe ou um patrão) tendem a receber alguns “pontos de vantagem” na escala cromática — o que as faz serem definidas como mais claras do que realmente são. Noutras ocasiões, declarar que se tem pais, amigos ou colegas brancos, ou, pelo menos, de tez mais clara, pode ser uma forma de adquirir status num contexto específico. Uma indicação disso é a forma como é apresentada a composição racial da família do próprio indivíduo e de seu círculo social. É comum os entrevistados declararem que em suas famílias “existem todos os tipos de cores”, ou que eles têm amigos ou colegas brancos. Na opinião dos pesquisadores, entretanto, as famílias que se classificaram como “mistas”, “mestiças” ou “misturadas” são, em sua grande maioria, compostas por membros com uma coloração de pele semelhante (negros com mestiços, mestiços com brancos), e muitos de seus amigos ou colegas “brancos” são mulatos. Isso não quer dizer que não haja grupos de amigos compostos por pessoas de cores diferentes ou que a mestiçagem não seja um fato real e importante. Há muitas famílias em que convivem pessoas com tons de pele diferentes. É possível até encontrar casos em que três irmãos, filhos dos mesmos pais, identificam-se respectivamente como branco, moreno e escuro.²⁵ Evidentemente, o grau relativamente alto de casamentos mistos entre pessoas de cores diferentes — ainda que, na maioria dos casos, eles se dêem entre pessoas de cores semelhantes, como branco e pardo ou preto e pardo — dificulta o uso da negritude como uma forma de o sujeito se diferenciar dentro da comunidade.

A mestiçagem coexiste, muitas vezes, com uma preferência pela branquidão. Entre os informantes, a preferência somática pelos brancos revelou-se intensa, apesar de nem sempre explícita. Essa preferência é mais acentuada entre as pessoas de mais de 40 anos, mas também se encontra entre pessoas mais jovens, inclusive as que se identificam como negras. Muitos jovens afirmaram ter pais de cor mais clara do que eles

e preferiram não usar os termos *preto* ou *negro* em relação aos pais — especialmente às mães. É provável que encarassem isso como uma forma de respeito a eles. As perguntas relativas à cor dos pais produziram um número consideravelmente maior de pais brancos do que eram os informantes que se identificaram como brancos. Por exemplo, na parte mais pobre do Caminho de Areia, que consiste numa pequena favela construída em menos de um hectare de terra, formalmente pertencente ao governo federal, e onde apenas 6,5% dos respondentes se identificaram como brancos, quase 11,5% deles afirmaram ter pai e mãe brancos. Pode-se perceber o mesmo fenômeno com respeito aos parceiros dos indivíduos, que tendem a ser descritos por uma cor mais clara do que a descrição escolhida pelos pesquisadores. O termo *moreno* é freqüentemente usado para definir tanto a cor dos pais quanto a do parceiro. Do mesmo modo, os termos *branco* e *preto*, apesar de menos implicitamente antitéticos do que o termo *negro*, tendem a não ser utilizados por pessoas íntimas, sendo preferível, em vez disso, usar termos da polaridade escuro-claro, aparentemente menos conflitiva. Como indicou Maggie (1991), é mais fácil usar designações nítidas quanto abstratas, como branco, preto ou negro, para definir e representar pessoas distantes.

Portanto, a consciência da cor e a imagem que as pessoas têm da presença negra em Salvador não se desenvolvem conjuntamente. A idéia muito impessoal de que essa, afinal de contas, é uma cidade negra pode ser aceita com muito mais facilidade do que a auto-identificação como negro. No Caminho de Areia, apenas 25,8% dos respondentes classificados por nós como negros identificaram-se como tais, mas 45,4% dos entrevistados afirmaram viver num bairro predominantemente negro, e um número ainda maior de indivíduos afirmou que a cidade de Salvador é uma “cidade negra”.

Como já foi dito, a terminologia da cor é também altamente subjetiva (Harris, 1964 e 1970; Sanjek, 1971): um filho pode ser preto para a mãe e moreno para o pai, ou, como foi comprovado por meu questionário, uma família pode ser chamada de “escura” pelos vizinhos da esquerda e de “mista” pelos do lado direito. Uma mesma pessoa pode

usar termos diferentes durante a mesma entrevista, manipulando códigos diferentes para enfatizar, em relação ao pesquisador ou aos ouvintes eventuais, deferência ou submissão, autoridade, igualdade, amizade, interesse sexual pelo entrevistador, inserção num grupo de status ou numa categoria profissional (“sou metalúrgico”), ou a consciência da própria identidade negra. Em geral, o termo *negro* só é usado no final da entrevista, depois que a natureza anti-racista da pesquisa e o tipo de linguagem preferido pelo entrevistador tornam-se claros para o entrevistado, ou seja, nas situações em que se torna socialmente conveniente chamar a si mesmo de “negro”.

O uso da terminologia da cor na auto-identificação, assim como a postura do indivíduo em relação ao preconceito de cor, como mostrei noutro texto (Sansone, 1993), modificam-se substancialmente em relação à idade do indivíduo e, em menor grau, a seu nível de instrução. Em geral, comparados às pessoas que se identificam como pretas ou escuras, os que se identificam como negros são mais jovens, mais instruídos e estão menos freqüentemente empregados. Os que se identificam como “pretos” são, em sua maioria esmagadora, os negros mais pobres. Os “pretos” nem sempre são mais escuros ou mais negróides do que os “pardos” ou os “escuros”. Mais do que de grupos de cor diferente, esses termos definem duas maneiras de um indivíduo não se identificar como negro: os termos “pardo”, “escuro” e “moreno” são utilizados por alguns para indicar o desejo de ascensão social; o termo “preto” é usado por aqueles que parecem aceitar uma certa imobilidade social. A parcela de negros de renda relativamente maior que não quer definir-se como “preta” ou “negra” tende a se definir como “escura”, ou — o que é ainda mais comum — como “parda” ou “morena”. Um fenômeno semelhante ocorre com os mestiços: os que têm um status superior na vizinhança tendem a se definir como “brancos”. Nesse sentido, o termo *preto* constitui uma categoria residual que abrange os indivíduos mais escuros e “sem recursos” — os negros cuja renda, instrução e status são baixos demais para que eles se arrisquem no jogo do status e dos códigos de cor. O termo *preto* é quase equivalente a ruim, inculto, “brega” ou “cheguei”, e é usado para descrever tudo o que é visivelmente pobre e sem decoro.

O termo *negro* tem conotações muito diferentes da palavra *preto*; em linhas gerais, o primeiro se refere ao fenótipo negróide e o segundo, à cor negra propriamente dita. No último século, o significado do termo *negro* passou por uma inversão, que também ocorreu, nas décadas de 1970 e 1980, com os termos *bicha* e *bruxa*, que foram apropriados pelos movimentos gay e feminista brasileiros e receberam deles uma associação positiva. A descrição pormenorizada de Donald Pierson sobre as relações raciais na Bahia no fim da década de 1930, que ele descreveu como muito serenas, se comparadas aos Estados Unidos da época, mostrou que, naquele período, na linguagem cotidiana, o termo *negro* era mais depreciativo do que *preto* (Pierson, 1942). *Negro* começou a adquirir uma conotação diferente e positiva ao ser empregado pelos primeiros etnógrafos da cultura negra no Brasil, dentre os quais os mais famosos foram Manuel Querino, Raimundo Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edson Carneiro e Gilberto Freyre. Esses estudiosos utilizaram o termo *negro*, assim como *afro-brasileiro*, para definir a cultura dos negros, com o que pretendiam transmitir a idéia de que se tratava, na verdade, do componente da cultura (popular) brasileira de influência africana. A popularização desse termo deveu-se principalmente à Frente Negra Brasileira, organização muito grande e relativamente poderosa do início da década de 1930. A partir de então, várias organizações negras incorporaram o termo *Negro* em seu nome, a exemplo do Teatro Experimental do Negro, do Movimento Negro Unificado e da Pastoral do Negro da Igreja Católica. Como dissemos, durante a última década, até o governo passou a usar cada vez mais o termo *negro*, amiúde para se referir à população definida noutras situações como *preta* e *parda* — os termos reservados para as cores pelo Recenseamento Nacional. Atualmente, *negro* é uma categoria sócio-política de conotação positiva e constitui, por assim dizer, o termo politicamente correto.²⁶

Nesta pesquisa, *negro* foi usado apenas por uma minoria dos entrevistados. Somente nos contextos da cultura popular, da música e da religião, e quando associado às palavras religião, cultura e música, é que *negro* foi usado com freqüência por informantes que não se classificavam como negros, e o foi sem apresentar uma conotação de

militância. Na auto-identificação da cor, o termo *negro* conota o orgulho pela negritude e é, implícita ou explicitamente, uma categoria política, capaz de incluir tipos físicos que outros entrevistadores rotulariam com os termos *preto*, *escuro*, *sarará*, *mestiço*, *moreno* e até *moreno claro*. Quando usado de maneira explicitamente política, o termo *negro* cria um corte no continuum de cor brasileiro, acentuando uma divisão polarizada entre os brancos (a elite) e os negros (Agier, 1992).

Para concluir, o termo que as pessoas usam para indicar sua cor pode apontar para determinada posição social e postura cultural e, particularmente na classificação dos outros, não se refere especificamente a sua aparência física, mas também a sua “aparência” geral, composta pela combinação do estilo de vida (“o jeito”) com o grau de instrução, a renda, o estilo em matéria de moda (cabelos, roupas, carros) e até a simpatia ou antipatia do falante pela pessoa em questão. Seja qual for o caso, o status de preto, pobre e até racialmente discriminado não se traduz diretamente numa auto-identificação como *negro*. Caso contrário, haveria muito mais pessoas identificando-se como negras. É evidente que assumir-se como negro exige algo mais — por exemplo, ser jovem e/ou mais instruído — e resulta de um processo complexo de autodescoberta e reconhecimento, sobre o qual discorrerei em detalhe no capítulo 4.

Em geral, como ilustrou o estudo longitudinal de Conrad Kottak (Kottak, 1992), em relação à terminologia de cor dos pais, a utilizada pelos jovens parece apontar para uma subjetividade menor e uma variedade menor, mas essa simplificação terminológica não está associada apenas ao aumento indubitável do orgulho pela negritude e, até certo ponto, pela identidade negra. Se os jovens usam menos termos, também criam outros novos, ou reinterpretem palavras como “baianidade”, que para eles significa algo diferente do que representa para seus pais. *Baiano* e *baianidade* são, para eles, palavras-chave que descrevem um tipo de identidade negra fraca e não oposicionista, decorrente de sua tentativa de serem não apenas negros, mas também jovens e modernos, com a capacidade e a obrigação de consumir os produtos e modismos culturais (Araújo Pinho, 1998). Se os pais entrevistados apelaram para sua nacionalidade, chamando-se orgulhosamente de brasileiros e,

em segundo lugar, de baianos, seus filhos hoje tendem a fazê-lo chamando-se de baianos e, mais tarde, de negros, ou, como ainda fazem muitos, de morenos. O termo *moreno* parece ser ainda mais popular entre os jovens, que o utilizam como uma palavra-ônibus para definir a aparência física não branca, em lugar da plethora de outros vocábulos utilizados com mais frequência por seus pais — e muitos dos quais são usados apenas em regiões específicas do Brasil. Nesse aspecto, os termos *moreno* e *negro* são mais modernos e menos locais.

Como já foi assinalado por outros estudos, o termo *moreno*, o termo *escuro*, em menor grau, e as possíveis combinações como *moreno claro* ou *moreno escuro* são, sem sombra de dúvida, muito populares. Na verdade, *moreno* é um termo tão popular que pessoas que eram brancas aos olhos dos pesquisadores ou de outros respondentes preferiram identificar-se como morenas. A vantagem desse termo reside precisamente em sua ambigüidade: um branco de cabelos escuros, um mestiço, um negro não muito escuro e até uma pessoa muito negra e negróide podem ser chamados de morenos. Depende apenas da situação.

À primeira vista, o caráter contingente da terminologia da cor parece apontar para uma falta de coerência na utilização dos termos que a designam. Na maioria dos casos, a cor que aparece na certidão de nascimento, a auto-identificação da cor durante a entrevista e a cor observada pelo entrevistador não coincidem. A auto-identificação pode não ser a mesma em todos os contextos. Se a quase totalidade dos brancos se define simplesmente como brancos — o mesmo termo que aparece em suas certidões de nascimento —, a esmagadora maioria dos que são pardos ou pretos na certidão de nascimento se define através da utilização de outros termos, como *moreno* ou *escuro*.

Se existe entre os pesquisadores um consenso de que a subjetividade e as incoerências da terminologia da cor usada na vida cotidiana refletem a situação das relações raciais no Brasil, existem, ainda assim, divergências nas interpretações do significado político dessa terminologia. Para os que definem essas relações raciais como “ambíguas” e caracterizadas por um mascaramento constante da negritude — bem como da branquidade absoluta, que muitos brasileiros negam, sugerin-

do terem também sangue negro ou índio —, a fluidez no uso da terminologia da cor reflete a fragilidade da identidade negra. Segundo essa abordagem, os negros precisam de linhas raciais claras para ser respeitados e para fortalecer sua auto-estima. A inspiração dessa abordagem parece estar no “princípio de corte” que o sociólogo francês Roger Bastide (1971, p. 523-535),²⁷ usou para apontar a “esquizofrenia” dos negros nas situações de ascensão social: eles viviam em duas esferas distintas — o mundo dos brancos e o mundo dos negros, cada qual com seu código lingüístico específico. Usar o código “ocidental” ou o código “africano” na esfera errada poderia ter conseqüências psicológicas desastrosas.²⁸ Para essa abordagem, o identificar-se como *moreno* em vez de *negro*, por exemplo, corresponde a uma tentativa de fuga da própria condição racial e a um desejo de integração no mundo dos brancos. Em minha opinião, o uso diversificado dos termos não pode ser interpretado com essa gravidade: ele representa uma classificação do mundo de cada um em termos da cor.

O emprego de termos diferentes dos usados pelos entrevistados, no intuito de estudar esse universo flexível, deve ser feito com extremo cuidado. Infelizmente, não se observa muito desse cuidado nos grandes levantamentos, que oferecem ao entrevistado a possibilidade de se classificar através da escolha de apenas um dentre cinco termos (branco, pardo, preto, índio — que, no Recenseamento Nacional, até 1980, era considerado pardo — e amarelo), ou, mais recentemente, entre apenas dois termos (branco e negro ou não branco). Isso não significa, é claro, que eu não perceba uma história e uma manifestação contínua de racismo e de problemas relacionados com a raça no Brasil, ou que eu não creia que, para indicar o grau de injustiça racial, às vezes é útil dividir os brasileiros em grandes grupos de cores, ou até apenas entre dois grupos, branco e não branco. O que se revela necessário, em meu estudo e em outros (ver, por exemplo, Harris *et al.*; da Silva, 1994; Telles, 1994),²⁹ é uma disposição de interpretar a terminologia fluida e complexa que se usa para descrever a “raça”, e uma disposição de reconhecer a importância dos múltiplos contextos na determinação do uso dos termos e das formas de classificação.

É importante destacar que, entre os entrevistados, constatou-se uma certa variação na auto-identificação e na auto-representação não apenas com respeito à cor, mas também em relação à posição no trabalho, na vida religiosa e nas preferências musicais. Assim, um homem que seria simplesmente “negro” nos Estados Unidos ou no Canadá pode, no Brasil, ser *negro* durante o carnaval e ao tocar ou dançar samba, *escuro* para seus colegas de trabalho, *moreno* ou *negão* para seus parceiros de copo, *neguinho* para a namorada, *preto* para as estatísticas oficiais e *pardo* na certidão de nascimento.³⁰ É preciso sublinhar esse fato, para que não se incorra no erro de achar que uma certa variação afeta apenas a terminologia da cor, em relação à identidade negra. Eu diria que a vida de muitos dos respondentes, em particular a dos que estão abaixo dos 25 anos, caracteriza-se por um relativismo pragmático. Por isso, não apenas uma pergunta relativa à cor, mas também uma que se refira ao emprego e ao desemprego, tem, com frequência, a mesma resposta: depende. No contexto de uma mesma entrevista, muitos, e em especial os jovens, definiram-se como estudantes, trabalhadores e desempregados(!), dependendo do tipo de situação, da maneira como queriam ser vistos pelo entrevistador e da resposta socialmente mais conveniente num dado momento. Por exemplo, no momento de tomarem distância da categoria de moradores tida como *vagabundos*, muitos se referiram a si mesmos como *batalhadores*; entretanto, quando falávamos da crise econômica, as mesmas pessoas podiam chamar-se de desempregadas, mas, noutra parte da entrevista, considerarem-se estudantes, por estarem freqüentando um curso noturno. Na verdade, há um número crescente de jovens que se sente situado entre o mundo da educação e o mundo do trabalho. Esse grupo³¹ é também cada vez mais visível nas estatísticas: segundo a Pesquisa Nacional de Amostragem Domiciliar de 1999, quase 15% de todos os jovens da região metropolitana de Salvador, na faixa etária de 15-29 anos, não são registrados como desempregados, nem tampouco como estudantes ou trabalhadores.

Essa postura, no tocante à autoclassificação em termos da cor e em termos da situação de empregado/desempregado/estudante, foi

explicada pelo antropólogo brasileiro Roberto da Matta (1983) como a “regra de três”. Disse ele que a maioria dos brasileiros prefere os sistemas triangulares de classificação às polaridades antagônicas. Esse tipo de sistema triangular está na base do mito constitutivo sobre a origem da “raça” brasileira, como resultado da mescla de três grupos: o africano, o índio e o português. Outro desses sistemas triangulares sustenta o discurso popular sobre o sexo, no qual o travesti (masculino) ocupa uma posição intermediária entre o homem e a mulher — o que possibilita a um homem ter relações sexuais com um travesti sem se considerar homossexual, pelo fato de ser aquele que penetra, enquanto o travesti é o penetrado (Parker, 1993; Kulick, 1999). Esses dois sistemas triangulares não negam intrinsecamente a existência da hierarquia e da subjugação, porém representam-nas de maneira mais complexa do que aconteceria numa oposição polarizada.

O que sugiro é que levemos em conta essas explicações sobre a tradição do pensamento triangular, a despeito de sua base culturalista, ao examinarmos as relações raciais brasileiras, porque elas podem ser um antídoto contra a tendência a rotular o Brasil — ou até a totalidade da América Latina — como “ambíguo”, o que, como já sugeriu Talcott Parsons (1968), entre outros, no ano de 1957.

A cor nas áreas leves e pesadas e no “espaço negro”

Outra descoberta importante foi que, nas duas áreas em que realizei minha pesquisa, nem os conflitos pessoais nem os conflitos e tensões grupais estavam diretamente relacionados, pelo menos à primeira vista, com a cor e o racismo: nunca vi uma única briga que fosse francamente racializada. Esses conflitos giravam, ao contrário, em torno de diferentes distinções sociais locais, com graus diferentes de implicações raciais. No Caminho de Areia, a distinção mais importante para os moradores era entre os “batalhadores” e os “vagabundos” — o que correspondia, em parte, ao status residencial num prédio de aparta-

mentos ou na invasão (favela). Essa polaridade parece ser uma versão menos extremada da que se constata entre os “trabalhadores” e os “bandidos” observada entre os residentes de um bairro da Cidade de Deus, na periferia do Rio de Janeiro (Zaluar, 1985). Em Camaçari, a despeito da oposição entre *batalhadores* e *vagabundos*, a distinção mais importante se dava entre os *crentes* (seguidores das igrejas pentecostais, relativamente novas) e os outros moradores. Os crentes viam os outros como pessoas que não haviam encontrado ou jamais encontrariam o caminho certo, e que não sabiam ou não queriam sair da pobreza ou da “vida de pecado”; os outros moradores viam os crentes como pessoas diferentes, que não queriam misturar-se com a vida do bairro, não demonstravam solidariedade para com os vizinhos, consideravam-se superiores e criavam redes sociais fechadas aos “não crentes”.

Esta observação de que as distinções sociais mais importantes não eram primordialmente raciais foi corroborada pelo testemunho dos informantes. Apenas alguns deles apontaram o preconceito de cor como um dos problemas principais do bairro. A maioria esmagadora dos entrevistados apontou a falta de empregos (sobretudo em Camaçari) e o alto custo de vida (especialmente em Salvador) como os problemas mais graves. A relativa pouca importância atribuída à cor da pele no bairro em si, onde as diferenças sociais entre os moradores não eram grandes, pareceu ser confirmada pela composição efetiva das redes de amizade. Nenhum dos entrevistados declarou que a cor tivesse importância nas amizades; quase todos afirmaram ter amigos de cor diferente. Ouvi repetidas vezes que o importante era a personalidade, e não a cor da pele. Essa foi a resposta mais comum, mesmo entre os entrevistados que, na rua, eram conhecidos como preconceituosos, ou que, em outras conversas, diziam “não gostar de pretos”.

Em vez de simplesmente dividirem seu mundo numa parcela “branca” e noutra “negra”, os moradores classificavam as diferentes áreas e momentos da vida num continuum, tendo num extremo a idéia de “quase todos brancos” e no outro a de “quase todos pretos”. Quanto “mais branca” era considerada uma área ou um momento, mais difícil podia ser para os negros. A partir dos moradores, começou a se desenvolver

um quadro em que a cor era vista como importante na orientação das relações sociais e de poder, em certas áreas e momentos, ao passo que era considerada irrelevante em outros. Nestes últimos casos, os mais “leves”, as distinções sociais eram vistas como estando ligadas sobretudo à classe, à idade, à vizinhança e ao sexo. As áreas “pesadas” das relações de cor eram o trabalho, sobretudo a procura de emprego; o namoro e o casamento; e as interações com a polícia. O local de trabalho foi descrito por quase 70% de meus informantes como um espaço em que o racismo é extremamente acentuado. A esfera do casamento e dos encontros amorosos incluía a criação de preferências e idéias de beleza — nas salas de aula, nos círculos sociais, na família e na rua. A terceira área tinha importância exclusivamente para uma parcela dos homens, em especial aqueles cuja vida estava centrada nas ruas. As áreas “leves” das relações raciais são todos os espaços em que ser negro não constitui empecilho e, em certas ocasiões, pode até trazer prestígio. Existem espaços de lazer racialmente neutros: os jogos de dominó, o *baba* (que no português da Bahia designa futebol de praia ou praticado informalmente), as reuniões nos bares, as conversas com os vizinhos da esquina, as rodas de samba, o carnaval, as festas de São João (quadrilhas e forrós, visitas aos vizinhos), as torcidas de futebol, as serestas (bailes no bairro, usualmente para pessoas de meia idade) e, naturalmente, as interações com o círculo social mais íntimo — os pares com quem é compartilhada boa parte das horas públicas de lazer. Outros espaços “leves” são a Igreja Católica, muitas igrejas pentecostais e os centros e templos espíritas. Esses espaços podem ser considerados implicitamente negros: lugares em que ser negro não cria obstáculos. Além disso, há também os espaços mais definidos e explicitamente negros, locais em que ser negro é uma vantagem: os blocos afro, as batucadas, os templos do sistema religioso afro-brasileiro (terreiros de candomblé) e a capoeira. Frequentemente, estes são rotulados como espaços da “cultura negra”. Nesses espaços implicitamente negros, falar em termos de cor e expressar idéias racistas costumam ser evitados: o que importa são a cordialidade e o bom entendimento com todas as pessoas que dividem o mesmo espaço. A esquina, o bairro, os times

esportivos e os círculos sociais são espaços e momentos que os negros compartilham com os não negros, num clima relativamente livre de tensões raciais. Os espaços explicitamente negros funcionam em torno de atividades consideradas tipicamente negras, nas quais os negros sempre se destacaram e foram instigados a sobressair. São essas as ocasiões em que uma importante parcela da população negra — sobretudo a da classe inferior — sente-se mais à vontade, podendo manifestar abertamente as características de sua personalidade e suas criações culturais, que seriam consideradas deslocadas noutras ocasiões. No espaço negro, é comum falar-se abertamente da negritude: os negros estão no comando e são os não negros, apesar de geralmente bem-vindos, que devem tomar cuidado com sua participação. No Capítulo 6, veremos que uma participação seletiva dos brancos foi possível em vários momentos e, em certas ocasiões, até ativamente buscada pelos ativistas culturais negros, na maioria das expressões da cultura afro-brasileira, como o candomblé, a capoeira e, mais recentemente, as baterias. Essa hierarquização dos espaços em relação à importância da cor, que era feita por todos os que entrevistei, independentemente da cor de sua pele, cria um continuum: na busca de trabalho, particularmente fora do bairro, e mais ainda, quando há uma exigência de “boa aparência”, é quando existe mais racismo, ao passo que é nos espaços explicitamente negros que ele menos se manifesta.

A despeito da presença desse continuum na percepção dos entrevistados, é minha opinião que a preferência somática pelos louros de cabelos lisos e olhos azuis — muito marcante entre brancos, mestiços e negros — pode ser constatada em todas as áreas, leves e pesadas, embora seja menos pronunciada nos espaços explicitamente negros. Nos dois locais de pesquisa, Camaçari e a Cidade Baixa, assim como nos demais bairros urbanos de baixa renda (Poli, 1988), essa norma somática é transmitida pela família e pelos círculos sociais, que absorvem e reinterpretam impulsos provenientes do mundo externo, em especial os meios de comunicação de massa (Fry 2002).

Tradicionalmente, a propaganda evoca uma imagem em que os símbolos luxuosos de status, como os carros esportivos e os uísques e

perfumes caros, associam-se melhor, “naturalmente”, ao cabelo longo e liso e à branquidade em termos mais gerais. Curiosamente, os anúncios relacionados com os serviços públicos, com os bancos estatais e com as empresas privadas que se voltam para a classe média baixa (como supermercados e empresas de seguros) tendem a ser cada vez mais multirraciais.

Essa norma somática hegemônica, no entanto, não implica que as pessoas sempre queiram, por exemplo, casar-se com pessoas de cabelos louros e lisos e olhos azuis. O que elas geralmente não querem é “o preto mesmo” ou “aquele preto retinto”. A grande maioria de meus informantes disse que o homem ou a mulher ideais são morenos. Quanto mais negróides são os traços de uma pessoa, especialmente quando ela não tem um rosto ou um corpo atraentes, mais ela terá que tentar compensá-los com outras “qualidades” — elegância, cortesia, simpatia, bondade, uma conversa interessante, símbolos de status etc. Isso equivale a dizer que, em geral, ao namorar, a moça branca tem que fazer menos esforços do que a negra igualmente “sensual” e “bonita” (ver também Burdick, 1999).

Entre os informantes, a preferência pelos traços caucasianos coexistia com o discurso mais complexo sobre a cor, o qual pode ser decomposto em três frases comuns. A primeira são os sentimentos marcantes de identificação com a classe: “pobre não tem preconceito e tem solidariedade”. Em segundo lugar, a distinção feita na rua entre “gente boa e gente ruim” é mais importante do que a distinção entre as pessoas de cores diferentes. O terceiro ponto é uma realidade econômica poderosa, especialmente no Caminho de Areia: na Bahia, ninguém pode se dar ao luxo de não gostar de negros. Segundo esse discurso, a mistura de cores é tão grande que, na Bahia, já não existem brancos: “todo branco tem um pé na cozinha” (os brancos sempre têm um negro na família). Os brancos “legítimos” só provém de fora da cidade. Como se relacionam esses discursos locais sobre a raça e a classe social com o discurso nacional sobre a formação de uma raça brasileira?

Se a democracia racial é um mito — como sem dúvida é —, estamos lidando com um mito fundamental das relações sociorraciais

brasileiras, cujas origens se inspiraram na fábula da “mistura mágica” de três raças: branco, negro e índio. Esse mito é aceito por uma grande parte da sociedade, que o reproduz nas relações cotidianas, articulando-o numa série de discursos populares. Nesses discursos, como foi sugerido por Sheriff (1994 e 2001), a democracia racial, em vez de ser uma situação concreta da sociedade contemporânea, é transformada num valor, no sonho com uma sociedade melhor, mais justa e menos discriminatória, na qual “todos sejam gente”.

Rumo a um sistema mais complexo de relações raciais

A terminologia racial brasileira tem-se modificado nas últimas décadas. Comparados com os dados de Harris (1964 e 1970) e Sanjek (1971), obtidos há cerca de vinte e cinco ou trinta anos, e também com a linguagem usada pelos pais de qualquer nova geração de informantes, os respondentes da faixa etária de 15-25 anos parecem usar os termos raciais de maneira mais “racional” e precisa. O grau de subjetividade da terminologia racial continua elevado, mas parece haver diminuído. Minha pesquisa confirmou, por exemplo, que um mesmo filho pode ser definido como negro pelo pai e pardo pela mãe, e que uma determinada família pode ser chamada de escura por um vizinho e de mista por outro. Minha pesquisa indicou, no entanto, uma possível simplificação dessa terminologia nas últimas décadas, em particular entre os jovens, como já foi indicado por outras pesquisas (Kottak, 1992). O maior acesso à televisão e à educação de massa certamente levou a uma padronização do português brasileiro. Uma das conseqüências disso é que muitos termos referentes à cor que antes só eram usados regionalmente, ou que se restringiam a uma baixa camada social específica (por exemplo, sarará, cabo-verde ou galego), vêm sendo menos empregados — pelas mesmas razões pelas quais, no Brasil, há um movimento no sentido da simplificação do uso de nomes na classificação de peixes, insetos e frutas.

Um componente importante dessa mudança é o crescimento de um novo orgulho negro e de novas formas de identidade negra, observados sobretudo entre os jovens, e sobre os quais terei mais a dizer nos próximos capítulos.

A idade, o grau de instrução e a renda também influenciam a atitude para com a discriminação racial entre os negros. Com poucas exceções, falar de racismo revelou-se muito difícil para meus informantes. Também se mostrou difícil apresentar exemplos concretos de racismo, apesar do número crescente de matérias sobre discriminação racial na mídia³² e de uma consciência que vem desabrochando entre os jovens negros, no sentido de que o racismo tem que ser combatido. Quanto mais formal é a entrevista, mais as pessoas ficam constrangidas com a questão da cor e, em particular, do racismo. Quando se fornecem exemplos de discriminação racial, é comum estes se referirem apenas a terceiros, ou até a alguma notícia ouvida na mídia. Entre os pretos, como seria de se prever, os que se declaram *negros* são os mais explícitos na condenação do racismo no Brasil. As pessoas mais jovens e as de maior instrução, independentemente da cor, tendem mais a denunciar a existência do racismo no Brasil e a poder mencionar pelo menos um exemplo concreto de racismo. Como seria previsível, os *negros* autodeclarados são os mais explícitos na condenação do racismo, ao passo que uma grande parcela de “pretos” e “morenos” afirma que ele não existe no Brasil. Os informantes com renda mais alta são também os mais atentos ao racismo (ver igualmente Figueiredo, 1999 e 2001). Em minhas pesquisas na Bahia e no Rio, nenhuma das pessoas com renda superior a cinco salários mínimos negou a existência de racismo no Brasil. Se nos concentrarmos nos informantes negros, veremos que os de renda mais alta relacionam-se com a negritude de duas maneiras: os que estão acima de 40-50 anos tendem a se descrever em termos mais leves, como pardos, mulatos ou até morenos. Esse fenômeno é chamado de embranquecimento. Ao contrário, as pessoas mais jovens e, em linhas mais gerais, as de melhor instrução e renda mais alta tendem a se orgulhar de ser negras e, vez por outra, a se afirmarem negras até quando têm a pele relativamente clara (ver Capítulo 3).

Até aqui, o termo negro penetrou mais na esfera da política do que na da vida cotidiana, o que possivelmente se deve ao fato de as atividades do movimento negro estarem mais relacionadas com a esfera política. Por exemplo, não só o termo *negro*, como também, mais recentemente, as palavras “multicultural” ou até “multiétnica” (usadas para definir uma futura sociedade baiana desejável), são empregados sobretudo pelos políticos ou pelo aparelho de Estado. Embora haja uma superposição limitada das terminologias raciais na esfera da política e na da vida cotidiana, podemos presumir que, com o aprimoramento geral do padrão de ensino e na eventualidade de uma mobilidade ascendente maior para os afro-brasileiros, o emprego do termo *negro* se tornará mais popular.

Embora a relativa simplificação da terminologia da cor e a crescente popularidade do termo *negro* possam sugerir, à primeira vista, que a terminologia brasileira sobre a cor da pele vem-se encaminhando para um sistema racial mais polarizado, outros fenômenos ocorridos nessa terminologia indicam que a chamada ambigüidade dos termos brasileiros referentes à cor será difícil de eliminar, e ganha nova vida a cada nova geração. Se os negros baianos jovens usam um número menor de termos, também criam termos novos ou reinterpretem outros, como *baianidade*, que hoje tem uma conotação diferente da que tinha para seus pais. Para a nova geração, ser baiano significa assumir um novo tipo de identidade negra, que não é de confronto com os brancos e resulta de uma tentativa de ser negro, jovem, “tropical” e moderno. Ser baiano significa mais do que o consumo e a moda, mas por certo requer uma relativa riqueza e uma presença atuante no campo do lazer popular, a ser vivenciada em sua plenitude (Araújo Pinho, 1994). Em grau cada vez maior, a Bahia passou a ser representada na mídia e na cultura popular como a parte mais hedonista, mais “tropical” e mais sensual do Brasil. Por exemplo, nas letras da música pop baiana, significativamente chamada de *axé music* (onde *axé* significa alma, em ioruba, e a palavra inglesa “*music*” representa a modernidade na música), a palavra Salvador é freqüentemente rimada com calor, amor, suor, cor e tempero. Embora essa imagem da Bahia seja certamente estereotipada, muitos

negros jovens baianos sentem-se aptos a redefinir sua identidade social relacionando-se/sintonizando-se com ela.

Se, na linguagem do protesto e da insatisfação, os pais reivindicam seus direitos civis (sua cidadania) proclamando-se orgulhosamente cidadãos brasileiros, e só usando a identidade regional baiana em segundo lugar, hoje seus filhos tendem a reivindicar seus direitos proclamando-se baianos e, em segundo lugar, negros ou, com frequência ainda maior, morenos. O termo *moreno* — cujo uso enfrenta vigorosa objeção dos militantes negros, que o vêem como encarnando a “ambigüidade” e a “hipocrisia” da classificação racial brasileira, e também de vários cientistas sociais, que tendem a preferir termos raciais mais claros e não nativos para avaliar a estratificação racial (Harris, 1995; Telles, 1995; Valle Silva, 1995) — parece ser cada vez mais popular entre os jovens, que o utilizam como uma palavra-guarda chuva em lugar da multiplicidade de termos utilizados por seus pais para definir os brasileiros não brancos com a tez de matizes diferentes. A popularidade da palavra *moreno* decorre, em grande parte, do lugar central que esse termo tem ocupado nas letras da música popular. Ele aparece com caráter central em letras do influente cantor e compositor tropicalista Moraes Moreira, como sua *Fábula das três meninas: branca, morena e negra*, lançada em 1972, e hoje tem também um lugar central na *axé music*, gênero pop-tropical repleto de letras sobre a mistura apimentada das raças e a beleza da morenidade. Entretanto, a crescente popularidade do termo *negro* também se deve, em parte, a sua presença nas letras de sambas, do samba-reggae e das baladas da MPB (Música Popular Brasileira). Nas letras de música, a rigor, o termo *moreno* refere-se a uma combinação de coisas, que vão desde o mestiço até uma idéia de todos os brasileiros, ou até o resultado da mistura de todos os brasileiros de cores diferentes, ao passo que o termo *negro* certamente tem uma conotação étnica, que indica a parte mais escura da população brasileira. Assim, existem compositores, como Caetano Veloso, que usam com frequência os dois termos.

Uma conclusão importante é que a autodefinição da cor define grupos de indivíduos (pretos, pardos, morenos, brancos e assim por

diante) com características sociais e culturais semelhantes. Em outras palavras, embora esteja claro que a fluidez e a variedade dos termos associados à cor continuam a se perpetuar, o termo empregado para indicar a cor do próprio indivíduo ainda se refere também a uma posição social e cultural específica. Chamar a si mesmo de negro, preto, pardo ou escuro não depende unicamente da cor, mas também da idade e, até certo ponto, do nível de instrução. As diferenças entre as gerações contribuem para a criação de “tipos” entre os informantes negros. Generalizando, cada tipo utiliza uma terminologia específica da cor e maneiras próprias de lidar com as relações raciais, a negritude e o racismo. Os dois grupos principais são os que chamam a si mesmos de preto e negro. As pessoas de cor que se descrevem através de uma variedade de outros termos (dentre os quais os mais populares são moreno escuro, escuro, pardo e mulato) formam grupos menos identificáveis, que tendem a se assemelhar mais aos pretos do que aos negros. Uma integração melhor de métodos etnográficos e quantitativos, combinação que ainda não vem sendo seriamente experimentada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), certamente enriqueceria nossa compreensão da mudança, através das gerações e das classes, nas relações raciais e na formação da identidade étnica no Brasil.