

Carolina Cantarino Rodrigues

***Políticas de Ação Afirmativa e o
Embate entre Representações sobre as
Relações Raciais no Brasil***

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Departamento de Antropologia do Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da Universidade
Estadual de Campinas sob a orientação da Profa.
Dra. Suely Kofes

Este exemplar corresponde à redação
final da Dissertação defendida e
aprovada pela Comissão Julgadora
em 11/03/2004

Banca Examinadora

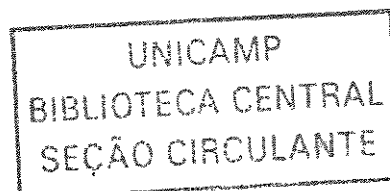
Profa. Dra. Suely Kofes (orientadora)

Profa. Dra. Célia Marinho de Azevedo

Profa. Dra. Ana Maria de Niemeyer

Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz

Março/2004



UNIDADE FL
Nº CHAMADA 710/unicamp
R618 p
V _____ EX _____
TOMBO BCI 57813
PROC. 16-117-09
C _____ D x
PREÇO 11,00
DATA 17/04/2004
Nº CPD _____

CM00196698-5

Bib id: 314350

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

R 618 p Rodrigues, Carolina Cantarino
Políticas de ação afirmativa e o embate entre representações
sobre as relações raciais no Brasil / Carolina Cantarino
Rodrigues. -- Campinas, SP : [s.n.], 2004.

Orientador: Suely Kofes.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Racismo. 2. Políticas públicas. 3. Programas de ação
afirmativa. 4. Identidade. 5. Brasil – Relações raciais. I. Kofes,
Suely. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Aos meus pais, Ivani e Jair, aos meus irmãos, Luciana e Ramon.

Agradecimentos

Gostaria de manifestar a minha gratidão às pessoas que colaboraram, de modos distintos, com este trabalho.

Agradeço à professora Suely Kofes pelo incentivo, paciência e rigor com que sempre me orientou desde os tempos da graduação. Não só pesquisadora, uma grande professora de antropologia e, também por isso, um modelo de competência e disciplina que o trabalho intelectual requer. Agradeço sua confiança que me ajudou a enfrentar os desafios colocados pelo tema desta dissertação.

Agradeço à professora Ana Maria de Niemeyer por sua participação na banca de defesa desta dissertação. À professora Célia Marinho de Azevedo, agradeço a leitura atenta no exame de qualificação e a presença na banca de defesa. Ao professor Omar Ribeiro Thomaz, por sua participação sempre bem-humorada e, por isso, não menos rigorosa, nas bancas de qualificação e de defesa.

Agradeço aos professores com os quais tive aulas durante o mestrado, Nádia Farage, Heloísa Pontes, Guita Grin Debert, Mauro Barbosa de Almeida e Emília Pietrafesa de Godói. A todos os colegas da turma de 2000 do Mestrado em Antropologia Social da UNICAMP. As discussões compartilhadas com todas estas pessoas, durante o período de realização das disciplinas, estão, de alguma forma, presentes nesta dissertação.

Agradeço à CAPES pelo financiamento concedido durante vinte e quatro meses, permitindo-me dedicação aos cursos do mestrado e à parte da pesquisa.

Aos colegas do *Seminário de Pesquisa Marcel Mauss*, Raquel Wiggers, Lady Selma Ferreira Albernaz, Malu Scaramella, Daniela Manica, Fabiana Jordão Martinez, Vilson Antônio Cabral Júnior e Patrícia Inês Garcia de Souza. As leituras compartilhadas neste espaço, organizado pela professora Suely Kofes, foram imprescindíveis para o amadurecimento de muitas questões presentes nesta dissertação.

Aos participantes do *VI Fábrica de Idéias*, iniciativa generosa do professor Lívio Sansone, da qual tive a oportunidade de participar. Em especial aos amigos “campineiros” descobertos em terras baianas, Marcos Toffoli, Silvana Santiago e Rodrigo Miranda. Às professoras Maria Rosário Gonçalves de Carvalho e Ângela Figueiredo pela leitura crítica e sugestões valiosas que fizeram ao ler a versão preliminar deste texto.

Às amigas que acompanharam, de perto, as preocupações, inquietações mas também o prazer que envolveu a redação desta dissertação: às queridas Gabriela Copello Lévy, Carolina Duarte de Mello Justo, Ana Paula Moraes da Silva, Beatriz Portugal Garcia Madalén e Ana Lúcia de Freitas Teixeira.

Aos meus pais, Ivani e Jair Rodrigues Sóra, e aos meus irmãos, Luciana e Ramon Cantarino Rodrigues. Sou grata pela presença sempre encorajadora e pela paciência com que acreditaram e fizeram com que um sonho se tornasse possível, mesmo em tempos difíceis.

Resumo

Esta dissertação tem por objetivo mapear as representações sobre as relações raciais no Brasil acionadas no embate político em torno da implementação de políticas de ação afirmativa focalizadas na população negra. A configuração deste embate se faz a partir de um âmbito institucional, no qual o Estado, o movimento negro e os intelectuais são os sujeitos políticos presentes.

O que se pretende, a partir da análise de três eventos significativos, é mapear os argumentos mobilizados por (e entre) estes sujeitos políticos em seus posicionamentos sobre a seguinte questão: faz sentido, no Brasil, a instauração de políticas públicas voltadas exclusivamente para a população negra do país?

Abstract

This work intends to analyse some representations about race relations in Brazil that operate on the political contest about affirmative action policies. The configuration of this contest is considering from the institucional field where the State, the black movement and the intellectuals are the political subjets who are present.

I shall focus on three significant events and map the arguments displayed by these political subjets on their positions about the next question: in Brazil, affirmative action policies make sense?

Sumário

Apresentação.....	01
--------------------------	-----------

Capítulo 1:

Contextualizando a Gênese do Debate

Sobre Ação Afirmativa no Brasil.....	11
O 13 de Maio, em 1988.....	14
Cultura e Política no Movimento Negro.....	20
Escravidão, Racismo e Desigualdade.....	25
Inaugurando uma Relação com o Estado.....	29
A Opção pelo Particular.....	39
O Movimento Negro e o Estado: Conclusão Preliminar.....	44

Capítulo 2:

O “Seminário de Brasília” e a Discussão Acadêmica

sobre Ação Afirmativa.....	47
O Seminário de Brasília.....	49
Universalismo, Particularismo e as Combinações entre Identidade, Diferença e Desigualdade.....	69
As Críticas à Racialização: Uma Discussão sobre Identidade.....	81

Ação Afirmativa, Identidade Negra e Identidade Nacional: Conclusão Preliminar.....	87
--	----

Capítulo 3:

Reparação e Ação Afirmativa no Movimento Negro

Contemporâneo.....	89
Algumas Notas sobre a Conferência Mundial.....	90
A Preparação Brasileira para a Conferência de Durban.....	95
A Conferência Nacional Contra o Racismo e a Intolerância.....	99
Prolongando a “Conferência” nos Trâmites do “Estatuto da Igualdade Racial”.....	120
Construindo uma Noção de Reparação: Conclusão Preliminar.....	139
 Conclusão Geral.....	 145

Referências

Bibliográficas.....	151
----------------------------	------------

Apresentação

O Tema

Uma indagação norteia esta dissertação: quais representações sobre as relações *raciais* no Brasil atravessam o embate político contemporâneo em torno da implementação de políticas focalizadas na população negra – as chamadas políticas de ação afirmativa?

A configuração proposta é atentar para a ação afirmativa enquanto política pública ou, mais precisamente, para o modo como se constitui a discussão sobre este tipo de política num âmbito institucional no qual o Estado, o movimento negro e os intelectuais – em contextos específicos - são os sujeitos políticos presentes. O que se pretende é mapear os argumentos mobilizados por (e entre) estes sujeitos, em seus posicionamentos sobre a seguinte questão: faz sentido, no Brasil, a instauração de políticas públicas voltadas para a população negra?

O mapeamento das discussões sobre ação afirmativa revela uma série de divergências e embates que dizem respeito às diferentes justificativas morais apresentadas para a correção da adoção destas políticas, bem como às suas diferentes modalidades de aplicação e aos procedimentos exigidos para o seu estabelecimento. Enfim, diferentes justificativas morais, modalidades de aplicação e procedimentos se interconectam nas diferentes posições acerca das políticas de ação afirmativa, revelando-se, assim, um confronto político pela (re)definição do próprio **conceito** de ação afirmativa¹.

¹ Uma luta semântica pela (re)apropriação do conceito de *ação afirmativa* se revela na amplitude dos termos utilizados para se nomear tais políticas: *cotas*, *políticas compensatórias*, *políticas*

O que se pretende, neste trabalho, a partir de uma etnografia de três **eventos significativos**² – o Seminário *Multiculturalismo e Racismo: o Papel da Ação Afirmativa nos Estados Democráticos Contemporâneos*, realizado em Brasília em 1996; a preparação para a participação brasileira na *Conferência de Durban*, realizada na África do Sul, em 2001; e a tramitação do projeto de lei do senador Paulo Pahim (PT-RS), o *Estatuto da Igualdade Racial* – é mapear os argumentos em jogo e tomá-los enquanto diferentes **re-apresentações**³ sobre as relações raciais no Brasil.

reparatórias, discriminação inversa, políticas reparatórias, discriminação positiva, políticas de promoção da igualdade, políticas anti-racistas, políticas de superação das desigualdades raciais, etc.

² Um **evento**, tal como propõe Marshall Sahlins em *Ilhas de História* (2003 [1985]), é mais do que um acontecimento: é a forma através da qual se apreende um acontecimento e seus efeitos, que, por remeterem a um contexto mais amplo (a um “sistema simbólico” ou a uma estrutura”) fazem com que ele se torne significativo.

Sahlins parte do encontro colonial entre ingleses e havaianos, no Pacífico Sul, no final do século XVIII, e das transformações e recorrências nas “formas culturais tradicionais” havaianas advindas deste contato, para elaborar uma crítica a algumas distinções ocidentais tais como a oposição entre estrutura e história, entre estabilidade e mudança, passado e presente, sincronia e diacronia.

No capítulo intitulado “Capitão James Cook; ou o Deus Agonizante”, Sahlins analisa as diversas interpretações que os havaianos fizeram sobre a presença do capitão inglês na ilha. A relação entre esta presença, tais interpretações e entre a própria cosmologia havaiana fazem da chegada do capitão Cook um evento significativo. Na definição de Sahlins: “um evento não é somente um acontecimento no mundo; é a relação entre um acontecimento e um dado sistema simbólico. E apesar de um evento enquanto acontecimento ter propriedades ‘objetivas’ próprias e razões procedentes de outros mundos (sistemas), não são essas propriedades, *enquanto tais*, que lhe dão efeito, mas a sua significância, da forma que é projetada a partir de algum esquema cultural. O evento é a interpretação do acontecimento, e interpretações variam”. (Sahlins, 2003:191).

³ O conceito de representação aqui utilizado segue a formulação sugerida por Daniel De Coppet. Este autor propõe problematizar a separação entre pensamento e prática social enquanto um dos valores que fundamentam a “ideologia individualista moderna” (e, num certo sentido, a própria Antropologia). Ao discutir as diferentes conotações que a palavra “representação” pode receber nas línguas inglesa e francesa, De Coppet enumera alguns significados e elabora a possibilidade de se conceber a representação enquanto *ato de re-apresentar*, ou seja, uma prática social que implica uma inovação, uma reelaboração de um sentido prévio; a “re-apresentação”, enquanto *ato social criativo*, captura e reconstrói.

De Coppet parte da análise de antigos rituais funerários franceses (que utilizavam desde um caixão vazio com uma mortalha até uma efígie do morto), rituais que operam com formas específicas de se representar os mortos. Estas representações constituem-se em reelaborações ritualizadas de toda uma cosmologia específica, o que faz com que elas não se esgotem numa simples substituição de cadáveres mas remetam, ritualisticamente, a uma forma de se conceber a própria morte. Embora este autor vincule, portanto, a representação a um ato ritual – através do

Num primeiro momento, buscarei historicizar a emergência⁴ do debate sobre ação afirmativa no país. Para muitos ativistas do movimento negro, o marco simbólico desta origem seria o ano de 1995 – data do tricentenário da morte de Zumbi dos Palmares – momento no qual o movimento negro se aglutinaria em torno de reivindicações que seriam *mais políticas*⁵, voltadas para o combate ao racismo e à discriminação racial, e das quais a ação afirmativa seria emblemática.

Entendendo a emergência do debate em torno das políticas de ação afirmativa enquanto um processo, procurarei, numa interlocução com uma bibliografia sobre o movimento negro que afirma, ou o seu caráter “culturalista” ou a sua ênfase exclusiva no plano da cultura para a construção de um projeto político-identitário, distinguir outros investimentos do movimento que passam, já nos anos 1980, por uma aposta numa relação com o Estado.

Da trajetória do movimento negro contemporâneo faz-se necessário, portanto, destacar como, com a chamada “redemocratização”, algumas entidades do movimento negro optam por investir numa relação com o Estado, seja discutindo políticas públicas para a população negra nos Conselhos de

qual ela se relaciona a uma cosmologia, a uma totalidade – acredito que seja possível reter de sua formulação sobre a representação o modo como esta incorpora uma dimensão prática e criativa, que não se restringe a formas individuais de se pensar o mundo, mas diz respeito aos valores compartilhados e socialmente valorizados. (Daniel De Coppet, “Comparison, a universal for anthropology – From re-presentation to the comparison of hierarchies of values” in Adam Kuper (ed.), *Conceptualizing Society*, Routledge, 1992)

⁴ Segue-se a sugestão de Pierre Bourdieu sobre a necessidade de se fazer uma história social da *emergência* de um problema social: “Para se não ser objeto dos problemas que se tomam para objeto, é preciso fazer a história social da *emergência* desses problemas, da sua constituição progressiva, quer dizer, do trabalho coletivo – frequentemente realizado na concorrência e na luta – o qual foi necessário para dar a conhecer e fazer reconhecer estes problemas como *problemas legítimos*, confessáveis, publicáveis, públicos, oficiais”. (Pierre Bourdieu, “Introdução a uma Sociologia Reflexiva” in *O Poder Simbólico*, Difel, 1989, pág. 37)

⁵ Os termos êmicos, aqui considerados como concentrando os pontos de vista “nativos”, estão sendo grafados em itálico. Por sua vez, os termos por mim enfatizados ou relativizados serão escritos entre aspas ou em negrito.

Participação da Comunidade Negra que começam a ser criados em estados e municípios, a partir de 1984, seja ao participar da própria Assembléia Constituinte e da elaboração da legislação anti-racista presente na Constituição de 1988. O que se nota é que muitos dos sujeitos presentes nestas iniciativas, defensores da necessidade de uma relação do movimento negro com o Estado (porque “a solução dos problemas do negro passa pela institucionalização da temática racial”⁶) estarão liderando a reivindicação por políticas públicas de ação afirmativa a partir dos anos 1990.

Outra dimensão possível do embate diz respeito aos intelectuais e à academia. Discutirei, a partir dos textos produzidos para o chamado “Seminário de Brasília”, o confronto entre interpretações sobre as relações raciais que os intelectuais vêm mobilizando no contexto do debate político sobre ação afirmativa.

Por fim, destacarei a relação entre o movimento negro e o Estado e a forma como ela se concretiza em dois eventos específicos: na preparação para a participação brasileira na Conferência de Durban, realizada na África do Sul, em 2001; e na tramitação do projeto de lei do senador Paulo Pahim (PT-RS), o Estatuto da Igualdade Racial.

A noção de reparação, neste contexto específico, vem sendo mobilizada como a *base política e ética*, como o *imperativo moral e ético* a justificar a ação afirmativa no Brasil. Ela aparece vinculada a um modo específico de se reescrever a história do Brasil no qual têm destaque uma leitura específica sobre a

⁶ Sueli Carneiro no Prefácio da obra de Hélio Santos, *A Busca de um Caminho para o Brasil. A Trilha do Circulo Vicioso* (São Paulo: Ed. Senac, 2001)

escravidão e sobre o próprio Estado enquanto principal responsável pela não-integração social dos negros no período pós-abolição.

O Texto

Três capítulos visam situar a configuração exposta acima. O primeiro é uma tentativa de contextualizar o debate sobre ação afirmativa no Brasil, tentando-se responder à seguinte pergunta: por que as políticas de ação afirmativa foram eleitas como reivindicação principal por parte do movimento negro – e de outras organizações anti-racistas – no Brasil nos anos 1990?

Como já foi dito acima, parte-se, aqui, do pressuposto de que a ampliação do debate em torno das políticas de ação afirmativa, nos anos 1990, constitui-se num processo cuja gênese remonta ainda às décadas anteriores. Este processo se caracteriza pela construção de uma noção de “direito a ter direitos” pelo movimento negro da qual fazem parte tanto a inauguração de uma relação com o Estado quanto a constituição de uma teia de relações entre novos sujeitos políticos tais como o movimento de mulheres negras, os (as) sindicalistas negros (as) e algumas organizações não-governamentais. Neste ínterim, serão destacados, neste capítulo, algumas noções de cultura e política que circularam no movimento negro, principalmente a partir da década de 1970 e, ainda, o modo específico como a cultura e política se encontram imbricadas quando, ainda nos anos 1980, com a chamada redemocratização, algumas entidades do movimento negro optaram por investir nos canais institucionais de representação e participação política.

No capítulo dois, que diz respeito ao chamado “Seminário de Brasília”, o que se destaca é a discussão sobre a necessidade (ou não) da adoção de um *critério racial* para a implantação de políticas de ação afirmativa, discussão esta que revela, por sua vez, diferentes concepções sobre a natureza das desigualdades entre brancos e negros na sociedade brasileira bem como diferentes interpretações sobre a questão da classificação racial, da diferença e da identidade negra⁷.

Todos os participantes deste Seminário mobilizam, em seus posicionamentos políticos sobre a ação afirmativa, o seu conhecimento enquanto “intelectuais” e/ou “acadêmicos”, atualizando uma série de interpretações que compõem o que se poderia denominar como história dos estudos das relações raciais no Brasil. Sendo assim, a relação entre “raça” e “classe”; o “mito” ou a “ideologia” da democracia racial e a comparação entre o Brasil e os Estados Unidos enquanto dois modelos contrastivos de relações raciais, assim como outras questões que sempre fizeram parte do repertório dos estudos sobre os negros no Brasil, são ressignificadas ao serem postas num debate contemporâneo e específico, constituindo em “re-apresentações” (De Coppel, 1992) sobre as relações raciais no Brasil.

O terceiro capítulo focaliza dois processos políticos que vêm sendo destacados pelos ativistas do movimento negro como marcos de sua história recente: a preparação para a participação brasileira na Conferência de Durban,

⁷ É preciso destacar, desde já, que a relação entre desigualdade, diferença e identidade é posta pela própria ação afirmativa na medida em que esta política pode ser definida, de modo geral, enquanto medida que visa corrigir desigualdades procedentes de discriminação, atual ou histórica, sofrida por um grupo social.

realizada na África do Sul, em 2001, e a tramitação do projeto de lei do senador Paulo Pahim (PT-RS), o Estatuto da Igualdade Racial.

A partir de uma descrição etnográfica destes dois últimos eventos significativos seria possível definir alguns contornos do movimento negro nos anos mais recentes. E o que se destaca é a luta pela *reparação*. Se tal noção se constitui numa demanda internacionalizada do movimento negro (tal como se pôde constatar na Conferência Mundial da ONU, em Durban), no Brasil, a reparação é pensada como combate às desigualdades entre brancos e negros cuja responsabilidade histórica caberia ao Estado brasileiro. Sendo assim, a modalidade de política eleita como reivindicação principal do movimento negro, na atualidade, são as políticas públicas de ação afirmativa.

A Escolha e o Interesse pelo Tema

Minha pesquisa de iniciação científica⁸, realizada no final dos anos 1990, tinha como tema o movimento hip hop e as referências que nele circulavam e pautavam a construção de uma identidade negra. Essa construção se fazia a partir da ressignificação de elementos veiculados pela indústria cultural e ligados a uma cultura negra internacionalizada e híbrida (o chamado “Atlântico Negro” de Paul Gilroy).

Uma das questões colocadas pela pesquisa de campo – realizada numa loja de discos e CDs que era um ponto de reunião de rappers no centro da cidade de Campinas, e também junto a alguns seminários e encontros promovidos pelo

⁸ “Rappers e Hip Hop : Nova Negritude”, PIBIC/CNPQ, Orientação: Profa. Dra Suely Kofes, 1997, 1998.

movimento cuja proposta era justamente enfatizar a idéia de um *movimento* hip hop – era o fato de que um embate estava posto entre o hip hop e o movimento negro *strictu sensu* (através especialmente do MNU e da UNEGRO): a militância negra questionava a capacidade do hip hop em promover uma *conscientização política* dos seus membros acerca de questões como a discriminação racial e o racismo; a expressividade do hip hop era questionada (neste sentido de promover uma *politização*) pelo fato de estar associado ao lazer, à música, ao consumo: a militância desqualificava o hip hop pelo fato de este ser muito *cultural* e pouco *político*.

Diante deste embate entre movimento negro e movimento hip hop, eu me interessei em observar aquela militância negra que se afirmava como sendo *mais política*. E, neste contexto, surge a questão da ação afirmativa posta como o emblema deste viés mais político do movimento negro. O *mais político*⁹, aqui, aparecia em muitas chaves: porque era uma cobrança feita junto ao Estado, porque se exigia um reconhecimento na forma de direitos (a idéia do “direito a ter direitos”), porque o foco era o racismo e a desigualdade.

Pensei, então: quero observar mais de perto essa discussão sobre ação afirmativa. Mas **aonde** eu iria fazer isto? Se nesta época (1998, 1999), algumas

⁹ Diante destas qualificações em jogo – movimentos que seriam muito *culturais*, outros que seriam mais *políticos* – seria necessário respeitar uma distinção proposta por Márcio Goldman (2000:311) entre uma “antropologia da política” de uma “antropologia política”:

“Diferentemente da ‘antropologia política’ tradicional, procuramos evitar conceber a política como um domínio, ou mesmo um processo específico, definível objetivamente de fora. Ao contrário, trata-se, de modo geral, de investigar fenômenos relacionados àquilo que, ‘do ponto de vista nativo’ é considerado como ‘política’”.

Neste sentido, Goldman ainda afirma que “...essa definição do trabalho obriga a tratar as chamadas ‘representações nativas’ sobre política como ‘teorias políticas’ que é preciso levar muito a sério e com as quais é absolutamente necessário estabelecer um diálogo.”(Goldman, 2000:312)

iniciativas de discussão, no âmbito institucional¹⁰, já haviam sido criadas, bem como mesas redondas polêmicas na ANPOCS¹¹ e discussões pontuais na USP e na UNICAMP sobre cotas, estas últimas – as cotas – ainda eram pouco discutidas e o sinônimo para ação afirmativa, na maioria dos casos, eram os cursinhos pré-vestibulares para “negros e carentes”. A idéia inicial do projeto de mestrado, então, era acompanhar um desses cursinhos. Mas no contato que tive com alguns deles, percebi que surgiriam questões como a eficácia na aprovação dos alunos ou mesmo questões pedagógicas, e não era bem isso que me interessava.

O que eu buscava, no momento, era entender o que era exatamente ação afirmativa, ou melhor, como se falava, o quê se falava no Brasil, no movimento negro, na mídia, na academia, sobre este tipo de política que havia surgido no contexto da luta pelos direitos civis nos Estados Unidos, na década de 1960, e que, desde então, era uma questão bastante polêmica.

A discussão sobre ação afirmativa, cada vez mais, se mostrava presente em todo lugar: nas conversas com amigos, com militantes do movimento negro, em programas de televisão, nos jornais e nas revistas, em fóruns de discussão na

¹⁰ A discussão sobre políticas de ação afirmativa se amplia efetivamente no momento em que ganha ressonância no âmbito institucional: tendo-se em vista as reivindicações de entidades do movimento negro em torno da Marcha Zumbi dos Palmares, realizada em Brasília, no ano de 1995, a Secretaria de Direitos Humanos do Ministério da Justiça elabora algumas iniciativas que estimulam a discussão sobre as ações afirmativas tais como o *Plano Nacional de Direitos Humanos* (PNDH, 1996), um *Grupo de Trabalho Interministerial para a Valorização da População Negra* (GTI, 1996) e o *Grupo de Trabalho para a Eliminação da Discriminação no Emprego e na Ocupação* (GTEDEO, 1996) – estas iniciativas contam com subgrupos criados especificamente para a elaboração de propostas de ação afirmativa para o país.

A partir daí, estímulos a estas discussões não faltaram; além do projeto de lei elaborado em 1995 pela senadora Benedita da Silva que dispunha sobre a instituição de *cotas* para estudantes negros nas universidades, outros dois projetos de lei, nesta direção, também foram elaborados - um pelo senador Abdias do Nascimento, em 1997, outro pelo deputado federal Paulo Paim, em 1998. Neste ínterim, houve também a discussão e regulamentação, em 1997, de uma lei eleitoral (elaborada pela deputada federal Marta Suplicy) que instituía a reserva de 25% das vagas nos partidos políticos para a candidatura de mulheres.

Internet, na universidade, em debates acadêmicos. E a discussão era, efetivamente, um debate, um embate que sempre mobilizava argumentos sobre a situação dos negros no Brasil: “*quem é negro no Brasil?*”; “*a maioria da população negra é pobre*”, “*é preciso pagar a dívida que o país tem com os negros por causa da escravidão*”; “*ação afirmativa é uma discriminação ao contrário*” etc. Sempre que se discutia o assunto, nas posições daqueles que se colocavam contra ou a favor, surgiam diagnósticos, avaliações, imagens, enfim, **representações** sobre a relação entre brancos e negros, sobre a situação da população negra no Brasil.

Pensei, então: quero mapear este embate, estes argumentos. Mas **aonde** fazê-lo? No primeiro ano do mestrado todos me perguntavam: “tudo bem, ação afirmativa, mas qual é o seu *locus* de pesquisa? Qual é o seu campo? Qual é o lugar?” As perguntas sobre a chamada parte “empírica” ou “etnográfica” da pesquisa sempre faziam referência a uma localidade, eram sempre referências **espaciais**.

Mas eu mantinha a idéia do debate e do mapeamento dos argumentos postos sobre ação afirmativa. Mas “postos” aonde? Se a discussão era **multilocalizada**, parecia estar em todo lugar, tratava-se então de fazer uma escolha, uma escolha que preservasse o embate, a heterogeneidade dos atores envolvidos e dos argumentos.

¹¹ Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais.

Capítulo 1: Contextualizando a Gênese do Debate sobre Ação Afirmativa no Brasil

Em 20 de novembro de 1995, várias iniciativas foram organizadas por todo o Brasil com o intuito de se comemorar o tricentenário da morte de Zumbi dos Palmares. Dentre elas, uma, em especial, vem sendo destacada nas narrativas que buscam contextualizar a gênese do debate sobre políticas de ação afirmativa no Brasil: a *Marcha Zumbi dos Palmares Contra o Racismo, pela Cidadania e a Vida*.

Apontada como uma espécie de “versão brasileira” da *Million Men March* organizada pela Nação do Islã de Louis Farrakan¹² (Fry, 2001), alguns meses antes, em Washington, a *Marcha Zumbi dos Palmares* reuniu, em Brasília, diversas entidades do movimento negro, organizações não-governamentais, centrais sindicais, deputados federais e senadores, o movimento dos trabalhadores sem-terra, grupos culturais, punks, rastafaris, rappers.

“Temos orgulho da nossa raça, do nosso cabelo, da nossa cor”, declarou uma manifestante ao justificar a grande quantidade de mulheres com penteados afros¹³. As cores da bandeira da Jamaica se destacavam nas camisetas e nas boinas à la Bob Marley. Tremulavam bandeiras do PT, do PC do B, do PSTU e do

¹² Louis Farrakan preside a Nação do Islã que ganhou notoriedade, na década de 1960, com Malcom X. Desde então, esta entidade é símbolo do separatismo racial nos Estados Unidos.

¹³ Daniela Pinheiro; Alexandre Secco, “Brasília faz marcha contra o racismo” in *Folha de São Paulo*, 21 de novembro de 1995.

MST¹⁴ e, durante o encerramento, uma apresentação reuniu Milton Nascimento e o grupo Olodum.

Edson Cardoso, representando o MNU, a senadora do PT, Benedita da Silva e o presidente da CUT, Vicentinho, em audiência com o presidente da República, Fernando Henrique Cardoso, entregaram-lhe um documento oficial da Marcha intitulado “Por uma Política Nacional de Combate ao Racismo e à Desigualdade Racial”.

Neste documento, o foco das reivindicações e proposições elencadas são as “políticas de ação afirmativa na direção da superação do racismo e da discriminação racial”. Através deste documento, o governo federal é eleito como um interlocutor privilegiado, na medida em que passa-se a cobrar, do Estado, a implementação de políticas públicas focalizadas na população negra, ou mais especificamente, políticas de ação afirmativa.

A Marcha Zumbi dos Palmares vem sendo descrita, por esta via, como o marco simbólico de uma *nova fase*,¹⁵ um *novo estágio* do movimento negro no Brasil, que seria, dentre toda a sua trajetória histórica no país, a inauguração de uma tendência mais *política*. Entende-se que esta *novidade* e este *caráter mais político* residam em alguns pontos: inaugura-se uma confluência entre diversos setores da chamada sociedade civil em torno do combate ao racismo e à desigualdade; entende-se que este combate deva ser feito através de políticas de ação afirmativa, cobrando-se do Estado, a sua implementação.

¹⁴ Denise Ferreira da Silva, “Zumbi & Simpson, Farrakan & Pelé: as encruzilhadas do discurso racial” in *Estudos Afro-Asiáticos*, n.º 33, setembro de 1998.

¹⁵ Como já foi dito, optei por grafar os termos êmicos, considerados como expressão dos pontos de vista “nativos”, em itálico.

Mas por que as políticas de ação afirmativa foram eleitas como reivindicação principal do movimento negro – e de outras organizações anti-racistas - no Brasil nos anos 1990? Por que cobrar do Estado a sua implementação?

O objetivo destas páginas é o de tentar responder a estas perguntas. Para tanto, faz-se necessário inserir a *Marcha Zumbi dos Palmares* num contexto mais amplo e provê-lo de historicidade, na medida em que, parte-se, aqui, do pressuposto de que a ampliação do debate em torno das políticas de ação afirmativa, nos anos 1990, constitui-se num **processo** cuja gênese remonta ainda às décadas anteriores. Este processo se caracteriza pela construção de uma noção de “direito a ter direitos” pelo movimento negro da qual fazem parte tanto a inauguração de uma relação com o Estado quanto a autonomização da questão racial. Neste ínterim, serão destacados, neste capítulo, algumas noções de cultura e política que circularam no movimento negro, principalmente a partir da década de 1970.

O que se pretende nestas páginas, portanto, não é traçar a história do movimento negro, mas destacar alguns investimentos de sua trajetória. Trata-se de focalizar o modo específico como a cultura e a política se encontram imbricadas quando, ainda nos anos 1980, com a chamada redemocratização, algumas entidades do movimento negro optam por investir nos canais institucionais de representação e participação política, seja discutindo políticas públicas focalizadas na população negra nos *Conselhos de Participação da Comunidade Negra* que começam a ser criados em estados e municípios, a partir

de 1984, seja ao participar da própria Assembléia Constituinte e da elaboração da legislação anti-racista presente na Constituição de 1988.

Para caracterizar este processo, buscarei, a seguir, através de uma interlocução bibliográfica, situar algumas perspectivas sobre a relação entre a cultura e a política, a partir do Centenário da Abolição, em 1988.

O 13 de Maio, em 1988

A década de 1990 pode ser caracterizada como um momento no qual ocorrem deslocamentos no que diz respeito à percepção do racismo, da desigualdade, da diferença e da identidade negra. Para situar tais deslocamentos é interessante atentar para o estado destas questões no âmbito do Centenário da Abolição da Escravidão em 1988 – como elas estavam sendo tratadas nesta época?

Uma questão – posta no interior do movimento negro, na academia, na mídia, no Estado e seus órgãos governamentais – concentra os impasses e as divergências, as diferentes interpretações e significados em torno do Centenário da Abolição da Escravidão, em 1988: a data seria motivo para comemoração ou não?

A relação com o passado, posta no presente, implicava um embate entre diferentes concepções sobre o significado da abolição assim como sobre a própria escravidão, fazendo com que o Centenário da Abolição, mais do que uma simples efeméride, seja um ano concentrado de questões, entre as quais emergirão interpretações e sentidos sobre a questão do racismo e da desigualdade, bem como sobre a diferença e a identidade negra.

Um levantamento¹⁶, de âmbito nacional, sobre os eventos em torno do Centenário da Abolição em 1988, constatou que uma grande quantidade de iniciativas – da academia, dos cultos afro-brasileiros, da mídia, igrejas católicas, diversos setores do movimento negro e órgãos estatais – tiveram como tema a “Cultura Negra”. (Maggie, 1991)

Dos 1702 eventos realizados por todo o país, 500 destes versaram sobre a “Cultura Negra” enquanto que 295 tiveram como tema o “Negro Hoje”, e 236 a “Abolição”. Somente 35 eventos falaram sobre as relações entre brancos e negros e das desigualdades sociais entre eles. Mas o quê, exatamente, entendia-se como “Cultura Negra” e como a situação do “Negro Hoje”? Quais são os discursos sobre a “Abolição”? O que estas escolhas temáticas refletem?

Yvonne Maggie, em sua análise sobre estas iniciativas, afirma que a “cultura negra”, enquanto expressão mais recorrente, deve ser tomada “não como conceito, mas como formulação do senso comum. Por cultura negra entende-se qualquer coisa que seja concebida como de *origem africana*”¹⁷. Pautada pela referência à origem e à diáspora africana, a prevalência da “cultura negra” como tema revelaria, segundo Maggie, a prevalência de um discurso sobre a diferença que busca inscrevê-la na **cultura** – nela é que seriam buscados os sinais diacríticos para a construção de uma **identidade negra**.

Quais seriam os discursos sobre a situação do “Negro Hoje”?

¹⁶ *Catálogo: Centenário da Abolição*, Rio de Janeiro: CIEC; Núcleo da Cor; UFRJ, 1989. Este catálogo – elaborado por uma série de pesquisadores espalhados por todo o país – serviu como fonte primária para várias análises tais como as de Birman (1990), Damasceno (1990), Schwarcz (1990), Cavalcanti (1990), Maggie (1991), Hanchard (2001), etc. Tive acesso aos dados deste catálogo que se encontram reproduzidos, em anexo, em Maggie (1991).

¹⁷ Yvonne Maggie, *A Ilusão do Concreto: Análise do Sistema de Classificação Racial no Brasil*, Rio de Janeiro: IFCS, UFRJ, 1991, nota 26, pág. 71.

As iniciativas, em torno do Centenário da Abolição, que escolheram como tema o “Negro Hoje”, se propuseram a tratar da questão da “marginalização do negro” na sociedade brasileira, qualificando, por esta via, a abolição da escravidão enquanto “mentira” ou “farsa”.(Maggie, 1991; Andrews, 1991)

Preferiu-se, assim, falar em “marginalização do negro” em vez de “discriminação racial” (ou mesmo “racismo”¹⁸); esta marginalização foi atribuída à escravidão enquanto sobrevivência do passado, e as desigualdades dela decorrentes à uma abolição que, “de fato”, não teria ocorrido.

No que diz respeito, especificamente, às iniciativas do movimento negro, a prevalência da “cultura negra” enquanto escolha temática não significa uma convergência livre de tensões, conflitos e impasses. Estes, por sua vez, refletem a heterogeneidade das organizações e setores do movimento negro, cada qual com concepções específicas acerca das possíveis estratégias de mobilização da população negra.

É interessante notar que boa parte destes impasses e divergências sobre a “cultura negra” já vinham sendo postos no interior do movimento negro ainda no final da década de 1970. Se até então, as manifestações culturais – tais como as festas, bailes, músicas, danças, peças de teatro, leituras de poesias, etc – eram vistas, majoritariamente, a partir de um viés recreativo, voltado para o lazer e a confraternização, começa-se a discutir a possibilidade de se utilizar tais

¹⁸ É curioso notar que o “racismo” nem mesmo aparece como tema.

manifestações como elementos de uma “cultura negra” e, assim, como “instrumentos” para a “conscientização política”.^{19 20}

Diante destas organizações, o que se nota é que a própria adjetivação da cultura como “negra” implicava uma estratégia de politização, ao se buscar um afastamento da idéia de mistura e miscigenação que caracterizaria algumas das representações de brasilidade. Ao mesmo tempo, não se pode deixar de notar que o referencial coletivo para a construção identitária está sendo buscado, **majoritariamente**, no plano da **cultura**.

A necessidade de se reescrever a história do Brasil também aparece – mesmo que seja, ainda, de forma pontual - como parte importante da afirmação de uma alteridade política. Michael Hanchard, por exemplo, observa que alguns setores do movimento negro utilizaram, estrategicamente, o Centenário da Abolição, para promover uma revisão da história do país, buscando, assim, questionar a versão “oficial” sobre a abolição e a escravidão:

“O objetivo, ao que parece, era desmascarar as interpretações convencionais da Abolição e da escravatura, que apresentavam a Abolição como marco de uma nova era de relações raciais e sócio-econômicas e retratava a escravidão brasileira como a menos cruel do Novo Mundo”²¹.

¹⁹ Olivia Maria Gomes da Cunha, “Black Movements and ‘Politics of Identity in Brazil” in Alvarez, Sonia E.; Dagnino, E.; Escobar, A. (orgs.), *Culture of Politics/ Politics of Culture: Re-visioning Latin American Social Movements*, Westview Press, 1999. (versão traduzida pela autora; mimeo)

²⁰ Segundo o levantamento de Hanchard (2001), as principais organizações que, nos anos 1970, apostaram neste novo formato de mobilização são: Sociedade Intercâmbio Brasil- África (SINBA); Instituto de Pesquisa das Culturas Negras (INPC); Centro de Cultura e Arte Negra (CECAN), Associação Casa de Arte e Cultura Afro-Brasileira (ACACAB); Festival Comunitário Negro Zumbi (FECONEZU)

²¹ Michael George Hanchard, *Orfeu e o Poder: O Movimento Negro no Rio de Janeiro e São Paulo (1945-1988)*, Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001, pág. 172.

Esta reapropriação da história do Brasil acontece não só através de uma releitura da abolição da escravidão, mas também através da capitalização de uma *história do negro*, na qual tem destaque sua vinda da África para o Brasil, bem como sua resistência à escravidão nos quilombos. Este esforço de capitalização em torno, principalmente, da figura de Zumbi dos Palmares, já se faz presente no final dos anos 1970, concomitantemente ao surgimento do MNU (Movimento Negro Unificado), que busca unificar, nacionalmente, as organizações voltadas para o combate ao racismo e à discriminação racial.

O debate acadêmico, por sua vez, opta, durante o Centenário da Abolição, por se debruçar, a princípio, sobre a questão da escravidão. A Universidade de São Paulo, por exemplo, realiza um “Congresso Internacional da Escravidão”, reunindo centenas de pesquisadores brasileiros, latino-americanos, estadunidenses e europeus.

Maggie, percorrendo os resumos dos trabalhos apresentados no Congresso, atesta que, mesmo em se tratando de um evento cujo tema é a escravidão,

“a quantidade de textos sobre religião, candomblé, cultura negra, samba no Brasil contemporâneo e a pouca referência à situação social do negro hoje saltam aos olhos. Apenas três resumos se diferenciam: um pesquisador americano discute as teses de Florestan Fernandes sobre a gênese da marginalização do negro, uma demógrafa fala de casamentos inter-raciais e uma pesquisadora brasileira analisa as condições da vida rural. Quase não se discute a mestiçagem.

Ninguém descreve os números da desigualdade racial. Os textos sobre a escravidão não ultrapassam a quantidade de textos sobre a cultura negra".²²

A ênfase na "cultura negra" também caracteriza as iniciativas estatais - tanto no nível federal como no estadual e municipal – segundo os dados do "Catálogo sobre o Centenário da Abolição".

No que diz respeito ao governo federal, a escolha, do plano da cultura, para se dirigir aos negros no Brasil, se faz presente no discurso do então presidente da República, José Sarney. Embora Sarney tenha tentado combinar, em sua fala, aquilo que se convencionou chamar de uma história "oficial" dos acontecimentos de 1888 com uma perspectiva mais crítica sobre os fatos – ao invocar como personagens "heróicos" tanto a princesa Isabel e o Duque de Caxias quanto Zumbi dos Palmares -, o que sobressai, em seu discurso, é uma concepção específica acerca de qual seria a contribuição do negros, enquanto africanos, ao Brasil:

"O *coração* do Brasil não seria o mesmo sem a contribuição da cultura, da arte e da dança africanas. Nossa capacidade de superar a *adversidade* e nossa *alegria* provêm, indubitavelmente, da África".²³

Como se pode observar neste pequeno trecho, José Sarney fala sobre a "cultura negra" num sentido bastante distinto daquele do movimento negro, o que evidencia que o plano da **cultura** não está isento de embates políticos.

No que diz respeito ainda ao governo federal, vale notar que o investimento dirigido à população negra, por ocasião do Centenário da Abolição, é a criação da

²² Yvonne Maggie, *supra cit.*, pág. 71. (grifos meus)

²³ Michael George Hanchard, *supra cit.*, pág. 168 (grifos meus).

Fundação Cultural Palmares²⁴ que, atrelada ao Ministério da Cultura, destina-se ,então, a dar suporte técnico a atividades e manifestações culturais consideradas “autenticamente” negras.

Tendo-se em vista este tipo de investimento, por parte do governo federal, Hasenbalg faz a seguinte avaliação sobre a relação entre o Estado e o movimento negro, em 1988:

“O Estado e o movimento social dos negros criaram uma afinidade eletiva no plano da cultura. Em termos de políticas públicas, as desigualdades sócio-econômicas entre brasileiros brancos e de ascendência africana permanecem intocadas”²⁵.

Cultura e Política no Movimento Negro

A “cultura negra”, enquanto tema prevalecente no âmbito do Centenário da Abolição, em 1988, foi compartilhada pelos mais diversos segmentos sociais – movimento negro, academia, Estado, etc – embora os sentidos a ela atribuídos, bem como os efeitos políticos buscados, ao enfatizá-la, sejam distintos.

Como já foi dito, o movimento negro investe, então, na idéia de uma “cultura negra”, buscando um referencial para a construção identitária na **cultura** – através da recorrência à África e à origem – porque o que se almeja, politicamente, é o afastamento da idéia de mistura e ambiguidade que

²⁴ O perfil da *Fundação Palmares* – que abandonou o “cultural” presente originariamente no seu nome – foi se modificando no decorrer dos anos: de simples suporte técnico a manifestações culturais, a Fundação tomou a frente tanto na questão da titulação de terras dos remanescentes de quilombos (titulação garantida por direito a partir da Constituição de 1988, a qual será tratada mais adiante) como teve papel importante no debate sobre as políticas de ação afirmativa no âmbito institucional, a partir de 1995.

caracterizariam um dos mitos de origem da nacionalidade brasileira – a miscigenação.

Contrariamente ao movimento negro, o discurso do presidente da República, José Sarney, por sua vez, parte da “alegria” e utiliza a “cultura negra” para reforçar a miscigenação enquanto característica nacional: a idéia de uma “contribuição cultural” dos africanos ao Brasil sugere, no discurso de Sarney, um *melting pot* tropical, no qual os negros (enquanto africanos) acrescentam um ingrediente – a alegria – ao caldo, à mistura que, ao juntar outros ingredientes – de origem portuguesa e indígena – torna-se, assim, brasileira²⁶.

É importante ressaltar que, a despeito destas divergências sobre a “cultura negra”, o que se observa é que **a cultura é a dimensão eleita**, no âmbito do Centenário da Abolição, **para se falar sobre os negros no Brasil**, o que não implica a ausência de embates políticos em torno dos seus usos e sentidos, nas diferentes falas.

Cabe, então, a pergunta: por que privilegiar o plano da cultura para se falar sobre os negros no Brasil em 1988? Por que o movimento negro, ao longo dos anos 1980, busca, na cultura, os sinais diacríticos para a construção de uma identidade negra?

²⁵ Carlos Hasenbalg, “Discurso sobre a raça: pequena crônica de 1988” in *Estudos Afro-Asiáticos*, n.º 20, 1991, pág. 190.

²⁶ Ao discutir a construção de uma nacionalidade australiana que celebra a diversidade, a partir da idéia de uma mistura de “ingredientes” de diferentes culturas e etnias, Ghassan Hage problematiza o multiculturalismo embutido nesta construção, na medida em que uma hierarquia faria com que o branco comande esta mistura, ao selecionar aquilo que deve ser valorizado e o que deve ser descartado. (Ghassan Hage, *White Multiculturalism: a Manual for Proper Usage of Ethnicity*, Austrália, Pluto Press, 1998)

Os autores que se debruçaram sobre esta questão²⁷, fazem avaliações distintas, a partir de perspectivas específicas sobre a própria relação entre a cultura e a política. Algumas destas avaliações classificam o movimento negro como **culturalista**; outras preferem falar na sua opção por uma **política cultural**.

Yvonne Maggie afirma que mesmo que o movimento negro e o Estado, por exemplo, objetivem efeitos políticos bastante distintos ao enfatizar a “cultura negra”, ambos terminam por reforçar uma mesma concepção sobre a diferença, ao afirmar, com a “cultura negra”, que o “negro é cultura”.

Na perspectiva de Maggie, esta afirmação implicaria uma “naturalização da cultura”: ser negro é ser “naturalmente” africano; ser negro é ser diferente por causa da “cultura negra” cujas raízes são africanas.

Se o discurso de Sarney e a sua interpretação acerca de uma contribuição cultural do negro (enquanto africano) ao Brasil remetem à narrativa sobre a mestiçagem e seu papel na formação da sociedade brasileira presente na obra de Gilberto Freyre –, a utilização que o movimento negro faz, por sua vez, da cultura, adjetivando-a como “negra” – buscando um afastamento da miscigenação e da mistura – aproxima-se, segundo Maggie, da perspectiva que Roger Bastide²⁸ construiu sobre a “cultura negra”, a partir de sua pesquisa sobre os cultos afro-brasileiros, o que leva Maggie a classificar o movimento negro como “culturalista”²⁹.

²⁷ Veja-se sobre esta questão: Maggie (1991); Gomes da Cunha (1999); Hanchard (1992, 1994, 2001).

²⁸ A obra de Bastide citada por Maggie é “O mundo dos candomblés e macumba paulista” in Bastide, Roger, *Estudos Afro-Brasileiros*, São Paulo: Perspectiva, 1973.

²⁹ Para Maggie, esta ênfase na “cultura negra” faz com que a questão da desigualdade entre brancos e negros seja desprezada. (Maggie, 1991: 80)

A investigação que Bastide fez sobre estes cultos, segundo Maggie, o leva à conclusão de que a maior participação de brancos no candomblé e, especialmente, na umbanda, sinalizava uma “deturpação” destas religiões “autenticamente” negras, africanas. A “autenticidade” e a “pureza” destas manifestações culturais eram, portanto, medidas, por Bastide, através da cor dos seus participantes, essencializando-se, assim, a “cultura negra”. Bastide, portanto, não opera com uma descontinuidade entre a cor e a cultura, negras.

Se a cor dos participantes é o que revela a sua origem africana, bem como a sua adesão maior ou menor aos preceitos “originais” e “autênticos” das religiões afro-brasileiras, o contato cultural e a mistura, por sua vez, são vistos como a “deterioração” destes preceitos que seriam, assim, “contaminados” pela presença branca.

Reconhecendo o culturalismo como um risco possível, Olívia Gomes da Cunha³⁰ lembra que outros conceitos de cultura – bem como de política – estavam presentes no interior do movimento negro desde o final da década de 1970.

A complexidade das discussões e embates em torno destes conceitos revela-se no fato de, na própria criação, em 1978, do MNU (Movimento Negro Unificado) – sempre adjetivado como a vertente *mais política* do movimento negro – o debate girar em torno da necessidade de uma vinculação entre a cultura e a

³⁰ Olívia Maria Gomes da Cunha, “Black Movements and ‘Politics of Identity in Brazil” in Alvarez, Sonia E.; Dagnino, E.; Escobar, A. (orgs.), *Culture of Politics/ Politics of Culture: Re-visioning Latin American Social Movements*, Westview Press, 1999, pág. 15. (versão traduzida pela autora; mimeo)

política como estratégia para a mobilização contra o racismo e a discriminação racial.

Neste sentido, segundo Gomes da Cunha, o investimento na “cultura negra” como estratégia para a *politização* da população negra, aparece como uma alternativa capaz de vincular a cultura e a política, fugindo-se, assim, tanto de uma ênfase unicamente recreativa da “cultura negra” quanto dos investimentos políticos institucionais dos partidos e de algumas organizações de esquerda.

É preciso lembrar que, a discussão, em torno desta opção por um investimento na “cultura negra” como estratégia de *politização*, se faz num contexto marcado pela ditadura militar, que apresenta, portanto, peculiaridades. Diante da censura, da repressão e da perseguição política que se fazia a qualquer um que falasse em racismo ou em discriminação racial³¹, o investimento na *cultura* surgia como uma alternativa plausível; essa estratégia para a mobilização política era compartilhada com outros movimentos sociais e inspirada no marxismo gramsciano:

“É preciso que se tenha em conta que conceitos como os de ‘hegemonia’, ‘cultura hegemônica’ e ‘cultura de resistência’ ganham espaço nos circuitos intelectuais/militantes já no final da década [de 1970] como categorias explicativas das formas de dominação, *a um só tempo políticas e culturais*.(...) É dessa forma que a noção de ‘cultura negra’ se irrompe nesses círculos, *como contraposto racializado da idéia de cultura popular*, numa proposta de adjetivação que, em

³¹O investimento dos militares, durante a ditadura, na idéia de uma “integração nacional” fazia com que algumas representações de brasilidade lhes fossem caras, especialmente o mito da “democracia racial”: “...during the period in which Brazil was clearly not a political democracy, it was helpful for the dictatorship to be able to claim that it continued to be democratic in at least one

muitos casos, acabava por reificar as práticas vistas como ‘puras’ opondo-se àquelas vistas como ‘comerciais’ e manipuladas”³²

No decorrer dos anos 1980, a *maioria* das organizações do movimento negro, num esforço de construção identitária, prossegue apostando, na “cultura negra”, conferindo-lhe um *status ontológico*: ser negro é ser diferente por causa da “cultura negra”, de origem africana. A diferença *majoritariamente* escolhida – dentre várias possíveis – para ser marcada, é a africanidade³³. É a partir da referência à África e à origem que, particularmente nos anos 1980, se investe num projeto identitário, unificador.

Nos anos 1990, através da reivindicação por políticas de ação afirmativa, o que se vê, dentre outras coisas, é o investimento num novo projeto identitário, baseado na *racialização* (concebida a partir da experiência da discriminação) e na idéia de *reparação*.

Escravidão, Racismo e Desigualdade

Além da recorrência da “cultura negra”, o que desperta a atenção no Centenário da Abolição, em 1988, é o número reduzido de eventos sobre a discriminação racial e sobre a desigualdade. Fala-se pouco sobre elas e, quando se fala, o que se revela é uma interpretação específica sobre a sua natureza.

Hanchard, por exemplo, afirma que

sense: that of race. Officials of the dictatorship made this point repeatedly and classified any criticism of the myth as an act of subversion”. (Andrews, 1991: 225)

³² As escolas de samba eram vistas como as práticas “manipuladas” e “comerciais” por excelência. (Olívia Maria Gomes da Cunha, *supra cit*, pág. 14 [grifos meus])

³³ Um exemplo seria a disseminação dos chamados blocos afro, em Salvador, a partir da experiência do Ilê Ayê. Estes blocos investem numa releitura da África. Veja-se a coletânea *Ritmos da Terra – Sócio-Antropologia da Música Baiana* (1997).

“Ao contrário de qualquer comemoração anterior da Abolição, o Centenário teve um caráter nacional com uma preocupação explícita com as desigualdades ‘sociais’ no Brasil. Mesmo assim, ficou fora (...) da maioria dos eventos ligados ao Centenário a discussão do preconceito racial como um processo permanente de estruturação das desigualdades raciais”³⁴.

Andrews, por sua vez, ao observar que boa parte dos eventos se centraram na discussão sobre a escravidão, afirma que

“Such observances served the worthy purpose of reminding Brazilians of the three hundred-year experience of slavery in their country, and the profound ways in which that experience has shaped Brazilian society and civilization. *Yet this focus on slavery often tended to divert attention from contemporary scene*”³⁵.

É interessante, pois notar, que estes autores compartilham uma avaliação sobre o Centenário da Abolição: a presença de uma rejeição em se falar sobre as desigualdades *raciais*. Nas palavras de Yvonne Maggie:

“*Como explicar essa recusa em se falar das desigualdades raciais? Por que essa fala coletiva que descreve a diferença entre brancos e negros, ou brancos, índios e negros, usando só um dos pólos – os negros, marcando suas peculiaridades culturais ou seus sinais diacríticos na cultura e pensando a situação do negro hoje como sobrevivência do passado?*”³⁶

Note-se que a recusa constatada não diz respeito a se falar sobre a desigualdade, de modo geral, e sim em se falar sobre as *desigualdades raciais*,

³⁴ Michael George Hanchard, *supra cit.*, pág. 172.

³⁵ George Reid Andrews, *Blacks and Whites in São Paulo, Brazil, 1888-1988*, The University of Wisconsin Press, 1991, pág. 222. (grifos meus)

³⁶ Yvonne Maggie, *supra cit.*, pág. 68.

ou seja, sobre uma interpretação específica da desigualdade: aquela que a concebe a partir de um fundamento *racial*; este por sua vez é definido a partir do “lugar *social* do negro”, de sua “diferença inscrita no social”, levando-se assim, em consideração, a *cor* (a *raça*) enquanto um critério que é escolhido para classificar e, portanto, hierarquizar, socialmente, as pessoas no Brasil (Maggie, 1991). Nesta interpretação, a *desigualdade racial*, portanto, é atribuída à discriminação e ao racismo, que seriam, por sua vez, concebidos enquanto mecanismos contemporâneos de reprodução das desigualdades entre brancos e negros³⁷.

Diferentemente desta concepção, preferiu-se, durante o Centenário da Abolição, em 1988, falar sobre a desigualdade social entre brancos e negros, concebendo-se a escravidão como o mecanismo, por excelência, de reprodução desta desigualdade³⁸. Hanchard, ainda sobre os temas mais recorrentes durante o Centenário da Abolição, afirma que

³⁷ Esta interpretação foi inaugurada por Hasenbalg e Nelson do Valle Silva na década de 1970.

³⁸ Esta concepção, que prevalece, de modo geral, nos anos 1980, sobre a discriminação racial e a desigualdade como sobrevivências da escravidão, aproxima-se da interpretação que Florestan Fernandes fez sobre esta questão. Ao participar dos trabalhos de pesquisa encomendados pela UNESCO, na década de 1950, Florestan Fernandes torna-se um dos pioneiros, no âmbito intelectual e acadêmico, no questionamento e crítica do mito da “democracia racial”. Para tanto, enfatizou a escravidão como sobrevivência do passado que se torna a principal condicionante da situação “racial” do Brasil contemporâneo: as desigualdades entre brancos e negros no acesso à “renda, prestígio social e poder” foram tomadas como heranças escravistas que tenderiam a ser minimizadas ou diluídas com o desenvolvimento capitalista e a industrialização do país. (Fernandes, 1972).

Inicialmente, Florestan Fernandes baseou suas pesquisas, sobre as relações raciais, no estado de São Paulo, focalizando os anos 1880 a 1920 – justamente o período pré e pós-abolição da escravidão. Os argumentos deste autor para a chamada “não integração do negro na sociedade de classes” (sociedade em emergência no país), dizem respeito às formas com que a experiência da escravidão teria marcado brancos e, particularmente, negros, no Brasil.

Se os brancos deixam de discriminar os “escravos” para, com a abolição da escravidão, em 1888, discriminar, então, os “negros”, na sua condição de “ex-escravos”, dificilmente aceitando-os, por isso, como “iguais”, os negros, por sua vez, segundo Fernandes, passam a sofrer esta discriminação e a portar as marcas múltiplas – morais, sociais, intelectuais, econômicas – que terão que carregar por terem sido escravos: “despreparo”, “incompetência”, “anomia social”, “desagregação familiar”, “indisciplina” seriam, então, os elementos a compor uma espécie de “defasagem cultural” (Maggie, 1991) dos negros, ex-escravos, em relação aos brancos – principalmente em relação aos imigrantes europeus, que começam a desembarcar no Brasil, mais

“...as três categorias mais empregadas (“cultura negra”, “os negros hoje” e “Abolição”) abordavam desigualdades sociais pretensamente relacionadas com a situação anterior dos negros durante a escravidão, e não com as circunstâncias e mecanismos atuais que contribuem para a reprodução das desigualdades. As categorias que versavam sobre problemas contemporâneos foram as menos citadas e não figuraram entre as três rubricas principais. A escravidão foi vista não apenas como a fonte da desigualdade racial, mas também como uma explicação intemporal da dinâmica racial contemporânea”³⁹.

O que se observa, assim, no âmbito dos eventos em torno do Centenário da Abolição, em 1988, é uma atualização do passado, tanto para se falar sobre a discriminação racial e a desigualdade – ao atribuí-las à escravidão – quanto no que diz respeito à “cultura negra” – ao se buscar o “resgate” das “raízes” africanas, daquilo que seja “tradicional” e “autêntico”.

assiduamente, no período pós-abolição, e, com os quais os negros teriam que competir pelo emprego remunerado.

É interessante notar, como faz Maggie (1991: pág. 54), que Fernandes construiu este argumento sobre a “marginalização” do negro a partir de um diálogo intenso com o próprio movimento negro, na década de 1950. Alguns de seus interlocutores eram Abdias do Nascimento (que fundara, então, na década de 1940, o *Teatro Experimental do Negro*) e José Corrêa Leite (um dos principais líderes da *Frente Negra Brasileira*, nas décadas de 1920 e 1930) cujas organizações apostavam na “elevação do nível cultural e moral” de seus integrantes, através do investimento, principalmente na educação formal, para superar os entraves da “marginalização”.

Esta perspectiva sobre a questão da discriminação racial e da desigualdade, apóia-se, portanto, numa leitura da escravidão como uma estrutura do passado, que se reproduz no presente. Neste sentido, *os negros são discriminados pelo fato de serem ex-escravos*; sua “marginalização”, na interpretação de Fernandes e do movimento negro da década de 1950, é atribuída à “defasagem cultural” que a escravidão lhes legou.

Se nos eventos em torno do Centenário da Abolição, em 1988, particularmente nos organizados pelo movimento negro, o discurso sobre a discriminação racial e a desigualdade, que prevalece, aproxima-se desta interpretação que Fernandes construiu, ao postulá-las como legado da escravidão, ao mesmo tempo, existe, em 1988, uma releitura no que diz respeito à *imagem do negro como (ex-) escravo*: o que se quer é confrontar tanto o estereótipo do negro como escravo quanto uma imagem específica do próprio escravo. Este duplo esforço aparece na recorrência à “cultura negra” e à africanidade mas também no “resgate” da história da resistência à escravidão – capitalizada na figura de Zumbi dos Palmares -, enquanto estratégias mobilizadas por boa parte do movimento negro.

Inaugurando uma Relação com o Estado

Diante do contexto exposto acima, a partir do Centenário da Abolição, é preciso destacar que, simultaneamente, outros referenciais já vinham sendo postos em cena. Se, tal como se pôde observar, através do Centenário da Abolição, na década de 1980, o plano da *cultura* foi, **majoritariamente escolhido**, pelo movimento negro, para se investir num projeto identitário e, pelo Estado, para se falar sobre os negros no Brasil, não se pode ignorar o fato de que, embora em menor número, outros tipos de investimento já vinham sendo praticados, pelo movimento negro, podendo-se destacar aqueles que apostaram numa relação com o Estado e privilegiaram a questão da discriminação racial e da desigualdade.

O investimento na “cultura negra” acontece, inicialmente, como já foi dito, num contexto marcado pela ditadura militar e por um *ethos* político específico a caracterizar, de modo geral, os chamados “novos movimentos sociais”. Este termo, aliás, começou a ser usado, nos anos 1970, para se referir ao surgimento de atores coletivamente organizados que não se referenciavam diretamente às estruturas institucionais de poder e representação política (sindicatos, partidos políticos, Estado), buscando preservar sua *autonomia*. A noção de *autonomia* era bastante valiosa para estes movimentos:

“A busca de autonomia dos movimentos sociais, mais do que uma rejeição indiscriminada, em abstrato, do Estado e suas instituições, deve ser entendida como a *recusa de uma determinada configuração da relação entre Estado e*

³⁹ Michael George Hanchard, *supra cit.*, pág. 173.

sociedade, de uma determinada concepção excludente e privatista de política, a recusa, enfim, da matriz dominante que engendra a cultura política brasileira”⁴⁰.

Esta *cultura política dominante*⁴¹ – calcada na falta de diferenciação entre o público e o privado, nas relações de favor como clientelismo e paternalismo – fez, muitas vezes, com que os movimentos sociais vissem qualquer aproximação com o Estado como uma ameaça de “cooptação”. Com a chamada “transição democrática”, a partir de 1979, alguns movimentos sociais e, particularmente alguns setores do movimento negro, passam a apostar na possibilidade de uma nova relação com o Estado. Esta “aposta” se mostra presente, por exemplo, no MNU (Movimento Negro Unificado):

“O MNU dos anos 1980 foi um movimento cindido. De um lado, lideranças de esquerda, geralmente jovens universitários, alguns deles sintonizados com a luta democrática que se organizava a partir das organizações socialistas, abrigados no PMDB; e, de outro lado, lideranças sintonizadas com a resistência cultural que espontaneamente se espalhava nos meios negros mais pobres, influenciados pela cultura de consumo de massa”⁴².

⁴⁰ *Dossiê Esfera Pública e Democracia no Brasil – Grupos de Estudo sobre a Construção Democrática*, UNICAMP, 1999 (mimeo). (Grifos meus).

⁴¹ Sobre a *cultura política dominante*, Alvarez, Dagnino e Escobar afirmam: “Every society is marked by a dominant political culture. (...), we define political culture as the particular social construction in every society of what counts as ‘political’. (...), in this way, political culture is the domain of practices and institutions, carved out of the totality of social reality, that historically comes to be considered as properly political (in the same way that other domains are seen as properly ‘economic’, ‘cultural’, and ‘social’).” (Sonia E. Alvarez, Evelina Dagnino, Arturo Escobar (orgs.), *Culture of Politics/ Politics of Culture – Re-visioning Latin American Social Movements*, Westview Press, 1999, pág. 08).

⁴² Antônio Sérgio Guimarães, “Política de Integração e Política de Identidade” in *Classes, Raças e Democracia*, São Paulo, Ed. 34, 2002, pág. 99.

A possibilidade de uma nova relação com o Estado aparece, no caso específico de São Paulo⁴³, com a retomada das eleições, no âmbito estadual, em 1982: as lideranças do MNU “abrigadas” no PMDB de São Paulo, vislumbram a possibilidade de uma participação efetiva no governo eleito de Franco Montoro.

Se, no estado do Rio de Janeiro, o governador eleito, Leonel Brizola, nomeia ativistas negros do seu partido – o PDT – para importantes cargos administrativos, gerando um certo desconforto no *establishment* político (Hanchard, 2001), em São Paulo, o governo de Franco Montoro institui o *Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra*, órgão destinado a “elaborar, propor, co-executar e executar políticas públicas, cujo público-alvo era a população negra”⁴⁴. Sua intenção era a de *superar a fase* de denúncia da existência de racismo e discriminação racial na sociedade brasileira, buscando negociar a implementação de políticas públicas destinadas ao seu combate.

O *Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra*, em São Paulo, fez parte de um projeto político maior do PMDB que, naquele momento, propunha governar o estado com base na participação da população, através de Conselhos. O que se pretendia, então, nas palavras do governador Franco Montoro era “... a substituição do paternalismo governamental pela participação ativa das comunidades”. (Santos, 2001: 06).

⁴³ A demarcação dos atores está sendo feita a partir de São Paulo por dois motivos: o primeiro órgão governamental voltado especificamente para a população negra surge neste estado; será a partir deste órgão que a teia de relações - que culminará na reivindicação de ação afirmativa em 1995 – começará, em parte, a ser tecida.

⁴⁴ Ivair Augusto Alves dos Santos, *O Movimento Negro e o Estado: o caso do Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra no Governo de São Paulo (1983-1987)*, Campinas: IFCH, UNICAMP, 2001, pág. 117. (Dissertação de Mestrado em Ciência Política)

O primeiro Conselho inaugurado em 1983 – que inspirará, alguns meses depois, a criação do Conselho da Comunidade Negra – foi o *Conselho Estadual da Condição Feminina* (CECF). A nomeação de trinta mulheres brancas para o CECF foi o que desencadeou, segundo o relato de Edna Roland⁴⁵, um processo de mobilização de mulheres militantes do movimento negro paulista, resultando na criação do *Coletivo de Mulheres Negras* de São Paulo e na nomeação de duas mulheres negras para compor o CECF. Surgiu, assim, neste ínterim, um novo sujeito político: o movimento de mulheres negras⁴⁶.

Se a nova configuração da relação entre Estado e Sociedade que se almejava alcançar, através dos Conselhos, já era, por si só, um desafio, particularmente, no caso do Conselho da Comunidade Negra, havia um desafio adicional: “sensibilizar os servidores públicos sobre a questão racial como fator importante na formulação de políticas públicas” (Santos, 2001:117). A grande tarefa do Conselho se constitui, assim, no convencimento, das secretarias de governo e de outros órgãos do Executivo – do qual o Conselho fazia parte – de que a discriminação racial é uma *questão política*, que deve ser *assunto do Estado*.

“O Conselho tinha condições de fazer indicações junto a programas de governo para incluir a questão das relações raciais. Entretanto, era um processo difícil de articulação política e convencimento junto aos órgãos do Poder

⁴⁵ Edna Roland, “O movimento de mulheres negras brasileiras: desafios e perspectivas” in Huntley, Lynn; Guimarães, Antônio Sérgio A., *Tirando a Máscara – Ensaio sobre o Racismo no Brasil*, São Paulo: Paz e Terra, 2000.

⁴⁶ A atuação do movimento de mulheres negras ganhará bastante destaque na década de 1990. Do Coletivo de Mulheres Negras surgirão lideranças que fundarão, anos mais tardes, ONG's (organizações não-governamentais): Suely Carneiro e Deise Benedito, fundadoras do *Geledés* –

Executivo, um trabalho de desconstrução permanente da imagem de que não havia discriminação, de enfrentamento e conflitos. Por isso, as mudanças mostravam-se muito lentas⁴⁷.

A composição do Conselho foi concebida de forma paritária: um igual número de membros das secretarias de governo e de representantes dos diversos grupos e entidades do movimento negro. As reuniões aconteciam mensalmente e deveriam elaborar e encaminhar propostas de políticas públicas voltadas, exclusivamente, para a população negra. Percorrendo-se as propostas, percebe-se que o foco era a questão da discriminação racial, priorizando-se o seu combate no âmbito das relações de trabalho, da educação e da segurança pública.

É interessante notar que um dos maiores empecilhos para a elaboração de propostas por parte do Conselho era a ausência de dados e estatísticas sobre a população negra no estado de São Paulo. Assim, uma das principais atividades do Conselho constitui-se na realização de pesquisas e levantamentos sobre a situação dos negros no âmbito educacional e no mercado de trabalho. Neste íterim é que Santos afirma:

“A primeira e grande lição para aqueles que estão envolvidos com o movimento negro e que pretendem fazer algum trabalho junto a órgãos de governo, de maneira geral, é a barreira quase intransponível que é a inclusão do item cor nas pesquisas⁴⁸”.

Instituto da Mulher Negra (1988); Edna Roland, fundadora da *Fala Preta! Organização de Mulheres Negras* (1997).

⁴⁷ Ivair Augusto Alves dos Santos, *supra cit.*, pág. 112.

O Conselho estabelece uma parceria com o SEADE – órgão estadual de pesquisas estatísticas - e de forma até então inédita, uma série de relatórios sobre os níveis de renda, emprego e educação da população negra no estado de São Paulo começam a ser publicados, a partir de 1985, causando um grande impacto, principalmente nos meios sindicais. A participação de sindicalistas negros ganha proeminência, no âmbito do Conselho, e é através dela que se estabelece um diálogo mais intenso com as centrais sindicais.

Como se pôde observar, através do *Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra*, uma relação, até então inédita, entre o movimento negro e o Estado é estabelecida. O que prevalece neste diálogo é o esforço constante do movimento negro em *politizar*⁴⁹ a discriminação racial, e em transformá-la, também, num assunto do Estado.

Neste sentido, se o que se procura, através dos Conselhos, de modo geral, é a reconfiguração da relação entre Estado e Sociedade, ou melhor a transformação da *cultura política dominante* que orientava, até então, esta relação, o que se objetiva, de forma conjunta, no caso específico do Conselho da Comunidade Negra – ao se buscar o reconhecimento da discriminação e da desigualdade *raciais* e, assim, reivindicar a implementação de políticas públicas para combatê-las – também é a transformação de um dos elementos que constituem a matriz dominante da cultura política brasileira: a ausência de um reconhecimento da existência da discriminação racial e do racismo no Brasil. Nas palavras de Andrews sobre a importância histórica do Conselho:

“Nunca antes, pelo que conhecemos, um governo estadual ou federal brasileiro jamais contradisse oficialmente a imagem do país como uma democracia racial. Nenhum governo brasileiro jamais deu o passo de criar um grupo de instituições públicas com o interesse de dar publicidade aos temas da discriminação e da desigualdade raciais, bem como estimular o debate sobre eles”⁵⁰.

Neste sentido, o que se observa é que, mesmo que esta parcela do movimento negro que aposta numa relação com o Estado – em vez de investir na “cultura negra” como instrumento de *politização* – realiza também uma política cultural (*cultural politics*), se esta última for pensada a partir dos efeitos e impactos sobre a cultura política dominante na sociedade brasileira. Lembrando-se as definições de Alvarez, Dagnino e Escobar:

“Its important to emphasize the fact that in Latin American today all social movements enact a cultural politics. It would be tempting to restrict the concept of cultural politics to those movements that are more clearly cultural. In the 1980s, this restriction resulted in a division between ‘new’ and ‘old’ social movements. New social movements were those for which identity was important, those that engage in ‘new forms of doing politics’, and those that contribute to new forms of sociability.(...)”

⁴⁹ A *politização* está sendo concebida, aqui, enquanto um processo que faz com que, historicamente, algo passe a ser considerado como propriamente “político”. Veja-se Alvarez; Dagnino; Escobar (1999).

⁵⁰ George Reid Andrews, “O protesto político negro em São Paulo – 1888-1988” in *Estudos Afro-Asiáticos*, n.º 21, dezembro de 1991, pág. 38.

*However, we want to stress that cultural politics are also enacted when movements intervene in policy debates, attempt to resignify dominant cultural interpretations of politics, or challenge prevailing political practices*⁵¹.

* * *

Ainda sobre a relação do movimento negro com o Estado, é preciso destacar, no campo jurídico, a Carta Constitucional de 1988. Tais relações com o Estado indicam a ampliação de uma noção de “direito a ter direitos” que, ao longo dos anos 1980 e 1990, ganha espaço no movimento negro.

Ao contrário da chamada lei Afonso Arinos⁵² – que não havia sido fruto da reivindicação direta do movimento negro – a legislação anti-racista presente na Constituição de 1988 contou, na sua elaboração, com a participação do movimento negro – através, principalmente, das audiências públicas realizadas pela Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias, na Assembléia Constituinte instalada em 1987⁵³.

Resultam, deste processo, o artigo 5.º, parágrafo XLII da Constituição – “A prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão nos termos da lei” – e o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais

⁵¹ Sonia E. Alvarez; Evelina Dagnino; Arturo Escobar, *supra cit.*, pág. 06.

⁵² A lei Afonso Arinos de 1951 considerava o racismo como contravenção penal a ser punida com multa. Dois incidentes teriam impellido o então deputado federal Afonso Arinos a elaborar seu projeto de lei: um envolvendo a bailarina negra dos Estados Unidos Katherine Durham, que teria sido impedida de se hospedar num hotel da cidade de São Paulo. O outro incidente envolveria o próprio motorista de Arinos: uma sorveteria, no centro de São Paulo teria se recusado a servir o motorista pelo fato de ele ser negro. (Hanchard, 2001: pág. 131)

⁵³ Gloria Moura, “Negros, Sociedade, Constituinte” in *São Paulo em Perspectiva*, vol.II, n.º 2, 1988. A grande “frustração”, segundo Moura, daqueles que participaram das audiências desta Subcomissão foi a supressão, do capítulo que se referia especificamente aos negros, pela Comissão de Sistematização encarregada da redação final da Constituição. O Capítulo - cujo título seria “Dos Negros” – foi desfeito e seus artigos aparecem “espalhados” ao longo do texto da Carta Constitucional. O mesmo não aconteceu, por exemplo, com a população indígena que conta com o Capítulo VIII intitulado “Dos Índios”.

Transitórias – “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhe os títulos respectivos” – bem como outros artigos e parágrafos⁵⁴ que fizeram com que a Carta Constitucional de 1988 – comparativamente às Constituições brasileiras de 1824, 1891, 1934, 1967 e 1969 – seja considerada um verdadeiro marco no tratamento jurídico-político da questão da discriminação racial; inaugurando, também, um novo perfil do sujeito de direitos, não mais circunscrito apenas à figura do indivíduo, mas podendo incluir também “suas especificidades e demandas grupais”, a Carta Constitucional de 1988 cria precedentes (jurisprudência) para as políticas de ação afirmativa a serem discutidas nos anos 1990, para a população negra⁵⁵.

Outro artigo da Carta Constitucional que vem sendo destacado – e que também trará implicações importantes para a discussão sobre a implementação de políticas de ação afirmativa a partir de 1995 – é aquele que diz respeito à garantia de cumprimento dos acordos internacionais dos quais o Brasil seja

⁵⁴ O artigo 3.º (parágrafo IV); art. 4.º (parágrafo VIII); art. 5.º (XLI), art. 7.º (parágrafo XXX) e o artigo 227 - juntamente com o artigo 5.º (parágrafo XLII) –, ao disporem sobre penalidades e punições para as práticas de preconceito, discriminação e racismo, comporiam a chamada legislação anti-racista presente na Constituição de 1988.

⁵⁵ O novo perfil do sujeito de direitos pode ser observado tanto no que diz respeito ao direito à titulação de terras dos remanescentes de quilombos quanto na questão da proteção do mercado de trabalho para a mulher, mediante incentivos específicos (artigo 7.º, parágrafo XX) e nas cotas, no serviço público, para portadores de deficiências físicas (artigo 37, parágrafo VIII). (Hélio Silva Jr., “Do Racismo Legal ao princípio da Ação Afirmativa: a lei como obstáculo e como instrumento dos direitos e interesses do povo negro” in Guimarães, Antônio Sérgio & Huntley, Lynn (orgs.), *Tirando a Máscara – Ensaio sobre o Racismo no Brasil*, São Paulo: Paz e Terra, 2000). Vale lembrar que existe toda uma discussão acerca da constitucionalidade das políticas de ação afirmativa, no Brasil, o que tem feito com que muitos juristas, advogados e mesmo cientistas sociais, que tratam da questão, se dediquem a fazer um levantamento das leis que abririam jurisprudência nesta seara – algumas delas precederiam estes artigos da Constituição de 1988 tal como a chamada “lei dos dois terços”, instituída no governo Vargas e que estabelece que 2/3 dos trabalhadores de qualquer empresa estrangeira instalada no Brasil tenha nacionalidade brasileira.

signatário. A importância a ser conferida a este artigo constitucional (artigo 5.º , parágrafo II), nos anos 1990, pode ser percebida nas palavras de Hédio Silva Jr.:

“É imperioso pôr em relevo um equívoco frequentemente presente nas proposições dos raros juristas que se ocupam – nem sempre com a devida acuidade - deste tema: o de que a Constituição de 1988 enfrentou a temática da discriminação exclusivamente com a criminalização do racismo e a proibição de discriminação no trabalho, na escola, no exercício dos direitos culturais ou de qualquer outro direito ou garantia fundamental.

Nada mais reducionista. E mais: a história dirá que a principal contribuição dada pela Carta de 1988 à defesa judicial dos direitos e interesses das vítimas de discriminação racial refere-se à tutela constitucional dos direitos emanados dos tratados internacionais (artigo 5.º , parágrafo II)”⁵⁶.

Este artigo constitucional começará a ganhar destaque nos serviços de *SOS Racismo* a serem inaugurados no começo da década de 1990 – curiosamente, muitas convenções internacionais se mostrarão mais adequadas para a tipificação de casos de racismo e discriminação racial do que as leis presentes na Constituição de 1988⁵⁷.

⁵⁶ Hédio Silva Jr., *supra cit.*, pág. 378.

⁵⁷ Uma “negligência semântica” caracterizaria a redação das leis constitucionais que dizem respeito ao racismo e à discriminação racial, tornando bastante complexo o trabalho de tipificação da violação destes direitos. Diante desta dificuldade, muitos profissionais do direito irão recorrer à utilização das convenções e acordos internacionais dos quais o Brasil seja signatário. Um exemplo: o artigo 6.º da Convenção da ONU sobre a Eliminação de todas as Formas de Discriminação (1969), ao definir a discriminação racial como “qualquer distinção, exclusão, restrição ou preferência baseadas em raça, cor, descendência ou origem nacional ou étnica que tem por *objetivo ou efeito* anular ou restringir o reconhecimento, gozo ou exercício num mesmo plano (em igualdade de condição), de direitos humanos e liberdades fundamentais...”, ao interpôr o conectivo “ou” entre a intencionalidade (o “objetivo”) e o resultado (o “efeito”) da discriminação, permite que o discriminado seja dispensado de provar a intenção de discriminar porque, curiosamente, no caso de discriminação e racismo, o chamado “ônus da prova” recai sobre aquele que sofreu a discriminação. É este caráter “curioso” da legislação anti-racista constante da Constituição que tem

Por fim, vale lembrar que a Constituição de 1988 também impulsionou a elaboração de normas e leis destinadas ao enfrentamento do racismo e da discriminação racial no âmbito dos estados e municípios brasileiros.

A Opção pelo Particular

O *Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra* e a Constituição de 1988 permitem entrever um processo que trará consequências para a ampliação do debate sobre as políticas de ação afirmativa no Brasil em meados dos anos 1990: além da inauguração de um diálogo do movimento negro com o Estado, existe a tecitura de uma *teia* de relações em torno de uma concepção específica que vai sendo construída sobre a relação entre a discriminação *racial* e a desigualdade, de modo a especificar esta última como *racial*.

Esta *teia* de relações ganha maior visibilidade no início da década de 1990, quando os novos sujeitos políticos que dela fazem parte se tornam mais proeminentes: os (as) sindicalistas negros (as), o movimento de mulheres negras e as organizações não-governamentais (ONGs).

O processo de afirmação destes novos sujeitos políticos – de sua autonomia e especificidade – é marcado por uma “tensão entre o universal e o particular” (Heringer, 2001) que caracterizaria a sua relação com os movimentos sociais dos quais, originalmente, faziam parte. Aquilo que guia a autonomização destes novos sujeitos políticos, portanto, é a sua *opção pelo particular*. Vejamos.

dificultado a tipificação de casos de racismo e discriminação racial, que acabam sendo considerados como “injúria” ou “difamação”. Para estas e outras questões concernentes à aplicação da

Os (as) sindicalistas negros (as), por exemplo, se esforçam para fazer reconhecer, no âmbito do movimento sindical, o papel que a discriminação *racial* desempenha na distribuição desigual de oportunidades econômicas e de trabalho:

“O discurso sindical sempre solicitou aos negros que esquecessem seus problemas do cotidiano, se convencessem de que são iguais a todos os outros trabalhadores, isto é, não-negros e , finalmente, que abdicassem da sua condição racial em nome da unidade de classe.

A luta dos dirigentes anti-racistas na atualidade questiona essa idéia de totalidade (como indiferenciação) que ignora os problemas de um contingente significativo da força de trabalho e coloca em questão a idéia da unidade de classe.

Por essa, dentre outras razões, ao operar com a categoria *raça*, os dirigentes sindicais anti-racistas necessitam enfrentar um conjunto de pressupostos teóricos presentes na ação sindical no Brasil – de viés marxista clássico – e, ao mesmo tempo, lutar contra o mito da democracia racial, do qual os sindicatos sofrem grande influência”⁵⁸.

Um embate é posto, no âmbito do sindicalismo, entre aqueles que defendem a *classe* e aqueles que, por sua vez, afirmam a *raça* enquanto critério explicativo das desigualdades entre trabalhadores brancos e negros.

Segundo Maria Aparecida Silva Bento⁵⁹, a partir de 1990, no interior dos sindicatos e das centrais sindicais, começam a ser inaugurados órgãos voltados

legislação anti-racista, veja-se Hédio Silva Jr. (1998).

⁵⁸ Maria Aparecida Silva Bento, “Racismo no Trabalho: o movimento sindical e o Estado” in Huntley, Lynn; Guimarães, Antônio Sérgio A., *Tirando a Máscara – Ensaios sobre o Racismo no Brasil*, São Paulo: Paz e Terra, 2000, pág. 332.

⁵⁹ Maria Aparecida Silva Bento, *supra cit.*

para a questão da discriminação racial no trabalho. A CUT (Central Única dos Trabalhadores) foi a primeira central sindical a criar uma Comissão Nacional contra a Discriminação Racial cuja experiência serviu de exemplo para a disseminação de iniciativas similares na CGT (Confederação Geral dos Trabalhadores) e na Força Sindical.

As atividades destas comissões se voltam para a prestação de assessoria jurídica às vítimas de discriminação racial no trabalho e para a elaboração e negociação de cláusulas anti-racistas nos contratos coletivos de trabalho. O que se objetiva, segundo Bento, é a “igualdade de tratamento e de oportunidades”, buscando-se, assim, através de medidas de combate à discriminação racial, superar as desigualdades entre trabalhadores brancos e negros.

O movimento de mulheres negras, por sua vez, se constitui através do deslocamento do enfoque exclusivo no *gênero* – que caracterizaria o movimento feminista – para promover a sua conjunção com a questão da *raça*, de modo a marcar a imbricação entre *raça e gênero* como aquilo que especifica a sua condição de “mulheres negras”.

É preciso lembrar que, num processo homólogo, existe a afirmação desta conjunção entre *raça e gênero*, por parte das mulheres negras, também na sua relação com o movimento negro. Nas palavras de Edna Roland:

“Parece-me que a visão que considera ser a mulher negra uma questão ‘específica’ acaba por se constituir num obstáculo para o processo de organização das mulheres negras, pois tal visão parte da premissa de que existiria uma questão geral, seja ela *os negros* ou *as mulheres*, da qual as mulheres negras são uma parte. Tal visão impede o movimento de mulheres negras de se perceber e

se constituir enquanto um sujeito político em si e para si, capaz de pensar os problemas e as soluções a partir de suas necessidades. Com isso, não pretendo negar que, sem dúvida, somos negras e mulheres, apenas reivindico que as mulheres negras têm existência própria e devem autodeterminar-se enquanto sujeito”⁶⁰.

O movimento de mulheres negras focaliza suas atividades, de modo geral, na questão do acesso à saúde e dos chamados “direitos reprodutivos” das mulheres negras – no que diz respeito à este último, uma série de denúncias vêm sendo feitas sobre a realização maciça de esterilizações cirúrgicas de mulheres negras no Brasil. A questão da violência doméstica e da discriminação também merecem destaque na sua atuação.

Quanto às organizações não-governamentais (ONGs), o que se observa é que, concomitantemente ao processo de constituição das chamadas “ONGs de desenvolvimento”⁶¹ – que se organizam em torno de temáticas mais universalistas ao operar com a noção de “ampliação da cidadania” – existem as chamadas “ONGs negras”⁶² que ganharão destaque, no início dos anos 1990, pela implementação de serviços de assistência jurídica às vítimas de discriminação racial (os SOS Racismo).

⁶⁰ Edna Roland, *supra cit.*, pág. 253.

⁶¹ Esta nomenclatura aparece no trabalho de Rosana Heringer (2000). As principais “ONGs de desenvolvimento” seriam o IBASE (Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas), a FASE (Federação de Órgãos para a Assistência Social), o CEDI (Centro Ecumênico de Divulgação e Informação), o ISEER (Instituto de Estudos da Religião) e o Viva Rio.

⁶² As principais “ONGs negras” seriam o Geledés – Instituto da Mulher Negra, fundado em 1988; o CEAP (Centro de Articulação das Populações Marginalizadas, fundado em 1989; em 1990, o CEERT (Centro de estudos das Relações de Trabalho e Desigualdade); em 1997, o Fala Preta! – Organização de Mulheres Negras. Veja-se Heringer (2000), Fry (2001), Guimarães (2002).

Segundo Rosana Heringer⁶³, uma espécie de “divisão do trabalho” será estabelecida, no decorrer dos anos 1990, entre as “ONGs de desenvolvimento” e as “ONGs negras” – as primeiras se sentirão “desobrigadas” de implementar projetos específicos para tratar da chamada “questão racial”, lidando com ela de modo “transversal” ao incorporá-la, nos seus projetos, apenas como um recorte adicional; as “ONGs negras”, por sua vez, ver-se-ão diante do desafio de afirmar a necessidade de se focalizar as ações e atividades na população negra. Neste sentido, um embate é posto entre as “ONGs de desenvolvimento” –que buscam operar com a noção universalizante de “ampliação da cidadania” - e as “ONGs negras” – que particularizam suas ações, voltando-as para a questão da discriminação racial e da desigualdade.

É interessante, pois, notar que nos três casos citados – sindicalismo, movimento de mulheres negras e organizações não-governamentais – embora cada um deles apresentem especificidades no seu projeto de autonomização enquanto sujeitos políticos, dadas as relações nas quais se encontram imbricados (com o sindicalismo, o movimento feminista e as ONGs de desenvolvimento, respectivamente, dentre outros), existe uma concepção sobre a relação entre a discriminação racial e a desigualdade que orienta a suas atividades.

Na relação dos sindicalistas negros com o movimento sindical, um embate político em torno do binômio *raça/classe* é posto; a autonomização do movimento de mulheres negras com relação ao movimento feminista, do qual se origina, acontece a partir da afirmação do binômio *raça/gênero*; entre as organizações

⁶³ Rosana Heringer, “A agenda anti-racista das ONGs brasileiras nos anos 1990” in Huntley, Lynn; Guimarães, Antônio Sérgio A., *Tirando a Máscara – Ensaio sobre o Racismo no Brasil*, São Paulo:

não-governamentais, o que se observa é um conflito em torno do binômio *raça/cidadania*. A *raça* é uma categoria recorrente nos três casos e o compartilhamento de uma noção de *raça* reúne estes e outros sujeitos políticos numa *teia* de relações.

O Movimento Negro e o Estado: Conclusão Preliminar

Procurei, neste capítulo, discutir uma bibliografia sobre o movimento negro brasileiro que trata da relação entre cultura e política no âmbito, principalmente, do Centenário da Abolição em 1988. Busquei uma interlocução com autores que afirmam uma **tendência culturalista ou uma política cultural** como característica do movimento negro contemporâneo (pós-década de 1970). Autores como Yvonne Maggie, Olívia Gomes da Cunha, Carlos Hasenbalg e Michael Hanchard (e outros), embora falem sobre a relação entre a cultura e a política a partir de perspectivas distintas, enfatizam uma opção do movimento negro (mas não só, também do Estado, da academia, da imprensa) por uma **ênfase na cultura** que guiaria a construção de uma identidade negra. Esta construção passa pelo acionamento da idéia de uma “cultura negra” (a predominância de uma diferença que é marcada pela idéia de origem, de africanidade, de uma cultura “autêntica” em detrimento da questão da discriminação racial e da desigualdade).

Através de um contraponto com estes autores, busquei recuperar algumas experiências do movimento negro, a partir dos anos 1980 – tais como os Conselhos de Participação da Comunidade Negra e a Constituição de 1988 – que se distanciam dessa ênfase na “cultura negra” para focalizar a questão da

discriminação racial e da desigualdade. Além disso, tais experiências foram destacadas por serem consideradas cruciais para se tentar contextualizar o surgimento da discussão sobre ação afirmativa no Brasil.

Experiências cruciais por dois motivos. Primeiro, porque se inaugura uma relação com o Estado que passa a ser vista como necessária na medida em que o que se quer é discutir políticas públicas para a população negra. E segundo porque os sujeitos políticos que se constituem neste contexto de aproximação do movimento negro com o Estado e que apostam, de fato, nesta aproximação, serão as lideranças que se destacarão tanto no processo de preparação para a Conferência Mundial da ONU, realizada na África do Sul, em 2001, quanto nas audiências de instrução do projeto de lei do senador Paulo Pahim – processos políticos que serão analisados no capítulo três.

Neste sentido é que este capítulo também destaca a teia de relações entre sujeitos políticos que começa a ser tecida a partir da sua “opção pelo particular”: o movimento de mulheres negras, as organizações não-governamentais e os sindicalistas negros. Como já foi dito, muitos desses sujeitos, que participaram do Conselho da Comunidade Negra em São Paulo – muitos deles iniciando sua militância neste contexto - serão as lideranças de destaque tanto na Conferência de Durban quanto nas audiências públicas de instrução do Estatuto da Igualdade Racial.

Aliás, é preciso sublinhar, desde já, que a figura de Paulo Pahim também traz – neste quadro de investimento do movimento negro numa relação com o Estado, nesta aposta nos canais institucionais de representação e participação política – um outro elemento além dos Conselhos e da Constituição de 1988: a

figura do “parlamentar negro”. Existe hoje uma “bancada de parlamentares negros” na Câmara dos Deputados. Recuperando ainda os anos 1980, é preciso lembrar de Benedita da Silva, Abdias do Nascimento, Carlos Alberto Caó e de outros – lideranças que iniciaram sua trajetória no movimento negro (no movimento social) e que, com a redemocratização, apostaram numa carreira legislativa. Pensando nos sujeitos políticos que se destacam no contexto do embate político em torno das políticas de ação afirmativa (os sindicalistas negros, as mulheres negras e as organizações não-governamentais), é preciso incluir também a figura do parlamentar negro como uma figura de destaque.

Capítulo 2: O “Seminário de Brasília” e a Discussão Acadêmica sobre Ação Afirmativa

Se a discussão sobre ação afirmativa, no Brasil, é multilocalizada, um dos espaços nos quais ela se configura é no chamado campo acadêmico. Pode-se dizer que a inauguração⁶⁴ do debate acadêmico sobre políticas de ação afirmativa acontece através do *Seminário “Multiculturalismo e Racismo: o Papel da Ação Afirmativa nos Estados Democráticos Contemporâneos”*⁶⁵, organizado em Brasília, em 2 de junho de 1996, pelo Ministério da Justiça, no momento em que o governo federal anuncia, pela primeira vez, algumas iniciativas de discussão sobre ação afirmativa.

A análise deste Seminário se justifica pela possibilidade de introduzir uma interlocução com a produção acadêmica que vem sendo realizada sobre ação afirmativa no Brasil – na medida em que boa parte dos participantes⁶⁶ deste Seminário atuam na academia ou numa interface com ela – podendo-se, assim, a

⁶⁴ Outras iniciativas de discussão acadêmica já haviam sido postas podendo-se citar a Comissão da USP, mesas redondas na ANPOCS, etc. Mas digo que o Seminário de Brasília inaugura, de fato, a discussão tendo-se em vista a sua repercussão numa série de textos: Peter Fry (*Daedalus*, 2000), Sérgio Costa e Denilson L. Werle (*Novos Estudos Cebrap*, 1997), Jessé Souza (2000), Mônica Grin (*Novos Estudos Cebrap*, 2001), Antônio Sérgio Guimarães (1999), Joaze Bernadino (1999).

⁶⁵ Na medida em que se trata, aqui, de analisar as ações afirmativas enquanto políticas públicas, faz-se necessário atentar para o âmbito institucional no qual as possibilidades de sua implementação vêm sendo discutidas. Neste sentido o Seminário “Multiculturalismo e Racismo: o Papel da Ação Afirmativa nos Estados Democráticos Contemporâneos” se insere neste processo de institucionalização, na medida em que foi organizado pelo governo federal.

⁶⁶ Os participantes do chamado “Seminário de Brasília” foram: Fernando Henrique Cardoso, Roberto DaMatta, Angela Gilliam, Antônio Sérgio Guimarães, Thomas Skidmore, Carlos Hasenbalg, George Reid Andrews, Jessé Souza, Hélio Santos, Fábio Wanderley Reis, Michael Rosenfeld, Jonathan S. Leonard, Ronald Walters, Luís Roberto Cardoso de Oliveira, Anthony Marx, Estevão de Resende Martins, Dora Lúcia Lima, Contardo Caligares e Marcelo Neves.

partir dele, fazer um mapeamento da produção intelectual sobre as relações raciais mobilizada no contexto do embate político em torno da ação afirmativa.

Trata-se, portanto, de atentar para a seguinte questão: quais representações acadêmicas sobre as relações raciais estão sendo construídas e/ou mobilizadas num contexto específico, caracterizado pelo embate em torno da implementação de políticas focalizadas na população negra?

Vale lembrar, como o fazem Ângela Figueiredo e Osmundo de Araújo Pinho no momento em que, enquanto cientistas sociais e “sujeitos afrodescendentes”, reivindicam centralidade para a problemática racial no Brasil, que “o campo das Ciências Sociais brasileiras, notadamente no que se refere aos estudos de relações raciais, faz parte da história das relações de raça no Brasil. Tanto alimenta as interpretações que entram nas disputas efetivas, extrapolando o campo acadêmico propriamente dito, como, construindo modelos de leitura legítimos para a realidade, ajuda a ocultar o que deveria esclarecer: as relações entre a produção do conhecimento e a estrutura desigual da sociedade brasileira, racialmente marcada⁶⁷”.

Relações, é preciso dizer, repletas de mediações que, de meu ponto de vista, as complexificam. Embora as mediações existentes entre o campo acadêmico e a estrutura social brasileira (que é, dentre outras coisas racista) não impeçam que a academia seja reprodutora de desigualdades, tal como esta estrutura da qual ela faz parte o é, esta constatação não pode resultar numa interpretação que faz das representações acadêmicas simples expressão de um

⁶⁷ Ângela Figueiredo & Osmundo de Araújo Pinho, “Idéias Fora do Lugar e o Lugar do Negro nas Ciências Sociais Brasileiras”, *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 24, n.º 1, 2002, pág. 198.

comprometimento político de intelectuais brancos com a manutenção de um *status quo* racial.

Sem descartar, portanto, a relação entre conhecimento acadêmico, interesse e poder mas também sem considerar o primeiro unicamente como expressão dos últimos, o que se pretende, neste capítulo, é confrontar algumas representações sobre as relações raciais no Brasil que estão sendo postas no debate acadêmico sobre ação afirmativa. Neste sentido, parte-se dos **textos** apresentados pelos participantes do Seminário de Brasília na medida em que se acredita que eles permitem acionar tais representações.

O “Seminário de Brasília”

As políticas de ação afirmativa podem ser definidas, de modo geral, como um conjunto de medidas que visam corrigir desigualdades procedentes de discriminação, de alguma ordem (racial, étnica, sexual, religiosa, etc.). No “Seminário de Brasília”, a proposta seria a discussão da pertinência da adoção de políticas de ação afirmativa voltadas para a população negra no Brasil.

Esta discussão sobre a pertinência da adoção de políticas de ação afirmativa no Brasil revela, nas diferentes abordagens dos participantes do Seminário, diferentes concepções sobre a relação entre diferença e desigualdade, constituindo-se num embate entre distintas interpretações sobre as relações raciais no Brasil.

A relação entre diferença e desigualdade é posta pela própria ação afirmativa enquanto princípio: trata-se do reconhecimento de um direito coletivo,

definido a partir de desigualdades que historicamente caracterizam uma coletividade específica.

Resguardados os estilos de abordagem diferenciados – e, no caso dos autores selecionados neste texto, suas abordagens são tributárias de suas respectivas inserções no campo de conhecimento das ciências sociais – aquilo que permite construir uma configuração que os reúna é oferecido pela discussão sobre o quê justificaria a adoção de um *critério racial* para as ações afirmativas: a natureza das desigualdades que atingem a população negra e a existência – ou não - de uma identidade negra no Brasil.

É preciso destacar que, dentre todas estas questões, uma, em especial, ganha relevância pelo fato de ser aquela que, de meu ponto de vista, é a que especifica o debate acadêmico (em relação a outras dimensões do debate, tal como o que acontece no movimento negro): a questão da existência de uma identidade negra no Brasil. “Existência” porque trata-se da discussão em torno do reconhecimento ou não, através das políticas de ação afirmativa, de um sujeito que existiria previamente. Até que ponto existiria a identidade negra que as políticas de ação afirmativa querem reconhecer?

Neste sentido é que Mônica Grin resume o objetivo do “Seminário de Brasília”: “tratava-se ali de examinar se há na ordem social brasileira os ‘sujeitos raciais’ de direito para os quais deveriam ser dirigidas aquelas políticas. Assim, a pergunta que o debate de Brasília se colocava de forma mais decisiva era: qual o estatuto ontológico da ‘raça’ no Brasil? Existem sujeitos ‘raciais’? Ou seja: os sujeitos sociais se definem e se percebem a partir de uma clara divisão racial?” (Grin, 2001:173)

A análise dos textos produzidos para o Seminário permite distinguir, ao menos, quatro perspectivas distintas sobre as relações raciais no Brasil. Destaco, agora, as posições de Roberto Da Matta, Fábio Wanderley Reis, Antônio Sérgio Guimarães e Angela Gilliam. O destaque das posições de cada um destes autores se justifica devido ao seu caráter paradigmático que permite, assim, mapear, através delas, os principais argumentos postos no embate em torno das políticas de ação afirmativa no país.

Roberto Da Matta e o Argumento da Identidade Nacional

O sistema de classificação racial no Brasil apresenta especificidades que, na perspectiva de Da Matta, são os elementos centrais para se pensar qual a configuração que as políticas de ação afirmativa devem receber no país.

Partindo de um contraponto entre o “sistema racial” brasileiro e o norte-americano, Da Matta argumenta que a principal distinção entre eles é o modo com o qual cada um lida com a *mestiçagem*:

“O que chama a atenção quando se compara a experiência classificatória americana com a brasileira é o fato de que, embora existam ‘mulatos’ ou ‘mestiços’, tanto nos Estados Unidos como no Brasil, na sociedade brasileira, esses mestiços têm um reconhecimento cultural e ideológico explícito, enquanto que, no caso americano, eles submergem como ‘brancos’ ou como ‘negros’”⁶⁸.

Da Matta atribui esta valorização da mestiçagem a um dos mitos de origem da nação brasileira : a “fábula das três raças”⁶⁹. Através deste “mito” sobre

⁶⁸ Roberto Da Matta, “Notas sobre o Racismo à Brasileira” in Souza, Jessé (org.), *Multiculturalismo e Racismo: uma Comparação Brasil-Estados Unidos*, Brasília, Ed. Paralelo 15, 1996, pág.71.

⁶⁹ Da Matta desenvolve uma análise mais minuciosa em torno da chamada “fábula das três raças” - e sua relação com o racismo - no ensaio denominado “Digressão: a Fábula das Três Raças, ou o

a formação do “povo brasileiro” é que Da Matta formula uma relação entre diferença e desigualdade: o problema do “racismo à brasileira”, para Da Matta, deve ser explicado através de sua interação com a “fábula das três raças”, o que significaria levar em consideração a “inteligência sociológica” das relações raciais no Brasil.

A interação entre o racismo e a chamada “fábula das três raças” acontece na medida em que negros, brancos e índios são hierarquizados de forma complementar:

“...a complementaridade se exprime em uma ideologia segundo a qual negros, brancos e índios formam um triângulo racial e se complementam. Assim, não há Brasil sem negros, índios ou brancos. Quer dizer, se o sistema admite que o branco é o elemento superior, essa superioridade não é simples nem linear, como no caso americano. Pois, no caso brasileiro, admite-se também que o branco não é superior em tudo. Na ideologia racial brasileira, brancos, negros e índios são desiguais, mas complementares.

(...)Com isso, o negro complementa o branco e vice-versa, havendo entre eles um elo ideologicamente reconhecido: uma relação fundada no controle e na exploração, mas também na ideologia compensatória de que o negro possui qualidades ausentes dos brancos e no fato de que um é necessário ao outro”⁷⁰.

Problema do Racismo à Brasileira” (in Roberto Da Matta, *Relativizando: uma Introdução à Antropologia Social*, Rio de Janeiro, Rocco, 1987).

⁷⁰ Roberto Da Matta, “Notas sobre o Racismo à Brasileira” in Souza, Jessé (org.), *Multiculturalismo e Racismo: uma Comparação Brasil – Estados Unidos*, Brasília, Paralelo 15, 1997, pág. 72 (grifos meus).

A complementaridade é concebida, portanto, como uma mistura de raças⁷¹ e de culturas. A nação brasileira, na abordagem de Da Matta, é aquela que assimila, de um ponto de vista cultural – e pelo fato de serem “todos miscigenados”- e exclui do ponto de vista social. A lógica simbólica que orienta o “sistema racial brasileiro”, nas palavras de Da Matta, é o “desigual, mas junto”, diferentemente do norte-americano que se expressa no princípio dos “diferentes, mas iguais”.

A “fábula das três raças” enquanto mito originário da nação brasileira faz com que a classificação racial no Brasil, na visão de Da Matta, seja orientada pelo princípio da mistura e do gradualismo de cor, caracterizando-se pela ambiguidade enquanto valor, permitindo que uma pessoa possa ser classificada de diferentes maneiras quanto à sua cor. Essa “imprecisão classificatória” comprometeria a eficácia das políticas de ação afirmativa no Brasil, caso fossem adotados os mesmos critérios e procedimentos dos Estados Unidos:

“A mim, parece-me complicado equacionar os dois sistemas, ignorando suas diferenças básicas: o fato de que, nos Estados Unidos, há uma precisão classificatória que é coerente com a orientação geral do sistema; e que, no Brasil, há o reconhecimento social e simbólico do intermediário, o que gera uma alta indeterminação étnica. Vale acrescentar, ademais, que cada um destes sistemas tem suas vantagens e desvantagens, e cada qual deve encontrar ‘saídas’ diferenciadas para o estabelecimento de uma maior igualdade de oportunidades

⁷¹ A idéia da “mistura de raças”, da miscigenação presente na “fábula das três raças” é definida, segundo Da Matta, em termos biológicos, ou seja, como o “resultado biológico do encontro sexual de brancos, negros e índios.” (Roberto Da Matta, “Notas sobre o Racismo à Brasileira” in Souza, Jessé (org.), *Multiculturalismo e Racismo: uma Comparação Brasil – Estados Unidos*, Brasília, Paralelo 15, 1997, pág. 71).

*para seus membros. No caso americano, deve-se estar precavido contra o sectarismo; no brasileiro, contra uma acomodação que, propositadamente, troca o reconhecimento da mestiçagem como ausência de preconceito e, no limite, de segregação de oportunidades*⁷².

Da Matta ressalta, por fim, que as políticas de ação afirmativa devem ser concebidas levando-se em conta, portanto, as especificidades do “sistema racial brasileiro”. Além disso, o autor destaca o fato de que o Brasil, enquanto nação, possuir um mito tal qual a “democracia racial”, é algo “respeitável” se comparado com a experiência segregacionista dos Estados Unidos:

“ [É preciso] Ressaltar o fato de que a idéia de que temos uma ‘democracia racial’ é algo respeitável. Quanto mais não seja, porque, apesar do nosso tenebroso passado escravocrata, saímos do escravismo com um sistema de preconceito, é certo, mas sem as famosas ‘leis Jim Crow’ americanas, que implementavam e, pior que isso, legitimavam o racismo, por meio da segregação no campo legal.

*Não se trata – convém enfatizar para evitar mal-entendidos – de utilizar a expressão no seu sentido mistificador, mas de resgatá-la como um patrimônio que seja capaz de fazer com que o Brasil-nação, honrando com seu comprometimento igualitário, possa resgatar a sua imensa dívida com esses negros que tiveram o mais pesado fardo na construção do Brasil-sociedade*⁷³.

⁷² Roberto Da Matta, “Notas sobre o Racismo à Brasileira” in Souza, Jessé, *Multiculturalismo e Racismo: uma Comparação Brasil – Estados Unidos*, Brasília, Paralelo 15, 1997, pág 74.

⁷³ *Idem*, pág. 74.

Fábio Wanderley Reis e o Argumento Universalista

A intervenção de Fábio Wanderley Reis no “Seminário de Brasília” constitui uma abordagem paradigmática da posição universalista sobre as políticas de ação afirmativa. A partir de uma concepção específica acerca da relação entre diferença e desigualdade, Reis postula o tipo de ação desejável, por parte do Estado, para o combate ao racismo e à discriminação racial no Brasil.

Reis inicia sua comunicação com a seguinte pergunta:

“...qual é a sociedade que almejamos no que se refere às relações raciais? A resposta, a meu juízo, é clara: queremos uma sociedade em que as características raciais das pessoas venham a mostrar-se socialmente irrelevantes, isto é, em que as oportunidades de todo tipo que se oferecem aos indivíduos não estejam condicionadas por sua inclusão neste ou naquele grupo racial. Se prestarmos atenção ao significado original do termo ‘discriminação’, usado como algo condenável quando se trata de raças, vemos que ele se refere justamente ao fato de que os traços raciais sejam ou não percebidos ou tomados como relevantes: queremos uma sociedade que não ‘discrimine’ ou ‘perceba’ as raças, isto é, que seja, no limite, cega para as características raciais dos seus membros”⁷⁴.

A “irrelevância das características raciais” (*color blindness*) como meta a ser alcançada coaduna-se, segundo a interpretação de Reis, tanto com o mito da “democracia racial” quanto com a concepção liberal acerca da própria democracia.

No que diz respeito ao mito da “democracia racial”, para Reis, não se trata de tomá-lo como “descrição do que na realidade se passa nas relações raciais no país” mas como meta a ser buscada – enquanto “utopia racial”⁷⁵, a “democracia racial” se revelaria não apenas adequada mas “insubstituível” ao postular, segundo a concepção de Reis, “uma condição em que as diferentes características raciais se tornam irrelevantes”:

“Como meta, ela é claramente superior, por essa razão, ao modelo de sociedade que transparece como tendência ou resultado provável da valorização e da afirmação aguerrida – eventualmente beligerante – de diferentes identidades raciais como tal”⁷⁶.

No que se refere à concepção liberal da democracia, uma sociedade “substantivamente” democrática, segundo Reis, é aquela na qual o individualismo – e o mérito individual - prevalece enquanto valor:

“Ao contrário da condição marcada pela adscrição – da qual a atribuição de status de acordo com as características físicas como raça e sexo são os casos extremos, dada sua total independência relativamente à livre deliberação e ao desempenho individuais -, o ideal democrático corresponde antes à sociedade que faculta a livre busca da realização pessoal e que estimula e premia

⁷⁴ Fábio Wanderley Reis, “Mito e Valor da Democracia Racial” in Souza, Jessé, *Multiculturalismo e Racismo: uma Comparação Brasil- Estados Unidos*, Brasília, Paralelo 15, 1997, pág. 222 (grifo do autor).

⁷⁵ Segundo a análise de Monica Grin, o “Seminário de Brasília” constituiu-se num “sugestivo laboratório de embates teóricos, conceituais, pragmáticos e, sobretudo, de formulação de *utopias raciais*” das quais destacar-se-iam a “racialização” (*race consciousness*) presente na abordagem de Guimarães e a “democracia racial” (como expressão do ideal *color blindness*) presente nas posições de Reis e Da Matta. (Monica Grin, “Esse Ainda Obscuro Objeto do Desejo – Políticas de Ação Afirmativa e Ajustes Normativos: o Seminário de Brasília” in *Novos Estudos Cebrap*, n.º 59, março de 2001, pág. 178).

⁷⁶ Fábio Wanderley Reis, *supra cit.*, pág. 224.

*adequadamente – ou, aqui sim, discrimina – os esforços e méritos individuais correspondentes*⁷⁷.

Na perspectiva universalista, portanto, apenas o indivíduo é reconhecido como portador de direitos, como unidade política e moral. Mas o indivíduo ganha contornos mais específicos na argumentação de Reis: ele orienta a concepção do autor acerca das possibilidades de uma mobilização política em torno de uma “identidade negra”⁷⁸.

Reis formula uma abordagem acerca do modo como se configura uma identificação - como se processa uma construção identitária -; esta é pensada a partir de um jogo entre adscrição e deliberação livre e autônoma do indivíduo:

“E mesmo cumprir reconhecer, em consonância com a afirmação do individualismo como valor, que o que cabe desejar quanto à identidade individual é que ela própria venha ser, tanto quanto possível, o objeto de deliberação livre e autônoma por parte dos indivíduos; não há como deixar de reconhecer, também, duas outras coisas: primeiro, que essa deliberação livre e reflexiva deverá necessariamente ‘processar’ o material sócio-cultural disponível e o condicionamento da natureza ‘adscrita’ por ele exercido – material este que, no caso da população negra brasileira, inclui algo muito mais complexo do que a memória de origens africanas mais ou menos remotas – (...); segundo, que a ênfase na livre deliberação individual quanto à identidade dificilmente poderia compatibilizar-se com a idéia de uma espécie de predeterminação forçosa de uma

⁷⁷ *Idem*, pág. 224 (grifo do autor).

⁷⁸ A discussão que Reis faz sobre as dificuldades de constituição de uma “identidade negra” no Brasil relaciona-se às possibilidades de adoção de um critério racial para as políticas de ação afirmativa no Brasil.

*identidade africana para os negros do Brasil. É claro que o cidadão brasileiro de raça negra pode sentir-se brasileiro – com o que isso talvez implique de reivindicação de certo legado que é também europeu e ocidental, assim como pode reivindicar sua inserção na categoria universal de ‘homem’ e tratar de definir sua identidade pessoal com base nessa opção universalista”*⁷⁹.

Reis reconhece que uma mobilização coletiva em torno de uma “identidade negra” pode assumir um “significado instrumental” no combate ao racismo e à discriminação racial. Mas a prevalência de uma identidade concebida de forma coletiva, neste caso, em detrimento de identidades individuais sempre incorre, para Reis, num “artificialismo”; na visão de Reis este artificialismo é patente, no caso brasileiro, quando se recorre à idéia de uma “origem africana”:

*“Por certo, existe a possibilidade, para a população negra, do recurso à uma identidade africana, caso em que se trataria de associar, como tem ocorrido com o movimento negro no Brasil, a característica racial a um rico conjunto de traços inequivocamente cultural. Mas é patente o artificialismo da pretensão de que a população negra brasileira deva vir a sentir-se propriamente africana em termos culturais e a construir sua identidade a partir daí”.*⁸⁰

Esse “artificialismo” decorreria não só da tentativa de se afirmar uma identidade negra concebida coletivamente⁸¹ – o que, na visão de Reis, contraria o individualismo como valor - mas da recorrência a elementos que contrariariam, na

⁷⁹ Fábio Wanderley Reis, *supra cit.*,pág. 227 e 228 (grifos do autor).

⁸⁰ *Idem*,pág. 228 (grifo do autor).

⁸¹ Acredito que o “incômodo” de Reis não seja necessariamente com uma identidade concebida de forma coletiva mas com o reconhecimento de direitos coletivos, a partir do grupo e não do indivíduo.

visão de Reis, a própria identidade nacional, ou nas palavras do autor, a possibilidade do “cidadão brasileiro de raça negra” de “sentir-se brasileiro”.

Se este sentimento de brasilidade pode ser ameaçado através do recurso à idéia de uma “origem africana”, a miscigenação, por sua vez, pode ser “distorcida” através da “assimilação injustificada” da regra da hipodescendência (a chamada *one drop rule*) que caracterizaria a classificação racial nos Estados Unidos:

“... o critério que tem sido adotado e afirmado pelo movimento negro de acordo com o qual se juntariam sob a rubrica de ‘negros’ também os mestiços ou ‘pardos’, é dificilmente admissível: a idéia de tomar como negro quem quer que tenha uma gota de sangue negro vale tanto, naturalmente, quanto a idéia de tomar como branco quem quer que tenha uma gota de sangue branco. Esse critério redundante, na verdade, em claro exemplo de assimilação injustificada das orientações resultantes dos padrões norte-americanos de relações raciais, onde a característica de ser negro é muito mais fortemente estigmatizada como uma espécie de enfermidade contagiosa, que se contrai mesmo com pequena exposição a ela: uma gota e se está ‘contaminado’ de negritude”⁸².

Reis dedica boa parte de seu texto, portanto, a uma discussão sobre o que ele considera como problemas e dificuldades envolvidas na afirmação de uma “identidade negra” no Brasil. Além desta discussão, Reis mobiliza alguns argumentos em torno da questão da desigualdade para justificar sua posição.

A forma como a desigualdade se configura no país torna injustificável, na visão de Reis, a adoção de um critério racial para as políticas de ação afirmativa. Os fundamentos da desigualdade e sua relação com a diferença são explicados a

partir da relação entre cor e classe social, ou, nas palavras do autor, através da “fórmula bombástica” do “paralelismo das escalas cromática e social”:

*“...em decorrência das origens escravistas de nossa heterogeneidade racial, as características raciais dos indivíduos se correlacionam com sua posição sócio-econômica, indo-se da presença mais marcante de negros na base da estrutura social à presença dominante de brancos no seu ápice, com os mestiços tendendo a ocupar posições intermediárias. Isso resulta em vincular importante componente social ao problema das relações raciais, o que tem consequências relevantes para as opções de políticas públicas...”*⁸²

Por fim, Reis mobiliza ainda um último argumento acerca da necessidade de o Estado adotar “critérios sociais antes que raciais”; mais do que um aspecto “técnico”, tratar-se-ia de um aspecto “humano”:

*“... seria claramente odiosa, nas condições gerais que caracterizam as vastas camadas destituídas da população brasileira, a pretensão de se estabelecer a discriminação entre as raças como critério para a ação de promoção social do Estado. Pondere-se que é justamente na base da estrutura social, onde obviamente se encontram os alvos potenciais mais importantes do esforço social do Estado, que mais se mesclam e integram socialmente populações racialmente diversas, sem falar da ocorrência mais intensa da própria miscigenação”*⁸⁴.

⁸² *Ibidem*, pág. 229.

⁸³ Fábio Wanderley Reis, *supra cit.*, pág. 230.

Antônio Sérgio Guimarães e o Argumento Particularista

Antônio Sérgio Guimarães inicia seu texto com a apresentação de um conceito de ação afirmativa para, a partir dele, expor aquilo que seria passível de questionamento neste tipo de política pública:

“Apesar de não parecer claro ao senso comum brasileiro, o princípio da ação afirmativa encontra seu fundamento na reiteração do mérito individual e da igualdade de oportunidades como valores supremos: a desigualdade de tratamento no acesso aos bens e aos meios justifica-se apenas como uma forma de restituir a igualdade de oportunidades e, por isso mesmo, deve ser temporária em sua utilização, restrita em seu escopo e particular em seu âmbito. Enfim, a ação afirmativa, sob essa ótica não reificada, é vista como um mecanismo, um artifício, para promover a equidade e a integração sociais”⁸⁴.

A ação afirmativa, na definição de Guimarães, constituir-se-ia, portanto, num mecanismo jurídico de aprimoramento dos princípios da igualdade, do individualismo e do mérito, reiterando, assim, os pressupostos da própria democracia liberal. Guimarães parte da premissa de que as políticas de ação afirmativa *não* contrariam os princípios do liberalismo democrático.

Neste sentido, o autor propõe contra-arrestar dois argumentos comumente levantados como obstáculos à aplicação de políticas de ação afirmativa no Brasil:

“Por um lado, no plano dos valores, poder-se-ia argumentar que somos uma sociedade regida por normas de pessoalidade, hierarquia e compromissos de

⁸⁴ *Idem*, pág. 231 (grifo do autor).

⁸⁵ Antônio Sérgio Guimarães, “A Desigualdade que anula a Desigualdade: Notas sobre a Ação Afirmativa no Brasil” in Souza, Jessé, *Multiculturalismo e Racismo: uma Comparação Brasil – Estados Unidos*, Brasília, Ed. Paralelo 15, 1997, pág. 233.

clientela; uma sociedade baseada na desigualdade e para a qual a igualdade funciona apenas como uma cortina formal, como um modo de legitimação das diferenças. A ação afirmativa, portanto, poderia ter aqui, o efeito perverso de instituir e legitimar abertamente a desigualdade; ou seja, de incorporar a idéia de privilégios ao direito, o que dificultaria a luta secular da sociedade brasileira para fazer valer a igualdade formal como valor concreto e instituir o mérito como critério de acesso a bens.

Por outro lado, poder-se-ia argumentar, agora no plano concreto, que a quantidade de grupos e pessoas destituídas de direitos e de igualdade de oportunidades é tão grande no Brasil que não faz sentido ações afirmativas, as quais, devido ao seu caráter, devem-se restringir a um grupo particular de pessoas”⁸⁶.

A discussão, assim, passa a girar em torno das possibilidades de este tipo de política se constituir – ou não – num instrumento eficaz para o alcance da efetiva democracia liberal no país, tendo-se em vista as especificidades da chamada “sociedade brasileira”.

Na perspectiva de Guimarães, se o patriarcalismo, o clientelismo e a pessoalização dos direitos se constituem em entraves para a efetiva consolidação do liberalismo democrático no país, o racismo seria outro entrave que caracterizaria a “estrutura mais fundamental da sociedade brasileira”.

Considerar o racismo enquanto um “fator-chave na estruturação da sociedade brasileira” significa, na visão de Guimarães, reconhecer o papel que a

⁸⁶ *Idem*, pág. 234.

cor⁸⁷ desempenha na hierarquização das relações sociais, ou seja, sua relevância na estruturação das desigualdades sociais.

O reconhecimento cada vez maior desta relevância é exemplificado da seguinte forma pelo autor:

“Esse modo de pensar o Brasil já é consensual em alguns grupos, como entre os militantes negros que clamam ‘genocídio’ ante o extermínio de meninos de rua ou de prisioneiros negros pelos esquadrões da morte ou pela polícia. Tal clamor ainda parece um pouco exagerado à maioria da população; para esta, os prisioneiros e os meninos de rua não são exterminados por serem negros, mas exatamente, por serem meninos de rua e prisioneiros. Esse bom senso nacional, todavia, está em vias de ser desfeito, iluminado pela observação de que, afinal, em grande parte, é a cor que tem legitimado durante os séculos a exclusão social no Brasil”⁸⁸.

Guimarães detecta, portanto, uma mudança de percepção acerca da relação entre cor e exclusão social (ou entre diferença e desigualdade). A premissa que justificaria a aplicação de políticas de ação afirmativa voltadas exclusivamente para a população negra – adotando-se, portanto, um critério racial – seria a de que as desigualdades sociais, no Brasil, apresentam, também, um

⁸⁷ Vale destacar que a *cor*, na perspectiva de Guimarães, não diz respeito unicamente à pele das pessoas e sim a um conjunto de atributos, referidos à corporalidade, que constituem uma “aparência”. Segundo o autor, Thales de Azevedo, em *As Elites de Cor: um Estudo de Ascensão Social* (1955), foi quem elucidou que “a ‘cor’ no Brasil, era mais que pigmentação: além de outros traços físicos (textura do cabelo, formato do nariz e lábios), incluía, também marcas não-corporais [sic], tais como vestimenta, modos de falar, boas maneiras, etc.” (Antônio Sérgio Guimarães, “Cor, Classe e Status nos Estudos de Relações Raciais” in Guimarães, A. S., *Racismo e Anti-Racismo no Brasil*, São Paulo, Editora 34, 1999, pág. 106).

⁸⁸ Antônio Sérgio Guimarães, *supra cit.*, pág. 235.

fundamento racial. As desigualdades a serem combatidas através de políticas de ação afirmativa, portanto, seriam as desigualdades estritamente raciais.

Seria necessário, neste sentido, atentar para os *âmbitos* nos quais o acesso da população negra ver-se-ia prejudicado devido à discriminação racial e ao racismo. Nas palavras de Guimarães, estes *âmbitos* constituir-se-iam em “nichos raciais” nos quais uma “acumulação racializada” de oportunidades promoveria a concentração de indivíduos de uma mesma “raça”⁸⁹.

A discussão sobre a ação afirmativa, para Guimarães, implica o questionamento das condições de sua aplicabilidade⁹⁰, portanto. Além de se reconhecer que sua aplicação deve se restringir a *âmbitos* específicos – aqueles que sejam comprovadamente “nichos raciais”, ou seja, nos quais a *cor* (a “raça”) prevaleça enquanto elemento estruturador da desigualdade – seria necessário, discutir o seu *escopo*, ou seja, quais critérios utilizar para se definir a população a ser beneficiada.

Se do ponto de vista das desigualdades raciais a classificação racial no Brasil pode ser pensada em termos bipolares – reconhecendo-se “brancos” e “negros” – para Guimarães faz-se necessário reconhecer que esta classificação não reflete, do ponto de vista de uma “identidade social ou cultural” o fato de que a maioria da população negra do país *não* se auto-identifica como negra. Este fato poderia vir a comprometer a eficácia das políticas de ação afirmativa no Brasil, na medida em que a auto-identificação é imprescindível⁹¹ para este tipo de política.

⁸⁹ O exemplo citado por Guimarães é a universidade.

⁹⁰ Condições de aplicabilidade: âmbito, escopo e temporalidade.

⁹¹ A auto-identificação é imprescindível porque é o procedimento utilizado para se identificar os indivíduos a serem beneficiados pelo ingresso em programas de ação afirmativa.

O que fazer, então, na ausência de tal identidade? Guimarães apresenta uma “solução”:

“...seria necessário que houvesse uma clara identidade social, uma comunidade de sujeitos que se auto-reconhecessem e fossem reconhecidos como negros para que uma política de ação afirmativa pudesse ter eficácia. Na ausência de tal identidade, o legislador poderá estar ajudando a criar, com sua legislação, a comunidade sobre a qual pretende legislar”⁹².

A ação afirmativa promoveria as possibilidades de construção de uma “identidade negra”:

“Tal fato, no entanto, não deve inibir ou assustar o legislador. Isso por dois motivos. Primeiro porque já temos experiência, no Brasil, de legislação que agiu no sentido de incentivar o desenvolvimento de identidades étnicas entre grupos que já a tinham perdido. É o caso dos grupos indígenas do Nordeste, que viram seus contingentes crescerem enormemente quando se regulou o direito dos remanescentes indígenas às terras ancestrais. Não me consta, todavia, que a legislação tenha provocado, no norte do país, onde predomina a população de origem indígena, uma corrida às identidades ancestrais inexistentes”⁹³.

Na perspectiva de Guimarães, através das políticas de ação afirmativa, a relação entre diferença e desigualdade pode ser transformada: a diferença (a “raça”, a “cor”) que se constitui em fonte de desigualdade pode ser redefinida e ganhar um novo estatuto:

⁹² Antônio Sérgio Guimarães, *supra cit.*, pág. 241 (grifos meus).

⁹³ *Idem*, pág. 241.

“... um dos objetivos próprios às ações afirmativas é precisamente o de reforçar a identidade, seja racial, seja sexual, do grupo parcialmente privilegiado pela legislação. (...) Afinal, (...), a justificativa mesma da ação afirmativa é que as diferenças que são fontes de desigualdade devem, para deixar de sê-lo, não desaparecer – o que é impossível – mas transformar-se em seu contrário, ou seja, em fonte de compensação e reparação”⁹⁴.

Angela Gilliam e o Argumento Crítico da Idéia de uma “Especificidade Brasileira”

Angela Gilliam propõe contextualizar o impacto das políticas de ação afirmativa nos Estados Unidos, utilizando, para tanto, os próprios relatos pessoais daqueles que foram beneficiados por estas políticas – já que “muitos brasileiros normalmente não têm a oportunidade de ouvir a avaliação da ação afirmativa de pessoas cujas vidas têm sido afetadas positivamente pela política”. Gilliam também analisa o “ataque” que as políticas de ação afirmativa vêm recebendo por parte dos conservadores estadunidenses, principalmente a partir da chamada “Era Reagan” nos anos 1980.

O elemento que articula, no texto de Gilliam, os relatos pessoais de trabalhadores (as) com o ataque conservador contra a ação afirmativa, é a questão da igualdade: se os primeiros enfatizam o acesso igualitário a oportunidades de emprego e a democratização dos processos de contratação e promoção no trabalho, os últimos questionam as políticas de ação afirmativa como

⁹⁴ *Ibidem* (grifos meus).

área legítima de preocupação governamental, procurando reduzi-las, segundo Gilliam, a um viés excludente e racista, que contrariaria o princípio da igualdade:

“...os ‘conservadores’ têm redefinido a ação afirmativa de modo a significar ‘preferências raciais’- seleção baseada exclusivamente na identidade racial específica – ‘cotas’- um número fixo – e ‘discriminação reversa’ – racismo ao contrário, sempre utilizado para se referir a um tratamento injusto aos brancos, particularmente os homens”⁹⁵.

Gilliam procura, então, em sua participação no “Seminário de Brasília”, fazer uma espécie de advertência aos “brasileiros”: o conhecimento limitado que se teria, no Brasil, da experiência estadunidense de ação afirmativa faria com que muitas interpretações “brasileiras” sobre esta modalidade de política adotassem a definição dos conservadores norte-americanos.

Mais do uma questão de desconhecimento, a adesão à posição conservadora estadunidense sobre a ação afirmativa, na visão de Gilliam, seria uma forma de comprometimento político por parte de alguns acadêmicos brasileiros, visando assegurar seus próprios “privilégios raciais”.

Neste sentido, Gilliam afirma que é necessário considerar-se o fato de que nenhum conhecimento é “objetivo” e livre de “propósitos políticos”:

“Aqueles que estudam comunidades subalternas devem não só incorporar suas obsolescências como porta-vozes de negros, mas também encorajar aqueles que são ‘objetos de estudo’ a interrogar as interpretações acadêmicas disseminadas sobre eles. Além disso, do mesmo modo que seus colegas norte-

*americanos, alguns acadêmicos brasileiros não consideram o possível relacionamento entre suas próprias identidades, privilégios e a produção intelectual que eles desenvolvem em uma sociedade racializada e segmentada*⁹⁶.

Neste ínterim, Gilliam questiona a “sustentação, ainda forte entre acadêmicos, da narrativa sexualizada de Gilberto Freyre sobre a vida escravo-colonial”. Seria necessário questionar a valorização da mestiçagem, inaugurada na obra de Freyre, e promovida por certos intelectuais brasileiros⁹⁷. O caminho para este questionamento seria a ênfase na desigualdade e na violência embutidas na relação entre senhor e escrava na qual “o parceiro masculino é de uma raça e de uma classe superior e a mulher de raça e classe subordinadas”. Para Gilliam, esta relação desigual e violenta seria a “verdadeira raiz” da “mistura” e da “ambigüidade” que alguns insistiriam em afirmar como sendo aquilo que especifica a “nação brasileira”. Esta seria a “verdadeira” origem da miscigenação que os chamados “neofreyrianos”⁹⁸ se recusariam a assumir.

Nesta direção, defender políticas de ação afirmativa para a população negra no Brasil implica, para Gilliam, enfatizar as desigualdades embutidas na “conjunção entre raça, classe e gênero” tal qual na sua abordagem crítica da miscigenação no Brasil.

⁹⁵ Angela Gilliam, “O Ataque contra as Ações Afirmativas nos Estados Unidos – Um Ensaio para o Brasil” in Souza, Jessé, *Multiculturalismo e Racismo: Uma Comparação Brasil- Estados Unidos*, Brasília, Paralelo 15, 1997, pág. 44.

⁹⁶ *Idem*, pág. 54.

⁹⁷ Peter Fry e Lívio Sansone, segundo Ângela Gilliam.

Universalismo, Particularismo e as Combinações entre Identidade, Diferença e Desigualdade

As justificativas apresentadas por Roberto Da Matta, Fábio Wanderley Reis, Antônio Sérgio Guimarães e Angela Gilliam para a adoção ou não de um critério racial nas políticas de ação afirmativa no Brasil reside no modo pelo qual cada um destes autores interpreta a natureza das desigualdades e a existência (ou não) de uma identidade negra no Brasil.

Tal como afirma Mônica Grin⁹⁸, a desigualdade entre brancos e negros seria o pressuposto sociológico a justificar o espírito normativo do próprio “Seminário de Brasília”. Mas este pressuposto – que evidencia o tácito reconhecimento de que existe racismo no Brasil – não impede que a desigualdade seja lida de diferentes maneiras pelos participantes do Seminário e traga implicações para o modo pelo qual cada um deles concebe a identidade.

As diferentes leituras aparecem, portanto, nas diferentes combinações entre identidade, diferença e desigualdade e nos diferentes pesos que são atribuídos a cada uma destas questões nas combinações criadas pelos autores. E o que se têm, nestas diferentes combinações, são interpretações distintas sobre a relação entre “raça” e racismo.

Sendo assim, as questões que perpassam as abordagens de Da Matta, Reis, Guimarães e Gilliam são: qual seria o modo pelo qual o **racismo** opera na sociedade brasileira? Seria legítimo, a partir daí, adotar um dispositivo de

⁹⁸ Este termo, elaborado por Hanchard, referir-se-ia aos acadêmicos, citados na nota acima, cujas abordagens seriam “herdeiras” das de Gilberto Freyre: Roberto DaMatta, Peter Fry e Lívio Sansone.

⁹⁹ Monica Grin, *supra cit.*

combate ao racismo tal como a ação afirmativa? A ação afirmativa promoveria uma **racialização**¹⁰⁰ em termos identitários ?

Neste sentido e, tendo-se em vista o contraste com os Estados Unidos sugerido pela própria organização do Seminário, o que se coloca como pano de fundo é uma discussão sobre a identidade nacional brasileira: o que nos difere e especifica enquanto Nação? Esta diferença e especificidade tornariam inviável a adoção de políticas de ação afirmativa no Brasil? O que nos assemelha e aproxima de outros contextos – especialmente os Estados Unidos – nos quais as políticas de ação afirmativa foram adotadas?

Identidade e Desigualdade

A relação entre identidade, diferença e desigualdade aparece em Roberto Da Matta através da interação entre o racismo e a chamada “fábula das três raças” . Da Matta afirma que a sociedade brasileira seria, a um só tempo, hierárquica e complementar. Neste sentido é que este autor prefere falar em “sistema racial” ou mesmo “classificação racial” ao descrever a “fábula das três raças”: se brancos e negros (e índios) são socialmente hierarquizados, eles também se complementam na medida em que seriam culturalmente diferentes (“os negros possuem qualidades ausentes dos brancos” fazendo com que “um seja necessário ao outro”). São desiguais mas complementares porque são também diferentes. A complementaridade, é preciso dizer, não é sinônimo de igualdade porque mesmo que se diga que o “branco não é superior em tudo”, ele continua sendo superior.

¹⁰⁰ Na medida em que adota um critério racial.

A relação entre hierarquia e complementaridade resulta numa valorização da ambiguidade. A expressão maior desta valorização seria o reconhecimento simbólico da miscigenação. A miscigenação, na visão de Da Matta, é aquilo que confere especificidade ao racismo, podendo-se, assim, falar num “racismo à brasileira”. Neste sentido, para Da Matta, seria necessário considerar a miscigenação como aquilo que “une” os brasileiros e o racismo como aquilo que os “separa” e os torna desiguais entre si.

É interessante notar que, nesta equação elaborada por Da Matta entre racismo e miscigenação (ou entre desigualdade e diferença), esta última ganha maior relevância na sua posição acerca das políticas de ação afirmativa.

A miscigenação é que comprometeria, segundo Da Matta, a “precisão classificatória” requerida pelas políticas de ação afirmativa. O desafio posto à adoção de um critério racial seria o reconhecimento da mestiçagem que caracterizaria a identidade nacional brasileira.

Embora proponha adotar uma “perspectiva sociológica” para tratar das relações raciais no Brasil, privilegiando, assim, a classificação racial (do ponto de vista do modo como se é classificado pelos outros), é inegável a preocupação de Da Matta em evidenciar que a identidade racial é uma questão de elaboração e volição dos sujeitos sociais. Por esta via, as perspectivas de Da Matta e de Fábio Wanderley Reis se aproximam¹⁰¹, como bem aponta Mônica Grin:

“As possibilidades de fabricação da cultura ‘racial’ pelos agentes sociais, segundo esses autores, podem efetivamente variar conforme a contingência,

¹⁰¹ Embora, é preciso ressaltar, que para Reis, os sujeitos sociais serão, ontologicamente, individuais, pois, do contrário, serão qualificados pelo autor como “artificiais”.

escolhas, interesses, mitos e a volição dos indivíduos, grupos ou coletividades que povoam contextos culturais”.¹⁰²

Na perspectiva de Fábio Wanderley Reis, a utilização de um critério racial nas políticas de ação afirmativa sugeriria o reconhecimento de uma identidade negra (concebida por Reis enquanto sinônimo de “identidade africana”), o que para este autor seria inaceitável. Na medida em que, para ele, trata-se de afirmar, em quaisquer circunstâncias, o individualismo como um valor, qualquer tentativa de construção identitária deve partir do indivíduo cuja “deliberação livre e autônoma” pode ser ameaçada pela pré-determinação forçosa de uma identidade coletiva.

Neste sentido, a identidade parte sempre do indivíduo e qualquer forma de adscrição deve ser combatida: seja a adscrição racial característica da discriminação racial, seja o esforço do movimento negro no Brasil em afirmar uma identidade negra, o que para Reis, também configuraria uma forma de adscrição a ser combatida, na medida em que “a ênfase na livre deliberação individual quanto à identidade dificilmente poderia compatibilizar-se com a idéia de uma espécie de predeterminação forçosa de uma identidade africana para os negros do Brasil”.

Não se pode deixar de notar que, a defesa que Reis faz do universalismo e do individualismo é posta nos limites da identidade nacional: o direito do indivíduo é traduzido, em várias passagens de seu texto, como o “direito do cidadão brasileiro de raça negra de sentir-se brasileiro”. Neste sentido, as críticas de Reis à afirmação de uma identidade negra (segundo ele “africana”) partem também da idéia de que ela contrariaria a própria identidade nacional.

¹⁰² Monica Grin, *supra cit.*, página 187.

Sendo assim, Fábio Wanderley Reis defende a adoção de um critério *social* em vez de *racial* para as políticas de ação afirmativa. A justificativa que este autor apresenta, além da defesa do individualismo, passa por uma concepção específica acerca da desigualdade.

Fábio Wanderley Reis é tributário da hipótese inaugurada por Donald Pierson (e mais tarde desenvolvida por Marvin Harris em seu conceito de “raça social”) em torno da relação entre “cor” e classe social no Brasil: ao postular um “paralelismo entre as escalas cromática e social”¹⁰³, Reis faz referência à relação entre “cor” classe e *status* se combinariam a um só tempo, numa posição social. Embora partindo de análises e abordagens distintas, tanto Pierson quanto Harris¹⁰⁴ postulam que a discriminação existente no Brasil é de “classe” e não de “raça” – Reis segue nesta mesma vertente de interpretação sobre a desigualdade¹⁰⁵, ao defender a adoção de um critério *social* para as políticas de ação afirmativa.

Ao postular que as desigualdades entre brancos e negros devem ser entendidas partindo-se de um viés social (privilegiando-se “classe” e não “cor”) Reis termina por elaborar uma concepção específica acerca da própria discriminação racial: esta é definida como qualquer forma de percepção ou de menção a “raça”. Neste sentido, Reis concebe o racismo enquanto sinônimo de

¹⁰³ Veja-se página 59.

¹⁰⁴ As referências aos trabalhos de Donald Pierson e Marvin Harris foram elaboradas a partir do seguinte texto: Lília K. M. Schawrcz, “Questão Racial e Etnicidade” in Sérgio Miceli (org.), *O que Ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)*, São Paulo, Ed. Sumaré, 1999.

¹⁰⁵ É interessante notar que Reis mobiliza, explicitamente (embora sem citá-lo), uma idéia “tipicamente” piersoniana para falar sobre as especificidades da discriminação no Brasil: as possibilidades do convívio, da interação, das relações de intimidade (ou mesmo de “casamentos inter-raciais”) seriam índices da maior tolerância e da amenidade nas relações raciais no Brasil, em comparação com os Estados Unidos.

racialismo – e vice-versa. O combate ao racismo se faz na direção da “irrelevância das características raciais” o que significa dizer que o anti-racismo se resume num anti-racialismo.

Reis equaciona racialismo e racismo, e neste sentido, para este autor, as políticas de ação afirmativa que adotam critério *racial* poderiam ser caracterizadas enquanto uma espécie de “racismo às avessas”.

Desigualdade e Identidade

Como já foi dito, a relação entre desigualdade, diferença e identidade é posta pela própria ação afirmativa. Embora todos os autores aqui selecionados tratem desta relação, existe uma diferença de ênfase nas abordagens. Sendo assim, embora tanto Roberto Da Matta quanto Fábio Wanderley Reis tratem da questão da desigualdade (cada qual a partir de concepções específicas sobre ela), na maior parte dos seus textos o que estes autores fazem é problematizar a adoção de um *critério racial* nas políticas de ação afirmativa, na medida em que se mostram mais preocupados com as implicações que esta forma de identificação traria para a questão da identidade.

Angela Gilliam e Antônio Sérgio Guimarães, por sua vez, exploram mais em seus textos a questão da desigualdade. Se existe também neles uma discussão sobre identidade, ela aparece em segundo plano, na medida em que deriva das concepções específicas que cada um destes autores têm sobre a questão da desigualdade (ao contrário do que fazem Da Matta e Reis).

Enquanto Da Matta reivindica uma “especificidade brasileira”, a posição de Angela Gilliam revela uma nova interpretação acerca da miscigenação enquanto principal elemento a constituir uma identidade nacional brasileira.

A miscigenação e a idéia de mistura *racial* devem ser lidas, segundo Gilliam, a partir de uma nova perspectiva sobre a “conjunção entre raça, classe e gênero”. Essa conjunção permitiria pensar a desigualdade e a violência envolvidas nas relações que deram origem à nação brasileira.

A democracia racial, por sua vez, deixa de ser interpretada como “mito”, como o faz Da Matta, ou como meta a ser alcançada, como sugere Reis, e passa a ser pensada, nos termos de Gilliam, enquanto “ideologia” que mascara o racismo prevalente no Brasil. A “especificidade brasileira” passa a residir, portanto, na configuração que o racismo recebe no país, por força da “ideologia da democracia racial”.

Neste sentido, é que Gilliam questiona o argumento de Da Matta (também presente em Reis) de que o gradualismo e o *continuum* de cor seriam os únicos elementos a caracterizar a classificação racial no Brasil. Para Gilliam, os cientistas sociais que se voltam unicamente para a “classificação multipolar” desrespeitam o fato de que muitos brasileiros se auto-identificam como negros (principalmente mulheres negras que recusam a denominação “mulata”), **auto-identificação esta que representaria uma declaração política de resistência ao racismo e à discriminação racial.**

Segundo Gilliam, os cientistas sociais que recusam a classificação bipolar, buscando desqualificá-la (tal como o faz Fábio Wanderley Reis) como “militante” e

“imitação” da regra de hipodescendência dos Estados Unidos, não reconhecem que **“para quem sofre o racismo, não há ambiguidade”**¹⁰⁶.

Neste sentido, para Gilliam, seria necessário considerar os efeitos gerados pelo racismo na classificação racial. Sob o ponto de vista da desigualdade, é possível pensar numa “classificação bipolar” (entre brancos e negros) e, mais do que isso, numa identidade negra no Brasil.

A abordagem de Guimarães se aproxima da de Angela Gilliam na medida em que também enfatiza a questão da desigualdade. Segundo a interpretação de Guimarães, atentar para o fenômeno do racismo na sociedade brasileira significa reconhecer que as desigualdades sociais, no Brasil, apresentam um fundamento *racial* e, neste sentido, a necessidade da adoção de um *critério racial* nas políticas de ação afirmativa no Brasil se justifica.

A afirmação do caráter *racial* das desigualdades é feita, por Guimarães, no âmbito de uma discussão recorrente em sua obra, discussão que, também pode-se dizer, percorre a história dos estudos das relações raciais no Brasil: a relação entre “raça” e “classe”.

Para Guimarães a ordem hierárquica sobre a qual se fundou a escravidão no Brasil ainda não foi, de fato, rompida. Tal hierarquia deve ser compreendida enquanto uma estrutura estamental (formada por grupos de *status*) que apresenta uma homologia com uma estrutura *racial* (advinda do racismo). Esta estrutura

¹⁰⁶ Angela Gilliam, “Globalização, Identidade e as Ataques à Igualdade nos Estados Unidos: Esboço de uma Perspectiva para o Brasil” in Feldman-Bianco & Graça Capinha, *Identities – Estudos de Cultura e Poder*, São Paulo, Ed. Hucitec, 2000).

racial – e a discriminação e desigualdade a ela relacionadas – não deve ser confundida com a estrutura de classes¹⁰⁷.

O reconhecimento do caráter *racial* das desigualdades sociais acontece quando se analisam as causas da “pobreza negra”. (Guimarães, 2002:64). “Raça” teria a virtude de revelar certas especificidades da pobreza no Brasil que não poderiam ser subsumidas no conceito de “classe”. Ou melhor, para Guimarães, não se trata mais de pensar a relação entre “cor” e pobreza no Brasil como uma relação de coincidência, mas de se atentar para o papel que a “cor” desempenha na constituição da pobreza¹⁰⁸.

Mas a causa mais importante, e dificilmente discernível, da “pobreza negra” no Brasil, segundo Guimarães, estaria atrelada ao caráter das discriminações sofridas pelos negros no país. Aqui, não se poderia afirmar que “o fator racial seja um motivo de discriminação explícito ou diretamente detectável” porque, diferentemente dos Estados Unidos e da África do Sul, “o fator racial está, geralmente, *diluído* numa série de características pessoais, todas de *ordem atribuída (ascribed)*” (Guimarães, 2002:67, grifos meus), tal como na noção de “boa aparência”.

¹⁰⁷ Segundo Guimarães: “...o racismo brasileiro está umbilicalmente ligado a uma estrutural estamental, que o naturaliza, e não à estrutura de classes, como se pensava. Na verdade, também as desigualdades de classe se legitimam através da ordem estamental” (Antônio Sérgio Alfredo Guimarães, “Introdução” in *Racismo e Anti-Racismo no Brasil*, São Paulo: FUSP; Ed. 34, 1999, pág. 13).

¹⁰⁸ Por que a pobreza atingiria mais os negros do que os brancos? Guimarães destaca algumas explicações. Primeiro, o que Hasenbalg e Silva (1992) denominaram como o “ciclo cumulativo de desvantagens” dos negros, que se inicia com uma defasagem herdada do passado da escravidão mas que se alimenta de novas discriminações no âmbito da educação e do mercado de trabalho. Guimarães também destaca o “fator gênero” (Guimarães, 2002: 69) que explicaria as desvantagens específicas das mulheres negras, principalmente no mercado de trabalho.

A defesa de um conceito sociológico de “raça”, por Guimarães, se faz neste interim. “Raça” seria uma ferramenta analítica que permitiria *trazer à tona* a idéia de “raça” *disfarçada* em algum *tropos* tal como “cor”¹⁰⁹.

É interessante, pois, notar o modo como Guimarães equaciona “raça” e “cor”:

“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 nossa percepção. É desse modo que a ‘cor’, no Brasil, funciona como uma imagem figurada de ‘raça’”¹¹⁰.

A “cor” só tem significado no interior de uma “ideologia racial” – o racialismo – e de uma “doutrina racial” – o racismo - que a utilizam como um marcador para a hierarquização social. Neste sentido, à diferença de “cor” é atribuída uma diferença de *status* e, na perspectiva de Guimarães, é esta associação que permite a utilização de “raça” – enquanto conceito sociológico e não biológico, portanto.

Antônio Sérgio Guimarães propõe pensar a **identidade negra**, tal como o faz Angela Gilliam, a partir da questão da **adscrição racial** posta pela discriminação racial e pelo racismo. É preciso destacar que o uso sociológico e analítico, proposto por este autor (e citado acima), da idéia de “raça” não se desvencilha de um sentido político-normativo. Este último transparece na defesa

¹⁰⁹ Inspirado em Marvin Harris, para Guimarães seria necessário, então, distinguir “cor” enquanto conceito *êmico* e “raça” enquanto conceito *ético*. (Guimarães, 2002: 53) A tarefa do analista seria a de *revelar* a idéia de “raça” embutida nas “categorias nativas”.

de um racismo que seria necessário para se combater o racismo. Para tanto, Guimarães utiliza-se da distinção entre “racismo”, “racismo intrínseco” e “racismo extrínseco”¹¹¹ de Kwame Anthony Appiah¹¹²:

“Este tipo [o racismo extrínseco] deve ser distinguido, para *fins políticos e analíticos*, do ‘racismo’ que os grupos dominados vêm-se forçados a desenvolver para enfrentar a discriminação a que estão submetidos. Este último tipo de pensamento racista pode ser chamado de ‘racismo defensivo’, de modo a sinalizar a sua diferença funcional, ou de ‘racismo anti-racista’, como fez Sartre, para ressaltar sua função política”¹¹³.

A proposta de Guimarães de um “racismo anti-racista” é inspirada, como se vê, também em Sartre¹¹⁴. Reconhecendo-se a “raça” enquanto construção social que, no ínterim de uma sociedade racista, permite a reprodução de desigualdades e privilégios, Antônio Sérgio Guimarães propõe, por sua vez, a

¹¹⁰ Antônio Sérgio Guimarães, “Racismo e Anti-Racismo no Brasil” in *Racismo e Anti Racismo no Brasil*, São Paulo, Ed. 34, 1999, pág. 43 e 44.

¹¹¹ Para Appiah (1997), o “racismo” seria o pressuposto a orientar os racismos. Este pressuposto se baseia na idéia do compartilhamento de uma “essência racial” que confere predisposições morais e intelectuais aos membros de diferentes “raças”.

¹¹² Kwame Anthony Appiah, , *Na Casa de Meu Pai: a África na Filosofia da Cultura*, Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

¹¹³ Antônio Sérgio Alfredo Guimarães, “Raça e Racismo no Brasil”, *supra cit.*, pág. 32.

¹¹⁴ Ao prefaciá uma antologia poética dos escritores negros de língua francesa (do movimento estético denominado *negritude*), Sartre afirma que a “tomada de consciência da raça” através da expressão poética constitui-se num passo importante na luta contra a opressão, na medida em que “posto que o oprimem [o negro] em sua raça, e por causa dela, é de sua raça, antes de tudo, que lhe cumpre tomar consciência”. (Sartre, 1978:94)

Neste ínterim é que o negro, segundo Sartre, cria para si um “racismo anti-racista” que seria “o único caminho capaz de levar à abolição das diferenças de raça” (Sartre, 1978:94). Ao caracterizar a constituição deste “racismo anti-racista” perpetrado pelos poetas negros através da afirmação de sua negritude, Sartre explicita um movimento definido como a “*dialética da raça*”: “Na realidade, a Negritude aparece como o tempo fraco de uma progressão dialética: a afirmação teórica e prática da supremacia do branco constitui a tese; a posição da Negritude como valor antitético é o momento da negatividade. Mas este momento negativo não possui auto-suficiência e os negros que o usam o sabem muito bem; sabem que visa preparar a síntese ou a realização do humano numa sociedade sem raças. Assim, a Negritude é para se destruir, é passagem e não

partir da “dialética de suplantação do racismo” exposta por Sartre, um “racialismo anti-racista”, focalizando a questão da adscrição racial:

“ ... Sartre reflete sobre o fato de que não se pode lutar contra o que achamos que não existe. Dizendo de outro modo, se os negros considerarem que as raças não existem, acabarão também por achar que eles não existem integralmente como pessoas, *posto que é assim que são, em parte, percebidos e classificados por outros.*”¹¹⁵

A natureza *adscrita* do racialismo – o fato de as pessoas serem classificadas pelos outros através de sua “raça” - **deve ser (re)apropriada pelos sujeitos**, e as políticas de ação afirmativa podem vir a auxiliar, segundo Guimarães, nesta (re)apropriação, necessária para o combate ao racismo:

“Teleologias à parte, a sugestão de Sartre nos leva a considerar *o fato político de que as identidades não são escolhidas pelos sujeitos, embora sejam assumidas, de modo mais ou menos pleno.* Ao fim e ao cabo, a questão se resume em saber se há alguma chance de se combater o racismo, quando se nega o fato de que a idéia de raça continua a diferenciar e privilegiar largamente as oportunidades de vida das pessoas.”¹¹⁶

A proposição racialista de Guimarães – racialismo para combater o racismo - se coaduna com a sua própria definição de ação afirmativa¹¹⁷ e, mais do que isto, com o seu modo de conceber as possibilidades de construção de uma “identidade negra”, através das políticas de ação afirmativa.

término, meio e não fim último. No momento em que os Orfeus negros abraçam mais estreitamente esta Eurídice, sentem que ela desvanece em seus braços”.(Sartre, 1978:122)

¹¹⁵ Antônio Sérgio Guimarães, *supra cit.*, pág. 64 (grifos meus).

¹¹⁶ Antônio Sérgio Guimarães, *supra cit.*, pág. 64 (grifos meus).

¹¹⁷ Veja-se pág. 10.

Por meio das ações afirmativas existe a possibilidade, segundo Guimarães, de transformação da diferença – hoje razão de discriminação e desigualdade – em fonte de “compensação e reparação”. A ação afirmativa, ao transformar a negatividade do racismo em positividade – buscando eliminar a sua vinculação exclusiva com o racismo para associá-lo também com a luta anti-racista - incentivaria a promoção e o fortalecimento de uma “identidade negra”.

As Críticas à Racialização: uma Discussão sobre Identidade

Para Angela Gilliam e Antônio Sérgio Guimarães, a sociedade brasileira, por ser racista, é racialista. As ações afirmativas seriam uma forma de se reapropriar deste racismo para combater o racismo. Ou seja, se reapropriar da racialização que advém da adscrição no ato discriminatório.

Guimarães enfatiza, portanto, a adscrição racial. Isto fica evidente quando este autor privilegia como objeto de análise, além da relação entre “raça” e “classe” e da questão da democracia racial, o insulto *racial* (as ofensas verbais que acompanham os atos discriminatórios) pensado enquanto *estigma* que atribui inferioridade a partir da “cor”. (Guimarães, 2002:194)

O privilegiamento da adscrição racial para se pensar na ação afirmativa e na identidade negra também aparece em Gilliam quando esta autora afirma que, do ponto de vista daqueles que sofrem o racismo, não existe ambiguidade para se (auto)identificar em termos raciais.

Seguindo-se este raciocínio, para aquele que é racista, o “outro” é sempre “negro”, ou tal como sugerido por Frantz Fanon¹¹⁸, o negro se percebe enquanto tal a partir do **olhar** do outro. Mas será o próprio Fanon quem irá problematizar esta identificação: ela faz sentido quando se trata de analisar o racismo e a identificação que ele promove em termo adscritos. Mas e do ponto de vista da auto-identificação?

De modo geral, os críticos da racialização acreditam que a sociedade brasileira, embora seja racista, não é racialista porque os indivíduos não se auto-classificam apenas em termos raciais. As ações afirmativas promoveriam, assim, a racialização. E o que interessaria pensar seria o impacto da ação afirmativa sobre a classificação racial. Os críticos de Guimarães enfatizam, assim, a auto-percepção identitária.

Na base desta discussão está uma questão recorrente no debate acadêmico sobre políticas de ação afirmativa no Brasil: “como definir quem é negro (a) no Brasil?”

Estigma versus Auto-Percepção

A ênfase na adscrição *racial* resulta num “objetivismo estruturalista” que se expressa, segundo Sérgio Costa¹¹⁹, tanto do ponto de vista teórico-sociológico mas principalmente do ponto de vista político, num uso exagerado da categoria raça por Antônio Sérgio Guimarães. A objeção de Costa reside no modo como é

¹¹⁸Frantz Fanon, “A experiência vivida do negro”, *Pele Negra, Máscaras Brancas*, Rio de Janeiro: Fator, 1983 [1952].

¹¹⁹Sérgio Costa, “A Construção Sociológica da Raça no Brasil” in *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 24, n.º 1, 2002.

elaborada a relação entre estrutura e relações sociais no racismo proposto por Guimarães:

“... sem o apoio de estudos qualitativos que permitam identificar a forma como a dinâmica racial efetivamente opera no plano das relações sociais, não se pode pressupor, a partir da possibilidade [estrutural] de agrupamento das desigualdades nos pólos branco-não branco, que a sociedade efetivamente funcione com base nessa polaridade”¹²⁰.

Para Denílson Werle e Sérgio Costa¹²¹, ignorar esta distinção pode acabar fazendo com que o conceito de “raça” “cumpra um papel semelhante àquele desempenhado, numa tradição teórica diversa, por categorias como proletariado ou classe trabalhadora: construídas intelectualmente como virtualidade política, elas precisam ser apropriadas pelos sujeitos históricos incumbidos de sua própria emancipação”¹²².

Não se pode esquecer que Guimarães reconhece, num certo momento¹²³, que a classificação *racial* polarizada em brancos e negros e baseada nas desigualdades raciais (*racismo*) não deve ser confundida com a identidade (enquanto auto-classificação; *racialização*) na medida em que boa parte da população negra do país não se auto-identifica como tal.

Mas a relação entre a classificação *racial* que adviria de uma estrutura social *racializada* (que hierarquiza *racialmente* o *outro*), e a identidade (entendida como auto-classificação) é tratada, por Guimarães, como uma questão de

¹²⁰ *Idem*, pág. 50.

¹²¹ Denílson Luís Werle e Sérgio Costa, “Reconhecer as Diferenças: Liberais, Comunitaristas e as Relações Raciais no Brasil” in *Novos Estudos Cebap*, n.º 49, novembro de 1997.

¹²² *Idem*, pág. 176.

¹²³ Veja-se, nas páginas anteriores, a sua participação no “Seminário de Brasília”.

“desvelamento” e de “tomada de consciência (racial)” com as quais as políticas de ação afirmativa poderiam contribuir, fazendo uma espécie de mediação.

Na medida em que o procedimento utilizado para se *identificar racialmente* os indivíduos a serem beneficiados pelos programas de ação afirmativa (tais como as cotas em universidades) é a auto identificação (a partir das opções “branco” e “negro” ou “branco”, “pardo e “negro” das quais os “pardos” e/ou “negros” seriam os beneficiários), as políticas de ação afirmativa permitiriam, segundo a interpretação de Guimarães, “trazer à tona”, “desvelar” ou mesmo “conscientizar” os sujeitos quanto à sua “raça”¹²⁴.

Este *caráter instrumental* que Antônio Sérgio Guimarães confere à identidade *racial* é justamente a questão de sua obra que é mais problematizada por seus críticos.

O uso analítico e sociológico da categoria “raça” que se confunde com um sentido político-normativo conferido à identidade *racial* faz com que, para Mônica Grin¹²⁵, por exemplo, a “epistemologia” de Guimarães seja “dogmática” na medida em que faz “supor rigidamente, por classificação bipolar, a existência, ainda que velada, de categorias ‘raciais’ congeladas – ‘negro’ e ‘branco’ - *a despeito dos próprios sujeitos sociais*, pontificando assim sobre a importância do desvelamento da categoria ‘raça’, agora como construção social, a fim de *instrumentalizar*

¹²⁴ Segundo Joaze Bernadino, a mobilização do movimento negro a favor da implantação de políticas de ação afirmativa no Brasil faria parte de um esforço político maior do movimento em disseminar uma identidade negra no Brasil concebida em termos racialistas ou bipolares (negros e brancos) em oposição à um continuum de cor sugerido pela miscigenação (Joaze Bernadino, *Ação Afirmativa no Brasil: A Construção de Uma Identidade Negra?*, Dissertação de Mestrado em Sociologia, Universidade de Brasília, 1999)

¹²⁵ Mônica Grin, “Esse ainda Obscuro Objeto do Desejo – Políticas de Ação Afirmativa e Ajustes Normativos: o Seminário de Brasília” in *Novos Estudos Cebrap*, n.º 59, 2001.

politicamente os sujeitos sociais para que eles ‘enxerguem’ a ‘raça’ no mundo social tal como ela deve inequivocamente aparecer...”.¹²⁶

Neste sentido, ainda segundo Mônica Grin, tanto para justificar a sua proposta do uso analítico de “raça” como categoria que aparece “disfarçada” em “noções nativas” tais como “cor”, quanto para afirmar sua posição favorável às políticas de ação afirmativa, “*Guimarães vislumbra uma ordem social racializada mais uma vez a despeito dos sujeitos sociais*, ‘ignorantes’ que seriam dos mecanismos que os colocam em situação desigual. Nessa perspectiva, entre o cientista social e o agente social há um discrepância significativa, na qual o primeiro sabe e pontifica e o segundo ignora mas pode ser persuadido.(...)”.¹²⁷

Sérgio Costa também problematiza a (auto)identificação *racial* tal como ela aparece em Guimarães e em outros autores como Michael Hanchard (1994), que compartilham a idéia de uma “conscientização racial”. Na medida em que esta conscientização é concebida a partir de uma espécie de grau de (re)conhecimento e internalização da polarização branco/negro, para Costa, estes autores acabam estabelecendo uma espécie de “escala evolutiva” entre as diversas “identidades afro-descendentes” existentes no Brasil:

“Ao hierarquizar as escolhas e os padrões identitários efetivamente existentes, alguns estudos raciais acabam traduzindo as diferenças substantivas entre a auto-identidade dos afro-descendentes brasileiros e a imagem idealizada do afro-descendente ‘consciente de sua raça’, como um lapso temporal que faz a

¹²⁶ *Idem*, pág. 186 (grifos meus).

¹²⁷ *Ibidem*, pág. 186.

construção identitária efetivamente existente no Brasil um pré-estágio 'alienado'...".¹²⁸

Pode-se dizer que Mônica Grin, Sérgio Costa, Denílson Werle e outros autores tais como Lívio Sansone e Peter Fry compartilham, nas suas críticas à abordagem de Guimarães (e outras que dela se aproximam tais como a de Hanchard), a ênfase na auto-identificação e nas formas como os sujeitos processam os atributos sociais que lhes são adscritos nas suas relações (tais como nas situações de discriminação racial).

Neste sentido, para Lívio Sansone¹²⁹ interessa analisar "a produção de *estratégias individuais* de gerir o aspecto físico negro na vida cotidiana" ou o modo como se opera a construção de um "*habitus* racial" que, no caso da Bahia, por exemplo, faz com que a conjunção entre "cor, pobreza e discriminação racial" nem sempre conduza a "tornar-se um negro assumido".

Por sua vez, para Costa e Werle, não se pode desprezar as identidades construídas fora do marco da racialização – sugerido pelas políticas de ação afirmativa - como sendo expressão de uma espécie de "falsa consciência":

"...podemos observar que o mundo da vida compartilhado pelos afro-descendentes, as formas como vivenciam o racismo e as relações raciais em suas experiências diárias de reconhecimento, é heterogêneo e multifacetado, marcado por variações cromáticas e uma multiplicidade de diferenças que não podem ser simplesmente apagadas, aglutinadas e homogeneizadas em uma diferença

¹²⁸ Sérgio Costa, *Op. Cit.*, pág. 53.

¹²⁹ Lívio Sansone, "As Relações Raciais em Casa Grande & Senzala revisitadas à luz do processo de Internacionalização e Globalização" in Maio, Marcos Chor & Santos, Ricardo Ventura, *Raça, Ciência e Sociedade*, Rio de Janeiro, Fiocruz/CCBB, 1996.

totalizante, alimentada entre outros pelo próprio Estado – por mais tentador que o recurso político a tal homogeneização possa parecer”.¹³⁰

Ação Afirmativa, Identidade Negra e Identidade Nacional: Conclusão Preliminar

Pode-se notar que, nos textos dos participantes do “Seminário de Brasília”, além de diferentes concepções sobre a relação entre diferença e desigualdade, está presente uma perspectiva comparativa entre as relações *raciais* no Brasil e nos Estados Unidos: se a relação entre diferença e desigualdade é posta pela própria ação afirmativa enquanto princípio, o contraponto com os Estados Unidos também o é, devido à origem estadunidense de tal política.

Além disso, deve-se considerar o fato de que a própria tradição acadêmica dos estudos brasileiros sobre relações *raciais* sempre privilegiou uma abordagem comparativa com os Estados Unidos. Peter Fry¹³¹ lembra que, além dos estudos acadêmicos, o próprio imaginário social sempre foi tomado pela idéia de que a “especificidade” das relações *raciais* no Brasil, em relação aos Estados Unidos, revelava uma sociedade mais harmoniosa e tolerante, tal qual a imagem de “paraíso racial” construída desde os tempos da escravidão, tanto por abolicionistas brasileiros quanto pelos norte-americanos.

A “especificidade” das relações *raciais* no Brasil seria tributária dos mitos de origem da nação brasileira: a “democracia racial” e a “miscigenação”. Em

¹³⁰ Denílson Luís Werle e Sérgio Costa, “Reconhecer as Diferenças: Liberais, Comunitaristas e as Relações Raciais no Brasil” in *Novos Estudos Cebrap*, n.º 49, novembro de 1997, pág. 176.

¹³¹ Peter Fry, “Politics, Nationality and the Meanings of ‘Race’ in Brazil” in *Daedalus*, volume 129, number 2, 2000.

contraposição, os Estados Unidos seriam caracterizados, enquanto nação, pela segregação racial e pela divisão de sua população a partir de fronteiras *racialmente* definidas. Neste sentido, a percepção das relações *raciais* no Brasil e nos Estados Unidos enquanto modelos contrastivos foi importante para a própria constituição de suas respectivas identidades nacionais.

O embate em torno das políticas de ação afirmativa no Brasil revela recorrências e deslocamentos no que diz respeito a estas (e outras) representações sobre as relações *raciais* tal como se pode notar nos textos dos participantes do “Seminário de Brasília” analisados neste capítulo. Se, historicamente, a comparação com os Estados Unidos sempre fez do Brasil uma alternativa superior, a ação afirmativa coloca uma tensão entre estes dois modelos nacionais de relações raciais, tal como se verifica através do “Seminário de Brasília”. Uma relação entre as abordagens de Da Matta e Gilliam se torna representativa desta tensão¹³².

Se Angela Gilliam e Antônio Sérgio Guimarães valorizam a racialização que a ação afirmativa poderia promover para que se combata o racismo e a discriminação racial no Brasil, Da Matta e Reis reivindicam a necessidade de se valorizar a democracia racial enquanto expressão do *color blindness*, enquanto mito e meta a ser buscada nas relações raciais no país.

Capítulo 3: Reparação e Ação Afirmativa no Movimento Negro Contemporâneo

Um movimento social que retomou sua expressividade no cenário político contemporâneo, tal como se pode notar através da publicização crescente do debate em torno das políticas de ação afirmativa no Brasil, foi o movimento negro. Dois processos políticos vêm sendo destacados pelos ativistas do movimento como marcos de sua história recente: a preparação para a participação brasileira na Conferência de Durban, realizada na África do Sul, em 2001, e o projeto de lei do senador Paulo Paim (PT-RS), o Estatuto da Igualdade Racial.

A partir deste eventos significativos seria possível definir alguns contornos do movimento negro nos anos mais recentes. E o que se destaca é a reivindicação por *reparação*. Esta noção se constitui numa demanda internacionalizada do movimento negro (presente em vários países africanos e nos Estados Unidos), mas, no Brasil, a reparação é pensada como combate às desigualdades entre brancos e negros (desigualdades raciais). E a responsabilidade histórica deste combate caberia ao Estado brasileiro. Sendo assim, a modalidade de política eleita como reivindicação principal do movimento negro, na atualidade, são as políticas públicas de ação afirmativa. E, por causa delas, o diálogo entre o movimento negro e o Estado é cada vez mais intenso.

Este capítulo pretende, através de uma descrição etnográfica da preparação para a participação brasileira na Conferência de Durban, e do processo de tramitação do Estatuto da Igualdade Racial, mapear os argumentos e

¹³² A polêmica entre Peter Fry e Michael Hanchard também seria representativa desta tensão.

os sujeitos envolvidos nestes dois processos políticos cuja tônica é a ação afirmativa.

Algumas Notas sobre a Conferência Mundial

A *III Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e a Intolerância Correlata* foi concebida pela Organização das Nações Unidas (ONU) para que se pudesse estabelecer uma plataforma global comum de ação entre os 153 países participantes, acreditando-se no potencial universalizante e transnacional da noção de *direitos humanos*.

As duas Conferências anteriores, realizadas em Genebra (Suíça) nos anos de 1978 e 1983, partiram de objetivos mais restritos. Tratavam de questões mais “locais”: a descolonização da África foi o tema da primeira Conferência; o regime do *apartheid* na África do Sul, o tema da segunda.

Desta vez, a pauta mais geral de discussão proposta pelas Nações Unidas a cada país participante girava em torno das causas e das manifestações contemporâneas de racismo e de intolerância; das vítimas do racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata; e do estabelecimento de mecanismos eficazes de prevenção e combate.

Partindo-se de tais questões, cada país deveria se organizar internamente para promover o diagnóstico das suas manifestações específicas de racismo e intolerância e, então, propor estratégias de combate e prevenção. Depois disso, dos encontros promovidos no Senegal, França, Chile e Irã, nos quais, as agendas propostas pelos países de cada “região” foram apresentadas e debatidas, deveria surgir uma pauta comum de discussão para a Conferência Mundial de Durban.

Três questões tornaram-se recorrentes nos dez meses em que tais “reuniões preparatórias” foram realizadas; elas acabaram compondo a pauta de discussão em Durban: *o Oriente Médio; a definição de quais seriam as vítimas de racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata; a noção de reparação.*

O *O Oriente Médio* é o impasse a caracterizar as três Conferências contra o Racismo da ONU. Assim como nas duas Conferências anteriores, Estados Unidos e Israel se retiraram de Durban alegando não concordar com a insistência dos chamados países árabes (organizados a partir da Pré-Conferência realizada no Irã) em classificar o sionismo¹³³ como uma forma de racismo: “A ação de Israel contra os palestinos compara-se ao apartheid que discriminava a população negra neste país [a África do Sul]”, afirmou um representante do Belize¹³⁴. Para Israel, por sua vez, muitos dos países que insistiam em classificá-lo como racista, poderiam ser acusados por seu anti-semitismo e pela violação dos direitos humanos das mulheres, por exemplo.

O embate em torno daquilo que poderia ser classificado como racismo se estendeu a outras manifestações. Os *dalits* – os chamados “intocáveis” indianos – fizeram protestos em Durban com o apoio de organizações não-governamentais internacionais tais como a *Human Rights Watch*, para que o sistema de castas¹³⁵ da Índia fosse considerado como uma forma de discriminação racial. A Índia se

¹³³ O sionismo pode ser definido como o “movimento político e religioso judaico iniciado no século XIX, que visava o restabelecimento, na Palestina, de um Estado judaico, e que se tornou vitorioso em maio de 1948, quando foi proclamado o Estado de Israel”. (Aurélio Buarque de Holanda Ferreira, *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986)

¹³⁴ Jornal *O Estado de São Paulo*, 2001.

¹³⁵ Vale lembrar que, ao menos do ponto de vista jurídico, o sistema de castas foi abolido pela Constituição indiana de 1950.

recusou a discutir o assunto na Conferência, alegando tratar-se de uma “questão política *interna* ao país”.

Outro impasse caracterizou a definição das vítimas do racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlatas. A discussão girou em torno da adoção de uma definição genérica (“*vítimas são indivíduos ou grupos negativamente afetados ou que possam vir a ser objetos de atos de racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata*”) ou da listagem e nomeação de cada vítima e sua situação específica. Decidiu-se pela citação nominal de cada vítima na declaração e no programa de ação resultantes da Conferência. O embate consistiu, então, em quem deveria ser nominalmente citado.

Alguns países islâmicos e o Vaticano não aceitavam incluir na listagem das vítimas “tradicionais” do racismo – formada por negros (que nos documentos foram denominados como “*afrodescendentes*”) e judeus - as chamadas vítimas de intolerância correlata: mulheres e homossexuais. As mulheres foram, por fim, citadas, mas os homossexuais acabaram por não ser listados nos documentos finais da Conferência.

O tráfico de escravos e a escravidão, por sua vez, foram reconhecidos enquanto crimes contra a humanidade. As delegações dos países africanos, de modo geral, e do Brasil, empenharam-se para que este reconhecimento acontecesse tendo-se em vista sua principal reivindicação em comum: a reparação.

Embora a reparação fosse a tônica da Conferência Mundial para estes países, o que ficou evidente é que tal noção é concebida de maneira distinta por eles. E tal distinção se baseia no modo como a história é mobilizada, ou melhor, naquilo

que cada país seleciona do seu passado para construir uma retórica da dívida e da compensação. No âmbito da idéia de reparação, portanto, ganha destaque uma relação de dívida, a partir da qual um sujeito “credor” e outro “devedor” são, portanto, construídos.

Os países africanos, no início da Conferência de Durban, apresentaram um documento em conjunto exigindo que a escravidão, o tráfico de escravos e o colonialismo fossem qualificados como crimes contra a humanidade. Insistindo mais no passado colonial do que no tráfico e na escravidão, os africanos reivindicavam dos seus antigos colonizadores: pedidos formais de desculpas; perdão de suas dívidas externas; aumento de investimentos e transferência de tecnologia; devolução de objetos artísticos e históricos aos seus países africanos de origem.

Os países europeus ameaçaram, por isso, abandonar a Conferência alegando que, embora fossem condenáveis, a escravidão, o colonialismo e o tráfico não eram considerados crimes na época em que foram cometidos. Ao apelarem para um certo presentismo histórico, fizeram com que somente o item “colonialismo” fosse excluído da declaração e do programa de ação que resultaram da Conferência.

No caso dos Estados Unidos, país no qual a reivindicação por reparação se faz presente no movimento negro¹³⁶, discute-se, atualmente, a cobrança de uma indenização pelos descendentes de escravos junto a empresas que lucraram com

¹³⁶ Desde o fim da chamada Guerra de Secessão existe, nos Estados Unidos, uma discussão sobre a indenização de ex-escravos. Segundo Valter Silvério, “a noção de reparação foi, aparentemente, lançada por uma componente do movimento negro norte-americano, celebrada em muitas letras de reggae e nos filmes de Spike Lee (cuja companhia de produção se chama

a escravidão. A descoberta de documentos de companhias seguradoras do século XIX (que vendiam apólices de seguros de escravos aos seus proprietários) que compõem empresas contemporâneas, abriu a possibilidade de instauração de processos requerendo indenizações individuais (a exemplo de alguns judeus vítimas do Holocausto – ou de seus descendentes – que processaram empresas como a IBM por envolvimento com o nazismo assim como o próprio governo alemão).

Existem também ações pela indenização por escravidão sendo movidas contra o governo norte-americano. O abandono da Conferência de Durban pelos Estados Unidos, para muitos, sinalizou não só a força política da minoria política judaica no país, mas também o temor do governo em relação a este movimento político pela reparação financeira aos descendentes de escravos.

Diferentemente destas noções de reparação em voga no movimento negro nos Estados Unidos e nos países africanos, no Brasil, a retórica da reparação (que será analisada mais a frente) constrói uma equação entre as desigualdades raciais e a responsabilidade do Estado em combatê-las, selecionando da história a escravidão e o modo como se processou a abolição da escravidão no país. É neste ínterim que as políticas de ação afirmativa tornar-se-ão a principal demanda do movimento negro contemporâneo tal como se pode observar no processo da preparação brasileira para participar da Conferência Mundial de Durban.

‘Quarenta Acres e Uma Mula’, o equivalente ao que foi prometido aos ex-escravos pelos nortistas durante a guerra civil americana)...”. (Silvério, 2001:123).

A Preparação Brasileira para a Conferência de Durban

Nos dias seis, sete e oito de julho de 2001, na Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), foi realizada a *Conferência Nacional contra o Racismo e a Intolerância*. Ela encerrou o processo de preparação da participação brasileira na *Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas*, organizada pelas Nações Unidas, em Durban, África do Sul, entre trinta e um de agosto e sete de setembro de 2001.

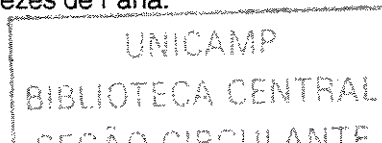
Para discutir as propostas a serem levadas pela delegação brasileira à chamada “Conferência de Durban”, foram promovidas onze pré-conferências regionais e três seminários nos estados de São Paulo, Pará e Bahia; também foram convocadas comissões externas e outras reuniões e, por fim, a *Conferência Nacional contra o Racismo e a Intolerância*, realizada no Rio de Janeiro.

Este processo de preparação para a participação brasileira na “Conferência de Durban” ficou sob responsabilidade de um *Comitê Nacional*¹³⁷ (composto por

¹³⁷ O Comitê Nacional foi instituído em setembro de 2000 com o intuito de assessorar a Presidência da República na formulação das posições brasileiras para as Conferências Regionais Preparatórias e para a Conferência Mundial. Coube, assim, ao Comitê Nacional, a organização das atividades que compuseram a chamada preparação brasileira para a “Conferência de Durban”. Do governo federal, eram membros do Comitê Nacional Vilmar Faria (assessor especial do Gabinete da Presidência da República); Marco Antônio Diniz Brandão (do Ministério das Relações Exteriores); Carlos Alberto Xavier (Ministério da Educação); Cláudio Duarte da Fonseca (Ministério da Saúde); Maria Helena Gomes dos Santos (Ministério do Trabalho e Emprego); Sebastião Azevedo (Ministério do Desenvolvimento Agrário); Ricardo de Barros (Ministério do Planejamento); Maria A Roberta de Lima (Secretaria de Estado de Assistência Social); Teresa Lobo (Conselho do Programa Comunidade Solidária); Roberto Borges Martins (presidente do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada-IPEA); Samuel Pinheiro Guimarães (Instituto de Pesquisa em Relações Internacionais); Alexandre Mello (Fundação Cultural Palmares); Glenio da Costa Alvarez (Fundação Nacional do Índio).

A chamada “sociedade civil” era representada por Antônio Olímpio de Sant’Ana; Azelene Kaingang; Benedita da Silva; Cláudio Nascimento; Gílio Felício; Hédio Silva Jr.; Hélio Santos; Henri Sobel; Ivete Sacramento; Ivanir dos Santos; Maria José Moir; Maria Stella de Azevedo Santos; Roque de Barros Laraia; e Sebastião Alves.

Da Câmara dos Deputados eram membros Marcos Rolim (Comissão de Direitos Humanos) e Ben Hur Ferreira (Comissão de Defesa do Consumidor, Meio Ambiente e Minorias). O Ministério Público Federal tinha como representante Maria Eliane Menezes de Faria.



representantes do governo federal, da sociedade civil, membros da Câmara dos Deputados e do Ministério Público), encarregado de coordenar os eventos para a discussão dos temas propostos pela ONU:

- Fontes, causas, formas e manifestações contemporâneas do racismo e da intolerância;
- Vítimas do racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata;
- Medidas de prevenção, educação e proteção para a erradicação do racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerâncias correlatas;
- Estabelecimento de mecanismos efetivos de proteção, recursos legais, meios de reparação, medidas compensatórias e outras medidas necessárias;
- Estratégias de combate ao racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerâncias correlatas para alcançar plena igualdade social¹³⁸.

Pode-se notar que o *racismo*, a *discriminação racial*, a *xenofobia* e as chamadas *intolerâncias correlatas* aparecem enquanto categorias distintas que remetem a diferentes formas de se classificar e hierarquizar as diferenças (étnicas, raciais, nacionais, religiosas de gênero, etc.) Mas estas diferenças acabam sendo unificadas numa só Conferência, antecipando, assim, o desafio político que é posto - o de reunir as *diferenças* sob a agenda comum da *igualdade*:

¹³⁸ Fonte: material impresso para divulgação e distribuição durante a Conferência. Todos os participantes inscritos receberam um *kit* que consistia num crachá de identificação e numa bolsa contendo uma camiseta, um bloco de anotações, canetas e os anais dos seminários regionais preparatórios para a Conferência Mundial. Em cada um destes materiais estava impresso o desenho-símbolo da Conferência: num fundo azul, um corpo formado por uma combinação de cores que incluía não só as da bandeira do Brasil mas também o preto e o vermelho. O preto,

*Unidos no Combate ao Racismo e à Intolerância: Igualdade, Justiça e Equidade*¹³⁹

A *Conferência Nacional contra o Racismo e a Intolerância*, ao seguir os temas de discussão sugeridos pela ONU, concretiza-se enquanto uma instigante proposta de conjugação do chamado “direito à diferença” com a noção “universalista” de direitos humanos.

Neste sentido, vale citar a “mensagem” de Benedita da Silva – eleita presidenta da Conferência Nacional –; suas palavras sinalizam o caráter multicultural (pluralista) da Conferência:

*“Esta Conferência será, sem dúvida, nosso espaço privilegiado para construir uma agenda nacional antidiscriminatória e estabelecer estratégias de monitoramento das ações governamentais nessa área. Somos governo e sociedade civil enquanto negros, indígenas, ciganos, religiosos, pessoas portadoras de necessidades especiais, mulheres, homossexuais, judeus, minorias e outros segmentos em busca de um Brasil igualitário, justo e digno”*¹⁴⁰.

Mas na interpelação entre estes diferentes grupos, uma diferença sobressaiu. Uma reivindicação monopolizou toda a Conferência: *políticas de ação afirmativa para a população negra*. A *Conferência Nacional contra o Racismo e a Intolerância* acabou por se tornar o apogeu da discussão sobre políticas de ação

aliás, era a cor em destaque porque cobria, proporcionalmente, a maior parte do corpo que compunha tal desenho.

¹³⁹ *Idem*. Vale notar que a noção de *equidade* faz parte do vocabulário jurídico e, mais especificamente, da discussão jurídica sobre políticas de ação afirmativa. Antônio Sérgio Guimarães (1999), ao buscar a origem do conceito de ação afirmativa, encontra uma definição de John D. Skrentny: “A idéia básica vem do centenário conceito legal inglês de equidade [equity], ou de administração da justiça de acordo com o que era justo numa situação particular, por oposição à aplicação estrita de normas legais, o que pode ter consequências cruéis”. (John Skrentny [1996:6] citado por Guimarães [1999:153]).

afirmativa no Brasil. Maria Aparecida da Silva, da organização não-governamental *Geledés-Instituto da Mulher Negra*, ao contextualizar o “*momento de efervescência da ação afirmativa no Brasil*”, afirma que, através da *Conferência Nacional*, os “*afrodescendentes constituem-se em sujeitos políticos capazes de, efetivamente, dialogar com o governo*”¹⁴¹.

Embora as políticas de ação afirmativa já estivessem sendo discutidas por várias entidades do movimento negro e mesmo pelo governo federal, a Conferência de Durban vem sendo descrita pelos ativistas como o momento no qual o movimento negro se aglutina em torno desta reivindicação: “*Durban sinaliza um consenso sobre a necessidade de se implantar ações afirmativas no Brasil*”, afirma Deise Benedito¹⁴², coordenadora de articulação política e de direitos humanos da organização não-governamental Fala Preta!.

Na medida em que se trata da reivindicação de políticas públicas de ação afirmativa, uma relação também ganha destaque na Conferência: a relação entre o *governo* e a *sociedade civil*. Tendo-se em vista as iniciativas anteriores (seminários, pré-conferências estaduais e regionais, comissões externas) acreditava-se que a Conferência Nacional culminaria num momento privilegiado de interlocução entre as organizações da sociedade civil e o Estado: a expectativa das delegações eleitas nos vinte e sete estados brasileiros era a de que, durante os três dias de reunião na capital fluminense, as propostas por elas elaboradas fossem votadas em plenário a partir de sua negociação com o governo federal,

¹⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁴¹ Maria Aparecida da Silva (Geledés-Instituto da Mulher Negra), Participação na Mesa Redonda: “Políticas de Ação Afirmativa na Perspectiva Brasileira” (Seminário *Racismo no Brasil*, promovido pela Ação Educativa e pela Abong, São Paulo, 18 e 19 de março de 2002).

¹⁴² Entrevista Pessoal, 2003.

resultando, este processo, no documento a ser levado para a África do Sul e, mais do que isto, na certeza de que os compromissos nele assumidos seriam efetivamente implementados pelo Estado.

Tratam-se, até aqui, de *expectativas* quanto a realização de um evento, geradas a partir das iniciativas anteriores e da própria divulgação oficial da Conferência, presente na mídia, nos cartazes e *folders* promocionais distribuídos assim como nos discursos da abertura solene da Conferência nos quais esta última, como se verá a seguir, é sempre descrita como um momento privilegiado de diálogo entre *governo e sociedade civil*.

No decorrer da Conferência Nacional e na Conferência de Durban, é interessante notar o modo como tais expectativas se concretizam nas diferentes leituras que os sujeitos políticos envolvidos fazem da relação entre *governo federal e sociedade civil*. Vários sentidos para o *sucesso* e para o *fracasso* da Conferência passam, então, a circular.

A Conferência Nacional Contra o Racismo e a Intolerância

A Conferência Nacional contra o Racismo e a Intolerância, segundo os dados fornecidos pelos organizadores, contabilizou a participação de 1500 delegados e de 500 ouvintes cadastrados. Os membros das vinte e sete delegações (cada uma delas eleita em um estado brasileiro) se subdividiram em grupos temáticos e se reuniram para apresentar as propostas elaboradas nas pré-conferências estaduais. O que se pretendia era que estas propostas fossem votadas e sistematizadas para serem encaminhadas para o Comitê Nacional –

que as incorporaria no documento a ser levado para a Conferência Mundial da ONU.

“A mobilização para a Conferência no Rio de Janeiro foi nacional. Não existiu estado em que não houvesse algum evento de preparação para a Conferência. Eu me dediquei à mobilização, viajando por quase todo o Brasil. Defendi que o mais importante da participação brasileira na Conferência Mundial de Durban seria processo de mobilização nacional sobre a temática do racismo”, afirmou Ivair Augusto Alves dos Santos¹⁴³, assessor da Secretaria de Direitos Humanos do Ministério da Justiça e, na época, membro do Comitê Executivo responsável pela organização da Conferência Nacional.

Segundo Ivair dos Santos, o processo de eleição das delegações que iriam participar da Conferência Nacional refletiu a situação do movimento negro em cada estado brasileiro. Na região norte, por exemplo, os militantes tiveram até mesmo dificuldades de transporte e locomoção para comparecer às reuniões. Foi preciso, então, mobilizar o apoio dos governos estaduais e municipais, nestes casos, embora Ivair dos Santos faça questão de ressaltar que

“O objetivo sempre foi o de ‘empoderar’[sic] a militância e respeitar sua autonomia para se organizar. Em muitos lugares era a primeira vez que as autoridades locais reconheciam a existência do movimento negro”.

Ao longo destes eventos que constituíram a preparação brasileira para a Conferência de Durban, lideranças foram sendo sedimentadas e quem se destacou neste processo, segundo Ivair dos Santos, foram as mulheres negras: *“Elas tinham experiência de participação em eventos internacionais e estavam*

bastante mobilizadas a partir de suas organizações não-governamentais". Simbolizando esta proeminência política do movimento de mulheres negras havia Benedita da Silva, então vice-governadora do estado do Rio de Janeiro, eleita presidenta da Conferência Nacional contra o Racismo e a Intolerância.

As atividades da *Conferência contra o Racismo e a Intolerância*¹⁴⁴ distribuíram-se ao longo de três dias. Na sexta-feira, dia seis de julho, a parte da manhã ficou reservada para a retirada das credenciais dos "delegados"¹⁴⁵ participantes; o número elevado de "ouvintes" fez com que a organização da Conferência fizesse credenciamentos emergenciais, já que o acesso às atividades só era possível aos que estivessem devidamente cadastrados.

A programação do primeiro dia da Conferência consistiu ainda numa "abertura solene" e num "show musical"¹⁴⁶ intitulado *As Damas Negras do Samba* (Dona Ivone Lara, Leci Brandão, Zezé Motta e Carmem Costa). O segundo dia de programação teve início com a palestra "Desigualdades Raciais no Brasil" de Roberto Martins, presidente do IPEA (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada).

¹⁴³ Entrevista Pessoal, 2003.

¹⁴⁴ A Comissão Executiva (escolhida pelo Comitê Nacional) responsável pela organização da Conferência era composta por Alexandre Vidal Porto (assessor da Secretaria de Estado dos Direitos Humanos do Ministério da Justiça); Azelene Kaingang (representante do Conselho de Articulação dos Povos Indígenas Brasileiros-Capoib); Benedita da Silva (vice-governadora do estado do Rio de Janeiro); Carlos Moura (presidente da Fundação Palmares); Cláudio Nascimento (presidente do grupo Arco-Íris e secretário da Associação Brasileira de Gays, Lésbicas e Travestis); Gilberto Sabóia (secretário de Estado dos Direitos Humanos do Ministério da Justiça); Ivair Augusto Alves dos Santos (assessor da Secretaria de Estado dos Direitos Humanos do Ministério da Justiça); Ivanir dos Santos (presidente do Centro de Articulação das Populações Marginalizadas-CEAP); Roberto Martins (presidente do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada-IPEA); Sandra Maria Broedel (assessora especial da Prefeitura do Rio de Janeiro); Sérgio Niskier (vice-presidente da Federação Israelita do Rio de Janeiro). A então vice-governadora do Rio de Janeiro, Benedita da Silva (PT-RJ), foi eleita, por esta Comissão, a presidenta da *Conferência Nacional contra o Racismo e a Intolerância*.

¹⁴⁵ A denominação das pessoas como "delegados" enfatiza não só a idéia da participação enquanto representação legítima de outrem mas também o caráter deliberativo que a organização da Conferência quis conferir ao evento.

Ainda pela manhã, os “delegados” (e “ouvintes”) subdividiram-se em seus respectivos “grupos temáticos” nos quais as propostas elaboradas nas Pré-Conferências Estaduais deveriam ser apresentadas. A discussão de tais propostas aconteceu durante todo o dia. Coube a um grupo de “participantes” a função de relatar e sistematizar todas as propostas apresentadas para que estas fossem, então, entregues ao Comitê Nacional encarregado de elaborar o documento final a ser levado para a Conferência de Durban. Os temas dos grupos temáticos e seus respectivos participantes eram os seguintes:

Necessidades Especiais: Ana Maria Rezende Chagas, Regina Barata Pinheiro, Anderson Lopes; *Raça e Etnia:* Ivanir dos Santos, Henrique Cunha Jr., Jacques D’Adesky, Ronaldo Gomlevsky ; *Cultura e Comunicação:* Regina Santos e Márcio Alexandre; *Religião:* Cleofes Martins, Ana Rubia de Mello, Diane Kupperman, Pe. Ennes de Jesus; *Orientação Sexual:* Cláudio Nascimento, Maitê Schneider, Janaína Dutra; *Educação, Saúde e Trabalho:* Hélio Santos, Fátima Oliveira, Sergei S. Dillon Soares, Luciana Mendes Servo, Maria Inês Barbosa, Helena Lewin; *Acesso à Justiça e Defesa dos Direitos Humanos:* Hédio Silva Jr., Dora Bertúlio, Paulo Pankararu, Sérgio Martins, Pe. Roy; *Questão Indígena:* Azelene Kaingang, Ana Valéria de Araújo; *Gênero:* Jurema Werneck, Miréya Suarez, Cecília Pereira; *Remanescentes de Quilombos:* Carlos Moura, Zélia Amador de Deus; *Xenofobia:* Jackson Grossman, Eva Blay, Ricardo Henriques; *Migrações Internas:* Renato Emerson, Ana Amélia Camarano, Benilda Regina.

¹⁴⁶ Estes dois eventos fizeram parte da “programação oficial”. Veja-se mais a frente a descrição da manifestação no *shopping center Rio Sul*.

O encerramento da Conferência Nacional aconteceu na manhã de domingo, com a apresentação do Plano Nacional de Combate ao Racismo.

Circulando pelos corredores da Conferência

Entre o saguão do auditório (onde aconteceram a “abertura solene” e o encerramento da Conferência) e as salas de aula da UERJ (nas quais os grupos temáticos se reuniram no segundo dia de programação) havia uma espécie de feira bastante disputada nos intervalos das atividades “oficiais” da Conferência.

Observar a circulação das pessoas pelos estandes significava notar a diversidade do público, predominantemente negro, presente na Conferência: adeptos do candomblé com seu vestuário branco, coronéis e policiais militares fardados, rastafaris, mulheres com batas e penteados “afro”, jovens do hip hop, homens engravatados, delegações do movimento negro com camisetas uniformizadas, mulheres de *tailleurs*, etc.

Os estandes (cuja montagem e distribuição espacial ficaram sob responsabilidade dos organizadores da Conferência) apresentavam uma certa ordenação, fazendo com que as entidades do movimento negro ficassem todas concentradas numa certa “área”; estas entidades distribuíam material impresso (jornais e boletins descrevendo sua história, seus componentes, suas atividades) e cadastravam *simpatizantes*.

Havia estandes-livrarias, outros vendendo roupas (batas “afro” e camisetas com o rosto de Bob Marley estampado), estandes de artesanato (destes, o mais

disputado era o de bonecas negras), culinária (muitas baianas vendendo acarajé) e “maquiagem para mulheres negras”.

Os estandes mais visíveis e melhor posicionados eram aqueles que se poderia chamar de “estandes governamentais”: um deles representava o IPEA (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada) e dispunha em suas estantes vários exemplares dos “Textos para Discussão”, em especial o n.º 807 que estava sendo lançado na Conferência: “Desigualdade Racial no Brasil: Evolução das Condições de Vida na Década de 1990”, de autoria de Ricardo Henriques.

Um estande do Ministério do Desenvolvimento Agrário divulgava dois “programas de ações afirmativas”: um focalizava as “mulheres trabalhadoras rurais”, as “agricultoras familiares” e as “servidoras públicas” do próprio ministério, propondo às primeiras “acesso ao crédito”, “direitos trabalhistas e previdenciários” e, às últimas, “acesso aos cargos de chefia”. O outro “programa de ações afirmativas” com “ênfase em raça e etnia” apresentava como público-alvo as “comunidades remanescentes de quilombos” e propunha assisti-las na regularização de suas terras e nos projetos de geração de renda orientados pelo princípio do “desenvolvimento sustentável”.

Mas o “estande governamental” mais disputado era o que realizava testes para identificação da anemia falciforme, “um tipo de anemia que atinge mais os negros, que podem ser portadores sem manifestar a doença e transmiti-la para os filhos”, segundo a definição de uma das biomédicas presentes. Uma equipe da Secretaria da Saúde do estado do Rio de Janeiro colheu amostras de sangue de cerca de quatrocentas pessoas.

Uma faixa, com a estrela de Davi, estendida em frente ao saguão do auditório, prenunciava uma das questões mais enfatizadas durante a Conferência:

“A comunidade judaica apóia políticas de ação afirmativa para a população afro-brasileira”.

Uma Manifestação no Rio Sul

O evento relacionado à Conferência Nacional que mais repercussão causou na imprensa foi um evento “extra-oficial”: uma manifestação num *shopping center* da zona sul do Rio de Janeiro.

Duas horas antes da abertura solene da Conferência, um grupo liderado pelo CEAP (*Centro de Articulação das Populações Marginalizadas*) promoveu uma espécie de passeata dentro do *shopping center Rio Sul*, em Botafogo, no Rio de Janeiro.

Cerca de cinquenta pessoas portando cartazes com a inscrição *Não Compre em Lojas que Discriminam Negros*, percorreram os corredores do shopping, entrando de loja em loja para verificar quantos trabalhadores negros havia em cada uma delas. Nas lojas nas quais não se encontrava nenhum funcionário negro, os manifestantes pregavam na vitrine um adesivo com a mesma inscrição dos cartazes, incentivando, assim, os consumidores a *boicotarem* tais estabelecimentos.

A idéia da organização deste protesto surgiu de uma pesquisa informal realizada pelo CEAP no final de semana anterior, no mesmo *shopping*: os dados levantados indicavam que, dos 742 comerciários das 151 lojas visitadas, havia apenas 26 negros. Segundo Ivair dos Santos, presidente do CEAP:

“Essa situação é absurda. A mesma pesquisa foi feita em Salvador em vários shoppings e o resultado foi semelhante. Façam isso num shopping da zona norte e os números serão semelhantes. O governo tem que tomar algumas atitudes. A lei protege contra o racismo, mas não provoca a igualdade”¹⁴⁷.

Ao fazer alusão à legislação anti-discriminatória existente no Brasil, Ivair dos Santos sinaliza o caráter propositivo das políticas de ação afirmativa. Em contraposição à legislação existente, que visa punir aqueles que cometem atos de discriminação, a ação afirmativa deslocaria o foco para as vítimas da discriminação racial e do racismo.

A passeata no *shopping* dividiu opiniões: assustou alguns por gerar uma situação de confronto entre os lojistas e os manifestantes; assustou outros pelo alvo escolhido, um dos maiores símbolos da sociedade de consumo, o *shopping*.

Se ainda com o MNU (Movimento Negro Unificado), no final da década de 1970, as questões que afetavam o negro eram equacionadas em função da estrutura capitalista¹⁴⁸, fazendo com que o movimento negro, para lutar contra o racismo, lutasse “contra o sistema” e pelo socialismo (Pinto, 1993:472), revelando-se, ainda, a potencialidade da “classe” como identidade mestra capaz de unificar diferenças, o que se nota, neste episódio do *shopping* e no íterim da discussão sobre políticas de ação afirmativa, é a ênfase na questão da plena integração social e econômica do negro, pela via do trabalho.

Se o que está em curso, no Brasil, a partir do que se pode observar na Conferência, é a autonomização da “questão racial” e das reivindicações

¹⁴⁷ “Passeata contra o Racismo percorre o Rio Sul”, *O Globo*, sábado, 07 de julho de 2001.

específicas dos negros no país, a tensão que historicamente prevaleceu na relação entre o movimento negro e a esquerda brasileira (tendo-se em vista a questão da “raça” e da “classe”) tende, cada vez mais, a aumentar, tal como se observará na “abertura solene” da Conferência.

A Abertura Solene: Diferença, Desigualdade e os Desafios para uma Agenda Anti-Discriminatória Comum

Participaram desta sessão de abertura dos trabalhos da Conferência, a Comissão Executiva – responsável por sua organização – cujos membros compunham a “mesa” e proferiram seus discursos para uma platéia formada pelos mil e quinhentos delegados, assim como por convidados, profissionais da imprensa e outros ouvintes.

Destacarei cada um dos discursos a partir de três questões que neles – bem como em toda a Conferência – foram recorrentes: a referência às *ações afirmativas*, à *diferença*, e à relação entre *governo e sociedade civil*.

O primeiro a discursar – depois da apresentação do Hino Nacional realizada por um *coral de deficientes auditivos* – foi o Secretário de Direitos Humanos do Ministério da Justiça, Gilberto Sabóia, que leu um comunicado do Presidente da República, Fernando Henrique Cardoso, cujo conteúdo enfatizava a Conferência como o resultado de uma *associação entre governo e sociedade civil* ¹⁴⁹que

¹⁴⁸ Vale lembrar, como parte deste contexto, que boa parte dos países africanos que obtiveram sua independência nas décadas de 1960 e 1970, adotaram o socialismo como regime político.

¹⁴⁹ Lembro aqui, mais uma vez, que os termos êmicos, considerados como expressão dos pontos de vista “nativos”, estão sendo escritos em itálico.

estariam *trabalhando juntos*, numa *união de esforços* para alcançar a *justiça e igualdade* presentes na Constituição. Com o término da leitura, Sabóia foi ostensivamente vaiado pelo auditório que, em seguida, aplaudiu de pé e por alguns minutos, Benedita da Silva.

A presidenta da Conferência afirmou que o evento seria a demonstração de que o *diálogo entre governo e sociedade civil é possível* mas acrescentou, *apesar das divergências entre eles*. Ressaltou a Conferência como *um momento de construção positiva* em que o *Brasil começa a reescrever sua história* na medida em que, pela primeira vez, o Estado brasileiro se dispõe a discutir sobre o racismo e a *lidar concretamente com o combate à discriminação racial*. Nas palavras de Benedita da Silva:

“Somos governo e sociedade civil. Somos negros, indígenas, ciganos, mulheres, homossexuais, judeus, portadores de necessidades especiais imbuídos de um único sentimento: somos diferentes mas não podemos ser desiguais”.

Benedita da Silva enunciou esta frase várias vezes em seu discurso – *somos diferentes mas não podemos ser desiguais* – e propôs, ao final, que o *governo federal implemente de uma vez por todas programas de ação afirmativa par a população negra*, principalmente na área da educação¹⁵⁰.

Ivanir dos Santos, diretor executivo da organização não-governamental *Centro de Articulação das Populações Marginalizadas (CEAP)*, que, horas antes, havia liderado uma manifestação no *shopping center Rio Sul*, começou seu discurso afirmando que pretendia dirigí-lo, especificamente, aos *militantes do movimento negro*, já que estes é que historicamente vieram insistindo na

existência do racismo no Brasil e, por causa disto, *já há diagnósticos, agora precisa-se de compromissos*. Ivanir dos Santos traz, então, a discussão sobre as políticas de ação afirmativa para uma seara explorada unicamente por ele nesta sessão: a liberdade religiosa. Para Ivair, o Estado brasileiro resiste às ações afirmativas voltadas para os *afrodescendentes* principalmente quando se trata de discutir a obrigatoriedade do ensino religioso na educação fundamental: *as religiões de origem africana serão tratadas como as outras?*, questiona Ivair dos Santos, numa referência às religiões cristãs que, geralmente, são aquelas privilegiadas nas discussões sobre ensino religioso obrigatório.

O discurso de Carlos Moura (advogado, assessor do Ministério da Justiça e da Fundação Cultural Palmares) também faz referências ao governo federal:

“Neste momento, o Estado brasileiro baixa sua guarda às reivindicações do movimento negro pelas ações afirmativas. O Estado precisa assumir medidas de reparação, pagar esta dívida que é muito maior com a comunidade negra por causa dos quase quatrocentos anos de escravidão”.

Cláudio Nascimento (presidente do grupo *Arco-Íris* e secretário da *Associação Brasileira de Gays, Lésbicas e Travestis*) faz um discurso comovido ao falar da discriminação sofrida pelos homossexuais: *não podemos mais ser discriminados por expressarmos nossos sentimentos de forma diferente da maioria da sociedade*. O problema da comunidade homossexual seria sua *invisibilidade* e, por isso, Nascimento afirma: *não queremos mais nos calar*.

Por sua vez, a representante do *Conselho de Articulação dos Povos Indígenas Brasileiros (CAPOIB)*, Azelene Kaingang, inicia sua fala afirmando que

¹⁵⁰ Veja-se, a seguir, a descrição do grupo temático “Educação, Saúde e Trabalho”.

o racismo também acontece conosco. Para combatê-lo seria preciso reconhecer as diferenças, considerá-las como diferenças culturais porque o Estado, por sermos diferentes, nos chama de incapazes ao se recusar a aprovar o Estatuto do Índio que conferiria aos indígenas uma identidade civil e jurídica. Azelene Kaingang enfatiza:

“Chega de falar e ouvir. Fala-se demais! Queremos agora que o Estado faça alguma coisa concreta pelos indígenas”.

Sérgio Niskier, vice-presidente da *Federação Israelita do Rio de Janeiro*, pede a dois senhores presentes na platéia que se levanten:

“Eles estiveram num campo de concentração durante a 2ª Guerra e mais do que qualquer um de nós aqui presentes, estes senhores experimentaram a maior das violências possíveis a um ser humano, o nazismo”.

A atitude e a fala de Niskier geram um certo mal-estar no auditório; ouve-se um burburinho generalizado. Niskier pede, então, à Jurema Batista – *histórica militante do movimento negro* – que também se levante. *Devemos aplaudí-la*, sugere Niskier, *porque Jurema foi quem lutou pela criação do Dia da Lembrança do Holocausto*. O representante da *comunidade judaica* finaliza, então, seu discurso, afirmando que *as desigualdades têm que acabar e mais do que isso:*

“Não podemos esquecer que a luta contra o racismo não pode ser uma tarefa de cada grupo isolado, individualmente. Não podemos nos dividir”.

Depois de Niskier, anuncia-se o discurso do ministro da cultura, Francisco Weffort. Ao contrário dos outros oradores, Weffort não é aplaudido pelo auditório quando seu nome é anunciado. Weffort propõe fazer um contraponto com os outros discursos nos quais muitos haviam afirmado que *chega de falar, é preciso*

fazer alguma coisa. O ministro rebate esta fala, dizendo: falar mais sim, por que não? Falar mais e fazer mais. Antes desta Conferência deveriam ter havido vinte iguais a esta. Weffort prossegue seu discurso afirmando que é preciso falar mais para que não se passe por cima dos equívocos quanto à desigualdade; isto significaria reconhecer que ela é racial e social, que há preconceito racial que restringe a cidadania dos negros. Tendo-se em vista esta questão, o ministro enfatiza a necessidade de implementação de ações afirmativas sobre as quais já haveria um projeto no Ministério da Cultura para a área audiovisual, destinado a produtores negros que queiram realizar documentários culturais. Mas Weffort também destaca que, quanto às ações afirmativas, seria preciso atentar para o fato de que há resistências a ela na sociedade já que muitos afirmam que ela é injusta. Não se pode também perder de vista, segundo Weffort que

“somos mestiços mas também somos negros, judeus, asiáticos, etc. É preciso respeitar as diferenças, é preciso romper o ideal de branqueamento que sempre caracterizou nossa elite. Mas o Brasil é misturado, somos todos misturados e gostamos de ser misturados”.

Ao fazer esta referência à mistura e à miscigenação, o ministro é ostensivamente vaiado por todo o auditório.

Acontece, então, um fato inesperado. Funcionários e professores da UERJ, em greve há duas semanas por reivindicações salariais, ocupam o auditório portando cartazes e faixas, com tambores e “gritos de guerra”, interrompendo a “sessão solene”. A organização da Conferência não sabe o que fazer, os delegados ficam inquietos. Algumas discussões isoladas entre grevistas e

delegados se espalham. Pode-se ouvir frases dos manifestantes dirigidas aos delegados da Conferência, tais como:

-“A UERJ é nossa!”

-“Nós também somos negros”.

-“Lutar contra o racismo é bom, mas antes de tudo a gente precisa comer!”.

-“Nossa reivindicação também é justa”.

-“Eu também sou negra, mas sou também trabalhadora que precisa de aumento”.

Por parte dos participantes da Conferência, ouve-se:

-“Isto é um desrespeito ao tema da Conferência!”

-“Tem gente de todo o Brasil aqui, não é só do Rio, não!”

-“A Conferência é sobre tolerância e vocês são uns intolerantes”.

-“Mais uma vez a questão racial é impedida de se manifestar”.

Benedita da Silva, então, vendo alguns conflitos verbais se exacerbarem, tenta resolver a situação, propondo uma reunião com o comando da greve para depois do encerramento daquela sessão na qual os grevistas deveriam respeitá-la

“ ...na condição de presidenta da Conferência contra o Racismo e a Intolerância. Agora, eu estou nesta condição. Depois poderei me reunir com vocês, aí sim, na condição de vice-governadora do estado do Rio de Janeiro”.

Tenta-se retomar a sessão com o discurso da secretária de assistência social. Mas os grevistas da UERJ a impedem de falar, gritando “fora” junto à mesa. Benedita da Silva decide encerrar, ali, a sessão, que termina com os participantes da Conferência, de pé, vaiando, por fim, os grevistas da universidade.

A Desigualdade Racial e a Conferência

Uma questão bastante destacada pelos ativistas do movimento negro e pelas demais pessoas envolvidas na discussão sobre a implementação de políticas de ação afirmativa no Brasil diz respeito à divulgação de dados e estatísticas sobre a desigualdade entre brancos e negros que caracterizaria a sociedade brasileira. No âmbito da Conferência, um estudo sobre *desigualdades raciais*, que será recorrentemente citado no debate sobre ação afirmativa no Brasil, será divulgado pela primeira vez.

Além da “abertura solene” e da sessão de encerramento da Conferência, a única atividade comum, para todos os participantes, abriu a programação do segundo dia da Conferência: a palestra *Desigualdades Raciais do Brasil*, promovida pelo historiador Roberto Martins, presidente do IPEA (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada), órgão de pesquisa do governo federal¹⁵¹.

O texto *Desigualdade Racial no Brasil: Evolução das Condições de Vida na Década de 1990*, de Ricardo Henriques, que como já foi dito, estava sendo lançado na Conferência, serviu de base para a apresentação detalhada feita por Roberto Martins¹⁵² das estatísticas relativas à educação e ao mercado de trabalho

¹⁵¹ A participação do IPEA na Conferência foi bastante intensa. Além da palestra e da divulgação de trabalhos em seu estande, o IPEA disponibilizou dois pesquisadores para que participassem do grupo temático “Educação, Saúde e Trabalho”, fornecendo mais dados e estatísticas para os “delegados” do grupo (Veja-se a descrição sobre este grupo mais a frente).

¹⁵² Roberto Martins afirmou, em sua palestra na Conferência, que as políticas sociais universais adotadas pelo Estado brasileiro não estariam sendo capazes de diminuir estas desigualdades raciais e que, sendo assim, há necessidade de políticas específicas para a população negra: “Estou defendendo com todas as letras que há necessidade de políticas compensatórias, de ação afirmativa para a população negra do país”, afirmou Martins mas completando que, não se pode esquecer que “o Estado e a sociedade são resistentes quanto a este tipo de política: “nós que estamos aqui não somos a sociedade porque nós somos conscientes, militantes. A sociedade brasileira acha que aqui não há racismo”.

da população negra¹⁵³. Estes dados estatísticos tornariam evidente a existência de mecanismos estritamente *raciais* de exclusão.

Vale destacar que esta pesquisa de Ricardo Henrique será constantemente citada no debate sobre políticas de ação afirmativa no Brasil¹⁵⁴, juntamente com outra pesquisa empírica em torno das desigualdades raciais: o estudo do economista Marcelo Paixão¹⁵⁵ intitulado “Desenvolvimento Humano e as Desigualdades Étnicas no Brasil: um retrato de final de século”¹⁵⁶. Realizada no âmbito da organização não-governamental FASE (Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional), a pesquisa utiliza a mesma metodologia do PNUD (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento) para calcular o chamado Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) – que considera indicadores de educação, expectativa de vida e rendimento *per capita*. Paixão calculou o IDH das populações negra e branca do Brasil, isoladamente¹⁵⁷. Existiria, assim, um

¹⁵³ Uma apresentação semelhante, que também tomou por base a pesquisa de Ricardo Henrique, foi feita por Roberto Martins no seminário “A Igualdade Racial: como corrigir os problemas gerados pela exclusão” (28 e 29/05/2002), realizado pela Comissão Especial responsável pela instrução do projeto de lei Estatuto da Igualdade Racial do senador Paulo Paim.

¹⁵⁴ Um exemplo: na proposta de cotas elaborada pelos antropólogos José Jorge de Carvalho e Rita Laura Segato para a Universidade de Brasília (UnB), a pesquisa de Ricardo Henrique é detalhadamente resumida, pelos autores, no item “os números oficiais da desigualdade racial brasileira”.

¹⁵⁵ Deise Benedito, da organização não-governamental Fala Preta!, destaca a importância da divulgação de pesquisas empíricas sobre desigualdades raciais no Brasil (no íterim da discussão sobre ação afirmativa) e afirma que o trabalho de Marcelo Paixão também é importante porque expressa “a qualificação acadêmica dos militantes do movimento negro que puderam entrar na universidade. Eles entraram e resolveram devolver para a população o fruto de suas pesquisas e de seu trabalho”.

¹⁵⁶ In *Proposta*, n.º 86, set/nov de 2000.

¹⁵⁷ Marcelo Paixão usou os dados do IDH do PNUD de 1999, assim como os dados do IBGE do mesmo ano para somar pretos (5, 4%) e pardos (39,9%) que constituiriam a “população afrodescendente” do estudo.

“Brasil negro” que ocuparia o 101.º lugar no *ranking* de desenvolvimento humano da ONU¹⁵⁸, e um “Brasil branco” em 46.º lugar.

Retomando a palestra de Roberto Martins na Conferência Nacional, é importante destacar o modo como os dados do IPEA sobre desigualdade racial foram por ele divulgados: fala-se sobre desigualdade racial ao mesmo tempo em que se mobiliza a história. Martins, na sua condição de historiador, falou não só de índices e estatísticas de desigualdade mas também sobre a “história da escravidão no Brasil”, enfatizando uma questão bastante controversa da historiografia e que também é muito mobilizada politicamente na discussão sobre reparação: o tráfico transatlântico e a chamada demografia da escravidão.

Martins classificou o Brasil como “o maior importador de escravos de toda a história da escravidão moderna, porque dos cerca de 10 milhões de negros que vieram à força para as Américas pelo menos para 4 milhões o destino era o Brasil”. Por causa disto, a cidade do Rio de Janeiro seria “o maior porto de recebimento de escravos da história da humanidade” e o Rio, no século XIX, “a maior cidade africana incluindo a própria África” porque 65% da população do Rio de Janeiro seria, então, “afrodescendente” e 28% “africana”.

Roberto Martins prossegue enfatizando os números demográficos da escravidão e do tráfico e, é interessante notar aquilo que ele próprio seleciona do tema: ele não evita e nem se ressentido em falar de uma questão controversa na historiografia – o impacto demográfico da escravidão no chamado Novo Mundo – mas nem sequer menciona outra questão, relacionada ao tema, sobre a qual

¹⁵⁸ O 1.º lugar é ocupado pela Noruega; o último, por Serra Leoa.

existe um embate entre historiadores e militantes do movimento negro: o papel dos próprios africanos no tráfico transatlântico.

Numa Conferência cuja tônica é a reparação das desigualdades raciais como responsabilidade histórica do Estado que deve ser assumida através das políticas de ação afirmativa, esta é uma das maneiras presentes de se mobilizar politicamente a história.

Um Grupo Temático sobre Ação Afirmativa

Os membros das vinte e sete delegações se subdividiram em doze grupos temáticos que, durante o segundo dia da Conferência, se reuniram para apresentar as propostas elaboradas nas pré-conferências estaduais. O que se pretendia era que estas propostas fossem votadas e aquelas que fossem aprovadas seriam sistematizadas por um relator que as entregaria, então, para uma comissão responsável pela compilação das propostas aprovadas, em cada grupo, num documento a ser apresentado na plenária de encerramento.

Se a intenção dos grupos temáticos era a votação de propostas a serem encaminhadas para o Comitê Nacional – que as incorporaria no documento a ser levado para a Conferência da ONU – esta “intenção” não se concretizou na “prática” do grupo Educação, Saúde e Trabalho. Por algumas razões: a reunião do grupo consistiu numa apresentação por parte daqueles que compunham a “mesa” diante de um plenário composto por delegados. Depois das falas dos membros da “mesa”, os delegados fizeram inscrições para que também pudessem falar. Nenhum critério foi estabelecido para as inscrições – os delegados nem mesmo

chegavam a se identificar na hora de suas falas – assim como também não se estabeleceu nenhuma pauta para as discussões: os temas propostos pela ONU e as propostas sistematizadas por cada delegação nas pré-conferências estaduais foram raríssimas vezes mencionadas.

A discussão que se seguiu no grupo foi pautada pelas falas dos membros da “mesa”¹⁵⁹, principalmente as de Hélio Santos e Helena Lewin.

Hélio Santos apresentou uma das propostas de ação afirmativa elaboradas pelo GTI (Grupo de Trabalho Interministerial para a Valorização da População Negra): facilitar o acesso de estudantes negros (as) às universidades públicas através da criação de cursos preparatórios para o vestibular, que seriam instituídos como uma extensão do ensino médio nas escolas públicas. Santos mencionou a necessidade da adoção de um “critério racial” nesta medida, já que, segundo ele, aqueles que resistem a esta adoção argumentando com a questão do mérito não se justificam pois *sabemos que, no Brasil, o mérito nunca passou de uma falácia.*

Helena Lewin, por sua vez, apresentou um projeto de ação afirmativa desenvolvido pela própria UERJ, que previa o estabelecimento de cotas de 50% para alunos oriundos de escolas públicas. Rebatendo a posição de Santos, afirmou a necessidade de que o critério seja *universalista, sócio-econômico* já que *ações afirmativas só para negros seria discriminação e privilégio.*

¹⁵⁹ Hélio Santos (professor titular da Faculdade de Economia da PUCCAMP e coordenador do GTI), Helena Lewin (professora da UERJ), Fátima Oliveira (representante do Ministério da Saúde), Maria Inês Barbosa (delegada do Mato Grosso do Sul), Luciana Mendes Servo (IPEA) e Serguei S. Dilon Soares (IPEA).

Hélio Santos respondeu a esta colocação afirmando que o critério precisa ser racial para que os estudantes negros de classe média também sejam contemplados e enfatizou: *é um privilégio, é uma discriminação positiva e é uma reparação a que todos os negros têm direito.*

O que se seguiu nas falas dos delegados que se inscreveram foram comentários sobre a questão do “critério racial *versus* critério sócio-econômico” nas políticas de ação afirmativa – boa parte dos delegados presentes eram militantes do movimento negro, e todos, de forma unânime, defendiam a adoção de um critério racial, muitos dos quais justificando sua posição a partir dos dados apresentados pelo presidente do IPEA na palestra realizada antes da reunião dos grupos.

Outra questão – mais uma vez recorrente – era a relação entre governo e sociedade civil. Muitas falas apontaram a omissão do governo federal para com a Conferência, na medida em que não havia representantes de ministérios ou secretarias presentes no grupo. Tendo em vista a recorrência da “omissão do governo” nas falas dos delegados, Fátima Oliveira resolveu apresentar o que, para ela, seriam os motivos dessa omissão, para a surpresa geral do grupo:

“Nada do que está sendo discutido nesta Conferência entrará no documento que o governo vai levar para a ONU. O documento já está pronto. Aquelas pessoas do movimento negro que estavam mais envolvidas no processo de preparação deste documento já sabiam disso. O governo não cumpriu a agenda proposta pelo movimento negro para que desse tempo de isso acontecer. O governo deveria ter agilizado a Conferência. Só se quis fazê-la, ainda, para que o assunto do racismo aparecesse, enfim, na mídia”.

O Encerramento da Conferência

Tal qual o que, por fim, foi decidido no grupo Educação, Saúde e Trabalho, todos os demais grupos temáticos apresentaram moções de repúdio à ausência do governo federal na Conferência. O que se ouvia na plenária de encerramento eram discursos de pessoas indignadas com o *descaso* do Estado:

“Por que o governo não mandou pra cá gente que pudesse de fato discutir políticas efetivas de combate ao racismo? Desse jeito, o governo só quer dizer que realizou a Conferência”.

Estas foram as palavras de Haroldo Antônio, coordenador nacional do MNU que insistiu em ler uma moção de repúdio elaborada especificamente por seu movimento.

Vale, por fim, destacar o comentário de Hédio Silva Jr., um dos quatorze representantes da “sociedade civil” no Comitê Nacional de preparação para a Conferência da ONU. Silva rompeu com este comitê durante a Conferência no Rio de Janeiro. Quando perguntado, numa entrevista ao jornal Folha de São Paulo¹⁶⁰, “como o senhor avalia o resultado da Conferência?”, Hédio Silva Jr. respondeu:

“A rigor, o resultado não trouxe novidade a não ser o fato estranho de se tratar de uma Conferência em que o único ator a se pronunciar foi a sociedade civil. O Estado entrou silente e saiu calado.

¹⁶⁰ “A política de inclusão do negro é a penal”, Folha de São Paulo, nove de julho de 2001.

Foi lançado um plano de combate ao racismo cuja maioria das propostas já constava de um plano lançado há cinco anos¹⁶¹. É lamentável que o Estado não tivesse nada a dizer”.

Prolongando a Conferência nos Trâmites do Estatuto da Igualdade Racial

Tratarei, a seguir do *Estatuto da Igualdade Racial* tendo-se em vista o fato de que as audiências públicas¹⁶² de instrução deste projeto de lei constituíram-se numa espécie de prolongamento da Conferência Nacional, na medida em que os mesmo sujeitos estiveram presentes discutindo as políticas de ação afirmativa para a população negra previstas no Estatuto.

O *Estatuto da Igualdade Racial*, de autoria do senador Paulo Paim (PT-RS), está em tramitação no Congresso Nacional desde 1998. A aprovação do Estatuto vem concentrando os esforços de boa parte da militância negra que o

¹⁶¹ Acredito que a referência que Silva faz a um “plano lançado há cinco anos” seja o *Plano Nacional de Direitos Humanos* (1996).

¹⁶² Vale destacar que, diferentemente da *Conferência Nacional contra o Racismo e a Intolerância*, da qual participei pessoalmente em julho de 2001, a análise do *Estatuto da Igualdade Racial* será feita a partir das transcrições das audiências públicas (que contabilizam cerca de 500 páginas na medida em que transcrevem cinco sessões) que se encontram disponíveis no site da Câmara dos Deputados (www.camara.gov.br). Realizadas de 09 de outubro a 06 de novembro de 2001, na Câmara dos Deputados, em Brasília, as audiências públicas visaram a instrução do *Estatuto da Igualdade Racial*, convocando, para tanto, as seguintes pessoas: Ivair Augusto Alves dos Santos, assessor especial da Secretaria de Direitos Humanos do Ministério da Justiça; Roque de Barros Laraia, professor titular do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília; Carlos Moura, presidente da Fundação Palmares; Luiza Bairos, consultora do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento; Hédio Silva Jr., coordenador-executivo da organização não-governamental Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades (CEERT), Edna Roland, presidenta da organização não-governamental Fala Preta! e relatora geral da Conferência Mundial de Durban; Gilberto Roque Nunes Leal, representante do Conselho Nacional de Entidades Negras (CONEN); Stênio de Souza Silveira, representante do Movimento Negro Unificado (MNU); Ivo Fonseca Silva, coordenador da Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão e membro da Comissão Nacional de Quilombos; Ubiratan Castro de Araújo, diretor do Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia; Fernando Rodrigues,

considera um marco político por condensar muitas reivindicações históricas do movimento.

A participação do movimento negro na (re)elaboração do Estatuto – que, desde 1998, contou com três versões distintas - caracterizou todo o processo de tramitação do projeto. Este processo consistiu, dentre outras coisas, numa série de atividades realizadas pela Comissão Especial criada para proferir um parecer quanto ao mérito, constitucionalidade e adequação orçamentária do projeto.

“Se você considerar o movimento negro nos últimos trinta anos, é muito difícil que alguma coisa que tenha sido levantada pelo movimento não esteja presente no projeto. Houve uma discussão com o movimento social. Os pareceristas que avaliaram o projeto durante todos estes anos de tramitação eram todos do movimento negro. Há no projeto uma média razoável de atendimento de reivindicações do movimento negro”, afirmou Edson Lopes Cardoso¹⁶³, assessor para relações raciais do senador Paulo Paim e ativista histórico fundador do MNU (Movimento Negro Unificado).

As atividades em torno do Estatuto – audiências públicas, seminários e reuniões temáticas – tendo-se em vista os sujeitos envolvidos e a própria tônica do projeto de lei (políticas de ação afirmativa para a população negra), constituem, como já foi dito, uma espécie de prolongamento da *Conferência Nacional contra o Racismo e a Intolerância*.

Segundo Edson Cardoso, *“uma das decisões da Conferência de Durban e que já é recomendação antiga das Nações Unidas é que você precisa construir*

jornalista da Folha de São Paulo; Carlos Alberto Caó, ex-deputado federal, autor do projeto de lei que criminaliza o racismo.

uma legislação que possa proteger os grupos vulneráveis no exercício de seus direitos de cidadania. É o que tenta fazer o Estatuto”.

O projeto de lei é amplo e prevê, em seus capítulos, questões tais como pesquisa, formas de prevenção e combate de doenças prevalentes na população negra (tais como a anemia falciforme); direito à liberdade religiosa e de culto, especialmente no que diz respeito às chamadas religiões afro-brasileiras tais como o candomblé; reconhecimento e titulação das terras remanescentes de quilombos; inclusão no mercado de trabalho, através da contratação preferencial de profissionais negros, tanto na administração pública quanto nas empresas privadas. O sistema que prevê cotas para negros compreende os concursos públicos e instituições de ensino superior (públicas e privadas), a apresentação de candidaturas pelos partidos políticos e a participação de artistas e profissionais negros na televisão, publicidade e cinema.

Pode-se observar que o Estatuto da Igualdade Racial dispõe sobre questões algumas das quais já previstas em outras legislações tais como a própria Constituição de 1988. A novidade deste projeto de lei, portanto, não residiria naquilo que nele se reivindica como direito mas na possibilidade da garantia destes direitos serem postos em prática.

“A mobilização em torno do Estatuto é importante não apenas para aprová-lo mas para fazer com que os direitos nele previstos, caso venham a ser formalmente assegurados, possam ser usufruídos também. Nós não queremos apenas aprovar o Estatuto. Queremos que os direitos assegurados nele sejam efetivamente usufruídos pela população negra. Às vezes, um movimento se

¹⁶³ Entrevista Pessoal, 2003.

mobiliza para conquistar uma legislação mas não tem força para levar àquela legislação à prática. Isso é muito comum no movimento social, e mais comum ainda conosco do movimento negro, por razões do racismo estrutural que compõem a história do Brasil", afirmou Edson Cardoso ao definir as expectativas que rondam a aprovação do projeto de lei.

Não se trata, aqui, de esmiuçar o projeto de Pahim e nem mesmo o seu processo de tramitação. Duas propostas que estavam presentes na primeira versão do projeto foram completamente reformuladas ao longo do processo de tramitação do Estatuto: *as cotas e a indenização pecuniária*. Trata-se de atentar para as justificativas apresentadas pelos sujeitos políticos que participaram da instrução do projeto para que estas propostas fossem englobadas ou substituídas pelas noções de *ação afirmativa e reparação*.

Cotas & Ações Afirmativas

Nas primeiras versões do Estatuto da Igualdade Racial, as cotas eram uma proposta recorrente, disposta em vários capítulos do projeto nas áreas de educação, trabalho e comunicação. A palavra "ação afirmativa" nem sequer aparecia nestas versões. Ao longo do processo de instrução do projeto, as cotas foram (juntamente com a questão da indenização) bastante debatidas e, como resultado deste processo, ficaram restritas somente à um capítulo do projeto, cedendo lugar para a ação afirmativa enquanto princípio que norteia o Estatuto (juntamente com a noção de reparação).

O tom crítico à centralidade que as cotas ganharam no debate sobre a implementação de políticas públicas focalizadas na população negra no Brasil

aparece na fala de Luíza Bairros, militante do movimento negro e consultora do PNUD (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento):

“Em muitos sentidos, as propostas de cotas são propostas da preguiça intelectual, da acomodação política, não importa o quanto elas causem de comoção e de debates acirrados, com pessoas contra ou a favor. Na verdade, se formos analisar a questão racial em profundidade, verificaremos que a construção de uma política de cotas é a coisa mais fácil que existe, porque ela pode acontecer sem que se mexa com os princípios que orientam a formulação de políticas de maneira geral”.

Seria necessário, então, insistir numa distinção entre cotas enquanto um “instrumento possível” dentre outros que poderiam compor políticas de ação afirmativa. Para Luíza Bairros esta distinção vem sendo feita no movimento negro:

“Essa, me parece, tem sido a tônica da discussão que prevalece no interior do movimento negro, mas não é a tônica que vejo prevalecer nas discussões da sociedade como um todo. Para a maioria das pessoas negras viver sem uma teoria da conspiração, às vezes, fica muito difícil; e eu não fujo à essa regra – e inclusive tendo a pensar que a ênfase, por exemplo, que a imprensa tem dado a essa questão das cotas é muito mais no sentido de prejudicar uma discussão mais ampla que se possa ter, na medida em que ela polariza o tempo todo em cima do instrumento e não da possibilidade da política”.

Para Edna Roland, presidenta da Fala Preta!, organização não-governamental de mulheres negras e relatora-geral da Conferência Mundial contra o Racismo, esta distinção entre cotas e ação afirmativa precisa ser feita com

cautela, na medida em que se elas aparecem vinculadas no debate público, descartar uma delas pode implicar no comprometimento político de ambas:

“Na minha opinião, não é adequado que nós, que temos compromisso com a promoção da igualdade e com o combate ao racismo e à discriminação, façamos um discurso ambíguo com relação às cotas, que emitamos opiniões de discordâncias ou de divergências. Devemos apontar para o sentido positivo desta proposta, eventualmente agregando outras idéias, mas temos que nos posicionar de forma clara, positiva e favorável. Não podemos ficar em cima do muro em relação à essa questão. Os nossos inimigos estão falando contra, mas não podemos dizer a mesma coisa que eles. Temos que, decididamente, apoiar essa idéia, com eventuais correções, com outros adendos, com outras propostas, mas temos que dizer que somos a favor”.

Para Gilberto Roque Nunes Leal, representante do Conselho Nacional de entidades Negras (CONEN), é necessário inserir as cotas no discurso da reparação e da dívida histórica que o Estado brasileiro teria em relação à população negra:

“Entendemos que a cota é elemento extremamente importante numa política, mas não é o resumo, não é a redenção das dificuldades em que vivem os povos marginalizados por sua condição de raça, etnia ou cor neste país. A bandeira das reparações precisa estar sempre desfraldada no Brasil não apenas por aqueles que reivindicam justiça social, mas, sim, pelo Estado brasileiro. Então entendo que ao sermos questionados, nós defensores da justiça social, seja pelos órgãos do Estado, seja pela imprensa brasileira, sobre a política de cotas, devemos responder que ela é necessária, mas apenas como parte da

necessidade que temos e parte também do compromisso de dívida que o Estado brasileiro precisa reconhecer como Estado explorador historicamente desses segmentos étnicos que sofreram durante esses tempo”.

Stânio de Souza Vieira, representante do Movimento Negro Unificado (MNU), faz questão de equacionar cotas, políticas de ação afirmativa e reparação:

“A política de cotas traz um processo de redução ao discurso da dívida sociorracial do País. O termo ‘reparação’ amplia esse processo de discussão de cotas. Enfim, reparação, compensação, política de ação afirmativa dá um processo de dinamicidade e de compreensão maior do que é o sistema de cotas. O sistema de cotas torna a discussão muito pobre, muito reduzida.”

Ao comentar a redação final do projeto de lei, Edson Cardoso faz questão de enfatizar que o Estatuto da Igualdade Racial incorporou boa parte destas críticas feitas às cotas. É interessante, pois, notar como Cardoso define aquelas que seriam as diretrizes do Estatuto: *“O projeto tem duas diretrizes políticas fundamentais que são uma conquista e sinalizam a maturidade do movimento negro. Primeiro, muitas pessoas pensam que o projeto só tem cotas. O sistema de cotas, na verdade, é parte do Estatuto. O Estatuto tem uma orientação no sentido de que todas as políticas de desenvolvimento econômico e social devem conter a dimensão de superação das desigualdades raciais. É uma orientação para se redefinir as políticas universalistas. Ele também tem como diretriz, portanto, as ações afirmativas e, dentro delas, uma medida especial que é o sistema de cotas. Esta distinção é importante para não reduzir a amplitude do Estatuto”.*

Reparação

Como já foi anteriormente afirmado , diferentemente das noções de reparação em vigência no movimento negro nos Estados Unidos e nos países africanos, no Brasil, a retórica da reparação constrói uma equação entre as desigualdades raciais e a responsabilidade do Estado em combatê-las, selecionando, da história, a escravidão e o modo como se processou a abolição da escravidão no país.

O que se destaca, portanto, é o modo como a história vem sendo politicamente mobilizada quando se faz uma seleção do passado para se construir uma retórica da dívida e da compensação. No âmbito da idéia de reparação está presente, portanto, uma relação a partir da qual um sujeito “credor” e outro “devedor” são construídos.

No caso brasileiro, o Estado vem sendo responsabilizado pelo pagamento de uma “dívida histórica” em relação à população negra. E essa responsabilidade é concebida a partir da escravidão e, mais especificamente, da abolição da escravidão e do papel que o Estado desempenhou neste processo. É neste contexto que se elabora uma relação entre reparação e a necessidade de o Estado implementar políticas públicas de ação afirmativa focalizadas na população negra. Mas esta relação – e, neste sentido tanto a noção de reparação quanto o conceito de ação afirmativa – foram sendo histórica e politicamente construídos no Brasil.

A proposta de uma indenização pecuniária estava presente apenas na primeira versão do projeto de lei de Paulo Pahim. Esta proposta foi, juntamente com a proposição de cotas, o elemento mais questionado pelos sujeitos que participaram das atividades (audiências públicas, seminários, reuniões, etc.) de

instrução do projeto. O capítulo sobre indenização cedeu lugar ao princípio da reparação que passa a orientar o projeto de lei como um todo.

Paulo Pahim, ao longo das atividades que constituíram a tramitação do *Estatuto da Igualdade Racial*, ressaltou, em diversas ocasiões, que a proposta de uma indenização pecuniária tal como sugerida por Fernando Conceição¹⁶⁴ e presente na primeira versão do projeto, seria apenas uma “provocação propositiva” para se detonar a discussão sobre a reparação da população negra no país:

“Ao estabelecer 102mil – poderiam ser de dólares e não de reais -, queríamos que a sociedade brasileira perguntasse: que ousadia é essa desses negros quererem ser indenizados por quinhentos anos de escravidão? Os judeus puderam, outros puderam, mas esses negros também querem indenização, inclusive em dinheiro? Queremos que este país pense e reflita que os afro-descendentes têm direito à uma indenização. É isso que queremos discutir. (...) Não é que devem ser 102 mil dólares, ou reais – e faço o trocadilho intencionalmente. Mas, então, quanto deve ser? Mas que este país tem uma dívida para com a comunidade negra, tem. A sociedade vai ter que discutir uma maneira de acertar essas contas. E acertar não de forma radical. Deve ser um fundo? Um investimento a ser aplicado na educação ou na saúde? Que seja!”

¹⁶⁴ O professor de jornalismo da Universidade Federal da Bahia, Fernando Conceição, foi um dos fundadores, em 1993, do “Movimento pelas Reparações dos Afro-Descendentes do Brasil”. Foi ele quem calculou o valor de 102 mil reais que cada descendente de escravos do país deveria receber do Estado. Segundo Paulo Pahim, Conceição lhe entregou a proposta de indenização na Marcha Zumbi dos Palmares, realizada em Brasília, em 1995.

Mobiliza-se, neste ínterim, o Estado como a instituição responsável por uma reparação, tendo-se em vista o modo como ele se posiciona com relação à escravidão ao longo do século XIX:

“Você tem um Estado que se constituiu em 1824 com um desafio: vai ter escravo ou não vai ter escravo? E ele opta por ter. Porque houve quem sugerisse, nesta primeira Constituinte, que se instituísse um Estado brasileiro sem escravos. A elite brasileira faz a opção de assentar o Estado sobre as desigualdades raciais”, afirma Edson Cardoso ao caracterizar aquilo que, para ele, seria o “racismo estrutural” da sociedade brasileira.

“A escravidão era algo tão arraigado na mentalidade da elite brasileira que os fazendeiros escravocratas derrubaram a monarquia que assinou a abolição da escravatura e aderiram a um conceito de república que excluía os negros. A república, então, não está mais assentada no escravismo, mas sim nas desigualdades raciais. O que é um absurdo diante dos ideais republicanos, diante do conceito do que seja uma república porque a existência das desigualdades raciais negam a sua própria essência”. Para Edson Cardoso, a permanência das desigualdades raciais no Brasil abre brechas para se questionar a efetividade dos valores e do próprio regime democrático no país já que “democracia e racismo são incompatíveis”.

Mas é preciso destacar que, ao mobilizar a escravidão e a abolição, uma ambiguidade se revela na noção de reparação no que diz respeito às desigualdades raciais. Estas devem ser concebidas apenas como herança do passado escravista ou como o resultado de mecanismos contemporâneos de racismo e discriminação racial?

“O que se pede que repare não é esse trabalho no passado, que está perdido para sempre e constitui-se num crédito moral da população de origem africana por construir o Brasil, e temos orgulho de dizer isto. (...) O fundamento é que a sociedade produtora de escravos, no tempo da escravidão, continuou a produzir permanentemente as desigualdades, a semi-escravidão, a inferioridade, a discriminação racial e o racismo no Brasil, que se reflete hoje nos índices de acesso diferenciado ao bem-estar, à formação, à incapacidade de competição em igualdade com outros cidadãos”, afirmou o historiador Ubiratan Castro de Araújo, ao enfatizar que, com a reparação, não se trata apenas de “remexer o passado” mas de buscar remover, do presente, os mecanismos geradores de desigualdade que foram “herdados da escravidão”.

A ambiguidade com relação à causa das desigualdades raciais, no âmbito da discussão sobre reparação, também se evidencia na tentativa de Edna Roland em construir uma equação entre escravidão, tráfico de escravos, racismo e discriminação racial:

“A Conferência de Durban primeiramente reconhece que a escravidão e o tráfico de escravos são um crime contra a humanidade, e sempre deveriam ter sido. A primeira noção é esta: um crime foi praticado e deixou seqüelas, que são herdadas pelos descendentes daquelas 44 milhões de vítimas. Essas seqüelas permanecem até os dias de hoje. A discriminação racial, na visão que foi apresentada a partir de Durban, estabelece uma relação com a escravidão e o tráfico de escravos. É evidente que a escravidão e o tráfico de escravos foram também resultado, manifestação do racismo, das teorias racistas desenvolvidas naquela época, que justificaram a escravidão. Mas existe uma ligação entre esses

dois lados da equação: de um lado, escravidão e tráfico de escravos; de outro lado, racismo e discriminação. É evidente também que as desigualdades constatadas hoje em dia não são apenas produto de uma sobrevivência das seqüelas da escravidão e do tráfico de escravos. Elas são atualizadas constantemente, construídas e reconstruídas a partir de mecanismos sociais que funcionam, de barreiras sociais que são produzidas a cada dia nas relações interpessoais, na ação das instituições. Essas duas coisas coexistem e estão relacionadas entre si”.

Mas não é somente vinculada à questão do combate às desigualdades raciais que a noção de reparação é concebida. Ela aparece também enquanto questão moral entendida como reversão do estigma que caracterizaria o negro no Brasil:

“Além de se extrair todo o trabalho escravo no Brasil, no passado, ainda se construiu, para justificar essa exploração, a imagem de que ele nasceu para isso mesmo, que a escravidão era natural, que ele era capaz de exercer outra atividade mais complexa, que ele não tinha inteligência. Enfim, construía-se todo um estigma justificador da escravidão que tinha que ser demonstrado para todos os brasileiros e não apenas para os negros. Então uma reparação moral passa pela educação, pela cultura, pela forma de ver o negro, pela reabilitação dessa população negra que construiu o Brasil perante o conjunto dos demais brasileiros...” afirma o historiador Ubiratan Castro de Araújo.

Neste sentido, Deise Benedito, da organização não-governamental Fala Preta!, lembra que a reparação também passa pela questão da memória: *“resgatar a memória é importante porque informação é conhecimento e obter*

conhecimento também é uma forma de obtenção de poder.” Seria necessário, então, promover a recuperação da dignidade dos “antepassados africanos”: “embora o movimento negro tenha conseguido resgatar a memória de Zumbi e do quilombo de Palmares, praticamente não há monumentos dedicados à história da população negra e seus antepassados. Existe sim estátua para [o bandeirante] Borba Gato na cidade de São Paulo, bem como ‘rodovia dos Bandeirantes’”, o que seria de uma violência inominável para Deise Benedito, já que “historicamente os bandeirantes foram os responsáveis por várias atrocidades contra a população negra no Brasil inclusive a própria destruição de Palmares”.

Identificação Racial

No terceiro parágrafo do 1.º artigo do Estatuto da Igualdade Racial consta a definição daqueles que seriam os beneficiários das políticas presentes no Estatuto:

“Para efeito deste Estatuto, consideram-se afro-brasileiros as pessoas que se classificam como tais e/ou como negros, pretos, pardos ou definição análoga”.

Como se nota, a definição opta pela auto-classificação como critério para se definir quem é “negro” (incluindo-se aqueles que se considera como seus correlatos, “pretos” e “pardos”) e quem não é. Embora pouco discutida, nas audiências públicas, em relação às outras questões (reparação, indenização, ação afirmativa, cotas) tratadas anteriormente, a identificação racial, requerida pelas políticas de ação afirmativa as quais o Estatuto propõe implementar, aparece em algumas falas.

Os participantes das audiências públicas tenderam, de modo geral, a apontar a auto-classificação como critério de identificação. A fala de Carlos Moura condensa boa parte das opiniões:

“É preciso que nos afastemos de quaisquer classificações do ponto de vista biológico. A auto-definição poderá ser um indicativo, mas a questão do racismo é tão complicada na consciência do brasileiro, que mesmo aquele que não é negro, se pretende receber um benefício em função da lei, talvez passe a se considerar como tal. Por outro lado, fomos acostumados a repelir o negro. Isso está introjetado na sociedade brasileira. Daí porque atrevo-me a dizer que, provavelmente, aquele que não tem consciência de negro não irá querer igualar-se àquele que ele julga diferente e menospreza”.

A auto-classificação, embora seja a maneira apontada para se escapar de uma definição biologizante, apresenta o risco da fraude. Mas o risco, para Carlos Moura, é minimizado na medida em que ser negro na sociedade brasileira seria, de modo mais geral, desvantajoso¹⁶⁵.

Hélio Silva faz a colocação mais polemizada nas audiências. Por se tratar de uma lei, o Estatuto exige que se definam critérios mais “objetivos” para a identificação.

¹⁶⁵ Este tipo de raciocínio é recorrente quando se discute o risco da fraude na identificação racial. Para Kabengele Munanga, no Seminário “O Negro no Ensino Superior Brasileiro”, realizado na USP, em dezembro de 2002, o risco de “falsificação da identidade racial” seria pequeno na sociedade brasileira devido “à força da ideologia do branqueamento” que faz com que os brancos sintam “orgulho de sua raça” e não queiram se passar por negros. Antônio Sérgio Guimarães, por sua vez, no “Seminário de Brasília”, afirma que devido ao fato de as políticas de ação afirmativa não terem o poder de “reverter de imediato o *status* inferior do negro na sociedade brasileira”, a seguinte questão faria sentido: “quem gostaria de ser negro para ingressar nas universidades, por exemplo, a não ser os negros?”. (Antônio Sérgio Guimarães, *A desigualdade que anula a desigualdade: notas sobre a ação afirmativa no Brasil*, *supra cit.*, pág. 241)

“No Brasil, as pessoas nunca tiveram dúvida, nesses 500 anos de opressão, sobre quem é branco, quem é negro. Agora, quando se discute a possibilidade de inclusão social, econômica, política e educacional da população negra, é que as pessoas passam a ter dúvida sobre quem é negro e sobre quem é branco. Certamente é sintomático. Até hoje isso sempre foi algo dado — como a idéia de cultura: o dado e o construído. Até hoje isso sempre foi dado, é natural; veio de algum lugar que ninguém nunca indaga de onde, mas é dado. Agora, quando não é para se discutir a discriminação, mas a inclusão, o conceito passa a ser construído. Então, é preciso que se construa uma forma de identificação”.

Para Hédio Silva, por causa da discriminação racial, a identificação racial está dada: na hora de discriminar (tal como o faz a polícia) todos sabem quem é negro no Brasil. A identificação racial exigida pela ação afirmativa poderia, assim, se reapropriar dessa classificação posta pela discriminação racial:

“Temos um bom quadro do que é a população negra no Brasil. Todo mundo tem. Existe o RG, não é preciso que alguém faça um estudo etnográfico. Então, seria introduzido um artigo que determinaria que os órgãos têm de expedir essa certidão. Se dela não constar “branco”, “vermelho”, “indígena”, “amarelo”, “preto”... Porque essa é a classificação racial brasileira. Essa [classificação] a que me referi é fidedigna, até porque, se não for o sujeito quem preenche a ficha, é a Polícia. Se há um órgão público preciso na identificação racial das pessoas no Brasil, é a Polícia. Tanto que, em São Paulo, a ROTA mata fundamentalmente pretos. Não sei em outros Estados, mas, em São Paulo, a ROTA sabe distinguir bem quem é preto e quem é branco. Dessa forma, proponho que o critério seja o da Ficha de Identificação Civil”.

Hélio Silva foi o único participante nas audiências públicas a propor uma forma de identificação racial que não passa pela auto-classificação. Para ele, se as políticas previstas no *Estatuto da Igualdade Racial* exigem uma forma de identificação a ser prevista em lei e a ser implementada pelo Estado, por que não utilizar uma forma de identificação que já é aplicada pelo Estado através do Registro Civil elaborado nas delegacias das secretarias de segurança pública?

Edna Roland discorda da sugestão de Hélio Silva por se tratar de uma proposta que confere ao Estado o direito de classificar racialmente as pessoas:

“Tenho divergências com o Hélio e queria expressá-las agora. A mais séria é acerca da proposta que ele fez em relação à identificação civil. Gostaria, pelo menos, de questionar a idéia proposta por ele de se utilizar a ficha da identificação civil. Por que eu gostaria de questionar isso? Frequentemente, quem classifica a ficha de identificação civil é o funcionário da Polícia que está lá, e não o próprio sujeito que vai identificar-se. Defendo o critério de auto-identificação utilizado pelo IBGE na realização do censo. Divirjo da proposta por duas razões: uma, pelo fato de que, eventualmente, quem preenche é o funcionário, e não o próprio sujeito. Creio que não podemos, em nenhum momento, conceder ao Estado o direito de dizer qual é a nossa identidade étnico-racial. Permitir que o Estado diga o que somos, do ponto de vista étnico-racial, nos aproxima da experiência da época do Estado nazista, que classificava os indivíduos, os quais, a partir da classificação, tinham determinado destino social. Sou radical nessa questão. Não abro mão de que cada sujeito se autodefinia. Não podemos transferir a ninguém o direito de fazer isso. Essa é a primeira razão pela qual divirjo da posição do Hélio”.

Edna Roland defende a auto-classificação a partir das categorias oferecidas pelo IBGE (brancos, pretos, pardos e amarelos) porque a “identidade étnico-racial” seria socialmente construída:

“A segunda razão pela qual divirjo da posição: acredito também que a questão da identidade étnico-racial é um processo de construção social que pode mudar. Eu, por exemplo, trabalho para que as pessoas mudem a sua identidade étnico-racial, para que aquela parcela da população de origem afro-brasileira que não se identifica como afro-brasileira hoje reconheça a sua origem negra e africana. O que acontece com a ficha de identificação civil a que o Hédio se referiu? Eventualmente, a carteira de identidade foi preenchida num determinado momento da vida em que o indivíduo se percebia, por exemplo, branco. Dez anos depois, essa identidade pode ter mudado para ele. Ele pode não se ver mais como branco. É muito complicado usarmos um documento oficial que congela no tempo a autopercepção, a auto-identificação étnico-racial. A certidão de nascimento poderia ser outro documento também, provavelmente mais impreciso ainda do ponto de vista do processo de transformação e de mudança da identidade de cada sujeito. Na minha visão, o processo é de auto-identificação. (...) Alguém poderá dizer que isso vai transformar-se num trem da alegria. O indivíduo que nunca se declarou negro, nunca se percebeu negro de repente vai preencher o quadro da categoria de cor. De acordo com as categorias do IBGE ou do que quer que seja, vai ter direito a concorrer na cota destinada aos negros. Como eu disse, trabalho para que as pessoas transformem a sua auto-identidade. Se um dia neste País ser negro transformar-se num prêmio, num benefício, em algo positivo, se todo mundo resolver pular a cerca de volta — todo mundo que pulava a cerca para o lado de lá

e se definia branco — e dizer “eu sou negro”, vou aplaudir. O meu trabalho político tem como fim último a recuperação da identidade étnico-racial da enorme parcela da população de origem africana no Brasil. Não temo isso. Acho que devemos correr o risco e ver que cada um que pular a cerca de volta vai correr o risco do ônus e do bônus de se assumir negro. Pago para ver. Não tenho medo disso”.

É interessante notar a leitura que Edna Roland faz da mudança identitária que as políticas de ação afirmativa poderiam promover. Se para alguns esta mudança é lida a partir da idéia de fraude – e na direção do “branco” que se declara “negro” - Roland propõe pensar num sentido inverso: os efeitos que estas políticas exerceriam naqueles “negros” que se declaram “brancos”. Embora Roland enfatize a necessidade se pensar a identidade enquanto algo que é construído e mutável, ela não descarta a imposição de alguns limites: ela deve acontecer dentre as quatro categorias oferecidas pelo IBGE. E ela se restringe àqueles que querem “pular a cerca de volta”, àqueles que quiserem “recuperar” a sua identidade. Neste sentido, existiria, na visão de Roland, uma identidade previamente instituída.

Hédio Silva rebate as críticas feitas por Edna Roland à sua sugestão de se adotar o Registro Civil como critério para a identificação racial:

“Do ponto de vista ético, filosófico e político, a intervenção dela é inatacável. Entretanto, a lei tem um problema. A lei precisa trabalhar com um critério objetivo. Temos a opção de dizer que, no dia em que todo preto no Brasil se declarar negro, aprovamos a cota. Até lá, não vamos aprovar. Essa é uma possibilidade. Eu também acredito que negro é categoria política, não é categoria biológica. (...) Negro é quem é tratado como negro ou quem se posiciona como negro. Para mim,

o Caetano é mais negro do que o Pelé. Cito esse exemplo para mostrar o que entendo que é ser negro. A lei não pode dar-se o luxo de ficar nesse campo da filosofia, da ética. A lei precisa ter um critério objetivo. Para mim, a ficha de identificação civil é uma possibilidade. (...) O único outro registro confiável seria o das estatísticas criminais, porque todas essas, sim, fazem a classificação por cor. Quero pedir desculpas pela eventual grosseria de ter proposto isso, mas ocorreu-me que a lei vai ter que dar uma resposta a essa questão. Um critério objetivo pode ser esse, mesmo com toda a, digamos assim, falibilidade e os problemas que venha a ter”.

Edna Roland problematiza o Registro Civil (o chamado “RG”) como forma de identificação, sugerida por Hédio Silva, porque seria uma forma de classificação feita pelo Estado. Neste sentido, por que não questionar também a identificação a partir das categorias utilizadas pelo IBGE? Tanto para Hédio Silva quanto para Edna Roland, existe uma identidade negra previamente instituída que se pode reconhecer. Nesse sentido não se discute quem é negro no Brasil mas quem vai dizer quem é negro e quem não é.

Apesar da “aparente” controvérsia, Edna Roland, Hédio Silva e todos os participantes das audiências de instrução do Estatuto da Igualdade Racial concordam numa questão: mesmo com o critério da auto-identificação, cabe ao Estado estabelecer as categorias dentre as quais esta auto-classificação deve ocorrer.

Construindo uma Noção de Reparação: Conclusão Preliminar

Tal como se pode notar na breve descrição, que abre este capítulo, da Conferência Mundial da ONU, em Durban, África do Sul, a reivindicação por reparação se constitui numa demanda internacionalizada do movimento negro.

Nos países africanos, ela é concebida a partir de uma relação de dívida legada pelas ex-metrópoles europeias às suas ex-colônias. Os africanos insistem, portanto, na reapropriação de um passado marcado pelo colonialismo.

Nos Estados Unidos, por sua vez, a reparação se concretiza nos pedidos de indenização pecuniária feitos pelos ativistas junto a empresas e ao governo norte-americano; a indenização é exigida por estes ativistas a partir da sua condição de descendentes de escravos.

No Brasil, uma noção de reparação vem sendo formulada pelo movimento negro como justificativa para a implementação de políticas públicas focalizadas na população negra. O que se observa, a partir da Conferência Nacional contra o Racismo e a Intolerância e nas audiências públicas de instrução do Estatuto da Igualdade Racial é que a reparação é o repertório que confere sentido à necessidade de implementação de políticas de ação afirmativa.

Neste sentido, a **história** é mobilizada politicamente de uma maneira distinta do que acontece na África ou nos Estados Unidos: destaca-se a escravidão e, particularmente, uma interpretação sobre a abolição da escravidão e o papel que o Estado brasileiro teria desempenhado neste processo¹⁶⁶.

¹⁶⁶ Se a escravidão é recuperada nesta chave do papel do Estado no processo abolicionista, o negro enquanto escravo ou ex-escravo é acionado a partir da história da resistência à escravidão. Capitalizando desde Zumbi dos Palmares até o papel das irmandades religiosas na compra de

No embate político que caracteriza a discussão sobre políticas de ação afirmativa no Brasil, a noção de reparação oferece uma justificativa para a sua implantação. Um exemplo. A reparação é politicamente mobilizada para rebater as acusações de que a ação afirmativa seria uma modalidade de política que só faria sentido nos Estados Unidos - qualquer tentativa de implementá-la no Brasil tratar-se-ia de uma mera cópia ou importação sem sentido. Por que implementar políticas de ação afirmativa no Brasil se aqui não houve segregação racial legal tal como existiu no país no qual estas políticas se originaram?

Porque a ausência de segregação racial no Brasil não poderia ser interpretada como neutralidade (*color blindness*) do Estado. Como afirmou o assessor¹⁶⁷ de Paulo Pahim ao justificar a necessidade de aprovação do Estatuto da Igualdade Racial: o Estado brasileiro teria feito uma **opção política** pela escravidão; teria optado também, depois da Abolição e com a instauração da República, pela exclusão da população negra¹⁶⁸. O Estado brasileiro teria optado politicamente pela não-integração social dos negros no período pós-abolição.

alforrias, a figura do negro enquanto africano ou a idéia de uma origem, cultura ou descendência africana é pouco mobilizada.

Numa entrevista recente, um deputado baiano, ao comentar uma lei que prevê a implementação de história da África nos currículos do ensino médio e fundamental reagiu da seguinte maneira:

“Uma coisa é a África, os africanos, os heróis africanos. Outra coisa diferente são os brasileiros e os heróis brasileiros que precisam ser resgatados: é preciso recuperar a resistência à escravidão no Brasil feita por homens como Zumbi dos Palmares e José Nascimento. A gente não precisa recorrer à África” (Reginaldo Germano, membro da chamada “bancada de parlamentares negros” e relator do projeto de lei Estatuto da Igualdade Racial em entrevista veiculada pela TV Câmara em 09/02/2004).

¹⁶⁷ Edson Cardoso, veja-se página 131.

¹⁶⁸ Outro elemento recorrentemente mobilizado, neste íterim, para caracterizar uma “política racial” que seria perpetrada pelo Estado brasileiro, diz respeito ao incentivo à imigração européia a partir do final do século XIX. A política imigrantista do Estado é caracterizada como uma política racista a partir de dois vieses: tanto por ter excluído a população negra do mercado de trabalho

O que se nota, a partir da construção desse repertório da reparação e da mobilização que ele faz da história do Brasil é o esforço em qualificar o Estado brasileiro como uma instituição racista. E, neste sentido, do ponto de vista das desigualdades raciais perpetradas pelo racismo que caracteriza o Estado, a realidade brasileira não seria diferente daquela dos países nos quais o Estado estabeleceu uma política de segregação racial – a África do Sul e os Estados Unidos. Sendo assim, as alternativas adotadas nestes outros contextos para a diminuição da desigualdade e para o combate ao racismo fariam sentido também no Brasil.

Neste ínterim, o movimento negro no Brasil elabora demandas em contraste com outras realidades, particularmente a sul-africana e a norte-americana. E esta relação triangular ganha relevância no contexto da preparação e da participação numa Conferência Mundial, realizada na África do Sul, cuja tônica foi a reivindicação por políticas de ação afirmativa (modalidade de política criada originariamente nos Estados Unidos).

Retomando o repertório da reparação, é preciso sublinhar a percepção que ele expressa sobre a questão da desigualdade. A história da escravidão e da abolição é acionada para afirmar a opção política que o Estado brasileiro faz de negligenciar a população negra. E esta negligência, reproduzida ao longo do século XX, seria responsável pela manutenção das desigualdades raciais. Repetindo: é a opção política, situada historicamente, que o Estado brasileiro fez, que se perpetua no tempo e que se quer modificar ao se cobrar a instituição de

que começava a nascer, quanto por apontar para a necessidade de uma “purificação” da população através do branqueamento que decorreria da miscigenação.

políticas públicas focalizadas na população negra. Neste sentido é que se fala nas políticas de ação afirmativa como uma “nova abolição” ou como um “14 de maio”.

A partir daí pode-se dizer que duas percepções sobre a desigualdade aparecem conjugadas no repertório da reparação: aquela que atribui as desigualdades entre brancos e negros à herança de um passado escravista (particularmente à negligência histórica do Estado brasileiro para com a população negra citada anteriormente) e a aquela que mobiliza as estatísticas recentes na tentativa de se atentar para o papel de mecanismos mais contemporâneos de racismo e de discriminação racial. Neste sentido é que, tanto Edna Roland¹⁶⁹ quanto Roberto Martins¹⁷⁰ falam de escravidão, tráfico, discriminação racial e desigualdade de forma conjugada.

Se este repertório da reparação é recorrente, uma questão pouco discutida nas audiências públicas do *Estatuto da Igualdade Racial* e menos ainda na *Conferência Nacional* é a identificação racial requerida pelas políticas de ação afirmativa (particularmente em uma de suas modalidades, as cotas).

O Estatuto, assim como outras legislações que dispõem sobre políticas de ação afirmativa (tais como as que instituem cotas nas universidades), optou pelo auto-classificação, embora esta deva ocorrer, no caso do Estatuto, dentre as categorias utilizadas pelo IBGE (“brancos”, “pretos”, “pardos”, “amarelos”), e, em outros casos, dentre as opções “branco” ou “negro”.

¹⁶⁹ Veja-se a página 131.

¹⁷⁰ Veja-se a página 116.

Embora a defesa da auto-classificação seja feita num esforço em se fugir de uma definição biologizante ou essencialista, ressaltando-se, assim, o seu caráter de construção social, note-se que a ela são impostos alguns limites.

A definição destes limites tende a ser justificada com o argumento de que, por se tratar da aplicação de uma lei, é necessário adotar um mecanismo de identificação que seja mais “objetivo” ou operativo.

Se a questão é tornar a identificação racial mais “eficiente” (e menos sujeita ao “risco da fraude”) por que não adotar como critério a Ficha de Identificação Civil (o famoso “RG”) feito nas delegacias de polícia, tal como sugerido por Hédio Silva¹⁷¹?

É interessante notar o argumento mobilizado por Edna Roland para recusar esta sugestão de Silva: “creio que não podemos, em nenhum momento, conceder ao Estado o direito de dizer qual é a nossa identidade étnico-racial”¹⁷². Além disso, para Roland, as transformações a que a auto-identidade está sempre sujeita também devem ser levadas em consideração.

Mas qual a sugestão feita, então, por Edna Roland? A adoção das categorias do IBGE. Por que ela não levou sua problematização da identidade adiante, sugerindo uma auto-classificação completamente espontânea e livre? Porque, para ela, as quatro categorias do IBGE são suficientes para cobrir o leque de respostas das pessoas no que diz respeito à sua auto-identificação em termos raciais.

¹⁷¹ Veja-se a página 136.

¹⁷² Veja-se a página 136.

Conclusão Geral

Nesta dissertação, procurei delinear quais representações sobre as relações raciais no Brasil foram acionadas no embate político que caracteriza a discussão em torno da implementação de políticas de ação afirmativa focalizadas na população negra.

O que se pretendeu foi mapear os argumentos mobilizados por três sujeitos políticos específicos (o Estado, o movimento negro e os intelectuais), em contextos distintos, utilizando-se, assim, a noção de representação (“re-apresentação”) proposta por Daniel De Coppet (1992) para pensar a relação entre as concepções êmicas sobre as relações raciais, mobilizadas nestes contextos nos quais elas são enunciadas.

No primeiro capítulo, a partir de um contraponto com o Centenário da Abolição da Escravidão, em 1988, cujas iniciativas – tanto da academia quanto do Estado e do movimento negro – teriam girado em torno da idéia de uma “cultura negra”, procurei discutir o que esta escolha temática reflete: a predominância do plano da cultura para se falar sobre os negros no Brasil em detrimento da questão do racismo e da desigualdade. Diante desta predominância da “cultura negra”, procurei resgatar outros investimentos do movimento negro e do Estado que já estavam postos neste contexto, nos anos 1980, e que seriam cruciais para a tentativa de se contextualizar a gênese do debate sobre ação afirmativa no Brasil.

Neste sentido, destaquei os *Conselhos de Participação da Comunidade Negra*, a Constituição de 1988 e os sujeitos políticos tais como os chamados sindicalistas negros, o movimento de mulheres negras e as organizações não-

governamentais para caracterizar um **contexto de relações** a partir do qual a necessidade de uma relação do movimento negro com o Estado começa a ser elaborada. O que se nota é que os mesmos ativistas que iniciaram sua militância neste contexto estarão participando ativamente tanto do processo de preparação para a *Conferência de Durban* quanto das audiências de instrução do *Estatuto da Igualdade Racial*: mulheres negras, organizações não-governamentais, sindicalistas e parlamentares negros serão, portanto, **as lideranças a compor o movimento negro** presente no embate político em torno da ação afirmativa nos anos 1990.

No capítulo dois, analisei os textos de alguns participantes do chamado *Seminário de Brasília*. É preciso lembrar que o seminário foi promovido pelo Ministério da Justiça, o que revela uma mudança de postura do Estado: no âmbito do Centenário da Abolição a chamada questão racial era contemplada, majoritariamente, pelo Ministério da Cultura.

O Estado convoca, então, intelectuais para discutirem, num contraponto com os Estados Unidos, a possibilidade de implementação de políticas de ação afirmativa no país. Esta discussão revela, nas diferentes abordagens dos participantes do seminário, um confronto entre diferentes interpretações sobre as relações raciais no Brasil, nas suas diferentes concepções sobre a natureza das desigualdades e a existência (ou não) de uma identidade negra no Brasil.

A partir da problematização da adoção de um critério *racial* para as políticas de ação afirmativa, o que se têm, nos textos dos participantes do Seminário, selecionados neste capítulo, são posturas mais universalistas tais como as de Roberto Da Matta e Fábio Wanderley Reis e posturas particularistas tais como no

caso de Antônio Sérgio Guimarães e Ângela Gilliam. As divergências dentre elas acontece, principalmente, no que diz respeito à relação entre desigualdade e identidade.

Ângela Gilliam e Antônio Sérgio Guimarães partem do racismo e da desigualdade entre brancos e negros que caracteriza a sociedade brasileira, para pensar numa identidade negra a partir da adscrição posta pela discriminação racial. Se o racismo hierarquiza e torna brancos e negros desiguais, deste ponto de vista estrutural seria possível pensar numa classificação entre brancos e negros. A ação afirmativa ofereceria a possibilidade da reapropriação, posituação e internalização desta polarização entre brancos e negros. Ou seja, as políticas de ação afirmativa poderiam induzir o reconhecimento correto ou positivo de uma identidade negra.

Para Da Matta, a adscrição racial (classificação racial) não se realiza apenas de forma bipolar na medida em que a miscigenação a complexificaria, tornando situacional e contingente tanto a discriminação racial quanto a elaboração de uma identidade negra. Para Reis, qualquer forma de adscrição racial, mesmo aquela pretendida pela ação afirmativa para se combater o racismo e a desigualdade, deve ser combatida em favor da prevalência do individualismo como valor.

O que se observa, nestas diferentes posições, é que a discussão gira em torno de uma avaliação sobre o estatuto da “raça” na sociedade brasileira, na medida em que tratava-se, no Seminário, de examinar a existência do grupo (os “negros e “negras”) para os quais as políticas de ação afirmativa deveriam ser dirigidas. O Seminário de Brasília antecipa, assim, a característica que especifica

a discussão acadêmica, em relação a outros contextos, sobre ação afirmativa no Brasil: nela é que se coloca uma discussão e problematização da identidade.

No capítulo três, procurei descrever e analisar dois eventos políticos que vêm sendo destacados pelos ativistas do movimento negro como os responsáveis pela aglutinação do movimento em torno da demanda por políticas de ação afirmativa: a preparação brasileira para a *Conferência Mundial da ONU*, na África do Sul, e o *Estatuto da Igualdade Racial*.

Esta aglutinação acontece a partir da construção de um repertório da **reparação** no qual ganha destaque uma mobilização política da história do Brasil para se qualificar o Estado como uma instituição que optou politicamente pela negligência no que diz respeito ao racismo à desigualdade racial. Esta qualificação é a justificativa moral acionada para se exigir a implementação de políticas públicas para a população negra.

Num esforço em congregar diferentes vítimas do “racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerâncias correlatas”, o que se destacava também na *Conferência Nacional contra o Racismo e a Intolerância*, era a presença de diferentes organizações do movimento negro, a heterogeneidade do público “negro” que circulava pelas salas e corredores da Conferência¹⁷³. E a recorrência, nestes espaços e nas falas das pessoas, era a reivindicação por políticas de ação afirmativa. Tornava-se, assim, evidente, o potencial identitário das políticas de ação afirmativa, sugerido por Guimarães e Gilliam no Seminário de Brasília.

¹⁷³ Embora não se possa descartar o fato de que os sujeitos políticos citados acima – mulheres negras, sindicalistas negros, parlamentares negros e organizações não-governamentais – constituíssem uma liderança no âmbito da Conferência.

A aglutinação do movimento negro, de suas diferentes organizações, em torno da ação afirmativa, talvez possa ser explicada pela ênfase que estas políticas colocam na desigualdade e na discriminação racial. Através da ação afirmativa acredita-se que seria possível reforçar a discriminação racial como uma experiência compartilhada, que torna semelhantes, idênticos, aqueles que sofrem a discriminação racial e compartilham a exclusão social provocada pelo racismo.

Neste sentido, através da ação afirmativa, que foi a tônica tanto da *Conferência* quanto do *Estatuto da Igualdade Racial*, a experiência da discriminação racial é eleita na busca da construção de uma identidade coletiva, em detrimento da idéia de uma diferença cultural.

Referências Bibliográficas

ALVAREZ, Sonia E.; DAGNINO, Evelina, "Para além da 'Democracia Realmente Existente': Movimentos Sociais, a Nova Cidadania e a Configuração de Espaços Públicos Alternativos", Texto preparado para o XIX Encontro Anual a ANPOCS, Caxambu, 1995. (mimeo).

ALVAREZ, Sonia E; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo (orgs.), *Culture of Politics/ Politics of Culture: Re-visioning Latin American Social Movements*, Westview Press, 1998.

ARAÚJO, Joel Zito, *A Negação do Brasil – O Negro na Telenovela Brasileira*, São Paulo: Senac, 2000.

ANDREWS, George Reid, *Blacks and Whites in São Paulo, Brazil, 1888-1988*, The University of Wisconsin Press, 1991.

ANDREWS, George Reid, "O protesto político negro em São Paulo – 1888-1988" in *Estudos Afro-Asiáticos*, n.º 21, dezembro de 1991.

APPIAH, Anthony Kwame, *Na Casa de Meu Pai- A África na Filosofia da Cultura*,

BERNARDINO, Joaze, *Ação Afirmativa no Brasil: a Construção de uma Identidade Negra*, Brasília: ICS, UNB, 1999. (Dissertação de Mestrado em Sociologia).

BOURDIEU, Pierre, "Introdução a uma Sociologia Reflexiva" in *O Poder Simbólico*, Difel, 1989.

COSTA, Sérgio; WERLE, Denílson L., "Reconhecer as Diferenças: Liberais, Comunitaristas e as Relações Raciais no Brasil" in *Novos Estudos Cebrap*, n.º 49, novembro de 1997.

DE COPPET, Daniel, "Comparison, a universal for anthropology – from representation to the comparison of hierarchies of values" in KUPER, Adam (ed.), *Conceptualizing Society*, Routledge, 1992.

DOSSIÊ AÇÕES AFIRMATIVAS, *Estudos Feministas*, IFCS-UFRJ, PPCIS-UERJ, vol. 4, n.º 1, 1996.

DOSSIÊ ESFERA PÚBLICA E DEMOCRACIA NO BRASIL – GRUPO DE ESTUDOS SOBRE A CONSTRUÇÃO DEMOCRÁTICA, UNICAMP, 1999. (mimeo)

FERNANDES, Florestan, "O Protesto Negro" in *São Paulo em Perspectiva*, vol. II, n.º 2, 1988.

FRASER, Nancy, "Rethinking the Public Sphere – A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy" in ROBBINS, Bruce (ed.), *The Phantom Public Sphere*, Minnesota: University of Minnesota Press, 1995.

FRY, Peter, "Politics, Nacionality and the Meanings of 'Race' in Brazil" in *Daedalus*, volume 129, number 2, 2000.

FRY, Peter, "O que a Cinderela Negra tem a dizer sobre a 'política racial' no Brasil" in *Revista USP*, n.º 28, dezembro/fevereiro 1995-1996.

GILLIAM, Angela, "Globalização, Identidade e os Ataques à Igualdade nos Estados Unidos: Esboço de uma Perspectiva para o Brasil" in FELDMA-BIANCO, Bela; CAPINHA, Graça, *Identidades – Estudos de Cultura e Poder*, São Paulo: Hucitec, 2000.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo, *Classes, Raças e Democracia*, São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo; Ed. 34, 2002.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo, *Racismo e Anti-Racismo no Brasil*, São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo; Ed. 34, 1999.

GOLDMAN, Márcio, "Uma Teoria Etnográfica da Democracia: a Política do Ponto de Vista do Movimento Negro de Ilhéus, Bahi, Brasil" in *Etnográfica*, vol.IV (2), 2000.

GRIN, Monica, "Esse Ainda Obscuro Objeto do Desejo – Políticas de Ação Afirmativa e Ajustes Normativos: o Seminário de Brasília" in *Novos Estudos Cebrap*, n.º 59, março de 2001.

HAGE, Ghassan, "White Multiculturalism: A Manual for the Proper Usage of Ethnicities" in *White Nation – Fantasies of White Supremacy in a Multicultural Society*, Pluto Press, 1998

HANCHARD, Michael George, *Orfeu e o Poder: o Movimento Negro no Rio de Janeiro e São Paulo (1945-1988)*, Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

HANCHARD, Michael George, " 'Americanos', Brasileiros e a Cor da Espécie Humana: Uma Resposta a Peter Fry" in *Revista USP*, n.º 31, setembro/novembro de 1996.

HANCHARD, Michael George, "Cinderela Negra?: Raça e Esfera Pública no Brasil" in *Estudos Afro-Asiáticos*, n.º 30, dezembro de 1996.

HASENBALG, Carlos; SILVA, Nelson do Valle, "Notas sobre Desigualdade Racial e Política no Brasil" in *Estudos Afro-Asiáticos*, n.º 25, dezembro de 1993.

HERINGER, Rosana, "Desigualdades Raciais, Políticas Anti-Discriminatórias e Ação Afirmativa no Brasil", Texto preparado para o XXIII Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, 1999. (mimeo)

HUNTLEY, Lynn; GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo (orgs.), *Tirando a Máscara – Ensaio sobre o Racismo no Brasil*, São Paulo: Paz e Terra, 2000.

KOFES, Suely, *Entre Nós, os Pobres, Eles, os Negros*, Campinas: IFCH, UNICAMP, 1976. (Dissertação de Mestrado em Antropologia)

MAGGIE, Yvonne, *A Ilusão do Concreto: Análise do Sistema de Classificação Racial no Brasil*, Rio de Janeiro: IFCS, UFRJ, 1991. (Tese para o Concurso de Profa. Titular de Antropologia)

NOVAS FACES DA CIDADANIA, CEBRAP/FINEP, 1997 (Relatório Final de Pesquisa, mimeo).

NYSTROM, Derek; PUCKETT, Ken; *Against Bosses, Against Oligarchies: A Conversation with Richard Rorty*, Prickly Pear Pamphlets, number 11, 1998.

PAOLI, Maria Célia, "Movimentos Sociais no Brasil: Em Busca de um Novo Estatuto Político" in HELMANN, Michaela (org.), *Movimentos Sociais e Democracia no Brasil – "Sem a Gente não tem Jeito"*, Marco Zero, Ildesfes, Labor.

PIERUCCI, Antônio Flávio, *Ciladas da Diferença*, São Paulo: USP, Curso de Pós-Graduação em Sociologia; Ed. 34, 1999.

SANSONE, Lívio, "O Local e o Global na Afro-Bahia Contemporânea" in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, n.º 29, ano 10, 1995.

SANTOS, Ivair Augusto Alves dos, *O Movimento Negro e o Estado: o caso do Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra no*

Governo de São Paulo (1983-1987), Campinas, IFCH, UNICAMP, 2001.
(Dissertação de Mestrado em Ciência Política).

SARTRE, Jean Paul, "Orfeu Negro" in *Reflexões Sobre o Racismo*, Rio de Janeiro: Difel, 1978 [1948].

SCHWARCZ, Lília Katri Moritz, "Questão Racial e Etnicidade" in MICELI, Sérgio (org.), *O que Ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)*, São Paulo: Sumaré, 1999.

SILVA, Denise Ferreira da, "Zumbi & Simpson, Farrakan & Pelé: as encruzilhadas do discurso racial" in *Estudos Afro-Asiáticos*, n.º 33, setembro de 1988.

SILVA, Maria Palmira da, "O Anti-Racismo no Brasil: Considerações sobre o Estatuto Social baseado na Consciência Racial" in *Revista Psicologia Política*, 2001.

SOUZA, Jessé (org.), *Multiculturalismo e Racismo: uma Comparação Brasil –Estados Unidos*, Brasília: Paralelo 15, 1996.