

As categorias do preconceito: ferramentas e armadilhas

Diego dos Santos Ferrari Lopez*

“Lang malveyan fle pase kouto de bò”¹

“Milat pòv se nèg, nèg rich se milat”²

1 INTRODUÇÃO

Para iniciar este texto, gostaria de contar um breve caso ocorrido com imigrantes haitianos em São Paulo. Em uma reunião com educadores de português para imigrantes, uma professora contou que certo dia estava na instituição em que dá aula, quando três homens chegaram na secretaria. Um deles era brasileiro, branco, com idade aproximada de quarenta anos e os outros dois eram haitianos, negros, com aproximadamente trinta anos cada. O brasileiro perguntou por alguém que trabalhava com imigrantes, a professora estava ao lado, se apresentou e ele disse: “estou entregando esses dois macacos para você agora”. Em seguida, virou as costas e foi embora. Ela não teve tempo de responder nada, apenas observou ele se afastando.

Este caso nos ilustra um dos motivos que me levaram a começar este trabalho e nos leva a certas indagações que podem ser bons pontos de partida. O homem que levou os haitianos à instituição poderia simplesmente tê-los ignorado, desconversado, fingido que não os havia compreendido, ido embora. Mas ao invés disso, resolveu levá-los a um lugar que ele sabia que poderia lhes oferecer uma série de auxílios. Em seu íntimo e provavelmente quando ele contou essa mesma história para outras pessoas, amigos ou familiares, ele pintou-se pelo menos um pouco como alguém que ajudou dois haitianos na rua naquele dia. Talvez os dois imigrantes tivessem chegado naquela ou em outra instituição de apoio de alguma maneira, mas não deixa de ser verdade que encontraram alguém que os levou lá mais rapidamente. Mas quando o brasileiro lhes “entregou” à instituição e os associou a “macacos”, ele deixou claro como ele enxergava os haitianos, como os estava tratando e boa parte de como ele age com negros.

Este trabalho se baseia bastante nisto: em como o preconceito, no caso contra haitianos no Brasil, também se sustenta e se justifica nesse suposto auxílio aos imigrantes. Trata-se de uma ambiguidade repleta de tensões e que estão presentes em muitas esferas do mundo social, mas sobretudo das relações

* *Mestrando em Sociologia (FFCLH/SUP), Prof. Voluntário de Língua Portuguesa na Missão Paz, São Paulo.*

com imigrantes nas cidades. Para podermos discutir propriamente esse tema, porém, é preciso entender alguns conceitos necessários a análise, a começar pela própria ideia de preconceito, suas tipologias, manifestações, derivações e problemáticas. No caso retratado, muitas são as dúvidas que podem surgir a esse respeito: de início, isso é preconceito, ou discriminação? É um caso de racismo ou xenofobia? Quem é afetado por isso e como? Se os imigrantes não compreenderam de fato o que aconteceu, eles também foram afetados?

Na realidade, o modo como as perguntas estão formuladas sugerem certos binarismos que não existem na prática, mas que são constantemente invocados em discursos cotidianos, jornalísticos, políticos e acadêmicos. Eles nos levam a indagar sobre as categorias do preconceito, o que é raça, racismo, xenofobia, nacionalidade, imigração e outros conceitos que tangenciam ou se sobrepõem a estes, como classe, gênero e etnia.

O objetivo principal deste texto é justamente este: identificar e trabalhar algumas ferramentas teóricas importantes para estudar o preconceito e suas implicações conceituais. Para isso, pretendo importar e usar perspectivas da psicologia social, da sociologia internacional e sobretudo da sociologia brasileira, já que aqui o preconceito assume características particulares. De modo mais específico, posso dizer que utilizarei principalmente o caminho das correlações, porque neste texto não pretendo trabalhar apenas com categorias separadas, o foco é como elas se relacionam e fazem sentido no mundo social. Não dividirei subtópicos de modo a sempre definir pedaço por pedaço, o que é raça, o que é racismo etc. Farei um esforço para relacionar os conceitos a serem trabalhados de uma maneira mais didática e utilitária para qualquer estudo posterior, deixando as definições aparecerem quando necessário e muitas vezes apontando as distintas abordagens de diferentes autores importantes sobre os temas. Para utilizar todas essas ferramentas aliadas a proposições teóricas presentes na literatura que versa sobre os temas abordados, é preciso operacionalizar os conceitos com cuidado. Para isso, é bom fazermos uma digressão quanto ao uso de conceitos em sociologia. Como bem colocado por Guimarães (2003), existe uma distinção entre conceito analítico, “que faz sentido apenas no corpo de uma teoria”, e nativo, “que tem sentido no mundo prático, efetivo”. Em meu trabalho de campo, procuro entender os conceitos nativos pelos quais imigrantes são enquadrados em seus cotidianos e como eles são formados. Afinal, negros, mulatos, gringos, imigrantes e até haitianos são também categorias nativas que mudam de acordo com o contexto em que são empregadas. No entanto, alguns conceitos analíticos podem ser definidos, trabalhados e identificados no estudo de muitos casos concretos.

Primeiramente, já que estamos falando de “preconceito” precisamos fazer uma reflexão, a qual foi apresentada por Norbert Elias e John Scotson, na conclusão de *Os Estabelecidos e os Outsiders* (2000). Durante toda a análise do livro, o preconceito foi trazido à tona de diferentes maneiras, sobretudo nas relações entre duas comunidades proletárias (a velha e a nova) que habitavam uma cidade no interior da Inglaterra. Ele apareceu então “em seu contexto social,

como mais um aspecto das crenças sociais de um grupo estabelecido, em defesa de seu *status* e poder contra o que é sentido como uma agressão dos “outsiders” (p. 177). A crítica que Elias e Scotson colocam é que muitas vezes o preconceito é tratado de maneira isolada, fora de seu contexto, ou de forma que este seja apenas um “pano de fundo” para o estudo do conceito. Neste momento, na realidade, eles estão defendendo um método de “estudo de configurações”, que também pode trazer ferramentas úteis para a análise dos casos hoje em dia. Grosso modo, segundo essa ideia, não existe uma categoria isolada no mundo social, ou se alguém abordá-la desta maneira, ela deixa de fazer sentido. Os conceitos são então utilizados para auxiliar a análise e possibilitar técnicas de interpretação das relações sociais, não devem ser imputados nelas, como se fossem entidades dotadas de suas próprias ações separadas do contexto.

Logicamente esta não é a única visão possível a respeito do uso de conceitos na sociologia e muito menos na ciência, mas ela traz um alerta interessante. Talvez não façam muito sentido as especulações teóricas sobre uma categoria social tão forte como o preconceito, se desvinculadas das análises empíricas. Podemos definir o preconceito da melhor forma possível, mas se o único objetivo do trabalho é a própria definição, ela perde seu significado, porque casos diferentes podem pedir definições diferentes, outras abordagens. O conceito não é uno, estático, ele é um instrumento teórico para nos auxiliar a compreender a prática. E é por isso que não pretendo neste trabalho chegar em uma suposta definição perfeita do preconceito ou de qualquer outra categoria, mas sim destacar algumas perspectivas sobre eles que nos ajudam nas análises das situações sobre a imigração e refletir para evitar certas armadilhas teóricas para as quais podemos ser levados se encaminharmos a análise de uma forma ou de outra.

2 IDENTIDADE, DIFERENÇA, NORMALIZAÇÃO E REPRESENTAÇÃO

Ao estudarmos os grupos sociais – e principalmente o contato entre estrangeiros e nativos bastante válido entendermos o binômio identidade-diferença. Na realidade, a palavra “identidade” foi tão largamente usada, sobretudo a partir dos estudos chamados “pós-modernos”, que seu significado foi interpretado de maneiras muito distintas. Isso fez com que o próprio uso de “identidade” fosse colocado em xeque. De fato, até hoje esta palavra é usada de modo bastante simplista, por exemplo como sinônimo de cultura ou como justificativa para qualquer tipo de ação de um povo: “esta é uma questão identitária!”. E aqui está a primeira armadilha do conceito que deve ser evitada. Ao menos analiticamente, “identidade” perde seu sentido prático se usada como um conceito aberto que resume em uma palavra um conjunto de hábitos, valores, intenções ou projetos de um grupo.

Manuel Castells é um autor caro ao tema das identidades. O segundo volume de sua trilogia sobre “a era da informação” é chamado *El poder de la Identidad* (2001). Neste livro, o autor define identidade como “o processo de

construção do sentido atendendo a um atributo cultural, ou a um conjunto relacionado de atributos culturais, ao que se dá prioridade sobre o resto das fontes de sentido”³ (2001, p. 28). Ele também coloca que um mesmo indivíduo ou ator coletivo pode cultivar uma “pluralidade de identidades”. Isso pode ser retomado ao se tratar de imigrantes, negros, falantes dos mais diversos idiomas e que vêm de lugares e classes sociais diferentes do país de origem. Mas antes, essa definição e a utilização específica deste conceito por Castells nos dá uma pista de que a identidade não é única.

Na linha de desconstruir os usos exagerados do pós-estruturalismo sobre identidade, Stuart Hall (2015, p. 52) coloca:

Em toda parte, estão emergindo identidades culturais que não são fixas, mas que estão suspensas, em transição, entre diferentes posições; que retiram seus recursos, ao mesmo tempo, de diferentes tradições culturais; e que são o produto desses complicados cruzamentos e misturas culturais que são cada vez mais comuns num mundo globalizado (HALL, 2015, p.52).

Ou seja, não se trata de uma identidade eterna, bem estabelecida, que um indivíduo aceita e com ela convive unicamente. As identidades não estão fechadas em si e nem definidas por completo, estão se reformulando a cada contato com o outro. Tomaz Tadeu da Silva⁴ resume bem essa crítica:

Primeiramente, a identidade não é uma essência; não é um dado ou um fato – seja da natureza, seja da cultura. A identidade não é fixa, estável, unificada, permanente. A identidade tampouco é homogênea, definitiva, acabada, idêntica, transcendental. Por outro lado, podemos dizer que a identidade é uma construção, um efeito, um processo de produção, uma relação, um ato performativo. A identidade é instável, contraditória, fragmentada, inconsistente, inacabada. A identidade está ligada a estruturas discursivas e narrativas. A identidade está ligada a sistemas de representação. A identidade tem estreitas conexões com relações de poder (SILVA, 2014, p. 96).

Silva organizou um pequeno livro chamado *Identidade e Diferença* (2014), em que trabalha com estes conceitos de maneira bastante consistente. Ele mostra que é necessário compreender mais profundamente a inseparabilidade destes dois conceitos entre si e com as relações de poder que os envolvem no mundo social. Em primeiro lugar, afirmar certa identidade é também enunciar a diferença⁵. Existem contextos em que um lado ou outro fica mais evidente, mas estão ambos presentes. Em segundo lugar, como bem mostra Elias (2010), não há relações entre grupos ou indivíduos que sejam completamente simétricas e que não estejam permeadas pelo poder. “A afirmação da identidade e a enunciação da diferença traduzem o desejo dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais” (SILVA, 2014, p. 81). O que leva a conclusão lógica, mas relevante: “A identidade e a diferença não são, nunca, inocentes” (idem).

Entre os processos que diferenciam os grupos sociais, Tomaz Tadeu da Silva (idem) destaca: “incluir/excluir (‘estes pertencem, aqueles não’); demarcar fronteiras (‘nós’ e ‘eles’); classificar (‘bons e maus’; ‘puros e impuros’; ‘desenvolvidos e primitivos’; ‘racionais e irracionais’); normalizar (‘nós somos normais; eles são anormais’).” Assim, a identidade e a diferença estão sempre ligadas a demarcações grupais de certa forma instituídas, de quem pode ou não pertencer, é nesse sentido que podem também ser entendidas como processos que criam fronteiras. E dois dos métodos principais de estabelecer, manter ou reconstruir essas fronteiras são a classificação e a normalização. “Deter ou privilégio de classificar significa também deter o privilégio de atribuir diferentes valores aos grupos assim classificados” (idem).

A normalização faz parte de algumas das estratégias usadas frequentemente pelos grupos que difundem certo preconceito. Um dos grandes problemas que a ela estão ligados é a sutileza, o como se consegue fazer um preconceito passar despercebido, uma classificação corriqueira, um conceito como natural. Isso acaba gerando um ciclo, potencializando ainda mais a discriminação. Guimarães (2003, p. 98) explica: “quando falo naturalizado, estou querendo dizer totalmente nativo, pois quanto mais nativo é um conceito, mais ele é habitual, menos ele é exposto à crítica, menos conseguimos pensar nele como uma categoria artificial, construída, mais ele parece ser um dado da natureza.” E Hall (1997, p. 245) acrescenta: “naturalização é, portanto, uma estratégia representacional elaborada para fixar ‘diferença’⁶.

Mas como essa normalização se vincula às identidades? Silva (2014, p. 83) mostra que quando uma identidade é normalizada, ela deixa de ser tomada como uma identidade, aquele deixa de ser um grupo étnico ou racial. Ela passa a ser vista como “a identidade”, que serve de parâmetro a partir do qual as outras identidades se formarão, serão medidas, classificadas, avaliadas e hierarquizadas. “Numa sociedade em que impera a supremacia branca, por exemplo, ‘ser branco’ não é considerado uma identidade étnica ou racial. (...) a força homogeneizadora da identidade normal é diretamente proporcional à sua invisibilidade.”

Uma última ideia que amarra os processos de normalização às identidades e diferenças é a “representação”. Primeiramente, representar não é mostrar como algo ou alguém é ou deixa de ser. Representar é atribuir um determinado valor a esse algo ou alguém. Assim, a representação não é uma amostra do real, mas se apoia na suposta imparcialidade de quem a concebe para construir a realidade que se deseja. Ela também constrói os signos que compõem os processos de normalização. “Representar significa, neste caso, dizer: ‘essa é a identidade’, ‘a identidade é isso’” (SILVA, 2014, p. 91). E por fim, “é também por meio da representação que a identidade e a diferença se ligam a sistemas de poder. Quem tem o poder de representar tem o poder de definir e determinar a identidade” (idem).

No caso de São Paulo, por exemplo, Barbara Weinstein (2003) relaciona o processo de marginalização de povos negros com a “identidade paulista” consolidada principalmente em 1932. Para ela, a narrativa identitária do

Estado de São Paulo da época estava intimamente ligada à modernidade e ao “embranquecimento”, marginalizando os povos de origem africana (2003, p. 282). Isso foi parte de um processo de construção intelectual, política e cultural de São Paulo voltada ao discurso de “superioridade regional”. Nesse contexto, a substituição da mão de obra de escravos e ex-escravos por imigrantes europeus foi fundamental. Os negros logo se viram excluídos cultural e socialmente. Muitas marcas dessa formação de São Paulo ainda persistem até hoje, sobretudo no que diz respeito ao ideal de superioridade branca paulista e à exclusão dos negros. Mais adiante, Weinstein diz que “no nível da representação (...) o paulista é, indubitavelmente, branco e de classe média.” (ibid., p. 291) Trazendo isso ao caso dos atuais imigrantes na capital do estado, podemos pensar em algumas questões a serem abordadas em outro texto: Ao se tratar de novos imigrantes negros, como será que esse preconceito é aforado em São Paulo? Como fica a representação deles, já que, segundo a autora, não podem ser culturalmente incluídos entre os paulistas?

3 ENQUADRAMENTOS

Não é segredo para ninguém que a mente humana não é completamente racional sobre todos os assuntos. Se para cada conceito ou palavra diferente que utilizamos e ouvimos durante a comunicação, parássemos para raciocinar a seu respeito, o próprio exercício do diálogo seria impraticável. Para evitarmos isso, trabalhamos com relações imediatas no cérebro, o que nos permite captar o significado de cada palavra e compreender o conteúdo de certo enunciado. De maneira bem breve, podemos dizer que essas rápidas conexões entre signo e significado podem ser chamadas de “enquadramentos” e eles são extremamente necessários para qualquer comunicação, interação e compreensão do mundo ao redor.

Erving Gofman estudou afundo esse tema e o descreveu muito bem em seu livro *Frame Analysis* (1986). O que chamamos em português de “enquadramento” tem em inglês o nome de “frame” ou “framework” e talvez a ideia que concebemos de antemão quanto a seu significado possa parecer um pouco distinta. Para Gofman, pode-se dizer que os agentes sociais os utilizam para interpretar a realidade e agir a partir de suas rápidas conclusões. Não há para o autor um hiato entre pensamento e ação. Contrariamente à “ideologia”, os *frames* se diferem para cada situação e não são um bloco já construído, como talvez pressupõe a ideia de “superestrutura” de Karl Marx. *Frames* são princípios de seleção, ênfase e apresentação da realidade. Eles indicam definições sobre o que existe (dimensão ontológica), o que acontece (dimensão prática) e o que importa (dimensão normativa). Ou seja, eles falam o que é, o que há e qual a relevância disto. Nesse sentido, eles são quase conexões cognitivas instantâneas necessárias e inevitáveis, que focalizam objetos nas situações, provocando motivação e que podem constantemente serem refeitos na interação.

Em geral, enquadramentos (*frames*) são ferramentas de organização e variam muito no grau em que podem ser concebidos. Eles podem ser “sistemas de

entidades, postulado e regras”, ou “uma interpretação, determinada abordagem, uma perspectiva” (GOFFMAN, 1986, p. 21), entre outras coisas. Em uma situação qualquer da interação social, desde nenhum a muitos enquadramentos podem estar sendo utilizados pelos indivíduos. No caso de mais de um enquadramento simultaneamente, existe sempre uma gradação de importância e dependência. Por isso Goffman diferencia os “enquadramentos primários” para se compreender e agir perante a alguma situação dos outros, que sempre mantêm uma relação de dependência a esses (ibid., p. 25). Analisando isso em alguns contextos, o autor mostra que o conjunto de enquadramentos primários que determinado grupo social utiliza é um elemento central de sua cultura (ibid., p. 27).

Sob outro ponto de vista, podemos pensar em dois lados do enquadramento: o que podemos chamar de lado do *acesso* e o da *produção*. *Acesso* no sentido do que se acessa mentalmente para compreender e agir sobre algo. Nesse caso, o enquadramento são as imagens que conseguimos acessar de modo rápido na mente para operar com as categorias discursivas. Quando se trata de um substantivo concreto, a imagem é muito mais facilmente acessada na memória, mas ao se tratar de substantivos abstratos, é necessário que tenhamos composto alguma imagem sobre ele na cabeça. Do lado da produção, podemos também utilizar o verbo “enquadrar”. Esse seria a produção de enquadramentos, ou seja, a produção de imagens mentais de rápido acesso para compreender as categorias da linguagem. Mas isso recai em uma possível armadilha: considerarmos que são as pessoas que constroem os próprios enquadramentos. Eles podem ser o fruto de uma série de interações que se refazem constantemente. A mídia tem grande força na produção dos enquadramentos⁷, tal qual o preconceito orienta sua construção em determinado sentido. Assim, os enquadramentos têm uma forte característica discursiva e imagética, relacionado às escolhas lexicais, à seleção de imagens, à fixação e repetição de ideias, etc.

Mas toda essa definição ainda deixa espaço para outra armadilha. O enquadramento não é necessariamente algo certo ou errado. Ainda que manipulados, produzidos e orientados por preconceitos, intenções políticas ou interesses particulares, os enquadramentos não são a mesma coisa que o preconceito ou o estereótipo. Eles são as próprias construções sociais sobre algo ou alguém, mas não são ideologias e nem racionalizações sobre isso. Por outro lado, um conjunto de enquadramentos, ao evidenciar a “cultura” de um grupo, também pode ser um indicador importante do preconceito e da ideologia dominantes na sociedade em que este grupo está inserido. E, por último, o enquadramento e o estereótipo podem coincidir, mas não são a mesma coisa.

4 ESTEREÓTIPOS

Stuart Hall soube trabalhar muito bem com estereótipos, e sua perspectiva pode nos ser bastante útil. Em “The Spectacle of the ‘Other’”, ele não chega a definir ou operar com o termo enquadramento (seja frame ou framework). Mas ele diferencia *estereótipos* de *tipos*, sendo este segundo mais parecido com o

que vimos da visão de Gofman sobre frames. Utilizando a ideia de Richard Dyer, Hall (1997, p. 257) diz que *tipos* são elementos de nosso sistema geral de classificação que, de acordo com nossa cultura, usamos para compreender o mundo, nos referir a objetos, eventos, pessoas. Sem eles, seria quase impossível entender o sentido das coisas. Já os *estereótipos* são um caso específico de *tipos*, mas que trabalham com binarismos e com reducionismos, naturalizam, fixam as diferenças, promovem a exclusão e mantêm a ordem simbólica e social (ibid., p. 258). Eles dividem o normal e aceitável do suposto anormal e inaceitável, conseguindo excluir aquilo que não pertence às categorias desejadas. Assim, fica evidente que os estereótipos também são construídos no registro das diferenças de poder.

Em seu livro, *Representation* (1997), Hall mostra como o binarismo é essencial à construção de estereótipos e como esses sistemas classificatórios binários são perigosos. Ele usa como exemplo uma classificação muito comum ao se tratar de negros: a oposição entre civilizados e primitivos (ibid., p. 266). Comumente, os grupos tratados como inferiores são relacionados ao que há de primitivo, ao instintivo, ao animal. Isso reforça o estereótipo de que eles são incapazes de certas atividades mais sofisticadas. E é justamente na chave do “estereótipo” que Hall entende se desenhar as principais estratégias de preconceitos em representações. Além disso, os estereótipos são criados e difundidos de diferentes maneiras. Seja através das imagens, dos filmes, das propagandas e das notícias, como estudados por Hall; ou por meio das conversas e fofocas, como analisados por Elias e Scotson (2000).

De toda forma, o uso dos estereótipos não é sempre nitidamente negativo. Hall mostra que muitos estereótipos tidos como positivos têm por resultado fortalecer o preconceito contra certos grupos. Um exemplo muito cotidiano disto é o caso do fetichismo com mulheres e negros. Ao repetir de diversas formas, por exemplo, que negros são ótimos parceiros ou parceiras sexuais, não se está reproduzindo exatamente uma qualidade. Está se aproximando mais uma vez os negros do que há de mais primitivo, do instintivo, do animal, o sexo. Como se os indivíduos com este marcador racial não pudessem ser classificados por outras qualidades, que não as mais primitivas e animais. Para Otávio Ianni (1972, p. 145), o mesmo acontece para o estereótipo: “negros são bons trabalhadores”. Aparentemente um tipo positivo, esse estereótipo está geralmente associado ao pensamento de que os negros não têm qualidades intelectuais para o trabalho, mas simplesmente braçais. Logo, “bons trabalhadores” pode ser lido como “dispostos a aceitar um trabalho braçal mais pesado, posto que não conseguirão outro tipo de emprego”.

5 ESTIGMAS

O *estigma* não é um conceito usado da mesma maneira por todos os autores da sociologia. Esta diferença fica clara ao compararmos alguns clássicos da sociologia do século XX. Mas, para abordarmos o tema de maneira mais

embasada, tentemos compreender melhor o conceito de *estigma* utilizado por Erving Gofman, que escreveu um importante livro justamente com este título (2015). No início de seu trabalho (ibid., p. 13), ele coloca uma breve definição e a crítica em seguida: “Um estigma é, então, na realidade, um tipo especial de relação entre atributo e estereótipo, embora eu proponha a modificação desse conceito, em parte porque há importantes atributos que em quase toda a nossa sociedade levam ao descrédito”.

Na página seguinte, ele lista três tipos de estigmas: 1. “as abominações do corpo – as várias deformidades físicas”; 2. “as culpas de caráter individual”; e 3. “os estigmas tribais de raça, nação e religião”. Mas coloca que existem certas características sociológicas que estão presentes em todos os casos. Entre essas, podemos destacar que o indivíduo com estigma, muitas vezes poderia ter sido bem recebido em qualquer contexto, mas, por causa dos traços que o diferenciam, ele é frequentemente afastado dos outros, ocultando seus outros atributos que podem ser interessantes. “Ele possui um estigma, uma característica diferente da que havíamos previsto.” Sobre os atributos, ele faz uma ponderação. Os atributos que supomos serem componentes de quem é estigmatizado não são necessariamente algo bom ou ruim, mas são ambíguos: “Tendemos a inferir uma série de imperfeições a partir da imperfeição original e, ao mesmo tempo, a imputar ao interessado alguns atributos desejáveis mas não desejados, frequentemente de aspecto sobrenatural, tais como ‘sexto sentido’ ou ‘percepção’” (ibid., p. 15). Ou seja, assim como no caso dos estereótipos positivos, certos atributos dados como “positivos” não o são, porque só reforçam ainda mais determinado estigma.

Outras características que Gofman coloca como presentes em quem tem um estigma são a vergonha e a autodesvalorização. “A presença próxima de normais provavelmente reforçará a revisão entre autoexigências e ego, mas na verdade o auto-ódio e a autodepreciação podem ocorrer quando somente ele e um espelho estão frente a frente” (ibid., p. 17). Assim se compõe um cenário de recorrente insegurança:

O cego, o doente, o surdo, o aleijado nunca podem estar seguros sobre qual será a atitude de um novo conhecido, se ele será receptivo ou não, até que se estabeleça o contato. É exatamente essa a posição do adolescente, do negro de pele clara, do imigrante de segunda geração, da pessoa em situação de mobilidade social e da mulher que entrou numa ocupação predominantemente masculina. (BARKER, 1948 apud GOFFMAN, 2015, p. 23).

Nesta e em outras passagens é possível verificar que a ideia de estigma para Gofman traz boas perspectivas para nossa análise, mas ela está mais a serviço do estudo da primeira grande categoria de estigma que ele coloca, qual seja, a das “abominações do corpo”. O foco do livro não é o estigma de negros, imigrantes, mulheres ou homossexuais. Assim, utilizar o “estigma” exatamente nos termos de Gofman não é nosso objetivo aqui, pois estaríamos falando de outro foco

de estudos. Mas existem excelentes ferramentas para o estudo do preconceito que este autor apresenta, como o processo de formação da vergonha, do autodesprezo, a dicotomia entre as características desejadas e desejáveis e a definição que um indivíduo possa fazer do outro a partir de seu estigma. Nesse sentido, ele coloca que os indivíduos que apresentam um estigma acabam muitas vezes sendo definidos por ele (ibid., p. 23) e pelos impactos que se possa acreditar que tal estigma suscite. Em outras palavras, um estigmatizado não é tomado como um ser humano com características específicas, como qualquer outro, mas como um ser com aquele estigma que, supostamente como qualquer outro de seu “tipo” ou “grupo” apresenta características determinadas. Essa discussão retoma um debate antigo da sociologia sobre indivíduos e grupos. Nas palavras do próprio Gofman (2015, p. 32).

Grande parte daqueles que se incluem em determinada categoria de estigma podem se referir à totalidade dos membros pelo termo “grupo” ou um equivalente, como “nós” ou “nossa gente”. Da mesma forma, os que estão fora da categoria podem designar os que estão dentro dela em termos grupais. Em tais casos, entretanto, é muito comum que o conjunto total de membros não constitua parte de um único grupo em sentido estrito, já que não tem capacidade para a ação coletiva nem um padrão estável e totalizador de interação mútua.

6 RAÇA E COR

A raça é um conceito apreendido de maneiras muito distintas, dependendo do lugar ou da época em que estamos trabalhando. Mas em todos os casos não há como deixar de apontar o problema das interpretações biológicas para explicar o social. A antiga definição de Vacher de Lapouge (apud POUTIGNAT E STREIFF-FENART, 2011, p. 33) nos dá uma pista desse problema: “a raça, definida como conjunto dos indivíduos que possuem em comum um determinado tipo hereditário, é o fator fundamental da história”. Grosso modo, o conflito está em supor que as características biológicas e hereditárias dos indivíduos determinam seu comportamento ou suas ações em sociedade. Por mais absurdo que alguns possam achar, até hoje encontramos argumentos desse gênero, como: “os negros têm maior tendência a serem criminosos”. É preciso ter em mente que “as chamadas interpretações biológicas são, antes de serem biológicas, *interpretações*, isto é, elas não são mais do que a imposição de uma matriz de significação sobre uma matéria que, sem elas, não tem qualquer significado” (SILVA, 2014, p. 86). Essa ideia também é parte de construções de representação e normalização de certas identidades, que, baseadas em argumentos “científicos”, fixam as diferenças e fronteiras com alguns supostos grupos raciais. Para Hall (HALL, 2015, p. 37), este problema está muitas vezes no próprio uso da palavra raça⁸.

A raça é uma categoria *discursiva* e não uma categoria biológica. Isto é, ela é a categoria organizadora daquelas formas de falar, daqueles sistemas de representação e práticas sociais (discursos) que utilizam um conjunto frouxo,

frequentemente pouco específico, de diferenças em termos de características físicas – cor da pele, textura do cabelo, características físicas e corporais etc – como *marcas simbólicas*, a fim de diferenciar socialmente um grupo de outro (HALL, 2015, p. 37).

Não podemos perder de vista que o conceito nativo de raças ou o conceito analítico biológico de raças para explicar a realidade humana, são construções sociais que valorizam certas identidades e depreciam outras. Mas então o que são raças? Segundo Guimarães (2003), para a sociologia, raças são “discursos sobre as origens de um grupo, que usam termos que remetem à transmissão de traços fisionômicos, qualidades morais, intelectuais, psicológicas, etc., pelo sangue”. Mas ainda assim, dependendo de onde se estuda, esse conceito adquire características muito diversas. A diferença da concepção racial entre o Brasil e os Estados Unidos é um excelente marcador desse aspecto.

Enquanto no Brasil um grupo racial é mais definido pela “cor” de seus integrantes, nos EUA a característica preponderante é o “sangue”. Oracy Nogueira (1985) escreveu um importante texto diferenciando o racismo no Brasil e nos EUA, no qual coloca: “Como o *ethos* norte-americano enfatiza a origem, o norte-americano não concebe a identidade de um indivíduo ou grupo com abstração de sua origem” (p. 34). E Darcy Ribeiro (2015 p. 168) nos ajuda a completar essa comparação: “a característica distintiva do racismo brasileiro é que ele não incide sobre a origem racial das pessoas, mas sobre a cor de sua pele”.

Em se tratando de raça e racismo no Brasil, é necessário, portanto, compreender a “cor”. O discurso classificatório baseado em cores é, para Guimarães (2003), “o mais naturalizado de todos os discursos.” Ou seja, pensar a cor enquanto uma construção social, artificial é extremamente difícil. Mas ele insiste: ora, a noção nativa de “cor” é falsa, pois só é possível conceber-se a “cor” como um fenômeno natural se supusermos que a aparência física e os traços fenotípicos são fatos objetivos, biológicos, e neutros com referência aos valores que orientam a nossa percepção. É desse modo que a “cor”, no Brasil, funciona como uma imagem figurada de “raça”. Quando os estudiosos incorporam ao seu discurso a cor, como critério para referir-se a grupos “objetivos”, eles estão se recusando a perceber o racismo brasileiro. Suas conclusões não podem deixar de ser formais, circulares e superficiais: sem regras claras de descendência não haveria “raças”, mas apenas grupos de cor (GUIMARÃES, 2009, p. 46).

Dizendo de outro modo, quando se classificam pessoas segundo sua cor, na realidade é um discurso racial que está sendo usado. A dificuldade está em negar afirmações do tipo: “este indivíduo é preto”. Um simples olhar pode indicar ao enunciador desta frase que se trata de um indivíduo da “cor” preta. Como uma constatação tão básica pode ser uma construção social? Acontece que o problema não está na constatação, no olhar, ou no gradiente de cor que cada pele pode aparentar, ele está no uso deste conceito nativo, extremamente naturalizado, para classificação dos indivíduos. Se vimos que classificações definem identidades e diferenças, criam fronteiras e se somadas à normalização

as escondem com base nas estruturas de poder, classificar o outro quanto a sua cor não seria classificar o “branco”, pois esta é a “identidade normal”, o “padrão da cor humana”; seria classificar os outros grupos não brancos. É por isso que dizer da cor de uma pessoa significa invocar um paradigma racial de classificações⁹.

O jovem Florestan Fernandes (2008, p. 95) mostrou esse problema de maneira mais palpável: “É que, no passado, de acordo com a opinião do grande líder abolicionista negro, José do Patrocínio, ‘o homem de cor precisa provar que é livre’. Ainda agora os termos *negra* e *negro* ocorrem em um dicionário brasileiro como sinônimos de *escravo*”. Ele então vai mais afundo e busca a origem do preconceito de cor no Brasil. Diz que este surgiu da necessidade dos brancos encontrarem uma justificativa para “violarem o próprio código ético” para escravizar e explorar outros seres humanos. “O contraste da cor da pele, sublinhado por incompatibilidades culturais (as mais notadas foram as de ordem religiosa), facilitou esse processo que, sob a inspiração de ideais cristãos, degradou uma parcela da humanidade ao estado de ‘coisa’, de utilidades mercantis” (ibid., p. 96). Neste mesmo livro, Roger Bastide sintetiza algumas das ideias deste tópico em uma frase: “A cor age, pois, de duas maneiras, seja como estigma racial, seja como símbolo de um *status inferior*” (BASTIDE, 2008a, p. 171).

7 RACISMO, RACIALIZAÇÃO E FORMAÇÃO RACIAL

Se compreendemos um pouco melhor o que é preconceito e o que é raça, bastante brevemente podemos dizer que o racismo é o próprio preconceito racial. Seria um preconceito contra um suposto grupo social racializado e, no caso do Brasil, este grupo seria sobretudo o dos negros. Bem como outros preconceitos, o racismo pode assumir diversas formas e estar presente em diferentes contextos. Mas, em parte por causa da luta do movimento negro já ser um tanto mais consolidada do que a de outros grupos étnicos, por exemplo, muitas categorias derivadas do racismo aparecem nas mídias e nas falas das pessoas. Teoricamente, elas dizem respeito a tipos de manifestação do racismo, mas podem ser bastante úteis para identificar situações específicas, por vezes muito naturalizadas e invisibilizadas. São conceitos como: racismo estrutural, que indica o racismo presente nas próprias estruturas sociais, nos hábitos dos indivíduos, no sistema de disposições, na hierarquia social, etc.; racismo individual, que reflete ações de indivíduos contra indivíduos, escondendo a suposição de um grupo; racismo religioso, que mostra como algumas religiões ou práticas religiosas são malvistas porque praticadas majoritariamente por negros, ou por serem de matriz afro-brasileira; racismo institucional, presente nos mais variados setores, ações e diretrizes de instituições; racismo cultural, referente ao preconceito racial em expressões artísticas e culturais diversas; entre outros.

Para entender melhor a relação mesma de raça e racismo, tomemos uma interessante distinção sobre raça de Guimarães (2016). Ele coloca que existe, de um lado, a raça atribuída e, de outro, a “*raça assumida por si*”. Ao primeiro tipo ele dá o nome de *racialização*, a qual diz respeito à classificação de observadores externos que, baseados em uma ideologia dominante, utilizam características físicas, fenotípicas ou hereditárias para supor a existência de um grupo racial e incluir certos membros nele, geralmente a fim de situá-los em uma posição mais baixa da hierarquia social. O segundo tipo ele nomeia de “*formação racial*” e seria quando um grupo de pessoas assume uma certa atribuição racial, em uma tentativa de “*construção de uma contra-identidade racial positiva*”, geralmente para unir forças em uma luta contra o racismo. Segundo suas palavras: “*Racialização, portanto, é um processo de opressão, de balcanização e de desumanização. Enquanto a formação racial, quando deixa de ser simples reverso da racialização, aspira ao universalismo (GUIMARAES, 2016, p.177)*”.

Posto de outra forma, retomamos mais uma vez nossa discussão sobre indivíduos e grupos. Ao supor que certos indivíduos pertencem a um grupo determinado pela cor ou por outros traços fenotípicos vinculados a modelos de diferenciação racial, o observador os racializa. Ou seja, o processo de racialização sempre reflete um preconceito racial, um racismo. Quando, por outro lado, alguns indivíduos, constantemente racializados, ou que sofrem qualquer tipo de discriminação relativa à sua raça, se unem para tentar combater este racismo, eles, muitas vezes, reivindicam a própria categoria racial como símbolo de identificação do grupo. Neste caso, estamos diante de um processo de “*formação racial*”, que, vista de outra maneira, pode ser considerada uma luta antirracista¹⁰.

8 CLASSES SOCIAIS E RACISMO BRASILEIRO

Até hoje, um dos maiores problemas do racismo no Brasil reside no fato de se entender ou se querer passar por um conflito de classes questões relativas ao preconceito racial. Mas antes de entrarmos no cerne desta questão, nos deparamos com as controvérsias presentes na própria concepção do que seria classe social. Talvez a definição mais enunciada do termo seja algo próximo daquela exposta por Poutignat e Streif-Fenart (2011, p. 26): “*a unidade que engloba os indivíduos definidos por sua posição comum dentro do circuito de produção*”. Um primeiro problema disso é ignorar que classe existe de formas diferentes tanto como um conceito nativo, quanto analítico. Em se tratando da categoria nativa, por exemplo, assim como no caso da diferença entre “*racialização*” e “*formação racial*”, a classe social pode ser atribuída ou assumida. Mais uma crítica pode aparecer se colocada a impossibilidade de ver o mundo social hoje em dia restrito aos “*circuitos de produção*”.

Pierre Bourdieu constrói outra crítica ao conceito de classe social baseada em sua ideia de constituição de grupos. No capítulo “*Espaço social e gênese das ‘classes’*”, de seu livro *O Poder Simbólico* (1989), ele diz que as classes sociais que os cientistas concebem como “*reais*” são na verdade “*classes teóricas*”, que não

constituem um grupo social concreto e mobilizado. Mais tarde, em um famoso simpósio que ele dá o nome de “What Makes a Social Class?” (1987), Bourdieu é mais incisivo e diz que classes sociais só existem porque alguns sociólogos disseram que existe. Ele não nega a força do discurso de se materializar e ter fortes impactos sociais, então o peso deste termo e de como foi usado fez com que ele existisse de fato. Mas, segundo o sociólogo francês, esse termo não teve verdadeiro respaldo na realidade, em parte porque o que se chama de classe social abarca muitos grupos que não se identificam como um.

Aqui nos encontramos diante de duas armadilhas opostas. De um lado podemos pensar que grupos sociais distintos, se enfrentarem conflitos cotidianos, preconceitos, condições materiais e simbólicas semelhantes podem constituir uma classe social. Mas isso recai no problema apontado por Bourdieu, de que quem os inclui nessa suposta classe, muitas vezes, é o observador externo, enquanto que esses grupos não estão necessariamente reivindicando um lugar político ou social comum. De outro lado, podemos então dizer que são grupos de fato diferentes que não compõem uma classe social, ainda que por vezes tenham lutas semelhantes e ainda que sofram preconceitos que envolvem mais de um suposto grupo, como um preconceito que aborde tanto raça, quanto gênero, etnia e condição econômica. Mas desta maneira limitamos a possibilidade de compor uma luta política unificada desses grupos, se fortalecendo mutuamente. Guimarães (2016) reflete sobre este impasse, matizando a questão historicamente: As classes sociais podem, portanto existir historicamente de modos distintos. Podem coexistir com outros grupos sociais, como etnias e raças, e nesse caso a distinção analítica feita por Marx ou Weber parece realizar-se completamente, pois as classes demarcam apenas posições sociais no mercado ou na estrutura econômica, enquanto outros princípios de demarcação grupal operam concomitantemente. Nesse caso, as classes se compõem não apenas de indivíduos, mas de diferentes grupos sociais (burguesia negra e branca; operariado negro e branco), denotando realidades interativas distintas. Ou, alternativamente, no outro extremo, podem subtrair outros grupos sociais, sobrepondo-se a eles, como em sociedades coloniais ou pós-coloniais em que as classes, grosso modo, coincidem com grupos raciais ou étnicos. Nesse caso, podem prevalecer os mercados e seus mecanismos, e as raças ou grupos étnicos parecerem apenas como epifenômenos das relações de classe ou, ao contrário, parecerem não ter existência própria, posto que a exploração e a acumulação de riqueza se fazem diretamente entre os grupos sociais em cooperação antagônica (GUIMARÃES, 2016, p. 163-164).

No caso do Brasil, Darcy Ribeiro (2015, pp. 158-159) não nega por completo essa segunda perspectiva. Ele diz que a distância entre as classes sociais é por vezes tão grande que as diferenças culturais entre elas são semelhantes às diferenças entre povos distintos. Ele destaca que os indivíduos das classes ricas não se distinguem simplesmente pela intelectualidade, ou pelos “traços refinados”, mas também pelo maior “vigor físico”, “longevidade” e “beleza”. Na realidade, esta é uma crítica primeiro a quem tem o poder de julgar a beleza

e depois a quem não precisa executar duros trabalhos braçais, permitindo-se manter o vigor e ter uma vida mais longa. Mais adiante neste livro, Ribeiro (ibid., p. 167) prossegue na crítica e nos encaminha ao problema que une raça e classes no Brasil: As atuais classes dominantes brasileiras, feitas de filhos e netos dos antigos senhores de escravos, guardam, diante do negro, a mesma atitude de desprezo vil. Para seus pais, o negro escravo, o forro, bem como o mulato, eram mera força energética, como um saco de carvão, que desgastado era substituído facilmente por outro que se comprava. Para seus descendentes, o negro livre, o mulato e o branco pobre são também o que há de mais reles, pela preguiça, pela ignorância, pela criminalidade inatas e inelutáveis (RIBEIRO, 2015, p. 167).

Este problema que tangencia os campos de raça e classe não surgiu recentemente e, embora muitos já tenham discorrido longamente sobre ele, não podemos deixar de comentar. Trata-se do que alguns autores chamam de “democracia racial”, ou, para outros, “o mito da democracia racial”. Esta é basicamente a ideia de que as manifestações de preconceito no Brasil são geralmente encobertas pela métrica da classe, inocentando o sujeito de racismo ou sexismo (GUIMARÃES, 2008). O nome “democracia racial” vem da suposição de que no Brasil não há conflitos raciais. A difusão desta ideologia é geralmente atribuída a Gilberto Freyre que, em certas passagens de importantes livros seus, parece louvar a miscigenação brasileira e defender que aqui exista uma “harmonia entre raças”. Outros autores¹¹, porém, dizem que este não era exatamente o objetivo de Freyre¹² e que, antes dele, Donald Pierson já dava indícios da “democracia racial” ao tentar elencar as diferenças da sociedade norte-americana com a brasileira.

Oracy Nogueira, entretanto, tem um olhar um pouco mais otimista quanto ao “mito da democracia racial brasileira”. Ele aponta que é possível fazer disso tanto uma leitura negativa quanto positiva (NOGUEIRA, 1985, p. 26). A negativa é esta já mostrada, da suposição de que os negros no Brasil vivem em um paraíso racial, o que só serve para justificar ou legitimar o *status quo*. E a leitura positiva é mais uma “proclamação de um ideal”, como se esse mito aspirasse melhorar a realidade tentando estabelecer mais coerência entre os diferentes grupos sociais.

Esta não é a visão de Florestan Fernandes. Em seu livro *A integração do negro na sociedade de classes* (FERNANDES, 1965b), ele pondera sobre o quanto não se pode atribuir apenas ao passado da escravidão todos os males do negro. A velocidade e os problemas do regime capitalista também devem ser ressaltados. Ele une classe e raça de uma maneira bastante específica e mostra que ao negro “liberto” foram legadas as piores condições materiais de trabalho e sobrevivência. Mas isso não significa dizer que todos os problemas raciais podem ser enquadrados no paradigma de classe, muito pelo contrário. Neste livro há uma bela passagem a esse respeito que vale a reprodução:

O pior é que este [o negro] não dispõe nem de autonomia econômica, social e cultural nem de vitalidade política para arrostar, em segurança, as repercussões desastrosas desses mecanismos em suas tentativas de ‘pertencer ao sistema’.

Impotente e desorientado, vê o ‘preconceito de cor’ insinuar-se pelos meandros das relações de classes, solapando ou diluindo suas aspirações mais construtivas de integração social e corrompendo o clima moral dos ajustamentos raciais. Em suma, descobre que ‘pertencer ao sistema’, ‘tornar-se gente’ e ‘ser igual ao branco’ são coisas distintas e que possuem muitas gradações. Como uma hidra, a desigualdade racial recupera-se a cada golpe que sofre. Onde os interesses e os liames das classes sociais poderiam unir as pessoas ou grupos de pessoas, fora e acima das diferenças de ‘raça’, ela divide e opõe, condenando o ‘negro’ a um ostracismo invisível e destruindo, pela base, a consolidação da ordem social competitiva como *democracia social*. (FERNANDES, 1965b, p. 390-391).

9 ETNIA, NAÇÃO, MIGRAÇÃO E XENOFOBIA

Se tomarmos o modelo da sociedade norte-americana como base e concebermos a raça sob a perspectiva da linhagem sanguínea, independente da cor, pode ser um pouco mais difícil de entendermos o que é etnia. Guimarães (2003, p. 96) alerta que “todos os grupos étnicos viram raça nos Estados Unidos, porque raça é um conceito nativo classificatório, central para a sociedade americana.” Mas no Brasil o conceito de “etnia” se diferencia significativamente de raça, o que não quer dizer que um grupo étnico no país não possa ser racializado e vice-versa. Um modo simples e didático de compreender a “etnia” é saber que ela diz respeito ao *lugar de origem* (GUIMARÃES, idem; WADE, 1997). Isso evita uma armadilha teórica grave de utilizar “etnia” ou “etnicidade” como substituto de “cultura”. Vimos que grupos raciais distintos e mesmo classes sociais distantes podem cultivar elementos culturais muito diferentes, mas nem por isso podemos chamá-los sempre de “grupos étnicos” ou identificar necessariamente uma “etnicidade” em seus componentes sociais.

Apesar dos problemas de tal vinculação entre etnia e cultura, porém, não podemos descartar o fato de que geralmente grupos étnicos (i.e. vindos de lugares diferentes) também mantêm traços culturais diferentes. Por exemplo, um dos fatores que Poutignat e Streif-Fenar (2011) encontram recorrente nas definições de etnia entre os diferentes autores desse campo de estudos nas ciências sociais é a importância que se confere à língua e à história. Embora esses não sejam fatores únicos e determinantes de um grupo étnico, estão muito presentes quando de sua existência. Ora, um grupo que pode ser identificado a partir de seu lugar de origem e que geralmente se organiza em torno de uma história e de uma língua comuns não pode também ser uma nação? Se hoje o mundo está quase completamente dividido em Estados Nacionais, como saber se um determinado grupo, oriundo de outro país, deve ser tratado como uma etnia ou como uma nação? No caso apresentado no início deste trabalho, o preconceito manifestado contra os haitianos é um preconceito étnico ou nacional?

Poutignat e Streif-Fenar (2011, p. 45) mostram que, segundo Connor, “o fator chave da existência das nações é exatamente a ‘consciência de si do grupo’”. Mais adiante, embora eles critiquem algumas perspectivas de Connor,

deixam claro que para muitos autores dos estudos étnicos e nacionais, o que define uma coisa da outra (etnia e nação) é o fato da nação pressupor, de alguma maneira, um projeto político, ainda que não consolidado. A etnia, por sua vez, pode existir em um estágio prévio à concepção nacional, ou em um contexto em que não a reivindica. De toda forma, os autores tentam mostrar como a nação é um conceito que faz sentido apenas desde a modernidade, quando da criação dos Estados-Nação, ao passo que a distinção étnica já tem origem nos processos de diferenciação dos primeiros povos.

Para Stuart Hall (2015, pp. 31-33), a “nação” deve ser entendida menos como algo sólido, estático, e mais como possíveis “narrativas da cultura nacional”. Ele elenca cinco narrativas que podem ser tomadas como “nação”, são elas: 1. a *narrativa da nação*, contada em mídias e literaturas nacionais, que dá “significado e importância à nossa monótona existência, conectando nossas vidas cotidianas com um destino nacional que preexiste a nós e continua existindo após a nossa morte”; 2. ênfase nas *origens, continuidade, tradição e intemporalidade*, cujos elementos fundamentais são imutáveis, estão lá “desde o nascimento, unificado e contínuo, ‘imutável’ ao longo de todas as mudanças, eterno”; 3. a *invenção da tradição*, que segundo o que cita de Hobsbawm e Ranger, são “um conjunto de práticas, (...) de natureza ritual ou simbólica, que buscam inculcar certos valores e normas de comportamentos através da repetição, a qual, automaticamente, implica continuidade com um passado histórico adequado”; 4. a do *mito fundacional*, que tenta contar uma história “que localiza a origem da nação, do povo e de seu caráter nacional num passado tão distante que eles se perdem nas brumas do tempo, não do tempo ‘real’, mas de um tempo ‘mítico’”; e 5. a ideia de um *povo puro, original*, que enaltece um certo povo, ou um tipo de povo que seria o fundador original daquela nação. Além disso, ele acrescenta: “Uma cultura nacional nunca foi um simples ponto de lealdade, união e identificação simbólica. Ela é também uma estrutura de poder cultural” (HALL, 2015, p. 35). Ou seja, a nação pode ser entendida como uma narrativa identitária de um povo em prol de um objetivo político e de um território comuns, concebida entre as estruturas de poder modernas.

Isso ainda deixa algumas questões: então grupos étnicos não podem ter projetos políticos? As etnias não possuem uma “consciência de si” de grupo? “Projeto político” é mais um termo que pode ter várias acepções. Um grupo étnico pode ter um projeto político, por exemplo, em busca a representação política no país em que está residindo. Mas este não é um projeto político nacional que visa a concepção de um Estado Nação, o qual seria exclusivo dos grupos nacionais. E, como vimos, a consciência de grupo é um dos fatores principais para a existência real de todos os grupos sociais, diferenciando-os de grupos supostos pelo olhar externo. Então se dizemos de grupos étnicos nesses termos, eles têm sim “consciência de si”. Acontece que a categoria nativa – e não raramente também a analítica – “grupo étnico” não é construída a partir dessa crítica. Muitas vezes quando se diz que um conjunto de indivíduos forma um grupo étnico, se está reproduzindo um preconceito de grupo. Aqui podemos fazer um paralelo com a racialização e a formação racial.

Em um esforço de tentar compreender questões como essas a partir do racismo, Malcolm Brown e Robert Miles remontam as origens do conceito e concebem um importante livro a respeito do tema (*Racism*, 2003). No quarto capítulo, eles falam de como surgiram certas denominações, como raça, etnicidade, racialização e etnização. Ao retomar a concepção de Wallerstein, dizem que a etnização e a racialização são inseparáveis. E, embora ambos provoquem grandes impactos na estrutura econômica, a maior força do conceito de etnicidade é que ela denota as características culturais de um grupo (enquanto sua maior fraqueza é a relutância em escapar das preposições biológicas e somáticas inerentes a noção de “raça”), então o processo de etnicização é também um processo de diferenciação cultural e consequente formação e reprodução de grupos (MILES; BROWN, 2003, p. 97)¹³.

Poutignat e Streif-Fenar colocam bastante claramente que é ingenuidade “acreditar que um rótulo étnico = um modo de vida = um grupo real de pessoas, enquanto é precisamente a análise da relação problemática entre esses três elementos que o etnólogo deveria aceitar como tarefa” (2011, p. 63). Ou seja, muitas vezes, os ditos “grupos étnicos” não são necessariamente grupos constituídos socialmente, mas ideias de grupos concebidas pelo observador externo. E mais: “a solidariedade étnica manifesta-se no confronto com elementos estrangeiros e origina-se na xenofobia, sem por isso constituir uma pertença consciente de si própria e dotada de uma significação positiva” (ibid., p. 45). O que nos leva para mais um ponto importante, a xenofobia.

Assim como outros tipos de preconceito, a xenofobia não pode ser encarada como coisa única e imutável, ela pode ser compreendida de muitas maneiras e estar sempre em mudança. Para uma primeira concepção, a simples ação de tomar indivíduos estrangeiros como grupos étnicos pode ser uma forma de xenofobia, mas essa é uma sutileza teórica que pode causar polêmica. Sob uma segunda perspectiva, xenofobia pode ser um preconceito contra um grupo nacional. Podemos pensar em exemplos clássicos para essa concepção, como o pensamento de muitos israelenses contra os palestinos, ou de certos iraquianos contra os curdos, entre outros. Mas a xenofobia enquanto um preconceito contra nações não parece estar muito presente no caso brasileiro, uma vez que os casos de xenofobia no Brasil não parecem estar baseados em ideologias contrárias a projetos políticos específicos no território nacional. No Brasil, o conceito de xenofobia assume uma característica bastante étnica, podendo assim ser definido como um preconceito contra estrangeiros, ou, em outras palavras, contra indivíduos que vieram de outro lugar e que carregam consigo elementos culturais distintivos (como história, língua, costumes, etc.).

Mas, sobre esta definição, se esconde uma armadilha e alguém pode se perguntar: por que alguns tipos de estrangeiros sofrem preconceito no Brasil e outros não? A resposta para essa indagação nos leva a uma definição talvez um tanto mais crítica quanto à xenofobia existente no país. Esta é a interpretação de “xenofobia” enquanto um preconceito contra “imigrantes”. Mas qual a diferença de “imigrante” e “estrangeiro”? O problema reside no fato de que

a própria classificação de “imigrante” pode ser um motivo de diferenciação social. Do ponto de vista linguístico, Leonardo Cavalcanti mostra como a simples denominação do termo “imigrante”, no lugar de estrangeiro, por exemplo, está geralmente associada a um “estigma atemorizador” (CAVALCANTI, 2005, p. 48). Ele ainda coloca que a imigração é vista comumente como um “problema” para a opinião pública, o que pode se tornar uma das causas de muitos dos conflitos pelos quais os imigrantes passam.

Nesta perspectiva, Cavalcanti retoma um tema caro aos estudos migratórios: quem é o “imigrante bom” e quem é o “imigrante ruim”? O primeiro seria aquele que se aceita e se quer no Brasil, como os europeus, ricos, brancos. Este é chamado mais de “estrangeiro” do que propriamente de “imigrante”. O segundo seria aquele oriundo de países ou regiões periféricas mais pobres, muitas vezes negro; o “imigrante”. Assim, quem vem de fora, e portanto de outra etnia, pode ainda ser estrangeiro, mas, dependendo de alguns fatores, ele se torna imigrante, quais sejam: 1. sua pretensão de ficar no país por mais tempo do que apenas o período de turismo; 2. a classe social do indivíduo, incluindo os lugares que vai, com quem fala, sua hierarquia social nos ambientes; 3. A força política e simbólica relativa de seu país no cenário internacional ou de sua região no contexto nacional, assim um imigrante da Itália, ainda que pobre, pode ser tido como estrangeiro, não imigrante; e 4. a raça do indivíduo, que no Brasil é interpretada segundo a “cor”.

Desse modo, podemos repensar a ideia de que o preconceito usa de lógicas semelhantes para a classificação de indivíduos em diferentes grupos. A xenofobia não está simplesmente ligada a grupos de fora, mas frequentemente também à classe e à raça. Não se trata de um preconceito contra grupos étnicos apenas, mas contra grupos étnicos indesejados por suas matrizes raciais ou por sua posição na estrutura econômica. Muitas sociedades modernas, por exemplo, se vangloriam por serem um berço de muitas culturas e grupos étnicos, por mais vagamente que estas noções possam ser utilizadas. Este é o mesmo argumento que fomenta, por um lado, a democracia racial brasileira e, por outro, a ideia do “novo pluralismo” das teorias da etnicidade¹⁴. Nessa última, como colocam Poutignat e Streif-Fenar (2011, p. 73), “o termo ‘ethnic’ deixa de conotar o estrangeiro, aplica-se a todos os grupos que compõem paritariamente a sociedade americana (*‘We are all ethnic’*)”. Eles então apontam uma crítica bastante relevante: “A paridade dos grupos étnicos na sociedade americana limita-se, entretanto, apenas aos grupos brancos”. A pluralidade étnica, assim como a própria democracia racial, não é pensada, de fato, levando os negros em consideração. Eis uma armadilha conceitual grave, justamente no ponto de intersecção evidente de raça, etnia e da tentativa de colocar as categorias de modo supostamente mais aberto, igualitário, plural, democrático. Visto de outro modo, o preconceito racial pode ser encoberto pela distribuição das classes sociais, como no caso do “mito da democracia racial brasileira” ou por outros tipos de preconceito, como a própria xenofobia:

[...] não me parece correto confundir, sob um mesmo conceito, os problemas enfrentados, por exemplo, pelos italianos no começo do século, em São Paulo, com aqueles enfrentados pelos ex-escravos africanos e crioulos no mesmo período, na mesma cidade. Apesar de se tratar, nos dois casos, falando de uma maneira muito geral, da possibilidade de integração de grupos étnicos em uma sociedade nacional, a ideologia racial dessa sociedade transformou um desses grupos em etnia e em ‘raça’ o outro (GUIMARÃES, 2009, p. 29).

10 CATEGORIAS HÍBRIDAS E A BUSCA PELO EMBRANQUECIMENTO

Além de quem é enquadrado em categorias raciais, étnicas e de gênero mais definidas hoje em dia, também são alvos de fortes preconceitos indivíduos e grupos que não se encaixam em categoria alguma, ou que estão em algum lugar entre categorias diferentes. Este é um problema muito bem apresentado por Stuart Hall em seu texto “The Spectacle of the ‘Others’” (1997). Ele usa o conceito de “categorias híbridas” para identificar esses que não se encaixam em binômios classificatórios dados, sobre quem são construídas formas particulares de preconceito e, conseqüentemente, opressões. Um primeiro cenário de quem é colocado nesse interstício conceitual é composto por uma situação de dupla negação.

Isso ocorre por exemplo com grupos étnicos, como é o caso dos mamelucos, muito bem descrito por Darcy Ribeiro em *O Povo Brasileiro* (2015). Durante vários momentos do livro, o autor mostra que os mamelucos são os primeiros brasileiros, nascidos geralmente de um pai europeu e uma mãe indígena. Mas nessa ambigüidade identitária, eles tentam negar a origem índia e se reafirmar como dominante europeu, embora sejam negados por estes últimos. Segundo Ribeiro (ibid., p. 107), o termo foi usado primeiramente na América pelos espanhóis, como analogia a uma casta de escravos que os árabes do norte da África, de regiões próximas à Península Ibérica, tomavam de seus pais para criar. Se estes escravos “revelassem o talento para exercer o mando” sobre a casta da qual foram tirados, alcançavam a alta condição de “mamelucos”. No caso brasileiro, os mamelucos foram, de certa forma ironicamente, “heróis civilizadores, serviçais del-rei, impositores da dominação que os oprimia”. Ou seja, eles eram aqueles dispostos a rejeitar, submeter e, em último caso, matar suas mães e toda a comunidade que a elas estavam ligadas (indígenas), para se reafirmar enquanto um ser de *status* ou de classe superiores, mais próximos aos brancos europeus, quem, na realidade, também os oprimia com esta e outras incumbências.

Mas adiante, Darcy Ribeiro mostra que sua ideia sobre os mulatos e os negros que ascenderam socialmente também segue essa mesma linha dos mamelucos (ibid., p. 167). Todos eles são culpabilizados pelas próprias desgraças, baseado na justificativa de sua raça, em detrimento de toda a história

de escravidão e opressão. Então aqueles que conseguem ou lutam pela ascensão social enveredam-se pelo caminho dos brancos, tentando se aproximar destes para “discriminar o negro-massa”. No caso do mulato, a sua semelhança com os mamelucos ainda é mais saliente, dada sua condição híbrida. Ele vive entre “dois mundos conflitantes” de rejeição: “o do negro, que ele rechaça, e o do branco, que o rejeita” (ibid., p. 168). Ribeiro encerra esta passagem de forma poética: “o mulato se humaniza no drama de ser dois, que é o de ser ninguém.”

Para evitar ser aproximado do negro, o mulato mais aceito usa mecanismos que passam quase inevitavelmente pela própria reprodução do preconceito racial como autodefesa. Roger Bastide nos dá uma ideia disso ao dizer que o melhor modo que os mulatos em São Paulo encontravam para “fazer esquecer suas origens” era “atacar os pretos” (2008b, p. 172). Em sua pesquisa, ele constata que as famílias que tentam “mais ferozmente” se diferenciar dos “pretos” são aquelas que têm alguma ascendência negra. Assim, o racismo transforma-se na própria ferramenta para desviar a curiosidade dos vizinhos, dos amigos e dos pretendentes quanto a sua mestiçagem ou a sua proximidade com o sangue negro.

De certa forma, isso também reflete a ideologia do branqueamento. Esta é a ideologia dominante que parte de uma lógica bem básica: se o branco é o grupo dominante, o grupo tido como mais humano, da identidade padrão, religiosamente escolhido etc., é natural que para escapar da opressão social, os outros grupos e indivíduos tenham dois caminhos, a luta ou a assimilação entre os brancos. Bastide (2008b, p. 188) cita uma de suas entrevistadas a esse respeito: “Como dizia uma mulher de classe inferior, bem brasileiroamente, o melhor meio de pôr fim às tensões raciais é o casamento e não a luta.” Ele coloca que esse tipo de pensamento também está presente nos mulatos e mulatas mais claras que não querem ser vistas com os parentes de pele mais escura, seja mãe, pai, irmão. E que este problema é especialmente complicado no caso das crianças que crescem com essa discussão, as tensões que dela derivam e se proliferam no ambiente do lar. Bastide ainda aponta uma armadilha que pode aparecer quando da crítica a esses casos: dizer que é irônico, paradoxal ou ao menos estranho que um negro ou uma negra queira se casar com um branco ou uma branca. “Não há nenhum paradoxo nisso, como julgam os brasileiros brancos. É a consequência lógica de toda a política nacional, a do embranquecimento progressivo da população e também da ascensão do grupo preto na escala social, o mulato sendo sempre preferido ao preto na obtenção dos empregos” (ibid., p. 189). Em outras palavras, essa é a lembrança de que muitas vezes traçar o caminho da luta ou da busca pela assimilação não é uma escolha e, sobretudo, não é uma escolha clara, esclarecida a todos. Por isso que é muito delicado acusar um indivíduo oprimido, estigmatizado ou constantemente discriminado, de não se posicionar contra as opressões que sofre.

Para Otávio Ianni (1972, p. 123), “Branquear” é a aspiração “universal”. Negros, mulatos escuros e mulatos claros – todos querem branquear. Por isso constata-se ali um fato significativo para o entendimento dessa questão: são

raros os “casais de cor” cujos cônjuges apresentam a mesma tonalidade de cor da pele. Esta é sempre diversa porque homens e mulheres desejam clarear. O simples casamento com um indivíduo mais claro já satisfaz o mais escuro. Este se sente como se tivesse branqueado um pouco, apenas casando-se com o mais claro. Outra peculiaridade deste fenômeno é o branqueamento efetivo através da prole. Ter descendentes mais claros é motivo de orgulho. A pessoa passa a ser mais considerada no próprio grupo. Casá-los com outros ainda mais brancos, ou menos negros, é o maior objetivo dos pais. Parece-lhes que, assim, se realiza sua integração no grupo branco. Por outro lado, os padrões de comportamento inter-racial do branco se orientam no sentido oposto. O seu ideal é a não “contaminação”. Quando um branco se encontra diante da alternativa de casar-se ou não com um negro ou mulato, o que conta fundamentalmente é a cor. Este é o critério decisivo no seu julgamento (IANNI, 1972, p. 123).

Roger Bastide (2008b, p. 203) ainda nos ajuda a resumir uma parte muito complicada deste problema. Ele diz que “ao preconceito do branco corresponde, por conseguinte, um preconceito do negro contra o negro, do mulato ou do negro bem-sucedido contra a plebe de sua cor”. Esta é uma estratégia para impedir que aconteça o processo de formação racial de maneira mais sólida. Ao dividir os negros, atizando uns contra os outros, diminui-se a possibilidade de união e construção de uma consciência racial. Permitir a ascensão de apenas alguns indivíduos é outra estratégia presente neste mesmo bojo. “É preciso animar os pretos a subir”, disse-nos um branco, ‘para consolá-los de ser pretos”.

Isso nos é importante para pensar nos casos de imigrantes negros, pois esses fluxos migratórios implicam muitos processos de construções de categorias híbridas, sob diversas perspectivas, não necessariamente a racial. Segundo Silva (2014, p. 88), as próprias diásporas dos negros escravizados e mais tarde a dos negros de antigas colônias, ao favorecer o contato cultural e a miscigenação, também favorecem a hibridização e o sincretismo, transformando, desestabilizando e deslocando as “identidades originais”. Em se tratando das migrações para as antigas metrópoles, nota-se que elas “afetam tanto as identidades subordinadas quanto as hegemônicas”. Ou seja, deve ser levado em conta que essas migrações provocam um impacto relevante nas estruturas da sociedade de recepção no sentido de deslocamento de identidades rumo ao hibridismo, deslocando também as categorias e criando vácuos de classificação a serem preenchidos com preconceito.

Eles [os imigrantes] são o produto das novas diásporas criadas pelas migrações pós-coloniais. Eles devem aprender a habitar, no mínimo, duas identidades, a falar duas linguagens culturais, a traduzir e a negociar entre elas. As culturas híbridas constituem um dos diversos tipos de identidade distintivamente novos produzidos na era da modernidade tardia (HALL, 2015, p. 52).

NOTAS

¹ Provérbio haitiano. Tradução livre: “A língua maldosa é mais afada que uma faca de dois gumes” ou “As más- línguas são mais afadas que uma faca de dois gumes”.

² Provérbio haitiano. Tradução livre: “Mulato pobre é negro, negro rico é mulato”.

³ Tradução livre do original em espanhol: “el proceso de construcción del sentido atendiendo a un atributo cultural, o un conjunto relacionado de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido”.

⁴ Aqui cabe um comentário quanto ao uso das ideias de Tomaz Tadeu da Silva. Ele não é um autor muito debatido na sociologia geral, ou nos estudos de formação de grupos sociais, embora tenha considerável relevância na área de sociologia da educação e de currículos escolares. Opto por dar-lhe voz neste momento porque ele tem se preocupado com o tema de identidades. Silva traduziu alguns importantes textos de Stuart Hall sobre o assunto e escreveu um artigo bastante didático, apontando autores e perspectivas fundamentais para esta discussão.

⁵ Estou colocando aqui os termos de maneira bem simples, mas talvez, para uma compreensão mais consistente, seja necessário entender a diferença em outros termos. A diferença não é apenas uma parte deste binômio com identidade. Para uma análise mais sistemática e bem construída sobre diferença, ver Hall (1997), sobretudo o tópico 1.2 do capítulo 4 (“Why does ‘difference’ matter?”)

⁶ Tradução livre do original em inglês: “Naturalization is therefore a representational strategy designed to fix ‘difference’”.

⁷ Ver Gamson (1996). Gamson leva a análise também para outro lado, ao tentar estudar a ressonância que os *frames* construídos nas mídias têm entre o pensamento, as falas e as ações de cidadãos comuns. Embora ele não defina enquadramento propriamente em seu texto, introduz questões que o tangenciam, como as ideias de sabedoria popular, valores, temas e contratemas. Sua perspectiva cultural aborda, portanto, a constante reconstrução dialógica entre o conhecimento popular e aquele apresentado mais fortemente pela mídia, de forma a compor redes de conexões cognitivas que modelam as opiniões e ações individuais.

⁸ Para uma história mais aprofundada do conceito de raça, desde os problemas com as interpretações biológicas até o uso dele em diferentes regiões, ver Guimarães (2009; 2016) e Poutignat e Streif-Fenart (2011).

⁹ Para Peter Wade (1997, p. 14-15), este tipo de classificação racial baseada em fenótipos não é apenas a marca de um preconceito, mas também uma construção colonial.

¹⁰ Para entender melhor sobre Racismo e Antirracismo no Brasil, ver Guimarães (2009).

¹¹ Ver Roger Bastide (2008a, 2008b), Peter Wade (1997), Roberto DaMatta (2004) e Darcy Ribeiro (2002).

¹² Esta controvérsia é ainda bastante discutida entre os estudiosos de Gilberto Freyre. Por um lado temos passagens como esta, que parece enaltecer uma suposta mestiçagem brasileira, presente no prefácio à primeira edição de *Sobrados e Mucambos* (2004, p. 35): “E a rua, a praça, a festa de igreja, o mercado, a escola, o carnaval, todas essas facilidades de comunicação entre as classes e de cruzamento entre as raças, foram atenuando os antagonismos de classe e de raça e formando uma média, um meio-termo, uma contemporização mestiçamente brasileira de estilos de vida, de padrões de cultura e de expressão física e psicológica de povo.” De outro lado há passagens interessantíssimas em que o autor mostra, por exemplo, como os brancos

lidavam sexualmente com as escravas negras ou como a escravidão ainda dita o modo como os negros são tratados no Brasil. Isso está presente fortemente, por exemplo, em *Casa Grande e Senzala* (2002, p. 371): “Foi o erro grave que cometeu Nina Rodrigues ao estudar a influência do africano no Brasil: o de não ter reconhecido no negro a condição absorvente de escravo. (...) Mas isto é impossível. Impossível a separação do negro, introduzido no Brasil, de sua condição de escravo.”

¹³ Tradução livre do original em inglês: “the major strength of the concept of ethnicity is that it denotes the cultural characteristics of a group (whereas its major weakness is a reluctance to escape the biological and somatic presuppositions inherent in the notion of ‘race’), so the process of ethnicisation is also a process of cultural differentiation and consequent group formation and reproduction (MILES; BROWN, 2003, p. 97)”.

¹⁴ Ver Poutignat e Streif-Fenar (2011, p. 73). Durante o livro, eles traçam um panorama dos autores que compõem as diferentes escolas das teorias de etnicidade.

REFERÊNCIAS

- BASTIDE, R. Manifestações do Preconceito de Cor. In: BASTIDE, R.; FERNANDES, F. **Branços e negros em São Paulo**: ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana. 4 ed. São Paulo: Global, 2008a. p. 154-189.
- _____. Efeitos do Preconceito de Cor. In: BASTIDE, R.; FERNANDES, F. **Branços e negros em São Paulo**: ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana. 4 ed. São Paulo: Global, 2008b. p. 190-223.
- BOURDIEU, P. What Makes a Social Class? On The Theoretical and Practical Existence Of Groups. In: **Berkeley Journal of Sociology**: A Critical Review. Vol. XXXII. California: Department of Sociology, University of California, Berkeley, 1987.
- _____. **O poder simbólico**. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 1989.
- CASTELLS, M. **La era de la información**: economía, sociedad y cultura. v. II. El poder de la identidad. Buenos Aires: Siglo XXI editores Argentina, 2001.
- CAVALCANTI, L. Imigrantes, imigrados, estrangeiros... e a fabricação do outro imaginário. A presença brasileira no contexto da imigração na Espanha. **Universitas Comunicação**, v. 3, p. 37-52, 2005.
- DAMATTA, R. O Brasil como morada: Apresentação para Sobrados e Mucambos. In: FREYRE, G. **Sobrados e Mucambos**: Decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano. Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil – 2. 15. ed. São Paulo: Global Editora, 2004. p. 11-22.
- ELIAS, N.; SCOTSON, J. L. **Os Estabelecidos e os Outsiders**: Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Trad. RIBEIRO, Vera. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda., 2000.
- ELIAS, N. **The Society of Individuals**. Trans. JEPHCOTT, Edmund. Dublin: University College Dublin Press, 2010.
- FERNANDES, F. Cor e Estrutura Social em Mudança. In: BASTIDE, R.; FERNANDES, F. **Branços e negros em São Paulo**: ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana. 4 ed. São Paulo: Global, 2008. p. 91-153

- _____. **A integração do negro na sociedade de classes**: o legado da “raça branca”. v. 1. São Paulo: Dominus Editôra, 1965a.
- _____. **A integração do negro na sociedade de classes**: no limiar de uma nova era. v. II. São Paulo: Dominus Editôra, 1965b.
- FREYRE, G. **Casa-grande & Senzala**: Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil – 1. 46ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 2002.
- _____. **Sobrados e Mucambos**: Decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano. Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil – 2. 15ed. São Paulo: Global Editora, 2004. 974p.
- GAMSON, W. A. **Talking Politics**. Cambridge: Ed. Cambridge University Press, 1996.
- GOFFMAN, E. **Frame Analysis**: An Essay on the Organization of Experience. Boston: Ed. Northeastern University Press, 1986.
- _____. **Estigma**: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada. Trad. NUNES, M. 4 ed. Rio de Janeiro: LTC, 2015. 158p.
- GUIMARÃES, A. S. A. Como trabalhar raça em sociologia. In: **Educação e Pesquisa**. v. 29, n. 1. São Paulo, jan/jun, 2003.
- _____. **Preconceito e Discriminação**. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo; Ed. 34, 2004.
- _____. **Preconceito racial**: modos, temas e tempos. São Paulo: Cortez, 2008. 144p.
- _____. **Racismo e Antirracismo no Brasil**. 3ed. São Paulo: Editora 34, 2009.
- _____. Formações nacionais de classe e raça. In: **Tempo Social**, revista de sociologia da USP. v.28, n. 2. São Paulo: USP, FFLCH, 2016.
- HALL, S. **Representation**: Cultural representation and cultural signifying practices. London: Ed. Sage/Open University, 1997.
- _____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. SILVA, T.; LOURO, G. 12. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.
- IANNI, O. **Raças e classes sociais no Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S. A., 1972.
- MILES, R.; BROWN, M. **Racism**. 2a ed. London/New York, 2003.
- NOGUEIRA, O. **Tanto preto quanto branco**: Estudos de relações raciais. Prefácio de Thales de Azevedo. São Paulo: T. A. Queiroz, 1985.
- POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade**: seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Trad. Elcio Fernandes. 2. ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.
- RIBEIRO, D. Uma Introdução a Casa-grande & Senzala. In: FREYRE, G. **Casa-grande & Senzala** : Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil – 1. 46. ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 2002. p. 11-42.
- _____. *O povo brasileiro*: a formação e o sentido do Brasil. 3. ed. São Paulo: Global Editora, 2015.
- SILVA, T. T. da. **Documentos de Identidade**: uma introdução às teorias de currículo. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

_____. A produção social da identidade e da diferença. In: _____. (org.) **Identidade e diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais**. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

WADE, P. **Race and Ethnicity in Latin America**. London: Pluto Press, 1997.

WEINSTEIN, B. Racializing Regional Difference: São Paulo vs Brasil, 1932. In: Nancy APPELBAUM, N.; MACPHERSON, A.; ROSEMBLATT, K. **Race and Nation in Modern Latin America**. Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press, 2003. p. 237-262.

RESUMO

O objetivo principal deste texto é identificar e trabalhar algumas ferramentas teóricas importantes para estudar o preconceito e suas implicações conceituais. Para isso, pretendo importar e usar perspectivas da psicologia social, da sociologia internacional e sobretudo da sociologia brasileira, já que aqui o preconceito assume características particulares. De modo mais específico, posso dizer que utilizarei principalmente o caminho das correlações, porque neste texto não pretendo trabalhar apenas com categorias separadas, o foco é como elas se relacionam e fazem sentido no mundo social. Como bem colocado por Guimarães (2003), existe uma distinção entre conceito analítico, “que faz sentido apenas no corpo de uma teoria”, e nativo, “que tem sentido no mundo prático, efetivo”. Em meu trabalho de campo, procuro entender os conceitos nativos pelos quais imigrantes são enquadrados em seus cotidianos e como eles são formados. Afinal, negros, mulatos, gringos, imigrantes e até haitianos são também categorias nativas que mudam de acordo com o contexto em que são empregadas. No entanto, alguns conceitos analíticos podem ser definidos, trabalhados e identificados no estudo de muitos casos concretos.

Palavras-chave: etnia, raça, preconceito, discriminação, migrantes

ABSTRACT

The main objective of this text is to identify and to work some important theoretical tools to study the prejudice and its conceptual implications. To this end, I intend to import and use perspectives from social psychology, from international sociology, and especially from Brazilian sociology, since prejudice here assumes particular characteristics. More specifically, I can say that I will mainly use the path of correlations, because in this text I do not intend to work only with separate categories, the focus is how they relate and make sense in the social world. As well placed by Guimarães (2003), there is a distinction between analytical concept, “which makes sense only in the body of a theory,” and native, “which makes sense in the practical, effective world.” In my field work, I try to understand the native concepts by which immigrants are framed in their daily lives and how they are formed. After all, blacks, mulattoes, gringos, immigrants and even Haitians are also native categories that change according to the context in which they are employed. However, some analytical concepts can be defined, worked out and identified in the study of many concrete cases.

Keywords: ethnicity, race, prejudice, discrimination, migrants