

“Está no sangue”: a articulação de ideias sobre “raça”, aparência e ancestralidade entre famílias de portadores de doença falciforme em Salvador, Bahia

Elena Calvo-González¹

Vera Rocha

Universidade Federal da Bahia

RESUMO: A discussão antropológica sobre “raça” e classificação “racial” no Brasil tem ressurgido com força no contexto dos debates sobre a implementação de ações afirmativas de corte “racial”. Por meio do estudo de caso das ideias sobre “raça”, aparência e ancestralidade entre portadores de doença falciforme e seus familiares na cidade de Salvador, Bahia, o artigo pretende contribuir para a compreensão do impacto que estas políticas públicas têm na compreensão destas categorias. Chamamos a atenção para as interfaces entre novos discursos e noções prévias, mostrando a necessidade de se expandir a discussão antropológica para além da existência ou não de um sistema de classificação “racial” no Brasil, seja este múltiplo ou bipolar. Assim, argumentamos que para apreender a complexidade e contradição das ideias sobre “raça”, aparência e ancestralidade é mais adequado referir-se à circulação de discursos sobre estas questões, apontando para o papel do Estado como um dos canais por meio dos quais se dá a difusão destes discursos.

PALAVRAS-CHAVE: relações raciais, aparência, ancestralidade.

Introdução

O reconhecimento por parte do Estado brasileiro da existência de desigualdades “raciais”, assim como o compromisso para sua redução, têm

influenciado a implementação de políticas de ação afirmativa de corte “racial” no país. Estas políticas, especialmente a reserva de lugares em vestibulares de instituições de ensino superior públicas, as popularmente chamadas “cotas”, reacenderam dentro e fora da academia a discussão sobre o papel da “raça” na articulação e manutenção de desigualdades no Brasil, bem como sobre as medidas que o Estado deve tomar para combatê-las e a maneira mais adequada para a implementação e acesso a estas políticas.² Estes debates nos remetem à questão, central nas análises das ciências sociais sobre “raça” no Brasil, da relação entre aparência, posição social, ancestralidade e identidade “racial”, e, de uma maneira não necessariamente explícita, do lugar que o Estado tem na configuração e articulação das relações raciais no país (Segato, 2005; Fry & Maggie, 2005).

Dentro deste contexto tanto político quanto acadêmico, o objetivo deste artigo é contribuir para a compreensão do impacto que estas políticas públicas têm nas ideias circulantes sobre “raça” no Brasil. Mais especificamente, buscamos entender a relação mais ampla entre a implementação destas políticas e a compreensão do elo entre “raça”, aparência e ancestralidade. Para este fim, escolhemos como estudo de caso trabalhar com pessoas na cidade de Salvador, Bahia, diagnosticadas elas mesmas ou seus filhos como portadores de doença falciforme ou de sua forma assintomática (traço falciforme). Nossa escolha foi baseada em dois motivos. Em primeiro lugar, a doença falciforme, hemoglobinopatia de natureza genética recessiva e hereditária e desde sua descoberta identificada pela biomedicina dominante como “doença do corpo negro” (Tapper, 1999, p. 13; Cavalcanti, 2007), tem tido uma exposição maior na sociedade brasileira nos últimos anos graças à ação dos movimentos sociais negros, estando a inclusão de sua detecção na triagem neonatal no ano de 2001 relacionada à pressão feita por este segmento da sociedade civil, dentro do campo político deno-

minado de “Saúde da População Negra” (Maio & Monteiro, 2005). Em Salvador, a implementação do Grupo de Trabalho de Saúde da População Negra resultou na criação, no ano de 2005, com o apoio da Associação Baiana de Doenças Falciformes-Abadfal, do Programa de Atenção a Doenças Falciformes. Estas ações, tanto em nível nacional quanto local, têm levado à disseminação da associação da doença com a “população negra”, associação que pode ser feita de uma maneira direta, em materiais produzidos por alguns ativistas do movimento negro, pelo próprio ministério da Saúde³ (Oliveira, 2002; Ministério da Saúde, 2001) ou indiretamente, por exemplo, por meio de cartazes informativos distribuídos em Salvador que apresentam, ao lado de informações sobre a doença e de imagens de pessoas de cor “preta” e mapas da África, a menção ao GT-Saúde da População Negra, reforçando a visão na sociedade em geral da doença falciforme ser uma “doença de negros” (Fry 2005; Laguardia, 2006; Diniz e Guedes 2006). Em segundo lugar, as pessoas que entrevistamos tinham passado por palestras explicativas sobre a condição, no caso de terem sido elas ou seus filhos diagnosticados como portadores heterozigóticos (traço falciforme) e, portanto, assintomático, ou por processos de aconselhamento genético no caso dos portadores sintomáticos (homozigóticos). Isto faz com que tenham estado expostas, em média, tanto a discursos mais amplos sobre a suposta característica “racial” da doença (seja enquanto “doença de negros” ou devido à característica “miscigenada” da população brasileira) quanto à sua condição de doença genética hereditária ligada a processos de reprodução e à família. Ao mesmo tempo, estas pessoas estão também expostas a discursos mais amplos no seu cotidiano sobre “raça” e sobre ações afirmativas, por exemplo, através de discursos encontrados na escola ou de debates nos meios de comunicação sobre estes temas.

Políticas de ação afirmativa e sistemas de classificação racial no Brasil: sobre aparência e ancestralidade.

A formulação das políticas de ação afirmativa de corte racial está apoiada na análise acadêmica de indicadores estatísticos socioeconômicos, que apontam à similaridade dos dados disponíveis para os autotclassificados como “pretos” e “pardos”, em comparação aos do grupo autotclassificado “branco”, assinalando a discriminação racial sofrida pelos “não brancos” (Hasenbalg, 2005, p. 207-231; Hasenbalg & Silva 1988; 1992; 1999). A posição social dessemelhante entre “brancos” por um lado e “pretos” e “pardos” por outro, mostrada pelos indicadores estatísticos, leva à argumentação de que estas últimas categorias teriam uma experiência comum como vítimas do racismo no Brasil. Por trás deste argumento estaria a ideia da “marca fenotípica” africana encontrada (porém, em menor medida) nos autotclassificados como “pardos” ser suficiente para relegá-los a uma posição secundária dentro da hierarquia de dominação racial da sociedade brasileira, assim como a necessidade de “reparar” desigualdades devidas ao processo escravagista. O contingente formado pelos “pretos” e “pardos” passa a ser considerado, pelo fato de compartilharem características estatísticas quando comparados ao grupo “branco”, como pertencentes à categoria “negro”, num sistema de classificação que, devido à oposição entre duas categorias identitárias, tem sido denominado por alguns autores de “sistema bipolar de classificação racial” (Fry, 1995-1996).

No Brasil, a implementação e identificação dos beneficiários das políticas de ação afirmativa de corte racial tem, até hoje, se concretizado de formas distintas. Enquanto os programas de saúde se incluem na lógica constitucional de acesso universal ao serviço médico, aprimorando e debatendo o atendimento a doenças de incidência maior em certas populações, independentemente da autotclassificação do paciente, na área de

educação as ações priorizam, em geral, a autoidentificação dos beneficiários, sendo que, em alguns casos, é necessária a validação dessa classificação.⁴ Pensando nessa lógica, poderíamos afirmar que a área de saúde maneja discursos que explicita ou implicitamente referem-se a diferenças biológicas relacionadas, em parte, à ancestralidade, mesmo mantendo as premissas de acessibilidade do Sistema Único de Saúde,⁵ enquanto na área de educação o discurso da inclusão e da diferença varia de instituição para instituição. No entanto, o uso da autoclassificação para identificar beneficiários destas políticas afirmativas também é alvo de críticas que mobilizam argumentos sobre a relação entre “raça” e aparência. Assim, alguns ativistas pró-ações afirmativas são contrários à simples inclusão da presença de ascendência africana como critério suficiente para ser considerado “negro”, sendo que poderia levar a indivíduos “socialmente brancos” a resgatarem a memória de um antepassado “negro” para poder se beneficiar destas medidas⁶ (da Silva, 2003, p. 60). O misto entre auto-classificação e avaliação por terceiros da aparência está presente também nos modelos de implementação de ações afirmativas em algumas universidades (Fry, 2004; Maio & Santos, 2005).

As críticas em torno do uso do sistema bipolar de classificação racial, por meio da autoidentificação ou avaliação por terceiros, na implementação de políticas de ação afirmativa têm aludido à dificuldade na identificação de uma linha de corte entre quem seria considerado “negro” e, por conseguinte, possível beneficiário destas políticas e aqueles que não seriam contemplados pelas mesmas. Para alguns autores, o que estaria em xeque seria a transformação, influenciada seja pela necessidade de se autoidentificar como “negro” para ser beneficiário de algumas destas ações, como é o caso da reserva de lugares no ensino superior, ou pela difusão de discursos no campo da Saúde da População Negra que contribuem para a naturalização da existência das raças, do sistema de relações raciais

brasileiro (Fry, 2004). De um sistema “múltiplo”, traçado nas pesquisas etnográficas históricas (Harris, 1964; Azevedo, 1953; Pierson, 1942), baseado na avaliação do fenótipo externo e do interlocutor na classificação de indivíduos em diversas categorias raciais, incluindo termos intermediários entre “preto” e “branco” tais como “moreno”⁷ ou “mulato”, se passaria para um sistema rígido no qual as identidades raciais seriam “fixadas” pelo Estado. A “fixação” das identidades por meio destas categorias raciais seria feita também na descrição por ativistas de doenças como a anemia falciforme como “de berço étnico” (Oliveira, 2001, p. 94) ou na associação, tanto em ações do movimento social negro, quanto políticas de Estado, entre traços culturais “negros” como o candomblé (apresentado como religião dos ancestrais) e a identidade “negra”.⁸

Em reação a estas críticas, é comum o apelo pelos proponentes das ações afirmativas, ao se defenderem da acusação de promover o uso de um conceito fixo e biologizante de categorização social como é “raça”, de usarem este termo como construto “social” e não na sua formulação oitocentista “biológica” (Munanga, 2005-2006, pp. 52-53). A evocação da história de escravidão e abandono e/ou assédio da população ex-escrava após a abolição são argumentos invocados, junto às estatísticas que mostram iniquidades raciais, para apontar o dever moral que o Estado brasileiro atual tem com os descendentes daqueles escravos que, à época, ficaram preteridos pelas ações do Estado, ligando o estado de desvantagem socioeconômica atual ao contexto histórico da escravidão e pós-abolição (Bertulio, 2007).

Por outro lado, a possibilidade da existência de um sistema de classificação racial bipolar anterior à implementação destas políticas tem sido afirmada pela antropóloga Robin Sheriff. Situando sua etnografia sobre “raça” e racismo numa favela carioca dentro da tradição do campo de estudos que criticam a “democracia racial” desde ângulos históricos, políticos, demográficos e culturais, Sheriff (2003) argumenta o uso de ter-

mos intermediários, tais como “moreno”, “mestiço” ou “mulato”, não se referem a um sistema de classificação racial per se, sendo usados de uma maneira descritiva, equacionado ao uso do termo “cor” (para descrever as características físicas das pessoas) ou pragmática (exemplificado pelo uso de “moreno” no lugar de “negro” com a intenção de “não ofender”). Estes usos não constituiriam sistemas de classificação raciais. Por trás destes usos descritivo e pragmático haveria uma distinção, esta sim considerada por Sheriff como sistema de classificação “racial”, entre “negros” e “brancos”. Este sistema de classificação racial estaria fundamentado na regra de hipodescendência segundo a qual os descendentes de “negros” seriam, independentemente de sua aparência, também considerados “negros”. Sua existência seria apontada por ditados comuns tais como “passou de branco, preto é” ou pela identificação explícita por muitos de seus informantes de todas as pessoas que apresentam algum traço fenotípico externo considerado como de “negro” (como por exemplo o cabelo mais ou menos crespo) como pertencentes à “raça negra” (Sheriff, 2002; 2003). Afirmações tais como “Eu sei que sou negra, mas eu sou morena, não é?” que uma das suas informantes dirigiu à própria família e à antropóloga, são tidas por Sheriff como significando realmente “em termos estritamente raciais sou negra, em termos de uso pragmático seria chamada de “morena”, mas em termos de aparência sou morena, não é” (Sheriff, 2003, p. 17, nossa tradução). Este último tipo de argumentação iria contra a hipótese formulada por Oracy Nogueira de existir no Brasil um sistema de classificação racial baseado na aparência (ou “marca”) e não na origem. Para Nogueira,⁹ a classificação “racial” do brasileiro se caracteriza por ser relacional e individualizada, indo do “branco” ao “preto retinto”, passando pelo contínuo de cor. As categorias “branco” e “não-branco” variariam de acordo com a região, com a classe social e com o alcance da presença de “marca” de ascendência africana, implicando em classifica-

ções controversas baseadas nos critérios do observador e posição de classe do observado (Nogueira, 1985).¹⁰ Apesar de Sheriff não traçar historicamente o surgimento deste sistema de classificação racial, sua pesquisa de campo fora realizada no final da década de 1990, anterior à discussão e implementação de políticas de ação afirmativa no Brasil.

O nosso estudo se propõe, dentro destas discussões políticas e antropológicas sobre a relação entre “raça”, aparência e ancestralidade, questionar até que ponto as ideias sobre “raça” no Brasil podem ser descritas como sistemas de classificação, indagando a maneira como essas ideias sobre classificação racial se reproduzem e/ou são contestadas através do contato com instituições do Estado envolvidas na implementação de políticas públicas de ação afirmativa de corte “racial”.

Sobre o “campo” de nossa pesquisa: doença falciforme em Salvador de Bahia

Apesar de historicamente os discursos médicos e políticos fazerem uma associação entre a doença falciforme e a “negritude”, o cotidiano das instituições e pessoas que lidam com pacientes e portadores de traço falciforme nos fornece uma diversidade de discursos sobre a relação entre esta doença e a “raça”. Assim, a partir de uma primeira aproximação ao campo através de contato com as instituições que lidam com pacientes de doenças falciformes ou com portadores de traço falciforme em Salvador, constatamos diferenças fundamentais entre elas. Por um lado, a associação de pacientes (Associação Baiana de Doenças Falciformes-Abadfal) e o Programa de Atenção a Doenças Falciformes da Secretaria Municipal de Saúde fazem uma associação entre anemia falciforme e “negritude” – sendo que este último, resultado das ações do Grupo de Trabalho Saúde da População Negra da Prefeitura Municipal de Salva-

dor, é uma das conquistas da associação nos seus cinco anos de existência. Uma das fundadoras da Abadfal, mãe de uma criança com doença falciforme e até recentemente integrante de sua diretoria, estava, à época, envolvida diretamente com este Programa da Secretaria Municipal de Saúde, sendo sua experiência de militância social mais abrangente e dentro da associação um dos fatores fundamentais no desenho e implementação com sucesso de medidas em prol da melhora ao atendimento à doença, como, por exemplo, a capacitação no atendimento à doença de todos os profissionais médicos que atuam nos Programas de Saúde da Família da cidade. Por outro lado, tanto a Fundação de Hematologia e Hemoterapia (Hemoba), que provê tratamento hematológico especializado a pacientes com doenças falciformes do Estado da Bahia inteiro, quanto a Associação de Pais e Amigos dos Excepcionais (Apae), encarregada dos trabalhos de detecção da doença e dos portadores (por meio do programa de triagem neonatal instaurado pelo Ministério da Saúde) e de aconselhamento genético e atendimento médico de primeira instância aos pais das crianças recém diagnosticadas, não fazem (institucionalmente) esta associação, o que não quer dizer, como veremos, que a menção à “raça” esteja ausente. No caso de alguns profissionais da Hemoba a associação entre doença falciforme e “negritude” é feita em certos contextos, como o do médico hematologista que, reclamando de não terem à sua disposição um equipamento para tratamento específico das úlceras de pernas que muitos pacientes com doença falciforme desenvolvem ao longo da sua vida, interpelou um colega a invocar o argumento político das políticas de ação afirmativa na saúde para conseguir-lo: “Não é agora que se fala tanto da população negra aqui e lá? Então é isso, tem que conseguir a câmara hiperbárica! Só assim que vai conseguir resolver esse problema (a úlcera de uma paciente)” (Notas de campo na Hemoba, 23/11/2006).

Por outro lado, como discutiremos na próxima seção, entre os portadores e seus familiares esta associação entre anemia falciforme e identidade “negra” pode ou não se dar. A associação entre identidade “negra” individual e a identificação da doença como “doença da população negra” acontece mais entre os portadores de traço mais novos, geração que, segundo autores tais como Livio Sansone (2004), tende mais a identificar-se como “negra”. A maioria das pessoas de mais idade reconhece ter aprendido mais sobre a doença recentemente, sendo que muitas têm uma ideia difusa da origem “africana” da doença, assim como da maior prevalência epidemiológica entre “negros”. Porém, esta identificação da origem da doença na África, ou da doença ser “da população negra” não leva necessariamente à identificação da pessoa portadora, tanto por ela mesma como por terceiros, com a “negritude”, o que levantará questionamentos em relação à possibilidade dos discursos em torno da anemia falciforme “fortalecerem a taxonomia racial bipolar” (Fry, 2005, p. 365), quando menos em relação a como muitos brasileiros pensam sua “identidade racial” individual.

Nosso trabalho de campo teve lugar em duas frentes: por um lado, realizamos investigação participativa na sala de espera da Fundação de Hematologia e Hemoterapia da Bahia-Hemoba, órgão ligado ao Hospital Geral do Estado da Bahia que provê tratamento hematológico especializado a pacientes com doenças falciformes do estado da Bahia inteiro. Observamos as conversas entre pacientes e acompanhantes, sendo em muitas ocasiões incorporadas às mesmas. Acompanhamos também reuniões mensais realizadas pela Associação Baiana de Doenças Falciformes-Abadfal, com uma média de participação de 15 a 25 associados por mês. Fundada no começo do século XXI, a Abadfal tem como objetivo apoiar aos doentes e suas famílias assim como difundir a promoção de informações e políticas públicas direcionadas ao atendimento desta doença. Apesar de não se focar diretamente na natureza “racial” da doença, a sua diretoria mantém tradi-

cionalmente vínculos com outras organizações do movimento social negro de Salvador, estando o vínculo entre a doença e a “negritude” também presente, por exemplo, no apelo por parte da diretoria da associação ao “racismo institucional” como causa da escassez de recursos para o tratamento da doença alocados pelo Estado, ou na distribuição, à época do período de campanha para a eleição de 2006, de material eleitoral de políticos que apoiavam os projetos de “Reparação Racial”. As reuniões mensais da Abadfal consistiam em palestras ministradas por convidados relacionados à área de saúde e o posterior relato de informes relacionados à associação pelo diretor (e um dos seus fundadores) à época da mesma. Após as apresentações, era comum os associados compartilharem informações sobre sua situação, reportando os casos de associados e/ou parentes que tinham sido internados com crises relacionadas ao curso da doença ou denunciando problemas de atendimento que tinham encontrado nos serviços de atenção à saúde locais. Paralelamente, realizamos entrevistas com famílias que tinham tido um filho diagnosticado como portador de traço falciforme na Triagem Neonatal. Estas famílias foram contatadas na Associação de Pais e Amigos dos Excepcionais-APAE, durante palestras informativas de periodicidade mensal lideradas por uma geneticista da associação, para esclarecer dúvidas dos pais cujas crianças tiveram resultado positivo como portadores heterozigóticos de alguma hemoglobina variante (a maioria de hemoglobina S e em menor quantidade de hemoglobina C). Estas palestras, realizadas na sede local da APAE e lideradas por uma geneticista ligada a esta organização, reuniam em média de 10 a 15 responsáveis pelas crianças, sendo que majoritariamente atendiam mães sozinhas, estando às vezes acompanhadas dos seus companheiros e/ou pais das crianças ou de algum outro parente, como a própria mãe. Após uma apresentação pela geneticista sobre a natureza da doença falciforme enquanto doença que “passa” de pais para filhos, e da diferenciação entre portador homozigótico (aquele que herda os dois genes

variantes para a hemoglobinopatia e não produz hemoglobina padrão) e heterozigótico (que herda somente um gene e, por conseguinte, consegue produzir quantidade adequada de hemoglobina padrão e ter uma vida saudável), abria-se espaço para perguntas e dúvidas. A maioria das dúvidas dos presentes estava relacionada à condição saudável dos seus filhos, e se a condição de seus filhos poderia acarretar algum tipo de problema de saúde no futuro. Outra questão levantada com frequência era relativa à doença “ser de negro”. Quando isto acontecia, a geneticista referia-se à natureza “miscigenada” da população baiana, inclusive fazendo referência à sua própria ancestralidade enquanto tal. Esta resposta, apesar de não associar a doença somente aos “negros”, no entanto contribui ao processo de racialização da doença falciforme, no sentido de associar a doença ao conceito “raça”, mesmo não a ligando a um grupo racial específico.

A nossa pesquisa era apresentada logo antes ou, por vezes, logo após estas palestras, sondando a possível participação dos pais nas entrevistas. Estas, na sua totalidade, foram realizadas nos domicílios dos entrevistados, contando em ocasiões com a presença, além da mãe ou dos dois pais, de outros membros da unidade familiar tais como avôs ou irmãs. Apesar de não coletarmos dados específicos sobre este item, a maioria dos nossos entrevistados fazia parte de unidades familiares que podem ser enquadradas, pelo padrão da residência e consumo, dentro de um espectro que vai desde classe média baixa à pobreza considerável. Em sua totalidade, as residências que visitamos estavam localizadas em bairros de periferia, sendo a qualidade e a localização da construção, que ia desde casas de tamanho e padrão de acabamento precários localizadas em encostas e lugares de difícil acesso a casas de tamanho e acabamento considerável localizadas em vias principais dos bairros, um indicador aproximado da posição social dos nossos entrevistados dentro deste segmento de classe.¹¹ Apesar de não poder realizar investigação participativa com estas famílias, a grande

riqueza de discursos sobre a relação entre aparência, “raça” e ancestralidade presentes na maioria das entrevistas realizadas atesta para o alto grau de reflexão e a importância que estes temas têm no cotidiano destas famílias,¹² assim como o impacto que os debates sobre as políticas de ação afirmativa, e outros discursos sobre raça e Estado, têm nestas pessoas. A pesquisa contou com a aprovação do comitê de ética da Fiocruz-Bahia (parecer número 93/2006) assim como do comitê de ética da APAE (parecer 03/2006). Realizamos, no total, aproximadamente 09 meses de trabalho de campo na Hemoba e Abadfal, assim como 23 entrevistas com famílias contatadas nas palestras informativas da APAE.

Sobre doenças “racializadas” e sistemas de classificação “racial”

Uma das questões que surgiu durante nosso trabalho de campo é a impossibilidade de separar os discursos sobre “raça”, doença falciforme e políticas públicas de saúde de outros discursos sobre “raça”, sejam estes relacionados ao âmbito da família e do íntimo, ou de outras experiências cotidianas relacionadas a outras áreas de atuação do Estado, como, por exemplo, a escola ou o preenchimento de alguns documentos oficiais. Quando nossos entrevistados falavam sobre doença falciforme e “raça”, constantemente faziam menção a discursos raciais aos quais tinham sido expostos em outros contextos que não o de atenção à saúde. De certa maneira, o que encontramos foi a sobreposição dos discursos sobre “raça” e doença dentro de contextos mais amplos de entendimento sobre “raça” no país. Isto, por sua vez, torna nosso estudo de caso interessante para contrastar algumas hipóteses antropológicas sobre “raça” e políticas públicas de ação afirmativa no Brasil. Assim, por exemplo, caso a hipótese de Sheriff de existir no Brasil uma concepção “mais ou menos genética de raça” (2002, p. 231) baseada na regra de hipodescendência fosse certa,

e dada a veiculação que já mencionamos de materiais que reforçam a ideia da doença falciforme ser “doença de negros”, encontraríamos no nosso campo a equação direta entre ser portador de traço falciforme e a negritude.¹³ Ou, segundo hipótese levantada por Fry de uma maneira inversa, se a identificação da anemia falciforme como “doença do corpo negro” facilitasse o processo de “naturalização” da “raça negra” assim como da sustentação biológica do modelo de taxonomia racial bipolar que a precede (Fry, 2005, p. 365), a associação entre a doença falciforme ser uma condição “do corpo negro” e uma identidade “negra” individual seria comum entre nossos entrevistados. No entanto, o que nossa pesquisa aponta é um quadro mais complexo onde ideias prévias sobre “raça”, ancestralidade e Nação influenciam a interpretação dos discursos sobre “raça” e políticas de ação afirmativa (do âmbito da educação ou da saúde) e são, por sua vez, influenciadas por estes.

Em relação à doença falciforme, nosso material de campo identifica dois tipos de interpretação da associação entre a doença e a “negritude”. Por um lado, alguns dos indivíduos que transitam em espaços onde a associação entre a doença e a negritude é relativamente mais explícita, como, por exemplo, a Abadfal, parecem aplicar uma associação entre doença falciforme e “negritude” parecida à apontada por Fry. Uma das fundadoras da Abadfal comentou como tinha argumentado a um dos diretores do Ilê Aiyê (bloco afro de Salvador, do qual somente “negros” fenotipicamente escuros podiam, até recentemente, ser membros), que mesmo com sua aparência, pois sua pele não era completamente “negra” e seu cabelo era “liso”, deveria poder desfilar com o bloco, sendo que, nas suas palavras, “tinha traço falciforme”. A avó de uma criança com anemia falciforme, respondendo ao questionamento durante uma das reuniões da Abadfal sobre o conhecimento de seus antepassados argumentou que “minha mãe diz que minha bisavó era holandesa, e que temos português e índio na família, mas eu te-

no traço falciforme, olha a minha cor, sou... negra, não negra retinta, mas negra, não é?”. Tanto no caso do membro da diretoria quanto da associada, a presença de traço falciforme é tida como “marcador” de negritude. No primeiro caso, a presença deste marcador afasta a possibilidade da leitura “errada” da aparência da pessoa. No segundo, confirma a leitura da fisionomia “negra” desta mulher, mesmo perante possíveis questionamentos em relação à sua ancestralidade miscigenada.

Por outro lado, a identificação da origem da doença na África, ou da doença ser “da população negra” não leva necessariamente à identificação da pessoa portadora, tanto por ela mesma como por terceiros, com a “negritude”. Os discursos de miscigenação também se fazem presentes para desfazer o que, a primeira vista, poderia ser uma equação simples entre a doença e o “corpo negro”. Expressões como a doença poder atingir “brancos” também pelo fato dos brasileiros serem “misturados” ou “raciados”, como expressaram muitos de nossos entrevistados, subvertem a identificação da doença como “de negro”, apontando para a interface entre a avaliação da aparência e os discursos sobre miscigenação e pureza racial. O fato de ser portador de traço falciforme pode ser usado, junto com uma aparência fenotípica externa que não apresenta nenhum dos traços comumente identificados como de ancestralidade africana, tais como a pele escura, o cabelo crespo ou o nariz largo, como “prova biológica” dos discursos de miscigenação. Particularmente interessante para nosso argumento é o caso de uma médica que trabalha em vários hospitais privados da cidade. Após relatar o contexto familiar que levou ao diagnóstico de portadora de traço, devido à identificação como portadora no teste do pezinho de uma sobrinha, perguntamos sobre sua autoidentificação racial. Apesar de ter a pele clara, o nariz estreito e de tamanho pequeno, e o cabelo liso, ela se declarou “parda”, argumentando que “minha certidão de nascimento diz que sou parda, eu me consi-

dero parda”. Seguidamente prosseguiu a comentar como era ciente que “quando as pessoas olham para mim, veem este cabelo e minha pele, eu sei que podem me ver como branca, mas essa é a beleza do Brasil, é tudo tão misturado que não dá para dizer que ninguém é puro”. Neste caso, o apelo à genética é usado para fazer prevalecer uma ideia de identidade “racial” miscigenada sobre a possível leitura dos traços fenotípicos externos como “brancos” ou “negros”. Poder-se-ia dizer que os argumentos desta médica subvertem aqueles da associada à Abadfal que recorreu à presença de traço falciforme para confirmar sua “negritude” perante possíveis questionamentos de seus ancestrais “miscigenados”. Usando um argumento que ecoa os do “Retrato Molecular do Brasil” (Pena, 2000), para esta médica a aparência não deveria ser “lida” sem levar em conta a história de miscigenação “racial” do Brasil, mesmo sendo consciente de que, na prática, é isso que acontece no dia a dia.

A história de miscigenação do Brasil é reportada, na maioria das vezes que foi referida durante nossa pesquisa, como transmitida pela instituição da Escola, o que lhe confere um alto grau de legitimidade:

(O “mestiço”) de sangue é preto, é de preto. Porque eu estudei a vida inteira no colégio e a professora explicando isso. Ave Maria! Pior que eu não sou nem professora pra explicar. Eu sei mais ou menos porque no colégio eu estudei, né? Vocês não estudaram isso?”

(Maria, mãe de uma criança com traço falciforme)

Todos nós somos negros, né? Só que, eu acho assim, o negro legítimo é o branco. Ali sim... Quer dizer, minha forma de pensar (...) Porque também já li um livro, peguei logo na matéria de cultura, onde tem explicando que as pessoas brancas sararás são os negros legítimos. Mas, que todos nós somos negros. Somos pretos, praticamente¹⁴. Isso que explicava, que os

brancos são mais negros dos que os próprios pretos. Porque os brancos tem só a aparência por fora, cor branca. Mas, o sangue é negro (...).

(Cida, mãe de uma criança com traço falciforme).

Se tradicionalmente os discursos apresentados na escola estavam relacionados à ideia da “democracia racial”, com a ênfase na mistura e, usando o termo de Roberto DaMatta, da “Fábula das Três Raças” como mito fundacional do Brasil (DaMatta, 1987, p. 68-69), no entanto também identificamos a disseminação mais recente na escola do discurso identitário bipolar¹⁵ (Baran, 2007; Maggie, 2005-2006). Da mesma maneira que o reportado por Baran no seu estudo etnográfico sobre cognição, essencialismo e uso de categorias “raciais” no sul do estado da Bahia, o discurso bipolar apresentado recentemente nas escolas é frequentemente resistido apelando à diferença da categoria intermediária “moreno” em relação às categorias “branca” e “negra”, pelo que, entre nossos entrevistados, foi feito inclusive por aqueles que, em algum ponto da entrevista, empregaram o modelo bipolar para se referir a pessoas de ancestralidade “miscigenada”.

Porque negro é pele escura e cabelo duro! O cabelo duro é negro, não existe moreno do cabelo duro. Existe? Professor nenhum de português venha me dizer que eu não entendo isso como classificação de branco, moreno... Isso que é ser moreno, o pardo, que é uma mistura do branco com o negro que sai aquela cor mais clara, aí é moreno!

(Carol, mãe de uma criança com doença falciforme).

Alguns entrevistados mais velhos comparavam a experiência tida por eles mesmos na escola, onde tinham tido exposição aos discursos sobre miscigenação do país, com a informação, obtida nos meios de comunica-

ção, sobre a implementação das ações afirmativas de corte “racial” e o que estas supunham em termos de uso de categorias raciais:

(...) É esse negócio de televisão, aí! Quem não tem a pele branca... Qualquer moreninho vira negro!

(Dona Marta, avô de uma criança com traço falciforme).

Hoje já é mais mexido do que antigamente. Explicava (na escola) que tinha o índio, o mameluco, sempre no livrinho tem, né? Não sei agora. O mameluco, o índio, o negro... E no caso, as pessoas falavam: “Moreno claro, moreno escuro”. Porque hoje não existe, só existe o preto e o branco (...) Depois das cotas, sei lá... Depois que surgiu, que aí o povo já... (...) Antes meu pai, quando tava assim crescendo ele dizia, “olha o mestiço, olha o pardo”, mas hoje só existe o branco e o preto, né? Mas antes falavam muito.

(Mariô, mãe de uma criança com traço falciforme).

No Brasil todo teve uma discussão sobre o negócio do branco, do pardo, do preto. Não sei se você viu sobre... Bem na época que começou esse negócio das cotas também, né? Que tem a classificação de cores. Aí tem o amarelo, disse que é o... o amarelo é o japonês, né? Entendeu? Então acho que foi assim.

(Sara, mãe de uma criança com traço falciforme)

O papel do Estado na disseminação de discursos sobre “raça” não se limita, porém, ao âmbito da educação formal. O uso de categorias de classificação “racial” em documentos, outro ponto polêmico na discussão sobre a implementação das ações afirmativas de corte racial, também se apresenta como um vetor através do qual os discursos sobre “raça” são interpretados à luz da história do país:

quando eu fui fazer o alistamento militar a moça botou no meu CDI pardo, colocou pardo. Ela poderia colocar índio, poderia colocar negro, mas não colocou, colocou pardo... Porque tem essa mistura, né?

(Thiago, pai de uma criança com traço falciforme)

Apesar deste entrevistado ter se definido durante a entrevista por vezes como “negro” por causa da mistura e por vezes como “misturado”, o discurso sobre a eleição do termo “pardo” no documento é relacionado à “mistura”, que pode ser considerada tanto como relacionada à identidade própria quanto do país em geral, como podemos ver na conversa de uma das nossas entrevistadas, Dona Rosa, e sua nora, Mara, sobre a cor e a “declaração de nascida viva” da filha desta, Bia:

Elena: E Bia é branca?

Mara: É parda.

D. Rosa: Bia já é branca.

Mara: Na certidão dela é parda. Acho que na certidão de todo mundo tem parda, né? Não tem branco nem preto... Você já reparou a sua? Tem parda você pode reparar...

D. Rosa: Não tem branco, nem preto...

Mara: Não tem nem branco nem negro, nem índio... Todo mundo é pardo!

D. Rosa: Todo mundo é pardo!

Mara: Pode ter os olhos claros e botam pardo, pode ser bem escuro e é pardo também.

A categoria “pardo”, na fala destas entrevistadas, se tornaria uma maneira de, apontando para a história compartilhada dos brasileiros de “miscigenação”, desracializar o preenchimento do quesito “cor”, não sendo

usada nestes casos como categoria indicadora nem de aparência nem de ancestralidade. No entanto, o uso do termo “pardo” para marcar a história do país (ou, no caso de outros contextos, da história familiar do indivíduo) pode estar passando por uma reinterpretação dentro do contexto de instituições de saúde, sendo usada para marcar a ancestralidade de, por exemplo, crianças recém nascidas, sem relação alguma com a aparência das mesmas. Uma das nossas entrevistadas, cujo bebê tinha uma aparência muito clara, nos relatou a seguinte experiência na maternidade:

(...) colocaram no papelzinho que me deram pra registrar, colocaram assim: de cor branca. Colocaram parda. Aí eu perguntei: por que parda? “É porque é a mistura de branco com preto”. Significa que o pai dele é branco e eu sou preta. Aí ele (o bebê) puxou a cor do pai. (...) Mas só que elas (enfermeiras) disseram pra não colocar branca, porque senão iria confundir depois. Porque iriam me ver com ele ia ter algum tipo de confusão, assim. Poxa, tá no registro dele branco, então seria o que, a mãe e o pai branco. (...) Aí, se o pai dele fosse assim da minha cor, eles colocariam preto, numa boa. Ou senão, se eu fosse branca, eles colocariam branca. Mas, se ele (pai) fosse assim, o branco desse tipo assim, um pouquinho mais, um pouquinho menos, colocariam amarelo. Só que, como eu sou preta e ele é branco, colocaram parda. Porque parda significa mistura. Aí, mas... saiu à cor do pai, né? (...) Eles fazem um tipo de... eles fazem um exame de sangue. Eles pegam o sangue pra ver se tem alguma doença mais forte assim, alguma coisa mais forte, ou então pra ver a cor.

(Cida, mãe de uma criança com traço falciforme).¹⁶

Dentro deste novo uso da categoria “pardo”, a aparência é deixada de lado para dar centralidade à ideia de “miscigenação” recente. Porém, e crucialmente, apesar de fazer menção à “mistura”, o sistema de classifica-

ção racial bipolar se sobrepõe à inclusão de uma categoria “miscigenada” na avaliação identitária das pessoas. Assim, a mesma entrevistada nos explicou que:

Ele é pardo, ele é mistura. Aí, com o passar do tempo, se ele for ficar assim (da cor atual), ele vai ficar branco. Mas, se ele for escurecer mais um pouco, aí ele vai ficar negro. Bem, isso foi o que o pediatra me explicou.

De uma situação de significância da mistura “racial”, passa-se a um sistema de classificação bipolar, que, usando duas categorias baseadas na aparência clara ou mais escura, não deixa espaço para a avaliação da ancestralidade na aplicação destas duas categorias classificatórias.

De uma maneira geral, o que os casos analisados nesta seção mostram é como o papel do Estado na difusão de discursos sobre “raça”, tanto no passado quanto no presente, está inextricavelmente ligado à interpretação destes discursos em base a outras esferas de experiência cotidiana das pessoas. A implicação maior deste processo está na necessidade de analisar os discursos que o Estado apresenta aos seus cidadãos sobre “raça” de uma maneira mais ampla, incorporando tanto a multiplicidade de discursos e práticas sobre “raça” que o Estado tem em um certo momento, quanto apontando aos processos pelos quais os discursos do Estado juntam-se a ideias prévias sobre “raça” presentes na vida das pessoas.

Assim, na próxima seção, argumentamos que a presença de diferentes discursos sobre “raça” entre nossos entrevistados é resultado do processo de incorporação de novas ideias sobre “raça”, tanto relacionadas ao âmbito das ideias sobre ancestralidade quanto da aparência, mais do que resultado da existência mutuamente excludente de sistemas de classificação “racial” definidos e fixos, seja “múltiplos” ou “bipolares”, baseados na “aparência” ou na “ancestralidade”.

Diversidade e diferença: discursos sobre cor/raça, aparência e ancestralidade

Chegamos à hipótese da coexistência de discursos diversos, e por vezes aparentemente contraditórios, sobre “raça”, aparência e ancestralidade através da análise quantitativa das maneiras de se falar sobre “raça” nas entrevistas e conversas informais registradas nas observações de campo de nossa pesquisa. De uma maneira geral, podemos dividir as falas sobre “raça” encontradas durante nosso trabalho em três grupos, de acordo com a presença de discursos sobre identidade racial e ancestralidade – discursos que, por outro lado, são apresentados intercaladamente – e, como veremos, em menção direta ao discurso de descrição da aparência da pessoa.

Em um primeiro grupo minoritário (encontrado em 8 das entrevistas e um número pequeno de conversas informais), somente se apresenta o que chamamos de discurso de miscigenação, ou seja, a categoria “mestiça” é considerada como diferente da categoria “negra”, esta última aplicável àqueles considerados “pretos”. A classificação destas categorias seria feita com base na aparência, de uma maneira que ecoaria os estudos de Harris (1964) sobre a existência de categorias intermediárias de classificação racial entre “branco” e “preto”. Como exemplo, podemos tomar a entrevista com Dona Marta e sua neta, uma adolescente de 16 anos, cujo filho foi diagnosticado como portador de traço falciforme:

(A família do meu pai era) Morena! Mas um moreno assim da cor dela (aponta para a neta), não tinha um negro. Porque hoje acham que essa cor aqui é negro, eu acho errado, né? Se tem a pele mais morena já é tudo negro, que coisa diferente! Eu acho... que diferente isso! Meu pai era moreno com o cabelo liso que não dava volta. (Antigamente) Era moreno claro, moreno escuro, era negro... Não é que estou discriminando os negros,

não tenho nada contra o negro. Eu falo do modo das pessoas falarem, tratarem... Porque tem aquele negro que parece um africano mesmo, né? Como comparar uma pessoa que parece um africano com uma pessoa de pele clara, como ela, como aquela? Não vai se comparar, não é? Não é que seja melhor do que ninguém, todos são iguais! Agora que tá esse negócio, que todo mundo é negro! Tem a pele mais moreninha é negro!

O segundo grupo, também minoritário (encontrado em três entrevistas), apresenta uma maneira de falar sobre ancestralidade e “raça” na qual as ideias sobre identidade racial se espelham no modelo de classificação identitária bipolar que opõe a categoria “branco” à categoria “negro”, englobando nesta última todas as pessoas com algum traço externo físico (como por exemplo a cor da pele ou o tipo de cabelo) identificado como de ascendência africana:

Parda? É o quê? Mais clara do que você (aponta para Vera). Você vê parda pelo cabelo, não adianta ser parda com o cabelo crespo. Aí sim, você é negro! Que eu acho que se vê pelo cabelo, né? Muita gente contesta pelo cabelo, né isso? Aqui na Bahia você vê, a maioria são todos negros, porque já vem descendentes de escravos, não é isso? Minha avó é descendente de escravos... já meu avô foi italiano, diga aí? (...)

(Mariô, mãe de uma criança diagnosticada com traço falciforme)

Já o terceiro grupo, que engloba a maioria dos participantes do nosso estudo, pois o encontramos na maioria das conversas informais na Hemoba e em 12 entrevistas com pessoas contatadas na APAE, faz uso tanto concomitante quando alternadamente dos discursos sobre miscigenação e do discurso identitário bipolar. Se por um lado, em alguns momentos a identidade “misturada” é identificada como “negra”, ao mesmo tempo

são presentes as referências à ideia da mistura ser inerente à identidade do povo brasileiro em geral, independentemente de terem fenótipo externo de “negros”, “brancos” ou “morenos”. É exatamente nos discursos destes entrevistados que há uma presença mais forte das ideias sobre “pureza racial” e da dissociação entre “cor” (ou aparência) e “sangue” (ou “raça”).

A primeira vista, e se perguntarmos somente sobre a ancestralidade de categorias ditas intermediárias como “moreno”, encontramos um modelo de classificação que, ao considerar as pessoas de aparência “misturada” como “negras” por causa de sua ancestralidade, coincidiria com o modelo “bipolar” de classificação racial, como podemos ver no seguinte trecho de uma entrevista com o pai de uma criança com traço falciforme:

Elena: E aqui na Bahia têm negros?

Pai: Tá mais difícil ter brancos.

Elena: Têm brancos?

Pai: Tem todas as cores, entendeu? Brancos, negros, índios... Mas negro, vamos dizer assim, acho que é 70%. Porque aqui na Bahia pra achar um branco, limpo, de ser só branco mesmo é difícil. Pra achar só negro já é mais fácil. Índio também já é mais difícil.

Elena: E no caso, só branco como seria?

Pai: Só branco, acho assim, a mistura de branco com branco, né? A mulher branca e o homem branco aí sai o filho branco. Se for uma mulher branca com um homem negro, já sai aquela mistura, né? Então acho que aqui a porcentagem é mais negro.

A fala deste pai confirmaria a hipótese de Sheriff sobre a existência no Brasil de “uma concepção mais ou menos genética de raça” (Sheriff, 2002, p. 231) e de um sistema de classificação racial baseado na hipodescendência “negra”. No entanto, esta hipótese é contestada quando se introduz o

questionamento sobre a “branquidade”¹⁷. O mesmo pai que citamos no trecho anterior, argumentou sobre a identidade racial do então governador da Bahia Jacques Wagner:

Pai: (...)Porque a gente olha assim e também engana, porque muitas vezes tem a mãe branca e um pai meio que moreno... Pode-se dizer que ele não é branco... Não pode dizer que é negro...

Mãe: Dá pra enganar, né?

Surge então, junto com as ideias sobre a categoria “negro”, um discurso de pureza “racial” mais parecido às preocupações oitocentistas com a miscigenação e o destino da nação (Rodrigues, 1938, pp. 83-84). Este conceito de pureza “branca”, por outro lado, também inclui a pureza “negra”:

Elena: E pra ser negro, a pessoa é como?

Pai: Negro, negro legítimo, assim? (Ri) Eu não acho que sou negro legítimo mesmo...

Cunhada 1: Só na África mesmo. (Ri).

Pai: A cor? Bem escuro... Cabelo bem crespo... Tipo Ademário, ali é negão! Não é desfazendo... Jamais! E ele ainda não é dos bem negros, porque os negros têm os lábios bem mais grossos, entendeu? A pele bem mais... Chega a brilhar! O cabelo mais crespo... Esse é bem negro.

Elena: Mas você disse que você também era negro...

Pai: Eu sou negro, por causa da mistura. Mas o legítimo mesmo, o legítimo mesmo... Sou misturado. Porque tenho o pai meio que índio e minha mãe assim... Um pouco clara, um pouco...

Por sua vez, a “branquidade” no Brasil também é analisada por meio dos vetores de aparência e ancestralidade. Assim, no Brasil encontram-se

“brancos” em aparência (ou “cor), mas não de “sangue” (ou “raça”). É comum a menção aos “brancos brasileiros”, devido ao histórico de miscigenação, serem considerados como de “pureza racial” questionável:

Mãe: Mas no Brasil as pessoas costumam falar que não existe branco...

Pai: Por causa das misturas...

Mãe: Por causa da mistura não tem uma cor definida.

Elena: Mas dá pra ver branco na cidade? Tem branco na cidade?

Mãe: De olhar pra cor dá pra ver, né? De ver a cor da pessoa...

Pai: Mas quando vê a mistura de sangue...entendeu? Tá no sangue.

(Marco e Carola, pais de uma criança com traço falciforme)

Esta ideia de existirem “misturas” na população brasileira considerada “branca” é inclusive presente nos discursos de alguns dos atores chave no que tem se dado em chamar da “nova negritude” (Sansone, 2004). Uma das nossas entrevistadas, que trabalha há mais de 20 anos na área de trançado de cabelo e aplicação de implantes *mega hair*, e que tinha histórico de participação no Movimento Negro Unificado, no entanto argumentava que uma pessoa, apesar de ter tonalidade de pele intermediária e cabelo encaracolado, seria considerada como “branco com misturas”, tendo que adaptar levemente sua aparência, alisando e clareando o cabelo, para poder “passar por branco”:

(...) como eu falei o branco misturado, mas pode muito bem se passar por uma pessoa da raça branca. Se ela se debandar pra uma outra raça (não branca), ela tá indo pra uma outra raça pelo lado psicológico dela, entendeu? Mas se ela quiser se passar como branco, ela passa! Ela chega aqui ela pinta, ela dá escova, ela clareia, ela faz o que ela quiser. (...) Na

verdade ela seria da raça branca (...) A pele dela aceita essa mudança e o negro não consegue fazer essa transferência de cor, porque está explícito ali que ele é negro...

(Belisa, mãe de uma criança com doença falciforme)

Os termos “raça branca” e “passar” são usados no começo da fala desta entrevistada para marcar a idéia de “pureza racial” que não estaria presente no caso de uma pessoa que fosse “branca com misturas”. Porém, quando oposto à categoria “negra”, esta mesma pessoa passa a ser considerada como da “raça branca”, pois a cor da pele e o cabelo encaracolado, porém não crespo, permitiria a “transferência de cor”. Apesar de empregar somente categorias dentro do modelo bipolar, apresenta-se tanto a idéia de miscigenação quanto do embranquecimento associadas à figura do “mulato” (Cunha, 2002, p. 268; Freyre, 2002b, pp. 1280-1281; Pierson, 1971, p. 197).

A análise da fala desta entrevistada em relação à categoria “branco” nos levaria a repensar a possibilidade da categoria “negra” ser considerada como inclusiva de todos aqueles com alguma marca de ancestralidade africana que não seja a pele escura, ou seja, a qualidade ambígua dos mulatos mais claros faria com que sua posição racial fosse considerada mais parecida à dos brancos, pois podem “passar por” “brancos” mas não como “negros”. Com base na experiência de nossa entrevistada no MNU, questionamos a ela se essa mesma pessoa de aparência “mestiça” que ela classificara como “branca com misturas” poderia participar neste movimento social:

Não, como negra, não. Como negra, não. Por mais que tente ser parecida com o negro, ou seja, trança cabelo, fazer e acontecer. Poderia entrar, mas não como negra, mas não como cabeça, mas não como direção (...) naquela época eles não deixariam (uma pessoa de aparência mestiça clara) entrar em lugar de posição, por causa da cor dela... É bem explícita

que a cor dela não seria uma cor negra. Eles queriam pessoas negras realmente e com origens negras pra poder desenvolver todo o movimento (...) Naquela época eles diriam, né? Que a cor dela seria uma cor branca, eles diriam a ela: “Não, você é branca, você não é para estar aqui no movimento. Ô! Você não é pra fazer parte da direção, do movimento, mas você pode entrar, você pode ouvir, você pode fazer e acontecer”, entendeu? (Belisa, mãe de uma criança com doença falciforme)

Por outro lado, junto ao discurso sobre o fato da possibilidade de existirem “misturas” em pessoas consideradas de aparência “branca”, encontramos um discurso forte sobre pureza racial “branca”. Os “brancos legítimos” são ora considerados aqueles que não são brasileiros, pois estes últimos já têm a dúvida da “mistura” pairando sobre a história familiar, tendo como pano de fundo deste discurso o mito da brasilidade como originada pelas “três raças” (Freyre, 2002b, p. 128; DaMatta, 1986, pp. 46-47), ora aqueles brasileiros de pele muito clara e olhos azuis/cabelo loiro, numa avaliação da branquidade que nos remete a conceitos de pureza “ariana” presentes no projeto de embranquecimento da Nação (Vianna, 1933, p. 170):

(Risos) Lá na Espanha, acho que é 100% de brancos do que aqui na Bahia, ou melhor, do que no Brasil. Principalmente na Bahia, que tem mais negão. Já no Rio Grande do Sul que teve imigração de outros países, né? Da Alemanha... Então, os gaúchos já puxam mais pro lado do branco (Marco, pai de uma criança com traço falciforme).

A avaliação de certas ancestralidades no Brasil como verdadeiramente “brancas” coincidiria com o argumento de Simon Schwartzman (1999, p. 9) de existirem, dentro da população brasileira, contingentes populacionais de imigração mais recente, especialmente no Sul e Sudeste do

país, que atentam para a ancestralidade como marca importante de sua identidade racial/social. O grau desta identificação influiria na articulação e manutenção de oportunidades econômicas dentro destes grupos de origem, o que se refletiria na sua posição social no Brasil.

No entanto, a “branquidade” até de pessoas que se enquadram nestes grupos autoidentificados como de origem “não brasileira”, e que poderia se argumentar estarem incluídos no esquema de valores que concede mais “pureza” a tipos de certa aparência mais “ariana”, pôde ser posta em dúvida pelos discursos relacionados à presença de miscigenação generalizada no Brasil:

No Brasil não existe branco! só se os pais forem de outro país, aí são brancos (...) Xuxa é... Negra! (...) Eu tinha uma professora loira, loira e ela dizia que era preta. Eu tinha professores loiros e eles diziam pra gente que eram negros. Todos nós somos pretos! Eles diziam que os brasileiros não existia branco, que mesmo ela loira ela era preta... O sangue (Meira, tia de uma criança com traço falciforme).

A ideia da miscigenação como característica geral da população brasileira, baseada nas misturas dos tipos originais das “três raças” (Bomfim, 2002, p. 167, Freyre, *ibid*), apresenta-se também nas histórias familiares sobre ancestrais “escravos”, índios “laçados” e imigrantes “europeus”. Porém, há uma diferença na consideração dos ancestrais indígenas em relação ao componente africano e europeu das “três raças”. Se, por um lado, há menções expressas à contribuição indígena à formação da população brasileira, por outro temos em jogo tanto conceitos da “força” do sangue “negro” na constituição de “mestiços” (Cunha, 2002), quanto a menor contribuição em termos populacionais do contingente indígena na constituição da população brasileira (Rodrigues, 1938, pp. 84, 110-111). Assim, por exemplo, a cor da pele “morena” é sempre associada ao elemento

“negro” ou “escravo” na constituição da identidade “mestiça”, estando relegada a contribuição indígena ao cabelo escuro “liso” e “pesado”, quando presente em combinação à presença de pele de tonalidades intermediárias entre “preto” e “branco”. No entanto, a releitura da população brasileira através de sistemas de classificação bipolares, leva à ideia dos “índios” serem diferentes dos “brancos”, e por conseguinte, em termos do sistema bipolar, serem considerados “negros”. A identidade racial “indígena” é levantada em oposição à identidade “branca pura”:¹⁸

Elena: E o índio?

D. Rosa: O índio é cabo verde.

Elena: É?

D. Rosa: É. Porque o índio é preto, mas olhe o cabelo do índio.

Elena: Mas no caso, ele é negro?

D. Rosa: O índio já é índio mesmo.

Elena: Então o índio não é negro, não tem sangue negro?

D. Rosa: Tem.

Elena: Tem?

D. Rosa: Tem, porque quem fundou o Brasil não foi os índios? Quem foi que fundou o Brasil não foi os índios? Quem veio primeiro pro Brasil, não foi os índios?

Mara: Não, foi os Portugueses, não foi?

D. Rosa: Não, foi os índios, que veio primeiro. Não foi? Então pronto! Foi os índios que veio aqui pro Brasil. Então os índios é preto também. O sangue do índio é preto. (Entrevista com Mara e Dona Rosa, mãe e avô de uma criança com traço falciforme).

A presença nas falas de nossos entrevistados dos discursos sobre misgenação e categorias de classificação raciais ditas “múltiplas”, junto da

releitura destas por meio do modelo bipolar de classificação racial, nos leva à reflexão sobre os processos por meio dos quais estas diversas maneiras de se pensar ancestralidade e “raça” são incorporadas aos discursos e ao cotidiano.

Ancestralidade, aparência e “raça” no Brasil: dos discursos sobre degeneração ao sistema “bipolar” de classificação racial

A presença de ideias complexas sobre ancestralidade e identidade racial tem sido refletida em estudos etnográficos contemporâneos que apontam para o emprego estratégico das categorias raciais dependendo da avaliação do fenótipo externo, do espaço, da intenção e do interlocutor, de uma maneira próxima à descrita por Oracy Nogueira (Gomes Costa, 2004), a tendência de associar “negritude” com uma identidade “moderna” de inserção num modelo de cidadania ligado ao consumo (Sansone, 2002), assim como para o elo entre classe, raça e trânsito entre espaços na construção de corpos racializados (Cunha, 2002; MacCallum, 2005). A leitura entre membros de entidades tais como blocos carnavalescos “afro” de certos corpos que apresentam maior número de marcas fenotípicas tidas como de ascendência africana como naturalmente “negros” aponta para o enraizamento de idéias sobre a miscigenação, inclusive entre entidades que, aparentemente, incorporam a categoria “negro” como inclusiva dos anteriormente considerados “mestiços” (Pinho, 2004). O que estes estudos têm em comum é a descrição de um sistema de relações raciais no qual se faz presente a fluidez no uso de termos “raciais”, permeada por fatores que levam à leitura complexa dos fenótipos externos em categorias que incluem menção à existência de posições intermediárias entre “brancos” e “negros”.

Na contramão destes argumentos, temos o já citado trabalho de Sheriff, que argumenta a existência de um sistema de classificação “racial” bipolar

no Brasil. Para esta antropóloga, a presença concomitante do discurso do mito da democracia racial e da mestiçagem, que apresenta as relações raciais no Brasil como harmônicas e igualitárias, junto com a presença das ideologias de embranquecimento que desvalorizam os traços físicos e culturais associados à negritude no cotidiano dos moradores da favela, e que leva ao uso dos termos pragmáticos como “moreno”, é considerada como raiz das contradições fundamentais que regem as relações raciais contemporâneas no Brasil. Tais contradições levam a uma certa cultura de (auto)censura e silenciamento em relação à discriminação racial e o racismo em certos contextos. O fato de os residentes da favela identificarem o Brasil como racista, a democracia racial como uma mentira e se sentirem discriminados, independentemente de sua cor ser mais clara ou mais escura, seriam provas da existência de uma maneira essencialista de considerar a identidade racial. Este essencialismo é relacionado por Sheriff à percepção da opressão que, como pessoas de cor, os residentes da favela sofrem, percepção que é ecoada pela análise acadêmica de dados estatísticos que mostram uma realidade social estruturada entre “brancos” e “não brancos”.¹⁹

Ao mesmo tempo que Sheriff aponta a influência dos discursos do “branqueamento” e da “democracia racial” na maneira pragmática de se falar em “raça”, a mesma relação não é feita entre o modelo de classificação bipolar e discursos essencialistas mais amplos sobre negritude. O modelo de classificação “racial” é apresentado como categoria pré-discursiva e natural, independente da presença de discursos sobre raça e desigualdade.²⁰ Assim, e seguindo seu argumento, existiria uma comunidade de brasileiros autoidentificada como “negra”, de “afrobrasileiros” ou “afrodescendentes” que se reconheceriam como tais através de sua aparência e experiência de opressão perante a sociedade dominante.

O fato das ações afirmativas estarem baseadas na existência (como grupo discriminado) e autorreconhecimento (como possíveis beneficia-

dos) desta comunidade de afrobrasileiros faz da etnografia de Sheriff um estudo de caso que apontaria para a possível facilidade na identificação dos beneficiários destas ações. Porém, esta facilidade não é sempre verificada na prática, com as dificuldades exemplificadas pela controvérsia, reportada pela mídia, de casos de parentes, inclusive gêmeos idênticos (univitelinos), cujas inscrições para a reserva de lugares no vestibular da Universidade de Brasília – instituição que inicialmente empregava a análise de uma fotografia para decidir quem teria direito a concorrer pelo sistema de reserva de lugares - foram julgadas como alguns sendo “negros” e outros como “não negros”.²¹

Mais recentemente, um estudo interdisciplinar realizado com 90 alunos do Cefet-Niterói, envolvendo tanto a avaliação da autoclassificação quanto a classificação racial pelos pares, assim como a estimação da ancestralidade própria e a realização do perfil genômico de ancestralidade, mostra que a relação entre aparência, ancestralidade (estimada por eles mesmos e pelo perfil genômico de ancestralidade) e classificação racial não é tão direta e clara quanto é descrita por Sheriff. A estimativa pelos alunos participantes no estudo da ancestralidade própria como bastante miscigenada aponta a presença forte dos discursos de miscigenação entre os mesmos (Santos et al., 2009, p. 792).

O fato de encontrarmos discursos sobre ancestralidade e “raça” na nossa pesquisa que aparentemente são contraditórios, tais como considerar todas as pessoas com algum traço externo fenotípico identificado como de ascendência “africana” como “negra” para, seguidamente, identificar aqueles que apresentam alguns rasgos de ancestralidade “miscigenada” como “misturados”, ou questionar a “branquidade” dos “brancos” no Brasil devido à história de miscigenação do país, pode ser considerado como instâncias de incorporação de diferentes discursos sobre “raça” e ancestralidade. Não podemos, portanto, identificar a existência de um

sistema coeso de classificação racial presente no cotidiano destas pessoas, sendo que a multiplicidade e a contradição entre discursos são presença constante nas suas falas. Assim, nosso argumento vai contra a hipótese da existência tanto de um sistema de classificação racial múltiplo como único (presente nas análises clássicas sobre relações raciais no Brasil, como, por exemplo, nos textos de Harris e Nogueira) ou da existência de um sistema de classificação racial subterrâneo bipolar sugerido por Sheriff. A possibilidade da coexistência de diferentes sistemas (ou modos) de classificação racial no Brasil e seu uso estratégico dependendo da intenção e contexto no qual estes sistemas são usados, já fora apontada por Fry anteriormente (1995-1995), enquanto que Sansone (1996, p. 187), já assinalava, antes da explosão de debates sobre ações afirmativas que trouxeram uma exposição pública muito maior às questões sobre classificação racial e aparência, a necessidade de lidar teoricamente com a inclusão de novos discursos e práticas raciais.

Apesar de “raça”, por definição, ser um conceito relacionado a uma classificação hierárquica de aparência externa ligado a valores sobre ela, e a noções sobre “reprodução”, “biologia”, “comportamento” ou, de uma maneira mais geral, à “natureza” (Wade, 2002), o fato dos nossos entrevistados estarem expostos e incluírem nas suas respostas menções a diferentes sistemas de classificação aponta a possibilidade de não empregarem um único “sistema de classificação racial” ou uma única maneira de lidar com estas categorias. O uso do conceito de “raça” enquanto referência à ancestralidade evidencia mais a incorporação de discursos circulantes sobre identidade “racial” (por exemplo, apresentados pelo Estado em instituições de saúde ou na escola) do que a aplicação de um sistema de classificação “racial” *per se*. Do mesmo modo, historicamente, os discursos políticos sobre “raça” e seu lugar na construção da Nação não são substituídos imediata e completamente por outros discursos. Isto é, não foi de

uma hora para outra nem unanimemente que nos discursos de agentes do Estado e da população em geral se passou a considerar a “mestiçagem” de degeneração para essência do Brasil, nem de essência do Brasil para escamoteadora da identidade “negra”. O que podemos traçar é como estes diferentes discursos vão sendo adicionados ao estoque de conhecimento sobre identidade “racial” e “raça” no Brasil, se articulando com outras ideias sobre a “natureza” dos corpos e do papel que a ancestralidade e os processos de reprodução tem nestes processos, sem necessariamente formar um sistema coeso de classificação racial, seja este múltiplo ou bipolar. Ao mesmo tempo, estes novos discursos ajudam a modificar os significados associados ao conceito “raça”, termo que deve boa parte de sua longevidade à sua plasticidade e capacidade de adaptação dentro de novas e diversas situações sociais.

Notas

- 1 Elena Calvo-González gostaria de agradecer o apoio do CNPq, que, por meio da concessão da bolsa PDJ, permitiu a realização da pesquisa. As autoras gostariam de agradecer às instituições e indivíduos que facilitaram e contribuíram à pesquisa. Agradecemos também aos Profs. Jeferson Bacelar, Peter Fry e Yvonne Maggie, pela cuidadosa leitura e comentários de versões prévias do artigo, assim como aos dois pareceristas anônimos desta revista pela suas sugestões.
- 2 Existe uma ampla literatura que discute tanto a necessidade quanto o impacto da implementação das ações afirmativas de corte racial (ver Guimarães, 1997, 1999; Segato, 2005-2006; Carvalho, 2005-2006).
- 3 No relatório “Saúde da População Negra: construindo políticas universais e equânimes no Brasil”, se faz menção à anemia falciforme como “a única doença genuinamente ligada à etnia negra, que merece atenção específica para a população afrodescendente” (Ministério da Saúde s/d).
- 4 Por exemplo, por meio de entrevistas com membros da universidade e integrantes de movimentos sociais, ou pela apresentação de certidões de nascimento do candidato (ou genitores),

nas quais conste as categorias de cor “preto” ou “pardo”.

- 5 Até o final da década de 1980, a população economicamente ativa acessava os serviços de saúde através da Assistência Médica da Previdência Social (INAMPS), enquanto a parcela da população que não contribuía com a previdência social era encaminhada aos serviços filantrópicos. Com a criação do SUS, em 1988, o acesso ao tratamento e prevenção foram democratizados (Fleury, 2009, pp. 745-746; Noronha, 2005). A característica universal que o sistema de saúde brasileiro adotou na década de 1980, explica, em certa medida, as diferenças entre a adoção dessas políticas afirmativas no campo da saúde e educação no país.
- 6 Na prática da implementação das políticas de ação afirmativa, recorre-se a um misto de aparência e ancestralidade para definir, além da autotransclassificação da identidade racial, quem são os seus alvos, usando critérios tais como a apresentação de documentos que contenham a cor de algum parente em primeiro grau como “prova” da ancestralidade “negra” e, por conseguinte, o direito a serem beneficiários destas políticas.
- 7 O termo “moreno” pode ser aplicado para denominar pessoas com fenótipos externos que vão da pele branca e o cabelo escuro, à pele escura e o cabelo crespo (Fry, 1995-1996, p. 131).
- 8 Como exemplo desta associação, podemos citar a organização regular, por parte do GT-Saúde da População Negra da Secretaria de Saúde da Prefeitura Municipal de Salvador, de feiras de promoção à Saúde em terreiros de candomblé desta cidade.
- 9 Para uma discussão da importância do trabalho deste autor no desenvolvimento da Sociologia e Antropologia no Brasil ver Cavalcanti (1996).
- 10 Ao contrário de sociedades como a dos Estados Unidos, onde a classificação é baseada na origem e não permite essa relativização da identidade “racial”, independentemente da aparência e do grau de presença ou ausência de “marca africana” no fenótipo externo (Nogueira, 1985, pp. 79-80; 1998).
- 11 É necessário pontuar que muitas destas famílias entrevistadas estavam cadastradas no Programa Bolsa Família do Governo Federal, o que as caracteriza como famílias em “situação de pobreza” ou de “extrema pobreza”. Para maiores informações consultar: (http://www.mds.gov.br/bolsafamilia/o_programa_bolsa_familia/o-que-e)
- 12 A diferença na aparência e origem das pesquisadoras contribuiu para a dinamização das entrevistas. Vera Rocha é nascida na Bahia, tem pele de tom intermediário e cabelos cacheados castanhos encaracolados (porém não crespos). Elena Calvo González é nascida na Espanha, tem pele branca e cabelo ondulado castanho.
- 13 Equação que, de fato, foi cogitada como possível critério para comprovar a identidade racial

- “negra” no acesso a políticas de ação afirmativa racial (Diniz e Guedes 2006, p. 1060).
- 14 Interessante também é a incorporação de discursos sobre genética e genoma humano, discursos que são popularizados, por exemplo, por meio da difusão de resultados de pesquisas como a encomendada pela BBC sobre a ancestralidade genômica de personalidades “negras” brasileiras. (http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/cluster/2007/05/070427_raizasafrobrasileiras.shtml).
 - 15 Yvonne Maggie, em seu artigo “Uma Nova Pedagogia Racial?” analisa a implementação das Diretrizes Curriculares para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira em uma escola carioca, apontando os diferentes discursos sobre a ancestralidade do brasileiro difundidos no âmbito escolar. No estudo de caso de Maggie, os materiais didáticos da década de 80 encontrados na biblioteca da escola que falavam sobre “cruzamentos raciais”, “miscigenação”, “caboclo” e “cafuzo”, contrastavam com o discurso de “reconstrução da identidade” negra empregado em sala de aula pela professora do projeto “Mitos e Tabus na cultura afro-brasileira” (Maggie, 2005-2006).
 - 16 Para uma discussão sobre o uso das categorias raciais na Declaração de Nascido Vivo no Rio de Janeiro ver Corossacz, (2009).
 - 17 Questionamento que de fato é encontrado em exemplos fornecidos por Sheriff de falas dos seus informantes. O argumento de um deles do Brasil ser “98 por cento negro. É uma mistura. Passou de branco preto é. Há muitos poucos brancos puros no Brasil, não é? Porque há muita mistura” é seguido pela pergunta de Sheriff “mas uma pessoa misturada tem essa ideia de que é negra?”, pergunta que é respondida afirmativamente por este informante. Caso Sheriff tivesse questionado pela possibilidade de um branco ter a ideia de ser negro possivelmente teria tido também uma resposta afirmativa, dado que o contexto da conversa tinha tido a menção de “98%” da população brasileira ser misturada (Sheriff, 2001, p. 40, nossa tradução).
 - 18 A concepção do “português” como povo primordial na composição da população brasileira como fusão das “Três Raças” (DaMatta1987, pp. 68-69) leva à sua ausência nos discursos de nossos entrevistados quando mencionam identidades “brancas puras”, sendo estas normalmente referidas a povos europeus do norte, como “alemães”.
 - 19 Apesar de avaliar em aproximadamente 20% da população da favela como “branca”, e de alguns dos entrevistados apontar à relação entre ser “negro” e ser “oprimido”, no sentido de todos os habitantes do morro serem “negros”, não encontramos no estudo de Sheriff uma análise da articulação das ideias sobre branquitude entre pares de classe, ou seja, dentro da favela, escolhendo Sheriff explorar os discursos sobre branquitude e negritude com entrevistas

com pessoas “brancas” de classe média/média-alta.

- 20 Segundo Sheriff, as ações dos movimentos negros são desconhecidas pelos moradores da favela. Porém, é difícil pensar que a população da favela estivesse imune à veiculação de histórias na mídia sobre preconceito racial que já na década de 90 do século XX, época na qual Sheriff fez sua pesquisa, faziam uso da terminologia “branco”/ “negro” (ver também Fry, 1995-1996).
- 21 O antropólogo Kabengele Munanga se referiu a estes casos como “erros humanos”, e como “casos excepcionais”, apontando para o grande número de “mestiços” que são aceitos pelas “comissões de controle formadas para evitar fraudes” (<http://www.geledes.com.br/em-debate/kabengele-munanga-responde-a-demetrio-magnoli.html> acessado 25/10/2009). No entanto, e apesar de concordar com Munanga destes casos serem excepcionais, o fato destas exceções, no entanto, acontecerem aponta para a não existência de um consenso total sobre a relação entre aparência e identidade racial no Brasil.

Bibliografia

BARAN, Michael D.

2007. “Girl, You Are Not Morena.We Are Negras!”: Questioning the Concept of “Race” in Southern Bahia, Brazil. *ETHOS*. vol. 35, Issue 3, pp. 383-409.

BERTULIO, Dora Lucia de Lima.

2007. “Ação Afirmativa no Ensino Superior considerações sobre a responsabilidade do Estado Brasileiro na promoção do acesso de negros à Universidade- o Sistema Jurídico Nacional”, in PACHECO, Jairo Queiroz; SILVA, Maria Nilza da (orgs.). *O negro na universidade: o direito a inclusão*. Brasília, DF: Fundação Cultural Palmares.

CARVALHO, José Jorge.

- 2005-2006. “O Confinamento racial do mundo acadêmico brasileiro”, in *Revista USP*, São Paulo, n. 68, pp. 88-103. dez/fev.

CAVALCANTI, Juliana Manzoni.

2007. *Doença, Sangue e Raça: o caso da anemia falciforme no Brasil, 1933-1949*.

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História das Ciências, Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro.

1996. “Oracy Nogueira e a antropologia no Brasil: o estudo do estigma e do preconceito racial”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 31. Ano 11, junho de 1996, pp. 5-28.

COROSSACZ, Valeria Ribeiro.

2009. *O corpo da Nação: classificação racial e gestão social da reprodução em hospitais da rede pública do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ.

CUNHA, Euclides da.

2002. “Os Sertões”, in SANTIAGO, Silviano (org.). *Intérpretes do Brasil*. Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 2 ed, vol. I.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da.

2002. “Bonde do mal: Notas sobre território, cor, violência e juventude numa favela do subúrbio carioca”, in MAGGIE, Yvonne; REZENDE, Claudia Barcellos (orgs.). *Raça como Retórica: A construção da diferença*. Ed. Civilização Brasileira.

DAMATTA, Roberto.

1986. *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro, Rocco.

1987. *Relativizando; uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro, Rocco.

DINIZ, Débora; GUEDES, Cristiano.

2006. “Informação genética na mídia impressa: a anemia falciforme em questão”, *Ciência e Saúde Coletiva*, 11 (4), pp. 1055-1062.

FREYRE, Gilberto.

2002a. “Casa Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal”, in SANTIAGO, Silviano (org.). *Intérpretes do Brasil*. Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 2ª. ed, vol. II.

- 2002b. “Sobrados e Mucambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento urbano”, in SANTIAGO, Silviano (org.). *Intérpretes do Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2 ed, vol. II.
- FRY, Peter.
- 1995/1996. “O que a Cinderela Negra tem a dizer sobre a “política racial” no Brasil”, *Revista USP*, n. 28, pp. 122-135, dez./fev.
2004. “A lógica das cotas raciais”, *O Globo*, Rio de Janeiro, p. 7, 14 abr.
2005. *A persistência da raça. Ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África Austral*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- FRY, Peter & MAGGIE, Yvonne.
2005. “O debate que não houve: a reserva de vagas para negros nas universidades brasileiras”, in FRY, Peter. *A persistência da raça. Ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África Austral*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- FLEURY, Sonia.
2009. “Reforma sanitária brasileira: dilemas entre o instituinte e instituído”, in *Ciência & Saúde Coletiva*, 14 (3), pp. 743-752.
- GOMES Costa, Rosely.
2004. “O Que a Seleção de Doadores de Gametas Pode nos Dizer sobre Noções de Raça”, in *PHYSIS, Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, 14 (2), pp. 235-255.
- GUIMARÃES, A. S. A.
1997. “A Desigualdade que anula a desigualdade: notas sobre a ação afirmativa no Brasil”, in SOUZA, J. (org.). *Multiculturalismo e racismo: uma comparação Brasil-Estados Unidos*. Brasília: Paralelo 15, pp. 233-242.
1999. *Racismo e anti-racismo no Brasil*, São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo; Editora 34.
- HARRIS, Kottak.
1964. “Racial Identity in Brazil”, In *Luso-Brazilian Review*. vol. 1, n. 2.

HASENBALG, C.; SILVA, N. V.

1988. *Estrutura Social, Mobilidade e Raça*, São Paulo, Vértice.

1992. *Relações Raciais no Brasil Contemporâneo*, Rio de Janeiro, Rio Fundo.

1999. “Educação e diferenças raciais na mobilidade ocupacional no Brasil”, in HASENBALG, C; N. V. Silva; M. Lima (orgs.). *Cor e Estratificação Social*, pp. 217-230, Rio de Janeiro, Contracapa.

HASENBALG, C.

1996. *Os Números da Cor*. Rio de Janeiro, Centro de Estudos Afro-Asiáticos.

2005. *Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil*. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG.

LAGUARDIA, José.

2006. “No fio da navalha: anemia falciforme, raça e as implicações no cuidado à saúde”, *Estudos Feministas*, Florianópolis, 14(1), p. 336, jan./abril.

MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura.

2005. “Política de cotas raciais, os “olhos da sociedade” e os usos da antropologia: o caso do vestibular da Universidade de Brasília (UnB)”, *Horiz. antropol.*, Porto Alegre, v. 11, n. 23.

MAIO, Marcos Cho; MONTEIRO, Simone.

2005, “Tempos de racialização: o caso da ‘saúde da população negra’ no Brasil”, *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, vol. 12, n. 2. pp. 419-446, maio/ago. 2005.

MAGGIE, Yvonne.

2005-2006. “Uma nova pedagogia racial?”, *Revista USP*, São Paulo, n. 68, p. 112-129. dez/fev.

MACCALLUM, Cecília.

2005. “Racialized bodies, naturalized classes: Moving through the city of Salvador de Bahia”, *AMERICAN ETHNOLOGIST*, vol. 32, n. 1, pp. 100-117.

MINISTÉRIO DA SAÚDE.

2001. Manual de doenças mais importantes, por razões étnicas, na população brasileira afrodescendente, Brasília, Ministério da Saúde.
- (s.d.) Saúde da População Negra: Construindo políticas universais e equânimes no Brasil, Brasília: Ministério da Saúde.

MUNANGA, Kabengele.

- 2005-2006. “Algumas considerações sobre “raça”, ação afirmativa e identidade negra no Brasil: fundamentos antropológicos”, in *Revista USP*, São Paulo, n. 68, pp. 46-57. dez/fev.

NOGUEIRA, Oracy.

1985. Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais, São Paulo, T. A. Queiroz.
1998. *Preconceito de Marca: As Relações Raciais em Itapetininga*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.

NORONHA, José Carvalho de.

2005. “Os Rumos do Estado Brasileiro e o SUS: a seguridade social como política pública da sociedade e Estado”, in *Saúde e Sociedade*, vol. 14, n. 2, pp. 31-38, maio-ago.

OLIVEIRA, Fátima.

2002. *Saúde da População Negra-Brasil ano 2001*, Organização Panamericana de Saúde-Opas.

PIERSON, Donald.

1971. *Branços e Prêtos na Bahia*, São Paulo, Companhia Editora Nacional.

PINHO, Patrícia.

2004. *Reinvenções da África na Bahia*. Ed. Annablume.

RODRIGUES, Nina.

1938. *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*, 3a. edição, São Paulo, Editora Nacional.

DA SILVA, Cidinha.

2003. Ações afirmativas em educação: Experiências Brasileiras. Selo Negro.

SANSONE, Livio.

1996. “Nem somente preto ou negro: o sistema de classificação racial no Brasil que muda”. *Afro-Ásia*, I 8, pp. 165-187.

2002. “Não Trabalho, Consumo e Identidade Negra: Uma comparação entre Rio e Salvador”, in MAGGIE, Yvonne; REZENDE, Cláudia Barcellos (orgs.). *Raça como Retórica: A construção da diferença*, Ed. Civilização Brasileira.

2004. *Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra no Brasil*. Salvador: Edufba/Pallas.

SANTOS, Ricardo Ventura et alia.

2009. “Color, Race, and Genomic Ancestry in Brazil: Dialogues between Anthropology and Genetics”, in *Current Anthropology*, vol. 50, n. 6, pp. 787-802.

SCHWARTZMAN, Simon.

1999. “Fora de foco: diversidade e identidades étnicas no Brasil”, in *Novos Estudos CEBRAP*, 55, novembro, pp. 83-96.

SEGATO, Rita Laura.

2005. “Raça é Signo”, in *Série Antropologia*, n. 372. Brasília.

2005-2006. “Cotas: por que reagimos?”, in *Revista USP*, São Paulo, n. 68, pp. 76-87. dez/fev.

SHERIFF, Robin.

2001. *Dreaming Equality: Color, Race and Racism in urban Brazil*. Rutgers University Press.

2002. “Como os senhores chamavam os escravos: discursos sobre cor, raça e racismo num morro carioca”, in MAGGIE, Yvonne; REZENDE, Cláudia Barcellos (orgs.). *Raça como retórica: a construção da diferença*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

2003. “Embracing Race: Deconstructing Mestiçagem in Rio de Janeiro”, in *The Journal of Latin American Anthropology* 8(1), pp. 86-115.

TAPPER, Melbourne.

1999. *In the blood: Sickle cell anemia and the politics of race*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

VIANA, F. J. de Oliveira.

1933. *Evolução do povo brasileiro*, 2ª ed., São Paulo, Editora Nacional.

WADE, Peter.

2002. *Race, Nature, Culture: An Anthropological Perspective*. London, Pluto Press.

ABSTRACT: The anthropological discussion on “race” and “racial” classification in Brazil has been recently renewed in the context of the debates regarding the implementation of affirmative action policies. Through the analysis of a case study of the ideas that sickle-cell disease patients and their relatives in the city of Salvador, Bahia, have regarding “race”, appearance and ancestry, this paper aims to understand the impact that affirmative action policies have in the everyday understanding of these categories. We draw attention to the interfaces between new discourses and previous notions, emphasizing the need to take the anthropological debate beyond the existence of a system of “racial” classification in Brazil, be it multiple or bipolar. Thus, we argue that to understand the complex and contradictory ideas about “race”, appearance and ancestry, it is more appropriate to refer to the circulation of discourses about these issues, pointing to the State’s role as one of the channels through which these discourses are disseminated.

KEY-WORDS: “race”, appearance, ancestry.

Recebido em dezembro de 2009. Aceito em março de 2010.