

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO – PPGE
CURSO DE DOUTORADO EM EDUCAÇÃO

CLÉBIO CORREIA DE ARAÚJO

**A LEI 10.639/03 E SUAS DIRETRIZES CURRICULARES:
AVANÇOS E LIMITES PARA UMA EDUCAÇÃO DAS RELAÇÕES ÉTNICO-
RACIAIS TRANSCULTURAL**

MACEIÓ
2017

CLÉBIO CORREIA DE ARAÚJO

**A LEI 10.639/03 E SUAS DIRETRIZES CURRICULARES:
AVANÇOS E LIMITES PARA UMA EDUCAÇÃO DAS RELAÇÕES ÉTNICO-
RACIAIS TRANSCULTURAL**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Educação, do Centro de Educação da Universidade Federal de Alagoas, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Educação.

Orientador: Prof. Dr. Élcio de Gusmão Verçosa

MACEIÓ
2017

Catálogo na fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico
Bibliotecário Responsável: Valter dos Santos Andrade

A6581 Araújo, Clébio Correia de.
A Lei 10.639/03 e suas diretrizes curriculares: avanços e limites para uma
educação das relações étnico-raciais transcultural / Clébio Correia de Araújo. – 2017.
219 f.: il.

Orientadora: Élcio de Gusmão Verçosa.
Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Alagoas. Centro de
Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação. Maceió, 2017.

Bibliografia: f. 212-219.

1. Educação - Diretrizes curriculares - Lei 10.639/03. 2. Identidade negra.
3. Transculturação. 4. Relações étnico-raciais. I. Título.

CDU: 37.015(81)

**A LEI 10.639/03 E SUAS DIRETRIZES CURRICULARES:
AVANÇOS E LIMITES PARA UMA EDUCAÇÃO DAS RELAÇÕES ÉTNICO-
RACIAIS TRANSCULTURAL**

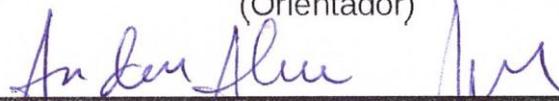
CLÉBIO CORREIA DE ARAÚJO

Orientador: Prof. Dr. Élcio de Gusmão Verçosa

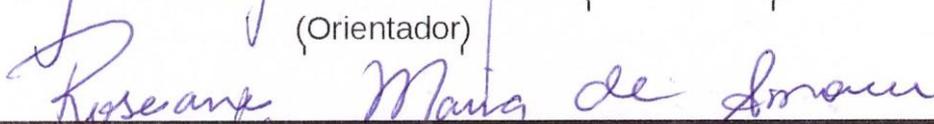
Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Educação, do Centro de Educação da Universidade Federal de Alagoas, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Educação.

Aprovada por:

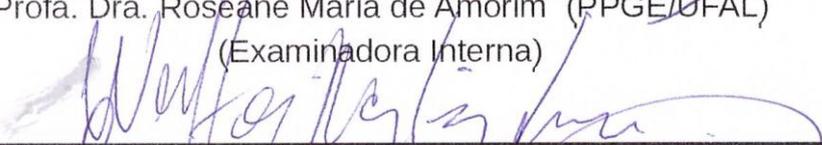
Prof. Dr. Élcio de Gusmão Verçosa (PPGE/UFAL)
(Orientador)



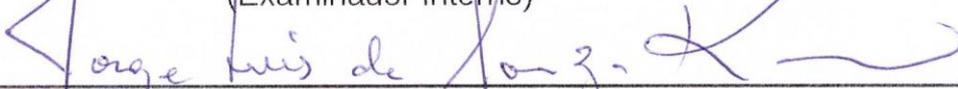
Prof. Dr. Anderson de Alencar Menezes (PPGE/UFAL)
(Orientador)



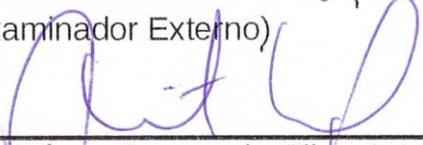
Profa. Dra. Roseane Maria de Amorim (PPGE/UFAL)
(Examinadora Interna)



Prof. Dr. Walter Matias Lima (PPGE/UFAL)
(Examinador Interno)



Prof. Dr. Jorge Luis de Souza Riscado (UFAL)
(Examinador Externo)



Prof. Dr. Cristiano César Gomes da Silva (UNEAL)
(Examinador Externo)

MACEIÓ
2017

Para Élcio de Gusmão Verçosa, guerreiro da vida e da paz, pela generosidade com que sempre me acolheu.

AGRADECIMENTOS

À minha família, pela paciência e apoio nos momentos mais difíceis dessa construção;

Ao meu Babalorixá Alex Gomes da Silva, pela força espiritual e moral que imprimiu em minha trajetória de vida;

À Mãe Jucilene Gomes, refúgio de todas as horas;

Ao amigo Cristiano César, companheiro de lutas e de reflexões acadêmicas com quem dividi o peso das angústias e incertezas;

Ao Walter Matias, combinação perfeita de inteligência e sabedoria. Obrigado pelo apoio.

Ao Manoel Joaquim, amigo dedicado que multiplica meu tempo e presença com a sua própria vida;

À Lúcia, irmã querida e meu anjo da guarda em todos os momentos difíceis dessa jornada.

A Olorun, força maior que me criou e Oxossi, guia da minha cabeça, sem o qual nada faria;

À Maria Padilha, rainha das encruzilhadas da vida, que me abriu o caminho e me carregou nos braços quando tudo parecia perdido.

Axé!

RESUMO

ARAÚJO, Clébio Correia de. **A lei 10.639/03 e suas diretrizes curriculares: avanços e limites para uma educação das relações étnico-raciais transcultural.** Orientador: Élcio de Gusmão Verçosa. Maceió: UFAL/CEDU, 2017. Tese de Doutorado.

Tomando como referencial teórico o aporte formulado pelos Estudos Culturais, nos apoiando nas proposições de Bhabha (2003), Hall (2003), e Gilroy (2007), o estudo em tela formula questões em torno da construção do sentido de identidade negra e negritude no âmbito das Diretrizes Curriculares Para a Educação das Relações Étnico Raciais. Nesse sentido, busca-se captar, para usar uma expressão de Michel Foucault, o porquê da opção por certa noção de identidade negra de caráter essencialista e não outra, mais aberta às construções híbridas e fluídas dadas pela realidade histórica e cultural brasileira. A partir disso, são visitados diferentes momentos históricos da luta do Movimento Social Negro brasileiro, no intuito de demonstrar que a categoria negro e negritude é perpassada por diferentes sentidos, de acordo com as condições conjunturais dentro das quais se processam os enfrentamentos pela afirmação positiva dos negros no Brasil, bem como das articulações entre as organizações desse movimento social com o movimento pan-africanista, chegando até o momento atual, caracterizado por uma nova ofensiva do imperialismo cultural norte americano com reflexos na adoção, no contexto brasileiro, de políticas raciais dicotômicas do ponto de vista da identidade negra. Ao estabelecer uma crítica pós-estruturalista e pós-colonial, apoiando-se nas percepções de Fry (2005), questiona-se, assim, a substituição mecanicista do ideário da democracia racial brasileira por uma visão polarizada e racializada da diversidade cultural no Brasil, com sério reflexos na construção de uma política nacional de educação para as relações raciais. Neste sentido, concluímos, com Silva (2014), pela necessidade de construção de modelos educacionais calcados na superação dos entrenchamentos identitários e, numa perspectiva transcultural, proporcionadores de relações dialogizantes entre os sujeitos pedagógicos.

Palavras-chave: Transculturação; Identidade Negra; Raça; Educação.

ABSTRACT

ARAÚJO, Clébio Correia de. **Law 10,639/03 and its Curricular Guidelines:** advances and limits for a cross-cultural education of the ethnic and racial relations. Advisor: Élcio de Gusmão Verçosa: UFAL/CEDU, 2017. Doctored Thesis.

On the theoretical framework the contribution made by cultural studies, supporting us in the propositions of Bhabha (2003), Hall (2003), and Gilroy (2007), the current study issues questions around the construction of the sense of black identity and blackness within the Curricular Guidelines For the education of Ethnic and racial Relations. By this way, we try to capture , regarding to an expression of Michel Foucault, why there is an option for a certain notion of black identity of essentialist character and not another one , more open to hybrid and fluid constructions by the brazilian cultural and historical reality. From this approach , different historic moments of the struggle of the Black Social movement in Brazil are analysed , in order to demonstrate that the categories Black and blackness are crossed by different meanings, according to the conjuntural conditions within which render the clashes by positive affirmation of blacks in Brazil, as well as the articulations between the organizations of this social movement with the Pan-Africanist Movement as far as the current time, characterized by a new offensive from the North American cultural imperialism with reflections in the adoption, in the Brazilian context, racial policies from the point of view of the dichotomous black identity. When establishing a post structuralist and postcolonial criticism, relying on perceptions of Fry (2005), questioning so the mechanistic substitution of the ideals of the brazilian racial democracy by a polarized and racial view of cultural diversity in Brazil, with serious reflections on the construction of a national education policy for race relations. Accordingly, we conclude, with Silva (2014), by the necessity of construction of educational models based on overcoming the identitaries entrenchments , in a cross-cultural perspective, makers of dialogizing relations between the pedagogic subjects.

Keywords: Transculturation; Black Identity; Race; Education.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 AS DCNERER E AS POLÍTICAS DE IDENTIDADE: PELA DIFERENÇA QUE FAZ DIFERENÇA	24
1.1 As DCNERER e a luta multiculturalista: o poder da e na diversidade	30
1.1.1 A crise das identidades e os estudos culturais: poder e discurso na modernidade tardia	39
1.1.2 Diversidade e multiculturalismo crítico: as DCNERER e o desafio de avançar para além do pluralismo liberal.....	50
2 A LEI N. 10.639/2003 E A LUTA DO MOVIMENTO SOCIAL NEGRO PELA DIFERENÇA COM IGUALDADE NA EDUCAÇÃO	61
2.1 Raça, racismo e educação no contexto da luta do movimento social negro por integração social	73
2.2 O movimento social negro e o mito da democracia racial: do antirracismo assimilacionista ao diferencialismo racializado das ações afirmativas	81
3 EDUCAÇÃO, RACISMO/ANTIRRACISMO E A CONSTRUÇÃO DO NACIONAL BRASILEIRO	101
3.1 Raça, branqueamento e o racismo à brasileira	119
3.1.1 Branqueamento e mestiçagem: de Nina Rodrigues a Freyre, da degeneração à redenção do mulato.....	121
3.1.2 O mito da democracia racial e a mestiçagem brasileira	132
4 DCNERER E NEGRITUDE: OS LIMITES DA CONSTRUÇÃO ESSENCIALISTA DA IDENTIDADE NEGRA	146
4.1 A raça nas DCNERER: negociação e ambivalência na construção da diferença negra	154
4.1.1 Diáspora e culturalismo: a ambivalente identidade negra e o absolutismo étnico nas DCNERER.....	198
5 REFERÊNCIAS	212

INTRODUÇÃO

A produção desta pesquisa tem como pressuposto que todo conhecimento é, em última instância, um conhecimento de si mesmo, ou seja, de que todo o trabalho do pesquisador pode ser compreendido, também, como a procura de respostas para sua própria existência, o que é o mesmo que afirmar que nenhuma produção do conhecimento está isenta da subjetividade de quem o produz, devendo-se levar em conta a totalidade de posições que esse sujeito assume em sua vida social como diretamente relacionada às suas escolhas, tanto epistemológicas quanto ideológicas

Neste sentido, assumo inteiramente a passionalidade de cada palavra aqui contida, pois me coloco inteira e ambigualmente como procurador e, ao mesmo tempo, também, como objeto das reflexões aqui suscitadas, o que em nenhuma medida penso desqualificar este trabalho enquanto um legítimo fruto da reflexão exigida nos moldes acadêmicos, seguindo os rigores teóricos que se pensam serem indispensáveis a um trabalho coerente no campo da produção científica na área das ciências humanas.

Minha vida, mais que qualquer outro fator, me conduziu pela mão até aqui e, em meio a ladeiras, esquinas, becos estreitos, muitas vezes, sem saídas, de uma consciência cindida, fraturada em muitas partes, por uma origem sertaneja saturada por uma formação evangélica neopentecostal na infância, depois rasurada por uma formação acadêmica embebida em uma mistura de neomarxismo e pós-modernismo transgressor, e, por fim, mas não finalmente, completa com a iniciação tradicional enquanto ogan de candomblé em um terreiro de matriz nagô, é que me propus aos questionamentos sobre diferença e identidade negra que lastreiam este trabalho.

Desse composto híbrido e multifacetado, portanto, me posiciono diante do mundo à procura de respostas que me possibilitem compreender como me construí sendo, simultaneamente, construído por uma sociedade moldada em um discurso moderno, que toma o indivíduo autocentrado enquanto referência explicativa para o todo social (BAUMAN, 2003).

Eu, que nunca me senti completo em nenhum desses espaços, desde cedo me confrontei com o apelo à segurança de uma identidade, de um pertencimento, que, supostamente, pudesse me dar estabilidade e me pusesse em situação de solidariedade, ainda que mecânica, com outros sujeitos tão solitários e carentes quanto eu mesmo.

Assim, cresci sob a égide de uma identidade cultural resumida sob a ideia de “morenidade”, e assim me foi ensinado, desde cedo, que eu não era nem negro, nem branco, mas moreno. Todavia, essa morenidade, ou essa condição mestiça descentrada, não veio acompanhada de uma comunidade dos morenos que me acolhesse, portadora de uma base cultural capaz de me dar suporte simbólico e referência na construção de uma identidade situada e, porque não dizer, segura, porque apoiada em sólidas raízes da tradição e de uma origem mítica referencial.

Bicho solto nas ruas da periferia de Maceió, fui crescendo, assim, como um ser deslocado, filho de retirantes desterritorializados, portanto nem sertanejo, como eram meus pais, nem totalmente litorâneo como eram muitos dos meus amigos de escola, nem afro, nem indígena, nem cigano, nem qualquer outra coisa que me prendesse.

Todavia, essa condição de “ninguentude”, como quis designar Darcy Ribeiro (2006), se por um lado me trouxe o sentimento de angústia e vazio diante, muitas vezes, da alegria inocente que observava expressarem os chamados “enraizados”, colegas que participavam ativamente de identidades coletivas supostamente estruturadas, como a negra, os do candomblé, da umbanda, das escolas de samba etc., por outro lado, eu, que nunca soube sambar, dono de um corpo que nunca respondeu organicamente a nenhum ritmo tradicional em particular, eu, atravessado desde sempre muito mais pela certeza do não pertencimento a lugar algum do que pela tranquilidade de me sentir acolhido no seio de uma comunidade na qual encontrasse sentido pleno para minha existência, acabei por fazer dessa incompletude, justamente, meu patrimônio de liberdade para “flanar” entre as muitas possibilidades de ser e, por essa via da incerteza, me vi enquanto estudante universitário do curso de História da UFAL, absolutamente embriagado pelas questões envolvendo a produção de diferenças e identidades, ainda que não tivesse a consciência de que, ao optar por estudar índios e negros, estivesse, com efeito, procurando partes de mim mesmo para compor esse mosaico eternamente inacabado em que me tornei.

Foi assim que, já no mestrado, me vi no maior bairro de periferia de Maceió, o Jacintinho, tentando entender como os jovens estudantes de uma escola pública construía suas identidades em meio a relações desiguais com o restante da cidade, sob o peso de estigmas e representações negativas que os reduzia e fixava como “maloqueiros”, “desordeiros” e “incivilizados”. Não foi sem espanto, que só do meio da pesquisa em diante, me dei conta que pesquisá-los era me debruçar sobre minha

própria infância e juventude na periferia do bairro de Bebedouro e que, em grande medida, suas impressões, sentimentos, angústias, medos e revoltas, eram as minhas próprias adormecidas no tempo e sob a capa de uma racionalidade pretensamente científica, fruto de minha formação acadêmica.

Com o presente trabalho não foi diferente. Conquanto, desde o início o foco de minhas preocupações se concentrasse em entender como foi produzida, no âmbito de uma formação discursiva antirracista brasileira, a noção de negritude e identidade negra, não demorou muito para que eu, igualmente, despertasse para o fato de que, na verdade, meu interesse por essa temática refletia minha inquietação pessoal com as consequências de uma afirmatividade negra essencializada – conforme identifico e aprofundo a análise na forma como se expressa nas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais – no tocante à minha própria condição mestiça, ou seja, à minha morenidade.

O paradoxo se aprofundou ainda mais, na medida em que, embora engajado como um intelectual militante em defesa da implantação da Lei Federal n. 10.639/2003, que alterou a Lei de Diretrizes e Bases da Educação, tornando obrigatório o ensino da História africana e da cultura afro-brasileira na educação básica brasileira, em vários momentos me senti como um diferente dentro do coletivo negro, muitas vezes apontado como não suficientemente negro para falar em nome dessa causa.

Tal situação foi me despertando para o fato de que, ao lado do desafio de defender a superação do racismo e a valorização da negritude, eu me confrontava com outro desafio de não menos importância, o de situar minha própria identidade nesse campo de disputas políticas, o que me levou ao autoquestionamento sobre em que negritude eu poderia me situar: a da cor da pele? A da militância política? A da cultura e história de exclusão e estigmatização dos negros? Qual o preço a ser pago por essa escolha? Como situar, nessa escolha, meu duplo pertencimento, por um lado filho de uma branca cuja família se orgulhava de não haver negros em seu seio, por outro lado, filho de um mulato que carregava na própria identificação a marca de ser portador de uma pele mais escurecida, pois era chamado pelo epíteto de “Nêgo”?

Assim, se minha morenidade mestiça, até então, me possibilitava conciliar pacificamente esses múltiplos pertencimentos genealógicos, por outro lado, ante o discurso militante que exigia uma negritude isenta de contradições, tal hibridismo se configurou como um problema, um obstáculo a ser resolvido, pois, desde a ótica

dominante no discurso negro militante antirracista, a identidade mestiça não passava de uma falsa consciência sobre meu verdadeiro pertencimento racial e cultural, pois, sob essa ótica, ou se era negro ou se era branco, não havendo margens para posições intermediárias.

Nesse sentido, o movimento social negro centrou fogo em denunciar a identidade mestiça como uma estratégia dos grupos dominantes para fragmentar os negros brasileiros, sob a égide do chamado mito da democracia racial, segundo o qual a mestiçagem seria a marca de uma identidade nacional que a todos envolveria, de forma a impossibilitar a existência generalizada do racismo, uma vez que as particularidades raciais haveriam sido por ela diluídas. Na base desse pensamento, a obra *Casa Grande e Senzala*, do pernambucano Gilberto Freyre (2000), se apresentaria como um marco referencial, na medida em que desloca a discussão sobre as diferenças entre negros, brancos e índios, do campo racial para o cultural, positivando a mestiçagem sem, com isso, se contrapor à chamada ideologia do branqueamento, oriunda do pensamento raciológico oitocentista, segundo a qual quanto mais a mestiçagem envolvesse um número maior de brancos, maior a quantidade de pessoas com a pele mais clara e, com isso, maior também o nível qualitativo da população nacional (SCHWARCS, 1993).

Esse conjunto de aspectos envolvidos no debate sobre o racismo no Brasil me colocou em uma encruzilhada teórica e, também política, na medida em que, muitas vezes, me peguei proferindo palestras sobre racismo e reproduzindo a denúncia da ideologia do branqueamento e sua conseqüente fragmentação da negritude, através da hegemonização de uma identidade nacional mestiça e, em seguida, me pondo em um clima de desassossego e desconforto íntimo sob a sensação de que, ao trazer tais afirmações para minha própria experiência pessoal, algo parecia não encaixar perfeitamente. No cerne dessa inquietude, duas questões passaram a me perseguir: será que para denunciar a mestiçagem ideologicamente construída sob a lógica do estímulo ao branqueamento, é mesmo necessário anulá-la como categoria do real enquanto possível base de identidade sobre a qual boa parte dos brasileiros, como eu, também se posicionam para poderem se situar socialmente? Ao fazer isso, não corro o risco de descartar a mestiçagem – para além da sua manipulação sob a ótica do branqueamento – no que ela guarda de mais positivo, a sua abertura à transitividade entre vários pertencimentos, inclusive negro?

A essa altura, tais indagações já estavam imbrincadas totalmente em minha proposta de pesquisa de doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da UFAL, que, de início, propunha refletir sobre os desafios para trabalhar o conceito de negritude numa realidade racial, a brasileira, onde a ideologia do branqueamento e o mito da democracia racial haviam levado a maior parte da população a não se reconhecerem como negras. Nesse caso, havia escolhido analisar as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais, buscando identificar que aspectos nela constantes despertavam maior resistência da população escolar ao trabalho educativo antirracista, centrando-me em uma identidade negra autoafirmada como ponto indiscutível de partida para minhas reflexões. Confesso que, nesse ponto, ainda me posicionava ingênua e mecanicamente na direção apenas de confirmar, na realidade, aquilo que teoricamente já estava definido pelos intelectuais negros, pela militância, e para mim mesmo enquanto parte desse movimento, o fato de que estudantes e professores resistiam ao discurso de uma identidade negra, porque suas subjetividades estavam embebidas do mito da democracia racial e sua apologia a uma identidade mestiça brasileira isenta de racismo, ou seja, no conjunto, a população não situada exatamente no campo da negritude assumida padeceria dos efeitos alienantes da ideologia do branqueamento.

O ponto de inflexão das minhas reflexões aconteceu, de fato, quando no ano de 2012 me inscrevi para apresentar trabalho acadêmico no VII Congresso Brasileiro de Pesquisadores(as) Negros(as) (COPENE), realizado na cidade Florianópolis, Estado de Santa Catarina. Durante aquele evento, tive oportunidade de participar como ouvinte de uma mesa redonda envolvendo um dos pilares internacionais do movimento conhecido como Afrocentrismo, tratava-se de Molefi Asante, eminente africanólogo norte-americano que, durante sua fala, expôs os elementos conceituais da perspectiva afrocêntrica, enfatizando a necessidade de um deslocamento da análise histórica da Europa para a África enquanto berço da humanidade e da civilização. Sob essa ótica, deveria ser denunciado o “roubo” ou a apropriação indevida das criações artísticas, científicas e intelectuais africanas pela Europa, no que se formulava a proposição de uma postura francamente de embate e enfrentamento com a cultura branco-ocidental e, por tabela, com os sujeitos identitários formados nessa cultura.

Conquanto simpatizasse com a perspectiva de valorização do patrimônio cultural africano, presente à fala de Asante, busquei, todavia, refletir sobre as implicações daquela proposta de inversão etnocêntrica quando aplicada à realidade

brasileira e, mais especificamente, quando incorporada à educação das relações étnico-raciais, pois vislumbrava o risco de uma excessiva polarização que poderia obstacular a possibilidade de formulação de uma pedagogia pautada no diálogo e na possibilidade de trocas culturais entre sujeitos de diferentes pertencimentos étnicos, horizonte pedagógico por mim perseguido, desde o trabalho de pesquisa no curso de Mestrado. Assim, ingenuamente, formulei tal preocupação ao palestrante, no que fui respondido, de forma seca e direta, de que aquela pergunta não tinha razão de existir, pois quando os brancos praticam o eurocentrismo ninguém contesta o direito de eles serem eurocêntricos e, no entanto, os brancos (eu?) se achavam no direito de contestar o etnocentrismo quando praticado por negros! Tal resposta me foi dada em um auditório lotado de pesquisadores negros brasileiros que, automaticamente, passaram a me olhar de forma hostil, como se eu fosse um “infiltrado”, um pseudo-negro, ilegitimamente querendo opinar sobre questões que não me diziam respeito. Assim, de um militante dedicado a combater o racismo, sobretudo no campo educacional, me vi, repentinamente, classificado como o Outro, o estrangeiro, justamente por aqueles que, acreditava eu, comungavam comigo dos mesmos ideais e, todavia, participavam de uma identidade negra que me era negada. Não hesitei, diante disso, em me voltar de novo sobre minhas incertezas morenas, pra descobrir que havia muito mais ambiguidades e contradições envolvidas nesse debate do que minha vã filosofia poderia suportar.

Essa experiência mexeu profundamente comigo e me fez olhar para o texto das Diretrizes Curriculares para a Educação das Relações Étnico-Raciais com outras preocupações. Nisso comecei a perceber que não bastava partir da identidade negra, conforme dada nas Diretrizes Curriculares para, simplesmente, usá-la como termômetro dos efeitos alienantes do mito da democracia racial expressos na resistência escolar à implantação da Lei n. 10.639/2003. Percebi, ainda, a necessidade de um aporte teórico que não apenas se resumisse à denúncia desse mito e à valorização da cultura e identidade negra, mas que considerasse a especificidade dos processos históricos envolvendo amplas mestiçagens e sincretismos, como é o caso brasileiro, possibilitando pensá-los não apenas enquanto falseamentos ou desvios da verdadeira negritude, mas como realidades objetivas que, a despeito das relações de poder que os perpassam, podem apontar também para saídas frente ao racismo que, ao invés de reforçar posições polarizadas, proporcionem o diálogo e a interpenetração de saberes, sobretudo no campo

pedagógico. Aliás, nesse ponto, redimensionei o problema central dessa pesquisa e me propus o seguinte questionamento, até então praticamente impossível para um militante que se havia autoinvestido da missão de levantar as Diretrizes Curriculares como uma bandeira política verdadeira no combate ao racismo escolar: em que medida o conceito de identidade negra proposto nas Diretrizes possibilitam uma educação dialógica e transcultural das relações étnico-raciais? Ou, em outras palavras: quais os desafios que se colocam para uma educação das relações étnico-raciais transcultural, tendo como base o tipo de negritude proposto nas Diretrizes Curriculares Nacionais?

Como é possível perceber, a essa altura, o campo de análise fora invertido, pois ao invés de procurar na população os obstáculos e resistências a trabalharem a proposta antirracista das Diretrizes Curriculares, fiz um movimento inverso e resolvi procurar nas Diretrizes os seus próprios limites para alcançar esse propósito. Entendo que o ponto central deveria ser o aprofundamento da compreensão de negritude e identidade negra ali propostos, pois, antes de mais nada, me pareceu que as próprias Diretrizes se configuravam como um instrumento político de mobilização em torno de um projeto coletivo de identidade, ou seja, elas mesmas eram um documento de identidade, um discurso de interpelação identitária.

Neste sentido, entendi que precisaria, para dar conta do que me propus, de um embasamento teórico que me ampliasse a compreensão sobre o próprio conceito de identidade, uma vez que meu incômodo mór, aquele despertado lá em Florianópolis durante o encontro de pesquisadores negros, era, antes de mais nada, o incômodo com uma proposta de identidade negra excludente, da qual nem eu – que me acreditava negro e militante da causa negra – fora poupado. Dessa forma, fui buscar apoio no campo dos chamados Estudos Culturais, a partir das reflexões propostas por autores como Stuart Hall (2003; 2005), que, a partir de uma posição pós-estruturalista, questiona os modelos rígidos de identidade gerados na modernidade ocidental, pautados por binarismos essencializantes, e, apoiando-se na categoria derridiana da *différance* – a diferença não como coisa, mas como lógica constitutiva do Eu em relação – desloca o centro da análise de uma identidade essencial autocentrada, um suposto Eu imanente, para processos de identificação, que envolvem operações discursivas de representação e classificação da diferença, mediadas por relações de poder. Nesse sentido, a noção de identidade se complexifica e tensiona a falsa

segurança de um Eu autossuficiente, seja negro ou branco, introduzindo a própria diferença na identidade, conforme informa Hall (2014, p. 108):

[...] esta concepção de identidade *não* assinala aquele núcleo estável do eu que passa, do início ao fim, sem qualquer mudança, por todas as vicissitudes da história. Esta concepção não tem como referência aquele segmento do eu que permanece, sempre e já, “o mesmo”, idêntico a si mesmo ao longo do tempo. Ela tampouco se refere, se pensamos agora na questão da identidade cultural, àquele “eu coletivo ou verdadeiro que se esconde dentro de muitos outros eus – mais superficiais ou mais artificialmente impostos – que um povo, com uma história e uma ancestralidade partilhada, mantém em comum. [...] Ou seja, um eu coletivo capaz de estabilizar, fixar ou garantir o pertencimento cultural ou uma “unidade” imutável que se sobrepõe a todas as outras diferenças – supostamente superficiais. Essa concepção aceita que as identidades não são nunca unificadas; que elas são, na modernidade tardia, cada vez mais fragmentadas e fraturadas; que elas não são, nunca, singulares, mas multiplamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicos. As identidades estão sujeitas a uma historicização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação.

Essa perspectiva de identidade vinha ao encontro justamente de minhas indagações sobre o fechamento de uma negritude que se propunha unificada e que, em contrapartida, relegava as identidades mestiças a meros falseamentos da realidade, ou produtos da alienação identitária, situação em que, nesse caso, eu mesmo parecia me encontrar a partir daquele fatídico episódio no Encontro de Pesquisadores Negros em Santa Catarina. Por outro lado, se tal conceito de identidade não oferecia respostas exatas para o que é ser negro, em contrapartida, deixava em aberto a possibilidade de múltiplas negritudes, inclusive aquelas mais hibridizadas e que, segundo a lógica binária defendida por Molefi Asante, de pouco interesse para um discurso negro afirmativo, uma vez que a verdadeira negritude estaria fundamentada em uma África mãe original a ser resgata em seu valor.

Consoante às problematizações sobre identidade e diferença proposta pelo pós-estruturalismo, os Estudos Culturais trazem ainda todo um campo de reflexão acerca da pertinência desse sentido amplo de identidade quando pensado em relação aos chamados povos da diáspora, sobretudo considerando seus processos de formação identitária em meio às determinações do mundo colonial europeu. Nisso, os Estudos Culturais incorporam, também, as chamadas preocupações pós-coloniais, que se debruçam justamente sobre a natureza híbrida, complexa e, muitas vezes, contraditória, das identidades geradas naquele contexto, sobretudo as identidades negras. Nesse esforço analítico, ao invés da procura da essência identitária, sobressaem-se as rupturas, as disjunturas, os deslocamentos e discontinuidades em

processos de desterritorialização e reterritorialização culturais, que extrapolam o modelo explicativo dicotômico baseado na oposição colonizador/colonizado, opressor/oprimido, dominador/dominado, sugerindo que tais relações de poder se processam contraditoriamente em movimentos que comportam não apenas a dor e a opressão, mas também dimensões do desejo e do prazer (YOUNG, 2005).

Nessa direção, Homi Bhabha (2003) vem dar uma importante contribuição, tensionando o sentido de modernidade quando aplicado aos contextos coloniais e denunciando a ambivalência como uma característica intrínseca à própria modernidade e que, sob essa perspectiva, põe em xeque suas certezas e verdades, bem como a identidade absoluta e soberana do colonizador dominante. Nesse sentido, Bhabha chama a atenção sobre o colonial não apenas como um sistema político e econômico de dominação, mas, principalmente, como uma máquina moderna detentora de um sofisticado aparato discursivo de produção inferiorizada do Outro colonizado.

Todavia, sob a ótica pós-colonial, ao desconstruir o conceito unificado de identidade moderna, têm-se como consequência a introdução da incerteza e da contradição dentro da própria lógica colonizadora, no que importa mais deslocar a análise

[...] do imediato reconhecimento das imagens como positivas ou negativas para uma compreensão dos *processos de subjetivação* tornados possíveis (e plausíveis) através do discurso do estereótipo. Julgar a imagem estereotipada com base em uma normatividade política prévia é descartá-la, não deslocá-la, o que só é possível ao se lidar com sua *eficácia*, com o repertório de posições de poder e resistência, dominação e dependência, que constrói o sujeito da identificação colonial (tanto colonizador como colonizado). [...] Para compreender a produtividade do poder colonial é crucial construir o seu regime de verdade e não submeter suas representações a um julgamento normatizante. Só então torna-se possível compreender a ambivalência *produtiva* do objeto do discurso colonial – aquela “alteridade” que é ao mesmo tempo um objeto de desejo e escárnio, uma articulação da diferença contida dentro da fantasia da origem e da identidade (BHABHA, 2003, p. 106).

Desde esse ponto de vista, foi me parecendo claro que o que escapava ao discurso antirracista e à negritude proposta nas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais era justamente essa dimensão da dupla inscrição, da mútua determinação nas relações de poder e representação envolvendo colonizadores e colonizados, escravizadores e escravizados. Sob essa lógica, toda a ênfase recaía sobre a escravidão enquanto perda em relação a uma identidade original, de forma que as identidades geradas nesse contexto eram interpretadas

como desvios da verdadeira africanidade e, daí todo o discurso das Diretrizes convergir para o ressarcimento, reparação e valorização dessa identidade negra essencial e transcendente, mediante a apresentação, aos descendentes dos opressores – ainda que não tenham participado da escravização negra – da fatura histórica a ser paga.

Ora, nessa direção, vai se evidenciando que a tônica da recuperação de uma negritude essencial roubada teria, logicamente, a essencialização do seu oposto, a branquitude, como medida imprescindível à possibilidade de afirmação de uma identidade negra positiva. No que toca às questões educacionais, essa lógica parecia atuar muito mais no reforço a posições fixas e antagônicas do que na produção de espaços dialogizantes e transculturais.

Nesse sentido, me pareceu evidente que apenas para além da binariedade branco/negro seria possível pensar uma nova pedagogia das relações étnico-raciais, no que ficou igualmente evidente a necessidade de recuperação do híbrido, do mestiço, para dentro do debate, justamente pelo que o mesmo comporta de possibilidades de múltiplos pertencimentos e posicionamentos no complexo jogo da diferenciação mediada por relações de poder.

No tocante ao hibridismo e suas implicações teóricas, recorri aos trabalhos de Paul Gilroy (2001; 2007), especialmente por conta de sua reflexão se dirigir especificamente às culturas negras. Em sua abordagem, Gilroy confere uma atenção especial à categoria diáspora para além do seu caráter substantivo de processo de dispersão dos povos africanos pelo mundo. Para ele, a diáspora se configura como um conceito inerente a uma lógica própria desenvolvida por povos deslocados e desterritorializados, como é o caso dos negros, que se pautam pela transculturação, pelo sincretismo, pela comunicação e interpenetração de saberes, operando nas brechas e contradições da própria modernidade, gerando processos de resistência na forma de contra-culturas que não se caracterizariam pelo fechamento e dicotomização com o poder dominante, mas pela rasura das relações em movimentos de apropriação e ressignificação que extrapolam a percepção essencialista das identidades coloniais, pois, sob essa ótica:

[...] a diáspora pode oferecer alternativas reais para a inflexível disciplina do parentesco primordial e a fraternidade pré-política e automática. A popular imagem de nações, raças ou grupos étnicos naturais, espontaneamente dotados de coleções intercambiáveis de corpos ordenados que expressam e reproduzem culturas absolutamente distintas é firmemente rejeitada. Como

uma alternativa à metafísica da “raça”, da nação e de uma cultura territorial fechada, codificada no corpo, a diáspora é um conceito que ativamente perturba a mecânica cultural e histórica do pertencimento (GILROY, 2001, p. 18).

De posse desse referencial teórico pus-me ao trabalho, ciente de que ao analisar as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais estava, em verdade, imergindo em uma ordem discursiva, ou em uma formação discursiva antirracista cujos enunciados só poderiam ser compreendidos enquanto veículos de significados atravessados pela *différance*, ou seja, enquanto produções simbólicas gestadas em um jogo de alteridades em disputa, em meio a sistemas de identificação atravessados por relações de poder de representar, classificar e, muitas vezes, fixar o Outro em diferenças inferiorizantes. Nesse caso, segui as pertinentes sugestões de Michel Foucault (2007), para quem mais importante do que inquirir sobre a relação de veracidade entre o signo e as coisas que ele representa é, na análise dos enunciados discursivos, perguntar sobre o porquê desse discurso, e não outro, haver sido estabelecido na cena enunciativa. Assim, a pesquisa sobre sistemas enunciativos de significação ou, no que me interessa particularmente, de produção de diferenças, deve se concentrar na apreensão das regras ou normas que orientam a produção do discurso, pois, na análise do campo discursivo:

[...] trata-se de compreender o enunciado na estreiteza e singularidade de sua situação; de determinar as condições de sua existência, de fixar seus limites forma mais justa, de estabelecer suas correlações com os outros enunciados a que pode estar ligado, de mostrar que outras formas de enunciação exclui (FOUCAULT, 2007, p. 30).

Essa percepção do discurso como prática e, portanto, como produto histórico que só pode ser compreendido na agência performativa de seus atores, definiu de pronto o caminho a ser trilhado por essa pesquisa. Nesse caso, ficou evidente não se tratar de uma procura das distorções entre o que é dito e o que se é, ou, em termos foucaultianos, da relação de veracidade entre as palavras e as coisas, ou, no que objetiva este trabalho de pesquisa, na identificação da correspondência maior ou menor entre o discurso de negritude das Diretrizes e o negro real a que se refere. Ao contrário, a realidade a ser pesquisada é a do próprio discurso em sua historicidade, e assim me pus a fazê-lo, buscando compreender como ao longo da luta antirracista empreendida pelos negros brasileiros os enunciados em torno do ser negro e da negritude foram sendo produzidos no confronto com outros enunciados em disputa e, nisso, buscando entender as condições que definiram diferentes escolhas em

diferentes momentos históricos, até chegar à negritude binarizada e essencial das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais, ela mesma um constructo histórico que pressupunha a exclusão de outros enunciados de negritude.

Desta forma, construí uma primeira sessão que buscava situar o discurso de essencializado da negritude no contexto contemporâneo de disputa por políticas de identidade, diretamente relacionado com a emergência de movimentos sociais contestatórios em torno de questões que excedem a tradicional luta de classes, envolvendo gênero, etnia etc.

Nesta sessão, busquei demonstrar que a emergência de um antirracismo essencialista refletiu as transformações na própria organização política do movimento social negro em um momento político brasileiro de ditadura militar e de emergência de posições teóricas alinhadas ao marxismo e à percepção dos conflitos sociais como interface da luta de classes, mas, por outro lado, incapaz de dar conta da diferença negra no contexto dessa mesma luta.

Recorri às considerações de Kathryn Woodward (2014) acerca das múltiplas dinâmicas desenvolvidas por esses novos movimentos sociais em um contexto de final da chamada Guerra Fria, que polarizara o mundo entre capitalistas e socialistas, e o advento de novas formas capitalistas de exploração como o chamado neoliberalismo, no bojo do qual, contraditoriamente, os discursos de valorização da diversidade assumiram posição central, todavia segundo uma lógica redutora focada ora no indivíduo (BAUMAN, 2003), ora na reificação das culturas e identidades como unidades autônomas que, em conjunto, formariam um mosaico de diferenças a serem respeitadas, ainda que não se comuniquem e interpenetrem entre si.

Na segunda sessão, dou continuidade a essa análise buscando perceber como as práticas discursivas antirracistas produzidas pelo movimento social negro interagem com sua luta no campo educacional desde o final do século XIX e durante todo o século XX.

Nesse sentido, os trabalhos de Amilcar Araujo Pereira (2011) e Amauri Mendes Pereira (2013a) foram me fornecendo subsídios para perceber que as concepções de negro e negritude, no âmbito da formação discursiva antirracista produzida pelo movimento social negro, sofreram transformações diretamente articuladas a dois fatores: a ação mais ou menos exitosa do Estado brasileiro na consolidação do mito da democracia racial e seu conseqüente grau de ostensividade no âmbito dos

aparelhos de Estado, em confronto com os posicionamentos e limites políticos do movimento social negro ante a eles e, somado a isso, a maior intensificação das interações entre o movimento social negro brasileiro e os movimentos de negritude empreendidos fora do Brasil, no âmbito dos movimentos por direitos civis desencadeados nos Estados Unidos da América, e também dos movimentos pela libertação das colônias europeias na África, na década de 1960, sobretudo pela resistência ao regime de *Apartheid* na República Sul Africana.

Tais movimentos, embalados ideologicamente pelos movimentos pan-africanistas e seu nacionalismo negro e pelo movimento Negritude, com seu culturalismo afro, exerceram forte influência na redefinição do discurso antirracista empreendido pelo movimento social negro no Brasil e, consorciados à abordagem marxista antiditadura militar, levaram a uma redefinição das estratégias políticas de enfrentamento do racismo que envolveu a ampliação da própria noção de racismo, do âmbito individual para o estrutural/institucional e, conseqüentemente, incidiu sobre a percepção do movimento social negro quanto ao papel da educação nessa luta, não apenas voltada para a correção de comportamentos racistas no plano individual mas, principalmente, para a denúncia das injustiças raciais que atingem os negros enquanto coletivo.

Nessa direção, Mônica Grin (2010) chama a atenção para o ajuste que se deu mecanicamente entre a reivindicação por políticas afirmativas, coerente com a noção de racismo institucional, e, por outro lado, a racialização essencializante, em termos semelhantes à realidade norte americana, que se processou no intuito de definição de um sujeito negro coletivo de contornos bem definidos e, portanto, capaz de dar suporte à correta distribuição de direitos no âmbito das políticas reivindicadas.

A terceira sessão tenta compreender os limites dessa racialização negra quando aplicados à realidade brasileira. Para tanto, me debruço sobre os autores que estudam o processo de construção da identidade nacional, tendo como centro de suas preocupações as formas como as diferenças foram incluídas, ou não, na composição de uma identidade do povo brasileiro. Partindo das considerações de Kabengele Munanga (2008; 2012) sobre o mito da democracia racial e os efeitos da ideologia do branqueamento no esvaziamento da identidade negra de seus conteúdos mais africanizados, busco entender em que consiste a particularidade do racismo brasileiro quando confrontado com outros modelos mais fechados, como é o caso do norte-americano, que não comporta categorias identificatórias mestiças.

Nesse ponto, os trabalhos de Lília Schwarcz (2012; 1993) oferecem um quadro evolutivo do pensamento racial brasileiro que tanto historiciza a transição da utilização biologizada da raça, pelos intelectuais e pelo Estado brasileiro, para a concepção culturalista de povo e grupos étnico-raciais, tendo o trabalho de Gilberto Freyre (2000) como marco principal; quanto aprofunda a compreensão sobre as sutilezas inerentes às relações raciais no Brasil, sobretudo os efeitos do mito da democracia racial e o desafio de combater o racismo no âmbito da ideologia do branqueamento, que dilui as especificidades culturais, que conferem particularidade e sentido de unidade ao coletivo negro brasileiro.

Nesse sentido, os trabalhos do sociólogo Oracy Nogueira (1985) propõem um modelo explicativo que situam as relações raciais brasileiras em termos de um racismo de marca ou de gradação de cores, comportando classificações intermediárias e evitando, com isso, uma polarização racializada nos termos norte-americanos. Em contraponto, recorro também às considerações de Antonio Sérgio Alfredo Guimarães (2009; 2002), para quem realmente é necessário a racialização do discurso antirracista, ainda que a categoria raça, em termos biológicos, haja sido superada.

Esse confronto de posições me proporciona uma visão mais ampla do território contestado, no qual o movimento social negro se mobiliza em torno da Lei n. 10.639/2003 e as Diretrizes Curriculares para a Educação das Relações Étnico-Raciais, optando claramente pelo alinhamento com as posições de Guimarães e, com isso, investindo seu poder de mobilização na afirmatividade negra enquanto caminho possível para a conquista de direitos no plano da institucionalidade de Estado.

A sessão final arremata todas essas questões, buscando identificar no âmbito das Diretrizes Curriculares pesquisadas como se ajustam, se confrontam e se excluem mutuamente essas diferentes perspectivas sobre racismo, negro e negritude. A análise toma como referência as considerações sobre negritude na diáspora e o conceito de identidade como relação, para, a partir disso, identificar como a formação discursiva antirracista, que embasa tais Diretrizes, articula seus enunciados para a obtenção do que Antonio Gramsci (1984) designou como posição hegemônica. Conceito que transposto para o campo discursivo pressupõe que a luta política, articulada no e pelo discurso, implica a capacidade de negociação e acomodação de divergências, dentro de certos limites, com a construção de consensos que possibilitem as minorias se sentirem representadas nas posições do grupo dominante (APPLE, 2001).

O que se revela é a ambivalência e ambiguidade atravessando a construção discursiva antirracista, que estrutura as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais, pois ao tempo em que essencializam a categoria negro e negritude, por outro lado, incluem, de forma periférica, afirmações em direção a uma concepção de negro e negritude como constructos, mantendo, todavia, a centralidade de uma visão binarizante das relações étnico-raciais, onde o próprio “étnico”, categoria intrinsecamente transitiva, acaba por ser essencializada na medida em que também é racializado. Essa construção essencializante se expressa, dessa forma, nas proposições pedagógicas quanto a que cultura negra deve ser estudada e como deve ser estudada.

Tomando as considerações de Gilroy (2001) e Hall (2003) acerca da culturalização da negritude, tendo como centro a ideia de tradição, teço considerações que buscam esclarecer a ambiguidade do discurso das Diretrizes quando lança mão da ideia de diáspora, pois, ao tempo em que esse conceito incorpora uma perspectiva de multilinearidade identitária, podendo dar a entender que se estaria defendendo e incluindo um amplo espectro de negritudes como imprescindíveis à educação das relações étnico-raciais, por outro lado, na forma como é articulado discursivamente nas Diretrizes, aproxima-se mais do que Hall designa por um conceito fechado de diáspora, pois se apresenta de forma substantivada e reduzida ao processo de dispersão dos povos africanos e, com isso, de distanciamento e perda em relação a uma terra mãe africana, que, idealizada enquanto fundamento transcendental da negritude, demanda todo um esforço e mobilização por limpar os frutos desse “desvio”, ou seja as expressões híbridas da mestiçagem diaspórica, com o fim de conferir autenticidade a certo projeto político de negritude, dentro do qual se tornaria possível a construção de uma solidariedade mecânica entre os sujeitos negros, desde que desalienados dos efeitos opressores da escravidão colonial.

Finalmente, nesta sessão, retomo o pensamento do psicanalista negro Frantz Fanon (2008; 1979), um dos principais críticos pós-coloniais do racismo, para demonstrar que, mesmo nos marcos de uma dialética hegeliana, que denuncia a natureza construída da inferioridade negra e da superioridade branca, aquele autor repudia quaisquer esforços na direção de uma negritude essencial. Nesse sentido, o discurso antirracista das Diretrizes aqui estudadas articula ambigualmente o discurso fanoniano, pois retém de sua análise, a crítica à construção colonial da inferioridade negra pelo olhar branco, mas, todavia, ao contrário do que propõe Fanon, acaba por

se manter preso aos limites do discurso racial polarizado, essencializando negros e brancos e os fixando em campos culturais distintos.

Avançando, a partir dessas considerações, me apoio em Tomás Tadeu da Silva (2014) e sua propositura de uma pedagogia da diferença ou, melhor explicando, da *différance*, numa perspectiva que, ao superar o conceito essencial de identidade, considerada aqui como intrinsecamente relacional, aponta para a construção de espaços pedagógicos nos quais os sujeitos experimentem outras possibilidades de pertencimento, entrecruzando fronteiras, dialogizando e carnavalizando as relações e, com isso, superando a rigidez dos binarismos que os mantêm secularmente afastados.

Com isso, na impossibilidade de formulação de receitas acabadas para uma educação das relações étnico-raciais, ao menos espero estar contribuindo para provocar a dúvida sobre a eficácia de modelos exógenos, que não partam diretamente da nossa realidade, a brasileira, uma realidade onde, como já foi dito, os muros existem e persistem, mas, nem por isso, deixam de se tocar e de mudarem constantemente de posição, permitindo que, em meio à desigualdade, construamos alternativas legítimas de resistência sendo o que queiramos ser.

1 AS DCNERER E AS POLÍTICAS DE IDENTIDADE: PELA DIFERENÇA QUE FAZ DIFERENÇA

O objeto de análise desta pesquisa, qual seja as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana¹, formuladas em atendimento à Lei n. 10.639/2003 e instituídas através da Resolução n. 01, de 17 de Junho de 2004, do Conselho Nacional de Educação, para bem ser compreendido, carece ser situado no campo daquilo que Woodward (2014) designa de lutas por “políticas de identidades”, ou seja, políticas articuladas no seio dos novos movimentos sociais marcados, historicamente, pelos efeitos de processos de identificação social hierarquizantes, como é o caso dos negros no Brasil.

Daí que, neste estudo, o foco da análise recaia sobre as representações simbólicas em torno da identidade e diferença negras tal como se apresentam nas DCNERER, buscando, a partir dos sentidos de Ser Negro que articulam, compreender os avanços e desafios pedagógicos que se colocam para a educação das Relações Étnico-Raciais.

Nesta direção, entendo que, ao alterar a Lei de Diretrizes e Bases da Educação, incluindo o artigo 26-A, a Lei n. 10.639/2003 mais do que introduz o conteúdo África e cultura afro-brasileira nos currículos da educação básica em todo Brasil. Na verdade, a emergência da referida lei estabelece um campo político conflituoso no âmbito da educação formal, de forma que a sua própria existência atesta a capacidade alcançada pelos movimentos sociais negros no Brasil, de interferir nas políticas públicas de Estado. Nesse caso específico, da educação das relações étnico-raciais, pode-se dizer que a Lei n. 10.639/2003 abre uma trincheira em um território até então aparentemente “pacificado” sob a égide do mito da democracia racial brasileira e da crença na existência de uma sociedade brasileira isenta de racismos, instalando a incômoda presença da diferença negra no campo educacional.

Assim, compreende-se que a instituição da obrigatoriedade do ensino da História da África e da cultura afro-brasileira, nos termos da Lei n. 10.639/2003,

¹ Objetivando uma melhor fluidez deste texto, utilizarei, deste ponto em diante, a sigla DCNERER – Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e o Ensino da História da África e Cultura Afro-brasileira. Outrossim, estarei aqui considerando também como DCNERER o texto do parecer CNE/CP 03/2004, homologado pela Res. n. 01, de 17 de Junho de 2004, que trata das DCNERER.

apresenta-se historicamente como marco simbólico de um lento processo de luta dos movimentos negros brasileiros por políticas públicas antirracistas, em um momento no qual toma corpo na arena política brasileira o debate institucionalizado sobre diversidade cultural e “políticas de identidade”.

É dessa forma que a Lei n. 10.639/2003 e as DCNERER podem ser vistas como políticas cujos conteúdos simbólicos expressam, em boa medida, as noções de negro e negritude gestadas no âmbito desses movimentos sociais, estando em relação direta com as proposições, ações e objetivos políticos dos mesmos. Dessa maneira, a compreensão mais profunda desses conteúdos exige que se situe a Lei n. 10.639/2003 e as DCNERER no quadro histórico da luta dos movimentos negros no Brasil, no que se revela que ambas são estabelecidas no momento mesmo da redefinição, no âmbito desses movimentos, de sua percepção acerca da questão racial no Brasil e do próprio Ser Negro, caracterizada principalmente pelo investimento em valorizar o patrimônio cultural africano e pela recusa a uma integração dos negros à sociedade nacional à custa da negação de sua cultura e valores próprios, ou seja, de suas particularidades histórico-culturais.

Visto em espectro mais amplo, o debate sobre relações étnico-raciais havia sido já desencadeado na Europa e nos Estados Unidos, a partir da década de 1960, mediante a mobilização dos movimentos antibélicos, movimento feminista, dos movimentos estudantis de contra cultura e dos movimentos pelos direitos civis dos afro-americanos, em um mundo ainda sob os efeitos reflexivos da Segunda Guerra Mundial e da crise ética, no campo da diversidade humana, posta pelo genocídio em massa de judeus e outras minorias étnicas, promovido pelo regime nazista alemão.

Por outro lado, a divisão do mundo pós Segunda Guerra em dois blocos político-ideológicos – capitalista e socialista – liderados pelos Estados Unidos da América e pela, então, União das Repúblicas Socialistas Soviéticas, estabeleceu um clima de disputa por hegemonia geo-política, que suscitou ainda outros conflitos, como as guerras entre os Estados Unidos e a Coreia e também contra o Vietnã. Naquele cenário mundial de disputa entre americanos e russos, historicamente conhecido como “Guerra Fria”, a dimensão simbólica assumiu um papel fundamental, envolvendo grandes investimentos de ambos os lados, no sentido de arregimentar países, povos e mentes para seus respectivos campos ideológicos. Em consequência, o enrijecimento dessa disputa, desdobrada em práticas intervencionistas em países periféricos e no controle de instrumentos simbólicos de produção de valores,

comportamentos e visões de mundo, suscitou, em contrapartida, a reação de diversos grupos sociais inconformados com suas posições subordinadas em um mundo cada vez mais dicotomicamente estruturado de forma a manter hierarquias sociais legitimadoras do *status quo* dos grupos sociais historicamente dominantes.

Woodward (2014) chama a atenção para o caráter distinto e inovador das questões suscitadas por aqueles movimentos contestatórios, caracterizados por uma pluralidade de bandeiras de lutas, baseadas em suas respectivas realidades e demandas específicas por direitos, no que se pode situar os movimento negros brasileiros, que, em finais dos anos 1970, despontam marcados pelo esforço em ressemantizar a categoria “negro” tendo como referência uma perspectiva afirmativa ancorada na valorização de africanidades, refletindo-se, no campo educativo, na reivindicação pelo ensino da História da África e da cultura afro-brasileira nas escolas.

Para Woodward (2014), essa nova realidade no tocante às dinâmicas desencadeadas pelos movimentos sociais remetem à ampliação da própria noção de sociedade civil, numa perspectiva plural e polifônica, contrastando com os tradicionais instrumentos históricos de organização política dos grupos sociais subalternizados, quais sejam o sindicato e o partido político, de forma que:

[...] as lealdades políticas tradicionais, baseadas na classe social, foram questionadas por movimentos que atravessam as divisões de classe e se dirigiam às identidades particulares de seus sustentadores. Por exemplo, o feminismo se dirigia especificamente às mulheres, o movimento dos direitos civis dos negros às pessoas negras e a política sexual às pessoas lésbicas e gays. A **política de identidade** era o que definia esses movimentos sociais, marcados por uma preocupação profunda pela identidade: o que ela significa, como ela é produzida e como é contestada (WOODWARD, 2014, p. 34, grifos meus).

Constata-se, portanto, que as políticas de identidade, acima referidas, surgem marcadas pela emergência de novas vozes contestatórias no âmbito dos países economicamente desenvolvidos, problematizando elementos diversos da ordem estabelecida (raça, etnia, gênero, família, cultura, orientação política etc.) e, com isso, contribuindo fortemente para o aperfeiçoamento do estado democrático de direito naqueles países. Em contraste, no Brasil, nesse mesmo período, vivia-se uma ditadura militar instaurada através de um golpe de Estado no ano de 1964, o que vai dificultar, sobremaneira, a organização política da sociedade civil, incluindo a

repressão das organizações do movimento negro², que só despontarão abertamente na cena pública já em finais da década de 1970, tendo como marco principal desse período a fundação do Movimento Negro Unificado (MNU), no ano de 1978, com o regime militar já em processo de distensão em direção à redemocratização do país. No tocante àquele momento histórico, Pereira (2013c, p. 220) lembra:

Vale ressaltar que no contexto sócio-histórico no qual se constitui o movimento negro contemporâneo, além de ser proibido qualquer evento ou publicação relacionado à questão racial – que poderia ser visto pelo regime como algo que pudesse ‘incitar ao ódio ou à discriminação racial’ e, segundo o Decreto-Lei 510, de 20 de março de 1969 em seu artigo 33º, poderia levar à pena de detenção de 1 a 3 anos [...], havia também o acompanhamento de perto realizado pelos órgãos de informação do regime militar, então vigente no Brasil.

Essa situação paradoxal, onde os sujeitos históricos, vítimas do racismo, são criminalizados como subversivos apenas por tentarem denunciar a existência desse mesmo racismo, ocasionará um represamento das demandas do movimento negro no Brasil, de forma que apenas nos últimos anos daquele regime autoritário é que as organizações sociais negras poderão colocar mais abertamente seus pontos de vista e reivindicações por direitos, isso já em um clima de explícita mobilização social pela redemocratização do país, envolvendo diversas tendências políticas e organizações da sociedade civil.

Nesse período, segundo Sader (1988), despontam na cena social brasileira, novos atores sociais coletivos que se caracterizam pela adoção de formas inusitadas de atuação política, organizados em grupos jovens de igrejas, clubes de mães, associações de moradores, etc., que participarão ativamente na produção das grandes manifestações públicas em prol da redemocratização brasileira. Para Sader, da mesma forma que Woodward (2014), a pluralidade característica desses novos sujeitos coletivos estabeleceu um contraste objetivo com as formas tradicionais de organização dos sujeitos populares através das organizações políticas centradas na

² Por movimento negro entendo o conjunto das organizações da sociedade civil, formalizadas ou não, que de alguma forma se dedicam politicamente às questões relacionadas à população negra em sua história de luta por direitos e no enfrentamento ao racismo. Nesse sentido, seria mais coerente falar em movimentos negros no plural do que, como comumente se faz, em movimento negro no singular. Todavia, opto neste trabalho pelo uso da expressão no singular, por considerar que, a despeito da sua diversidade, tais movimentos tem um ponto de unidade em comum, qual seja o da luta política organizada com foco no combate ao racismo, conforme exposto no início desta nota. Nesse caso, usarei as iniciais minúsculas justamente para não ser confundido como em referência a um movimento específico ou, ainda, ao Movimento Negro Unificado, organização de caráter particular que compõe a pluralidade do que estou designando como movimento social negro.

noção de classe trabalhadora. Nesse sentido, a emergência desses novos movimentos organizados

[...] levou a uma revalorização de práticas sociais presentes no cotidiano popular, ofuscadas pelas modalidades dominantes de sua representação. Foram assim redescobertos movimentos sociais desde sua gestação no curso da década de 70. Eles foram vistos, então, pelas suas linguagens, pelos lugares de onde se manifestavam, pelos valores que professavam, como **indicadores da emergência de novas identidades coletivas** (SADER, 1988, p. 26- 27, grifos meus).

Com efeito, naquele contexto de novas vozes coletivas pautadas por questões especificamente relacionadas à constituição histórica de suas identidades e das formas hierarquizadas, através das quais as mesmas vinham sendo representadas na formação da identidade nacional brasileira, é de se observar que o movimento negro não constituiu exceção a essa tendência. Na esteira da luta contra o *apartheid* sul africano, do processo de descolonização do continente africano mediante o desencadeamento de lutas emancipatórias como as de Gana, Moçambique e Angola, do Movimento dos Panteras Negras pela desalienação dos negros americanos e adoção de uma postura antirracista radical, entre outros movimentos pela igualdade de direitos envolvendo as populações negras, o Movimento Negro Unificado (MNU), surgia enquanto articulação em nível nacional entre as várias organizações militantes na luta contra o racismo em relação aos negros brasileiros, orientado-se por uma **postura de viés diferencialista** (DOMINGUES, 2007a) e desencadeando um processo político inovador de ressignificação da categoria negro, com o evidente objetivo de promover a afirmação da população negra no campo político através da elevação da sua autoestima mediante um projeto afirmativo de identidade:

Para incentivar o negro a assumir sua condição racial, o MNU resolveu não só despojar o termo “negro” de sua conotação pejorativa, mas o adotou oficialmente para designar todos os descendentes de africanos escravizados no país. Assim, ele deixou de ser considerado ofensivo e passou a ser usado com orgulho pelos ativistas, o que não acontecia tempos atrás. O termo “homem de cor”, por sua vez, foi praticamente proscrito (DOMINGUES, 2007a, p. 115).

Esse processo de afirmação das identidades de novos sujeitos sociais coletivos será certamente intensificado, na medida em que evolui a redemocratização brasileira, com a consequente promulgação da chamada “Constituição Cidadã”, no ano de 1988, na qual, pela primeira vez em toda História da República brasileira grupos definidos a partir de especificidades étnico-raciais – como foi o caso dos povos indígenas e,

especialmente no que interessa a este trabalho, das comunidades quilombolas, que no texto constitucional obtiveram a garantia de reconhecimento do direito à propriedade de suas terras (Artigo 68, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias) – tornaram-se objeto de direitos coletivos, indicando a emergência de uma nova concepção de cidadania no âmbito do Estado, mais próxima, agora, da pluralidade cultural brasileira, que, das ruas ao parlamento, fez-se ouvir em suas demandas historicamente reprimidas e silenciadas pelo regime autoritário ditatorial anterior.

A partir de então, questões relacionadas à diversidade cultural, tais como as de gênero (o movimento gay, o movimento feminista) e as étnico-raciais³ (o movimento negro, movimento indígena) passaram a tensionar a pauta das gestões públicas obtendo conquistas inusitadas e desdobrando-se na adoção do que acima referi como “políticas de identidade”, políticas cujo núcleo central assenta-se sobre a particularidade identitária de cada grupo e não, conforme demonstra largamente a História brasileira, numa pretensa universalidade consoante a uma cidadania mestiça abstrata e genérica, que a todos englobaria indistintamente.

Dá-se então que, objetivamente, novas temáticas são agregadas à luta política requerendo, por outro lado, o aperfeiçoamento dos recursos discursivos e teórico-conceituais construídos por esses movimentos, bem como o desenvolvimento de novas formas de sua atuação na arena política, visando não apenas a conquista de direitos, mas a ampliação da própria concepção de direito, no que Sader (1988, p. 20) afirma que esses movimentos efetuaram: “[...] uma espécie de alargamento do espaço da política. Rechaçando a política tradicionalmente instituída e politizando questões do cotidiano dos lugares de trabalho e de moradia, eles ‘inventaram’ novas formas de política”.

É como parte desse processo histórico de transformação do tecido social brasileiro articulado às transformações mundiais desencadeadas por fenômenos mais amplos, como a globalização econômica, o salto tecnológico digital, as reconfigurações do mundo do trabalho marcadas pela transnacionalização do capital e da produção, que busco situar, neste trabalho de pesquisa, a conquista histórica, pelos movimentos negros brasileiros, da obrigatoriedade do ensino da História da

³ Também na constituição de 1988, foi determinada a criminalização do racismo, através do item XLII do Artigo 5º, substituindo a chamada Lei Afonso Arinos, de 3 de Julho de 1951, que considerava o racismo apenas enquanto contravenção penal.

África e da cultura afro-brasileira, mediante a alteração da própria Lei de Diretrizes e Bases da Educação.

Isto equivale a dizer que a Lei n. 10.639/2003 pode ser vista como instrumento político de luta articulado a partir de uma perspectiva particular – a dos negros organizados em seus movimentos sociais – que se insere no quadro maior da nacionalidade institucionalizada do Estado brasileiro e sua prevalecente ideologia universalista, portanto, atravessada pelas tensões, contradições, conflitos, disputas e negociações que caracterizam as novas dinâmicas políticas nas sociedades plurais contemporâneas e globalizadas.

Em outras palavras, considerada a observação acima, pode-se dizer que o debate sobre identidade negra na educação das relações étnico-raciais apresenta-se como parte dos desafios postos por um mundo cada vez mais plural e, também, cada vez mais questionado pelos grupos participantes dessa pluralidade, postos às margens dos direitos de cidadania e dignidade humana. Um mundo, portanto, caracterizado por uma centralidade cada vez maior dos problemas envolvendo a chamada diversidade cultural; problemas políticos e éticos que dizem respeito à convivência e compartilhamento de direitos entre grupos que se diferenciam a partir de posições identitárias distintas, em um complexo “jogo das diferenças” (SILVA; GONÇALVES, 2006), num jogo de significação que, ao mesmo tempo em que articula diferentes formas de identificação entre grupos socioculturais, executa processos de seleção, exclusão, marginalização e desigualdade entre os mesmos.

Ressalte-se que, nesse contexto, não basta mais a afirmação politicamente correta do direito à diferença em sociedades onde, do ponto de vista do acesso real aos direitos sociais, ser diferente é praticamente sinônimo de ser excluído. Assim, a nova tônica do direito à diferença, na perspectiva dos movimentos que lutam por políticas de identidade, exige, então, o reconhecimento da diferença, todavia, articulada à promoção da igualdade social.

1.1 As DCNERER e a luta multiculturalista: o poder *da* e *na* diversidade

Como é possível perceber, o contexto no qual situo a Lei n. 10.639/2003 e suas DCNERER se caracteriza pelo surgimento de novas formas de compreensão acerca da diversidade cultural e suas problemáticas, desencadeado pela emergência de novos movimentos sociais ou, como é o caso do movimento negro brasileiro, alguns

não tão novos, mas em franco processo de redefinição de seus objetivos, princípios e práticas⁴. Nesse quadro, trata-se não apenas da constatação quanto à existência das identidades e diferenças culturais, mas das lutas em torno do reconhecimento público dessa existência acompanhado da constatação de que tais identidades e diferenças são produzidas hierarquicamente, ou seja, constituem-se atravessadas por assimetrias que definem posições sociais desiguais entre os grupos que lhes dão suporte simbólico.

Ou seja, desde essa perspectiva, trata-se de **pensar a diversidade cultural enquanto atravessada fundamentalmente por relações de poder**. Por outro lado, essa forma de perceber a realidade sociocultural, requer que se problematize o trato dado pelo Estado às demandas por direitos apresentadas por esses mesmo grupos, configurando novas formas de luta política onde a dimensão cultural adquire centralidade. No momento atual, o termo **multicultural** tem sido utilizado para designar essas novas configurações socioculturais, pois, conforme Hall (2003, p. 53), o mesmo:

Descreve as características sociais e os problemas de governabilidade apresentados por qualquer sociedade na qual diferentes comunidades culturais convivem e tentam construir uma vida em comum, ao mesmo tempo em que retêm algo de sua identidade “original”.

Nessa direção, multicultural, enquanto categoria descritiva, faz referência aos conflitos⁵ e desafios oriundos da complexidade, que caracteriza as sociedades contemporâneas extremamente diversificadas quanto aos grupos que as constituem e, portanto, confrontadas com os problemas gerados por suas respectivas demandas por reconhecimento identitário e por direitos de cidadania em contextos nacionais marcadamente de orientação universalista.

Analisando historicamente as especificidades da expansão desse contexto multicultural, Pereira (1996) entende que, conquanto o final da Segunda Guerra Mundial e o repúdio generalizado ao genocídio nazista tenham se desdobrado na

⁴ A esse respeito, Domingues (2007a; 2007b) identifica três fases históricas distintas do movimento negro brasileiro, de acordo com suas orientações e estratégias políticas, além de outros fatores, considerando que a primeira fase teria início nas décadas de 1920-1930, com o surgimento de uma imprensa negra militante e, posteriormente, a organização da Frente Negra Brasileira (FNB).

⁵ Exemplo emblemático dessa tendência, o conflito entre sérvios e croatas no processo de desmonte da antiga Iugoslávia, apresentou características de segregação e intolerância que, incomodamente, revelaram ao mundo a persistência e força do imaginário racista radical que embasou o nazismo e sua política de extermínio em massa dos diferentes considerados inferiores – inclusive utilizando-se de instrumentos semelhantes de violência, como campos de concentração e extermínio físico em massa.

consolidação de um imaginário antirracista – para o qual a própria ONU, através da UNESCO, muito contribuiu investindo em estudos e pesquisas objetivando a desconstrução das noções de raça e racismo –, todavia, assiste-se no momento atual o retorno de conflitos tendo a raça e o racismo como centro.

Entre outros fatores geradores dessa realidade, Pereira (1996) destaca a inversão dos processos migratórios gerada pelo desmonte da estrutura colonial implementada pela Europa até meados do século XX nas Américas, Ásia e África, forçando às antigas metrópoles abrirem suas fronteiras aos, antes, colonizados e gerando deslocamentos em massa das periferias para os centros do poder. Tais movimentos aumentaram a pressão sobre a distribuição interna dos recursos públicos e, por outro lado, tensionaram as identidades nacionais das antigas metrópoles coloniais, confrontadas com a presença de alteridades antes distantes e, agora, reivindicadoras por cidadania nos territórios nacionais de origem de seus antigos opressores.

Somando-se a isso, viu-se nas últimas décadas, também, uma crescente evolução do fenômeno da migração legalizada e clandestina de mão de obra de países menos desenvolvidos para as grandes potências mundiais industrializadas. Exemplo emblemático dos problemas gerados por esse fluxo de pessoas é possível citar o quadro de intenso controle dos Estados Unidos em torno de suas fronteiras para conter a entrada clandestina de mexicanos em seu território, em busca de melhores condições de vida e trabalho e formando um novo substrato de peso político considerável na população americana, comumente designados por *chicanos*.

No Brasil, mais recentemente, tem-se enfrentado problema semelhante com a volumosa entrada de haitianos em território brasileiro, através das fronteiras mais ao norte, fugidos da profunda crise política e econômica que se abateu sobre seu país. A presença desses haitianos tem exigido do governo brasileiro políticas públicas que respondam ao desafio ético posto mediante o apelo à solidariedade em face do estado de desproteção social em que se encontram, mas, ao mesmo tempo, conciliando sua presença com a própria necessidade de dar respostas aos pobres internos que, muitas vezes, enxergam no Outro, no estrangeiro ávido por oportunidades, uma ameaça à sua própria luta por emprego e cidadania.

Observa-se, assim, que esse contexto mundial de intensificação da relação entre diferentes em um mundo tecnológico no qual as fronteiras físicas têm sido cada vez mais rasuradas, sejam pelos fluxos migratórios seja pela interconexão entre

sujeitos de diferentes países e regiões do mundo – possibilitada através das novas mídias e tecnologias da comunicação –, esse quadro de identidades cada vez mais caracterizadas pelo deslocamento e não pela fixação, coloca a temática da diversidade cultural enquanto preocupação central dos Estados Nacionais ante a necessidade de oferecer respostas às tensões e demandas geradas pela multiculturalização cada vez maior das sociedades contemporâneas, desdobrando-se na formulação de novos marcos legais regulatórios de direitos e deveres diretamente relacionados às condições de pertencimento e diferenciação coletivas,

[...] num contexto em que uma espécie de opinião pública internacional, apoiada em legislação cada vez mais aprimorada, está sempre alerta contra qualquer desvio que comprometa a cidadania, os direitos das pessoas e dos povos. De outro lado, as minorias, aqueles grupos que poderiam ser abafados na sua condição humana e social, sentem-se relativamente protegidas por esse clima favorável e partem para a ofensiva. São movimentos de inconformismo, em graus variados, em diferentes países, que principiam pelo resgate de identidades étnicas (PEREIRA, 1996, p. 25).

De fato, na construção desse “clima favorável” às reivindicações identitárias dos diferentes, constata-se que nas últimas décadas a diversidade cultural tem recebido mesmo uma atenção redobrada do principal órgão de representação mundial das nações, a ONU, através da UNESCO, que na sua 31ª. Conferência Geral, realizada, em 2001, adotou a Declaração Universal sobre Diversidade Cultural, afirmando a diversidade cultural como um “patrimônio comum da humanidade” e enfatizando o papel da própria UNESCO enquanto instância de articulação entre Estado, sociedade civil e o setor privado, na definição de políticas de valorização da diversidade (MIGUEZ, 2005).

Já em 1992, a UNESCO reuniu um grupo interdisciplinar de importantes intelectuais, sob a coordenação do ex-secretário geral das Nações Unidas, Javier Pérez de Cuéllar (1997), que resultou no documento intitulado *Nossa Diversidade Criadora: relatório da Comissão Mundial de Cultura e desenvolvimento da UNESCO*, dando ênfase ao papel estratégico da cultura na promoção do desenvolvimento social e propondo a reformulação das políticas culturais em todo o mundo sob o viés de uma nova ética universal e cooperativa entre os povos. Na esteira desse movimento de centralidade conferida à diversidade cultural, não por acaso, um ano depois, aconteceria a Conferência de Durban, na África do Sul, contra o racismo e a xenofobia, da qual o Brasil participou e fez-se signatário de seu documento final, assumindo diversos compromissos no enfrentamento ao racismo, inclusive na área educacional.

Considere-se mais uma vez que, no caso brasileiro, o clima favorável à mobilização das minorias culturais em prol de seus direitos foi se configurando a partir do fim do regime autoritário liderado pelos militares e a (re)construção do país segundo um modelo democrático que passasse a reconhecer direitos coletivos fundados na realidade específica de certos grupos portadores de identidades distintas no conjunto da nação brasileira; um modelo democrático coerente, portanto, com os problemas típicos das sociedades chamadas multiculturais, dentro do qual o movimento negro buscou reorganizar seus discursos e práticas na sua luta histórica contra o racismo.

Nessa direção, é possível afirmar que políticas de identidade no âmbito do Estado Nacional Brasileiro, tais como a Lei n. 10.639/2003 e as DCNERER, apresentam-se como desdobramentos da progressiva pressão internacional pela efetiva democratização da sociedade brasileira, levando à adesão desse Estado a tratados internacionais gerados no bojo da formação de uma opinião pública internacional cada vez mais organizada e atuante na defesa dos direitos das minorias e de seus movimentos de resgate e afirmação de uma identidade étnica positiva, como é o caso da luta encampada pelo Movimento Negro Brasileiro em torno de um sentido positivamente afirmado de negritude.

Assim, considero que a Lei n. 10.639/2003 e as DCNERER, ao refletirem e fazerem frente aos desafios colocados pelo contexto multicultural nacional-internacional no qual emergem, podem ser compreendidas enquanto políticas de identidade que refletem uma nova forma de pensar e enfrentar politicamente o problema das diferenças no seio das sociedades nacionais, caracterizando o que se convencionou chamar de **multiculturalismo**, ou seja, enquanto

[...] estratégias e políticas adotadas para governar ou administrar problemas de diversidade e multiplicidade gerados pelas sociedades multiculturais [multiculturalismo]. É usualmente utilizado no singular, significando a filosofia específica ou a doutrina que sustenta as estratégias multiculturais (HALL, 2003, p. 52, acréscimo meu).

Ao estabelecer uma tipologia dessas “filosofias específicas” designadas por multiculturalismo, Hall (2003) identifica pelo menos seis tipos, revelando a polissemia do termo e sua apropriação, segundo diferentes grupos de poder, no que se constata que a lógica capitalista, excludente e monocultural – antítese da própria luta dos grupos culturalmente inferiorizados –, tem incorporado o discurso multiculturalista, apresentando-o ora com traços mais conservadores, ora sob a égide de princípios

liberais, mais ou menos pluralistas; ora sob uma orientação explicitamente de mercado, centrada no estímulo ao consumo diversificado em consonância com a diversidade cultural, e, por fim, em formas assumidamente corporativas, que visam manter o controle sobre as minorias culturais primando pela manutenção dos grupos hegemônicos que ocupam posição de centralidade social.

Entretanto, em contraponto aos tipos de multiculturalismos acima explicitados, Hall (2003, p. 53) aponta a existência do que se pode designar como um multiculturalismo crítico ou revolucionário, que “[...] enfoca o poder, o privilégio, a hierarquia das opressões e os movimentos de resistência”. Na perspectiva desse tipo de multiculturalismo, devem ser realizadas operações de “descentramento” e “deslocamento” das hierarquias e narrativas dentro das quais são produzidas e reproduzidas as identidades e as diferenças. Tais operações envolvem a definição de estratégias e práticas de luta política capazes de revelar e desmontar as ambíguas formas através das quais as sociedades modernas, agora globalizadas econômica e culturalmente, aparentemente se abrem à presença e à afirmação dos diferentes que, durante séculos, foram objetos da exploração e do extermínio colonial.

A crítica multiculturalista a essa ambiguidade revela que a emergência intensificada da diferença, e aqui cabe perfeitamente a diferença negra positiva reivindicada nas DCNERER, no contexto da globalização mundial, se processa através de políticas socioculturais, que permitem a visibilidade dessas diferenças, todavia, as mantendo sob estrito controle, fazendo com que, muitas vezes, os sujeitos dessas diferenças tenham a sensação de que estão inclusos enquanto diferentes, estando, todavia, submetidos a uma administração da diferença onde **ser diferente não faz diferença alguma**. Ou seja, tratar-se-ia de um regime permitido de assunção da diferença sob o qual ser diferente não implica necessariamente igualdade efetiva de direitos e, muito menos, ocupação de posições de poder capazes de influenciar objetivamente na condução da sociedade (HALL, 2003).

Nessa direção, me parece ser possível pensar a Lei n. 10.639/2003 e as DCNERER como perpassadas pela ambiguidade de se configurarem, enquanto instrumentos críticos pautados pela desconstrução de uma negritude aviltada em sua dignidade, todavia, dentro dos limites postos por uma política de Estado em país de passado escravocrata e, ainda, dominado por elites conservadoras.

De fato, aprofundando um pouco mais essa reflexão, constata-se que a “afirmatividade positiva” da diferença negra no âmbito da pluralidade cultural

brasileira, tal como expressa nas DCNERER, em coerência com o histórico de exclusão e desigualdade social da população negra brasileira e, portanto, reverberando o olhar questionador do Movimento Negro, alinha-se com a perspectiva do que aqui apresentei em termos de um “multiculturalismo crítico”, pois, indiscutivelmente, coloca o problema do direito à diferença negra em termos do **reconhecimento de uma diferença negra que faça diferença**, o que só seria possível pelo reconhecimento da produção social da desigualdade econômica dos negros, exigindo, portanto, a reparação e correção dos prejuízos advindos da produção dessa diferença desigual e dos seus efeitos que, historicamente, atingem as várias gerações da população negra brasileira.

Sob essa ótica, reconhecer a diferença negra não pode se limitar à mera assunção da existência da alteridade negra em suas singularidades, mas requer a assunção, pelo Estado e pela sociedade, quanto à existência do próprio racismo enquanto produção social sistêmica que cumpre papel imprescindível na manutenção dessa desigualdade e dessa exclusão, exigindo uma crítica mais ampla sobre o modelo de sociedade dominante e, no âmbito da educação, a adoção de perspectivas pedagógicas que

[...] questionem relações étnico-raciais baseadas em preconceitos que desqualificam os negros e salientam estereótipos depreciativos, palavras e atitudes que, velada ou explicitamente violentas, expressam sentimentos de superioridade em relação aos negros, próprios de uma sociedade hierárquica e desigual (BRASIL, 2004a, p. 77).

Assim, ao questionar a produção histórica das representações negativas em torno da negritude, a mobilização histórica do movimento negro brasileiro, que resultou na Lei n. 10.639/2003 pode ser situada em um campo tenso de disputa pelo significado do ser negro e, em contrapartida, do ser brasileiro. Obviamente, conforme já aqui colocado, essa disputa adquire características inéditas, na medida em que acontece no contexto de transformações mais amplas em nível mundial e local, que possibilitam a ampliação e consolidação do modelo democrático ocidental de sociedade, com a conseqüente institucionalização do debate público entre grupos divergentes acerca de questões afetas à diversidade.

Tal institucionalização implica que os conteúdos discursivos dessa disputa, bem como seus objetivos e estratégias, são gestados enquanto instrumentos na luta por direitos de cidadania, no limite da relação entre o movimento social negro e o Estado Nacional, no âmbito do regime democrático dentro do qual acontece e, em

sentido mais amplo, no confronto com a força da ideologia neoliberal, que orienta a ação desse Estado no momento atual.

Sob esse prisma, entendo que as DCNERER, ao afirmar a particularidade da diferença negra no país do mito da democracia racial, funcionam como espaço simbólico de negociação, adequação e acomodação de interesses muitas vezes antagônicos, endógena e exogenamente, sob pena de não alcançar seus objetivos, caso não use os recursos simbólicos acertados na busca de ampliação da força política necessária à consolidação de uma diferença negra positivada na educação brasileira.

Essa assertiva conduz a uma postura para além do elogio e defesa ortodoxa do seu conteúdo, buscando apreendê-la em suas possibilidades de avanços e, também, em seus limites, o que não significa negar seu mérito e importância política para os negros brasileiros e para a consolidação do estado democrático de direito em uma nação de experiência republicana tão instável quanto o Brasil.

A compreensão desse complexo quadro de forças, dentro do qual emerge o desafio de trabalhar positivamente a diferença negra na educação nacional, faz-se necessário, para que a procura das causas para o insipiente avanço da implantação da Lei n. 10.639/2003 nas escolas, não caia no reducionismo, que simplesmente responsabiliza, por essa realidade, a educadores e educadoras que atuam na ponta dos sistemas educacionais brasileiros.

Antes, em uma perspectiva política coerente com o campo de forças dentro do qual o Movimento Negro Brasileiro conseguiu avançar no trato do racismo no âmbito educacional, cabe concordar com Sales Augusto dos Santos (2005b, p. 35), em sua compreensão de que:

A lei federal [10.639/03], simultaneamente, indica uma certa sensibilidade às reivindicações e pressões históricas dos movimentos negro e anti-racista brasileiros, como também indica uma certa falta de compromisso vigoroso com a sua execução e, principalmente, com sua a eficácia [...] (acréscimo meu).

Assim, ambigualmente, se por um lado a Lei n. 10.639/2003 se apresenta como uma conquista histórica dos movimentos sociais negros brasileiros, na mesma medida, seus limites expressam as condições ainda subalternas que se expressam numa correlação de forças, na qual o Estado negocia e cede, até certo ponto, permitindo algum nível de contemplação dos interesses desses movimentos sociais,

todavia os mantendo ainda em posições periféricas de poder, de forma a garantir as condições que permitem aos grupos dominantes a manutenção do seu *status quo*.

Objetivando compreender melhor essa dinâmica, penso que esse quadro de disputa política no seio da sociedade nacional brasileira democrática, caracterizado por uma maior complexidade da sociedade civil e da relação desta com o Estado, bem se enquadra na noção de “hegemonia” política, formulada por Gramsci (1984), segundo o qual o processo de liderança de um grupo fundamental sobre os demais grupos subordinados se dá numa dinâmica onde:

O grupo dominante coordena-se concretamente com os interesses gerais dos grupos subordinados, e a vida estatal é concebida como uma contínua formação e superação de equilíbrios instáveis (no âmbito da lei) entre os interesses do grupo fundamental e os interesses dos grupos subordinados; equilíbrios em que os interesses do grupo dominante prevalecem até um determinado ponto, excluindo o interesse econômico-corporativo estreito (GRAMSCI, 1984, p. 50).

Ao aprofundar essa noção de hegemonia, aplicada ao campo cultural, Stuart Hall (2003, p. 339) observa que:

[...] nunca é uma questão de vitória ou dominação pura [...], nunca é um jogo cultural de perde-ganha; sempre tem a ver com a mudança no equilíbrio de poder nas relações da cultura; trata-se sempre de mudar as disposições e configurações do poder cultural e não se retirar dele.

Assim, a cultura passa a ser vista como um território, onde, analogamente à política, o poder é disputado, de forma que essa percepção de hegemonia cultural para além de um perde-ganha sugere que processos de luta no terreno do simbólico, a exemplo do aqui estudado, implicam negociações de significados.

Por outro lado, esse processo requisita a competência política para que se consiga transformar velhas representações inferiorizantes dentro das exigências postas pelo jogo de poder nas sociedades democráticas, principalmente a exigência do não rompimento do tecido social em função da impossibilidade de conciliação entre os interesses postos pelos diferentes que coexistem socialmente. A esse respeito, Apple (2001) esclarece que o conceito de hegemonia, em Gramsci, implica a construção de consensos, na forma de guarda chuvas ideológicos capazes de abrigar as perspectivas, nem sempre convergentes, de diferentes grupos culturais que, embora não concordem totalmente uns com os outros, veem-se de alguma forma contemplados:

A chave para isso é se chegar a um compromisso, de tal forma que esses grupos se sintam como se suas preocupações estivessem sendo ouvidas (daí a retórica ser essencial neste processo), mas sem que os grupos dominantes tenham de abrir mão de sua liderança em relação às tendências gerais da sociedade (APPLE, 2001, p. 43).

Na verdade, considerando que a Lei n. 10.639/2003 surge como fruto da luta e resistência dos negros brasileiros à lógica excludente de uma sociedade, a brasileira (cujo passado escravista não deixa dúvidas quanto ao caráter estruturante da inferiorização discursiva articulada em torno do ser negro, a serviço da reprodução de um modelo de sociedade baseado na desigualdade extrema entre quem comanda e quem é comandado, quem explora e quem é explorado), pode-se dizer que, nesse caso, a Lei n. 10.639/2003 e as DCNERER configuram-se como **instrumentos negociados de poder** a serviço de um projeto político de autorrepresentação positiva sobre o ser negro no Brasil. Assim, considero que, ao ocupar um importante espaço político na definição de transformações curriculares com foco nas relações étnico-raciais, o movimento negro brasileiro não pode prescindir de lançar mão de estratégias capazes, tanto de conciliar sua própria diversidade e divergências internas, quanto de sensibilizar e mobilizar a seu favor o restante da sociedade, em especial os próprios educadores, negros ou não, sem os quais nenhuma reforma educacional pode galgar êxito.

Esse quadro é tensionado, na medida em que aderir ao discurso de uma identidade negra positiva. Nesse caso, implica aceitar a ideia de uma diversidade cultural contestada, um território onde a definição do significado pode alterar a condição objetiva dos grupos envolvidos no acesso aos bens materiais produzidos socialmente, alterando posições de poder onde, muitas vezes, o diferente invisibilizado pelo discurso da harmonia racial surge, agora, como sujeito ativo e reivindicador com possibilidade real de fazer diferença no jogo de poder que envolve a construção plural da sociedade.

1.1.1 A crise das identidades e os Estudos Culturais: poder e discurso na modernidade tardia

Diante do exposto enquanto “política de identidade” – de afirmação de uma identidade negra positiva no bojo da identidade nacional brasileira –, a Lei n. 10.639/2003 e suas DCNERER evidenciam que a construção de uma nação brasileira

plural, comprometida com a diversidade étnico-racial que a compõe, deve ter como condição imprescindível a assunção da responsabilidade do Estado pelo equacionamento do histórico persistente de desigualdades sociais que alcança aqueles grupos, cuja diferença se constitui como fator histórico de inferiorização e, portanto, de impedimento no acesso à saúde, moradia, educação, trabalho e outros direitos universais reconhecidos como componentes essenciais de uma vida cidadã.

No tocante aos negros, grupo cultural foco da Lei n. 10.639/2003 e das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o ensino da História da África e da cultura afro-brasileira, o desafio agiganta-se quando se leva em conta que a escravidão de africanos e seus descendentes enquanto sistema social, irá caracterizar a maior parte da História brasileira, utilizando-se da subjugação e exploração ao extremo das populações para cá trazidas compulsoriamente, tornando-se fator estruturante na reprodução de um modelo social excludente, no qual a desigualdade se torna imprescindível, caminhando *pari passu* com a inferiorização pela diferença cultural.

A resolução dessa tensão parece remeter à resolução da própria possibilidade de um Estado Democrático, de fato, no Brasil, envolvendo a sua problematização sob todos os ângulos, na busca de revelar como, apesar da abolição da escravatura haver acontecido em 1888, portanto há 127 anos, a maior parte da população negra ainda permanece sendo a grande maioria dos miseráveis desse país.

Nesse caso, é possível constatar que diferença e desigualdade são aqui dois eixos do mesmo sistema, de forma que o desvelamento das contradições desse modelo de sociedade requisitam, na luta política, o investimento, tanto na conquista de questões pragmáticas como melhoria da renda, moradia, saúde e educação dos grupos excluídos, quanto o investimento na formulação de novos aparatos teóricos que possam embasar pautas mais subjetivas, como o direito à diferença cultural e o reconhecimento da importância histórica desses grupos na formação da nação, como também a denúncia quanto à invisibilidade social e os prejuízos psicológicos e morais a que foram submetidos historicamente seus sujeitos.

Portanto, a Lei n. 10.639/2003 e as DCNERER expressam uma nova forma de perceber e problematizar a noção de diversidade cultural no Brasil, de maneira a não se considerar suficiente apenas a constatação da existência de hierarquias envolvendo identidades e diferenças, bem como as tensões e conflitos inerentes às relações entre as mesmas, mas, para além disso, exigindo-se o enfrentamento das

assimetrias culturais, mediante a promoção da igualdade econômica e política, a partir de novos arranjos relacionais que possibilitem a reparação dos danos históricos sofridos pelos grupos inferiorizados, com base em suas diferenças.

Nesse caso, entendo que o grande desafio consiste, principalmente, em promover a igualdade entre os diferentes, rompendo, ao mesmo tempo, com a mesma lógica de produção simbólica, que gerou a desigualdade entre eles, o que exige a construção de novas formas de relações étnico-raciais postas para além dos limites do “politicamente correto” que, quando muito, cinge-se ao discurso de formação de valores pautados pelo respeito e pela tolerância, mantendo, todavia, a noção de autonomia e independência entre os diferentes.

No caso aqui estudado, isso equivale a dizer que uma educação das relações étnico-raciais, que se proponha realmente inovadora, não pode se limitar a desmascarar a armadilha do chamado mito da democracia racial, denunciado como estruturante de uma identidade nacional mestiça que agiria de forma a invisibilizar as singularidades culturais dos grupos que compõem a diversidade cultural brasileira.

Para além disso, entendo ser preciso a superação da lógica simbólica polarizante que essencializou os negros negativamente em oposição aos brancos positivados. Portanto, há que se desessencializar essa polarização sem criar novas formas essencializadas de identificar os diferentes; estabelecendo uma crise dos modelos hierarquizantes negro/branco, mas, simultaneamente, tendo a coragem de colocar sob crítica a igual essencialização de identidades negras gestadas na resistência e enfrentamento ao racismo e à desigualdade.

Em suma, a desconstrução de um racismo essencializante e polarizador das diferenças negro/branco não pode se dar através de um antirracismo igualmente essencializador e que mantém intocada a polarização negro/branco. Trata-se, portanto, de uma missão que exige a superação do modelo racista, através de outras ferramentas epistemológicas, diferentes das que possibilitaram a estruturação do próprio racismo.

Teoricamente, como já aqui indicado, é preciso situar esse debate no contexto da crise que se estabeleceu em torno de formas dicotomizadas de identificação que durante séculos foram normalizadas e geridas como referências exclusivas de

sociabilidade, e que se processa no âmago da própria construção do sentido de modernidade⁶ no ocidente.

De um ponto de vista histórico, trata-se, de considerar que tais identidades, em crise, foram construídas em meio ao desenvolvimento e expansão do sistema capitalista burguês que envolveu a conquista e dominação dos povos europeus em relação aos ameríndios, africanos, asiáticos e orientais, tendo como parâmetro a constituição de relações assimétricas de poder entre colonizadores e colonizados, representados antagonicamente através do binômio civilizados/bárbaros-selvagens e, mais recentemente, como desenvolvidos x subdesenvolvidos.

Por outro lado, há que se considerar que esse processo histórico configurou-se em termos de uma modernidade gestada segundo um sentido de transformação da sociedade, pautado por uma nova forma de sociabilidade que se expressa segundo o projeto de poder de uma classe específica, a burguesia, interessada em consolidar seus valores e sua visão de mundo como hegemônicas e, portanto, objetivando a homogeneização, a uniformização das demais visões de mundo sob a apologia da construção de uma ordem social racionalizada, como forma de melhor manter sua posição de liderança.

Em termos históricos, esse culto a uma racionalidade excludente, posta como universal em detrimento de todas as outras formas de compreensão do mundo existentes fora do eixo europeu, materializou-se, através de longo e violento processo de homogeneização cultural, onde a ambiguidade, a incerteza e a imprecisão do Outro, o diferente colonizado, foi duramente combatida, mediante mecanismos de classificação, ordenamento e controle, que submetesse a imprevisibilidade do diferente. Analisando esse processo polarizante de poder, implementado pela Europa moderna, sobretudo na relação com os diferentes colonizados e considerados bárbaros, Bauman (2008) considera tratar-se de uma tentativa de racionalização exclusivista do mundo pautada pelo combate a todo tipo de ambivalência incômoda

⁶ Por modernidade, compreendo, aqui, o processo histórico-cultural que envolve o conjunto de transformações materiais, políticas e simbólicas ocorridas no mundo ocidental, tendo como marco o rompimento com o modelo feudal de sociedade no continente europeu com a conseqüente hegemonia do modo capitalista de produção social. Tal processo, marcado pela emergência dos Estados Nacionais, de orientação liberal, apresenta-se historicamente como uma expansão eurocêntrica dos valores e da visão de mundo da classe burguesa, com foco no indivíduo e na propriedade privada, ao tempo em que se expressa em termos de projeto político de dominação econômica e cultural em relação aos povos colonizados, estabelecendo formas hierarquizadas de sociabilidade como suporte ao processo de expansão do mercado global capitalista.

que pudesse revelar as próprias contradições do sujeito e da sociedade eurocêntricos, de forma que

a modernidade estava em busca de um ajuste perfeito, um-para-um, de nomes e coisas, palavras e significados; um conjunto de regras livre de espaços em branco e de pastas repletas de instruções; uma taxonomia em que havia um arquivo para cada fenômeno, mas não mais de um; uma divisão de tarefas na qual havia um agente para cada parte da ação, mas não mais de um; em resumo, em busca de um mundo em que existe uma receita não ambígua (algorítmica, mais do que meramente heurística) para cada situação e nenhuma situação sem uma receita pregada nela (BAUMAN, 2008, p. 88).

Todavia, Bauman (2008) constata que essa modernidade controladora – caracterizada pela firme e exata definição de papéis sociais, onde cada um é somente um, ou seja, cada um está encerrado em uma “mesmidade” expressa em identidades muito bem delineadas e capazes de definirem precisamente o ser homem, ser mulher, ser nacional, ser estrangeiro, ser semelhante ou ser diferente – passa por um momento de profundas transformações que revela, na verdade, a falência do ideal moderno de eliminação do ambíguo na construção do social.

Nesse caso, a solidez dessas certezas estabelecidas vem dando lugar a um estado líquido e fragmentado do ser social moderno que se caracteriza, por uma exacerbada individualização do social, que se apresenta na forma de privatização da cidadania centrada na autoafirmação atomizada do indivíduo, convertido, agora, no próprio gerente do seu processo de autoidentificação.

Nessa mesma direção, Hall (2005) descreve esse quadro como de crise das identidades hegemônicas, caracterizado por um estado de descentramento do indivíduo em relação às grandes categorias que davam substância às identidades do ser social na modernidade. Para esse autor:

[...] um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do século XX. Isso está fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais. Estas transformações estão também mudando nossas identidades pessoais, abalando a ideia que temos de nós próprios como sujeitos integrados (HALL, 2005, p. 9).

Nesse contexto, o sujeito da modernidade vê-se sob um clima de abalo de suas convicções, ou melhor, das posições identitárias, que lhe conferiam estabilidade no corpo social, sobretudo quando colocado diante de um mundo de transformações rápidas e profundas, geradoras de identidades emergentes de caráter contestatório e

desestabilizantes, que confrontam diretamente as certezas, que ancoravam as identidades hegemônicas.

Bauman complementa essa análise situando a crise das identidades em um panorama mais amplo de falência das grandes utopias ou, em suas palavras: das “primeiras ilusões modernas”, sintetizadas na teleologia iluminista do progresso humano, na crença em “[...] um estado de perfeição a ser atingido amanhã, no próximo ano ou no próximo milênio –, algo como uma sociedade boa, justa, livre de conflitos em qualquer de suas formas visualizadas”, onde o discurso ético político pautado pelo ideal de “justiça social” teria sido deslocado para a noção de “direitos humanos”, todavia reduzido ao “[...] direito dos indivíduos permanecerem diferentes e escolherem à vontade seus próprios modelos de felicidade e estilo de vida”, o que, no momento atual, se traduz na redução do cidadão ao consumidor (BAUMAN, 2008, p.136).

Woodward (2006), em perspectiva semelhante, chama a atenção para a agudização dessa crise, diante das transformações profundas geradas pelo processo de globalização econômica e suas novas formas de construção das subjetividades em um contexto de flexibilização das relações de trabalho e fragmentação da própria classe trabalhadora. Para essa autora:

[...] enquanto, nos anos 70 e 80, a luta política era descrita e teorizada em termos de ideologias em conflito, ela se caracteriza agora, mais provavelmente, pela competição e pelo conflito entre as diferentes identidades, o que tende a reforçar o argumento de que existe uma crise de identidade no mundo contemporâneo (WOODWARD, 2015, p. 20).

Para Hall (2004, p. 14), trata-se de uma crise que emerge no contexto do que ele designa por “modernidade tardia” – o mundo contemporâneo em transição, que se caracteriza pela situação limite do projeto civilizatório moderno e que gesta no seu próprio interior os elementos de sua contradição e possível superação. Dessa forma, Hall situa a crise das identidades na modernidade tardia como uma crise do próprio sujeito moderno supostamente autocentrado e consciente, constituído historicamente a partir de dois paradigmas, **o da razão iluminista** que universaliza o humano tendo como referência uma única percepção de racionalidade – a racionalidade eurocentrada – portanto, forjando um sujeito intrinsecamente senhor de suas ações (o indivíduo soberano liberal por excelência), e, por outro lado, **o sujeito constituído sociologicamente**, portador de consciência e unidade interna, mas considerado como produto de sua relação com a totalidade social na qual está inserido, onde a identidade funcionaria como um elo de ligação, uma “sutura” entre o sujeito e a

estrutura social, segundo uma noção de identidade que “[...] estabiliza tanto os sujeitos quanto os mundos culturais que eles habitam, tornado ambos reciprocamente mais unificados e predizíveis” (HALL, 2004, p. 12).

Assim, considera-se que em tempos de economia globalizada e de avanços tecnológicos antes impensáveis e possibilitadores de uma conectividade entre indivíduos e sociedades numa intensidade nunca antes vista, não apenas os sujeitos se encontram em crise diante dos inúmeros descentramentos e deslocamentos espaço-temporais possibilitados por essa conectividade, mas os próprios fundamentos da organização social moderna são assim redimensionados, visto que seus principais referenciais – o Estado-Nação, o indivíduo soberano e a família patriarcal – estão, a todo o tempo, sendo questionados pelas inúmeras novas formas de ser e estar no mundo que atestam a emergência de múltiplas identidades. Identidades que conflituam, contestam e problematizam as formas de produção dos significados, através das quais são classificados os considerados “diferentes”. Identidades que transbordam os limites das chamadas “normalidades” e que não podem ser contidas nas fronteiras fixas das grandes categorias identitárias referenciais, que estruturaram o sujeito da modernidade nos últimos 300 anos.

Conforme já afirmei, esse contexto de intensificação das dinâmicas culturais é potencializado pelo avanço das tecnologias, em especial as da área da comunicação, e pelo processo de globalização da economia com todo o fluxo de pessoas e produtos, que passaram a circular com muito mais frequência e facilidade entre fronteiras nacionais. Trata-se, obviamente, de um processo que implica, não apenas a formação de novas subjetividades – novas formas de autopercepção dos sujeitos e de elaboração de visões acerca de si, no e com o mundo. Para além disso, considera-se que os próprios conceitos de identidade, diferença e diversidade, bem como os sistemas simbólicos que os articulam, eles mesmos estão em processo de tensionamento e desconstrução.

Essa realidade tem suscitado o surgimento de abordagens teóricas, que questionem não apenas as assimetrias entre os grupos culturais, mas também a noção de identidade que embasa tais assimetrias. Nesse sentido, a própria admissão quanto à existência de uma crise das identidades, na forma aqui apresentada, requer a aceitação de que as identidades não podem ser vistas de forma reificada, coisificada, como se fossem essências imutáveis. Ao contrário, a perspectiva de um mundo de identidades em crise leva a que as mesmas sejam percebidas como

fenômenos de natureza “[...] instável, contraditória, fragmentada, inconsciente, inacabada” (SILVA, 2014, p. 96).

Tais preocupações, engendradas no seio de sociedades cada vez mais culturalmente plurais, articulam-se diretamente a uma realidade histórica mundial, que tem requerido todo um esforço teórico na busca de compreender como e porque meios são produzidas as identidades e diferenças no mundo contemporâneo, configurando a construção de uma “epistemologia multicultural”, conformada em um conjunto teórico capaz de dar

[...] base conceitual e [...] legitimação intelectual para o movimento multiculturalista e que se apoia no entendimento de que a realidade é uma construção, as interpretações são subjetivas, os valores são relativos e o conhecimento é um fato político e, portanto, sempre público (VEIGA NETO, 2003, p. 23).

Para Hall (2003), é imprescindível considerar que o surgimento desse novo campo epistemológico só é possível justamente pelo caráter diretamente articulado do tipo de problema a ser compreendido à existência concreta dos atores sociais organizados em busca de respostas para suas condições de existência, exigindo que a nova postura política desses atores gere outras possibilidades de problematização sobre o real que sejam consoantes às novas formas de produção do significado, das noções de identidade e diferença em um mundo extremamente pluralizado e conflituoso. É esse contexto que possibilita então uma abordagem do real atravessado pela emergência do antes ambíguo, invisível e desinteressante “outro” da modernidade, um outro que agora rasura fronteiras nacionais, corporais e culturais de um mundo cada vez mais polissêmico e fragmentado, onde:

O que importa são as rupturas significativas – em que velhas correntes de pensamento são rompidas, velhas constelações deslocadas, e elementos novos e velhos são reagrupados ao redor de uma nova gama de premissas e temas. Mudanças em uma problemática transformam significativamente a natureza das questões propostas, as formas como são propostas e a maneira como pode ser adequadamente respondidas. Tais mudanças de perspectiva refletem não só os resultados do próprio trabalho intelectual, mas também a maneira como os desenvolvimentos e as verdadeiras transformações históricas são apropriados no pensamento e fornecem ao pensamento, não sua garantia de “correção”, mas suas orientações fundamentais, suas condições de existência (HALL, 2003, p. 131).

No momento atual, essas inquietações epistemológicas em torno da produção de identidades e diferenças, em um contexto de crise do projeto civilizatório moderno, têm encontrado seu campo de reflexão mais fértil nos chamados Estudos Culturais,

uma escola de pensamento em torno dos problemas culturais contemporâneos cujas origens remontam a um grupo heterogêneo de pensadores aglutinados no Centro de Estudos Culturais Contemporâneos da Escola de Birmingham, Inglaterra (MATTELART; NEVEU, 2004), que, a partir do período pós Segunda Guerra Mundial, dedicam-se à crítica do marxismo ortodoxo buscando adequá-lo à realidade de um mundo cada vez mais confrontado pela força dos meios de comunicação e produção simbólica e seus impactos na reorganização das relações culturais, sobretudo através da chamada cultura de massa (COSTA; SILVEIRA; SOMMER, 2003).

Para aqueles estudiosos, colocavam-se a preocupação com o sentido hierarquizado de cultura, definida a partir de uma posição de superioridade da chamada alta cultura, considerada como a “verdadeira” cultura, sinônimo de civilização e pressuposto inequívoco da produção de um sujeito moderno adequado à ordem capitalista. Dessa forma, os Estudos Culturais, já na sua origem, centram seus esforços na desconstrução das antinomias hierarquizantes entre alta cultura e cultura de massa, cultura burguesa e cultura operária, bem como entre cultura erudita e cultura popular, onde:

[...] ao primeiro termo corresponderia sempre *a cultura*, entendida como a máxima expressão do espírito humano [...]. Ao segundo termo corresponderiam as *[outras] culturas*, adjetivadas e singulares, expressão de manifestações supostamente menores e sem relevância no cenário elitista dos séculos XVIII, XIX e XX. Harmonia e beleza eram prerrogativas da *cultura*, que deveria ser cultivada para fazer frente à barbárie dos grupos populares, cuja vida se caracterizaria pela indigência estética e pela desordem social e política (COSTA; SILVEIRA; SOMMER, 2003, p. 37, destaques e grifos dos autores).

Assim compreendido, pode-se dizer que, ao questionar tais hierarquias, os Estudos Culturais reorganizam o pensamento acerca das problemáticas culturais trazendo a questão do poder para o centro desse debate. Na verdade, ao questionar tais hierarquias, o que os Estudos Culturais fazem é desvelar os mecanismos contemporâneos de produção simbólica, altamente sofisticados e postos a serviço da reprodução do sistema capitalista e, portanto, diretamente relacionados não apenas à produção do racismo, do sexismo, da intolerância e de outras formas de produção de representações inferiorizantes acerca dos grupos considerados “incivilizados”, mas, principalmente, a serviço da manutenção das posições de desigualdade econômica e de acesso aos direitos de cidadania no que se refere a tais grupos.

Daí ser possível afirmar, que, a despeito da institucionalização dos Estudos Culturais, através da Escola de Birmingham, suas origens estão diretamente ligadas a emergência de um novo tipo de esquerda, na Inglaterra e, posteriormente, por todo o mundo, diretamente relacionada às reivindicações de novos movimentos sociais, novos grupos contestatórios, que, no enfrentamento de tais desigualdades e na busca por oportunidades nas ditas democracias modernas, intentam formular suas próprias leituras de mundo, bem como o aparato conceitual necessário para dar conta desses desafios (COSTA; SILVEIRA; SOMMER, 2003).

A par dessa heterogeneidade do tecido social em estreita relação com a formação dos Estudos Culturais, Hall (2003) enfatiza o caráter múltiplo dos discursos produzidos no âmbito dos Estudos Culturais, bem como a sua variedade histórica, metodológica e temática, conformando o que Michel Foucault (2007, p. 43) teria designado por “formação discursiva”, conjuntos de enunciados inter-relacionados entre si por regras de formação que atuam através de sistemas de dispersão ou repartição simbólicas; sistemas dentro dos quais se torna possível perceber a existência de regularidades nas formas como são selecionados, ordenados e posicionados e, mesmo, transformados os enunciados, temas e conceitos que participam da formação discursiva.

Nessa direção, a despeito da heterogeneidade que caracteriza os estudos sobre cultura e identidade na contemporaneidade, é possível afirmar a existência de uma evolução teórica que aponta para o estabelecimento de uma formação discursiva multiculturalista, cuja base conceitual, ainda que utilizada em diferentes perspectivas, muitas vezes antagônicas e divergentes entre si, pode ser considerada como comum e regularmente presente nos diversos estudos realizados no campo dos Estudos Culturais, ressaltando-se:

[...] a importância crucial da linguagem e da metáfora linguística para *qualquer* estudo da cultura; a expansão da noção do texto e da textualidade, quer como fonte de significado, quer como aquilo que escapa e adia o significado; o reconhecimento da heterogeneidade e da multiplicidade dos significados, do esforço envolvido no encerramento arbitrário da semiose infinita para além de qualquer significado; o reconhecimento da textualidade e do poder cultural, da própria representação, como local de poder e de regulamentação, do simbólico, como fonte de identidade (HALL, 2003, p. 211).

Conforme se pode depreender do texto acima citado, distante de uma noção essencialista de identidade – uma noção na qual a identidade mais se assemelha a um dado natural da realidade, que possa ser precisamente definida e descrita em seus

contornos e qualidades capazes de explicar absolutamente os próprios sujeitos –, a perspectiva que se coloca a partir dos Estudos Culturais propõe uma noção de identidade enquanto resultado de posicionamentos assumidos por diferentes sujeitos no âmbito de complexos jogos discursivos produzidos por grupos sociais em disputa, onde “[...] a identidade está ligada a estruturas discursivas e narrativas. A identidade está ligada a sistemas de representação. A identidade tem estreitas conexões com relações de poder” (SILVA, 2014, p. 96-97).

Posto dessa forma, as identidades individuais e grupais divergem consideravelmente do modelo de identidade tradicional forjada na modernidade, uma identidade centrada, unificada e homogênea, isenta de contradições. Ao contrário, sob esse ponto de vista, as identidades e diferenças se caracterizam por serem fenômenos eminentemente performativos, ou seja, construídas nas múltiplas posições assumidas pelos atores sociais nos diferentes palcos em que atuam na vida real. Assim, nas palavras de Silva (2014, p. 92):

O conceito de **performatividade** desloca a ênfase na identidade como descrição, como aquilo que é – uma ênfase que é, de certa forma, mantida pelo conceito de representação – para a ideia de ‘tornar-se’, para uma concepção de identidade como movimento e transformação (grifos meus).

Nesse caso, o efeito performativo é intrinsecamente produzido na esfera da linguagem enquanto efeito discursivo com poder significante, com poder de não apenas descrever o sujeito, mas de instituí-lo, de produzi-lo na sua factualidade, pois, de fato, “[...] só podem ser consideradas performativas aquelas proposições cuja enunciação é absolutamente necessária para a consecução do resultado que anunciam” (SILVA, 2014, p. 93).

No tocante a esta pesquisa, é exatamente a performatividade do sentido de identidade e diferença negra, presentes na Lei n. 10.639/2003 e nas DCNERER que busco apreender, o que significa admitir, que enquanto produção discursiva, ambas objetivam instituir um novo sujeito negro, desconstruindo o negro enquanto diferença representada de forma inferiorizada e estabelecendo novos parâmetros para a construção de uma identidade negra autoafirmada.

Todavia, conforme venho tentando demonstrar ao longo deste trabalho, o desafio parece residir na necessidade de rompimento com a noção autocentrada de sujeito ou, por consequência, na superação de uma noção de identidade considerada enquanto “mesmidade”, referência de um si mesmo autossuficiente em relação ao

Outro, ao diferente. Assim, permanecem, negros e brancos, em polos distintos de identidade e poder, portanto, intrinsecamente separados, ainda que se reclame um equilíbrio nas relações de poder entre ambos. A superação desse desafio exige o aprofundamento da compreensão sobre as condições e fatores sociopolíticos que atuam na emergência do discurso antirracista negro-diferencialista, que se coloca como afirmação de uma negritude positiva, todavia, ao que tudo indica, sem romper com a lógica circular e binária da polaridade negro/branco, negligenciando, até certo ponto, a natureza performativa dessas identidades.

1.1.2 Diversidade e multiculturalismo crítico: As DCNERER e o desafio de avançar para além do pluralismo liberal

Como é possível observar, tenho chamado a atenção para a importância de se notar que a postura multicultural crítica, adotada pelo movimento negro brasileiro, e que se expressa na Lei n. 10.639/2003 e suas DCNERER, não se circunscreve à estrita afirmação de uma identidade negra positiva e sua reivindicação por reconhecimento no conjunto das diferenças culturais, que formam a diversidade brasileira. Nessa direção, tenho demonstrado que, para além da esfera cultural, as DCNERER ampliam mesmo a noção de reconhecimento, numa perspectiva segundo a qual “[...] reconhecimento implica justiça e iguais direitos sociais, civis, culturais e econômicos [...]” (BRASIL, 2004b, p. 76), evidenciando a inseparabilidade entre a afirmação positiva da identidade e a superação da desigualdade social enfrentada historicamente pelos sujeitos dessa identidade. Nesse caso, parece-me que o sentido da Lei n. 10.639/2003 e as DCNERER bem se coadunam com a visão multiculturalista de Boaventura de Sousa Santos, sintetizada na célebre frase: “[...] temos o direito a ser iguais sempre que a diferença nos inferioriza; temos o direito a ser diferentes sempre que a igualdade nos descaracteriza” (SANTOS, 1999, p. 56).

Assim, as DCNERER funcionam duplamente tanto como marco legal do enfrentamento à desigualdade negra, quanto como espaço discursivo de natureza multicultural, conferindo especial atenção ao desvelamento da intrínseca articulação existente entre a construção da inferiorização simbólica dos negros brasileiros e o papel que essa inferiorização cumpre na produção da desigualdade econômico-social que tem caracterizado a História do Brasil.

Nessa operação de desvelamento, as DCNERER concentram uma forte crítica ao mito da democracia racial⁷ brasileira, denunciando sua eficiência no que toca à naturalização da desigualdade negra, visto que, ao invisibilizar a diferença negra e seu histórico de desvalorização, esse mito

[...] difunde a crença de que, se os negros não atingem os mesmos patamares que os não negros, é por falta de competência ou de interesse, desconsiderando as desigualdades seculares que a estrutura social hierárquica cria com prejuízos para os negros (BRASIL, 2004b, p. 76).

Essa explícita articulação, no texto das Diretrizes, entre a produção de uma diferença negra inferiorizada – sob a dominância do ideal de uma sociedade brasileira racialmente democrática e a produção de uma desigualdade negra histórica, fruto do sistema escravocrata e seus desdobramentos no pós-abolição – pode ser considerada um marco na História da legislação brasileira, pelo seu ineditismo na forma como enquanto política de Estado, incorpora uma perspectiva antirracista pautada, não apenas no enfrentamento aos comportamentos discriminatórios e na defesa de uma educação capaz de transformar valores e atitudes adstritos à esfera do indivíduo, mas, principalmente, pelo que traz de afirmação da particularidade afro-brasileira e africana na formação nacional e pelo reconhecimento formal dos prejuízos históricos causados a essa coletividade pelo Estado Brasileiro.

Nesse sentido, d’Adesky avalia que reconhecimentos desse tipo vão na contramão da tradicional tendência de prevaência da identidade nacional sobre as identidades de grupos étnicos, que se distinguem justamente por suas particularidades. Assim, d’Adesky (1997, p. 167) considera que o reconhecimento, posto dessa forma, atenta “[...] contra o desejo daqueles que cultivam o ideal de homogeneização racial e que acreditam nas virtudes da assimilação cultural como soluções para diluir diferenças étnicas e as desigualdades sócio-econômicas”. Considerada nessa mesma direção, a visão acerca da diversidade cultural brasileira expressa nas DCNERER se mostra totalmente contraposta à ideia de uma democracia racial harmônica. Ao contrário, a partir das DCNERER, o Estado passa,

⁷ Acerca do mito da democracia racial e sua funcionalidade na formação de uma identidade nacional antidiferencialista, bem como seus efeitos na formação da identidade negra, me dedicarei com a profundidade teórica necessária na terceira sessão deste trabalho. Por hora, objetivo apenas anunciar as linhas gerais das questões conceituais envolvidas na análise da Lei n. 10.639/2003 e suas DCNERER, tarefa impossível de ser realizada sem que se faça menção ao mito da democracia racial.

ele mesmo, a realizar a denúncia da natureza conflituosa das relações raciais no seio da diversidade cultural brasileira, reconhecendo ser:

Importante destacar a luta dos movimentos sociais ao criar um conjunto de estratégias por meio das quais os segmentos populacionais considerados diferentes passaram cada vez mais a destacar politicamente as suas singularidades, cobrando que estas sejam tratadas de forma justa e igualitária, **exigindo que o elogio à diversidade seja mais do que um discurso sobre a variedade do gênero humano** (BRASIL, 2009, p. 10, grifos meus).

O texto acima, redigido pela Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade do Ministério da Educação, como apresentação ao Plano Nacional de Implementação das DCNERER, surpreende quando se posiciona criticamente em relação à visão reificada de diversidade enquanto conjunto de variantes pertencentes a uma unidade maior, a unidade do gênero humano, visão essa tão ao gosto das sociedades liberais pós Revolução Francesa, orientadas pela proclamação de uma humanidade universal e, ao mesmo tempo, contraditoriamente excludentes em relação àquelas diferenças não ajustáveis a esta mesma concepção de humano.

Com efeito, a bandeira da diversidade cultural talvez seja uma das mais propagadas nos tempos atuais. Com forte apelo a uma ética da convivência respeitosa entre os diferentes, a diversidade cultural tem sido encampada desde o mercado, em comerciais de TV, *outdoors* e outros meios de formação do desejo no consumidor, em campanhas de apoio solidário às causas de grupos considerados como minorias sociais, até no debate político eleitoral com a assunção, por parte de alguns candidatos e também de parlamentares já eleitos, da defesa dos direitos dessas minorias⁸.

Na verdade, dada a polissemia que comporta o termo diversidade cultural, é necessário que se observe com acuidade sua aplicação real no plano das políticas de identidade, bem como a orientação ideológica que estrutura sua aplicação, a depender do contexto no qual é colocado e do grupo social que o produz e reproduz. Acerca disso, Burbules (2003) chama a atenção sobre a tendência crescente a se

⁸ No Brasil tem-se assistido uma evolução nítida nesse campo, de forma que a comissão parlamentar de Direitos Humanos do Congresso Nacional tem sido uma das mais disputadas entre as forças políticas sintonizadas com as causas das minorias sociais, em disputa com grupos conservadores que atuam organizadamente para impedir a progressão de projetos que possam beneficiar tais grupos. Recentemente chamou a atenção o fato de certo parlamentar ligado aos segmentos protestantes/evangélicos conservadores haver conseguido a presidência daquela comissão, sob o protesto de deputados como Jean Willis, Erica Kokay e Janete Pietá, que têm assumido explicitamente as demandas dos grupos de gênero, raça e etnia, como homossexuais e negros enquanto base de suas atuações no Congresso Nacional.

perceber a diversidade sob uma ótica liberal que centra sua atenção na mera categorização dos elementos dessa diversidade, em **uma postura puramente descritiva e classificatória**, que normalmente redundaria em um elogio do caráter plural da sociedade ou, em outras palavras, em uma “celebração” da diversidade, onde a diferença importa muito mais como variação dentro de um modelo universal, de uma humanidade genérica que funcionaria como base comum a todas as diferenças, do que pelo que comporta de particularidade por si. Da mesma forma, Nilma Lino Gomes (2003) enfatiza os limites de uma noção liberal de diversidade, destacando tanto a complexidade que a envolve no atual contexto de globalização quanto o comprometimento com a problematização das relações de poder instituídas, consequente a qualquer abordagem que se queira realmente crítica:

[...] a diversidade cultural é muito mais complexa e multifacetada do que pensamos. Significa muito mais do que a apologia ao aspecto pluriétnico e pluricultural da nossa sociedade. Por isso, refletir sobre a diversidade cultural exige de nós um posicionamento crítico e político e um olhar mais ampliado que consiga abarcar os seus múltiplos recortes. [...] a consciência da diversidade cultural não é acompanhada somente de uma visão positiva sobre as particularidades culturais. [...] Quer seja devido ao processo de globalização, ou pelas migrações, ou mesmo pela fuga dos conflitos armados, esse movimento tem alterado a consciência da diversidade e colocado a humanidade diante de impasses políticos, éticos e teóricos de difícil equacionamento. [...] Por isso, assumir a diversidade cultural significa muito mais do que um elogio às diferenças. Representa não somente fazer uma reflexão mais densa sobre as particularidades dos grupos sociais mas, também, implementar políticas públicas, alterar relações de poder, redefinir escolhas, tomar novos rumos e questionar a nossa visão de democracia (GOMES, 2003, p. 70-75).

Analisando a perspectiva meramente pluralista de diversidade cultural, acima criticada por Nilma Lino Gomes, constata-se que seu foco consiste muito mais na identificação e assunção dos aspectos que estabelecem aproximações, semelhanças e distanciamentos entre os elementos dessa diversidade, passando distante do debate acerca das relações de poder que mediam a existência entre esses diferentes, muito menos ainda questiona a própria constituição dessas diferenças enquanto processos de identificação que envolvem correlação de forças, domínio dos meios de comunicação/representação, definição de diferentes *status* sociais entre os diferentes, definição de critérios de normalidade e anormalidade, entre outros fatores.

Sob uma perspectiva multicultural crítica, essa concepção de diversidade é considerada como redutora das sociedades multiculturais a um mosaico constituído por elementos pré-dados e distintos entre si, cada um absolutamente independente e

autônomo dos demais na constituição de sua identidade, como se formasse um conjunto harmonioso cuja riqueza constitui-se da pluralidade de cores e formas de cada um de suas partes. Nesse sentido, diversidade torna-se praticamente sinônimo de variedade.

Para Burbules (2003), embora essa perspectiva represente certo avanço em relação às posições mais conservadoras diante das diferenças – aquelas posições que primam pelo apagamento e negação das mesmas em prol de um “somos todos iguais”, geralmente genérico e abstrato – é necessário, entretanto, considerar seus limites para a construção de uma sociedade onde realmente a diferença possa fazer alguma diferença, socialmente falando, pois, nas condições acima referidas, mesmo quando a alteridade não dominante adquire alguma visibilidade é sempre sob a referência de uma identidade opositora tornada dominante que, invariavelmente, omite seu caráter igualmente particular assumindo uma natural universalidade em relação às demais diferenças e, com isso, estabelecendo-se como a norma diante da qual o Outro é sempre definido:

A posição pluralista de tolerância à diversidade – mais liberal – em geral significa acomodação daquelas características da diferença que podem ser compreendidas e classificadas em termos dos modelos dominantes, ignorando ou negligenciando outras espécies de diferença. Mesmo a reivindicação aparentemente mais inclusiva para “celebrar a diversidade” muitas vezes significa apenas a exorcização da diferença, do Outro, como algo exótico, fascinante ou curioso – mas ainda visto e avaliado em função de um ponto de vista dominante (BURBULES, 2003, p. 162-163).

Na modernidade, esse particular universalizado se expressou em termos de um humanismo ocidental expandido como modelo para o restante do mundo. Contraditoriamente, a mesma Europa que o produziu e o proclamou, através da Declaração Universal dos Direitos do Homem, enunciado de uma igualdade natural entre todos os seres humanos, estabeleceu, no mesmo ato, a exclusão daquelas “humanidades menos humanas”, consideradas irracionais, bárbaras, incivilizadas, possibilitando, portanto, a manutenção da exploração dessas humanidades incompletas através da máquina colonial e, mais adiante, do processo de expansão imperialista capitalista, processo muito bem analisado na crítica de Munanga (2003, p. 41), conforme abaixo:

Conhecemos as justas críticas que, deste ponto de vista, foram feitas à filosofia universalista moderna, incluída a filosofia das luzes, notadamente por não ter levado seus partidários a denunciar o escravismo. A tal ponto que a mesma França que foi uma das terras do desenvolvimento dessa filosofia das

luzes manteve a escravidão em suas colônias até 1848, como que para mostrar ao mundo que os herdeiros das luzes nada viram de chocante e inaceitável no Código Negro (Code Noir), que fazia dos africanos deportados nas Antilhas ‘bens móveis’, com o estatuto jurídico de objeto que se pode comprar ou vender.

No tocante a esse aspecto, em meados do século XX, já o antropólogo Claude Lévi-Strauss (1970) destacava a tensão que envolve o sujeito moderno, dividido entre o compromisso com a proclamação de uma humanidade genérica (“somos todos iguais”) e, nesse mesmo movimento, a tendência a “exorcizar” o Outro incômodo e inassimilável, em uma dinâmica que, ambigualmente, parece querer conciliar a exclusão de Outro com a sua inclusão de forma ordenada e domesticada:

As grandes declarações dos direitos do homem também têm essa força e essa fraqueza de enunciar um ideal muito frequentemente esquecido do fato de que o homem não realiza sua natureza numa humanidade abstrata, mas em culturas tradicionais onde as mudanças mais revolucionárias deixam subsistir lances inteiros, e se explicam em função de uma situação estritamente definida no tempo e no espaço. Preso entre a dupla tentação de condenar experiências que o chocam efetivamente e de negar diferenças que ele não compreende intelectualmente, o homem moderno abandonou-se a um sem-número de especulações filosóficas e sociológicas a fim de estabelecer compromissos inúteis entre esses polos contraditórios, e dar-se conta da diversidade das culturas, procurando suprimir o que ela conserva de escandaloso e de chocante aos olhos (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 238).

A par desse dilema, Homi Bhabha (2003) aponta a necessidade de uma revisão drástica da teoria crítica, propondo **uma visão que parta da diferença cultural, do Outro** em sua existência concreta na luta em meio a processos de identificação. Uma abordagem, portanto, absolutamente crítica à noção de diversidade cultural em moldes liberais, silenciosa sobre suas próprias contradições, harmonizada sob o pretexto de uma unidade ora fundada na moderna ideia de nação, ora na concepção iluminista de um gênero humano universal.

Para Bhabha (2003), essa perspectiva de diversidade cultural reifica as culturas como unidades autônomas e essenciais, dificultando a percepção dos processos simbólicos, através dos quais as identidades e diferenças, que compõem a diversidade são formadas. Desde esse ponto de vista, esvazia-se a reflexão acerca dos processos de produção da diversidade cultural enquanto relações de poder, reforçando uma visão meramente descritiva e classificadora dos elementos da diversidade, na qual:

A diversidade cultural é o reconhecimento de conteúdos e costumes culturais pré-dados; mantida em um enquadramento temporal relativista, ela dá origem

a noções liberais de multiculturalismo, de intercâmbio cultural ou da cultura da humanidade (BHABHA, 2003, p. 63).

Essa concepção de diversidade cultural resguardada sob o guarda-chuva simbólico da identidade nacional uniforme, quando muito, conduzirá a uma postura celebrativa, que, numa perspectiva liberal das relações étnico-raciais se pautará por educar cidadãos respeitosos e tolerantes, sem, com isso, questionar as relações de poder que as estruturam e, muito menos, adotar medidas concretas para o equacionamento das desigualdades estabelecidas.

Nesse sentido, McLaren alerta que a superação dessa visão descritiva de diversidade cultural, exige um multiculturalismo no qual “[...] a diversidade deve ser afirmada dentro de uma política de crítica e compromisso com a justiça social” (MCLAREN, 1997, p. 123).

De fato, é possível perceber na Lei n. 10.639/2003 e suas DCNERER a presença de um forte componente político enquanto problematização da inferiorização do negro como resultado de relações de poder assimétricas. Essa problematização não se limita ao diagnóstico da natureza política dos processos de estereotipização e estigmatização do negro na História brasileira, mas avança na reivindicação consequente por ‘justiça social’, conforme proposto por McLaren acima.

Com efeito, em diversos pontos do texto do Parecer CNE 03/2004 – posteriormente transformado nas DCNERER, através da Resolução CNE 01, de 17 de junho de 2004 – a justiça social se coloca como um princípio basilar dessa política pública educacional, sobretudo na afirmação tácita da educação das relações étnico-raciais enquanto uma política de ação afirmativa firmada sobre três dimensões fundamentais: a da reparação, do reconhecimento e da valorização da população afrodescendente. Em especial, no tocante à dimensão da reparação, o texto das DCNERER não deixa dúvidas acerca da relação entre a exclusão social da população negra e os prejuízos diversos a ela causados por políticas de Estado explicitamente racistas:

A demanda por reparações visa a que o Estado e a sociedade tomem medidas para ressarcir os descendentes de africanos negros, dos danos psicológicos, materiais, sociais, políticos e educacionais sofridos sob o regime escravista, bem como em virtude das políticas explícitas ou tácitas de branqueamento da população, de manutenção de privilégios exclusivos para grupos com poder de governar e de influir na formulação de políticas, no pós-abolição (BRASIL, 2004b, p. 75).

Contata-se, portanto, que o texto das DCNERER apresenta claramente o viés predominante de um multiculturalismo que não se omite em denunciar o processo histórico de exclusão social dos negros e produção de uma diferença negra inferiorizada, como forma de perpetuar o *status quo* dos grupos dominantes. Evidencia-se, assim, uma preocupação nítida com o desvelamento das relações de poder, que envolvem a existência dos negros na relação com os demais grupos culturais brasileiros, sobretudo aqueles historicamente em posição de dominância e de acesso ao que de melhor há enquanto produção social. Ao desvelar a persistência de um sistema social contraditório que, por um lado, adota como princípio a igualdade de todos os cidadãos, independentemente de suas particularidades (inclusive étnico-raciais) e, por outro lado, não disponibiliza os meios necessários para garantir que todos possam usufruir dessa “igualdade”, as DCNERER desconstróem representações que naturalizam a desigualdade negra, revelando seu caráter histórico e, mesmo, enfatizando que:

Sem a intervenção do Estado, os postos à margem, entre eles os afro-brasileiros, dificilmente, e as estatísticas o mostram sem deixar dúvidas, romperão o sistema meritocrático que agrava desigualdades e gera injustiça, ao reger-se por critérios de exclusão, fundados em preconceitos e manutenção de privilégios para os sempre privilegiados (BRASIL, 2004b, p. 76).

Daí a compreensão expressa nas DCNERER de que a dimensão da reparação, ou seja, da justiça social, da garantia de acesso dos negros aos meios necessários para o bom exercício de sua cidadania, de que essa dimensão não pode de forma alguma estar dissociada da dimensão do reconhecimento, pois, no caso dos negros, a desigualdade, na medida em que é produzida utilizando-se de “[...] critérios de exclusão, fundados em preconceitos [...]”, conforme acima citado, também só pode ser superada admitindo-se a necessidade de

[...] que se questionem relações étnico-raciais baseadas em preconceitos que desqualificam os negros e salientam estereótipos depreciativos, palavras e atitudes que, velada ou explicitamente violentas, expressam sentimentos de superioridade em relação aos negros, próprios de uma sociedade hierárquica e **desigual** (BRASIL, 2004b, p. 77, grifos meus).

No âmbito da discussão sobre diversidade e multiculturalismo, considerando a perspectiva adotada pelas DCNERER, o que se explicita, portanto, é a necessidade de problematização da hegemonia de uma noção liberal de diversidade, que, baseada na ideia de uma humanidade englobante, posta como unidade do diverso (uma

humanidade à imagem e semelhança do modelo de homem eurocentrado), acaba por silenciar sobre os processos históricos de opressão e exploração dos diferentes não europeus, onde a existência permitida do Outro só é possível quando ele é eliminado na sua alteridade e transformado, narcisicamente, na autoimagem do opressor. Embora esse tipo de relação não seja novo na História humana, Brandão (2005) chama a atenção para a sua centralidade no processo colonialista e imperialista europeu nas Américas e na África, sob uma orientação por ele designada de “antilógica”, ou seja, uma orientação que só se interessa pelo Outro na medida em que seja possível destruir o que ele é, eliminando

[...] o que neles há de divergente, em nome de Deus e do Império e, sobretudo, em nome da civilização capaz de tirá-los da animalidade e da barbárie. Ou seja, se o divergente não pode ser envelopado em nossa visão de mundo, só resta a espada e a vara de ferro. Ou ele se converte em nós, ou tem de ser eliminado. [...] Não tenho dúvidas de que foi essa experiência da diversidade como antilogia que prevaleceu no processo de colonização do Brasil, uma autêntica guerra de conquista (BRANDÃO, 2005, p. 71).

No caso brasileiro, a complexidade desse processo de envelopamento se amplia consideravelmente. Aqui, o sumidouro cultural do Outro indesejável, os africanos e seus descendentes, considerados bárbaros e incivilizados, consolidou-se no século XX sob a sutileza do argumento da mestiçagem e do mito da democracia racial. Envelopados por esses dois elementos, os negros brasileiros veem-se ante a paradoxal situação de terem que provar sua existência enquanto negros, para além de uma mestiçagem dissolvente de todas as especificidades étnico-raciais, e, por outro lado, comprovar o caráter racista da perpetuação da sua desigualdade histórica nesse estranho quadro onde o próprio objeto do racismo, o negro, é negado em nome de uma identidade nacional mestiça.

Dessa forma, percebe-se a relação direta entre a inferiorização da identidade negra e o processo histórico de colonização europeia na África e nas Américas, no sentido da permanência e da força das estruturas ideológicas que possibilitaram a exploração dos africanos e seus descendentes, urdidas de forma a legitimar a dominação branco-europeia assentada sobre a construção de um imaginário recheado de representações negativas sobre os mesmos.

Sob essa lógica, as soluções dominantes vão sempre na direção da elidação do Outro, negro/incivilizado. Se, até à abolição, essa incômoda presença negra foi envelopada nas malhas de um discurso civilizatório legitimador do regime

escravocrata, a partir dela o sumidouro negro dar-se-á, principalmente, pela crença na capacidade de limpeza racial/cultural do processo acelerado de mestiçagem com aumento da presença branco-europeia no país, consorciado à eliminação das culturas africanas consideradas inferiores.

Por um ou por outro, é sempre a existência do diferente negro que se quer negar e, no extremo, mesmo eliminar. Diante disso, os limites de uma concepção meramente pluralista-liberal de sociedade não podem satisfazer as necessidades de reconhecimento desse coletivo negro historicamente invisibilizado, pois esse tipo de concepção tem sempre no indivíduo o foco de suas ações de reconhecimento. Importa, então, considerar que é contra esse limite do reconhecimento adstrito ao indivíduo que o movimento negro tem se colocado historicamente, adotando uma visão segundo a qual indivíduo e grupo étnico são indissociáveis e interdependentes do ponto de vista simbólico,

[...] pois o reconhecimento estruturado na ideia de inferioridade relativa de uma raça, cultura ou origem étnica é, ostensivamente, um não-reconhecimento ou um reconhecimento inadequado da pessoa ou do grupo a que esta pertence. Em resumo: sem um reconhecimento igual e universal desses dois níveis – individual e coletivo – o caráter desigual do reconhecimento pode ser o pretexto para que grupos que se julgam superiores explorem, dominem ou excluam as pessoas consideradas como fazendo parte de um grupo subjugado (D'ADESKY, 1997, p. 167-168).

Nessa direção, a Lei n. 10.639/2003 e as DCNERER vão ao âmago da questão ao estabelecerem uma relação direta entre a superação da desigualdade negra e a valorização de sua identidade coletiva, construindo, então, as bases para **uma verdadeira democracia**, uma democracia em sentido ampliado e indissociável da ideia de justiça social, ao ponto de pautar o Estado brasileiro segundo esse novo olhar, conforme se pode apreender na própria fala do Ministério da Educação, por ocasião da apresentação do Plano Nacional de Educação Para as Relações Etnicorraciais:

Assim, os preceitos enunciados na nova legislação trouxeram para o Ministério da Educação o desafio de construir em parceria com os sistemas de ensino, para todos os níveis, uma Educação para as Relações Etnicorraciais, orientada para a divulgação e produção de conhecimentos, bem como atitudes, posturas e valores que eduquem cidadãos quanto à pluralidade etnicorracial, tornando-os capazes de interagir e de negociar objetivos comuns que garantam, a todos, respeito aos direitos legais e valorização de identidade, na **busca da consolidação da democracia brasileira** (BRASIL, 2009, p. 10-11, grifos meus).

Ainda que não consolidada efetivamente, a implementação da Lei n. 10.639/2003 já demarca um novo momento no trato às diferenças pelo Estado

Brasileiro. Considerando que a História republicana do Brasil tem consistido basicamente na História da negação, por esse mesmo Estado, da presença negra afirmada positivamente, através do estímulo ao branqueamento da população afrodescendente e da ideologia da democracia racial assentada sobre a crença na inexistência do racismo contra os negros, qualquer avanço no sentido de adoção de políticas de Estado baseadas no reconhecimento dessa diferença, segundo suas particularidades, pode ser considerado de valor inestimável para o fortalecimento do ativismo negro coletivo.

Resta problematizar e ampliar a compreensão acerca do terreno politicamente complexo onde se dá esse ativismo, um terreno marcado pela bandeira do formalismo democrático, onde muitas vezes ser reconhecido pode significar estar dentro, permanecendo fora ao mesmo tempo.

2 A LEI 10.639/03 E A LUTA DO MOVIMENTO SOCIAL NEGRO PELA DIFERENÇA COM IGUALDADE NA EDUCAÇÃO

Conforme venho tentando demonstrar, o tratamento dado à questão da diversidade cultural, no tocante a Lei n. 10.639/2003 e suas DCNERER, articula criticamente a relação entre produção de diferenças, identidades e desigualdade, demonstrando que o pleito por uma educação das relações étnico-raciais justa tem sua gênese na luta mais ampla e politicamente organizada do movimentos sociais negro por direitos de cidadania, ante a omissão histórica do Estado brasileiro em adotar políticas capazes de promover a integração da população negra à sociedade nacional em condições de dignidade e igualdade.

Obviamente, essa constatação conduz à consideração de que, portanto, a conquista histórica de uma política educacional das relações étnico-raciais, ao tempo em que representa um significativo avanço no trato das questões envolvendo a diversidade cultural brasileira, por outro lado, deve ser compreendida, em seus limites e possibilidades, dentro do quadro de correlação de forças dado pelo momento político e econômico que o capitalismo brasileiro atravessa e dos seus próprios limites no que toca à promoção de direitos sem abrir mão da manutenção da desigualdade, característica intrínseca ao próprio sistema.

No tocante a esse aspecto, Boaventura de Sousa Santos (1999) esclarece que a própria modernidade se estrutura perpassada pela contradição entre o ideário emancipatório iluminista, fundado nos princípios universais da liberdade, igualdade e cidadania, e pela necessidade de regulação da desigualdade e da exclusão, condições imprescindíveis ao desenvolvimento do sistema capitalista de produção. Ou seja, ainda quando, em certa medida, seja possível a garantia de direitos que possibilitem uma inclusão nos moldes de uma cidadania liberal, àqueles grupos historicamente marcados pela diferença de qualquer ordem (étnica, de gênero, etária etc.). Todavia, o sistema capitalista não poderá prescindir da produção da exclusão em diferentes níveis, seja pela segregação e até extermínio físico desses grupos, seja pela inclusão através de uma cidadania subordinada na qual, para estar dentro, a condição é de que se abra mão da afirmação de sua própria diferença enquanto elemento definidor da identidade coletiva.

Para Boaventura de Sousa Santos (1999), o máximo de conciliação que a modernidade conseguiu estabelecer, entre o princípio da emancipação humana e o

da regulação da desigualdade, se deu na forma do Estado de Bem-Estar Social, que se expandiu relativamente no período pós Segunda Guerra Mundial, implementando, em relação aos considerados “diferentes”, políticas assimilacionistas – sobretudo na educação – conjugadas às políticas integracionistas, principalmente políticas de pleno emprego no contexto dos países chamados desenvolvidos.

A par das transformações econômicas promovidas pelo fenômeno da globalização, tendo como consequência o avanço das políticas neoliberais em detrimento do modelo de Estado de Bem-Estar Social, Boaventura de Sousa Santos reflete acerca dos novos desafios que se colocam no momento atual, considerando o visível avanço das desigualdades concomitantemente à multiculturalização cada vez maior das sociedades atuais. Para aquele pensador, faz-se cada vez mais necessária a adoção de políticas contra-hegemônicas que articulem de forma inovadora o princípio da liberdade/emancipação com o princípio da igualdade, configurando o que ele designa por um **cosmopolitismo emancipatório** (SANTOS, 1999). Disso se depreende que tais políticas devam ser construídas em um movimento de baixo para cima, ou seja, a partir dos grupos sociais postos à margem do processo globalizante e excludente que ora se verifica.

Sob esse prisma, no enfrentamento à dupla condição de desiguais economicamente e excluídos culturalmente, tais grupos, a exemplo do movimento social negro brasileiro, lutam ao mesmo tempo no terreno do simbólico, da luta pela significação autoafirmada de suas identidades, sem, com isso, deixarem de articular, às reivindicações por reconhecimento, a denúncia e exigência por direitos que façam frente à desigualdade social por eles enfrentadas, ampliando, conforme já referi anteriormente, a própria noção de reconhecimento e conseguindo incorporar essa visão às políticas sociais de Estado (algo inovador na História brasileira, onde o Estado sempre tratou as questões étnico-raciais de forma adstrita ao campo moral e, quando muito, cultural, sem jamais estabelecer relações entre raça/etnia e desigualdade social), como é o caso expresso nas DCNERER:

Reconhecimento requer a adoção de políticas educacionais e de estratégias pedagógicas de valorização da diversidade, a fim de superar a **desigualdade** étnico-racial presente na educação escolar brasileira, nos diferentes níveis ensino (BRASIL, 2004b, p. 77).

Essa observação fica melhor entendida quando se considera que, mediante as reflexões aqui realizadas, em torno da produção das diferenças e identidades nas

sociedades multiculturais, torna-se inegável a importância assumida pela educação na disputa das subjetividades contemporâneas. À medida em que trabalha diretamente com a produção e reprodução de visões de mundo – onde nenhum conteúdo pode ser considerado neutro em relação à própria sociedade que o produz, refletindo suas contradições, conflitos e desigualdades –, a educação torna-se, então, um verdadeiro território de disputa entre grupos sociais hegemônicos e as chamadas minorias culturais pelo controle dos processos de representação social, que irão legitimar identidades e diferenças, ao tempo em que contribuem igualmente na definição de diferentes condições materiais de existência desses grupos no contexto de sociedades cada vez mais plurais e desiguais.

Ciente disso e, sobretudo, conhecedor do racismo que perpassa a desigualdade que atinge majoritariamente a população negra, o movimento social negro sempre teve na educação uma de suas principais pautas de reivindicações, ainda que com diferentes objetivos em momentos específicos dessa trajetória. Na verdade, ainda no regime escravista, a população negra viu-se compelida a adotar estratégias várias para garantir o acesso ao conhecimento letrado e, conquanto não estivesse ainda organizada em instituições com fins de participação política ativa na sociedade nacional, investiu em organizações sociais de auxílio mútuo, a exemplo das irmandades religiosas, geralmente voltadas para a caridade com foco no auxílio à libertação de escravizados, mas também para possibilitar o acesso à educação letrada, até com a montagem de escolas destinadas exclusivamente a estudantes negros, conforme demonstra Perses Maria Canella da Cunha (1997) em seu estudo acerca da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos.

Se no caso dos libertos – segmento que normalmente compunha a maioria dos participantes dessas irmandades religiosas – ainda era possível esse tipo de estratégia, entre outras, quando se tratava da população escravizada, o grau de dificuldade de acesso ao saber letrado se ampliava tremendamente. Considerado como coisa ou propriedade, ou seja, como não cidadão, o escravo não gozava de quaisquer direitos na forma da lei, ficando automaticamente excluído do acesso à escolaridade formal, visto que a Constituição de 1824, no seu art. 6, item 1, definia que apenas os **cidadãos brasileiros** poderiam ter acesso à escola formal. Domingues (2007b) esclarece que, nesse caso, também ficavam os negros excluídos da educação formal quando se tratasse de africanos, mesmo libertos, por serem

considerados na condição de estrangeiros e, dessa forma, não se incluírem na categoria de cidadãos brasileiros, conforme lei sancionada pelo presidente da Província do Rio de Janeiro, Paulino José de Sousa, em 4 de janeiro de 1837.

Como é possível perceber, a sociedade escravista de caráter eminentemente hierárquico cuidou sempre de evitar que a população escravizada tivesse acesso à educação formal ou, melhor dizendo, ao conhecimento letrado, obviamente pelo papel central que a escrita desempenhava na manutenção da própria escravidão enquanto ferramenta de controle da presença e uso do próprio ser escravizado. Por outro lado, considerada enquanto índice de civilidade, a educação se revestia também de valor simbólico distintivo, não apenas entre os escravizados e seus senhores, como também entre esses e a população negra em geral, definindo o *status quo* de cada um e suas consequentes posições de poder na sociedade.

Assim, mesmo não sendo formalmente negado o acesso dos libertos ou forros à educação escolar, Adriana Maria Paulo da Silva (2001a) aponta a existência de mecanismos sutis de interdição dos mesmos à escola formal quando, por exemplo, o artigo 69, do Decreto n. 1.331-A, de 17 de fevereiro de 1854, que sancionou o Regulamento da Instrução Primária e Secundária do Município da Corte, definia que para frequentarem as escolas, as crianças, além de obrigatoriamente terem que ser livres, necessitariam, também, ser vacinadas e não portadoras de doenças contagiosas. Considerando que a população negra sempre gozou das piores condições de sobrevivência sendo, portanto, a mais exposta a doenças como tuberculose, febre amarela e varíola, predominantes à época, pode-se supor que boa parte dessa população estivesse, com essa medida legal, automaticamente impedida de acessar a escola pública. Nesse sentido, aquela pesquisadora reforça esse argumento chamando a atenção para a resistência, naquela período histórico, da população negra às campanhas de vacinação e seus desdobramentos no campo educacional:

Estudos recentes já apontaram a resistência da população em geral à vacinação antivariólica e as origens culturais dessa resistência em meio à população negra e seus descendentes. Tratando-se então de possibilidades, se aos escravos já não era possível frequentar as escolas públicas de primeiras letras, para os libertos sadios – também teoricamente obrigados a providenciarem a escolarização de suas crianças – a obrigatoriedade da vacinação pode ter criado mais uma interdição cultural àquele acesso (SILVA, 2001a, p. 157-158).

Para Silva e Araújo (2005), a existência desses mecanismos sutis de interdição da população negra à escola, mesmo quando livre, funcionaria no sentido de dificultar a mobilidade econômico-social da mesma e, em consequência, o seu acesso aos postos de comando na sociedade:

Sem 'instrução nem senso de responsabilidade, pois esta só existe quando é possível escolha e ação', os negros, mesmo na condição de libertos, estavam subjugados a outras restrições, pois 'não podiam ser eleitores [...] e era-lhes interdito também exercer qualquer cargo de eleição popular, para qual a condição essencial era ser eleitor'.[...] Desta maneira, a camada senhorial organizava e mantinha a instrução escolar para si, perpetuando-se nos postos burocráticos do Estado, nos cargos políticos e nas melhores posições sociais e econômicas (SILVA; ARAÚJO, 2005, p. 66).

Domingues (2007b) avalia que esse quadro de exclusão da população negra pouco se alterou com o advento da abolição da escravatura em 1888 e da proclamação da República em 1889. Segundo aquele pesquisador, essa exclusão se expressava tanto politicamente – uma vez que os critérios de renda e exigência de alfabetização para se poder votar deixavam a maior parte da população negra de fora dos processos eleitorais – seja socialmente, em função das doutrinas raciológicas então vigentes, que viam na população afrodescendente um obstáculo ao progresso e consolidação do Brasil como nação e, em consequência, propugnavam o branqueamento da população como solução necessária (SCHWARCZ, 1993).

Em referência a esse quadro de exclusão e desigualdade enfrentado pela população negra, Domingues (2007b, p. 26) complementa sua análise esclarecendo que:

[...] no campo educacional, a situação não foi diferente. O negro se manteve afastado dos bancos escolares ou quando teve acesso a eles foi com muitas dificuldades. Havia escolas – públicas e privadas, leigas e religiosas – que, além de colocar restrições aos negros, simplesmente lhes vetavam a matrícula.

Somado à existência de mecanismos de interdição dos negros à escola, é preciso considerar, também, que ainda quando conseguisse acessá-la, a permanência desses se tornava extremamente difícil em função do clima de preconceito e hostilidade reinante numa sociedade estruturada de forma a definir rigidamente o lugar social de cada um, de acordo com seu pertencimento cultural, onde o negro estava associado às características morais negativas e inferiorizantes, parecendo mesmo uma afronta que esse pudesse frequentar a mesma escola que os filhos das classes consideradas civilizadas. Pesquisando a educação no período

escravocrata, Rosimeire Santos (2015) reforça esse ponto de vista ao citar o relatório escrito pelo professor José Rhomens, enviado ao Inspetor Geral da Instrução Pública da Província de São Paulo, no ano de 1877, expresso nos seguintes termos:

[...] negrinhos que por ahi andão, filhos de Africanos Livres que matriculão-se, mas não freqüentam a escola com assiduidade, que não sendo interessados em instruir-se, só freqüentariam a escola para deixar nela os vícios que se acham contaminados; ensinando aos outros a prática de actos e usos de expressões abomináveis, que aprendem ahi por essas espeluncas onde vivem [...] Para estes devião haver escolas a parte (RHOMENS *Apud* SANTOS, 2015, p. 05).

Em reforço a essa observação, trago a análise da pesquisadora Adriana Maria Paulo da Silva (2001a) acerca do processo encaminhado a Eusébio de Queirós, então inspetor geral da Instrução Primária e Secundária da Corte, no qual o professor negro Pretextato dos Passos e Silva solicita autorização para o funcionamento de uma escola primária na freguesia de Sacramento, destinada ao atendimento exclusivo de meninos “pretos e pardos”. A existência desse tipo de escola vai exatamente ao encontro da fala do Professor Rhomens, acima citado, em sua afirmação de que “para estes devião haver escolas a parte”. Esse aspecto não passa despercebido para Adriana Maria Paulo da Silva, que parece detectá-lo como fator motivador da incomum facilidade com que Eusébio de Queirós deferiu a solicitação do Professor Pretextato, conforme as palavras da própria pesquisadora:

Eusébio de Queirós, a quem eu acompanhava (ou perseguia) na documentação analisada, recusando vários pedidos deste tipo – inclusive aos professores da Sociedade Amante da Instrução da Corte –, não só aconselhou ao Ministro do Império (Couto Ferraz) a deferir este pedido, como também fez uma breve defesa a respeito da necessidade de existirem escolas destinadas àquele tipo de público (SILVA, 2001a, p. 150).

Em sequência, a autora faz menção à lista de documentos encaminhados pelo Professor Pretextato em anexo ao seu pedido, destacando entre eles um documento de punho do próprio solicitante, onde o mesmo justificava a necessidade de funcionamento da citada escola para “pretos e pardos” em função dos pedidos dos próprios pais daqueles estudantes, cientes, os mesmos, das situações de constrangimentos e coações a que seus filhos estavam submetidos no âmbito da escola pública. Nesse sentido, Pretextato informa que:

[...] tendo sido convocado por diferentes pais de famílias para que [...] abrisse em sua casa uma pequena escola de instrução primária, admitindo seus filhos da cor preta, e parda; visto que em algumas escolas ou colégios, os pais dos alunos de cor branca não querem que seus filhos ombriem com os da cor

preta, e bastante se extimulhão; por esta causa os professores repugnam admitir os meninos pretos, e alguns destes que admitem, na aula não são bem acolhidos; e por isso não recebem uma ampla instrução, por estarem coagidos; o que não acontece na aula escola do suplicante, por este ser também preto (PASSOS E SILVA *apud* SILVA, 2001a, p. 152).

Na verdade é possível afirmar que esse quadro discriminatório contra o estudante negro manteve-se praticamente inalterado até os dias atuais, refletindo de forma mais abrangente a natureza racista da desigualdade social que até hoje atinge diretamente a maioria da população afrodescendente no Brasil. A respeito dessa desigualdade, o sociólogo Florestan Fernandes, já na década de 1950, denunciava sua natureza racial como fruto da opção deliberada das elites brasileiras por relegar o negro à sua própria sorte no período pós abolição, uma vez resolvido o problema da substituição de mão obra mediante a entrada massiva de imigrantes europeus no país, negando-lhe os recursos materiais e a formação necessária para que participasse ativamente da chamada “ordem competitiva” que se instalava no Brasil, com o fim do regime escravista e com a proclamação da República (FERNANDES, 2008).

No contexto abolicionista, ainda quando levado em consideração no pensamento das elites, o negro é considerado sempre como motivo de perigo social, demandando da educação um tratamento no sentido de mantê-lo sob controle. Naquele momento, a tônica girava em torno da necessidade de constituir o Brasil como uma nação civilizada nos moldes das nações europeias, considerando-se que a maior parte da população era de origem africana ou mestiça e, portanto, fadada à inferioridade cultural, segundo as doutrinas raciológicas, então em voga (ORTIZ, 1992).

Segundo a análise de Surya Aaronovich Pombo de Barros (2005), naquele período, a educação transformou-se em uma preocupação central das elites, considerada enquanto instrumento necessário para manter as massas “incivilizadas” sob os ditames da ordem e do progresso, havendo mesmo um efervescente debate em torno dessa temática, de forma que:

O temor em relação a uma emancipação demasiado abrupta, que não preparasse os escravos para uma nova lógica de trabalho – o trabalho livre – fazia parte dos debates referentes à questão da mão-de-obra. Em outras palavras, uma das maiores preocupações durante o período era: de que maneira manter os trabalhadores escravos em seus postos de trabalho após a libertação? Um dos meios aventados para a inclusão no mundo do trabalho livre seria a escolarização dos futuros ex-escravos, já que a escola era vista então como local de disciplinarização de corpos e mentes. Lendo mais profundamente o debate, podemos perceber que uma preocupação dos

homens do período era: como manter o controle sobre essa massa que não teria mais o chicote como forma de coerção? (BARROS, 2005, p. 79-80).

Todavia, o que se assistiu foi a absoluta omissão do Estado republicano em prover a educação dos libertos, dando continuidade à prática excludente que vigorou sobre a população negra desde o Império e o regime escravista, optando pela substituição da mão de obra negra em favor da mão de obra do imigrante europeu e relegando essa população às favelas e cortiços e para condições ainda mais precárias de trabalho e sobrevivência.

Na visão de Florestan Fernandes (2008), privada da formação necessária à participação em uma sociedade baseada no trabalho livre, a população negra incorporou-se à sociedade brasileira na condição de “deslocada” social e culturalmente, sendo automaticamente compelida à miséria econômica e moral, impedida que estava do acesso ao mercado de trabalho e a uma inclusão digna na dinâmica de expansão urbana que se verificava no país, onde o imigrante europeu e o trabalhador branco nacional, gozando de melhores recursos educacionais e culturais, acabavam ocupando os melhores postos de trabalho.

Todavia, o próprio Florestan Fernandes, ao reconhecer que a chamada modernização brasileira deu-se mediante a permanência de estruturas culturais, hábitos, valores e costumes herdados ainda da sociedade senhorial hierárquica e patrimonialista, com a permanência, portanto, de um “dilema racial” de caráter estrutural, conclui “que a emergência e o desenvolvimento de uma ordem social competitiva não constituem, em si mesmos, garantia de uma democratização homogênea da renda, do prestígio social e do poder” (FERNANDES, 2007, p. 127), fato diante do qual Fernandes (2007, p. 129) não hesita em afirmar:

[...] é do próprio negro que deveria partir a resposta inicial ao desafio imposto pelo dilema racial brasileiro. Ele precisa mobilizar-se para defender alvos imediatos: uma participação mais equitativa nos proventos da ordem social competitiva; e para visar alvos remotos: a implantação de uma autêntica democracia racial na comunidade.

Para além da constatação de Florestan Fernandes acerca da desigualdade negra como fruto de uma exclusão histórica dessa população das condições necessárias à participação na “ordem competitiva”, o sociólogo Carlos Hasenbalg, já na década de 1960, projeta um novo olhar sobre essa desigualdade, chegando à conclusão de que a perpetuação da desigualdade, que atinge a população negra não resulta apenas do prejuízo causado por uma falsa abolição que transformou o negro,

de escravo em miserável morador das favelas urbanas, com completa ausência de medidas de Estado que lhe fornecessem os recursos econômicos e culturais para participar da ordem competitiva capitalista ou, muito menos, qualquer tipo de indenização financeira capaz de lhe facultar algum projeto de vida no dia seguinte ao 13 de maio de 1888.

Procedendo um minucioso estudo intitulado *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil* (2005), Hasenbalg avança na análise dessa problemática, na medida em que não apenas se alinha com Florestan Fernandes na constatação de que a herança negativa (ou não herança) fruto de uma abolição omissa tem como consequência histórica o fato de que “nascer negro ou mulato no Brasil normalmente significa nascer em famílias de baixo *status*” (HASENBALG, 2005, p. 230).

Para além disso, Hasenbalg conclui que a desvantagem competitiva dos negros em relação aos brancos, no mercado de trabalho, resulta não só da maior dificuldade desses para acessar e manter-se numa escola discriminadora, facultando-lhe, portanto, menos anos de estudos, pois, ainda quando gozando de formação escolar equivalente ao do branco, “[...] as realizações educacionais dos negros e mulatos são traduzidas em ganhos ocupacionais e de renda proporcionalmente menores que os dos brancos” (HASENBALG, 2005, p. 230).

Nessa linha de análise, Hansenbalg, mesmo ampliando o foco explicativo, acaba por convergir com Florestan Fernandes na indicação do caminho a ser adotado para o enfrentamento desse quadro de produção racista da desigualdade negra, pelo que afirma tacitamente:

O efeito da raça sobre a estrutura de classes e a evolução das desigualdades raciais dependerá da **emergência de movimentos raciais** e das formas assumidas por estes, bem como da forma como os movimentos raciais se ligam a outras lutas e movimentos sociais (HASENBALG, 2005, p. 231, grifos meus).

Com efeito, desde os estudos de Hasenbalg o debate sobre a desigualdade negra assume novas características, ficando patente a impossibilidade de integrar o negro em uma sociedade aparentemente democrática, que, entretanto, utiliza-se de mecanismos vários para garantir que a população negra permaneça nas piores posições sociais, ocultando o viés racista dessa desigualdade sob o mito da democracia racial brasileira.

Observa-se que, se os estudos de Florestan Fernandes apontavam a possibilidade de integração do negro, através da sua preparação cultural para superar

a mentalidade escravista e, por meio da educação e assimilação dos valores próprios da “ordem competitiva”, conseguir conquistar seu lugar na sociedade burguesa emergente, Hasenbalg, por outro lado, indicará a necessidade de explicitação do racismo enquanto fator estruturante das instituições brasileiras, chamando a atenção para a conseqüente **racialização do debate** enquanto desdobramento da racialização do próprio movimento social negro – conforme expresso na citação acima – como forma de desconstrução do mito da democracia racial, que, negando a existência da raça e do racismo, tendo como referência uma perspectiva meritocrática liberal, coloca nas mãos do negro enquanto indivíduo, a responsabilidade pela superação da sua condição desigual.

Sem dúvida, o movimento social negro, ao se apropriar desse conhecimento, passou a atuar de forma contundente junto ao Estado brasileiro, no sentido de denunciar a natureza racista dessa desigualdade, considerada, agora, para além da esfera das relações individuais, como resultado da eficácia do que se convencionou chamar de “racismo institucional”, em referência às formas, sutis e aparentemente neutras, através das quais as instituições públicas e privadas, as políticas públicas, o mercado de trabalho e a própria noção de cidadania no Brasil, são definidas eurocentricamente, deixando de fora os valores, princípios, estéticas e visões de mundo próprios das matrizes culturais de origem africana e, dessa forma, excluindo racialmente o próprio sujeito negro.

A partir disso, o movimento negro organizado passa a exigir a consideração do fator raça como uma determinante dos estudos acerca dessa desigualdade e das políticas formuladas para o seu enfrentamento, como é possível constatar, por exemplo, no recente estudo elaborado pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), em parceria com a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), intitulado *Situação Social da População Negra por Estado* (2014), no qual é reiterada a importância da racialização da desigualdade negra, ao afirmar que:

O esforço de apresentar dados desagregados por cor ou raça historicamente tem se constituído como uma importante estratégia para desnaturalizar a coincidência que equivocadamente se apresenta entre desigualdades sociais e raciais, concebendo-se a questão racial como um mero subproduto da desigualdade socioeconômica. Ao se dar visibilidade às desigualdades raciais, pretende-se evidenciar suas dimensões, suas particularidades e oferecer pistas sobre os mecanismos a partir dos quais estas desigualdades se reproduzem e se reconfiguram (IPEA; SEPPIR, 2014, p. 13).

Aplicado ao campo educacional, esse esforço por desvelar os mecanismos subjacentes à reprodução da desigualdade negra, ainda no âmbito do estudo implementado pelo IPEA/SEPPIR, revela que, embora se constate a existência de uma relativa melhora na situação escolar da população negra, entre os anos de 2001 e 2012 (recorte temporal priorizado pelo estudo em tela), vigora sobejamente a desigualdade entre negros e brancos quando confrontado os anos de estudo relativos a ambos comparados por faixa de idade, conforme transcrito abaixo:

Considerando a população com mais de 15 anos, em 2012, 23% da população branca tinha menos de quatro anos de estudo; entre os negros, este percentual atingiu 32%. Na população branca, o percentual de pessoas com nove anos ou mais de estudo era de 39,8%, em 2001, e subiu para 55,5% em 2012; na população negra, o percentual de pessoas com igual escolaridade passou de 22,5% em 2001, para 41,2%, em 2012. A proporção de pessoas brancas com doze anos ou mais de estudos cresceu de 13,3%, em 2001, para 22,2%, em 2012, enquanto entre os negros aumentou de 3,5% para 9,4% (IPEA; SEPPIR, 2014, p. 19).

Cruzando os dados educacionais, acima citados, com dados econômicos e sociais relativos à realidade da população negra, os técnicos do IPEA concluem que, no tocante à escolarização, “[...] as desigualdades entre brancos e negros estão relacionadas a múltiplos fatores, tais como renda familiar e acesso a bens públicos” (IPEA; SEPPIR, 2014, p. 19), para em seguida complementarem com a pertinente observação de que “[...] as consequências de maior envergadura para a população negra se traduzem, entre outros fatores, em menor frequência escolar (IPEA; SEPPIR, 2014, p. 19)”. Ou seja, mesmo quando consegue acessar a escola formal, a população negra é a que nela permanece menos tempo, resultando, obviamente, em uma menor preparação para o mercado de trabalho e, com isso, permanecendo nas funções com menor remuneração.

O que fica evidente na própria análise, é o fato de que apenas sob a ótica racializante das relações entre os diferentes negros/brancos, torna-se possível compreender como se mantém e reproduz o ciclo de pobreza secular que atinge historicamente os negros e em relação aos quais a educação, ou a situação de excluído educacional, cumpre o papel fundamental para essa reprodução.

Constata-se, assim, que, a emergência inovadora da noção de racismo estrutural enquanto categoria central para a compreensão acerca da produção sistêmica da desigualdade que atinge a população negra, coloca, à partir de então, a dupla necessidade de que se racialize tanto o debate sobre essa desigualdade quanto

a própria identidade do movimento social que provocará o mesmo, o movimento social negro.

Assim, é com base na afirmação de uma diferença negra racializada, condição sem a qual torna-se impossível diagnosticar adequadamente a pobreza que atinge a população negra, que o movimento social negro passa a legitimar suas demandas por direitos sociais, sobretudo pelo direito à educação. Dessa forma, não causa surpresa alguma que essa mesma perspectiva racializante seja colocada como tônica das proposições pedagógicas para uma educação das relações étnico-raciais no Brasil, conforme se expressa nas DCNERER.

Transposta para o campo educacional, essa perspectiva racializante da desigualdade negra, de forma igualmente ambivalente, ao tempo em que exige que se reconheçam as condições de desigualdade que caracterizam a realidade dos estudantes negros na esfera educacional, interpela esses mesmos estudantes a se reconhecerem como negros, como parte de uma comunidade, cujo lastro cultural se sustenta na afirmação da diferença racial negra, pois, desde esse ponto de vista:

Reconhecer [...] implica criar condições para que os estudantes negros não sejam rejeitados em virtude da cor da sua pele, menosprezados em virtude de seus antepassados terem sido explorados como escravos, não sejam desencorajados de prosseguir estudos, **de estudar questões que dizem respeito à comunidade negra** (BRASIL, 2004b, p. 77, grifos meus).

Nessa perspectiva, é possível afirmar que todo o esforço empreendido no sentido de evidenciar a desigualdade educacional, envolvendo a população negra, como uma desigualdade de natureza racial, acaba por funcionar automaticamente como a construção de um campo discursivo, que ao explicitar tal desigualdade, funciona, também, enquanto afirmação de um pertencimento racial dentro do qual o sujeito negro pode se situar e dar sentido a sua experiência enquanto excluído e afro descendente. Essa dupla função enunciativa dos estudos sobre desigualdade negra – da desigualdade e da identificação do próprio sujeito negro – é o que me parece justificar a priorização de investimentos na produção de estudos, como é o caso do intitulado *Situação Social da População Negra por Estado 2014*, já aqui citado.

Na esteira dessa construção do sujeito negro racializado, as DCNERER se apresentam como uma das mais importantes ações no âmbito do Estado, conquistadas pelo movimento social negro, não apenas pelo que possibilita avançar no processo de desconstrução da negatividade negra produzida ao longo dos séculos e reproduzida através de estereótipos, práticas e discursos desqualificantes

amplamente utilizados no campo educacional, mas, principalmente, ao problematizar a identidade nacional e mito da democracia racial pelo contraste com a afirmação de uma identidade negra apresentada em termos raciais e que, nesse sentido, interpela todos os brasileiros e brasileiras a se posicionarem segundo suas identidades e percepções em torno das diferenças.

2.1 Raça, racismo e educação no contexto da luta do movimento social negro por integração social

A sucinta descrição que até aqui tentei realizar acerca da condição de exclusão da população negra da educação formal, sobretudo pública, referenda a tese de que, em verdade, o Estado brasileiro desde sempre negligenciou o atendimento às necessidades dessa população, sobretudo as educacionais, às vezes de forma explícita e legalizada, como no contexto imperial escravista e, já no período republicano, pela absoluta omissão em adotar medidas efetivas que garantissem uma verdadeira integração do negro à sociedade nacional.

Durante a maior parte do século XX, esse Estado se escusará de sua responsabilidade em relação à população negra sob o argumento da existência de uma sociedade brasileira isenta de racismo, através do chamado mito da democracia racial, negando, portanto, o fator racial enquanto elemento estruturante das relações sociais brasileiras e da desigualdade negra. Na perspectiva do mito da democracia racial, a discussão sobre raça no Brasil não encontra qualquer legitimidade em função do amplo processo de mestiçagem pelo qual passou o país, inviabilizando, portanto, a identificação de recortes étnico-raciais específicos na população brasileira. Assim, a emergência do fator racial no campo das políticas públicas brasileiras pode ser considerada como um fenômeno relativamente recente e diretamente resultante da ação do movimento social negro junto ao Estado brasileiro.

Se é correto afirmar que a própria República brasileira nasce atravessada pelo incômodo da questão racial, mediante a cidadania outorgada a negros e negras recém libertos no processo de abolição da escravatura – fator considerado, à época, como obstáculo ao progresso e à consolidação da nação nos moldes da civilização de tipo europeia –, por outro lado, é necessário reconhecer que somente a partir dos anos 1980 (quase cem anos após a abolição) é possível identificar, de fato, uma atuação concreta do Estado brasileiro no sentido de incluir em seu arcabouço legal, medidas

que tomassem como referência explícita a questão racial, desdobrando-se, sobretudo a partir dos anos 1990, na implementação de políticas públicas norteadas por esse recorte específico, como é o caso da Lei n. 10.639/2003, que altera a Lei de Diretrizes e Bases da Educação, nela incluindo o Artigo 26-A, determinando a obrigatoriedade do ensino da História da África e das culturas afro-brasileiras na educação básica em todo o país.

Dias (2005), pesquisando sobre a presença da categoria raça nas legislações educacionais do período republicano brasileiro, chama a atenção para o fato de que desde a formulação da Lei de Diretrizes e Bases (LDB) da Educação de 1961, passando pelas suas reformas através das Leis n. 5.540/1968 e n. 5.692/1971, a categoria raça aparece sempre de forma periférica, genérica e pouco precisa quanto aos grupos sociais a que se referia, de forma que esse quadro só vem a se alterar a partir da década de 1980, quando se identifica que:

[um] processo bem diferente ocorre durante a discussão para a formulação da lei 9.394/96, gestada após a constituição de 1988, pós-abertura política e com intensa movimentação da sociedade civil. O movimento pró-nova LDB começa em 1986, quando a IV Conferência Brasileira de Educação aprova a “Carta de Goiânia”, com proposições para o Congresso Nacional Constituinte. E em 1987 deflagra-se movimento intenso de discussão das propostas de uma nova LDB. A discussão da LDB cruza-se com outros movimentos e, no caso em análise, a questão de raça nas LDBs tem dois importantes marcos impulsionadores: o Centenário da Abolição, em 1988, e os 300 Anos da Morte de Zumbi dos Palmares, em 1995 (DIAS, 2005, p. 54).

Entretanto, se por um lado constata-se o protagonismo do movimento negro no exercício da pressão política necessária para que a questão racial fosse incorporada à pauta legislativa educacional, por outro lado, Dias (2005) chama a atenção para o fato de que os avanços conseguidos na elaboração da Lei n. 9.394/1996 (Lei de Diretrizes e Bases da Educação), no que tange à questão racial, infelizmente “[...] não podem ser atribuídos aos representantes dos educadores e suas entidades pois, ao analisar os projetos [de lei] apresentados pelos professores, vimos que em suas preocupações não constava a questão de raça (DIAS, 2005, p. 55, acréscimos meus).

Da mesma forma, Jaccound e Beghin (2002) destacam o protagonismo exclusivo dos negros, através de suas organizações, na luta e conquista de direitos de cidadania, afirmando que:

Os avanços obtidos até o momento em benefício da população afro-descendente são resultado de conquistas do Movimento Negro [...]. A discriminação racial foi, desde o início, interna ao sistema. Abolida a escravidão em 1888, os afro-descendentes continuaram a sofrer uma

exploração específica graças aos mecanismos de exclusão que acompanharam o racismo. Romper com essa inércia, reverter o estigma, recuperar a auto-estima, afirmar a igualdade dos direitos, agir para que a lei garanta as mesmas oportunidades a todos têm sido algumas das principais bandeiras do Movimento Negro (JACCOUD; BEGHIN, 2002, p.17).

Em relação ao conjunto dessas reivindicações, tratando-se especificamente da luta do movimento negro no campo da Educação, Petrônio Domingues (2007b) dá uma importante contribuição. Ao identificar a existência de três fases históricas distintas da atuação do movimento negro brasileiro no século XX (a primeira, durante a chamada República Velha até 1937 com o golpe do Estado Novo e a repressão das organizações da sociedade civil; a segunda de 1945 a 1964, período de vivência democrática e predomínio da ideologia desenvolvimentista; a terceira vai de meados dos anos 1970, período de distensão da ditadura militar, até os dias atuais).

Domingues (2007b), ao verificar que educação apareceu sempre como estratégia central da luta do movimento negro contra a desigualdade, chama a atenção, todavia, para as formas variadas através das quais foi entendido o papel da mesma na superação dessa desigualdade, pois:

[...] ela foi vista, ora como um **mecanismo capaz de equiparar** os negros aos brancos, conferindo-lhes oportunidades iguais no mercado de trabalho, ora como uma **condição básica para a integração** e conseqüente mobilidade social, ora como **instrumento de conscientização** por meio do qual os negros aprenderiam a história de seus ancestrais, os valores e a cultura de seu povo, podendo a partir deles reivindicar direitos sociais e políticos, direitos à diferença e respeito humano (DOMINGUES, 2007b, p. 35, grifos meus).

Essa variação dos sentidos da educação, na trajetória de luta do movimento negro, explica-se pelas diferenças nas formas de organização e objetivos políticos desse movimento em distintos contextos históricos, de acordo com cada etapa acima citada. Na primeira etapa, referente ao período pós-abolição, caracterizado pelo predomínio de uma orientação de Estado pautada pelo branqueamento da população e pela recusa às culturas africanas consideradas como índice de incivilidade, a população negra será colocada à margem do mundo do trabalho, ficando alienada do processo de industrialização em curso, como também, em algumas regiões, do próprio trabalho rural, substituída que fora em algumas atividades pela mão de obra de imigração europeia.

Conforme já expus nesta sessão, o sociólogo Florestan Fernandes considera que, naquele contexto, o negro transformou-se em um desajustado ou deslocado, pois para ele, naquele momento:

[...] o negro e o mulato emergem na cena histórica [...] como portadores de uma herança cultural tipicamente adaptada à sua situação, como agentes de trabalho pré-capitalista no mundo rústico adjacente. Eles não podem, por conseguinte fazer face à competição com trabalhadores brancos, especialmente os de origem europeia, e a substituição populacional adquire, para eles, um sentido estrito e impiedoso (FERNANDES, 2008, p. 270).

Nessa perspectiva, é essa herança cultural escravista e pré-capitalista, arcaica e contraditória com a cultura liberal/capitalista ou, para usar o mesmo termo que Florestan, com a “ordem competitiva”, que deve ser superada, no que a educação teria uma função essencial de não apenas possibilitar ao negro os saberes necessários para as formas de trabalho emergentes no espaço urbano, visto que, na visão de Florestan Fernandes (2008, p. 101):

[...] não bastava alfabetizar o negro ou prepará-lo, intelectualmente, para certos ofícios. Impunha-se prepará-lo para todas as formas sociais de vida organizada, essenciais na sua competição com os brancos por trabalho, por prestígio e por segurança e lhe garantir, além e acima disso, aproveitamento regular de suas aptidões e autonomia para pôr em prática os seus desígnios.

Ao contrário, o que se verificou foi que o movimento negro nas três primeiras décadas do século XX, no intuito de integrar a população negra à sociedade nacional dentro da ordem competitiva, assumiu o discurso do “*déficit* cultural do negro”, focando na educação enquanto estratégia principal para superação do mesmo, todavia reduzindo a educação ao seu caráter instrumental enquanto meio para a adequação do negro às exigências do mercado de trabalho e para proporcionar a sua “elevação moral”.

Esse tipo de abordagem em torno da educação está diretamente relacionado ao fato de que “[...] o movimento social negro brasileiro, nessa primeira fase, teria como principal característica a busca pela inclusão do negro na sociedade, com um caráter “assimilacionista”, sem a busca pela transformação da ordem social.” (PEREIRA, 2011, p 31). Ou seja, o movimento social negro naquele momento opta por lutar pela integração do negro ao sistema dentro da sua própria lógica racista, que propugnava a inferioridade do negro e das africanidades e estimulava o branqueamento como saída para melhoramento do próprio negro. Essa visão definia

uma forma muito particular de perceber a educação, pois, nas palavras de Sales Augusto dos Santos (2005b, p. 22):

[...] houve uma propensão dos negros em valorizar a escola e a aprendizagem escolar como um ‘bem supremo’ e uma espécie de “abre-te sésamo” da sociedade moderna. A escola passou a ser definida socialmente pelos negros como um veículo de ascensão social. [...] Os negros compreenderam que sem educação formal dificilmente poderiam ascender socialmente, ou seja, obter mobilidade vertical individualmente ou coletivamente, numa sociedade em pleno processo de modernização.

Assim, a educação se colocava para a população negra como meio por excelência que possibilitasse a redenção de sua herança cultural escravista, preparando-o para participar da ordem competitiva e para obter algum nível de ascensão social, todavia em uma sociedade onde o ser branco eurocentrado continuava, indiscutivelmente, sendo o modelo a ser seguido⁹. Para Maria Cláudia Cardoso Ferreira (2010), essa visão reflete o ponto de vista das lideranças negras de então, formadas por uma “elite negra”¹⁰ cidadina, que soube atuar nas brechas do sistema para obter conhecimento letrado e, com isso, melhores colocações na sociedade em relação à massa de negros segregada aos cortiços, porões e favelas, majoritariamente analfabeta, pois, naquele contexto:

O fato de saber ler e escrever, frequentar eventos na cidade, usar roupas finas, ter um emprego fixo, etc., agregava prestígio e promovia distinção social. Essa elite negra buscava uma ‘identidade de grupo fundada em valores e símbolos, diferente dos negros pobres dos porões’. [...] Ou melhor, procurava, a partir da assimilação dos padrões culturais burgueses e citadinos, logo modernos, serem identificados como tão capazes quanto os brancos de viver os valores e espaços criados pela modernidade (FERREIRA, 2010, p. 06).

Nessa primeira fase de atuação do chamado movimento negro organizado¹¹, a população negra jogada à própria sorte no pós-abolição, concentrada em cortiços e

⁹ Antonio Sérgio Alfredo Guimarães (2002) designa esse processo por “modernidade negra”, compreendido como a apropriação de caráter assimilacionista de símbolos e valores tipicamente europeus e urbanos, tendo como contrapartida o afastamento dos negros de suas próprias culturas de origem, ou, em outras palavras, pode-se dizer que se tratou da opção por um embranquecimento sociocultural, concomitante ao seu próprio embranquecimento biológico planejado pelo Estado.

¹⁰ A autora citada esclarece que não se deve entender o termo “elite negra” em seu sentido estrito, ou seja, de um grupo possuidor de prestígio e hegemonia social, mas apenas no sentido de um grupo que, no conjunto da população negra, se distingue por acessar bens materiais inalcançáveis aos demais, além do próprio conhecimento letrado.

¹¹ É preciso pontuar que para alguns membros do movimento negro atual, como é o caso da liderança histórica Joel Rufino (DOMINGUES, 2007a), a concepção de movimento negro se coloca de forma ampla, abarcando toda e qualquer forma de organização social ou mesmo ação social, em qualquer tempo, criada por negros. Esse leque abarca uma vastidão de expressões coletivas negras que vão desde as religiões de matriz africana, irmandades, quilombos, grupos chamados folclóricos, organizações políticas, culturais etc. Nesse caso, assim como Domingues, considero a centralidade

favelas, ocupada em atividades não formais de baixíssima remuneração e consideradas inferiores socialmente – os chamados “serviços de negro” – será vista como um “perigo social” sendo objeto constante da preocupação das elites que, através do Estado, tentará mantê-la sobre rígido controle. Maria Claudia Cardoso Ferreira (2010) esclarece, ainda, que diante desse alto grau de racismo e segregação impostos à população negra, sobretudo na chamada Primeira República, essa população viu-se compelida a se organizar buscando estratégias de sociabilidade e convívio no espaço urbano, através de entidades beneficentes, clubes de lazer, associações literárias, centros cívicos, e, principalmente, pela organização de pequenos jornais que formariam uma chamada “imprensa negra”. Domingues (2007b) ressalta que essas organizações negras não descuidaram da importância da educação para a “elevação” da população negra. Nesse aspecto:

Do ponto de vista educacional, tais associações denunciavam o analfabetismo e a precariedade da escolarização dessa população. Mas não ficaram apenas no plano da denúncia. Muitas delas empreenderam algum tipo de ação educativo-cultural em suas dependências, como apresentações musicais, encenações teatrais, sessões de recitais de poesias, cursos, palestras. Havia aquelas que mantinham aulas noturnas e bibliotecas (DOMINGUES, 2007b, p. 26).

Maria Claudia Cardoso Ferreira (2010) complementa esse quadro, informando que a partir dos anos 1930, com o início da “Era Vargas”, dá-se uma politização maior dessas organizações, com o surgimento de novas instituições cuja identidade estava mais centrada na organização política para fazer frente ao racismo contra a população negra, como foi o caso da Frente Negra Brasileira (FNB), a maior e mais bem estruturada de todas elas nesse período, chegando a se constituir como partido político, todavia caçada em função do golpe político de 1937, que instaurou a ditadura do Estado Novo.

No que respeita à educação, Domingues (2007b) destaca que a FNB constituiu um departamento de “Instrução”, também designado por Departamento de Cultura ou Intelectual, que desenvolveu várias ações, entre elas a montagem de uma biblioteca, um curso de alfabetização e uma escola primária, além de um curso de “Formação Social”. Todo esse investimento da FNB em educação, como também das demais

da questão racial como o elemento definidor de uma forma muito específica de atuação das organizações negras no enfrentamento ao racismo, de modo que “[...] é de movimento político de mobilização racial (negra) que será tratado aqui, mesmo que este movimento assumia em muitos momentos uma face fundamentalmente cultural (DOMINGUES, 2007a, p. 102).

organizações negras daquele período, indica o grau de importância da educação para a população negra das primeiras décadas do século XX, visto que:

[...] acreditava-se que os negros à medida que progredissem no campo educacional, teriam mobilidade social, seriam respeitados, reconhecidos e valorizados pela sociedade mais abrangente. A educação também teria assim o poder de anular o preconceito racial e, em última instância, de erradicá-lo (DOMINGUES, 2007b, p. 29).

Essa centralidade da educação, como estratégia de superação do racismo e busca da integração do negro na sociedade nacional, será uma constante também da chamada “segunda fase” da História do movimento social negro, que vai do final da Era Vargas (1945) até 1964, ano do golpe político, que gerou a ditadura militar. Entre as muitas organizações negras desse período, destacam-se a União dos Homens de Cor (UHC), criada em Porto Alegre no ano de 1943, com sucursais em 11 Estados da Federação, e o Teatro Experimental do Negro (TEN), fundado em 1944 no Rio de Janeiro, pelo militante histórico Abdias Nascimento.

Segundo a análise de Amílcar Pereira (2013b), embora ambas as organizações percebessem a educação como fundamental na integração do negro à sociedade nacional, é possível, todavia, estabelecer um diferencial entre elas, pois enquanto a UHC, mais próxima nesse sentido da FNB, buscava a integração da população negra através da sua “elevação” – ou seja, civilização, melhoria moral, adoção de boas práticas e bons costumes – e da inserção dessa população no mercado de trabalho, em contrapartida, o TEN, inspirado no movimento político-cultural de libertação das colônias africanas designado por “Négritude”, articulava uma percepção de educação voltada para a elevação da autoestima do negro, para a “afirmação da raça”, ou seja, conquanto defendesse também a integração do negro à sociedade nacional, o TEN propunha essa integração sem abrir mão da afirmação da identidade negra – ainda que se tratasse de uma identidade pensada enquanto negro-brasileira e, até certo ponto, desafricanizada.

Nesses termos, o TEN adotava, então, uma perspectiva antirracista, todavia, ainda de caráter assimilacionista-integracionista, segundo a qual o negro seria o próprio povo brasileiro, e não um estrangeiro exótico e deslocado. Assim, a identidade negra absorveria a própria identidade nacional, devendo o negro ser inserido na sociedade enquanto “brasileiro” – o que, nessa perspectiva, era considerado sinônimo de ser negro – contrapondo-se, dessa forma, a uma integração que exigisse a

renúncia da negritude, através da assunção da condição mestiça – pardo ou mulato – em uma sociedade pretensamente isenta de racismo. Diante disso, pode-se dizer que o TEN avançou em relação à fase anterior do movimento negro, ao recusar-se à mera adequação do negro à ideia de uma mestiçagem diluidora de sua negritude através do branqueamento pura e simples, uma vez que buscou investir na elevação da autoestima da população negra, defendendo o orgulho de sua cor e de seu corpo, um corpo tipicamente brasileiro, pois sendo a população negra a maioria, então era o negro a imagem do próprio povo brasileiro, um povo negro, portanto, Antonio Sérgio Alfredo Guimarães (2002) esclarece que, na busca dessa integração afirmada, o TEN investiu em cursos de alfabetização, concursos de beleza e na formação de atores negros através da técnica do psicodrama, de forma que, para aquele autor:

[...] o TEN procurou não apenas denunciar o preconceito e o estigma de que os negros eram vítimas, mas acima de tudo, oferecer uma via racional e politicamente construída de integração e mobilidade social dos pretos, pardos e mulatos (GUIMARÃES, 2002, p. 93).

Todavia, avaliando essa fase do movimento social negro, Amílcar Pereira (2011, p. 126) destaca que: “[...] da mesma forma que na fase anterior, [...] a inclusão da população negra na sociedade brasileira, **tal como ela se apresentava**, continuava sendo uma característica importante do movimento (destaques meus). Nessa mesma direção, no que se refere à educação, considerando que o foco da análise concentrava-se na condição social do negro e não na estrutura racista da sociedade brasileira, Domingues (2007b, p. 32) ressalta que, em ambas as fases aqui citadas:

[...] a educação, muitas vezes, foi concebida como a panacéia para todos os males que afetavam a população de ascendência africana no Brasil. Além de principal arma na ‘cruzada’ contra o ‘preconceito de cor’, a escolarização era tida como instrumento de qualificação do negro para o mercado de trabalho e pleno exercício da cidadania, visto que o direito ao voto era uma prerrogativa exclusiva das pessoas alfabetizadas.

De fato, essa perspectiva assimilacionista e integracionista dos movimentos sociais negros, durante as duas primeiras fases apontadas por Domingues (2007b), expressa, em verdade, a força do mito da democracia racial e sua capacidade de naturalizar as desigualdades sociais no Brasil, invisibilizando sua natureza racista e levando a crer que esteja no âmbito de cada indivíduo a responsabilidade por ascender socialmente. Nessa direção, a educação tem seu papel reduzido ao nível da

instrumentalização do indivíduo negro para participar da ordem competitiva, pondo-se distante, ainda, de um papel transformador das relações étnico-raciais, no qual a educação passasse a ser considerada como instância não apenas de preparação do negro, mas de combate ao próprio racismo, pela valorização e reconhecimento diferencialista de suas particularidades culturais e históricas. Essa será, decerto, uma das principais tarefas à qual se dedicará o movimento social negro em sua terceira etapa histórica, articulando a desconstrução do mito da democracia racial à incorporação de uma orientação diferencialista e racializada da educação das relações étnico-raciais no Brasil.

2.2 O movimento social negro e o mito da democracia racial: do antirracismo assimilacionista ao diferencialismo racializado das ações afirmativas

Conforme até aqui tentei demonstrar, fica patente a centralidade do movimento social negro na luta contra o racismo, em diferentes momentos e sob diferentes perspectivas. Nesse sentido, para Pereira (2011), a etapa posterior da trajetória do movimento social negro no Brasil, na qual o Movimento Negro Unificado (MNU), se destaca como a principal organização militante, diferencia-se das duas anteriores pela adoção de uma postura antirracista na qual a desconstrução do mito da democracia racial brasileira adquire centralidade política:

A denúncia do “mito da democracia racial” como um elemento fundamental para a constituição do movimento, a partir da década de 1970, pode ser observada, por exemplo, em todos os documentos do Movimento Negro Unificado (MNU), criado em 1978, em São Paulo, e que contou com a participação de lideranças e militantes de organizações de vários estados. Desde a “Carta Aberta à População”, divulgada no ato público de lançamento no MNU, realizado nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo, em 7 de julho de 1978, podemos encontrar em todos os documentos a frase “por uma verdadeira democracia racial” ou “por uma autêntica democracia racial” (PEREIRA, 2011, p. 37).

Essa perspectiva demarca um nítido contraponto dessa etapa do movimento negro em relação às anteriores. Na segunda etapa, marcada pela atuação exemplar do Teatro Experimental do Negro, haveria predominado uma posição “vacilante” em relação à afirmação da negritude, pois a identidade negra era defendida em uma perspectiva nitidamente nacionalista, como sinônimo de brasileiro, revelando uma ambígua posição em relação às expressões mais africanizadas dessa brasilidade,

reconhecidas enquanto referencial de origem histórica, mas, no contexto da sociedade burguesa e capitalista, consideradas como atrasadas e arcaicas.

Desse ponto de vista, a missão do movimento negro seria educar o negro para elevar sua autoestima, superar seu complexo de inferioridade e ascendê-lo culturalmente, entendendo tratar-se de uma ascensão em termos da cultura considerada “civilizada”. Daí a ênfase em cursos de alfabetização, seminários, concursos de beleza e outras atividades que visavam educar simultaneamente os negros para se reconhecerem como tal e, também, educar racialmente os brancos para o convívio respeitoso com a população negra.

Obviamente, conquanto a segunda etapa histórica do movimento social negro ainda resvalasse nas armadilhas de um discurso nacionalista, que pensava a negritude em termos de povo brasileiro sem romper, de todo, com o discurso da democracia racial, é mister reconhecer o seu avanço em relação à primeira etapa desse movimento, marcada por uma postura claramente assimilacionista que não questionava a produção histórica da “inferioridade negra”, apenas reclamava os meios para a sua superação. No tocante a esse aspecto, o militante histórico Joel Rufino dos Santos, realizando uma análise comparativa entre as etapas de desenvolvimento do movimento social negro, considera que:

O movimento negro, no sentido estrito, foi, na sua infância (1931-45) uma resposta canhestra à construção desse mito. Canhestra porque sua percepção das relações raciais, da sociedade global e das estratégias a serem adotadas, permanecem no ventre do mito, como se fosse impossível olhá-lo de fora – e, de fato, historicamente, provavelmente o era. Para as lideranças do movimento negro, catalisadas pela imprensa negra que desembocou na FNB, o preconceito anti-negro era, com efeito, residual tendendo para zero à medida em que o negro vencesse o seu “complexo de inferioridade”; e através do estudo e da auto-disciplina, neutralizasse o atraso causado pela escravidão. Na sua visão – comprovando a eficácia do mito – o preconceito era “estranho à índole brasileira”; e, enfim, a miscigenação (que marcou o quadro brasileiro) nos livraria da segregação e do conflito (que assinalavam o quadro norte-americano), sendo pequeno aqui, portanto, o caminho a percorrer. [...] Foi só nos anos 1970 que o movimento negro brasileiro decolou para atingir a densidade e amplitude atuais (SANTOS, *apud* PEREIRA, 2011, p.37).

As observações de Joel Rufino são relevantes, pois o processo de retomada do movimento social negro em sua terceira etapa apresenta, de fato, características que refletem uma nova forma de pensar a questão racial em uma perspectiva radical, que não se limitava à denúncia do racismo contra a população negra e das dificuldades na promoção da integração social dessa população, mas que contestasse a própria ideia de nação mestiça e sem racismo, tão cara ao projeto nacionalista da

ditadura militar instaurada em 1964, concomitantemente à contestação do próprio sistema capitalista dentro do qual, historicamente, os africanos foram escravizados e inferiorizados.

Segundo Domingues (2007a), nessa terceira etapa, o movimento social negro – através do Movimento Negro Unificado (MNU) romperá definitivamente com os objetivos assimilacionistas e integracionistas da luta empreendida nas etapas anteriores, adotando uma abordagem crítica e diferencialista, baseada na ideia de **igualdade na diferença**. Ou seja, prevalece, a partir de então, uma nova noção de identidade negra que se baseia na reivindicação pelo reconhecimento da diferença negra na sua radicalidade, não apenas da cor da pele, mas de todo o aporte cultural afro trazido para o Brasil no processo da diáspora africana durante o período escravista e no processo pós-descolonização africana.

Por outro lado, ao articular esse discurso afirmativo da diferença negra africanizada à desconstrução do mito da democracia racial, o movimento negro passa, então, a desvelar a natureza racista da desigualdade, que atinge a população negra, incorporando a essa crítica um novo ponto de vista. que não se limitava a reclamar a inclusão do negro numa sociedade aparentemente democrática, mas que denunciava a desigualdade negra enquanto característica essencial do próprio sistema social vigente, ampliando o olhar sobre o racismo contra o negro, percebido agora, também, enquanto trabalhador e oprimido ao lado de outras minorias, o que coloca a superação do capitalismo como uma condição para a superação do racismo, confrontando a luta do movimento negro à necessidade de articulação com outros movimentos anticapitalistas, dando com isso uma conotação mais politizada e internacionalista às suas ações nesse momento.

Para Domingues (2007a), essa nova perspectiva adotada pelo movimento negro reflete o contexto histórico no qual o mesmo é rearticulado, em meio a uma ditadura militar em processo de distensão em direção à redemocratização da sociedade brasileira e, em um plano mais amplo, com uma maior articulação com as lutas antirracistas no cenário internacional, resultando, portanto, em um novo perfil de militância formada sob influências ideológicas de esquerda, distintas das anteriores, pois:

No plano externo, o protesto negro contemporâneo se inspirou, de um lado, na luta a favor dos direitos civis dos negros estadunidenses, onde se projetaram lideranças como Martin Luther King, Malcon X e organizações negras marxistas, como os Panteras Negras, e, de outro, nos movimentos de

libertação dos países africanos, sobretudo de língua portuguesa, como Guiné Bissau, Moçambique e Angola. Tais influências externas contribuíram para o Movimento Negro Unificado ter assumido um discurso radicalizado contra a discriminação racial. [...] No plano interno, **o embrião do Movimento Negro Unificado foi a organização marxista, de orientação trotskista, Convergência Socialista**. Ela foi a escola de formação política e ideológica de várias lideranças importantes dessa nova fase do movimento negro. Havia, na Convergência Socialista, um grupo de militantes negros que entendia que a luta anti-racista tinha que ser combinada com a luta revolucionária anticapitalista (DOMINGUES, 2007a, p.112, grifos meus).

Já Antonio Sérgio Alfredo Guimarães, além de reconhecer a influência das lutas racistas norte-americanas e das organizações marxistas de esquerda na formação do MNU, no que se refere à terceira etapa histórica do movimento negro brasileiro, destaca a importância de dois intelectuais enquanto referências, que irão repercutir diretamente no pensamento do movimento negro organizado naquele momento. O primeiro deles é Florestan Fernandes, já aqui citado, para quem o preconceito contra o negro brasileiro estaria relacionado à resistência das elites brancas brasileiras em superarem seu caráter patrimonialista e se adequarem à lógica própria da ordem competitiva, perpetuando, portanto, um olhar segundo o qual “[...] o branco em posição social não reconhece no negro que ele discrimina um competidor, mas um subalterno deslocado de lugar” (GUIMARÃES, 2002, p. 97), produzindo então uma forma de racismo velado, de difícil identificação.

Em consequência, para Guimarães, Florestan ressalta o potencial revolucionário do negro para forçar o estabelecimento completo da ordem competitiva no Brasil, denunciando a falsa democracia racial brasileira perpassada por relações patrimonialistas e não competitivas em pé de igualdade e possibilitando teoricamente “[...] a renovação da linha política dos movimentos negros, que deixarão, no futuro, de lutar apenas pela integração na vida nacional, preferindo a construção de uma sociedade mais justa e igualitária” (GUIMARÃES, 2002, p. 97).

Com Florestan, portanto, fica patente a necessidade de desconstrução do mito da democracia racial, bandeira central à luta do MNU, a partir do final dos anos 1970, encampada pelas demais organizações negras na década seguinte, e que também se coloca de forma central na Lei n. 10.639/2003 e suas DCNERER.

Ainda no que se refere às influências que incidirão sobre as novas percepções do movimento negro em sua terceira etapa, a outra figura destacada por Guimarães (2002) é Abdias Nascimento, militante histórico que vivenciou as três etapas do movimento social negro e que, a partir dos anos 1960, em função do exílio forçado a

que foi submetido pela ditadura militar, entrou em contato direto com os movimentos negros norte-americanos e os movimentos anti *apartheid* no contexto da África do Sul.

A influência do pensamento de Abdias Nascimento, sobre o movimento negro em sua terceira etapa será sentida, sobretudo, a partir dos anos 1980. Nesse período verifica-se uma pluralização maior do movimento social negro, configurando-se o que se pode chamar de **multiculturalização ideológica** desse movimento, envolvendo novas lideranças, jovens e oriundas das organizações de esquerda que fizeram frente à ditadura militar, mas, também, lideranças vindas de movimentos culturais de resistência tipicamente de periferia. Pereira (2013c, p. 222) descreve aquele contexto, informando que:

Havia, principalmente no final da década de 1970 e início dos anos 1980, grupos do movimento que se autodenominavam como grupos estritamente políticos e avessos a muitas práticas chamadas por eles de “culturais” ou “culturalistas”. Talvez o melhor exemplo, nesse sentido, seja o Movimento Negro Unificado, que radicalizaria o discurso político no final da década de 1970, muito em função de haver, entre suas principais lideranças, pessoas ligadas a organizações radicais de esquerda, como a Convergência Socialista por exemplo. Da mesma forma, havia também muitos outros grupos que utilizam até os dias de hoje práticas culturais diversas como elementos importantes para a mobilização política de setores da população negra. Talvez o exemplo mais emblemático nesse sentido seja o primeiro bloco afro, o Ilé Aiyê, criado em Salvador em 1974.

Particularmente nesse aspecto, o trabalho intelectual de Abdias Nascimento contribuiu de forma significativa na conciliação dessas duas vertentes, cultural e política, visto que sua proposta ideológica de enfrentamento ao racismo, sistematizada sob a forma de um corpo doutrinário designado por “Quilombismo”¹², vai justamente articular a defesa de uma identidade negra positivamente afirmada, tendo a África e seu patrimônio civilizatório como referência, ao mesmo tempo em que defende uma postura antirracista marcadamente anticapitalista. Analisando os conteúdos ideológicos do “Quilombismo”.

Tomando como referência a própria biografia de Abdias Nascimento, Antonio Sérgio Alfredo Guimarães (2002) atribui a elaboração dessa visão político-cultural antirracista à dupla influência do chamado “Afrocentrismo” e do “Marxismo”. Segundo esse autor:

¹² No tocante ao Quilombismo, Abdias Nascimento publicará em 1980, pela Editora Vozes, um livro com esse título, no qual sistematiza os princípios, conceitos e categorias dessa perspectiva teórica antirracista, tornando-se a principal referência de sua bibliografia para a compreensão de sua linha de pensamento. Vale ressaltar, que a referida obra consta das referências bibliográficas descritas ao final deste trabalho.

[...] do afrocentrismo vem o projeto de filiar os negros brasileiros a uma “nação” negra transnacional, de cuja matriz teria evoluído a civilização ocidental, cujas raízes mais profundas se encontram no Antigo Império egípcio e na presença africana na América pré-colombiana. [...] A outra influência foi, sem dúvida, o marxismo, principalmente através da vertente mais próxima ao nacionalismo brasileiro dos anos 1960. Deste, Abdias retira não apenas analogias formais e palavras de ordem, mas a ideia fundamental de que a emancipação do negro brasileiro significa a emancipação da exploração capitalista de todo o povo brasileiro (GUIMARÃES, 2002, p. 100).

O fato é que a partir do final da década de 1970, indiscutivelmente, o movimento social negro toma novos contornos ideológicos e se apresenta diante da sociedade brasileira como movimento afirmativo de uma identidade negra africanizada de caráter contestatório e centrada na crítica ao mito da democracia racial e ao próprio modelo capitalista de sociedade, ao contrário das etapas anteriores, onde ora se adotava uma postura assimilacionista na perspectiva do branqueamento físico e cultural, ora se optava pelo discurso integracionista que propunha a assunção nacionalista do negro como o elemento definidor do próprio povo brasileiro, todavia sem uma assunção explícita de sua africanidade de forma positivada.

Esses dois aspectos estruturantes da luta do movimento social negro na sua terceira etapa – o combate ao mito da democracia racial e a afirmação positiva da negritude pensada em termos de africanidade – suscita, então, por parte das organizações negras, uma preocupação toda especial com a educação. Essa preocupação se reflete, por exemplo, no programa de ação do Movimento Negro Unificado (MNU), no qual, segundo Domingues (2007b, p. 33): “[...] já preconizava-se uma educação voltada para os interesses do ‘povo negro e de todos os oprimidos’”. De fato, entre os vários aspectos listados como reivindicações prioritárias daquele movimento em sua Carta de Princípios, a educação já aparece como destaque na constituição de uma nova identidade negra, nos seguintes termos:

Nós, membros da população negra brasileira [...] RESOLVEMOS juntar nossas forças e lutar por:
 [...]
 - melhor assistência à saúde, **educação** e à habitação
 - reavaliação do **papel do negro na História** do Brasil
 [...] (MNU apud GONZÁLEZ; HASENBALG, 1982, 65, destaques meus).

Até o final da década de 1970 e início da década de 1980, Pereira identifica que essa preocupação em interferir na educação formal se desdobra, por parte de várias organizações do movimento social negro, em iniciativas diretamente efetivadas por seus militantes junto às escolas. Como exemplo dessas iniciativas, o autor cita o

caso de Mundinha Araújo, que militava no Estado do Maranhão através do Centro de Cultura Negra (CCN), e que no início dos anos 1980 passou a “[...] atuar diretamente nas escolas, não somente dando palestras e informando professores e alunos sobre as histórias dos negros no Brasil, mas também produzindo material didático para este fim” (PEREIRA, 2011, p. 277).

Segundo o autor, esse material didático consistia de cartilhas educativas que, através das redes de comunicação estabelecidas entre os militantes de vários Estados brasileiros, passaram a circular por todo o país durante a década de 1980. Por outro lado, Domingues (2007b) complementa esse quadro histórico informando que, para além dessas intervenções diretas da militância no ambiente escolar, nessa fase fica evidente que a inclusão de conteúdos programáticos acerca da História da África e da cultura brasileira nos currículos escolares assumiu o lugar de principal bandeira de luta do movimento social negro no campo educacional, conforme se pode depreender da própria exigência colocada na carta de princípios do Movimento Negro Unificado, acima citada, em torno da reavaliação do papel do negro na História brasileira.

Assim, ao longo da década de 1980, o movimento social negro irá centrar esforços no debate e proposição de políticas para educação, tendo inclusive realizado respectivamente, na cidade de Porto Alegre, nos anos de 1984 e 1985, o I e II Encontro Nacional sobre a “Realidade do Negro na Educação”.

Sales Augusto dos Santos (2005b), ratificando a presença constante da educação na agenda do movimento negro, a partir de 1978, aponta como ponto culminante dessa mobilização, a realização da **Convenção Nacional do Negro pela Constituinte**, realizada nos dias 26 e 27 de agosto de 1986, com representantes de sessenta e três Entidades do Movimento Negro, que formulou documento encaminhado aos membros da Assembléia Nacional Constituinte criada em 1987, do qual constavam as seguintes reivindicações:

- O processo educacional respeitará todos os aspectos da cultura brasileira. É obrigatória a inclusão nos currículos escolares de I, II e III graus, do ensino da História da África e da História do Negro no Brasil;
- Que seja alterada a redação do § 8º do artigo 153 da Constituição Federal, ficando com a seguinte redação: “A publicação de livros, jornais e periódicos não dependem de licença da autoridade. Fica proibida a propaganda de guerra, de subversão da ordem ou de preconceitos de religião, de raça, de cor ou de classe, e as publicações e exteriorizações contrárias à moral e aos bons costumes” (SANTOS, 2005b, p. 24).

Conquanto os dois pontos acima não hajam sido incorporados literalmente à nova Carta Magna de 1988, é impossível deixar de reconhecer certo avanço que reflete toda a mobilização do movimento social negro e outros de fundo étnico, quando o artigo 242 da Constituição, no seu parágrafo 1º, determina que o ensino da História do Brasil levará em conta as contribuições das diferentes culturas e etnias para a formação do povo brasileiro.

Essa mobilização persistirá durante toda a década de 1980 sob a liderança do Movimento Negro Unificado, de forma que há um entrecruzamento das ações desse movimento, durante a citada década, com o próprio momento de redemocratização vivenciado pela nação brasileira, demandando a formulação de novos marcos legais adequados ao Estado democrático de direito que se reestabelecia, como é o caso do processo de refazimento da Lei de Diretrizes e Bases (LDB) da Educação, Lei n. 9.394/1996, explicitado na pesquisa da pesquisadora Lucimar Rosa Dias (2005, p. 54):

O movimento pró-nova LDB começa em 1986, quando a IV Conferência Brasileira de Educação aprova a “Carta de Goiânia”, com proposições para o Congresso Nacional Constituinte. E em 1987 deflagra-se movimento intenso de discussão das propostas de uma nova LDB. A discussão da LDB cruza-se com outros movimentos e, no caso em análise, a questão de raça nas LDBs tem dois importantes marcos impulsionadores: o Centenário da Abolição, em 1988, e os 300 Anos da Morte de Zumbi dos Palmares, em 1995.

Com efeito, a partir dos anos 1980 – sobretudo após a promulgação da nova Carta Constitucional de 1988¹³, a questão racial entra, definitivamente, para a pauta do Estado brasileiro, gerando desdobramentos diversos. O crescente poder de organização do movimento negro brasileiro, com a complexificação do perfil de suas instituições, dos seus enfoques temáticos e de suas formas de atuação, progressivamente se reflete na capacidade cada vez maior desse movimento social em interferir na formulação de políticas públicas antirracistas e, mesmo, na criação de

¹³ Nesse sentido, vale lembrar a atuação destacada do movimento negro no processo de debate instaurado com a Assembleia Nacional Constituinte, responsável pela elaboração da nova Carta Magna de 1988, inclusive com a organização da Convenção Nacional “O Negro e a Constituinte”, realizada em Brasília nos dias 26 e 27 de Agosto de 1986. Dessa atuação, ressalte-se a vitória obtida pelo movimento negro quanto à criminalização do racismo através do item XLII do Artigo 5º da Constituição Federal, em substituição à Lei Afonso Arinos – Lei n. 1.390, de 03 de julho de 1951 – que se limitava a considerá-lo enquanto contravenção penal. Além disso, destaca-se também a incorporação ao texto constitucional do Artigo 68 do Ato das Disposições Transitórias Constitucionais, que concede a posse definitiva das terras aos remanescentes quilombolas em todo o país. Obviamente, muito contribuiu para essas conquistas a convergência desse processo constitucional com o centenário da abolição da escravatura e todo o processo de mobilização em torno da questão do racismo contra os negros, desenvolvido pelo movimento negro brasileiro (PEREIRA, 2013c, p. 305).

órgãos na esfera de governo especificamente voltados para o tratamento das questões raciais envolvendo os afro-brasileiros, como é o caso do Conselho de Desenvolvimento e Participação da Comunidade Negra do Estado de São Paulo, criado no ano de 1983, durante o governo Franco Matoro, e que teve como seu primeiro presidente Hélio Santos, destacado militante do movimento negro nessa terceira fase.

Tendo como principal ponto de mobilização o centenário da abolição da escravatura, o movimento social negro, na segunda metade da década de 1980, avançou rapidamente na interlocução com o Estado em seus diferentes níveis, não sendo mera coincidência que, em 1987, a militante Sueli Carneiro haja sido convidada a coordenar o recém-criado Programa Nacional da Mulher Negra, no âmbito do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher, órgão ligado ao Ministério da Justiça. Naquele período, talvez o exemplo mais emblemático do avanço dessa interlocução seja a criação, no ano de 1988, da Fundação Cultural Palmares, vinculada ao Ministério da Cultura, especificamente voltada para a promoção e preservação das culturas afro-brasileiras.

No campo educacional, essa interlocução também se mostrou bastante profícua, apresentando os primeiros resultados concretos da luta do movimento negro contemporâneo, sobretudo a partir do Movimento Negro Unificado, pela inclusão da História da África e da cultura afro-brasileira nos currículos escolares. Já a supracitada Convenção Nacional “O Negro e a Constituinte” (1986), em seu documento final, reclamava dos membros da Assembleia Nacional Constituinte, a inclusão no texto constitucional de item que contemplasse essa reivindicação, nos seguintes termos:

O processo educacional respeitará todos os aspectos da cultura brasileira. É obrigatória a inclusão nos currículos escolares de I, II e III graus, do ensino da História da África e da História do Negro no Brasil (SANTOS, 2005b, p. 24);

Sales Augusto dos santos (2005b, p. 26) observa:

O crescente dessa interlocução movimento negro X Estado durante a década de 1980, destacando que, antes mesmo da Lei 10.639/03 ser promulgada, já em 1989 o movimento negro conseguia interferir na elaboração da Constituição do Estado da Bahia, o que resultou na inclusão do Artigo 275, item IV, que declara ser dever do Estado da Bahia a promoção da adequação dos programas de ensino da disciplina de História, entre outras, à realidade histórica afro-brasileira, em todos os níveis de ensino.

Na esteira dessa conquista histórica, Santos (2005b) informa que, já nos primeiros anos da década seguinte (1990), muitos municípios brasileiros (Belo Horizonte, Porto Alegre, Belém do Pará, Aracaju, São Paulo, Teresina e a Capital Federal, Brasília) acabam incorporando, em suas Leis Orgânicas, artigos fazendo referência a alterações no campo educacional que venham a adotar perspectivas antirracistas, seja na elaboração dos conteúdos, seja nos materiais didáticos ou, ainda, nos processos de formação de servidores públicos. Portanto, essa aproximação e maior diálogo, entre movimento social negro e Estado, se expande durante a década de 1990, com uma visível acentuação, a partir da sua segunda metade, ainda que permeada de críticas internas ao próprio movimento, oriundas de militantes mais ortodoxos que viam, na aproximação com o Estado, a possibilidade de cooptação do movimento e sua perda de autonomia (PEREIRA, 2013c).

Por outro lado, a década de 1990 se apresenta como momento histórico marcado pela ofensiva das políticas neoliberais nos chamados países subdesenvolvidos, como é o caso do Brasil. Naquele contexto, sobretudo com a chegada de Fernando Henrique Cardoso à Presidência da República, no ano de 1995, verifica-se uma expansão singular das chamadas organizações não governamentais que passam a trabalhar diretamente atrelada ao financiamento público no desenvolvimento de políticas sociais em diversas áreas.

Segundo Pereira (2013c), o movimento social negro não fica imune a esse processo, verificando-se, igualmente, o surgimento de um grande número de “ONGS negras”, com impacto direto na transformação do perfil das ações desenvolvidas junto à sociedade, visto que estas organizações tendem a focar suas atividades em torno de temáticas específicas como gênero, direitos humanos, educação, racismo etc., provocando transformações também no perfil da própria militância, pois, em relação àquele contexto:

[...] é importante destacar a profissionalização de quadros nas chamadas ONGS negras, que recebem recursos e aportes financeiros para realizar seus trabalhos. São homens e mulheres, que passaram a realizar a sua militância de maneira profissional. Não somente auferindo recursos financeiros mas, fundamentalmente, tendo oportunidades de se qualificar, de estudar temas específicos e inclusive ingressar na vida acadêmica, fazendo cursos de graduação e pós graduação (PEREIRA, 2013c, p. 314-315).

Essa profunda transformação no perfil das organizações do movimento negro e de suas lideranças, processo histórico, esse, que Amílcar Araújo Pereira (2013c, p.115) designará por “conquista de um novo lugar político e social” do movimento

negro, repercutirá em uma diminuição da resistência da maior parte das suas organizações em relação à interlocução com o poder público e, mesmo, com organizações internacionais de fomento, principalmente nos últimos anos da década de 1990. Certamente, o marco histórico dessa nova orientação na relação com Estado será a realização em Brasília da *Marcha Zumbi dos Palmares contra o Racismo, pela Cidadania e a Vida*¹⁴, realizada em 20 de novembro de 1995 (primeiro ano do governo Fernando Henrique Cardoso), organizada em memória aos 300 anos da morte do líder negro Zumbi dos Palmares.

Considero a Marcha Zumbi dos Palmares como um marco histórico desse “novo lugar político e social” do movimento social negro, a partir de dois aspectos a serem ressaltados: primeiramente, a própria pluralidade de organizações e militantes participantes da Marcha, reunindo desde organizações mais tradicionais voltadas exclusivamente para a luta no campo político, como é o caso do Movimento Negro Unificado, até as novas ONGS negras, sindicatos, comunidades quilombolas etc., refletindo uma diferença marcante no perfil de organização predominante até o final da década de 1980.

O outro aspecto a ser considerado refere-se ao fato de a Marcha ter, como objetivo primeiro, a entrega de documento contendo reivindicações do movimento social negro ao então presidente da República Fernando Henrique Cardoso – no que se assumia expressamente o diálogo com o Estado enquanto estratégia fundamental de luta. Nesse documento (EXECUTIVA, 1996), além de um minucioso diagnóstico da desigualdade social que atinge a população negra, manifesta-se, de forma assumida e inusitada, **a reivindicação pela adoção de ações afirmativas** em diversas áreas da esfera social, sobretudo no tocante à educação (o acesso dos negros brasileiros a cursos profissionalizantes, à universidade e às áreas de tecnologia de ponta).

Entregue o referido documento, no mesmo dia 20 de novembro de 1995, o presidente da República determinou a criação do Grupo Interministerial para a Valorização da População Negra (GTI), operando um evidente deslocamento da questão racial do campo das políticas culturais para o campo da “política”, propriamente dita. Esse novo aspecto da luta antirracista do movimento negro indica a existência de um igualmente novo momento e forma de compreensão acerca da

¹⁴ Visando facilitar a leitura deste trabalho, doravante utilizarei apenas a designação Marcha Zumbi dos Palmares para me referir a este importante evento histórico.

questão racial. A partir de então, a tônica do debate racial, tendo as ações afirmativas como centro, vai consistir no aprofundamento da afirmatividade da negritude sob uma perspectiva radicalmente diferencialista e racializada, em moldes multiculturais. Nas palavras de Mônica Grin (2010), dá-se uma reformulação do sentido de diversidade, tanto por parte do movimento negro quanto por parte do Estado, onde:

[...] **diversidade**, já em versão multicultural, **significa diferenciação** e particularização racial e cultural. Busca-se afirmar o reconhecimento à diferença racial como uma nova modalidade de direitos, por suposto moralmente mais justa, cuja função maior seria debelar as desigualdades, não as diferenças entre as “raças” no Brasil (GRIN, 2010, p. 128).

De fato, já no ano seguinte à Marcha Zumbi dos Palmares, mais precisamente em julho de 1996, o Ministério da Justiça reuniu em Brasília pesquisadores brasileiros, americanos e lideranças do movimento negro brasileiro em um grande seminário intitulado *Multiculturalismo e racismo: o papel da ação afirmativa nos estados democráticos contemporâneos*. Segundo Antonio Sérgio Alfredo Guimarães (2009, p. 165):

[...] foi a primeira vez que um governo brasileiro admitiu discutir políticas públicas específicas voltadas para a ascensão dos negros no Brasil. O termo escolhido para designá-las foi emprestado do *affirmative action* americano, termo carregado de segundos significados, tal a polarização existente, nos Estados Unidos, em torno dessas políticas.

A opção pela adoção de ações afirmativas nos moldes norte-americanos enquanto instrumento de enfrentamento ao racismo brasileiro, com efeito, conduz a uma racialização do argumento reivindicatório, ainda que baseado em uma noção de raça desbiologizada e considerada enquanto constructo histórico social, destinado a inferiorizar e subalternizar as minorias étnicas, a exemplo dos negros. Assim, tem-se realmente um novo momento histórico da luta antirracista no Brasil, na medida em que a assunção da condição racial particular, da diferença racial negra, passa a ser, de fato, condição imprescindível para o reconhecimento de uma desigualdade fundada justamente no pertencimento racial, exigindo, em contrapartida, que as políticas de enfrentamento dessa desigualdade partam justamente da percepção e reconhecimento por parte do Estado da condição racializada do sujeito dessas políticas.

Para Mônica Grin (2010), verifica-se muito mais um esforço de superação da desigualdade racial pela adoção de políticas distributivas, as ações compensatórias ou afirmativas, do que propriamente a ênfase historicamente predominante nas ações

do movimento negro em torno da denúncia, esclarecimento e punição do racismo: “o racismo é, hoje, subsidiário das desigualdades, e a racialização é a meta a ser perseguida na superação das desigualdades.

Já no início desta sessão, baseando-me nas reflexões de Boaventura de Sousa Santos (1999), chamei a atenção para o momento singular que o mundo atravessa, no qual se assiste ao aprofundamento da exclusão, com base na diferença cultural, articulada diretamente à produção da desigualdade social. Há que se considerar, portanto, que tal fenômeno apresenta novos contornos, face às novas condições de mundialização do capital em meio ao processo de globalização da economia, como também da potencialização dos meios de comunicação de massa, possibilitando a intensificação das interações multiculturais, com a conseqüente emergência crítica e reivindicatória de novas identidades e diferenças.

Assim, vale ressaltar que as observações aqui realizadas em torno dessa transformação singular na perspectiva antirracista do movimento social negro brasileiro situam-se exatamente no bojo dessas transformações de maior escopo, visto haver se dado justamente no momento em que a nova ordem mundial capitalista instaura seus meios para a construção de novas formas de consenso que venham a se adequar às exigências e estratégias do capital internacional impostas aos países subdesenvolvidos. É nesse contexto, portanto, que se torna possível compreender a guinada efetivada pelo Movimento Social Negro, a partir dos anos 1980, em direção a adoção de uma percepção multiculturalizada da questão racial, com teor diferencialista e pautada pela reivindicação de ações afirmativas enquanto estratégia principal de enfrentamento ao racismo contra a população negra.

Nesse sentido, estudiosos acerca dessas transformações mundiais, entendem a adoção de políticas de ações afirmativas enquanto inseridas no processo de minimização neoliberal do Estado, com o conseqüente abandono de políticas universalizantes de cidadania em favor de políticas setorializadas, fragmentárias e particulares, como meio de reduzir os gastos do Estado com os problemas sociais, configurando um novo arranjo político social pró-capitalismo designado por “Terceira Via”.

Propondo colocar-se como um processo de reforma do modelo social-democrata europeu, no cenário histórico pós Guerra Fria, supostamente contrapondo-se ao fundamentalismo neoliberal de mercado mas, também, pretendendo ir além do discurso classista da esquerda socialista, a chamada Terceira Via preconiza uma

posição política de centro-esquerda que apresente uma nova agenda político-econômica para o mundo nos limites do capitalismo, constituindo-se em importante instrumento de ação da nova pedagogia da hegemonia (GIDDENS, 2000).

Na visão de Giddens – expoente teórico da Terceira Via – essa noção de centro-esquerda não se confunde com uma simples conciliação entre os ideais de esquerda e direita, pois, desse ponto de vista “[...] o ‘centro’ não deveria ser encarado como vazio de substância. Estamos antes falando das alianças que os socialistas-democratas podem tecer a partir dos fios da diversidade de estilos de vida” (GIDDENS, 2000, p. 55). Essa perspectiva implica uma nova relação Estado/Mercado/Sociedade Civil, onde para além dos antagonismos clássicos, defende-se a possibilidade de um novo modelo de relação entre essas esferas, através do qual:

Alianças de baixo para cima podem ser construídas, e podem fornecer uma base para políticas radicais. O ataque a problemas ecológicos, por exemplo, por certo exige com frequência uma perspectiva radical, mas esse radicalismo pode em princípio merecer consenso generalizado. O mesmo se aplica desde a resposta à globalização à política da família (GIDDENS, 2000, p. 55).

Evidencia-se, assim, a proposta ideológica da Terceira Via no tocante ao modo como devem ser conduzidas as relações políticas nesse novo cenário globalizado, onde, supostamente, os “fios da diversidade de estilos de vida” podem ser articulados coerentemente, a partir de uma cultura política baseada no estabelecimento de consensos. Nesta direção, concordo com Martins quando afirma: “[...] que as formas de dominação na atualidade, principalmente aquelas relacionadas à produção da nova sociabilidade, devem ser encaradas como **processos pedagógicos** bem mais complexos que superam todas as práticas do passado” (MARTINS, 2009, p. 262, grifos meus).

Obviamente, nesse contexto, a educação formal ocupa papel central enquanto aparelho ideológico com fortíssima repercussão no campo simbólico e na formação de mentalidades, tendo recebido especial atenção dos organismos internacionais a partir dos anos 1980, como parte de um amplo pacote de exigências quanto à realização de reformas estruturais nos países periféricos.

Assim, na busca de consensos que instaurem uma pedagogia da hegemonia, o projeto político da Terceira Via opera, ideologicamente, através da construção de Fóruns em diversos níveis e campos temáticos. No campo étnico racial, conforme

demonstrei anteriormente, desde a primeira metade da década de 1990, o próprio movimento negro brasileiro passou por profundas transformações no perfil de suas organizações que, de um perfil caracterizado pela militância voluntária no campo político, alarga-se em direção à profissionalização dessa militância, concomitantemente à sua transformação segundo o modelo das chamadas Organizações Não Governamentais (ONGs).

A partir da Marcha Zumbi dos Palmares, no ano de 1995, essas organizações estreitaram suas relações com o Estado brasileiro justamente através da participação em seminários e fóruns de debates organizados, de forma inusitada, pelo próprio Estado, como foi o caso do Grupo Interministerial de Valorização da População Negra (GTI), que contou com a participação de representantes de diversos ministérios, mas, também, de representantes das organizações do movimento negro. Da mesma forma, ainda em 1996, o Ministério do Trabalho criou também o Grupo de Trabalho para Eliminação da Discriminação no Emprego e na Ocupação (GTDEO), também com participação de representantes do movimento social negro. Na verdade, desde o início dos anos 1990, mesmo antes da Marcha Zumbi dos Palmares, o governo brasileiro já dava indícios de uma maior atenção à questão racial, pressionado por um lado pelo movimento negro, mas, por outro, pela agenda internacional definida no âmbito dos organismos supranacionais. No tocante a isso, Mônica Grin (2010, p. 111), relembra que:

Em dezembro de 1993, o Brasil apoiou a proclamação, na Assembleia Geral da ONU, da 'Terceira Década para Eliminação do Racismo e da Discriminação Racial', bem como uma relatoria especial da Comissão de Direitos Humanos das Nações Unidas sobre formas contemporâneas de racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância. Em novembro de 1995, já como presidente da República, [FHC] encaminhou ao Comitê para a Eliminação da Discriminação Racial das Nações Unidas o décimo relatório periódico relativo à implementação da Convenção de 1965 (Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial), o qual resultou da colaboração entre o Ministério das Relações Exteriores, o Ministério da Justiça e o Núcleo da Violência da USP. O documento admitia, com base em dados estatísticos, a situação menos favorável da população negra na sociedade brasileira (complementos meus).

Para Grin (2010), conquanto o governo Fernando Henrique Cardoso tivesse avançado na assunção, em âmbito interno e externo, quanto à existência do racismo, todavia, suas ações efetivamente não avançaram em direção a medidas concretas que se desdobrassem em políticas efetivas de afirmatividade e enfrentamento à desigualdade social negra, ficando muito mais no campo dos estudos e das

manifestações de “intenções”. No âmbito educacional, por exemplo, sua medida de maior monta foi a elaboração e distribuição em todo o país dos Parâmetros Curriculares Nacionais nos quais, a despeito de serem compostos por um fascículo exclusivamente dedicado à diversidade, entretanto, esta é predominantemente percebida segundo uma visão pluralista de caráter liberal, em moldes ainda ambíguos de ver a questão, onde por uma lado propõe-se a valorização da população negra e de sua contribuição na construção da nação brasileira sem, com isso, aprofundar a afirmatividade de uma negritude racializada – nos moldes do que viria na década seguinte com as DCENERER – destacada no corpo da nação pela sua singularidade histórica, cultural e social, segundo a ótica de um multiculturalismo diferencialista mais acentuado.

Com efeito, o aprofundamento de uma perspectiva multicultural diferencialista, da questão étnico-racial envolvendo a população negra, terá como marco histórico a participação de uma delegação composta por representantes do Estado brasileiro e das organizações sociais negras na III Conferência Mundial das Nações Unidas de Combate ao Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata, realizada em Durban, África do Sul, no ano de 2001. O processo preparatório para a participação da delegação brasileira nessa conferência implicou intensa mobilização e debate envolvendo intelectuais, ONGs, lideranças do movimento negro, técnicos e gestores governamentais em níveis federal e estadual, gerando a montagem de uma proposta a ser apresentada naquela conferência, que apontava claramente para uma ação mais efetiva do Estado brasileiro na formulação de políticas afirmativas direcionadas ao enfrentamento da desigualdade racial, que atinge os negros e negras no Brasil.

A delegação brasileira em Durban foi a maior de todas as delegações ali participantes, com cerca de 600 membros, e desempenhou papel central na condução dos debates e deliberações realizados naquela conferência, inclusive obtendo a relatoria geral da mesma, que ficou a cargo de Edna Roland, destacada militante do movimento negro brasileiro. Rodrigues ressalta duas contribuições substanciais da delegação brasileira àquela conferência, quais sejam, a definição do termo “afrodescendente” para fazer alusão aos descendentes de africanos escravizados fora da África, e a adoção de políticas reparatórias para os afrodescendentes, como medidas de reconhecimento dos prejuízos históricos por eles sofridos em função da

diáspora compulsória de seus ancestrais, bem como pela situação de escravização a que foram submetidos.

Assim, ao aderir aos documentos aprovados em Durban, os países deles signatários se comprometiam a criar, oficialmente, direitos coletivos especialmente voltados para a população afrodescendente, de forma que o governo Fernando Henrique Cardoso – aderente à Declaração de Durban – já ao final do seu segundo mandato, define uma nova orientação no tratamento às desigualdades raciais no Brasil, adotando medidas mais efetivas para o enfrentamento do racismo e da desigualdade racial no Brasil.

Nesse âmbito, cabe ressaltar que, imediatamente após o retorno de Durban, o presidente da República baixa decreto criando o Conselho Nacional de Combate à Discriminação (CNCD), vinculado à Secretaria de Estado dos Direitos Humanos do Ministério da Justiça, com objetivos claramente voltados para a criação de políticas afirmativas de promoção da igualdade racial. No ano de 2002 é lançado o II Plano Nacional de Direitos Humanos, que consagra o uso oficial do termo “afrodescendente” – deliberado em Durban – na esfera do governo federal e propõe medidas visando corrigir assimetrias raciais envolvendo a população negra. Na mesma direção, foi definido pelo governo federal um programa de política de cotas envolvendo os Ministérios do Desenvolvimento Agrário, Ministério da Cultura e no Ministério da Justiça, além de criar oficialmente o Programa Nacional de Ações Afirmativas no âmbito da administração pública federal (PEREIRA, 2013b).

Essas medidas mais efetivas de adoção de ações afirmativas na forma de políticas públicas, apontando para uma concreta institucionalização da raça enquanto elemento norteador das ações do governo federal, serão aprofundadas ainda mais a partir da chegada de Luiz Inácio Lula da Silva à Presidência da República, visto que o mesmo, segundo Mônica Grin (2010), adere, decisivamente, a uma noção de diversidade constituída em moldes birraciais. Nisso, Inácio Lula da Silva apresentaria diferença significativa do governo anterior, justamente por expressar uma postura nada ambígua, em relação a esta questão, na medida em que não hesitou, entre seus primeiros atos no ano de 2003, em constituir na esfera do Estado, um órgão especificamente voltado para a promoção da igualdade racial, a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República (SEPPIR). Tratava-se, então, da criação de organismo de Estado claramente orientado por uma perspectiva multicultural normativa centrada na adoção de políticas de ações

afirmativas para a população afrodescendente, conforme expresso em praticamente todas as suas finalidades ¹⁵ Referindo-se a esse importante momento de institucionalização, no âmbito do Estado, da questão racial enquanto objeto de políticas públicas afirmativas, ressalto a criação da SEPPIR enquanto conquista do movimento social negro, chamando a atenção para o fato de que:

[...] a composição da Secretaria e da sua estrutura foi feita **a partir de uma negociação entre as organizações negras** que participaram do programa de transição que esteve na base das discussões sobre a política e com **acordos entre lideranças do Movimento Negro e facções dos partidos políticos**. Ativistas importantes das organizações negras passam a ocupar cargos no staff governamental. [...] Inicia-se assim uma nova fase para o Movimento Negro brasileiro. Pela primeira vez na história política do país, negros ocupam cargos de mando na esfera federal. Além da ministra da Secretaria Especial da Promoção da Igualdade Racial, mais dois Ministros da nova gestão eram negros. E, ainda, foi nesse período que se indicou pela primeira vez um negro para o Supremo Tribunal Federal (GONÇALVES, 2011, p. 126, grifos meus).

Realmente, a partir desse momento se delineia uma ampliação substancial da influência do movimento negro na definição das políticas governamentais antirracistas, inclusive com a criação, ainda em 2003 do Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial (CNPIR), vinculado a SEPPIR, com ampla representação das organizações do movimento social negro, ao lado dos representantes dos órgãos governamentais da esfera federal. O ápice dessa influência se revela na conquista, depois de 10 anos de luta, da aprovação da Lei n. 12.288/2010, mais conhecida como Estatuto da Igualdade Racial, resultante do Projeto de Lei n. 3.198, de 2000, de autoria do deputado Paulo Paim, que, no seu Artigo 4º, determina que a promoção da igualdade de participação da população negra na sociedade deverá se dar por meio de:

VII – Implementação de programas de ação afirmativa destinados ao enfrentamento das desigualdades étnicas no tocante à educação, cultura, esporte e lazer, saúde, segurança, trabalho, moradia, meios de comunicação de massa, financiamentos públicos, acesso à terra, à justiça, e outros.
Parágrafo único. Os programas de ação afirmativa constituir-se-ão em políticas públicas destinadas a reparar as distorções e desigualdades sociais e demais práticas discriminatórias adotadas, nas esferas pública e privada, durante o processo de formação social do País (BRASIL, 2010).

Assim, fica evidente a centralidade das ações afirmativas de caráter racializado na etapa de desenvolvimento do movimento social negro, que vai do processo de

¹⁵ Ver o site oficial da SEPPIR: <www.seppir.gov.br>.

redemocratização pós ditadura militar, convergindo com o alinhamento do Estado brasileiro aos ditames da reorganização política e econômica no bojo da formação da chamada Terceira Via em meio à globalização capitalista.

É nesse panorama, portanto, que venho buscando, ao logo deste trabalho reflexivo, situar o advento da Lei n. 10.639/2003 e suas DCNERER, sancionada pelo Presidente Luiz Inácio da Silva em um contexto marcado pela ênfase na promoção da igualdade racial como forma de reparação de injustiças históricas cometidas contra os africanos e seus descendentes no processo de escravização brasileira, conforme pode se perceber no trecho abaixo citado, constante das DCNERER:

A demanda por *reparações* visa a que o Estado e a sociedade tomem medidas para ressarcir os descendentes de africanos negros, dos danos psicológicos, materiais, sociais, políticos e educacionais sofridos durante o regime escravista, bem como em virtude das políticas explícitas ou tácitas de branqueamento da população, de manutenção de privilégios exclusivos para grupos com poder de governar e influir na formulação de políticas, no pós abolição. [...] Sem a intervenção do Estado, **os postos à margem, entre eles os afro-brasileiros, dificilmente, e as estatísticas o mostram sem deixar dúvidas, romperão o sistema meritocrático** que agrava desigualdades e gera injustiça, ao reger-se por critérios de exclusão, fundados em preconceitos e manutenção de privilégios para os sempre privilegiados (BRASIL, 2004b, p. 75, grifos meus).

Por outro lado, tenho tentando, ao longo deste texto, demonstrar que a consolidação dessa centralidade das ações afirmativas, articula-se como um momento na evolução do próprio pensamento social negro acerca do racismo e suas consequentes estratégias de enfrentamento do mesmo. Essa evolução aponta para a emergência de uma percepção do racismo que se coloca para além da esfera do indivíduo, percebido então enquanto um fenômeno estrutural que, dessa forma, exige políticas reparatórias não apenas em relação aos prejuízos impostos pelo processo escravocrata em si, mas principalmente pela forma como a sociedade e o Estado se estruturam e agem no sentido de impedir o desenvolvimento social da população negra.

Esse entendimento acerca da natureza estrutural do racismo, em contrapartida, exige ações que igualmente extrapolem os limites do indivíduo e alcancem um sujeito coletivo negro correspondente às ações propostas, o que leva Monica Grin (2010) a afirmar que, no contexto dessa nova forma diferencialista de conceber a diversidade, na medida em que as políticas afirmativas devem eleger sujeitos coletivos prioritários, ou “[...] unidades fundamentais nas quais estão baseados os direitos [...]” (GRIN, 2010, p. 133), coloca-se então o desafio da definição do público-alvo dessas políticas,

pois ao defini-lo, em consequência, o **governo torna-se “[...] um dos atores mais empenhados na luta pela criação de bem desenhadas identidades raciais [...]”** (GRIN, 2010, p. 133, grifos meus).

Ora, sob esse ponto, é possível então reafirmar que a Lei n. 10.639/2003, enquanto ação afirmativa fundamentada sobre os princípios da reparação, reconhecimento e valorização, se caracteriza exatamente enquanto uma “política de identidade”, nos termos por mim expressos no início desta sessão. Isso se justifica em função de que o caráter de ação afirmativa imanente à Lei n. 10.639/2003 se materializa não apenas nas ações que determina, visando a promoção da justiça social no âmbito da educação no que tange à população negra, mas, sobretudo pela concepção de identidade negra que a perpassa e que, nesse caso, se coloca normativamente enquanto modelo a ser adotado na educação das relações étnico-raciais em todo o país.

Dessa forma, afirmar a Lei n. 10.639/2003 como uma política de identidade requer pensá-la, na mesma medida, como lugar político de busca de hegemonia de certa percepção de negro e negritude. Obviamente, essa dinâmica irá refletir o próprio momento ainda inacabado de reorganização do movimento negro, com sua pluralidade interna e, conforme tentei demonstrar, com suas diferentes leituras acerca do papel da educação no enfrentamento do racismo, no contexto de uma sociedade brasileira cada vez mais orientada pela visão multicultural-liberal de diversidade. Nesse sentido, na próxima sessão, uma vez evidenciada a dimensão histórica e política que envolve a emergência da Lei n. 10.639/2003 e seus conteúdos identitários, buscarei justamente aprofundar a compreensão em torno dos elementos simbólicos veiculados na referida lei e nas DCNERER, buscando revelar em que medida eles apontam ou não para a possibilidade de uma educação das relações étnico-raciais dialógica e aberta a movimentos de transculturação entre diferenças e identidades, para além de possíveis binarismos e polaridades que, no máximo, oferecem aos sujeitos pedagógicos a segurança de lugares bem delimitados norteados pelo respeito ao direito do outro ser diferente.

3 EDUCAÇÃO, RACISMO/ANTIRRACISMO E A CONSTRUÇÃO DO NACIONAL BRASILEIRO

Como é possível constatar, nas duas sessões anteriores concentrei esforços no sentido de contextualizar as DCNERER em um espectro mais amplo, o dos conflitos, avanços e limites que caracterizam o quadro, cada vez mais complexo, de multiculturalização do tratamento dispensado pelo Estado brasileiro aos problemas envolvendo a diversidade cultural, através das chamadas “políticas de identidade”.

Assim, intentei demonstrar que, enquanto “política de identidade”, as DCNERER podem ser consideradas como o resultado da emergência e luta antirracista do movimento negro brasileiro, refletindo as possibilidades e limites de um momento específico dessa trajetória, caracterizado pela assunção de uma postura multiculturalista que tensiona e objetiva superar a noção meramente pluralista-liberal de diversidade constante da Constituição brasileira.

Para além disso, as DCNERER se pautam não apenas pelo reconhecimento da particularidade, que perpassa a cultura negra, mas, principalmente, pela ampliação dessa noção de reconhecimento, na medida em que a atrela, imprescindivelmente, aos princípios de igualdade e justiça social. Em consequência, busquei, igualmente, demonstrar que as DCNERER ultrapassam a perspectiva de uma educação das relações étnico-raciais pensada nos limites da mera celebração das diferenças, uma vez que expressa uma abordagem problematizadora dessas relações, com foco na explicitação da desigualdade que atinge historicamente a população negra, sobretudo no âmbito educacional, realizando, portanto, uma explícita racialização desse debate.

Neste caso, objetivei trazer para a análise elementos históricos que, ao tempo em que possibilitassem uma melhor compreensão da guinada ideológica realizada pelo movimento negro, na direção de uma multiculturalização discursiva sobre negritude e diversidade cultural brasileira, permitisse, também, indicar os limites políticos dessa multiculturalização, diante do quadro de relações de força dentro do qual esse movimento social redimensionou seu olhar sobre a questão do racismo.

Tomando como base o conceito gramsciano de hegemonia, chamei a atenção para o fato de que, se, por um lado, naquele momento despontavam condições mais favoráveis para a luta contra o racismo, considerando o processo de redemocratização pós ditadura militar, por outro lado, a nação brasileira era envolvida concomitantemente pela onda neoliberal de “Terceira Via”, que fragmentou as

políticas de Estado na forma de políticas focalizadas, de acordo com demandas específicas da sociedade civil, provocando, nesta mesma sociedade civil e, conseqüentemente, no movimento social negro, uma mudança profunda no perfil de suas instituições, com a proliferação de Organizações Não Governamentais, que se caracterizam por uma ação mais profissional no campo das políticas sociais e por uma forte interação com a esfera do Estado.

Nesta perspectiva, considero que as DCNERER expressam o poder de mobilização e pressão do movimento social negro junto ao Estado, em sua histórica luta antirracista, todavia, em um momento onde as possibilidades de avanço são determinadas na liminaridade posta pela ofensiva neoliberal, pautada por uma flexibilização da relação Estado/sociedade civil, entretanto, ao custo da redução dos investimentos públicos em políticas sociais universalistas. Daí que, naquele contexto – sobretudo no período do governo Fernando Henrique Cardoso, caracterizado por um avanço agudo do neoliberalismo no Brasil – as conquistas do movimento social negro tenham assumido o formato possível de políticas multiculturais na forma de “ações afirmativas”, seguindo o modelo norte-americano, com foco exclusivo na população negra, conforme expresso nas questões introdutórias do Parecer CNE/CP 03/2004, que deu corpo ao texto das DCNERER:

O parecer procura oferecer uma resposta, entre outras, na área da educação, **à demanda da população afrodescendente**, no sentido de políticas de ações afirmativas, isto é, políticas de reparações e de reconhecimento e valorização de sua história, cultura, identidade [...] e busca combater o racismo e as discriminações que atingem **particularmente os negros**. (BRASIL, 2004b, p. 2, grifos meus).

Esse exclusivismo de uma política educacional de alcance nacional, que toca diretamente cidadãos e cidadãs de todos os grupos culturais brasileiros, mas que, entretanto, tem seu foco afirmativo explicitamente colocado em torno de um único segmento da população, os negros, demonstra-se inédito na história da educação brasileira. Como afirmei anteriormente, isso só se explica mediante a consideração das transformações operadas no próprio perfil do Estado brasileiro em processo de redemocratização e, por outro lado, sob influência direta dos interesses neoliberais do capital internacional. Daí que, sob o ponto de vista que venho até aqui construindo, as políticas de “ações afirmativas” direcionadas à população negra representem a resposta possível de um Estado – em processo de redução de seu caráter promotor de direitos universais – diante da força política de um movimento social específico, o

movimento social negro, em detrimento daqueles movimentos sociais menos mobilizados para, naquele momento, pressionar esse mesmo Estado. Trata-se, sem dúvida, de um processo de obtenção de hegemonia através de “flexibilizações seletivas”, determinadas pelas correlações de forças estabelecidas entre cada movimento social e o Estado brasileiro.

Nesse caso, conforme me referi, o ambiente pós ditadura militar, em função da abertura de processos de discussão envolvendo a construção de novos marcos legais no contexto de redemocratização, apresentou um campo propício para a retomada pública do debate em torno do racismo, favorecendo o fortalecimento do movimento social negro. Essas condições favoráveis são fortalecidas, ainda mais, quando se considera que aquele período virá a coincidir com o completar dos 100 anos da abolição da escravatura – em 1988 – e toda a problematização suscitada pelo movimento negro, envolvendo o Estado, acerca da incompletude da mesma. Esse debate irá fortalecer a perspectiva multiculturalista do antirracismo adotado pelo movimento social negro, a partir do final dos anos 1970, tendo como centro a denúncia quanto à invisibilidade da desigualdade negra promovida pelo mito da democracia racial e seu efeito dissolvente do problema do racismo e da identidade negra no Brasil.

Nessa direção, a orientação multicultural, adotada então pelo movimento social negro, tenderá a se consolidar na forma de um antirracismo diferencialista que terá seu marco histórico na organização da Marcha Zumbi dos Palmares no ano de 1995, organizada em memória dos 300 anos da morte de Zumbi dos Palmares, durante a qual foi entregue um documento ao então presidente da República, Fernando Henrique Cardoso, no qual oficialmente, pela primeira vez, o movimento social negro reivindicava do mandatário maior da nação, a adoção de políticas de ação afirmativa.

Conforme demonstrei, a culminância desse processo se verificará quando da participação da comitiva oficial brasileira, envolvendo membros do movimento negro e representantes do Estado brasileiro, durante a Conferência Mundial Contra o Racismo, a discriminação racial, a Xenofobia e a Intolerância Correlata, em Durban, África do Sul, no ano de 2001, durante a qual o Estado brasileiro assinou protocolos se comprometendo a adotar ações afirmativas no combate ao racismo, o que de fato ocorreu em seguida, conforme já descrito anteriormente nesse trabalho.

Em suma, entre o fim da ditadura militar e a Conferência de Durban, é possível perceber um nítido fortalecimento político do movimento social negro na relação com o Estado, a partir da redefinição do perfil de suas reivindicações, sob um viés

multicultural diferencialista – do qual Durban certamente foi um marco divisor de águas – que terá como consequência a luta pela conquista de políticas públicas focais, as “ações afirmativas”, pautando por um discurso explicitamente centrado na noção de raça.

Entretanto, se durante os dois mandatos presidenciais de Fernando Henrique Cardoso, a despeito de seu pioneirismo, a efetivação do combate ao racismo, através de ações afirmativas avançou timidamente, é possível atestar que a mesma será ampliada decisivamente com a chegada do Partido dos Trabalhadores ao poder, no ano de 2003, quando se apresentaram as condições políticas necessárias à ampliação da presença de membros do movimento social negro na estrutura do Estado, dado que a reestruturação desse movimento, da década de 1970 em diante, deu-se com a participação direta de militantes das organizações partidárias de esquerda, muitos dos quais atuaram diretamente na eleição de Luiz Inácio Lula da Silva para presidente da República.

Assim, com a criação da Secretaria Especial de Políticas para a Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) e sua condução, majoritariamente, por membros do movimento negro, as políticas afirmativas são definitivamente incorporadas como políticas de Estado no Brasil, dentre as quais se destacará, ainda no ano de 2003, a Lei n. 10.639/2003 e, um ano depois, as DCNERER, que se colocam como ações afirmativas explicitamente focadas na população negra. Essa estratégia, convergente entre um Estado focal em suas políticas e um movimento social pautado por políticas particularistas, será decisiva para a posição pioneira do movimento social negro na conquista de políticas centradas especificamente nos problemas raciais envolvendo a população negra. Esse aspecto torna-se patente, por exemplo, quando se considera que apenas cinco anos depois da promulgação da Lei n. 10.639/2003 – que instituiu o Artigo 26-A na Lei de Diretrizes e Bases da Educação e que gerou as DCNERER – o movimento social indígena conseguiu ser contemplado no campo da educação das relações étnico-raciais, por meio da Lei n. 10.645/2008, que alterou esse mesmo artigo, complementando a anterior Lei n. 10.639/2003, ao determinar que “nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da História e cultura afro-brasileira e **indígena**” (BRASIL, 2003, grifos meus).

Esse exclusivismo do movimento social negro, na construção da política de educação para as relações étnico-raciais, se por um lado, expressa a capacidade de

mobilização política desse movimento, por outro, explica, em boa medida, o foco exclusivo das DCNERER na negritude, passando ao largo de questões envolvendo os demais grupos étnicos brasileiros. Além disso, esse exclusivismo político e temático se configura como importante elemento a ser considerado no enfrentamento dos obstáculos à efetivação das DCNERER nas escolas públicas, pois ao centrar o foco da discussão no racismo envolvendo a população negra, dificulta o estabelecimento de alianças estratégicas – com indígenas e ciganos, por exemplo – que seriam necessárias para, ampliando o prisma do debate, se conseguir também ampliar os níveis de poder em termos de mobilização da sociedade para o devido envolvimento e comprometimento com a educação das relações étnico-raciais, o que obstacula a obtenção da hegemonia discursiva necessária, sobretudo entre os educadores de forma geral, para a conquista de avanços reais.

Assim, o debate sobre relações étnico-raciais na escola, após treze anos da Lei n. 10.639/2003, continua a sofrer do isolamento no âmbito educacional, tratado como uma bandeira de luta dos negros brasileiros e dependendo, quase que exclusivamente, do protagonismo de militantes do movimento negro e de docentes negro-militantes que, em geral, na contramão do restante da escola, travam uma árdua batalha para garantir o mínimo de espaço na educação para o debate em torno do racismo.

Nesta direção, a correspondência entre o que está proposto nas DCNERER enquanto política de identidade, e o público específico ao qual se dirige enquanto ação afirmativa, a população negra, o estudante negro, torna-se aspecto da maior importância na avaliação dos impasses que dificultam a superação do racismo no âmbito educacional, pois, para além dos fatores econômicos e sociais suscitados pela adoção de políticas de ação afirmativa voltadas para a população negra, as DCNERER enquanto política focal de Estado, demandam a definição objetiva da identidade dos sujeitos dessas políticas, conforme alerta Mônica Grin (2010, p. 133):

O problema está na validação empírica dos sujeitos para os quais ela se dirige. O novo desenho de diversidade supõe políticas que alterem as unidades fundamentais nas quais estão baseados os direitos. Se essas unidades fundamentais são grupos raciais/culturais e não mais indivíduos, as políticas e as intervenções normativas devem garantir as possibilidades desse novo arranjo societário.

Grin (2010) chama a atenção, ainda, para os desdobramentos desse problema, especificamente no Brasil, quando se trata da definição do público-alvo das políticas

de cotas raciais, por exemplo, pois, para aquela pesquisadora, muitas têm sido as controvérsias instauradas quando as instituições de ensino superior optaram pela implantação das cotas para o ingresso de afrodescendentes, como foi o caso da Universidade de Brasília, que ao adotar o critério da autodeclaração para o ingresso de alunos cotistas, constituiu também comissão destinada a entrevistar e “averiguar” a veracidade dessa autodeclaração, gerando, ao mesmo tempo, uma política de controle e patrulhamento identitário em um quadro extremamente complexo como o brasileiro, onde, dado o avançado grau de miscigenação, nem sempre a cor da pele expressa o pertencimento étnico-racial, segundo critérios de gradação mais clara ou mais escura. Com efeito, no âmago dessa questão, como já indicado acima, apresenta-se a demanda pela constituição de instrumentos e estratégias

[...] para que se crie uma identidade de destino, para que se construa o grupo-alvo para o qual as políticas de promoção racial deverão se dirigir. Esse trabalho incluiria a adoção de censos escolares a fim de delimitar e quantificar os grupos-alvo a serem melhor contemplados por políticas públicas, a elaboração de livros didáticos de História que incluam narrativas cujas referências positivas aos afrodescendentes, por exemplo, redefinam seu protagonismo, ressaltando sua ancestralidade cultural, étnica e racial, ou seja, realçando traços de africanidade e negritude necessários para que se legitime e consolide uma identidade racial (GRIN, 2010, p. 138).

A assertiva acima pode ser perfeitamente aplicada no que se refere à Lei n. 10.639/2003 e às DCNERER, que, sob essa ótica, podem ser compreendidas como “políticas de identidade” não apenas pelo que efetivam de reconhecimento em relação ao grupo étnico-racial negro, ao afirmarem a diferença negra na sua relação com a desigualdade, na perspectiva reivindicatória de justiça social, mas também por serem, simultaneamente, “políticas produtoras de identidade”, agindo, endogenamente, na produção de significantes em torno de certo tipo de sujeito e de identidade negra específica, definindo as fronteiras de uma negritude que, ambigualmente, atenda ao projeto político do movimento social negro, mas por outro lado, corresponda às necessidades exigidas pelo Estado para o reconhecimento dessa mesma negritude através de suas políticas.

Entendo que as DCNERER se configuram, então, como produção discursiva através da qual o movimento social negro, na situação de liminaridade posta na relação de poder com o Estado brasileiro neoliberal, produz os enunciados possíveis de consolidar a afirmação de um projeto de identidade coletiva objetivando a formação de “uma consciência negra”, ou seja, exercendo “uma função interpelativa”, no sentido

do chamamento ao autorreconhecimento da população negra no âmbito de uma identidade coletiva ativamente comprometida com o projeto político desenvolvido por esse movimento social e segundo critérios de racialização por ele definidos.

O desafio que se coloca, e que venho até aqui tentando desenvolver, para além da compreensão sobre o conteúdo simbólico do discurso em si, é o de captar as condições que envolvem e permitem a emergência desse discurso e não de outro, objetivando desvelar justamente os elementos que configuram as regras e limites de seu aparecimento. Nos termos de Michel Foucault (2007), trata-se, portanto, de realizar uma análise que deve buscar compreender como se estruturam as regras de sua formação, as condições de sua existência, ou, em outras palavras, os “elementos disruptivos” que ensejam o surgimento do discurso diferencialista negro-racializado ou, ainda, a “formação discursiva” dentro da qual esse discurso é produzido.

Assim, tão importante quanto identificar e compreender os enunciados identitários desse discurso sobre negritude, expresso nas DCNERER, coloca-se a necessidade de situar suas representações no jogo de relações discursivas que as produzem, relações estas que:

[...] não estão presentes no objeto; não são elas que são desenvolvidas quando se faz a análise; elas não desenham a trama, a racionalidade imanente, essa nervura ideal que reaparece totalmente, ou em parte, quando o imaginamos na verdade de seu conceito. Elas não definem a constituição interna do objeto, mas o que lhe permite aparecer, justapor-se a outros objetos, situar-se em relação a eles, definir sua diferença, sua irreduzibilidade e, eventualmente, sua heterogeneidade; enfim ser colocado em um campo de exterioridade (FOUCAULT, 2007, p. 51).

Ser colocado em um “campo de exterioridade”, na perspectiva teórica aqui adotada, equivale a assumir que o objeto do discurso, no nosso caso, a diferença negra produzida no âmbito das DCNERER, é uma construção de natureza performativa, ou seja, um “fazer-se em relação com”; noção a partir da qual mais do que descrever empiricamente o conteúdo dessa diferença, a análise deve se debruçar sobre a compreensão do sistema de diferenças ou “sistema de identificação” (HALL, 2003) no qual ela se produz, identificando suas regras de identificação, bem como as relações discursivas que articulam e que possibilitam a produção dessa diferença.

No tocante às DCNERER, entendo que tais relações dizem respeito justamente aos aspectos acima apontados por Grin (2010), quando se refere às condições e operações institucionais, que atuam na construção das ações afirmativas, mas também, da construção do próprio sujeito público-alvo dessas políticas, o negro,

através da produção de censos, estudos, material didático e outros tipos de recursos, que estabelecem uma nova racionalidade, no plano do Estado, dentro da qual são enunciados os significantes de uma identidade negra específica, possível de ser delineada precisamente através de gráficos, tabelas e índices.

Nessa dinâmica, ao mesmo tempo em que atendem à demanda de reconhecimento da natureza racista da desigualdade, formulada pelo movimento social negro, tais recursos de produção discursiva se alinham à lógica focal das políticas de viés neoliberal, em um quadro nacional de abandono da perspectiva do Estado de Bem-Estar Social centrado no pleno emprego e em políticas sociais universais.

No que tange a essa questão, Amauri Mendes Pereira (2013a), retomando o pensamento do militante negro Joel Rufino, insiste na necessidade de que tais processos sejam analisados considerando que os mesmos compõem parte de um todo maior que, no momento atual, requer o reconhecimento:

[...] da existência de uma crise brasileira (conectada à crise mundial), que poderia ser definida como um 'descompasso entre o conjunto de imagens e expectativas idealizadas' (vários mitos, inclusive o mito da democracia racial), e o 'comportamento da realidade', de falência daqueles mitos. O Movimento Negro em sentido estrito seria um sinal dessa falência. O enfrentamento mais eficaz do racismo e da crise brasileira, então, exigiria de sua parte, que primeiramente se pensasse como aspecto da crise; e que enxergasse, além disso, o papel que deveria/poderia desempenhar na sua superação, e passasse, então, a funcionar como uma 'ponte entre a dinâmica negra e o processo político-ideológico brasileiro, algo assim como um transferidor de energia' (PEREIRA, 2013a, p. 128).

Ora, a observação de Amauri Mendes Pereira é da maior importância para as reflexões até aqui realizadas, pois traz à luz dois aspectos fundamentais para que se compreenda em profundidade o advento das políticas de ações afirmativas no Brasil, a exemplo das DCNERER. O primeiro aspecto diz respeito ao próprio movimento social negro, em seu sentido estrito, ou seja, enquanto conjunto de organizações da sociedade civil explicitamente voltadas para o combate ao racismo. Nesse caso, o que se coloca é a necessidade de compreensão de que esse movimento social também é determinado, em certa medida, pelas condições político-sociais de uma crise mais ampla, a do capital internacional, que se reflete na economia e na sociedade brasileira, redefinindo não apenas o perfil do Estado, mas também as instituições da sociedade civil, ao redefinir o campo de sua atuação através de modelos de governança que

transferem para essas instituições boa parte da responsabilidade pela execução de políticas públicas.

Assim, concitar o movimento social negro a se colocar como parte dessa crise é convidá-lo a considerar as condições de produção do seu discurso sobre negritude, em suas possibilidades de avanço, mas também quanto aos limites dados pelo quadro mais amplo da vida social brasileira, o das relações econômicas e políticas envolvendo sociedade civil, Estado e mercado no contexto da globalização mundial e da necessidade de formação de novas ideologias adequadas à expansão desse processo e, na relação com as quais são dadas, ou não, as condições objetivas para a superação efetiva do racismo.

Em relação a isso, mais especificamente nos aspectos culturais e identitários inerentes a esse processo, Pierre Bordieu e Loic Wacquant (2002), em instigante e polêmico artigo intitulado *Sobre as Artimanhas da Razão Imperialista*, chamam a atenção para os riscos de fortalecimento do imperialismo cultural norte-americano, em relação aos chamados países periféricos, quando esses adotam questões filosóficas produzidas “[...] diretamente de confrontos intelectuais associados à particularidade social da sociedade e das universidades americanas [que] impuseram-se, sob formas, aparentemente desistoricizadas, ao planeta inteiro” (BORDIEU; WACQUANT, 2002, p. 1, complemento meu).

Esses autores alertam que o processo de circulação internacional dessas ideias e conceitos, facilitado pela globalização mundial, produz uma neutralização ou universalização dos mesmos, através de operações de desistoricização em relação aos contextos especificamente norte-americanos em que foram produzidos, possibilitando que esses conceitos e ideias sejam importados e aplicados às análises dos países periféricos, com prejuízo para suas formas próprias de teorizar essas realidades.

Ainda nessa direção, Bordieu e Wacquant (2002) exemplificam, especificamente em relação ao conceito de racismo, o caso brasileiro. Para esses estudiosos, a maioria das pesquisas sobre desigualdade etnoracial realizadas por pesquisadores norte-americanos e latino-americanos formados nos Estados Unidos, dedicam-se a contrariar a imagem que a maior parte dos brasileiros tem do Brasil, buscando provar que essa nação em nada é menos racista do que as demais e, nesse caso, acaba sendo aplicado de forma impositiva, ao caso brasileiro, um conceito de

racismo, segundo uma classificação historicamente produzida no contexto norte-americano:

Em um campo mais próximo das realidades políticas, um debate como o da 'raça' e da identidade dá lugar a semelhantes intrusões etnocêntricas. Uma representação histórica surgida do fato de que a tradição americana calca, de maneira arbitrária, a dicotomia entre brancos e negros em uma realidade infinitamente mais complexa, pode até mesmo se impor em países em que os princípios de visão e divisão, codificados ou práticos, das diferenças étnicas são completamente diferentes e em que, como o Brasil, ainda eram considerados, recentemente, como contra-exemplos do 'modelo americano' (BORDIEU; WACQUANT, 2002, p. 3).

Bordieu e Wacquant (2002) prosseguem em sua denúncia do imperialismo cultural norte-americano, fazendo referência ao papel que fundações americanas de filantropia, como a Fundação Ford e a Fundação Rockefeller, cumprem enquanto impulsionadoras da difusão da “doxa racial norte-americana” nas universidades brasileiras, patrocinando eventos, programas de pós-graduação em raça e etnicidade, revistas especializadas e também bolsas de mestrado e doutorado para estudantes afrodescendentes que se proponham a estudarem essa temática em universidades brasileiras ou, também, norte-americanas.

Nesse caso, os autores chamam a atenção para o fato de essas fundações condicionarem a liberação de patrocínios à adoção, por parte das equipes de pesquisadores, de ações afirmativas (*affirmative action*), tipo de política social formulada historicamente no bojo do modelo racial dicotômico norte-americano. Ainda segundo a visão desses autores, essas operações de adesão da academia brasileira em troca “de benefícios materiais e simbólicos” (BORDIEU; WACQUANT, 2002, p. 4), não conseguiriam garantir a hegemonia das ideias norte-americanas no campo racial brasileiro, se não fosse complementada, ainda, pela ação direta da influência dos intelectuais norte-americanos sobre o próprio movimento social que milita em torno dessa causa:

com efeito, o que pensar desses pesquisadores americanos que vão ao Brasil encorajar os líderes do *Movimento Negro* a adotar as táticas do movimento afro-americano de defesa dos direitos civis e denunciar a categoria pardo (termo intermediário entre branco e preto que designa as pessoas de aparência física mista) a fim de mobilizar todos os brasileiros de ascendência africana a partir de uma oposição dicotômica entre 'afro-brasileiros' e 'brancos' no preciso momento em que, nos Estados Unidos, os indivíduos de origem mista se mobilizam a fim de que o Estado americano (a começar pelos Institutos de recenseamento) reconheça, oficialmente, os americanos 'mestiços', deixando de os classificar à força sob a etiqueta exclusiva de 'negro'? (BORDIEU; WACQUANT, 2002, p. 6).

Diante destas considerações, como deixar de pensar na proposição de Amauri Mendes Pereira e Joel Rufino, acima já apresentadas, de que o atual momento de crise mundial e brasileira exige que o movimento social negro se coloque como parte desse contexto e avalie seu papel e suas ações dentro das correlações de força aí atuantes? Indo mais adiante, como deixar de pensar, ainda, sobre os efeitos dessas relações de poder entre países centrais e periféricos, no contexto da globalização neoliberal, atuando sobre os fatores que geraram a transição realizada pelo movimento negro nas últimas décadas, indo de uma visão antirracista nos marcos de um conceito de pluralidade articulada à ideia de nação democrática, para um antirracismo diferencialista articulado à ideia de sociedade desigual, seguindo de perto o modelo norte-americano?

Aprofundando os desdobramentos dessas questões, Grin (2010), ao tentar captar aspectos estruturantes desse diferencialismo, quando aplicado ao caso brasileiro, observa com muita pertinência:

[...] a bandeira da diversidade nos moldes multiculturalistas em curso no Brasil é acalentada, hoje, por preocupações de natureza distributivas, mais do que pelas possibilidades de esclarecimento e superação do preconceito racial. O racismo é, hoje, subsidiário das desigualdades, e **a racialização é a meta** a ser perseguida na superação das desigualdades. [...] Hoje, não se luta categoricamente contra a 'raça'. Luta-se contra o fim das desigualdades raciais, por justiça distributiva, por oportunidades, por políticas focais, por ações afirmativas, por cotas e por dispositivos legais de discriminação positiva, portanto, **pela afirmação e reconhecimento da raça** (GRIN, 2010, p. 132-133, grifos meus).

Obviamente, essa observação suscita várias reflexões sobre as DCNERER enquanto política de educação das relações étnico-raciais, gestada exatamente no bojo dessa redefinição ideológica por parte do movimento social negro na relação com o Estado. A operação de inversão discursiva, identificada por Grin, onde a luta antirracista abandona a estratégia de combate ao racismo, tendo como núcleo discursivo principal a desconstrução da raça, ou a comprovação da sua inexistência, o abandono dessa perspectiva, mediante a adoção de um antirracismo pautando “pela afirmação e reconhecimento da raça”, ainda que não seja em termos biologizados, desdobra-se, por consequência, na proposição de políticas antirracistas que contribuam justamente para a afirmação da raça em termos de negritude.

Essa questão suscita a percepção de que as DCNERER enquanto política de ação afirmativa, pautada pelo princípio do reconhecimento, deve também ser compreendida enquanto parte do projeto político mais amplo, capitaneado pelo

movimento social negro, de racialização do debate sob o prisma da afirmação da raça negra, ou seja, as DCNERER, assim vistas, mais que uma política pública, se colocam como a materialização do projeto político identitário do movimento social negro, em seus novos termos racializados, posicionando-se, com isso, no centro do processo de afirmação política de um projeto de nação brasileira historicamente sob dominância do princípio ideológico da democracia racial.

Nesse caso, há que se considerar os impasses, tensões e limites que se colocam para a educação das relações étnico-raciais em um contexto onde a busca pela superação do racismo toma como pressuposto a noção de que as relações entre os sujeitos são subsidiárias do racismo em nível estrutural, perante o qual as políticas de reparação e reconhecimento parecem adquirir muito maior importância do que os aspectos pedagógicos para a construção de relações étnico-raciais capazes de ultrapassar fronteiras identitárias e promover o efetivo diálogo entre as diferenças.

Retorno, nesse ponto, ao segundo aspecto da observação acima citada, de Amauri Mendes Pereira, quando o mesmo afirma que o movimento social negro, nesse quadro de crise, deveria “funcionar como uma ‘ponte entre a dinâmica negra e o processo político-ideológico brasileiro”. Entendo que essa afirmativa toca em um ponto crucial para o tema aqui tratado, pois, na verdade, o que se depreende dessa assertiva é que a produção discursiva antirracista do movimento negro só pode ser plenamente entendida quando considerada enquanto parte de uma construção maior, a do “processo político-ideológico brasileiro”, em relação ao qual se encontra em situação de interdependência.

A ideia de “ponte” sugere a condição de mão dupla na qual se elabora o discurso afirmativo de uma negritude racializada, indicando que o movimento social negro não apenas extrai e produz seus pontos de vista e noções de negritude no contato direto com o negro real, mas que esse negro real, antes de ser objeto discursivo do movimento negro, o é no espaço mais amplo da elaboração de discursos em torno de uma identidade nacional e, conseqüentemente, de um povo brasileiro. Ou seja, a construção de um discurso negro antirracista deve, portanto, ser percebida à luz das especificidades e particularidades do modelo de relações étnico-raciais predominante no Brasil, o que equivale a dizer nos limites postos à própria discussão sobre raça no contexto de construção da unidade nacional brasileira e sua identidade, sobretudo no período republicano.

Sob essa ótica, o campo político no qual emergem as ações afirmativas, em particular a Lei n. 10.639/2003 e as DCNERER, se configura não como um espaço de afirmação e reprodução mecânica e linear dos poderes no âmbito do Estado e da sociedade civil, mas como espaço de negociações simbólicas permeadas de tensões e ambiguidades, dadas pela particularidade da lógica que orienta as relações raciais no Brasil, no contexto de produção de um sentido de nacionalidade em processo constante de transformação e, no momento atual, em nítida transição dada pela crise dos Estados Nacionais e seus referenciais simbólicos, em função das reformas neoliberais impostas pelos organismos econômicos internacionais, onde ao lado da redução da máquina estatal adequada ao modelo do chamado Estado Mínimo, o discurso multicultural desponta, em sua versão neoliberal enquanto ideologia voltada para a consolidação do sentido de uma cidadania global pautada principalmente no consumo, com a liberação das fronteiras e barreiras alfandegárias possibilitando o livre tráfego de mercadorias e a consequente ampliação de mercados consumidores de produtos industrializados.

Assim, há que se considerar que o avanço do multiculturalismo liberal permeando a discussão sobre racismo no Brasil tenha se dado progressivamente de forma concomitante às transformações econômicas e políticas pelas quais passara o próprio país entre as décadas de 1980 e 2000, e não como um simples processo de imposição mecanicamente assimilado no plano do Estado e do movimento social negro. É o que se dá a perceber quando da análise das palavras do então presidente da República Fernando Henrique Cardoso, pronunciadas apenas sete anos antes da promulgação da Lei n. 10.639/2003, durante a abertura, em 1996, do Seminário *Multiculturalismo e Racismo: o papel da ação afirmativa nos Estados democráticos contemporâneos*, promovido pelo Governo Federal. Nota-se, então, uma postura de cautela e prudência em relação às possíveis transformações que a adoção de políticas de ações afirmativas poderia acarretar no ideário democrático racial brasileiro:

De alguma maneira, o fato de nós brasileiros, pertencermos a uma nação cheia de contrastes de todo tipo – diferenças que não são só desigualdades em raça, cor, cultura – é um privilégio. Isso nos permite – se nos organizarmos democraticamente – um benefício imenso. [...] Não devemos, não obstante, exagerar nessa crítica e auto-crítica. Se é verdade que existe um lado de hipocrisia, há outro lado que é de abertura. **Convivemos com essa ambigüidade** na nossa formação cultural. **E é preciso tirar o proveito dessa ambigüidade.** Não sei se será por temperamento, mas não gosto das coisas muito cartesianas. Acho que as coisas mais ambíguas são melhores. **Quando não existe muita clareza, talvez seja mais fácil.** Muitas vezes a clareza separa demais (CARDOSO, 1996, p. 07, grifos meus).

Como é possível perceber, a ambiguidade não se apresenta apenas como tema na fala do então presidente, na verdade ela estrutura toda a sua fala. O cerne de seu pensamento reside, de fato, na preocupação com uma racialização polarizada da questão do racismo no Brasil, a partir da adoção de políticas de ações afirmativas seguindo o modelo norte-americano. Nisso, a fala de Fernando Henrique se alinhava à percepção já defendida, na primeira metade do século XX, por brasilianistas como Marvin Harris e Donald Pierson, que ao realizarem pesquisas sobre relações raciais no Brasil, destacavam a natureza ambígua das categorias classificatórias usadas para identificar os brasileiros segundo seu pertencimento racial. Subjacente à afirmação de Fernando Henrique quanto à vantagem da ambiguidade em relação à clareza, no trato das questões raciais, é possível, ainda, perceber que o mesmo trata a existência do racismo como algo no plano da excepcionalidade e não como dimensão estruturante da formação da identidade brasileira, de forma que o então presidente, na mesma linha ambígua do início de seu discurso, assume a existência do racismo no Brasil, mas, ao mesmo tempo, atenuando a força do mesmo:

[...] o Brasil passou a descobrir que não tínhamos assim tanta propensão à tolerância como gostaríamos de ter. Pelo contrário, existem aqui **alguns** aspectos de intolerância, quase sempre disfarçados pela tradição paternalista do nosso velho patriarcalismo. Sempre um pouco edulcoradas, adocicadas. **Geralmente não manifestamos as nossas reservas em termos ásperos** (CARDOSO, 1996, p. 7, grifos meus).

Observe-se que a tônica discursiva na fala presidencial, ao tratar da questão do racismo, chama a atenção pela própria ausência desse termo, referido indiretamente através da palavra intolerância, e, por outro lado, numa ênfase nas relações e comportamento interpessoais, reduzindo o fenômeno do racismo à esfera das individualidades, distante, portanto, da perspectiva do racismo estrutural que o movimento negro vinha abraçando desde os anos 1970. Mais adiante, conseqüente com suas considerações e preocupações iniciais em termos de respeito à ambiguidade brasileira no campo racial, Fernando Henrique Cardoso arremata, concitando os participantes do seminário à cautela na indicação dos caminhos a serem definidos no combate ao racismo, a partir de então, recomendando que esses refletissem as peculiaridades da realidade brasileira no trato das questões raciais, de forma que, na sua visão, em uma realidade ambígua deveriam ser pensadas, igualmente, soluções ambíguas, “criativas” ou “imaginativas”, mantendo, com isso, a mesma ambígua posição em relação à superação do racismo brasileiro:

Por isso, nas soluções para esses problemas **não devemos simplesmente imitar**. Temos que usar a **criatividade**. A nossa ambigüidade, as características **não cartesianas** do Brasil, que dificultam em tantos aspectos também podem ajudar em outros. Devemos buscar soluções que não sejam pura e simplesmente a repetição, a cópia de soluções imaginadas para situações onde também há discriminação, onde também há preconceito, mas num contexto diferente do nosso. É melhor, portanto, buscarmos uma solução mais imaginativa (CARDOSO, 1996, p. 8, grifos meus).

Como é possível perceber, a contrapartida da defesa de nossa ambigüidade nacional, na visão de Fernando Henrique Cardoso, é a recusa à imitação de modelos estrangeiros “[...] onde também há discriminação, onde também há preconceito, mas num contexto diferente do nosso”. Nesse caso, a referência implícita se coloca em relação ao modelo “cartesiano” de relações raciais norte-americano, de forma que, paradoxalmente, Fernando Henrique Cardoso, ainda que adotasse um modelo de governo eminentemente neoliberal, pautado pela inserção do Brasil no circuito de trocas do capital internacional comandado pelos Estados Unidos, por outro lado, denotava, ainda, **uma posição vacilante e ambígua** em termos de alinhamento ideológico ao modelo norte-americano, no campo das relações raciais, ao ponto de seu governo patrocinar um evento voltado exclusivamente para o debate sobre a adoção de ações afirmativas – um mecanismo de política antirracista historicamente nascido no contexto das lutas dos movimentos por direitos civis norte-americanos –, todavia, preservando, em sua visão, a ambigüidade das relações raciais brasileiras e, com isso, da própria percepção sobre o racismo.

Estaria o então presidente respondendo, dentro do possível, com essa postura, à tensão colocada pela pressão do imperialismo norte-americano no campo cultural (BORDIEU; WACQUANT, 2002), e, simultaneamente, à resistência das elites econômico-políticas brasileiras, para quem o discurso do racismo ambíguo sempre se apresentou como marca da própria nacionalidade, de um país onde o racismo se expressaria muito mais na esfera excepcional da individualidade do que como um ponto estruturante da realidade social e da identidade brasileiras?

Por outro lado, é necessário considerar, conforme já aludi anteriormente, que, no campo racial, a doxa norte-americana foi incorporada às reivindicações de um movimento social negro historicamente de esquerda e, naquele momento, de oposição mais ampla ao avanço dos interesses neoliberais no país, de forma que, atender ao movimento negro, de certa forma, seria contribuir para o fortalecimento do

campo político de oposição ao próprio governo Fernando Henrique Cardoso e suas reformas neoliberalizantes no plano da economia.

Daí, a prevalência da ambiguidade discursiva que, já no momento seguinte, com a chegada do Partido dos Trabalhadores ao poder, e, com isso, também do movimento negro, destensionaria esse complexo quadro de relações de força, gerando as condições necessárias para que se pudesse avançar decisivamente na assunção de um modelo antirracista diferencialista, no qual as ações afirmativas, mais do que estratégias politicamente possíveis de serem realizadas na liminaridade da correlação de forças anterior, eram, agora, articuladas diretamente tendo como referência uma percepção nada ambígua do Brasil, visto como um país racista e caracterizado por uma **desigualdade fundamentada na ideia bipolarizada de raça** (negros/brancos), conforme pode se depreender da fala do presidente Luiz Inácio Lula da Silva, quando do lançamento da Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial, na Serra da Barriga, Alagoas, no ano de 2003:

No Brasil colonial havia escravidão porque havia desigualdade, os homens não eram iguais perante a lei. Mais do que isso, os escravos eram tratados como animais ou como simples mercadoria. No Brasil do século XXI **há exclusão porque continua a haver desigualdade**; hoje, os homens são iguais perante a lei, mas não têm oportunidades iguais. **Os direitos republicanos são monopólio de uma parte da população, como se, na prática, o Brasil fosse uma República branca, ainda que 46% de seu povo seja negro**. Um milhão e 700 mil brasileiros mais ricos têm a mesma renda destinada à soma de 85 milhões de pobres. Vocês sabem tanto quanto eu: entre os ricos há poucos negros mas, entre os pobres, eles são maioria. De cada dez pobres, seis são negros e apenas 22% são brancos. Entre os empresários, 22% são negros; a mortalidade infantil, meu caro Governador, é 60% superior entre as crianças negras (BRASIL, 2003, p. 3-4, grifos meus).

Analisando aquele contexto de transformação da retórica governamental em relação à questão racial, Mônica Grin aponta dois aspectos importantes para os objetivos desta pesquisa. Em primeiro lugar, a autora identifica uma clara ressemantização operada em torno da categoria “diversidade”, que de uma noção universalista passa a ser compreendida em termos de diferenciação e particularização racial e cultural focada nos negros (claramente antagônica ao mito da democracia racial brasileira e sua identidade mestiça), possibilitando, portanto, as condições para a formação de um novo discurso sobre a própria identidade negra. Junto a esse fator, Grin acrescenta em sua análise a evidente articulação que essa noção de diversidade guardaria com a noção de desigualdade, a partir da qual a função precípua da diversidade “[...] seria debelar as desigualdades, não as diferenças entre as ‘raças’ no

Brasil” (GRIN, 2010, p. 128). Subjacente a essa noção de desigualdade racializada, estaria colocada a ênfase em um racismo estrutural, onde, nas palavras de Mônica Grin, “o racismo prescinde do racista”, pois:

O racismo já estaria impregnado nos mecanismos de reprodução institucional. Nesses termos, penalizar atitudes racistas seria, para o movimento negro, norma necessária, porém não suficiente, uma vez que não elimina o pior racismo, qual seja, o racismo sistêmico ou estrutural. O racismo, nessa perspectiva, adquire uma moldura institucional, uma normatividade mecânica, a despeito da intenção de atores racistas individualizados. [...] Com efeito, o legado das lutas antirracistas em sua versão moralizante, ou melhor, ética e de penalização de atos de discriminação racial, vem sendo magistralmente relegado ao âmbito da utopia, do idealismo, vale dizer, desacreditado como fundamento eficaz da luta pela igualdade e justiça no Brasil. A luta antirracista adquire outros alvos e prioridades (GRIN, 2010, p. 132).

A concretização dessa guinada da luta antirracista, em direção a outros “alvos e prioridades”, não ocorrerá por acaso a partir da chegada de Luiz Inácio Lula da Silva e do Partido dos Trabalhadores ao cargo mais alto da República brasileira. Justamente por ter suas raízes históricas fincadas nos movimentos sociais organizados, esse governo gozará dos recursos políticos **conciliatórios** necessários para promover o avanço das políticas neoliberais no campo econômico, com a elevação das taxas de juros, independência do Banco Central e forte atração de capitais especulativos internacionais, ao tempo em que impulsionava o desenvolvimento social através de políticas públicas negociadas com as organizações representativas da sociedade civil, com recortes específicos, sobretudo no campo dos direitos humanos, como políticas para mulheres, deficientes, indígenas e, especificamente no que aqui interessa, aquelas focadas na população negra¹⁶.

Tais condições conciliatórias, portanto, ensejarão o aprofundamento do multiculturalismo enquanto ideologia de Estado, em seu duplo viés: por um lado com forte teor descritivo, investindo recursos, através de ações de pesquisa e estudos na produção de conhecimento que melhor caracterize e identifique a negritude brasileira¹⁷, em contraponto aos demais grupos raciais, sobretudo os brancos,

¹⁶ Nesse caso, vale destacar as políticas voltadas para as comunidades quilombolas, sobretudo o multisetorial designado por **Programa Brasil Quilombola**, coordenado pela SEPPIR, com a participação de 11 ministérios que formam um comitê gestor. No campo da Educação, além da Lei 10.639/03 e das DCNERER, a criação da SECADI, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão enquanto órgão do Ministério da Educação, representou significativo avanço na implementação de ações educativas voltadas para a valorização da diversidade cultural no Brasil.

¹⁷ Cabe destacar a ênfase que o IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística passa a conferir aos aspectos raça/cor em seus censos demográficos e nas PNAD’S, Pesquisa Nacional por Amostra Domiciliar, sobretudo a partir do ano de 2010, com a produção de vários indicadores e estudos acerca

possibilitando ações governamentais de reconhecimento da diferença negra e, por outro lado, normatizando o campo dessas ações através de políticas especificamente voltadas para a reversão da desigualdade junto a essa população, segundo critérios explicitamente racializados.

Todavia, como todo processo social que envolve negociação entre interesses de grupos diversos, longe de uma disseminação pacífica, as políticas de ações afirmativas no campo racial, a exemplo das DCNERER, objeto desse estudo, enfrentarão a resistência e força de dissidências dentro e fora do movimento social negro e do próprio Estado, além da força da ideia de democracia racial amplamente enraizada no imaginário da nacionalidade brasileira, o que colocará as DCNERER na paradoxal situação de ser, simultaneamente, uma política de Estado de caráter determinativo na forma da Lei e, por outro lado, ser também uma política mobilizadora para que ela mesma se cumpra. Assim, as DCNERER cumprem a função de descerrar oficialmente o campo de luta em torno da questão do racismo no âmbito educacional, sem, no entanto, apresentar garantias de vitória, o que se constata facilmente ao considerar que, após treze anos de promulgação da Lei n. 10.639/2003 muito pouco, de fato, foi realizado por parte do Estado e das próprias comunidades escolares para a sua efetiva implementação.

Se, por um lado, as DCNERER inauguram no campo educacional o discurso de um antirracismo afirmativo da raça, com a conseqüente ênfase na natureza racializada da desigualdade negra, por outro lado, muitas ainda são as resistências, dentro e fora da escola, à assimilação efetiva dessa perspectiva. Essa realidade, em contrapartida, requisita, na verdade, um maior aprofundamento da questão do racismo, sobretudo na educação, em um amplo debate que envolva toda a comunidade escolar, representantes do Estado e do movimento social negro, o que passa não apenas pela adoção mecânica da perspectiva diferencialista de negritude que se anuncia nas DCNERER, mas também pela reflexão em torno das especificidades do que se convencionou chamar de racismo à brasileira, para que se possa obter sua superação, através de alternativas pedagógicas que se ponham para além da binariedade racismo/antirracismo e, com isso, se consiga romper não somente com o racismo, mas com a própria noção de raça, indo para além da necessidade de qualquer tipo de classificação de caráter polarizador.

das desigualdades raciais. A esse trabalho, some-se os diversos estudos já realizados pelo IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada em parceria com a SEPPIR e disponíveis em seu site oficial.

3.1 Raça, branqueamento e o racismo à brasileira

De acordo com as observações já apresentadas, a emergência das DCNERER se dá em meio à transição do discurso do movimento social negro, historicamente marcado por uma tônica antirracista segundo a noção de pluralismo cultural, cujas ações se voltavam para a regulação dos comportamentos e valores ao nível dos indivíduos e suas atitudes interpessoais. Tratava-se, ainda, de um antirracismo focado na negação da raça biológica, elemento considerado fundamento dos racismos contemporâneos, sobretudo após o genocídio nazista durante a Segunda Guerra Mundial.

No atual momento, esse antirracismo comportamental e antirraciológico cede lugar a um antirracismo afirmativo da raça negra, uma afirmatividade positiva, no caso, que parte da compreensão de que o racismo, para além dos comportamentos racistas individualizados é, ele mesmo, estruturante do modelo de sociedade desigual em que vivemos. Essa visão, por consequência, leva a que esse antirracismo racializado foque suas ações na luta por políticas de enfrentamento da desigualdade negra, as ações afirmativas.

Todavia, esse quadro de transformação discursiva no âmbito do movimento social negro e, por consequência, na formulação de políticas públicas antirracistas, se desenvolve em um contexto sociopolítico cujas possibilidades de avanço dessa nova perspectiva antirracista são dadas por fatores mais amplos, econômicos e, principalmente, culturais, no bojo da discussão sobre a identidade nacional brasileira e no confronto com o ideário da mestiçagem e da democracia racial que têm dominado historicamente esse campo.

Assim, no confronto ideológico de forças, a ambiguidade discursiva se sobressai como traço característico de um momento que exige negociações de todos os atores sociais envolvidos, inclusive do Estado, conforme se deu a perceber, durante os anos 1990, na fala do então presidente da República Fernando Henrique Cardoso, quando em contraste com o incisivo discurso diferencialista do presidente Luiz Inácio Lula da Silva. Todavia, ao tempo em que esse avançava na adoção formal de políticas antirracistas, por outro lado, comportou-se igualmente de forma ambígua no que diz respeito às medidas efetivas necessárias à efetivação de uma agenda antirracista ao nível do Estado, sobretudo na educação, onde após treze anos da Lei n. 10.639/2003, muito pouco de fato foi investido para que as escolas públicas de todo

o país implementassem o que se punha como obrigatório nos termos colocados pelas DCNERER.

Portanto, o que se coloca é o fato de que o novo antirracismo racializado e os impasses e ambiguidades que têm caracterizado sua efetivação, na verdade, refletem as tensões, avanços e resistências que configuram o panorama mais amplo de transformações econômicas da sociedade brasileira nas últimas três décadas, no quadro da globalização mundial, e sua reverberação na própria percepção de brasilidade em um momento de crise do Estado e seu discurso de afirmação da particularidade do nacional, definindo, assim, as possibilidades de emergência de novas percepções sobre raça e racismo no bojo da redefinição da identidade nacional.

Nesse quadro de tensões entre velhos e novos paradigmas, não há espaço para afirmações fechadas e definitivas, sob risco de perda de hegemonia ou de recuo em conquistas possíveis. Por outro lado, no seio dessas “ambiguidades estratégicas”, surge a necessidade de maior aprofundamento sobre as especificidades históricas da formação de nossas noções de brasilidade, de povo e de racismo, para que não se resvale em direção às soluções mecanicamente direcionadas à escola e, muitas vezes, discrepantes com o que, de fato, expressa nossa historicidade e nossa realidade social.

No limiar dessas percepções, as DCNERER aparecem igualmente recortadas de ambiguidades que, igualmente, refletem o posicionamento diferencialista do movimento social negro e seu antirracismo racializado mas, ao mesmo tempo, dialogam com enunciados produzidos no seio de uma formação discursiva centrada na ideia inarredável de democracia racial articulada à unidade nacional, inegociável para boa parte dos grupos dominantes no Brasil. Nesse caso, o mito da democracia racial brasileira é deslocado da noção de mestiçagem generalizante para a ideia de uma democracia pluralista, todavia centrada na educação de indivíduos ainda separados binariamente nas oposições negro/branco.

A superação desse momento, portanto, diante da complexidade que caracteriza o contexto social das DCNERER, exige o aprofundamento em torno das nossas especificidades e, particularmente, do que os cientistas sociais convencionaram chamar de “racismo à brasileira”, o que requer que sejam estudadas as particularidades históricas que caracterizam a formação do racismo no Brasil. Conceitos como branqueamento, mestiçagem, negro, branco, raça e racismo, tão presentes nos enunciados antirracistas, seja de que orientação forem, demandam

novas abordagens, olhares capazes de incorporarem os aspectos relevantes de diferentes posturas teóricas e campos ideológicos, para que se possa construir novas propostas coerentes com os desafios que a realidade multicultural brasileira coloca.

3.1.1 Branqueamento e mestiçagem: de Nina Rodrigues a Freyre, da degeneração à redenção do mulato

No cerne da ação pedagógica antirracista proposta pelas DCNERER encontra-se o enfrentamento do dilema da mestiçagem e sua abrangência generalizante e homogeneizadora que, no bojo do mito da democracia racial brasileira, teria funcionado enquanto instrumento ideológico de apagamento social da diferença negra e, com isso, de invisibilização do próprio racismo. Todavia, para além de sua eficácia homogeneizadora, há que assumir que, historicamente, a ampla mestiçagem verificada no Brasil gerou uma cultura das relações étnico-raciais que, a despeito de suas transformações ao longo do tempo, não pode ser desprezada em sua singularidade quando se pretende educar as novas gerações na direção de uma cultura antirracista.

Portanto, a avaliação consequente do caminho pedagógico proposto nas DCNERER para a superação do racismo exige que se aprofunde a compreensão sobre tais singularidades das relações raciais brasileiras, de forma que não basta a denúncia dos efeitos invisibilizadores e fragmentadores da negritude gerados pela mestiçagem tal como trabalhada na ótica do mito da democracia racial, desaguando na sua mera substituição mecânica por outro modelo de identidade nacional e de identidade negra, racializada ou não. Em um quadro complexo como o que se apresenta no Brasil, há que se considerar a necessidade de um olhar crítico e profundo sobre nossa construção social, buscando captar a força do ideário mestiço não apenas na sua capacidade dissimuladora das diferenças entre os grupos étnico-raciais mas, principalmente, na sua ambiguidade e no que ela permite de circularidade e zonas de contato entre esses diferentes. Ciente disso, tentarei aqui historicizar brevemente a trajetória desse debate sobre a mestiçagem brasileira, no intuito de subsidiar uma melhor compreensão dos desafios postos à implementação da educação das relações étnico-raciais em viés antirracista, nos moldes do que se apresenta nas DCNERER.

Cabe, inicialmente, considerar que a ideia segundo a qual o Brasil é uma democracia isenta de racismos, sobretudo em função do caráter mestiço do seu povo, trata-se de uma construção social que não pode simplesmente ser naturalizada como algo intrínseco à forma de ser do brasileiro, desde sempre. Desse ponto de vista, é justo considerar como marco histórico dessa construção, os trabalhos do sociólogo pernambucano Gilberto Freyre que, no ano de 1933 lançou o livro *Casa Grande e Senzala*, inaugurando uma nova perspectiva teórica acerca da participação positivada dos afrodescendentes na formação social brasileira e, em particular, na formação de um povo mestiço, ponto de vista esse, bem sintetizado na sua célebre frase: “todo brasileiro, mesmo o alvo, de cabelo louro, traz na alma, quando não na alma e no corpo – há muita gente de jenipapo ou mancha mongólica no Brasil – a sombra, ou pelo menos a pinta, do indígena ou do negro” (FREYRE, 2000, p. 343).

Observa-se, então, que Freyre realizou um deslocamento no debate sobre a questão racial brasileira, tirando o foco do aspecto puramente biológico da raça e centrando na dimensão cultural – a referida “*alma*” – da formação do povo brasileiro, para ele uma alma essencialmente mestiça, biológica e culturalmente. Nesse aspecto, ao contrário do que apregoavam, desde a segunda metade do século XIX, os defensores da tese da inferioridade biológica e cultural do africano e seus descendentes, Freyre irá ressaltar a contribuição positiva das populações negras na construção de nossa brasilidade mestiça, transformando, assim, o negro em um agente ativo na elaboração da identidade nacional brasileira.

Entretanto, ao realizar essa positivação cultural da negritude brasileira, ambigualmente, Freyre põe o negro em posição histórica secundária e subalterna, dando centralidade histórica ao elemento europeu. Na visão de Freyre, o português teria sido o protagonista principal da empreitada colonizadora nas terras brasileiras, pois sua versatilidade, adaptabilidade e flexibilidade às condições materiais locais, bem como sua capacidade de convívio e mestiçagem com indígenas e negros, formavam os requisitos necessários à obtenção do êxito verificado na construção da nação brasileira. Assim, ao tempo em que possibilita a integração positiva do negro à história e identidade nacionais, simultaneamente, Freyre omite o caráter conflitivo, racista e violento do sistema escravista, elaborando uma versão considerada “adocicada” das relações entre senhores e escravos, realizando, com isso, uma naturalização da posição histórica subalterna do negro no contexto da escravidão, através de bem elaboradas descrições de um cotidiano colonial escravocrata

idealizado, conforme é possível constatar na leitura do trecho de *Casa Grande e Senzala*, abaixo transcrito:

Na ternura, na mímica excessiva, no catolicismo em que se deliciam nossos sentidos, na música, no andar, na fala, no canto de ninar menino pequeno, em tudo que é expressão sincera de vida, trazemos quase todos a marca da influência negra. Da escrava ou sinhama que nos embalou. Que nos deu de mamar. Que nos deu de comer, ela própria amolengando na mão o bolão de comida. Da negra velha que nos contou as primeiras histórias de bicho e de mal-assombrado. Da mulata que nos tirou o primeiro bicho-de-pé de uma coceira tão boa. Da que nos iniciou no amor físico e nos transmitiu, ao ranger da cama-de-vento, a primeira sensação completa de homem (FREYRE, 2000, p. 343).

Mas nem sempre essa visão integradora e conciliatória das raças predominou. Na verdade, desde a segunda metade do século XIX até as duas primeiras décadas do século XX, a questão racial consistiu em um dos principais problemas a ocupar o pensamento dos intelectuais e políticos brasileiros, sobretudo no tocante às consequências, para a formação do povo brasileiro, advindas da carga biológica negativa que era atribuída à população negra. À época, vigorava a força de teorias raciais que propugnavam a irreversibilidade da inferioridade física e psicológica atribuída à raça negra e, por consequência, a degeneração biológico-cultural dos elementos resultantes da mestiçagem envolvendo indivíduos dessa raça. De passagem pelo Brasil em 1865, um dos expoentes do pensamento racial europeu, o geólogo suíço radicado nos Estados Unidos da América, Louis Agassiz (apud SCHWARCZ, 2010, p. 25), comentava sobre essa questão nos seguintes termos:

[...] que qualquer um que duvide dos males da mistura de raças, e inclua por mal-entendida filantropia a botar abaixo todas as barreiras que a separam, venha ao Brasil. Não poderá negar a deterioração decorrente de amálgama das raças, mais geral aqui do que em qualquer outro país do mundo, e que vai apagando rapidamente as melhores qualidades do branco, do negro e do índio, deixando um tipo indefinido, híbrido, deficiente em energia e mental.

Com efeito, ainda antes da abolição da escravatura, o problema do negro compondo a mestiçagem brasileira já inquietava figuras importantes do cenário político e intelectual brasileiro, inclusive participantes do movimento abolicionista, como o pernambucano Joaquim Nabuco – destacado, diplomata e deputado do Império – que, embora visse na escravidão motivo de vergonha e atraso ao desenvolvimento nacional, não destoava do pensamento então dominante. Nesse sentido, Joaquim Nabuco não ultrapassava a crença, então vigente, na inferioridade biológica da população de origem africana, ainda que aquele eminente abolicionista

considerasse que tal inferioridade biológica resultasse diretamente dos impactos advindos sobre a raça negra com o regime de escravidão e suas péssimas condições de existência. Diante do dilema da inegável mestiçagem que caracterizava o Brasil, Joaquim Nabuco convergia para as soluções racializadas então em voga, que propugnavam o aumento da imigração europeia como forma de diminuir a alegada influência negativa do sangue negro na composição racial do povo brasileiro, conforme se percebe em um trecho exemplar de *O abolicionista*, livro de sua autoria:

Compare-se com o Brasil atual da escravidão o ideal de pátria que nós, abolicionistas, sustentamos: um país onde todos sejam livres; onde, atraída pela franqueza das nossas instituições e pela liberdade do nosso regime, a imigração Europeia traga, sem cessar, para os trópicos uma corrente de sangue caucásico vivaz, enérgico e sadio, que possamos absorver sem perigo, em vez dessa onda chinesa, com que a grande propriedade aspira a viciar e corromper ainda mais a nossa raça; um país que de alguma forma trabalhe originalmente para a obra da humanidade e para o adiantamento da América do Sul (NABUCO, 2012, p. 193-194).

Com a proximidade da abolição da escravatura, ampliou-se com bastante vigor o debate entre intelectuais e cientistas brasileiros em torno da questão racial e dos desafios postos ao progresso nacional brasileiro diante do fato de que a maior parte de sua população era constituída por negros e mestiços, sobretudo mulatos. Influenciados por teorias deterministas como o “evolucionismo” e o “darwinismo social”, esses intelectuais abordarão a questão racial de um ponto de vista eminentemente biológico, procedendo uma leitura hierarquizante dos tipos raciais brasileiros, consoante os interesses das elites em referendar, com isso, a desigualdade social entre brancos, negros, índios e mestiços enquanto um dado natural da evolução biológica-social:

Tendo por base uma ciência positiva e determinista, pretendia-se explicar com objetividade – a partir da frenologia, isto é da mensuração de cérebros e da aferição das características físicas – uma suposta diferença entre os grupos humanos. Dessa maneira, a “raça” era introduzida a partir de dados da biologia da época e privilegiava a definição dos grupos em função de seu fenótipo, o que eliminava a possibilidade de pensar no indivíduo e no próprio exercício da cidadania. Assim, diante da promessa de uma igualdade jurídica, a resposta foi a “comprovação científica” da desigualdade biológica entre os homens, ao lado da manutenção peremptória do liberalismo, tal como exaltado pela nova República de 1889 (SCHWARCZ, 2012, p. 42).

Naquele contexto, cabe destacar o pensamento do médico maranhense e professor da Faculdade de Medicina da Bahia, Raimundo Nina Rodrigues, ardoroso defensor da teoria da inferioridade racial dos negros e da degenerescência física e mental do mestiço envolvendo essa raça. Nina Rodrigues, ele mesmo um mulato, via

na mestiçagem um obstáculo à civilização brasileira, e negava, com isso, a possibilidade de construção positiva de uma unidade racial no povo brasileiro. Nesse sentido, Nina chega mesmo a defender que, diante da inferioridade inata da raça negra, a mesma não poderia ser submetida a um tratamento jurídico em moldes iguais aos da raça superior, a branca. Assim, propunha a criação de um código penal específico para os negros e mestiços, ou seja, um verdadeiro *apartheid* legal, que cindiria o país em categorias hierarquizadas entre cidadãos e sub cidadãos. Para Nina Rodrigues, o estágio avançado da mestiçagem negra no Brasil configurava-se como o principal obstáculo ao progresso nacional:

A raça negra no Brasil, por maiores que tenham sido os seus incontestáveis serviços à nossa civilização, por mais justificadas que sejam as simpatias de que a cercou o revoltante abuso da escravidão, por maiores que se revelem os generosos exageros dos seus defensores, **há de constituir sempre um dos fatores da nossa inferioridade como povo**. Na trilogia do clima intertropical inóspito aos brancos, que flagela grande extensão do país, do negro que quase não se civiliza, do português rotineiro e improgressista, duas circunstâncias conferem ao segundo saliente preeminência: a mão forte contra o branco, que lhe empresta o clima tropical, **as vastas proporções de mestiçamento** que, entregando o país aos mestiços, acabará privando-o, por longo tempo, pelo menos, da direção da raça branca (RODRIGUES, 2008, p. 24, grifos meus).

Com efeito, observadas ao pé da letra, as teorias raciais, à época vigentes, negavam ao Brasil quaisquer possibilidades de avanço social, posto que, grosso modo, fossem observados rigidamente os pressupostos do chamado Dawirnismo Social, a mestiçagem entre tipos raciais considerados superiores, como a raça branca, com grupos considerados inferiores, os negros principalmente, resultaria sempre em tipos “híbridos degenerados”, que inevitavelmente herdariam as piores características físicas e psicológicas do grupo considerado inferior, os negros. Tais pressupostos colocavam os grupos dirigentes brasileiros, e seus intelectuais orgânicos, diante de um impasse, pois:

[...] neste momento em que se vinculava discurso racial a projetos de cunho nacionalista, parecia oportuno imaginar uma nação em termos biológicos, regular sua reprodução, estimar uma futura homogeneidade. No entanto, apesar de ‘interessante’ e particular, a constatação de que essa era uma ‘nação mestiça’ gerava novos dilemas para os cientistas brasileiros. Apontava para a defasagem existente entre as teorias deterministas que chegava de fora quando pensadas em função da ‘realidade mestiça de dentro’, ou, melhor dizendo, revelava a rigidez da teoria quando o objeto em questão era o contexto local. Assim, se o conjunto dos modelos evolucionistas levava a crer que o progresso e a civilização eram inevitáveis, concluía também que a mistura de espécies heterogêneas era sempre um erro, que gerava não só a

degeneração do indivíduo como de toda a coletividade (SCHWACZ, 1993, p. 314).

Portanto, ante o pessimismo determinista, em relação ao Brasil, das teorias raciais gestadas na Europa, os intelectuais brasileiros construíram respostas possíveis, adaptando-as à realidade local sem inviabilizar a ideia de progresso da nação, absorvendo aqueles pressupostos que atendiam os interesses das elites dominantes do Brasil e ressignificando aqueles que, se observados ao pé da letra, conduziram o Brasil ao beco sem saída da irreversibilidade dos caracteres negativos da raça, na direção do propugnado por Agassiz, acima citado. Observando a originalidade dessas releituras teóricas, Lília Schwarcz (2010, p. 42-43) informa, ainda, que:

Ao mesmo tempo em que se absorveu a ideia de que as raças significavam realidades essenciais e ontológicas, negou-se a noção de que a mestiçagem levava sempre à degeneração. Fazendo um casamento entre modelos evolucionistas (que acreditavam que a humanidade passava por etapas diferentes de desenvolvimento) e darwinismo social (que negava todo futuro para a miscigenação racial), no Brasil as teorias serviram para explicar a desigualdade como inferioridade, mas também apostaram numa miscigenação positiva, contanto que cada vez mais branca.

É assim que, em contraposição ao determinismo e fatalismo racial de Nina Rodrigues, estudiosos como João Batista Lacerda e Oliveira Viana, defendiam a mestiçagem não como um processo que conservaria de forma irreversível às piores características das raças chamadas inferiores. Ao contrário, para aqueles estudiosos, haveria a possibilidade de superação, no elemento mestiço, da aludida negatividade atribuída à genética negra. Essa “saída” ao dilema racial, ou ao “problema do negro” e sua participação na mestiçagem nacional, se daria através do aumento do percentual da população branca, ou seja, por meio do progressivo branqueamento populacional, como forma de melhorar as características biológicas e morais do povo brasileiro. João Batista Lacerda, então diretor do Museu Nacional e representante oficial do governo brasileiro no Congresso Universal das Raças, realizado em Londres, no ano de 1911, chegou mesmo a prever que no ano de 2012 a população brasileira não teria mais a presença de negros, sendo composta por uma maioria de brancos (80%) juntamente com 3% de mestiços e 17% de índios.

Já Oliveira Viana, um dos mais entusiásticos defensores do branqueamento populacional, em seu livro *Evolução do povo brasileiro*, considerado um clássico do eugenismo àquela época, após realizar minucioso estudo quanto às características

inerentes às raças existentes no Brasil, bem como dos seus percentuais de distribuição no território nacional, não hesita em reafirmar a necessidade de aprofundamento da mestiçagem seletiva no Brasil, chamando a atenção para o fato de que, do seu ponto de vista, as duas raças consideradas bárbaras – negros e índios – apresentavam grandes contingentes “[...] que ainda não se fundiram inteiramente e guardam intacta a sua pureza primitiva” (VIANA, 1938, p. 191). A despeito dessa constatação, Oliveira Viana (1938, p. 191) pondera que:

Entretanto, podemos já assignalar, nos movimentos desse chaos [caos] em elaboração, uma tendência que cada vez mais se precisa e define: a tendência para a aryanização progressiva dos nossos grupos regionais. Isto é, o *coeficiente da raça branca eleva-se cada vez mais em nossa população* (grifos do autor, complementação minha).

De fato, no período pós-abolição o governo brasileiro não hesitou em optar pelo estímulo à imigração em massa de europeus como meio de “limpar” e melhorar o sangue do mestiço brasileiro, crente na superioridade genética da raça branca. A esse respeito, o historiador George Andrews (1998, p. 97) esclarece:

A constituição de 1891 proibiu a imigração africana e asiática para o país e os governos federal e estaduais da Primeira República (1891-1930) empreenderam esforços orquestrados no sentido de atrair a imigração europeia ao país. Tais esforços deram frutos na forma de 2,5 milhões de europeus que migraram para o Brasil entre 1890 e 1914, 987 mil com sua passagem de navio paga por subsídios do Estado. Após um período menos significativo quanto à imigração, à época da Primeira Guerra Mundial outros 847 mil europeus chegaram ao país.

Incorporada enquanto política de Estado nos primeiros anos da República brasileira, o estímulo à imigração apresentava viés eminentemente racista em relação à população de origem africana, adotando critérios seletivos, que evidenciavam o desejo das autoridades nacionais de ampliar, consideravelmente, a presença europeia em solo brasileiro, tomando o cuidado de estabelecer mecanismos legais impeditivos à chegada de povos considerados pertencentes às raças vistas como inferiores. Lília Schwarcz (1993) informa que essa perspectiva do branqueamento assumiu a forma de “ideal político”, sendo convertida, através de mecanismos públicos de controle – leis, instituições de pesquisa, registro das características físicas da população pelos órgãos policiais etc. – em práticas de intervenção nos processos de reprodução populacional, configurando o que se convencionou chamar de “Eugenia”, termo cunhado em 1883 pelo britânico Francis Galton, autor do livro *Hereditary genius*, considerado marco histórico do pensamento eugênico.

No Brasil, o pensamento eugênico se tornará hegemônico nas instituições acadêmicas como, Faculdades de Direito e de Medicina, além dos Museus Etnográficos e Institutos Históricos e Geográficos, gerando toda uma produção de conhecimento que tomará a forma de “política social” de melhoria da qualidade genética da população brasileira, através do estímulo ao controle da natalidade em casamentos mestiços envolvendo raças consideradas inferiores, com a adoção de campanhas de exames pré-nupciais, por exemplo, campanhas de vacinação em massa junto às populações mais pobres e, principalmente, pela adoção de leis que franqueassem o acesso à imigração de contingentes europeus de sangue “caucasiano”, visando “limpar” o sangue mestiço brasileiro através do progressivo branqueamento populacional (SCHWARZ, 1993).

Já em 1890, o general Manoel Deodoro da Fonseca, então presidente da República, baixa o Decreto n. 528, de 28 de Junho de 1890, que visava regularizar “[...] o serviço da introdução e localização de imigrantes na Republica dos Estados Unidos do Brazil” (BRASIL, 1890), cujo conteúdo expressa o ideal de branqueamento tornado ideologia de Estado e materializado na forma de lei de imigração, com restrições explícitas à entrada no país de pessoas oriundas de regiões consideradas como portadoras de populações racialmente inferiores, conforme se observa abaixo:

Art. 1º É inteiramente livre a entrada, nos portos da Republica, dos indivíduos válidos e aptos para o trabalho, que não se acharem sujeitos à acção criminal do seu paiz, **exceptuados os indigenas da Asia, ou da Africa** que sómente mediante autorização do Congresso Nacional poderão ser admittidos de accordo com as condições que forem então estipuladas.

Art. 2º Os agentes diplomaticos e consulares dos Estados Unidos do Brazil obstarão pelos meios a seu alcance a vinda dos imigrantes daquelles continentes, communicando immediatamente ao Governo Federal pelo telegrapho quando não o puderem evitar.

Art. 3º **A polícia dos portos da Republica impedirá o desembarque** de taes individuos, bem como dos mendigos e indigentes. [...] (BRASIL, 1890, grifos meus).

Esse cuidado do Estado brasileiro com o rígido controle sobre a composição dos percentuais referentes à formação do mestiço brasileiro se manterá por toda a chamada Primeira República, avançando inclusive aos primeiros anos do regime político ditatorial vindo em seguida, designado por Estado Novo. Nessa direção, já a Constituição Federal de 1934, artigo 121, parágrafo 6º determinava:

Artigo 121 – [...]

§ 6º A entrada de imigrantes no território nacional **sofrerá as restrições necessárias à garantia da integração étnica e capacidade física e civil**

do imigrante, não podendo, porém, a corrente imigratória de cada país exceder, anualmente, o limite de dois por cento sobre o número total dos respectivos nacionais fixados no Brasil durante os últimos cinquenta anos. (BRASIL, 1934).

Como é possível notar, o texto constitucional, pela natureza dos critérios restritivos impostos aos imigrantes, praticamente dava continuidade à política de impedimento quanto à chegada de africanos ao Brasil, já iniciado através do Decreto n. 528, de 1890, pois, uma vez que a preocupação se concentrava na garantia de integração étnica e capacidade civil do imigrante, obviamente, as raças consideradas inferiores, africanos principalmente, estariam de imediato contempladas nesses critérios, sendo, portanto, impedidas de adentrarem ao país.

Segundo a lógica eugênica do branqueamento, essas medidas eram necessárias para garantir a melhoria da qualidade geral do perfil físico e moral que se objetivava formar no mestiço povo brasileiro, na recente proclamada República. Atuando simultaneamente enquanto doutrina pretensamente científica e política social de Estado, o pensamento eugênico que propugnava o branqueamento populacional, portanto, atuou de forma mais ampla enquanto ideologia das classes dominantes, configurando o que os seus críticos passaram a chamar de “ideologia do branqueamento”, base da consolidação do mito da democracia racial, segundo o qual a mestiçagem – obviamente, omitido seu caráter seletivo – seria a prova incontestante do espírito racialmente democrático do brasileiro, estando mesmo na gênese da formação nacional enquanto traço marcante e distintivo do Brasil no conjunto das nações.

E, de fato, a força de verdade imputada às teorias raciais exerceu tal influência no imaginário nacional que, ainda que os determinismos raciais biológicos hajam sido superados ao longo do século XX, juntamente com o próprio conceito de raça biológica aplicada aos humanos – sobretudo após o genocídio nazista contra judeus e outras minorias durante a segunda Guerra Mundial –, o branqueamento físico incorporou-se como um ideal nacional, sobretudo por parcela considerável da própria população negra, maior vítima do racismo científico, que viu na mestiçagem uma possibilidade de garantir às gerações futuras maior, mobilidade ocupacional e integração à sociedade nacional, visão de mundo, esta, exemplarmente figurada no quadro *A redenção de Cam*, abaixo reproduzido.

Figura 01 – A Redenção de Cam



Fonte: Museu de Belas Artes – RJ. Obra de Modesto Brocos, 1895.¹⁸

Assim, a “saída” construída pela elite social brasileira para o histórico “problema do negro” foi das mais originais, pois ao ancorar-se na ideologia do branqueamento, admitindo o melhoramento da mestiçagem nacional como via para a elevação das características morais e culturais da população nacional, sem, com isso, abrir mão da

¹⁸ O quadro do pintor espanhol Modesto Brocos, pintado no final do século XIX, representa exemplarmente o ideário propagado pela ideologia do branqueamento. Na tela, figuram três gerações de uma mesma família, indo da avó negra, passando pela mãe mulata, até chegar ao filho já branqueado pela mestiçagem redentora da pretensa negatividade do sangue negro. Cam, o filho amaldiçoado à escravidão pela personagem bíblica Noé, durante muito tempo foi considerado como o ancestral primeiro dos povos africanos, de quem teriam herdado a mácula histórica do pecado contra o próprio pai e, por isso mesmo, justificada a sua escravidão como confirmação daquela maldição.

crença no determinismo racial sob orientação eugênica, manteve intacto o *status quo* da raça branca, modelo a ser imitado e, naturalmente, destinada a conduzir a nação nos rumos do progresso e da civilização. Nessa perspectiva, a mestiçagem podia ser mesmo considerada como índice da ausência de preconceito contra o negro na sociedade brasileira, visto que, desde os primórdios da colonização brasileira, a raça considerada superior não apresentou resistência a se misturar com as raças tidas por inferiores. Em consequência, a visão da mestiçagem como expressão de democracia racial brasileira e ausência de discriminação em relação aos negros subsistirá mesmo à superação das doutrinas raciais, sendo redimensionada a partir da década de 1930 em novos termos, conforme informa o historiador Thomas Skidmore (1976, p. 228):

Acreditando, embora, que o branco era melhor e que o Brasil estava ficando mais branco, os porta vozes da elite, depois de 1930, alegravam-se com o novo consenso científico de que o preto não era intrinsecamente pior e que a pretensão racista de que a miscigenação resultava em degeneração era pura tolice. Por duas décadas, aproximadamente, depois de 1930, o júbilo nacional com o descrédito do racismo científico levou à convicção de que a alegada falta de discriminação racial fazia o Brasil moralmente superior aos países mais desenvolvidos tecnologicamente onde ainda se praticava a repressão sistemática das minorias raciais.

Estavam, portanto, dadas as condições necessárias à ritualização de um mito, o da democracia racial brasileira, que, desde o século XIX, vinha sendo gestado no seio da construção de uma narrativa nacional que pudesse consolidar a ideia de um povo e de uma nação originais. No contexto de vigência da crença em torno das raças biológicas e seus determinismos, esse mito encontrava dificuldades para se tornar hegemônico, pois se seu cerne consistia na ideia de uma nação cadinho formada do encontro de três raças originais, brancos, negros e índios, em contrapartida, o determinismo racial que imputava caracteres físicos e psicológicos inferiores às “raças bárbaras” – negros e índios – tornava-se um impeditivo para a consideração positiva quanto às presenças de negros e indígenas na formação do povo brasileiro, representando, de fato, um limite para a afirmação do perfil democrático das relações raciais no Brasil. A solução para esse impasse, paradoxalmente, não foge à questão da mestiçagem, pelo contrário, centra-se totalmente nela, todavia a partir de outro paradigma, o culturalista, que terá na obra de Gilberto Freyre sua base teórica fundamental.

3.1.2 O mito da democracia racial e a mestiçagem brasileira

Mesmo quando considerada a mestiçagem enquanto via para o progresso nacional, o pressuposto da inferioridade negra nunca foi abandonado. Ao contrário, naquele contexto, a ideologia do branqueamento, através do aprofundamento da mestiçagem, envolvendo o aumento de sangue europeu, pressupunha mesmo a extinção progressiva, pela via eugênica, dos negros enquanto componentes da população brasileira.

Conforme já abordei, superadas as doutrinas raciais a partir dos anos 1930, a ideia de mestiçagem, que anteriormente se apresentava como um problema essencial a ser resolvido na construção da identidade nacional brasileira, no pós-abolição e proclamação da República, passa a ser considerada justamente como solução para esse dilema, todavia deslocada de seu caráter estritamente racial, passando a ser pensada em termos culturais, tendo na obra de Gilberto Freyre seu principal sustentáculo.

Ao integrar o negro e suas expressões culturais no contexto de formação da singularidade do ser brasileiro, Freyre possibilitou que o mulato fosse pensado não apenas como mestiço biológico, mas como mestiço cultural e, mais que isso, como partícipe ativo da construção de uma cultura singular no conjunto das nações, a cultura brasileira. Dessa forma, sem romper com o *status quo* do grupo dominante, Freyre possibilita a integração, pela via da cultura, da população negro-mestiça à sociedade nacional que passa a ser pensada positivamente, ela mesma, como uma sociedade de mestiços.

Entretanto, nessa operação, Freyre exalta a ausência de preconceito racial do português que, democraticamente, teria se mestiçado não só fisicamente com negros e indígenas, mas também culturalmente, possibilitando com que todo brasileiro se sentisse, em alguma medida, também um pouco negro e índio:

Pelo intercurso com mulher índia ou negra multiplicou-se o colonizador em vigorosa e dúctil população mestiça, ainda mais adaptável do que ele puro ao clima tropical. A falta de gente, que o afligia, mais do que a qualquer outro colonizador, forçando-o à imediata miscigenação – contra o que não o indispunham, aliás, escrúpulos de raça, apenas preconceitos religiosos – foi para o português vantagem na sua obra de conquista e colonização nos trópicos. Vantagem para a sua melhor adaptação, senão biológica, social (FREYRE, 2000, p. 87).

Sob a ótica Freyreana, seja biológica, seja culturalmente, a matriz cultural europeia continua, dessa forma, a ocupar lugar de superioridade na formação do povo e da nação, cabendo ao português o protagonismo civilizatório nos trópicos ao lado de seus “colaboradores”, o negro africano e o índio. Nesse curioso arranjo social, conservada a crença na superioridade cultural branca e no inevitável branqueamento físico da população, a sociedade brasileira manteve-se racista, na medida em que assimilou culturalmente o negro e seus descendentes, todavia mantendo-o na condição de excluído socialmente, formando a grande massa de miseráveis, desempregados ou sub empregados que irá, majoritariamente, habitar as favelas e periferias dos grandes centros urbanos, bem como a massa de camponeses destituídos de terra e meios de produção.

De fato, ao positivar a participação do negro na formação da sociedade brasileira mestiça, Freyre possibilita a resolução de um antigo dilema posto à constituição da identidade nacional, o da conciliação de uma sociedade cujo passado colonial-escravista lastreou-se justamente na desigualdade baseada nas diferenças, característica, esta, que, uma vez constituída a emancipação em relação a Portugal, apresentava-se como obstáculo à construção de um sentido de unidade nacional e de povo brasileiro, dada justamente a mestiçagem entre diferentes-desiguais.

Assim, ao ressignificar positivamente o negro na história nacional, Freyre, por tabela, fundamentou as bases ideológicas para a ressignificação da própria identidade nacional, para que o brasileiro se pensasse positivamente como mestiço e participante de uma cultura nacional mestiça. Dessa forma, o dilema da construção de um sentido de “nacional brasileiro”, que era pensado em termos raciais, ao ser deslocado do plano do biológico para o cultural, encontrará sua resolução na assimilação seletiva das expressões culturais negras, mas não como tais e sim compondo uma cultura nacional mestiça e, portanto, considerada democrática, através da qual, paradoxalmente, o negro passava a integrar a ideia de povo brasileiro permanecendo, simultaneamente, na condição de excluído e discriminado socialmente, situação bem descrita na fala da historiadora Lilia Moritz Schwarcz (2012, p. 30):

Como se pode notar, o critério continuava pautado por “marcas exteriores”, mas o acento não recaía mais na distinção biológica, e sim na cultural. Isso sem falar da figura da mulata, que, exótica e sensual, convertia-se cada vez mais em ícone de determinada brasilidade. O certo é que, nas mãos de um discurso de cunho nacionalista, uma série de símbolos vai virando mestiça, assim como uma alentada convivência cultural. Nesse modelo, pautado numa visão oficial, a desigualdade e a violência do dia a dia são como que

desprezadas, tudo em nome de uma visão idealizada da “nossa raça”, que nesse momento parece ser suficiente para representar positivamente a nação.

Assim, no Brasil, diante da opção histórica das elites sociais pelo branqueamento da população, embora superada enquanto verdade biológica fundada na crença em inferioridades e superioridades naturais entre raças distintas, mas estabelecido enquanto ideologia dominante ou ideal social a ser perseguido nas relações cotidianas, à população negra restou a mestiçagem física e cultural enquanto saída para a busca de uma possível mobilidade social, referendando, assim, a ideia de sumidouro inevitável do “negro puro” na constituição do povo brasileiro.

Nesse quadro, o mestiço, fixado como o tipo nacional, passa a ser considerado dentro de um espectro variável de cores, onde quanto mais escuro e próximo do tipo africano, mais distante do topo da pirâmide social, enquanto que aos mestiços com tons de pele mais clara fica colocada a possibilidade de uma ascensão social mais rápida. O fato é que a mestiçagem, antes obstáculo à definição do nacional, quando considerada em termos puramente raciais, agora se colocava como a categoria central definidora da noção de povo brasileiro, configurando uma imagem de formação democrática desse povo misturado, todavia, mantendo critérios sutis de discriminação e desigualdade de difícil identificação, em relação aos negros, pois ao centrar o discurso na mestiçagem e seu caráter democratizante das relações, e não numa linha racial divisória entre negros e brancos, constituiu-se um tipo complexo de “racismo à brasileira”, designado pelo sociólogo Oracy Nogueira como um “preconceito de marca” ou de “de cor”, cuja especificidade consiste em que:

Enquanto nos Estados Unidos exclui-se da categoria ‘branco’ todo indivíduo que se saiba ter ascendência não-branca, por mais remota e imperceptível que seja, no Brasil mesmo indivíduos com leves porém insofismáveis traços negroides são incorporados ao grupo branco, principalmente quando portadores de atributos que implicam *status* médio ou elevado (riqueza, diploma de curso superior e outros) (NOGUEIRA, 1985, p. 6, destaque do autor).

Sob essa ótica, a cor da pele, mais do que indicativa da ascendência racial, se configura como índice de maior ou menor branqueamento cultural e, na perspectiva da ideologia do branqueamento, indica diferentes graus de posicionamento na sociedade, no que se tem um complexo sistema classificatório baseado na coloração fenotípica consorciada a outros fatores, o que pode favorecer ou dificultar a ascensão

social dos sujeitos a ele submetido, daí Nogueira complementar seu ponto de vista afirmando que, entre os brasileiros:

[...] a percepção da cor e outros traços negroides é 'gestáltica', dependendo, em grande parte, a tomada de consciência dos mesmos pelo observador, do contexto de elementos não-raciais (sociais, culturais, psicológicos, econômicos) a que estejam associados – maneiras, educação sistemática, formação profissional, estilo e padrão de vida – tudo isto obviamente ligado à posição de classe, ao poder econômico e à socialização daí decorrente (NOGUEIRA, 1985, p. 07).

Ratificando esse ponto de vista, o historiador Carl Degler, debruçando-se sobre a questão do racismo à brasileira, acrescenta que essa complexidade classificatória expressa a existência de um *continuum* de cores, onde a combinação do fator cor da pele com outros fatores sociais leva a uma fluidez das classificações, onde “[...] o mulato no Brasil personifica uma vasta gama de colorações entre o preto e o branco” (DEGLER, 1976), de forma que, para além da dicotomia negro/branco, a combinação desses fatores pode variar em termos de “mais claro” e “mais escuro”.

Já para o sociólogo Florestan Fernandes, esse esquema racial levará a uma forma ambígua de racismo não assumido, onde os comportamentos discriminatórios podem variar de acordo com o ambiente e as condições nas quais se dão as relações sociais, de forma que do “[...] ponto de vista, e em termos da posição sociocultural do ‘branco’, o que ganha o centro do palco não é o ‘preconceito de cor’. Mas uma realidade moral reativa que bem poderia ser designada como o ‘preconceito de não ter preconceito’” (FERNANDES, 2007, p. 42).

Ou seja, se, por um lado, a coloração da pele parece ser o elemento fundamental para a adoção de comportamentos discriminatórios, por outro, justamente essa variabilidade de fenótipos na população brasileira, quando combinada a fatores econômicos e culturais, ao impossibilitar a identificação exata de quem é negro ou branco, dada a variabilidade de posições e combinações possíveis nesse amplo espectro, dificulta também a identificação do racismo presente nas relações sociais, pois, sendo o mestiço a regra, todos podem recorrer a autoidentificação mestiça para alegar semelhança com a vítima de discriminação, quando assim o for conveniente. Sendo todos mestiços, estabelece-se, então, uma retórica antirracista de ocasião.

Tem-se então o paradoxo de uma sociedade que, sem deixar ser racista, torna ambígua a identificação desse racismo, na medida em que estabelece uma gradação

de valores classificatórias segundo o grau de negritude ou branquitude da cor da pele, todavia, aplicando-a na esfera privada ou íntima, pois, na cena pública posiciona-se contra a discriminação e a favor da igualdade e universalidade de todos perante a lei. Ademais, a fortalecer essa ambiguidade, tem-se a assimilação seletiva do negro no plano cultural, dando a falsa impressão da sua integração como cidadão brasileiro, ao tempo em que impõe a condição de miserável e desigual econômica e socialmente a esse mesmo negro.

Portanto, a vigência do mito da democracia racial, pela ambiguidade que comporta, definirá uma compreensão do racismo brasileiro como um fato de exceção, e não como a regra, expresso no comportamento de alguns indivíduos, mas, de forma alguma, como traço predominante da formação nacional brasileira. Conforme já demonstrei anteriormente, essa perspectiva terá como desdobramento um antirracismo de caráter moralizador e centrado no combate aos comportamentos discriminatórios individuais, predominando pela maior parte do século XX, pelo menos até a década de 1960, quando, na visão de Amauri Mendes Pereira (2013a), tomará corpo uma nova percepção do racismo em termos estruturais, gestada no âmbito do que aquele estudioso designará como “Escola Hansebalg”, em referência aos estudos sociológicos de Carlos Hansebalg, centrados na busca de demonstrar a natureza racial da desigualdade estruturante que atinge a população negra brasileira.

Assim colocado, o mito da democracia racial, ao realçar o caráter mestiço do povo brasileiro em detrimento das especificidades étnico-raciais, funcionaria como um filtro dissimulador do racismo contra os negros, contribuindo para que permaneçam em situação de desvantagem social em relação aos demais grupos étnico-raciais, contradição observada por Lilia Schwarcz (2010, p. 63), quando chama a atenção para o fato de que:

A própria imagem oficial do país buscou privilegiar aspectos culturais da mistura racial e do sincretismo e minimizou a desigualdade do dia a dia que se revela tanto na esfera privada quanto na pública. A população preta e parda não só apresenta renda menor, como tem acesso diferenciado à educação, registra mortalidade mais acentuada e casa-se mais tarde e, majoritariamente, dentro de seu próprio grupo. Com isso tudo, e ainda assim, aposta-se na “democracia racial”. Frágil democracia.

Alinhado com essa emergente forma de compreensão acerca do racismo, o movimento social negro redefinirá seu discurso, instaurando um antirracismo cujo foco consistirá na desconstrução do mito da democracia racial e, por consequência, no

combate a ideia de mestiçagem como categoria definidora da nacionalidade. Essa perspectiva, efetivamente de caráter pluralista, ou seja, de afirmação de uma noção de diversidade enquanto conjunto de grupos portadores de particularidades irreduzíveis entre si, confrontará incisivamente o ideário unitarista de nacionalidade em termos culturais, tão caro à construção de uma identidade brasileira convergente em torno da ideia de uma só cultura e povo mestiços. No cerne da decantada democracia racial brasileira, a mestiçagem ocupará, assim, um papel estruturante, pois, ao trazer a ambiguidade para o centro das relações étnico-raciais, constituir-se-á, para usar uma expressão do sociólogo Kabengele Munanga, como “um crime perfeito”¹⁹, pois ao tempo em que nega a presença do racismo na sociedade brasileira, dificulta o próprio combate a esse racismo em face da negação da própria existência do negro, visto que, *a priori*, todo brasileiro seria um “mestiço”, ou seja nem negro, nem branco, nem nada.

Desde a percepção que venho construindo ao longo deste trabalho, a desconstrução do mito da democracia racial brasileira coloca-se como pauta e elemento central no discurso antirracista do movimento social negro contemporâneo. Conforme tentei demonstrar, a ambiguidade que perpassa esse mito, tendo como base a mestiçagem, estaria no centro de um “racismo à brasileira”, igualmente ambíguo, onde a combinação fluída entre um gradiente de cores variável que vai do mais claro ao mais escuro, combinada a fatores como poder econômico e nível educacional, além de outros, levaria a um complexo sistema classificatório dentro do qual o ser negro ou branco pode variar de acordo com o contexto, no qual esses aspectos são identificados. Esse modelo de relações raciais, ao contrário do chamado *Jim Crow*, modelo norte-americano, baseado no estabelecimento de uma nítida linha divisória entre negros e brancos, com base na ascendência biológica, se caracteriza por produzir um tipo de racismo, que no dizer de Munanga (1996, p. 215), se expressa de forma sutil, agindo: “[...] sem demonstrar sua rigidez, não aparece à luz; é ambíguo, meloso, pegajoso, mas altamente eficiente em seus objetivos”.

No entanto, a denúncia dos efeitos negativos do mito da democracia racial em relação à população negra não se encerra nessa dificuldade de identificação do racismo em função da complexidade que envolve as próprias categorias

¹⁹ Declaração oral daquele sociólogo, durante palestra proferida no IX Seminário Negritude e Resistência, organizado pelo Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Estadual de Alagoas, em novembro de 2014.

classificatórias baseadas na cor. Para estudiosos como Kabengele Munanga (2012), hoje um dos principais teóricos do racismo no Brasil e fortemente alinhado com a perspectiva adotada pelo movimento social negro, a adoção de um *continuum* de cor no contexto de uma mestiçagem orientada pela ideologia do branqueamento, ao estabelecer essa mestiçagem como a norma da identidade nacional, dificultará, simultaneamente, tanto a identificação da ação do racismo sobre o negro, quanto o autorreconhecimento da população negra no seio de uma identidade negra afirmativa. Ou seja, desde essa perspectiva, o *continuum* de cor que caracteriza a ideia de mestiçagem brasileira, nesse caso, funcionaria enquanto uma estratégia de falseamento e dissimulação da dualidade que perpassa as relações entre negros e brancos, atravessadas por desigualdades estruturantes, ao tempo em que funcionaria, também, enquanto fator desagregador que impede o mestiço de se reconhecer como negro, daí a noção de democracia racial ser considerada, sob esse prisma enquanto mito:

[...] a partir da ideia de um povo misturado desde os primórdios, foi elaborado, lenta e progressivamente, o mito da democracia racial. [...] somos uma democracia racial porque a mistura gerou um povo que está acima de tudo, acima das suspeitas raciais e étnicas, um povo sem barreiras e sem preconceitos. Trata-se realmente de um mito, pois a mistura não produziu a declarada democracia racial, como demonstrado pelas inúmeras desigualdades sociais e raciais que o próprio mito ajuda a dissimular – dificultando, aliás, até a formação da consciência e da identidade política dos membros dos grupos oprimidos (MUNANGA, 1996, p. 216).

Com efeito, a questão da mestiçagem a partir de três raças fundamentais aparece como uma constante na construção da ideia de nacionalidade brasileira já desde a primeira metade do século XIX, como se pode observar, por exemplo, na fala de José Bonifácio, um dos principais artífices do processo de independência em relação à Portugal e figura de alta relevância política naqueles primeiros anos de vida nacional:

É tempo também que [...] venhamos a formar em poucas gerações uma Nação homogênea, sem o que nunca seremos verdadeiramente livres, respeitáveis e felizes. É da maior necessidade ir acabando tanta heterogeneidade física e civil; cuidemos pois desde já em combinar sabiamente tantos elementos discordes e contrários, e em amalgamar tantos metais diversos, para que saia um Todo homogêneo e compacto, que se não esfarele ao pequeno toque de qualquer nova convulsão política (SILVA, 1999, p. 29).

Acerca desse tema, o sociólogo Roberto DaMatta (1981), buscando compreender como teria se dado, em meados do século XIX, a emergência e

aceitação ampla das teorias raciais europeias no Brasil, chama a atenção para o fato de que o modelo de relações étnico-raciais brasileiro, desde sua origem e em consonância com a própria estrutura rigidamente hierarquizada da antiga metrópole – Portugal – não careceu de segregar o mestiço, o índio ou o negro, pois seu caráter extremamente hierarquizado, onde “cada um sabe exatamente o seu lugar”, assegurava, desde sempre, o lugar de grupo social superior aos brancos, de forma que, o contato entre esses grupos não vinha a representar nenhum perigo ao *status quo* do grupo dominante, ao contrário, para DaMatta (1981, p. 76-77):

O maior crime entre nós, ou melhor: no seio de um sistema hierarquizado, não está em ter alguma característica que permita diferenciar e assim inferiorizar, mas em não ter relações sociais. Uma vez que tais relações são estabelecidas, todos ficam dentro de um sistema totalizante e é sempre por meio dele que as diferenças entre os grupos são resolvidas.

Assim, foi possível a assimilação, pelos intelectuais brasileiros, das doutrinas raciais, todavia descartado seu caráter absoluto no que diz respeito à segregação entre grupos raciais. Ao contrário, no caso brasileiro, a chamada “Fábula das Três Raças” (DAMATTA,1981), adequou-se perfeitamente ao modelo social almejado pelas elites dominantes, pelo que possibilitava afirmar a existência das raças em suas especificidades, ao tempo em que garantia a manutenção da hierarquia entre os grupos raciais, entretanto em uma dinâmica do contato e da troca. Assim, ao contrário do sistema de relações norte americano, onde o mestiço mulato fora subsumido na categoria negro mediante uma nítida linha divisória, com base na ascendência genealógica, no Brasil o mestiço configurou-se, mesmo, como o centro do pensamento em termos raciais, tornando-se a grande categoria, para o bem ou para o mal, através da qual era pensada a viabilidade da nação brasileira em finais do século XIX e começo do século XX. Daí que a tese do branqueamento enquanto perspectiva de melhoramento eugênico não soasse, de forma alguma, para as elites brasileiras, como uma expressão de racismo, ao contrário, era a própria assunção da mestiçagem enquanto característica central da formação nacional, mediante a fábula das três raças, base da ideia de democracia racial mais tarde retomada e consolidada em termos culturais por Freyre.

Diferentemente do modelo norte-americano, polarizado em dois grupos separados por uma linha divisória intransponível, para DaMatta (1981), o modelo de relações raciais desenvolvido no Brasil consistiria de uma triangulação, onde cada vértice seria representado por um grupo racial fundamental, todavia mediados por

relações intersticiais hierarquizadas, por contatos e trocas hibridizantes que, longe de serem uma exceção ao sistema, seriam parte da própria lógica estruturante do mesmo, no qual o mestiço, em diferentes posições e graus hierárquicos, compõe sempre um terceiro vértice, que impossibilita a polarização absoluta entre negros, índios e brancos, gerando um racismo de difícil percepção, visto que os antagonismos são distensionados sob a ambiguidade mestiça que retarda o conflito e cria as condições para a construção de soluções conciliatórias, que favorecem a manutenção da desigualdade.

Diferente de Freyre, DaMatta (1981) não vê na mestiçagem brasileira a expressão da ausência de orgulho de raça por parte do português, pretensamente mais aberto à miscigenação. Para esse autor, a mestiçagem seria a expressão maior da capacidade hierarquizante do português, que desenvolveu um verdadeiro sistema de castas, com lugares sociais rigidamente delimitados e identificáveis em fatores como vestuário e pronomes de tratamento, sistema esse que, uma vez transplantado para a colônia brasileira, possibilitou a formação de uma sociedade igualmente hierarquizada, todavia, onde os grupos sociais, através dos elementos mestiços, poderiam ser postos em relações de intermediação, visto que, dada a segurança das hierarquias estabelecidas, esta mestiçagem não representava perigo algum ao rompimento dessas posições estabelecidas, de forma que:

Nesta sociedade há em todos os níveis essa recorrente preocupação com a intermediação e com o sincretismo, na síntese que vem — cedo ou tarde — impedir a luta aberta ou o conflito pela percepção nua e crua dos mecanismos de exploração social e política. O nosso racismo, então, especulou sobre o «mestiço», impedindo o confronto do negro (ou do índio) com o branco colonizador ou explorador de modo direto. Com ele, deslocamos a ênfase e a realidade: situamos, na biologia e na raça, relações que eram puramente políticas e econômicas. Essa é, a meu ver, a mistificação que permitiu o nosso racismo, o que explica a sua reprodução até hoje como uma ideologia científica ou popular. Do mesmo modo, no campo político e social, também sintetizamos (ou conciliamos) sistematicamente as posições polares e antagônicas. Deste modo tivemos uma monarquia absolutista quando deveríamos proclamar a república, fomos governados por um monarca liberal diante de uma elite reacionária e conservadora, temos uma burguesia que deseja se aliar com o Estado, desde que este defenda seus lucros. E, no campo religioso, conseguimos criar religiões intersticiais, como a Umbanda, religiões «sincreticas», isto é, fundadas em elementos compostos e tirados de outros credos, tudo isso neste jogo de ideologias que se nutrem do ambíguo e da conciliação abrangente que evita a todo o custo o conflito e o confronto (DAMATTA, 1981, p. 83).

Desta forma, compreende-se a sofisticação e complexidade do racismo à brasileira, no que soaria como ingenuidade limitar-se à mera discursão sobre as

vantagens ou desvantagens do modelo ambíguo brasileiro de relações raciais e do seu conseqüente racismo também ambíguo, quando comparado com o modelo dualista norte-americano. O certo é que, no cerne dessa problemática, há que se considerar, como o faz DaMatta, a especificidade relativizante de nossa construção histórica para que se possa trazer à tona não apenas as dessemelhanças entre Brasil e Estados Unidos, no tocante às relações raciais, mas, antes, a percepção de que se trata de dois diferentes sistemas elaborados sob condições históricas absolutamente distintas, portanto, comparáveis apenas do ponto de vista didático, mas nunca sociológico ou histórico de forma absoluta. Importa tecer tais considerações, quando se leva em conta que, muitas vezes, as soluções propostas para o enfrentamento ao racismo no Brasil tomam em conta a própria categoria racismo como uma universal que se manifestaria de diferentes formas, tanto aqui como na nação norte-americana, levando a crer que suas diferenças configuram-se apenas como variantes de um mesmo fenômeno, essencialmente idêntico, tanto lá quanto aqui.

De fato, esta parece ser uma reflexão absolutamente necessária quando se tenta compreender, como é o caso deste trabalho de pesquisa, os limites e possibilidades de avanços postos pela Lei n. 10.639/2003 e suas DCNERER no enfrentamento do racismo brasileiro. Venho, ao longo deste trabalho, tentando demonstrar a estreita relação entre as concepções de negro, negritude e racismo expressas nas DCNERER e a perspectiva antirracista multicultural, diferencialista e racializada, que se anuncia como um momento diferenciado na trajetória do movimento negro brasileiro, expressão mesmo das formas de organização e inserção social vivenciada por esse movimento no bojo das transformações vivenciadas pela sociedade brasileira desde os anos 1960. Neste sentido, tenho destacado a guinada em direção a uma visão próxima da adotada pelo movimento negro norte-americano, caracterizada por uma ênfase no combate ao racismo estrutural, ou seja, no combate à desigualdade sócio-econômica entre negros e brancos, tendo as ações afirmativas enquanto principal reivindicação e estratégia de enfrentamento a esse tipo de racismo.

Cabe considerar que, em se tratando do caso norte-americano, me parece absolutamente coerente a ênfase em uma visão polarizada da desigualdade entre negros e brancos naquela sociedade, dada a linha divisória que ali define objetivamente o ser negro e o ser branco e que tem historicamente negado a existência objetiva, pelo menos no plano da identidade, ao pertencimento mestiço. Ou seja, naquele modelo, constata-se a inexistência de identidades intermediadoras ou

híbridas, de forma que o contato e a mestiçagem, se configuram como exceção e não, como sugere DaMatta, em relação ao caso brasileiro enquanto uma regra estruturante de um modelo social complexamente hierarquizado.

A questão a ser posta, no caso brasileiro, é a de como defender e adotar as ações afirmativas, cuja gênese vem de um modelo dualista, em um sistema recheado de intersecções e hibridismos entre as diferenças, como é o caso do brasileiro? Ou seja, como lidar com a mestiçagem, não enquanto identidade unificadora/homogeneizadora nos moldes do mito da democracia racial, mas enquanto categoria intermediadora que dá sustentação ao sistema de relações raciais brasileiro, quando a lógica que estrutura as ações afirmativas requisita a definição exata dos sujeitos dessas políticas, através de identidades polarizadas em termos de negros e brancos? Como construir uma educação das relações étnico-raciais transcultural, dialogizada, quando o antirracismo multiculturalizado diferencialista vê na mestiçagem, portanto, na intermediação entre polos, um mero falseamento da realidade, desprezando seu potencial, se utilizado segundo uma lógica libertadora e não opressora, para a superação de binarismos e dualidades que fortalecem uma noção de identidade muitas vezes coisificada?

Em geral, estas questões sequer têm sido cogitadas, pois, do ponto de vista de muitos dos militantes do movimento social negro, soam como retaliação e acusação simples de essencialismo. Assim, a reflexão em torno da mestiçagem e do mito da democracia racial tende a ser reduzida na conta de uma mera manipulação ideológica da realidade, até para ser coerente com uma percepção de raça e relações raciais que mais se aproxima da rigidez classificatória norte-americana do que do modelo brasileiro, a ponto de intelectuais orgânicos do movimento negro, como é o caso de Kabengele Munanga, mesmo quando admitem a especificidade das relações raciais brasileiras, caracterizada pelo contato entre as diferenças, não veem mais que uma mistificação da dicotomia negritude/branquitude:

[...] penso que no Brasil existe um processo de transculturação inegável. Visto deste ângulo, aqui as cercas das identidades vacilam, os deuses se tocam, os sangues se misturam. Mas **nem por isso devemos sustentar a ideia de uma identidade mestiça que seria uma espécie de identidade legitimadora, ideologicamente projetada para recuperar o mito da democracia racial.** Para construir uma unidade nacional não é preciso uma unidade cultural. [...] Atribuindo à identidade um conteúdo político como sempre o fiz em meus trabalhos, não vejo como fazer dela uma figura mestiça, pois construída no terreno das exclusões, portanto do político. **Negros, índios, mulheres, homossexuais, classes sociais e outras diversidades regionais produzem identidades diversas e não mestiças,**

específica que faz de cada ser humano um eu, isto é, uma subjetividade (MUNANGA, 2003. p. 46-47, grifos meus).

Conforme é possível observar no pensamento de Kabengele Munanga, eminentemente multicultural diferencialista, conquanto no Brasil seja possível admitir que, no plano das relações culturais, haja concretamente uma dinâmica de interações e trocas entre os diferentes, todavia, quando transposta para o plano das formações identitárias, ou seja, da vivência política da diferença, a ideia de uma identidade mestiça se coloca como uma impossibilidade, uma mistificação das verdadeiras identidades específicas vivenciadas pelos sujeitos, no que se descarta qualquer possibilidade de construção de uma noção de brasilidade baseada na mestiçagem, a não ser como sustentação de uma mentira: o mito da democracia racial. Por outro lado, autores como Jocélio Teles dos Santos, numa perspectiva mais antropológica, destacam, em relação ao mito da democracia racial, “[...] que é possível refletir sobre o seu significado menos como pura negação, ideologia, falsa consciência ou uma mera estória, e sim pelo que ele pode trazer de compreensão sobre a sociedade brasileira” (SANTOS, 2005a, p. 17).

Para Santos (2005a), o mito da democracia racial baseia-se na ideia fundante do encontro das três raças e, nesse sentido, antecede o trabalho de Freyre. Na verdade, o mito apenas sistematiza de forma nova uma crença que já morava no imaginário social brasileiro desde o século XIX. Assim, Jocélio Teles dos Santos esclarece que apenas a partir da década de 1960, o mito da democracia racial passa ser interpretado como construção ideológica, indicando, com isso, uma politização nítida da reflexão sobre as relações raciais no Brasil:

[...] se até os anos cinquenta a democracia racial é pensada menos como ideologia que como fazendo parte de nossa socialidade, fosse em estudos acadêmicos, discursos oficiais, e até por intelectuais negros nacionais e norte americanos, no período seguinte, mais precisamente na década de sessenta e, com mais ênfase, nos anos setenta, a referência toma outras cores e nomes: a democracia racial será referida como mito e identificada como mera ideologia. Nesse processo de negação do mito da democracia racial, não ocorreu uma ruptura epistemológica ou analítica, mas uma inserção política nas reflexões sobre as desigualdades raciais na sociedade brasileira ou o que eu poderia chamar de projeção da dimensão política no universo simbólico. Essa politização nas reflexões sobre as relações raciais, que tem significativa influência da racialização dos movimentos civis nos Estados Unidos, é um fenômeno de extrema relevância nas últimas décadas, seja pela adoção intelectual de reivindicações dos movimentos negros, pela maior “publicização” da discriminação racial ou pelas denúncias cada vez mais constantes de indivíduos no cotidiano e nas relações sociais (SANTOS, 2005a, p. 20).

De fato, Elizabeth Viana e Flávio Gomes (2010) identificam que, embora falassem em raça, os intelectuais dos anos 1950 não combateram o racismo à custa da dissolução da identidade mestiça, antes, concitando o mulato a juntar-se ao negro para marcharem juntos na luta contra o racismo²⁰. O antirracismo, nesse caso, não era um anti-mulatismo ou anti-mestiçagem nos moldes do que atualmente se prega. Naquele contexto, movidos pelos ideais de inclusão e integração da população negra à nação, em um momento de ampla discussão sobre o processo de redemocratização nacional pós Estado Novo, os ativistas negros pensavam a própria palavra democracia em termos nacionalistas, de forma que a negritude fosse definitivamente incorporada à ideia de povo brasileiro. Nesse sentido, o ideal de democracia racial deveria ser potencializado como princípio ético a ser acionado na busca da efetiva integração dos negros à nação, o que implicaria a superação efetiva do racismo.

O que se constata é que, nas décadas de 1920, 1930 e na primeira metade dos anos 1940, o pensamento antirracista, ainda que voltado para a valorização do negro, ao concentrar seu foco na discussão sobre as formas de integrar a população negra à sociedade nacional, acabava por fortalecer a perspectiva dominante nas análises de então, segundo a qual se tratava de pensar especificamente “o problema do negro”, do seu atraso cultural, do seu déficit educacional, do seu descompasso em relação às novas relações de produção em sociedade em processo de industrialização.

Naquele contexto, sobretudo na emergente cidade de São Paulo, o movimento social negro não expressava, ainda, uma perspectiva identitária afro-brasileira, propriamente dita, pois a contrapartida à inclusão do negro era certamente o seu branqueamento cultural, o que significava a negação das suas africanidades. A luta, àquela época, era essencialmente pela conquista da cidadania para os negros, todavia ao custo de sua própria identidade africanizada. Segundo Petronilha Gonçalves e Silva e Luiz Alberto Oliveira Gonçalves (2006, p. 69-70):

[...] para se igualarem aos brancos, os negros paulistas tiveram que lutar contra o próprio passado, contra a própria tradição cultural de sua raça. [...] foi a partir do final dos anos 40 que algumas organizações negras darão um passo decisivo para romper as “barreiras” de seu “isolamento” em relação aos movimentos de libertação da raça negra em outros países. A literatura sobre o assunto mostra-nos que a simples troca de informações evoluiu para um

²⁰ Nesse sentido, o documento resultante da Conferência Nacional do Negro, realizada em 1949, ao realizar a convocação para o I Congresso do Negro Brasileiro, expressa bem esse reconhecimento da existência da condição identitária mulata, ao pedir “[...] a cooperação de negros e mulatos, homens do povo, para que o Congresso possa ser representativo das aspirações e tendências gerais da população de cor” (CONVENÇÃO *apud* VIANA; GOMES, 2010, p. 73).

engajamento mais efetivo. A aproximação de militantes negros brasileiros dos ativistas de movimentos anti-racistas nos Estados Unidos, na África e na América Central levou os primeiros a tomarem consciência de que seria preciso criar delegações formadas por afro-brasileiros, para participarem nos congressos pan-africanos.

Assim, para esses autores, o quadro de transformações sócio-econômicas e políticas do período pós Estado Novo, possibilitará as condições necessárias para que floresçam os chamados estudos afro-brasileiros, ainda de caráter culturalista, mas voltados para ressaltar as particularidades das culturas negras e indígenas e, com isso, o caráter pluricultural brasileiro. Associado a isso, tal abertura, ao possibilitar a intensificação do movimento negro brasileiro com outros movimento similares em todo o mundo, sobretudo com o Pan-Africanismo norte-americano e com o Movimento Negritude, gestado no processo de independência das antigas colônias africanas, possibilitará a redefinição da abordagem dada pelo movimento negro brasileiro no enfrentamento ao racismo, que não mais se limitará à tônica da superação dos comportamentos discriminatórios no cotidiano, mas buscará interferir nas estruturas mais amplas de produção de significado, objetivando colocar em cheque a invisibilização da desigualdade negra, em cujo centro se encontra o mito da democracia racial.

Esse esforço implicou a consequente racialização do debate, ao contrário do período anterior, no qual prevalecia a necessidade de comprovar a inexistência das raças em termos biologizados. A afirmação positiva da raça negra, ainda que considerada enquanto categoria não biológica e sim construída socialmente, tem como consequência imediata a necessidade de definição exata dos elementos que caracterizam a negritude e a branquitude, operação binarizante, cujo efeito imediato é o descarte da mestiçagem, pois sob essa visão das raças, não há lugar para posições intermediárias, ou se é negro ou se é branco. Estavam, portanto, postas as bases para a construção de um antirracismo multicultural, no bojo do qual serão pensadas as ações afirmativas, dentre elas a Lei n. 10.639/2003 e suas DCNERER.

4 DCNERER E NEGRITUDE: OS LIMITES DA CONSTRUÇÃO ESSENCIALISTA DA IDENTIDADE NEGRA

O ponto central das reflexões realizadas nesta pesquisa consiste no fato de que a Lei n. 10.639/2003 e as DCNERER emergem historicamente como desdobramento do processo de politização do simbólico no âmbito das reflexões sobre relações raciais no Brasil – fenômeno acima apontado por Jocélio Teles dos Santos – que se materializa na forma de um antirracismo multicultural de caráter diferencialista/racializado centrado na desconstrução do mito da democracia racial, em um nítido contraponto ao tipo de antirracismo predominante até os anos 1950, cujo foco residia na desconstrução da noção biológica de raça, na coibição de comportamentos racistas individualizados no plano do cotidiano e na integração da população negra à sociedade nacional.

Ao longo deste trabalho, tenho enfatizado que a desconstrução do mito da democracia racial implica, nos termos em que tem sido tratado pelo movimento social negro brasileiro, diretamente a negação da mestiçagem enquanto categoria identitária definidora da identidade nacional. Neste sentido, já me referi anteriormente ao fato de que, pelo menos até os anos 1950, embora utilizassem o termo raça, os intelectuais militantes contra o racismo, àquela época, não intentaram combatê-lo à custa da dissolução da identidade negra mestiça, ao contrário, prezando por convidar os mulatos a se juntarem à luta ao lado dos negros, posto que considerados como semelhantes, mas, ao mesmo tempo, como diferentes, ou seja, como ambivalentes.

Conforme demonstrei, a negação da mestiçagem como realidade identitária objetiva, considerada enquanto mistificação ideológica responsável por fragmentar o coletivo negro, reflete, em larga medida, o alinhamento do movimento social negro brasileiro à perspectiva racializada e diferencialista adotada pelo movimento negro norte-americano no bojo dos movimentos por direitos civis desencadeados naquela nação. Assim, se for levado em consideração o fato de que, em se tratando da experiência norte-americana, o antirracismo diferencialista atua em uma sociedade que, em termos de relações raciais, definiu uma rígida linha separatista entre brancos e negros e que não comporta a ambivalência do tipo mestiça, cabe, em contrapartida, refletir acerca das repercussões desse tipo de antirracismo quando aplicado ao contexto brasileiro, e, em especial, quando transposto para o plano educacional, sobretudo pelo que toca à sua influência direta na elaboração de uma política pública

nacional de educação das relações étnico-raciais, como é o caso das DCNERER. Nesse caso – embora não corrobore sua concordância com a perspectiva diferencialista do antirracismo atual – considero pertinentes as preocupações de Kabengele Munanga (2008, p. 115) quando afirma que os movimentos negros organizados:

[...] preconizam que cada grupo respeite sua imagem coletiva, que a cultive e dela se alimente, respeitando ao mesmo tempo a imagem dos outros [...] Ora, uma tal proposta esbarra na mestiçagem cultural, pois o espaço do jogo de todas as identidades não é nitidamente delimitado. Como cultivar independentemente seu jardim se não é separado dos jardins dos outros?

Com base no que tenho até aqui apresentado, creio que a solução, para a questão acima apresentada, não possa se restringir à separação arbitrária dos “jardins”, delimitando o espaço de uma identidade negra contraposta a uma identidade branca. Ainda mais quando, no enfrentamento da questão da mestiçagem cultural, opta-se simplesmente por negar sua existência objetiva, reduzindo-a a uma mera mistificação ideológica da realidade, pois, se é certo que a mestiçagem orientada pela ideologia do branqueamento objetivou, de fato, diluir a diferença negra como parte de uma cultura nacional mestiça, por outro lado, não é menos verdade que, mesmo antes da emergência do conceito biológico de raça no Brasil do século XIX e da formulação ideológica do branqueamento como forma de, pretensamente, anular a negritude enquanto componente populacional, as culturas em terras brasileiras já se tocavam, mesclavam e se imbricavam, ainda que seus sujeitos se relacionassem em uma sociedade de rígidas hierarquias e marcada por assimetrias seculares entre seus grupos sociais.

Assim, me parece que a mestiçagem, para além de uma mera mistificação ideológica, configurou-se na história brasileira como uma zona híbrida de trânsito cultural, que permitiu a negociação de símbolos, significados e sentidos entre sujeitos de diferentes matrizes culturais, não podendo ser desconsiderada, portanto, na busca de um modelo de relações étnico-raciais que favoreça o diálogo entre os diferentes. Nisso, se é forçoso admitir a necessidade de se enfrentar a mestiçagem branqueadora voltada para o aprofundamento das desigualdades entre os diferentes, por outro lado, não creio seja necessário negar a mestiçagem como uma característica objetiva de nossa formação social e, portanto, como um possível lugar de construção de identidades. Posturas nesta direção incorrem no risco de desconsiderar a complexidade que envolve a formação das identidades culturais, inclusive a

possibilidade de coexistência de múltiplos pertencimentos em um mesmo sujeito social.

Equívocos desse tipo é o que me parece haver orientado eventos históricos, como o que aconteceu na Bahia na década de 1970, quando babalorixás e yalorixás, influenciados pelo discurso intelectualizado da “descontaminação mestiça”, ou seja, da negação do sincretismo cultural como uma característica real e legítima da formação do candomblé, elaboraram e divulgaram amplamente o manifesto intitulado “Santa Bárbara não é Yansã”, concitando a que os religiosos retirassem de seus terreiros toda as figuras de santos católicos, vistos, de forma reducionista, apenas como expressão de alienação ou de falseamento necessário no contexto da escravidão para, estrategicamente, se poder continuar cultuando os deuses africanos.

Não perceberam, os participantes daquele movimento, que, há muito, os antigos, seus ancestrais, se apropriaram também da cultura religiosa cristã, vivenciando múltiplas identidades religiosas, no que podiam ser considerados como sujeitos bi-religiosos ou mesmo tri-religiosos, se considerarmos que a maioria dos praticantes do Candomblé, sobretudo no Nordeste, também são praticantes da religião conhecida por Jurema Sagrada. Não são falsos católicos os nagôs da Irmandade da Boa Morte, grupo tradicionalíssimo do município de Cachoeira de São Felix, na Bahia; são, de fato, católicos fervorosos sem, com isso, deixarem de ser, igualmente, devotos sinceros dos orixás e voduns.

Posto isto, a questão que imediatamente se coloca é a de se saber em que medida o antirracismo diferencialista brasileiro, uma vez que nega, com muita justeza, o projeto de uma identidade nacional mestiça dissolvente das especificidades culturais das matrizes étnicas que formaram esta nação, pode oferecer em alternativa a esse projeto hegemônico? Conforme sugeri, não me parece que a saída consista na simples adoção de um modelo de relações raciais baseado em identidades raciais rigidamente estabelecidas, através da dicotomia negro/branco, em termos binários, tendo como pressuposto a constatação de que a mestiçagem se reduz a uma estratégia ideologicamente construída para dificultar a organização de uma identidade coletiva dos negros brasileiros.

Neste sentido, meu esforço, neste trabalho, consiste em recuperar a mestiçagem como uma categoria central para pensarmos a realidade cultural brasileira que, se foi manipulada ideologicamente para fortalecer os *status quo* de grupos historicamente privilegiados, nem por isso pode ser descartada como categoria

para se pensar modelos mais democráticos e dialógicos de relações étnico-raciais, desde que pensada a partir de outros modelos teóricos e de outras possibilidades políticas de construção de uma sociedade mais igualitária.

No que tange ao objeto desta pesquisa, as DCNERER, considerando a explícita opção do movimento social negro brasileiro, por um modelo de identidade negra racializado binariamente, e, considerando, ainda, que a matriz histórica principal desse modelo é o de uma sociedade norte-americana que, quando muito, conseguiu avançar na direção de uma cultura da tolerância e do respeito sem, no entanto, promover a efetiva transculturação entre seus diferentes, permanecendo, ali, o racismo como um traço marcante daquela sociedade, cabe questionar qual a possibilidade de êxito na adoção de tal modelo no Brasil, se o propósito não se limitar apenas à promoção de uma educação para formar cidadãos politicamente corretos, respeitosos pelo espaço do “jardim” cultural do outro, mas enquistados na falsa segurança de suas fronteiras identitárias, portanto, efetivamente separados e distantes?

É possível, promover uma educação baseada na empatia e interpenetração de saberes entre esses diferentes, quando o pressuposto que embasa essa pedagogia é o de que os mesmos são portadores de identidades autossuficientes, portanto, fixadas sobre quintais identitários rigidamente demarcados? Nesse caso, creio que a questão acima formulada por Kabengele Munanga acaba redundando em um falso problema, pois, me parece que, desde há muito tempo, os brasileiros, oprimidos ou não, perceberam que a ambiguidade pode ser uma solução muito mais segura e criativa, de forma a permitir a “experimentação” do quintal alheio sem, com isso, abrir mão do seu próprio quintal, pois como diz o dito popular “goiaba roubada é sempre mais gostosa”. Se desconsiderarmos a carga negativa do termo “roubado”, considerando-o na conta de que “goiaba dos outros é sempre mais gostosa do que a nossa”, pode-se dizer que uma educação para a vivência de relações étnico-raciais que seja coerente com esse entrecruzar de fronteiras, com esse “pular de cercas”, que me parece ser característico da experiência cultural brasileira, deva ser pautada pelo prazer de não apenas conviver, respeitar e tolerar a diferença, mas de nela mergulhar e vivenciá-la como parte fundamental da formação da própria identidade.

Tais considerações revestem-se da maior importância na busca da superação do racismo brasileiro e na reflexão sobre o papel que a educação cumpre nessa construção, pois remetem ao desafio de não resvalar para a mera cópia de modelos

externos lastreados em uma lógica essencializadora das identidades e diferenças e, por consequência, das relações étnico-raciais, devendo serem levadas em conta as especificidades da formação social brasileira, caracterizada pela intensidade das interações e trocas entre diferentes grupos sociais, com forte hibridização de suas identidades étnicas e expressões culturais.

Penso que, no caso brasileiro, nossa complexidade está justamente na particularidade de um modelo social de forte hierarquização, mas, ao mesmo tempo, de intensa interação entre os hierarquizados (ao contrário dos Estados Unidos, que até a década de 1960 vivenciou um verdadeiro *apartheid* em boa parte de seu território), desde que, como apontou DaMatta (1981), cada um saiba exatamente qual é “o seu lugar”. Nesse caso, a importância da existência intrínseca desse fator de interação e trocas dentro de um sistema hierarquizado não pode ser desconsiderada quando se pensa pedagogicamente a possibilidade da educação de tais sujeitos para a vivência de relações étnico-raciais igualitárias, que não podem prescindir, portanto, de uma verdadeira dialogicidade, o que implica o entrecruzar de fronteiras.

A reflexão crítica a que me proponho neste trabalho, considerando-se tais fatores, procura chamar a atenção para a possibilidade e, mesmo, necessidade, de construção de caminhos pedagógicos coerentes com esse processo histórico, valorizando as especificidades dos grupos culturais que formam a diversidade cultural no Brasil, mas, principalmente, fomentando o diálogo e transividade entre as diferenças sem, com isso, deixar de reconhecer e enfrentar as assimetrias que têm caracterizado historicamente as relações étnico-raciais no Brasil.

Nesta direção, o foco das preocupações deve se concentrar sobre a evidente dominância de uma abordagem multicultural diferencialista, que proponha identidades essencializadas, influência direta da ação política do movimento social negro no momento atual, que perpassa as DCNERER em seus princípios e objetivos, revelando um ataque frontal à chamada ideologia do branqueamento e ao mito da democracia racial, mas, com isso, correndo o risco de, conforme diz o ditado popular, “jogar fora a água, a bacia e a própria criança nela banhada”.

Para esta análise, merece especial reflexão o fato de que a afirmação de uma identidade negra positiva, sob a ótica diferencialista, implica, necessariamente, à denúncia da noção de democracia racial e da identidade mestiça, interpretadas como construções ideológicas que carecem de substância real para ser comprovada, uma vez que a realidade de pobreza e desigualdade dos negros brasileiros atestam

veementemente o caráter racista estrutural que perpassa as instituições e suas ações no Brasil. Sob esse prisma, a ideia de democracia racial e da identidade mestiça conformariam uma visão segundo a qual o Brasil não comporta – dado seu alto grau de mestiçagem – a afirmação de identidades raciais claramente delimitadas e, por isso mesmo, exercendo forte impacto negativo na formação de uma identidade negra coletiva e

[...] permitindo às elites dominantes dissimular as desigualdades e impedindo os membros das comunidades não-brancas de terem consciência dos sutis mecanismos de exclusão da qual são vítimas na sociedade. Ou seja, encobre os conflitos raciais, possibilitando a todos se reconhecerem como brasileiros e **afastando das comunidades subalternas a tomada de consciência de suas características culturais** que teriam contribuído para a construção e expressão de uma identidade própria (MUNANGA, 2008, p. 77, grifos meus).

Como se percebe, sob essa visão, o mito da democracia racial se articula diretamente à formação de uma identidade nacional mestiça, que serve como diluidor da própria diferença negra, impossibilitando uma “tomada de consciência” desses sujeitos quanto à natureza racista da desigualdade social que os atinge e, por outro lado, ignorando os elementos culturais específicos de sua negritude, fundamentais para a assunção de uma identidade negra afirmativa.

Ora, no que interessa à construção de um pensamento educacional antirracista, cabe então considerar com seriedade o fato de que, ao enfrentar os efeitos desarticuladores da negritude promovidos pelo mito da democracia racial, a abordagem antirracista diferencialista, tônica do movimento social negro contemporâneo, acaba necessariamente por concentrar seu foco muito mais no reforço das fronteiras identitárias da negritude em oposição à branquitude do que no entrecruzar das mesmas, ficando a denúncia e desconstrução, do referido mito, restritas aos limites da dicotomia negro/branco.

Nesses termos, o antirracismo multicultural diferencialista acaba por direcionar seus esforços em torno da afirmação positiva do polo considerado historicamente em desvantagem, o negro, no intuito de estabelecer um equilíbrio de forças que possibilite a superação de desigualdades que se perpetuam no tempo contra a população negra. Nesse movimento, ante a necessidade legítima de unificar a negritude em torno de um único projeto político, incorre-se no risco de reduzir mecanicamente a complexidade do “Ser negro/Ser branco”, em termos de experiência concreta vivenciada cotidianamente pelos próprios sujeitos em um contexto social que,

conforme já demonstrei, é marcado pela circularidade cultural, pelo entrecruzar de fronteiras, pelo hibridismo, a despeito da manutenção de hierarquias inegáveis na relação entre tais sujeitos.

De fato, me parece ser preciso considerar que, para a construção de uma educação dialógica das relações étnico-raciais, capaz de estimular o encontro e a troca de experiências entre sujeitos de diferenças, há que se levar em conta que a reversão de uma identidade negra negativada não pode se dar apenas pela substituição de uma falsidade ideológica – a da identidade mestiça – por uma verdade negra fundamental e essencializada, a do negro afro ou africanizado. Para além disso, acredito que seja necessário o investimento em **uma perspectiva relacional** entre os diferentes, sob o risco de, na busca de uma unidade negra, se cair em uma afirmação autocentrada dessa negritude, supostamente absolutizada e autônoma em si, ocasionando a formação de uma identidade negra monológica, que fala de si para si mesma e que se relaciona com o Outro sempre de forma autorreflexiva, procurando na diferença apenas aquilo que afirma sua própria identidade autocentrada.

Sob essa lógica, o Outro, o diferente, é englobado sempre em uma perspectiva contrastiva, funcionando tão somente como espelho para autoafirmação da identidade, em um movimento cujo foco se concentra naquilo que difere, apenas, negligenciando o que pode aproximar, à partir de um movimento denominado de “empatia reflexiva”, um processo de construção de **solidariedade reflexiva**, emancipatória, a partir de movimentos de aproximação e entrecruzar de fronteiras culturais que possibilitem ao sujeito a experimentação não apenas do “estar” com o outro, mas, principalmente, de **ser o e com o** outro, de trocas e experimentação multicultural dialógica.

Na contramão de uma perspectiva educacional interpenetrativa, observa-se, ao contrário, a tendência à homogeneização e simplificação reificada das múltiplas identidades negras, em nome de uma necessária unidade política negra, que requer a delimitação de fronteiras identitárias bem definidas, capazes de mobilizar os negros considerados “fora do lugar”, aqueles atingidos em sua consciência pelo mito da democracia racial e sua retórica da ausência de conflitos raciais no Brasil. Todavia, segundo Kabengele Munanga (2008), permanece a tensão entre o projeto de formação de uma identidade negra politizada, capitaneada pelo movimento social negro, e uma população negra e mestiça que, do ponto de vista da autodefinição, lança mão de mais de 136 referências cromáticas, segundo o Censo de 1980, para se

autoclassificar racialmente, situação diante da qual o movimento social negro se vê obrigado a perguntar:

Como formar uma identidade em torno da cor e da negritude não assumidas pela maioria cujo futuro foi projetado no sonho do branqueamento? Como formar uma identidade em torno de uma cultura até certo ponto expropriada e nem sempre assumida com orgulho pela maioria de negros e mestiços? (MUNANGA, 2008, p. 117).

Desde o que venho até aqui apresentando, fica evidente que o caminho empreendido pelo movimento social negro foi o de desconsiderar a existência dessa tensão, ou melhor, de considerá-la apenas como efeito de uma falsa autopercepção da população negra e mestiça, que pode ser mecanicamente superada através de processos de desvelamento das contradições envolvendo, de uma lado, a realidade identitária de uma população negra que não se identifica como tal e, por outro lado, a situação de pobreza à qual boa parte dessa mesma população está historicamente condenada, justamente em função de sua negritude. Nisso, compreende-se a coerência pela adoção de políticas públicas afirmativas voltadas para a promoção da igualdade econômica e social dessa parte da população, como forma de, na delimitação do próprio público de tais políticas, contribuir para a afirmação de uma identidade negra coletiva capaz de interpelar o conjunto da população, fornecendo-lhe as referências para o desenvolvimento de um sentimento de pertença a essa identidade negra afirmativa, para além de uma suposta mestiçagem indefinida, do ponto de vista do pertencimento étnico-racial. Trata-se, portanto, de todo um investimento, por parte do movimento social negro, em interferir nas políticas de Estado visando a construção de uma nova narrativa de caráter particularista acerca da negritude e, no que diz respeito à educação, conforme já abordado anteriormente, em um país onde as fronteiras identitárias não estão claramente delimitadas, essa tarefa implica o agenciamento de uma série de mecanismos visando a própria definição do que venha a ser o negro, de forma que:

[...] esse trabalho incluiria a adoção de censos escolares a fim de delimitar e quantificar os grupos-alvo a serem melhor contemplados por políticas públicas, a elaboração de livros didáticos de história que incluam narrativas cujas referências positivas aos afrodescendentes, por exemplo, redefinem seu protagonismo, ressaltando sua ancestralidade cultural, étnica e racial, ou seja, realçando traços de africanidade e negritude necessários para que se legitime e consolide uma identidade racial (GRIN, 2010, p. 138).

Tal esforço delimitador da identidade negra fica evidente no texto das DCNERER, sobretudo quando, no âmbito da mesma, a noção de reconhecimento se concentra fortemente na “[...] valorização da diversidade **daquilo que distingue os negros dos outros grupos** que compõem a população brasileira” (BRASIL, 2004a, p. 3, grifos meus). A questão que, todavia, permanece, é de se saber qual a possibilidade de êxito, na superação do racismo, que a adoção de uma identidade negra diferencialista no campo educacional pode obter, quando deverá ser trabalhada junto a uma base social complexa e marcada, em suas relações, pelo chamado racismo à brasileira, um tipo de racismo difuso profundamente distinto do racismo norte-americano, no enfrentamento do qual fora elaborada a noção pan-africanista de negritude, tendo a categoria **afrodescendente** como principal definidora do ser negro naquele contexto? Para o propósito deste trabalho de pesquisa, cabe refletir, então, até onde essa visão diferencialista da identidade negra considera, ou não, as especificidades das relações raciais no Brasil, para além da mera constatação da sua natureza ideológica ou supostamente falseadora da realidade. Nesse sentido, no que interessa especificamente ao campo da educação das relações étnico-raciais, considerando-se a ambiguidade que caracteriza o racismo brasileiro, um racismo aparentemente carente da própria razão de ser, ou seja, da raça, e marcado pela predominância de áreas de intersecção cultural que apontam fortemente para a mediação e negociação entre grupos culturais na construção de suas identidades, o desafio parece consistir na construção de uma educação voltada para a positivação da diferença negra quando se opera com uma lógica binarista das relações étnico-raciais, incorrendo no risco de resultar apenas no reforço da dicotomização entre brancos e negros, opressores e oprimidos.

4.1 A raça nas DCNERER: negociação e ambivalência na construção da diferença negra

Avançando nesta análise, quero chamar a atenção para o fato de que a constatação quanto ao investimento do movimento social negro, na formulação das DCNERER, buscando enfatizar a diferenciação particularista e racial dos negros como parte distinta no conjunto da diversidade brasileira, que pode, a princípio, ser interpretada como uma reprodução mecânica da rigidez dos processos de identificação do multiculturalismo vigente nos Estados Unidos, aplicada linearmente

ao caso brasileiro, merece, todavia, ser ponderada à luz da complexidade que estrutura as relações políticas envolvendo a sociedade civil e, em particular, o movimento social negro e a esfera do Estado brasileiro em suas singularidades.

Outrossim, faz-se necessário considerar que tal diferenciação se inscreve no bojo da luta envolvendo a construção de uma narrativa mais ampla produzida pelo Estado acerca da identidade nacional, ou do Ser brasileiro, sob o controle dos grupos socialmente hegemônicos. Warley da Costa considera esse aspecto e, na direção do que tenho até aqui chamado a atenção, afirma que:

[...] no que tange às políticas de currículo, a formulação de resoluções e documentos como *Diretrizes curriculares nacionais* trouxe à tona lutas hegemônicas envolvendo vários agentes sociais e políticos pró e contra as ações afirmativas e de direito à reparação. A polêmica que inicialmente foi travada em torno das políticas de cotas na Universidade se estendeu ao Ensino Básico. Esses textos, como orientação e texto curricular que tramita na esfera escolar, se configuram como importante lócus de circulação de diferentes discursos historiográficos e pedagógicos (COSTA, 2013, p. 218, grifos em itálico do autor).

Diante disto, observa-se que o esforço diferenciador implementado pelo movimento social negro deva ser perpassado por limites e possibilidades diretamente relacionadas às condições de produção discursiva inerentes às relações de poder que caracterizam a coexistência desses grupos, conforme tentei evidenciar na sessão anterior, ao confrontar os contextos e suas respectivas singularidades, ambiguidades e afirmatividades, na definição do racismo, que perpassavam as falas dos presidentes da República Fernando Henrique Cardoso e do seu sucessor Luiz Inácio Lula da Silva.

Sob tal perspectiva, fica evidente que processos de afirmação identitária, a exemplo do aqui tratado, só podem acontecer em meio a operações de negociação simbólica nos limites dados pela correlação de forças existentes. Assim, há que se considerar que a construção de uma identidade negra em disputa no âmbito das políticas de Estado, como é o caso das DCNERER, deve comportar estratégias que possibilitem avançar politicamente, mesmo tendo como contraponto a hegemonia da ideia de democracia racial e, por outro lado, o próprio ideário liberal em um contexto neoliberalista, que propugna o direito à diferença, todavia reduzida à esfera do indivíduo como ser absoluto na construção social.

Aplicado esse raciocínio ao estudo das DCNERER, verifica-se, portanto, o reflexo dessa correlação de forças na presença de categorias e conceitos de natureza

identitária permeadas por uma considerável carga de ambiguidade e ambivalência²¹, o suficiente para não despertar uma rejeição generalizada junto à população em geral e aos grupos sociais hegemônicos, e, ao mesmo tempo, para levar adiante um projeto antirracista que contribua na ampliação do coletivo negro. Nesta sessão, me dedicarei justamente a captar aspectos das DCNERER que indicam o predomínio dessa ambiguidade e ambivalência simbólicas, buscando evidenciar a presença da força do antirracismo diferencialista afirmativo e, ao mesmo tempo, suas contradições e limites quando posto no contexto educacional brasileiro.

Assim, longe de afirmar o mero alinhamento mecânico do movimento social negro brasileiro à rigidez classificatória do modelo bi-racial norte-americano, me parece que, da mesma forma que as elites dominantes brasileiras o fizeram em momentos históricos anteriores, teorias como o multiculturalismo diferencialista foram acolhidas seletivamente por esse movimento social, de forma a possibilitar o enfrentamento da desigualdade econômica que atinge os negros no Brasil e, também, fortalecer um projeto político lastreado em uma identidade negra coletiva, todavia em meio à negociação de sentidos na construção dessa identidade.

Nas sessões anteriores, tentei demonstrar que tais ambiguidades e seletividade refletem, por um lado, o processo de transformação e tensões internas no âmbito das próprias organizações do movimento social negro, a partir dos anos 1990, caracterizado por uma crescente onguização dessas instituições e, conseqüentemente, uma maior interação e dependência do Estado para o desenvolvimento de suas atividades. Por outro lado, o próprio Estado brasileiro, imerso no contexto de agudização do neoliberalismo e suas políticas focais, na perspectiva da chamada Terceira Via, como também pelas exigências dos organismos internacionais no âmbito econômico e dos direitos humanos, a partir da Conferência de Durban, contra o racismo, organizada pela UNESCO em 2001, viu-se pressionado à adoção de políticas de ações afirmativas não universalistas, na contra mão das típicas políticas do chamado Estado de Bem-Estar Social, de forma a iniciar um

²¹ Para efeito deste estudo, entendo por ambiguidade a dimensão do deslizamento que perpassa todo signo, da sua incompletude e, muitas vezes, contradição interna aos enunciados que os abrigam, da indefinição absoluta do seu significado, um significado que, quando parece estabelecido, escapa sempre à fixação intentada pelo significante. A dimensão da ambivalência, nesse caso, refere-se às múltiplas possibilidades de significação que o signo pode comportar, simultaneamente, de forma que, a depender da correlação de forças que caracterizam as relações de poder nos sistemas de diferenciação e formação de identidades, uma ou outra forma de significação pode ser acionada na busca de hegemonia ou, em casos contrários, podem ser também retraídas para, estrategicamente, possibilitar a continuação da disputa pelas identidades.

processo interno de debate e implementação dessas políticas, ainda timidamente ao final do segundo mandato do presidente Fernando Henrique Cardoso, mas alargado consideravelmente a partir do governo de Luiz Inácio Lula da Silva.

Tais circunstâncias se, por um lado, possibilitaram ao movimento social negro avançar na conquista de políticas compensatórias, por outro lado, na medida em que se processaram no contexto de ampla contraposição dos movimentos sociais brasileiros ao neoliberalismo e sua orientação redutora do Estado ao nível considerado “mínimo” necessário, acabaram por se confrontar com a ampla defesa das políticas universalistas por parte desses movimentos, de forma que, no caso das políticas cujo centro reivindicatório girava em torno das questões raciais, discutir políticas universais significou, necessariamente, discutir o mito da democracia racial e a mestiçagem como marca hegemônica elaborada historicamente enquanto definidora do nacional brasileiro. Sob esse prisma, considerando-se o quadro de tensão instalada dentro da própria sociedade civil e do movimento social negro, em particular, refletido na disputa no campo da definição das políticas antirracistas na esfera do Estado, torna-se possível compreender que o discurso antirracista expresso nas DCNERER acabe por se configurar como um território polifônico negociado com o objetivo de equacionar minimamente tais tensões e, com isso, avançar na superação do racismo no campo educacional.

Assim, a ambiguidade, antes de compreendida como uma imperfeição discursiva, fruto de má formulação pura e simples, deve ser entendida enquanto mecanismo que possibilita avançar nesse quadro de divergências, porque ora adia o conflito, não encerrando de todo o sentido de suas formulações, ora permite a simultânea enunciação de significados muitas vezes antagônicos, todavia amalgamados pontualmente para não inviabilizarem o todo maior, ou seja, o enfrentamento ao racismo. Resulta disso que o antirracismo expresso nas DCNERER ao tempo em que afirma positivamente a negritude em termos bipolares, pode comportar, também, uma dimensão do inacabado, da incompletude, de deslizamentos no plano simbólico, deixando margem para ajustes e redefinições estratégicas na formação de uma identidade negra coletiva positivada, no âmbito de processos de significação e identificação onde os significados nunca podem ser considerados como definitivamente fixados, pois:

[...] em meio a uma cadeia equivalencial, esses significados se fixam provisoriamente em uma cadeia da diferença. Há algo de subversão ao que

é hegemônico para que esta narrativa se universalize. Dito de outro modo, através das narrativas curriculares, as identidades são constituídas e significadas tanto quanto são questionadas, contestadas e disputadas em meio à complexidade do social (COSTA, 2013, p. 228-229).

Warley da Costa (2003), procurando aprofundar essas questões no âmbito das DCNERER, chama a atenção para o fato de que esse caráter contingencial dos sentidos de negro e negritude produzidos em um campo de disputas e negociações implica, por parte do movimento social negro, a capacidade de produção de narrativas discursivas abertas e flexíveis, o que leva esse autor a reconhecer, nas DCNERER:

[...] a presença de diferentes discursos que investem de forma narrativa sobre sentidos de raça, cultura e 'negro', que se articulam discursivamente produzindo interlocuções de diferentes matrizes teóricas em contextos históricos particulares, mobilizando sentidos de passados e futuros. Ao analisar os sentidos de 'negro', que circulam nesse texto, [...] é possível identificar diferentes fluxos culturais em hibridização no texto curricular em questão. O texto em foco revela a produção de discursos em disputa no campo do currículo que, para emergirem, necessitam, ao mesmo tempo, se constituírem em uma identidade e se diferenciarem em relação a outras (COSTA, 2013, p. 239).

Para esse pesquisador, na mesma direção em que compreendo tal problemática, em meio a essa disputa pela hegemonia em torno de sentido de negro, o movimento social negro, ao buscar legitimar sua ideia de negro e negritude, na tentativa de fazer seu discurso emergir e se constituir enquanto identidade diferenciada, lançou mão de operações de **autenticação identitária**, ou seja, da definição de critérios utilizados como referenciais para delimitar os contornos exatos da negritude, o que, para Warley Costa (2013, p. 241), fica evidente: “[...] na perspectiva dicotômica que atravessa o texto em sua totalidade, em uma perspectiva essencialista, mas que é passível de ser mobilizada na atualidade”.

Com efeito, já chamei a atenção para esse duplo movimento identificador nas DCNERER, o que, em minha visão, se coloca em coerência com sua dimensão de política de ação afirmativa que, simultaneamente, ao proclamar o direito com base na diferença específica de uma minoria se obriga, na mesma medida, a formular critérios de autenticação dessa minoria “[...] para que se crie uma identidade de destino, para que se construa o grupo-alvo para o qual as políticas de promoção racial deverão se dirigir” (GRIN, 2010, p. 138). Assim, o movimento negro operaria com memórias resgatadas do passado, todavia, hibridizadas com novos fluxos discursivos articulados às demandas políticas postas no momento presente, o que possibilitaria a elaboração de uma base identitária essencial diante da qual “[...] os estudantes e os

estabelecimentos de ensino, aos quais o documento é direcionado, são chamados a se posicionarem e a se identificarem com determinadas demandas do seu presente, tendo como base um passado legitimado como ‘comum’” (COSTA, 2013, p. 240).

A análise de Warley da Costa (2013) se concentra em captar esses efeitos de hibridização discursiva, mais especificamente nos aspectos que remetem às diferentes matrizes teóricas historiográficas, que se expressam nas DCNERER, utilizadas na produção de uma narrativa histórica negra essencial. Assim, Costa traz à tona elementos que permitem perceber a fusão de perspectivas teóricas mais conservadoras, como o positivismo e o funcionalismo, articuladas, simultaneamente, a abordagens críticas e problematizadoras da situação dos negros no tempo presente. Para o propósito do estudo aqui realizado, creio que essa constatação no campo historiográfico possa ser igualmente estendida para as questões envolvendo a utilização e construção dos sentidos que perpassam a própria noção de raça e de racismo, tal qual se apresenta nas DCNERER.

Neste caso, identifico que a categoria **raça**, da forma como é utilizada nas DCNERER, incorpora antigas demandas essencializantes produzidas pelo movimento negro no bojo do nacionalismo afro produzido pelo pan-africanismo e pelo processo de libertação das antigas colônias europeias no continente africano, bem como da influência dos movimentos pelos direitos civis no contexto norte-americano dicotomizado racialmente. Entretanto, percebe-se que tais demandas são ajustadas às especificidades de uma luta antirracista no contexto de uma nação brasileira na qual o Estado democrático de direito ainda se encontra em processo de consolidação e onde a sociedade orienta suas relações no campo étnico-racial pela visão hegemônica de democracia racial tendo como pressuposto a ausência do próprio racismo, segundo uma compreensão de que, uma vez superada a crença e, mesmo, a suposta cientificidade das raças em termos biológicos, teria, juntamente com a mesma, sido extinto, por tabela, o próprio racismo, pois não havendo raça como poderia haver racismo nelas baseado, a não ser enquanto expressões isoladas de ignorância e obscurantismo? Em suma, a superação do racismo biológico foi elaborada ideologicamente pelas elites dominantes como a superação do próprio antirracismo voltado para combatê-lo, daí o esforço do movimento negro em realizar o desvelamento dessa inverdade, pois, de fato, o racismo se manteve como uma característica estruturante das relações sociais no Brasil, ainda que não se sustente mais na crença em raças biológicas.

No entanto, o enfrentamento ao mito da democracia racial parece requisitar muito mais do que a sua denúncia. Nesse sentido, considerando que no centro desse mito se encontra a mestiçagem enquanto mecanismo ideológico para a negação da especificidade racial e, diante disso, considerando também que o movimento social negro propõe a superação desse mito pela evidenciação do seu caráter falseador da realidade, Peter Fry (2005), numa perspectiva eminentemente antropológica, chama a atenção para a necessidade de que se leve os mitos mais a sério, contrapondo-se a uma visão reducionista dos mesmos, então considerados como mero falseamento do real, defendendo que os mitos:

[...] não são inverdades, produtos de equívocos que devem ser desmascarados e denunciados pela superioridade do saber ocidental, mas antes sistemas ordenados de pensamento social que consagram e exprimem percepções fundamentais sobre a vida social. Entender a democracia racial e seus corolários não mais como “impedimentos” à consciência racial, mas como fundamento do que de fato significa raça no Brasil, leva a uma radical mudança de ênfase (FRY, 2005, p. 175).

Vista sob essa perspectiva, a questão da mestiçagem assume outra dimensão absolutamente oposta à ideia de falseamento da realidade, pois, para além da sua existência objetiva, o que deve ser levado em conta é a força simbólica que ela incorpora enquanto “sistema ordenado de pensamento social”, nos termos acima postos pelo autor citado. De forma que, para Peter Fry (2005), enquanto mito, o ideal da mestiçagem como sinônimo de antirracismo ou de democracia racial tem existência objetiva nas relações sociais e atua diretamente nas formas concretas, através das quais os sujeitos identificam uns aos outros e se autoidentificam. Portanto, mais importante do que anular o mito pela evidenciação da sua suposta não correspondência com o real, é assumi-lo como igualmente construtor da realidade. Assim, sob essa ótica, fica evidente que o mais importante é perceber que:

[...] o Brasil vive uma tensão constante entre os ideais da mistura e do não-racialismo (ou seja, a recusa em reconhecer a “raça” como categoria de significação na distribuição de juízos morais ou de bens e privilégios) por um lado, e as velhas hierarquias raciais que datam do século XIX do outro. O primeiro ideal, frequentemente chamado de “democracia racial”, é considerado politicamente correto (ninguém quer ser chamado de racista). A outra ideia, a da inferioridade dos negros, é considerado nefasta, porém reconhecida como largamente difundida. Essa tensão nos ajuda a pensar na co-existência da repressão e da paixão pelo candomblé e pelo samba ao longo da história recente do país. Visto dessa maneira, a democracia racial é um mito no sentido antropológico do termo: uma afirmação ritualizada de princípios considerados fundamentais à constituição da ordem social (FRY, 2005, p. 164).

As observações de Peter Fry (2005), acima expostas, reconfiguram a forma de abordar e problematizar a questão do racismo no Brasil, pois a partir do momento em que a ideia de democracia racial adquire existência objetiva enquanto ideal orientador das relações raciais brasileiras, no contraponto com a existência da crença e permanência do ideário racista hierarquizador, supera-se a visão de que o Brasil seja exclusivamente racista sendo a democracia racial apenas um falseamento discursivo dessa realidade. Conforme fica demonstrado, o foco da análise, a partir dessa nova visão, deve se concentrar não apenas na denúncia desse suposto falseamento da natureza racista das relações sociais, mas também na tensão produzida entre a existência e simultânea força desses dois ideais em disputa na sociedade brasileira e, por consequência, qualquer tentativa de superação do racismo através da educação deverá se colocar para além da mera “conscientização” dos efeitos falseadores do mito da democracia racial (como se tudo se resolvesse pela substituição, na mente dos brasileiros e brasileiras, de uma mentira por uma versão verdadeira da realidade racial brasileira) devendo considerar também o ideal de construção de uma sociedade não racista enquanto um horizonte sinceramente desejado e perseguido por essa mesma sociedade e, mesmo, vivenciado nas práticas sociais cotidianas concomitantemente ao ideário hierarquizado de orientação racista.

Diante disso, entendo que a forma como se expressa a categoria raça nas DCNERER seja igualmente atravessada por essa ambígua tensão entre ideais que se antagonizam e disputam o terreno precioso da educação para a obtenção de hegemonia simbólica, desdobrando-se na necessidade de reivindicar o reconhecimento de uma diferença negra positivamente essencializada para fazer frente ao ideário racialista vigente desde o século XIX e, por outro lado, tendo que enfrentar os efeitos diluidores da mestiçagem englobante para, com isso, oferecer uma base sólida o suficiente para interpelar exitosamente os sujeitos da negritude a uma identidade racial politicamente mobilizada.

Todavia, o equívoco parece residir no fato de que, nesse empreendimento antirracista, o movimento social negro considere o polo oposto da tensão, o do mito da democracia racial e da mestiçagem enquanto algo sem existência objetiva, pressupondo a resolução dessa tensão pelo simples apagamento da mestiçagem enquanto categoria de análise das relações raciais, simplesmente silenciando sobre a mesma e polarizando o debate apenas em termos da binaridade negro/branco.

Por outro lado, levando-se em conta que, mesmo sendo silenciada no discurso do movimento negro, a mestiçagem, diante das considerações de Fry (2005), sustenta um sistema simbólico com força objetiva na formação do ideário social de superação do racismo e que essa força não se extinguirá pelo mero silenciamento sobre a mesma. Compreende-se, então, que o movimento social negro não possa radicalizar o discurso essencialista ao limite, posto que a própria construção desse discurso se verifica em um território político onde a hegemonia está do lado oposto, ou seja, do lado dos grupos que propugnam uma nação isenta de racismos e crente na superação da raça biológica, princípio tão caro ao ideário da democracia racial brasileira, conforme se percebe no trecho das DCNERER abaixo:

É importante destacar que se entende por **raça a construção social** forjada nas **tensas relações entre brancos e negros**, muitas vezes simuladas como harmoniosas, **nada tendo a ver com o conceito biológico de raça**, cunhado no século XVIII e hoje sobejamente superado (BRASIL, 2004a, p. 5, grifos meus).

O trecho das DCNERER acima citado indica um duplo movimento discursivo bastante revelador da ótica adotada pelo movimento social negro na formação de uma nova modalidade de antirracismo, pois, ao tempo em que reforça a inexistência da raça biológica, consegue evitar a consequente elidação do racismo junto com a mesma, mantendo a presença da categoria raça, entretanto absolutamente ressignificada. Nessa direção, nota-se que a ênfase na desbiologização da raça, ambigualmente, tem sua contrapartida na sua afirmação enquanto **um fenômeno socialmente construído**, ou seja, como algo que se processa ao nível das relações sociais sem nenhuma determinação de ordem natural, mas, por outro lado, há que questionar os limites dessa afirmação, na medida em que, ainda quando considerada como uma construção social, sua enunciação deixa a entrever a manutenção do igual sentido essencializado que embasava a noção de raça biológica. Para melhor compreensão dessa problemática, entendo que uma percepção dessa ordem deveria tomar em conta o fato de que a própria ideia de **relação**, seja social, cultural, racial ou de qual tipo for, pressupõe a existência de uma ordem inter-racional que implica interdependência e mútua determinação entre os sujeitos envolvidos, de forma que nunca há uma parte ausente e passiva nesse processo, até porque, pensar dessa forma seria negar o papel ativo da resistência negra ao longo de séculos de escravidão brasileira ou, quando muito, reduzir essa resistência apenas a um papel meramente reativo à presença e ação pretensamente determinante e absoluta do sujeito

escravizador. Ao contrário, considero que, mesmo em meio a contextos de exploração e opressão, quando se fala de identidades – aqui, especificamente, de identidades raciais – em especial a identidade negra, todos são coautores pois ninguém se autodetermina isento da presença do Outro, da alteridade, que acaba por se constituir como parte integrante do próprio Eu, e vice e versa, pois, nessa visão das identidades e diferenças como fenômenos mutuamente determinados, é preciso levar em conta que:

Em um mundo imaginário totalmente homogêneo, no qual todas as pessoas partilhassem a mesma identidade, as afirmações de identidades não fariam sentido. [...] Da mesma forma, as afirmações sobre diferença só fazem sentido se compreendidas em sua relação com as afirmações sobre a identidade. Dizer que “ela é chinesa” significa dizer que “ela não é argentina”, “ela não é japonesa” etc., incluindo a afirmação de que “ela não é brasileira”, isto é, que ela não é o que eu sou. As afirmações sobre diferença também dependem de uma cadeia, em geral oculta, de declarações negativas sobre (outras) identidades. Assim como a identidade depende da diferença, a diferença depende da identidade. Identidade e diferença são, pois, inseparáveis (SILVA, 2014, p. 75).

Nessa mesma direção, Stuart Hall reforça a percepção de que as identidades, da mesma forma que as diferenças, não podem ser compreendidas enquanto fenômenos inatos aos sujeitos, que os acompanhe desde o nascimento. Nesse sentido, Hall questiona a noção de identidade como portadora de uma essência unificada, absoluta e acabada, sugerindo que o que é designado por identidade, na verdade, deve ser percebido como o resultado transitório dos diferentes posicionamentos que os sujeitos assumem dentro de um complexo jogo de identificações mútuas, de forma que “[...] a identidade surge dentro de nós como indivíduos, mas de *uma falta* de inteireza que é ‘preenchida’ a partir de nosso *exterior*, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por *outros*” (HALL, 2005, p. 39, grifo em itálico do autor). Ora, é justamente essa falta, essa incompletude preenchida provisoriamente pelo olhar do Outro, pela alteridade que nos habita, que, na direção que venho até aqui trabalhando, expressa o que tenho designado por natureza relacional das identidades e diferenças, esse jogo de mútua significação e ressignificação dos sentidos que embasam a ideia de Eu e de Outro.

Conforme sugeri, a noção de raça, articulada obviamente enquanto significante do ser negro, conforme expresso nas DCNERER enquanto um fenômeno **construído** socialmente, indica um possível alinhamento com essa perspectiva relacional das identidades e diferenças, e, considerando que o social seja intrinsecamente histórico,

pode-se dizer que tal perspectiva pressuponha o caráter inacabado e contingente da categoria raça como referência para se pensar a identidade negra sob um prisma não essencializante. Todavia, de forma ambígua e contraditória, ao tempo que se afirma a construção social da raça, logo em seguida é enfatizado que essa construção se dá no contexto das “[...] tensas relações **entre** brancos e negros [...]”, indicando tratar-se de um fenômeno que se constrói na relação entre sujeitos identitários postos em campos distintos e antagônicos (o **entre**, nesse caso, anuncia essa bipolaridade e a centralidade das fronteiras como definidoras do que é ser branco, do lado de cá, ou negro, do lado de lá, enquanto as **tensas** relações remetem ao antagonismo entre ambas as identidades).

O fato de o texto ressaltar a existência de “tensas relações”, nesse caso, não significa que se entenda a **relacionalidade** como um princípio constituinte do ser negro e ser branco. Pressupõe apenas a existência do poder mediando a relação entre ambos, todavia, o foco permanece na negritude e na branquitude como **são**, constituídas como absolutas e autossuficientes, relacionando-se cada uma da sua posição histórica definida, e não como **sendo**, como fenômenos que variam no tempo e no espaço de acordo com os diferentes posicionamentos assumidos pelos sujeitos na dinâmica histórica e, principalmente, pelas variadas e múltiplas mudanças nas formas dos sujeitos se autoperceberem e perceberem o Outro.

Assim, ao invés de enfatizar uma compreensão de raça com o objetivo de apreender suas transformações, trocas e ressignificações, atravessadas pela dimensão da **relacionalidade** interdependente que envolve negros e brancos na construção de identidades culturalmente híbridas (de fato, é de chamar a atenção o silenciamento nas DCNERER acerca das expressões híbridas da chamada cultura negra brasileira) acaba-se, assim, por naturalizar a diferença racial como um fenômeno portador de uma unidade absoluta, homogênea e abrangente, presente nas relações sociais brasileiras, reificando o significado de ser negro, branco e a própria noção de raça que, supostamente, estariam dados desde sempre na totalidade histórica, expressando, portanto, um ponto de vista eminentemente contraditório com a própria noção de identidade e diferença racial enquanto construção social, ou seja, enquanto processualidades marcadas pela incompletude. A esse respeito, Stuart Hall (2005, p. 33), tomando como base a linguística pós-saussuriana, esclarece que:

[...] o significado não pode ser fixado definitivamente. Sempre há o “deslize” inevitável do significado na semiose aberta de uma cultura, enquanto aquilo

que parece fixo continua a ser dialogicamente reapropriado. A fantasia de um significado final continua assombrada pela “falta” ou “excesso”, mas nunca é apreensível na plenitude de sua presença a si mesma.

No caso brasileiro, penso que o deslizamento permanente do significado de raça e negritude se amplifica singularmente em função da singularidade que as relações entre os diferentes negro/branco guardam quando, comparando-se com modelos históricos explicitamente segregacionistas, como o norte-americano, observa-se que, no Brasil, o racismo se mantém através da coexistência entre práticas inferiorizantes que buscam reforçar as hierarquias raciais e, simultaneamente, mecanismos de distensão que mediam os processos de identificação (ao contrário da reificação das **tensas** relações expressas nas DCNERER), de forma a alimentar sempre um estado de ambiguidade nos processos identificadores e, com isso, permitir o adiamento dos conflitos raciais expressos de forma explícita.

Observando-se essa questão mais atentamente, no que tange à permanência da raça dentro do próprio discurso antirracista, o texto das DCNERER esclarece que o termo raça “[...] foi ressignificado pelo Movimento Negro que, em várias situações, o utiliza com um sentido político e de valorização do legado deixado pelos africanos” (BRASIL, 2004a, p. 5). Antonio Sérgio Alfredo Guimarães esclarece que esse uso da categoria raça ressignificada positivamente não pode jamais ser confundido com o tipo de racismo que orienta processos intergrupais de inferiorização e hierarquização com vistas ao estabelecimento de desigualdades entre os mesmos, pois, nesse caso, trata-se:

[...] do “racismo” que os grupos dominados veem-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 sua diferença funcional, ou de “racismo antirracista”, como fez Sartre, para ressaltar sua função política (GUIMARÃES, 2009, 34).

Desde o que até aqui venho propondo, reconheço, junto com Paul Gilroy, o fato de “quando as ideias de particularidade racial são invertidas nesses moldes defensivos, constituindo-se em fontes de orgulho em vez de vergonha e humilhação, torna-se difícil renunciar a elas” (GILROY, 2007, p. 30). Na verdade, não ousou dizer que a eliminação total da categoria raça do discurso antirracista seja condição imprescindível para o fim do racismo, de forma que prefiro chamar a atenção para que a problemática principal não seja a permanência da raça, em si, mas a sua ressignificação limitada apenas ao âmbito da sua funcionalidade política, em termos

de uma inversão de polos valorativos em direção a uma perspectiva positiva: “[...] Negro é lindo! Negra, cor da raça brasileira! Negro que te quero negro! Não deixe sua cor passar em branco! [...]” (BRASIL 2004b, p. 7), não avançando, portanto, no que me parece seria o mais importante, **a desessencialização da raça**. Disso resulta que a desconstrução de uma essência racial biológica negativa, que fosse considerada determinante de aspectos culturais e morais da negritude, redundou na sua substituição por uma negritude igualmente essencializada do ponto de vista cultural.

Aliás, quero aqui enfatizar essa questão pelo que ela comporta de implicações no plano político concreto dos desafios que se colocam para que o movimento social negro consiga, a muito custo, avançar na conquista da ampliação de direitos para os negros brasileiros. Coerente com minha própria trajetória de militância contra o racismo, manifesto claramente meu reconhecimento à pertinência do uso da categoria raça no debate e formulação de propostas antirracistas no campo das políticas públicas, pelo que, conforme sugeri acima, considero que a questão não esteja em se saber se é possível superar o racismo através de um antirracismo racializado ou, ao contrário, apenas para além de qualquer consideração racial. Pensar dessa forma seria desconsiderar a raça, no bojo do antirracismo, como construção histórica diretamente atrelada às necessidades e condições reais de luta daqueles que sofrem com o racismo, no que concordo plenamente com Antônio Sérgio Guimarães (2009, p. 11), quando afirma tacitamente que:

Por mais que nos repugne a empulhação que o conceito de “raça” permite – ou seja, fazer passar por realidade natural preconceitos, interesses e valores sociais negativos e nefastos –, tal conceito tem uma realidade social plena, e o combate ao comportamento social que ele enseja é impossível de ser travado sem que se lhe fortaleça a realidade social que só o ato de nomear permite.

Portanto, reafirmo que não penso que a permanência da raça, em si, seja o problema central para uma educação antirracista (embora acredite que não seja impossível construir um antirracismo para além da noção de raça), mas o uso essencializado da raça, pelo que reproduz de fixações e entrincheiramentos identitários entre os sujeitos, dificultando a superação do racismo na perspectiva de novas relações étnico-raciais abertas, não polarizadas e, principalmente, que possibilitem os sujeitos a realizarem seus posicionamentos identitários com a liberdade que a própria noção de identidade comporta, a de se reposicionar a qualquer

momento e, mesmo, de se posicionar multiplamente, a partir de vários pertencimentos possíveis.

No que tange a essa questão, acredito ser necessário partir do pressuposto de que a própria essencialização da raça é um fenômeno construído e, portanto, passível também de ser desconstruído. Nesse sentido, estudiosos da questão racial, ao historicizarem o uso da categoria, esclarecem que:

O termo “raça” é usado desde a época moderna, e em diversas línguas europeias aparece, em torno do século XVI, definindo simplesmente “grupos ou categorias de pessoas reunidas por uma origem comum”, o que emprestava ao termo um sentido original aproximado da noção de comunidade. Bem mais tarde, no século XIX, o termo “raça” ganhou outro conteúdo, sendo apropriado pelas teorias biológicas então em voga [...] (VIANA, 2007, p. 41).

Por seu turno, Kwame Anthony Appiah (1997), objetivando melhor sistematizar o conceito de raça e racismo, considera que o que se convencionou chamar de conceito biológico de raça, quando aplicado aos grupos humanos, configura uma doutrina por ele designada de **racialismo**, segundo a qual:

[...] existem características hereditárias, possuídas por membros de nossa espécie, que nos permitem dividi-los num pequeno conjunto de raças, de tal modo que todos os membros dessas raças compartilham entre si certos traços e tendências que eles não têm em comum com membros de nenhuma outra raça. Esses traços e tendências característicos de uma raça constituem, segundo a visão racista, uma espécie de essência racial; e faz parte do teor do racismo que as características hereditárias essenciais das “Raças do Homem” respondam por mais do que as características morfológicas visíveis – cor da pele, tipo de cabelo, feições do rosto – com base nas quais formulamos nossas classificações (APPIAH, 1997, p. 33).

Appiah esclarece que, conquanto o racismo esteja cientificamente superado, dada a comprovação da não correspondência determinante entre aspectos biológicos e sociais, psicológicos, morais ou culturais, muito menos da possibilidade de sua hereditariedade, todavia, a orientação essencialista do racismo permanece como fundamento da doutrina que ele designa por racismo, que pode se expressar como um racismo do tipo **extrínseco** ou do tipo **intrínseco**. Para Appiah, o racismo é do tipo extrínseco quando seus adeptos discriminam membros de diferentes raças por acreditarem “[...] que a essência racial implica certas qualidades moralmente relevantes. A base da discriminação [...] é sua crença em que os membros das diferentes raças diferem em aspectos que justificam o tratamento diferencial [...]” (APPIAH, 1997, p. 33). Em contrapartida, o racismo seria do tipo intrínseco quando seus adeptos “[...] estabelecem diferenças morais entre os membros das diferentes

raças, por acreditarem que cada raça tem um *status* moral diferente, independentemente das características partilhadas por seus membros” (APPIAH, 1997, p. 35). Aliás, aprofundando um pouco mais a compreensão sobre o racismo, Appiah ainda afirma ser possível, e frequente, a conjunção de ambos os tipos de racismos em um mesmo sujeito, no que esclarece que:

[...] nada impede que alguém seja um racista intrínseco e extrínseco, afirmando que a simples realidade da raça lhe fornece uma base para tratar os membros de sua própria raça de um modo diferente dos das outras, e que existem características moralmente relevantes que se distribuem diferencialmente entre as raças (APPIAH, 1997, p. 37).

Se aplicado ao estudo do antirracismo desenvolvido pelo movimento social negro brasileiro e, conforme tenho sugerido, ao orientador pedagógico das DCNERER, pode-se afirmar tratar-se, nesse caso, de um racismo do tipo intrínseco, principalmente pelo que comporta de orientações no sentido de formação de uma ampla solidariedade entre os negros brasileiros, configurando o que acima foi apresentado como um “racismo defensivo”. Dessa forma, articulada na perspectiva da positivação da negritude, o discurso racial defensivo objetiva sobretudo despertar, nos sujeitos dessa identidade coletiva, uma nova percepção acerca de sua condição racial, mobilizando-os a se posicionarem politicamente no seio de uma identidade coletiva moldada a partir de uma nova subjetividade negra que só poderá ser formada através de:

Pedagogias de combate ao racismo e a discriminações elaboradas com o objetivo de educação das relações étnico/raciais positivas [que] têm como objetivo fortalecer entre os negros e despertar entre os brancos a consciência negra. Entre os negros, poderão oferecer conhecimentos e segurança para orgulharem-se da sua origem africana; para os brancos poderão permitir que identifiquem as influências, a contribuição, a participação e a importância da história e da cultura dos negros no seu jeito de ser, viver, de se relacionar com as outras pessoas, notadamente as negras (BRASIL, 2004a, p. 8, acréscimo meu).

Ainda assim, importa ressaltar, observando-se o trecho das DCNERER acima transcrito, a permanência da ambiguidade enquanto traço marcante da proposta antirracista ali contida. Observa-se que, conquanto a proposta de educação das relações étnico-raciais exposta englobe a negros e brancos enquanto sujeitos pedagógicos simultâneos, e que, no tocante ao segmento denominado como branco, se proponha o reconhecimento da influência da história e cultura dos negros na forma dos brancos se relacionarem socialmente, ou seja, o reconhecimento da presença da

diferença negra no seio da identidade branca, todavia, no que toca aos negros, trata-se de conhecimento autocentrado exclusivamente em sua origem africana, não comportando, assim, qualquer participação da diferença branca, daí que tal pedagogia não se desdobre na formação de uma consciência que deveria ser relacional e interdependente, e que o tipo de consciência proposta não seja designada por uma consciência negro/branca, ou consciência mista, ou mesmo, para além da negritude ou branquitude, uma consciência antirracista. De fato, sobressai-se a ênfase em uma **consciência negra** capaz de oferecer orgulho e segurança exclusivamente aos negros, ou seja, capaz de fortalecer entre os negros o sentimento intrínseco de pertencimento e orgulho grupal/racial, cumprindo aos brancos a obrigação e

[...] a responsabilidade moral e política de combater o racismo, as discriminações e juntamente com os que vêm sendo mantidos à margem, os negros, construir relações raciais e sociais sadias, em que todos cresçam e se realizem enquanto seres humanos e cidadãos. Não fossem essas razões, eles a teriam de assumir, pelo fato de usufruírem do muito que o trabalho escravo possibilitou ao país (BRASIL, 2004a, p. 6).

Assim posto, estabelecida a autoafirmação positiva do negro e pelo negro, a “outra parte” envolvida, colocada do lado de lá da relação, teria que construir um movimento solidário-compensatório sempre, e contraditoriamente, compulsório, em relação à diferença negra, se distanciando, portanto, de um movimento realmente dialógico baseado no reconhecimento da construção recíproca da condição identitária e social de ambos, para o bem ou para o mal. Nesse quadro, a reeducação das relações étnico-raciais se daria através do que eu aqui designaria como uma **pedagogia da dívida**, uma pedagogia na qual “[...] é necessário fazer emergir as dores e medos que têm sido gerados. É preciso entender que o sucesso de uns tem o preço da marginalização e da desigualdade impostas a outros” (BRASIL, 2004a, p. 6).

Essa pedagogia dolorosa, cuja tônica recai não no reconhecimento da relacionalidade que envolve a constituição da identidade e da diferença negro/branco, mas na “tensa relação” existente entre ambas, nas perdas e danos dessa coexistência, ao meu ver, ainda que contribua para o reconhecimento social da natureza racial que atravessa a desigualdade econômica entre brancos e negros, corre o risco de fortalecer apenas o eixo da diferenciação ou das dessemelhanças entre as identidades, negligenciando as aproximações e, ainda mais, os amálgamas simbólicos que não permitem comparativos, pois estão tanto do lado de lá quanto do

lado de cá das fronteiras identitárias. Com isso, perde-se a perspectiva de construção de uma pedagogia capaz de promover a efetiva comunhão entre os diferentes, o que só é possível quando não se absolutiza a identidade, permitindo a interpenetração ou cruzamento dessas fronteiras e, superando uma consciência que insiste em permanecer como uma consciência que se dirige sempre do Eu para o outro e nunca para um nós não dicotomizado.

Feito o diagnóstico, ainda resta a questão de compreender, então, o porquê da opção por um antirracismo tão rigidamente apegado à lógica binária, conforme se percebe nas DCNERER. Para Peter Fry, esse binarismo expressa a compreensão, por parte do movimento social negro, de que a sua dificuldade em mobilizar uma base ampla de sujeitos que se reconheçam na noção de negritude, por ele proposta, resulta da própria dificuldade de autodefinição dos sujeitos negros, partícipes da população em geral, “[...] exatamente porque nenhum deles sabe realmente quem é” (FRY, 2005, p. 177). Para Munanga, isso se verifica devido aos obstáculos com os quais movimentos sociais, do tipo do movimento social negro, têm que enfrentar em contextos marcados pela “[...] inércia e as forças das ideologias e das tradições, passadas e presentes, entre outros” (MUNANGA, 2008, p. 13). A par dessa dificuldade mobilizadora, particularmente no que tange ao movimento social negro, Peter Fry (2005, p. 177) arremata afirmando que:

[...] a própria ideia de um Movimento Negro supõe a existência de uma grande comunidade negra consciente de si mesma. Como no Brasil essa comunidade se restringe aos militantes negros, não é de estranhar que o primeiro objetivo do movimento seja criar uma “consciência racial”.

Com efeito, a trajetória do movimento negro contemporâneo no Brasil é marcada pela ênfase na formação dessa consciência racial que, nesse caso, se expressa como um verdadeiro movimento de consciência negra ou, conforme Nelson Fernando Inocencio da Silva (2001b), um processo político de autocrítica por parte da militância negra, buscando levar a população negra em geral a compreender quais e como atuam os condicionamentos subjetivos que incidem na dificuldade de que reconheçam sua própria força e valor cultural. Assim, o movimento de consciência negra se apresenta como a busca da solidariedade negra através da desalienação do negro em relação à sua própria negritude, condição fruto principalmente do processo de escravização e também colonização dos povos africanos tendo o referencial

humano do branco/europeu como modelo a ser introjetado psicologicamente pelo sujeito escravizado/colonizado, de forma que:

A Consciência Negra questiona o condicionamento psicológico como grande entrave à organização política. [...] E, talvez por isso, ela seja tão atual, já que não se ocupa, necessariamente, do racismo explícito, e sim do que ele é capaz de introjetar em um certo conjunto de indivíduos, algo pouco pesquisado em termos de militância. Observar essa crise existencial que afeta a todos os negros, até mesmo militantes, constitui-se na pedra de toque da Consciência Negra (SILVA, 2001b, p. 37).

De acordo com o que expus na terceira sessão deste trabalho, no caso brasileiro, esse processo de desconstrução de condicionamentos psicológicos alienantes do negro em relação à sua negritude implicou, sobretudo, a desconstrução consequente dos efeitos da ideologia do branqueamento sobre a formação das identidades dos sujeitos negros, sob a égide do mito da democracia racial. Assim, para Munanga, no cerne da dificuldade do movimento social negro em mobilizar suas bases populares, estaria justamente os efeitos diluidores desse ideário do branqueamento, ideário que “[...] roubou dos movimentos negros o ditado ‘a união faz a força’ ao dividir negros e mestiços e ao alienar o processo de identidade de ambos” (MUNANGA, 2008, p. 15).

Como se percebe, nesse caso, a consciência negra encampada pelo movimento social negro brasileiro resulta, necessariamente, em duplo e ambivalente movimento, por um lado um movimento de protesto contra os efeitos da ideologia do branqueamento na fragmentação da negritude, cindida entre negros e mestiços, e, por outro lado, a necessária reunificação dessa identidade negra objetivando a superação da fissura mestiça, o que resulta na forma autocentrada de identificação do ser negro, segundo uma lógica dicotômica onde o Outro, o branco, serve como contraste para essa autoafirmação, ponto de vista melhor esclarecido nas palavras de Munanga (2008, p. 14):

A construção dessa nova consciência não é possível sem colocar no ponto de partida a questão da autodefinição, ou seja, da auto-identificação dos membros do grupo em contraposição com a identidade dos membros do grupo “alheio”. Uma tal identificação – (“quem somos nós? – “de onde viemos e aonde vamos?” – “qual é a nossa posição na sociedade?”; “quem são eles?” – “de onde vieram e aonde vão?” – “qual é a posição deles na sociedade?” – vai permitir o desencadeamento de um processo de construção de sua identidade ou personalidade coletiva, que serve de plataforma mobilizadora.

A questão que não pode ser negligenciada, diante da proposição de um modelo de autoidentificação tão dicotomizado (nós/eles) como o acima exposto, é a de que,

se a proposta de formação de uma consciência negra, nesses termos, fez todo o sentido para os contextos históricos altamente polarizados nos quais foi formulada originalmente (SILVA, 2001), como foi o caso da sociedade sul-africana sob o regime do *apartheid* racial, ou o da sociedade norte-americana dos anos 1960, também polarizado em termos bi-raciais e marcado pela emergência do pensamento pan-africanista e do chamado Protesto Negro, quando aplicada à realidade brasileira, tal conceito de consciência negra, fundamentalmente binário, há que lidar com uma realidade cuja complexidade se expressa de forma diferenciada, pois por aqui:

[...] nem todos os negros que no plano da retórica “cantam” a cultura negra a vivem exclusiva e separadamente dentro do contexto brasileiro, assim como não existem brancos vivendo exclusiva e separadamente uma cultura dita branca. Aqui os sangues se misturam, os deuses se tocam, e as cercas das identidades culturais vacilam (MUNANGA, 2008, p. 17-18).

Sob a perspectiva que venho aqui anunciando, o que poderia parecer um problema, sob a ótica das afirmações particularistas das identidades muito bem resguardadas atrás de “cercas” devidamente reforçadas, eu percebo, numa direção oposta, que a constatação de que, no Brasil, “[...] as cercas das identidades culturais vacilam”, conquanto ainda me pareça uma metáfora redutora da realidade nacional – acredito mesmo que elas não apenas vacilam, mas, a todo o tempo, se dilatam e se alteram na dinâmica das relações entre seus sujeitos –, pode ser justamente compreendida como o que permite a formulação de propostas antirracistas para além da dicotomia negro/branco.

Como consequência dessa observação, proponho que o momento de questionamentos, sugerido mais acima por Munanga, acerca de quem somos nós e quem são eles, todavia adstrito aos limites do próprio grupo, ou seja, autocentrado, deveria ser considerado apenas como momento de primeira ordem, devendo necessariamente ser seguido por uma etapa onde o nós não seria mais reduzido ao “meu grupo” – um nós restritivo – mas, assumindo-se a relacionalidade entre nós e eles, caberia o questionamento em torno de um **nós englobante**, contendo ambas as identidades ao mesmo tempo e reciprocamente. Aliás, levada ao pé da letra, essa proposta eliminaria mesmo esse momento inicial de procura acerca de quem sou eu e quem é ele separadamente. O nós englobante seria o ponto de partida e, dentro dele, a procura do eu e do outro poderia então acontecer conjuntamente, partilhada e solidariamente, sem anular a perspectiva de um eu que procura, mas que se coloca em relação com um outro que lhe habita e por ele é habitado.

Sob esse prisma, pode-se dizer que a proposição de Munanga expressa um modelo de relações étnico-raciais, que situa e problematiza as identidades e diferenças, segundo uma lógica contrastiva, segundo a qual o Outro só é objeto do meu interesse enquanto espelho no qual eu posso perceber minhas singularidades quando com a dele comparadas e, daí, que a busca da compreensão sobre quem somos, segundo a proposição de Munanga, não parta da relação eu/outro, mas do Eu autoidentificado “[...] em **contraposição** com a identidade dos membros do grupo ‘alheio’” (MUNANGA, 2008, p.14, grifo meu). Observe-se que a ideia de identidades contrapostas não deve ser compreendida apenas como a sugestão de que as mesmas devam se posicionar frente a frente à procura de suas diferenças e similitudes, mas indica a possibilidade de antagonismo entre as identidades, indo na direção da constatação quanto às reificadas **tensas relações** através das quais negros e brancos historicamente se relacionariam no Brasil, conforme já indiquei anteriormente no texto das DCNERER. Assim, traduzida em política de educação das relações étnico-raciais, não surpreende que essa visão se limite a exigir:

[...] condições para professores e alunos pensarem, decidirem, agirem, assumindo responsabilidades por relações étnico-raciais positivas, enfrentando e superando discordâncias, conflitos, contestações, **valorizando os contrastes das diferenças** (BRASIL, 2004a, p. 10, grifos meus).

Como é possível deduzir, tal perspectiva contrastiva, na medida em que deixa de ser apenas uma etapa inicial da interação entre sujeitos de diferentes pertencimentos étnico-raciais para ser o fim mesmo dessa relação, tem como consequência lógica o reforço das identidades em sua afirmação de mesmidade, de autossuficiência e absolutização do si mesmo que, quanto mais interage com o diferente mais reforça esse sentido de uma identificação autocentrada. Na verdade, expondo melhor o que quero dizer, proponho que a perspectiva de uma pedagogia relacional, voltada para a reeducação das relações étnico-raciais sob uma ótica antirracista, deva ter como objetivo não apenas o reconhecimento mútuo de características que distanciam e aproximam as identidades. Para além disso, tal pedagogia deve ter como ponto central de suas preocupações a formação de uma consciência relacional nos sujeitos envolvidos, uma consciência que não se resume à constatação do que os torna semelhantes ou dessemelhantes, mas que desenvolva nesses sujeitos a percepção de que essas próprias similitudes e dessemelhanças são construções simbólicas construídas historicamente, nas condições sociais

vivenciadas pelos sujeitos, e que para serem elaboradas carecem da participação de ambos, de forma que o que antes era percebido como intrínseco ao sujeito identitário passe a ser visto como intrínseco ao tipo de relação que se constituiu entre esse sujeito e os diferentes com quem ele está e se constitui sempre em relação.

Não desejo, com isso, negar a importância da formação de uma consciência negra politicamente engajada e a necessidade do seu descarte como imprescindível para que se avance na superação do racismo, ao contrário, reconheço a importância da formação da consciência negra enquanto instrumento ideológico de mobilização da negritude numa situação inegável de opressão e desigualdade, como é o caso da brasileira. O que chamo a atenção é para que essa consciência negra, no desejo de afirmar positivamente a negritude, caia na armadilha fácil de um centrismo negro-identitário, ou na falsa percepção de que há uma essência negra imutável no tempo e no espaço que possa ser reivindicada e, “resgatada” enquanto núcleo dessa identidade. Ou seja, minha preocupação reside na constatação de que a consciência negra resulte na falsa consciência de uma negritude essencializada, na mera substituição do negro inferior produzido relacionalmente em contextos como o da escravidão e das sociedades coloniais por um negro positivado, mas ainda essencial que, de fato, nunca existiu nem aqui e nem na própria África.

Conforme indiquei anteriormente, penso que o limite de uma pedagogia das relações étnico-raciais orientada sob uma perspectiva meramente contrastiva seja problemática justamente porque, na medida em que concentra seu foco na afirmação do Eu negro essencializado, reduz a relação entre negros e brancos ao levantamento de um inventário dos sinais diacríticos que constituiriam os símbolos possíveis de garantir a classificação e a autenticação exata dessa negritude, sejam corporais ou culturais. Nesse caso, uma pedagogia desse tipo recai em um sentido de diversidade – conforme tratei na segunda sessão deste trabalho – tornada sinônimo de celebração das diferenças e do direito de cada um ser como é, tendo como resultado, no campo educacional, o reconhecimento coletivo de que a educação das relações étnico-raciais não pressupõe apenas a igualdade de acesso, para todos e todas, a um educação de qualidade, ou seja, “[...] não apenas direito ao estudo, mas também à formação para a **cidadania responsável** pela construção de uma sociedade justa e democrática” (BRASIL, 2004a, p. 2, grifos meus).

A incorporação dessa dimensão da responsabilidade à ideia de cidadania, conforme se apresenta no trecho acima das DCNERER, reforça a percepção de que

uma sociedade multicultural realmente democrática seja aquela que não comporte, por parte dos cidadãos, comportamentos e atitudes de não aceitação da diferença contida no Outro (nesse caso, me refiro aos Outros designados negros e brancos), derivando daí que os educadores enquanto mediadores dos sujeitos pedagógicos numa educação desse tipo, devam ser “[...] comprometidos com a educação de negros e brancos, no sentido de que venham a **relacionar-se com respeito**, sendo capazes de **corrigir posturas, atitudes e palavras** que impliquem desrespeito e discriminação” (BRASIL, 2004a, p. 4, grifos meus).

Portanto, sob essa ótica pedagógica, assume proeminência a visão de uma educação das relações étnico-raciais objetivando a formação de sujeitos “politicamente corretos” (também na sessão 2 apontei os limites do politicamente correto para a educação multicultural), predominando, assim, a ênfase em um trabalho docente capaz “[...] de direcionar positivamente as relações entre pessoas de diferentes pertencimentos étnico-raciais, no sentido do respeito e da correção de postura, atitudes, palavras preconceituosas” (BRASIL, 2004a, p. 8).

O desdobramento consequente dessa pedagogia do politicamente correto, do controle da agressividade intolerante direcionada de um polo ao outro – uma pedagogia corretivo-comportamental –, é que o processo educacional vê-se, dessa forma, quase que reduzido a uma terapêutica focada muito mais na dimensão das dores e dos medos, que naturalizados como únicos mediadores da coexistência dos sujeitos negros e brancos, do que na formação de uma consciência relacional prazerosa da existência de um Eu inacabado e construído *par e passu* com a identidade de um Outro igualmente inacabado e, ambos, interdependentes e carentes mutuamente, conforme é possível perceber no trecho das DCNERER abaixo descrito. Ao contrário, sob a lógica proposta nas DCNERER, a atenção recai exclusivamente sobre a dimensão do sofrimento e da dor reificadas historicamente entre os dois grupos étnico-raciais, mediante a constatação de que:

Se não é fácil ser descendente de seres humanos escravizados e forçados à condição de objetos utilitários ou semoventes, também é difícil descobrir-se descendente dos escravizadores, temer, embora veladamente, revanche dos que, por cinco séculos, têm sido desprezados e massacrados. Para reeducar as relações étnico-raciais, no Brasil, é necessário **fazer emergir as dores e medos que têm sido gerados** (BRASIL, 2004a, p. 6, grifos meus).

Assim, fica descartada qualquer possibilidade de compreensão desse processo histórico como uma construção, conforme venho tentando demonstrar,

complexa e contraditória atravessada simultaneamente pela exclusão e repressão, mas também por zonas de intersecção, negociação e trocas que indicam também a existência da atração, do desejo e do prazer enquanto mediadores dessa relação. Ora, longe de mim pretender negar a dimensão da dor contida na formação da identidade negra, sobretudo considerando a inegável carga de violência física e simbólica que envolveu o sistema escravizador no Brasil, segundo uma lógica de dominação colonial. Com efeito, a par dessa realidade, as DCNERER, avaliam os desdobramentos dessa violência na subjetividade negra e na autoalienação do negro em relação a si mesmo diante da força da identidade branco-dominante imposta como modelo universal de humanidade. É em face disso, que as DCNERER ressaltam a importância da formação de uma consciência negra brotada da experiência de dor dos próprios negros mediante a constatação

[...] do quanto é alienante a experiência de fingir ser o que não é para ser reconhecido, de quão dolorosa pode ser a experiência de deixar-se assimilar por uma visão de mundo, que pretende impor-se como superior e por isso universal e que os obriga a negarem a tradição do seu povo (BRASIL, 2004a, p. 5).

Frantz Fanon, talvez mais que ninguém, aprofundou a compreensão desse fenômeno, revelando os processos psicológicos inerentes à formação da identidade negra alienada de si ou, como ele mesmo afirmou, de como “peles negras” foram autonegadas sob “máscaras brancas”. Na perspectiva fanoniana, o contexto colonial pressupunha a anulação do ser negro em si pois, nessa dialética negro/branco não haveria espaço para nenhuma ontologia negra, para nenhum momento de autoafirmação da negritude fora da relação inferiorizante com a identidade branca, visto que o polo colonizador operaria, “[...] através de gestos, atitudes, olhares [...]” (FANON, 2008, p. 103), a fixação desse Outro negro na condição de um estereótipo antiético do Ser branco colonial. Assim, o branco colonial produz e fixa o negro colonizado e, convivendo então com esse negro, produzido enquanto reflexo invertido de um si mesmo branco, faz com que só diante desse mesmo branco o negro colonizado possa afirmar sua existência:

Aos olhos do branco, o negro não tem resistência ontológica. De um dia para o outro, os pretos tiveram de se situar diante de dois sistemas de referência. Sua metafísica ou, menos pretensiosamente, seus costumes e instâncias de referência foram abolidos porque estavam em contradição com uma civilização que não conheciam e que lhes foi imposta (FANON, 2008, p. 104).

Daí que, para Fanon, a superação dessa posição antitética em relação à centralidade branca tenha que se dar pela afirmação positiva de uma consciência negra, mas não uma consciência negra forjada dentro do ciclo “infernai” da dialética branco/negro colonial, onde, ainda que para superar a situação de inferioridade, o negro tenha que recorrer à identidade branco-opositora como referência. Para além disso, Fanon propõe o mergulho na noite de uma consciência negra autocentrada, irracional (visto que a racionalidade ocidental foi a mesma que produziu o negro como fora da humanidade), uma consciência para além da branquitude, uma consciência do ser negro como “[...] densidade absoluta, plena de si própria, etapa anterior a toda fenda, a qualquer abolição de si pelo desejo” (FANON, 2008, p. 122).

Ou seja, sob essa perspectiva, o caminho da libertação do negro colonial deveria ser necessariamente o caminho de reunificação soberana de um si mesmo negro para além da clivagem alienante do contexto colonial, não requerendo apenas a superação dialética da antítese negra em oposição ao polo da branquitude mas, ao contrário, requerendo a própria superação da branquitude como polo definidor do ser negro por inversão e oposição, pois, para Fanon (2008, p. 122):

A dialética que introduz a necessidade de um ponto de apoio para a minha liberdade expulsa-me de mim próprio. Ela rompe minha posição irrefletida. Sempre em termos de consciência, a consciência negra é imanente a si própria. Não sou uma potencialidade de algo, sou plenamente o que sou. Não tenho de recorrer ao universal. No meu peito nenhuma probabilidade tem lugar. Minha consciência negra não se assume como a falta de algo. Ela é. Ela é aderente a si própria (grifo do autor).

Como é possível perceber, não é na busca de uma essencialidade negra que Fanon deposita sua confiança na superação da alienação da identidade negra promovida pelo contexto colonial. Como ele mesmo afirma, não se trata de uma consciência de si que se defina pela falta de algo essencial, mesmo que esse algo seja uma pretensa africanidade primordial ou, ainda, uma humanidade universal igualmente essencializada. Para Fanon (2008, p. 121) se trata, antes, de uma consciência política, uma “[...] consciência engajada na experiência [...]”, ou melhor, na vivência do que é ser negro, de fato, em um contexto de exploração e subalternidade negra. Trata-se, dessa forma, de uma consciência eminentemente transformadora das condições históricas de existência do ser negro, portanto, indefinida, não teleológica.

Por outro lado, sendo a afirmação da identidade negra uma afirmação de caráter político, como propõe Fanon (2008), não se quer dizer com isso que o Outro branco se torne dispensável na afirmação do ser negro. Ao contrário e, nesse sentido, Fanon reconhece o fenômeno da reciprocidade absoluta na relação Eu/Outro contida na dialética Hegeliana. O problema, segundo a análise fanoniana, é que o contexto colonial viola essa reciprocidade, possibilitando o fechamento desse circuito dialético e mantendo o outro no interior de si ou, mesmo, como foi o caso do negro colonial, imerso em um ser-para-si sem a possibilidade de um momento do ser-para-o-outro.

Nesse sentido, não há para o negro colonial caminho possível de libertação da sua negritude que não necessite passar pelo reconhecimento do homem branco acerca da sua negritude posta em seus próprios termos, pois enquanto o negro “[...] não é efetivamente reconhecido pelo outro, é esse outro que permanece o tema de sua ação. É desse outro, do reconhecimento por esse outro que dependem seu valor e sua realidade humana” (FANON, 2008, p. 180).

Para além de qualquer humanidade essencial e universal, sob a perspectiva fanoniana aqui exposta, a humanidade do Outro só é possível mediante o meu reconhecimento dessa humanidade, o que torna a humanidade uma cadeia recíproca de mútuos reconhecimentos, ou seja, um fenômeno político: “exijo que levem em consideração minha atividade negadora, na medida em que persigo algo além da vida imediata; na medida em que luto pelo renascimento de um mundo humano, isto é, um mundo de reconhecimentos recíprocos” (FANON, 2008, p. 181).

Pois bem, a partir desta compreensão, me parece possível afirmar que as DCNERER aplicam a proposta de uma consciência negra engajada fanoniana à educação das relações étnico-raciais, todavia, segundo uma visão ambígua que, ao tempo em que, tal como Fanon, ressalta a centralidade da dimensão do reconhecimento no enfrentamento ao racismo, por outro lado, reduz esse reconhecimento às dores e sofrimentos inerentes às “tensas” relações entre negros e brancos e daí não ser fácil “[...] descobrir-se descendente dos escravizadores [...]”), ou, ainda, direciona esse reconhecimento a uma essência negro-africanizada, exigindo que “[...] o ensino de Cultura Afro-Brasileira destacará **o jeito próprio de ser, viver e pensar** manifestado tanto no dia a dia, quanto em celebrações como congadas, moçambiques, ensaios, maracatus, rodas de samba, entre outras” (BRASIL, 2004a, p. 12, grifos meus).

Nessa direção, nos termos definidos pelas DCNERER, o reconhecimento da identidade negra torna-se sinônimo do reconhecimento da etnicidade negra essencializada, uma etnicidade que se constitui de “[...] diferentes formas de expressão e de organização de raciocínios e **pensamento de raiz** da cultura africana” (BRASIL, 2004a, p. 11).

Portanto, ao invés da consciência existencial do ser negro, uma consciência que exige reconhecimento da sua capacidade desejante de também ser consciente de si e do mundo, conforme sugerido por Fanon (2008) – a consciência de uma existência aberta e em movimento, portanto, não fixada, seja pelo branco seja pelo próprio negro –, ao invés disso, a proposta de educação das relações étnico-raciais apresentada nas DCNERER opta pela fixação das fronteiras étnicas de forma substancial e essencializada, fronteiras que se pretendem lastrear na suposta existência de um pensamento negro matricial “de raiz”, que, também supostamente, teria nas chamadas expressões tradicionais da cultura afro-brasileira – maracatus, congadas, rodas de samba etc. – seu *lócus* por excelência.

Desde esse ponto de vista, a ênfase recai muito mais no reconhecimento de uma mesmidade negra essencializada que extirpa a alteridade de si formando um **em si** e **para si** absolutos, do que na experiência múltipla e complexa da condição relacional na qual é produzida a identidade negra sempre em meio a um jogo de recíproca interpretação e interpenetração que envolve, necessariamente, a presença de Outros referenciais de identidade e de diferença, de forma que o **para si** só se torna possível no contexto existencial de um nós englobante e recíproco, no que me parece que o próprio Fanon estava de acordo ao afirmar tacitamente: “o problema aqui considerado situa-se na temporalidade. Serão desalienados pretos e brancos que se recusarão enclausurar-se na Torre substancializada do Passado” (FANON, 2008, p. 187).

Resta evidente, diante do aqui exposto, que na perspectiva de Fanon o processo desalienador só pode acontecer em um via de mão dupla, posto que a relação negro/branco dentro da realidade colonial se constitui como o exercício de um duplo narcisismo, de forma que, ao fixar o negro através de estereótipos com o qual passa a se relacionar como se fosse o real, o branco, também carente de reconhecimento e, por isso mesmo, atingido pela ausência do negro em si com o qual possa estabelecer o diálogo necessário ao seu autorreconhecimento, fica, portanto, igualmente alienado, imerso em um processo neurotizante, um ciclo vicioso, do qual

jamais conseguirá sair, a não ser em um processo emancipatório conjunto que, necessariamente, exige a presença negra. Retidos em uma relação binária monológica, onde cada um fala de si para si, posto que, de ambos os lados, a ausência do Outro, da alteridade, é substituída por um Outro invertido a partir de um Eu autorreferenciado, negros e brancos se retroalimentam dessa lógica redutora das possibilidades imponderáveis que a condição humana comporta, uma lógica que fixa e aliena de si não apenas o negro inferiorizado, mas também o branco hierarquicamente posto como superior.

Não bastasse isso, Fanon (2008) identifica que esse processo redutor tende a se reificar ainda mais, na medida em que essa relação duplamente alienante é epidermizada, fixando-se a cor da pele como a fronteira natural capaz de estabelecer imediatamente a identificação totalizante dos sujeitos de ambos os grupos em termos igualmente absolutizados, para enaltecer ou para inferiorizar. A cor da pele, assim posta, passa a ser a clausura das identidades branca e negra, nela sendo acomodados todos os valores e conceitos ideologicamente elaborados na justificação da desigualdade colonial e postas binariamente como signos de um mundo cindido em oposições: o branco civilizado e o preto bárbaro, o branco inteligente e o preto burro, o branco humanizado e o preto animalizado:

Olhe o preto! [...] Mamãe, um preto! [...] Meu corpo era devolvido desancado, desconjuntado, demolido todo enlutado, naquele dia branco de inverno. O preto é um animal, o preto é ruim, o preto é malvado, o preto é feio; olhe um preto! Faz frio, o preto treme, o preto treme porque sente frio, o menino treme porque tem medo do preto, o preto treme de frio, um frio que morde os ossos, o menino bonito treme porque pensa que o preto treme de raiva, o menino branco se joga nos braços da mãe: mamãe, o preto vai me comer! (FANON, 2008, p. 107).

A questão que se coloca, para efeito da problematização proposta por este estudo, é de que a análise fanoniana se, por um lado, bem aprofunda os efeitos do contexto colonial sobre a subjetividade branca e negra e sua consequente autoalienação através de fixações hierarquizantes, por outro lado, ainda que não recorra a essencialismos fáceis, não consegue romper de fato com o modelo binário da relação negro/branco.

Nesse caso, a contribuição de Fanon (2008) avança de forma significativa ao propor que esse binarismo deva comportar a dimensão do diálogo mediante movimentos de ser-para-o-outro, que exigem o reconhecimento recíproco das alteridades envolvidas para fortalecimento do autorreconhecimento afirmado de si

mesmo, no que me parece que Fanon dilata o ser negro e o ser branco para além do jogo colonial de dominação, entretanto sem escapar dessa binaridade negro/branca.

De fato, nesse aspecto, Fanon (2008) continua preso à dialética hegeliana, ainda que democratize as posições negro/branco nesse jogo de tese/antítese, colocando os dois de ambos os lados. Todavia, o que escapa à análise de Fanon é a possibilidade de um terceiro lugar para além dessa tese/antítese negro/branco que, nesse caso, envolveria a construção de identidades híbridas que comportam múltiplos pertencimentos, não podendo serem, dessa forma, retidas nos limites de um jogo binário. Tais identidades se constituem nos entre-espços das mestiçagens ou da mistura, dos crioulos, mulatos, e tantas outras formas de identificação construídas no contexto colonial segundo necessidades e códigos de pertencimentos próprios, que não podem ser reduzidas a meros efeitos da alienação das identidades branca e negra, ao contrário, deslizam entre suas margens e reinventam velhos pertencimentos em formas híbridas e interseccionadas, que não estão fixadas nem de um lado e nem do outro das fronteiras da tese/antítese hegeliana.

Já no tocante à epidermização das identidades coloniais, há que se reconhecer o mérito de Fanon ao elaborar criticamente uma visão que possibilitasse politicamente a reivindicação da libertação do negro da prisão em relação ao reducionismo que o fixou dupla e simultaneamente de forma negativa em um ciclo onde a cor é inferior porque depositária da cultura inferior – ou da não cultura, da barbárie pura e simplesmente – e, por outro lado, a cultura é inferior, porque expressa em um cor da pele animalizada, posta fora da noção de humano:

Numa era em que o poder colonial tinha feito da epidermização um princípio dominante de poder político, Fanon recorreu a essa ideia para indicar o estranhamento do corpo e do estar no mundo em relação ao ser humano autêntico que as relações sociais coloniais haviam forjado. Para ele, o poder epidermizado violava o corpo humano na sua humanidade simétrica, intersubjetiva e social, em sua existência como espécie; em sua frágil relação com outros corpos frágeis e em sua conexão com o potencial redentor dormente em sua corporalidade saudável, ou talvez sofredora (GILROY, 2007, p. 69-70).

Dessa forma, sua contribuição à formação de uma consciência política crítica do corpo colonizado é fundamental na organização de uma consciência negra engajada na busca da emancipação dos negros e brancos do ciclo vicioso da fixação colonial. Entretanto, na medida em que Fanon desloca os componentes de sua análise em torno do fator cultural e seu impacto na alienação colonial da identidade

negro/branco para o campo das relações raciais fixadas com base na epidermização e, com isso, situa o jogo de identificação lastreada na cor da pele como algo que se processa dentro da mesma lógica alienante descrita por ele no plano da cultura, onde a cor preta é fixada e reduzida em sua complexidade diante da cor branca da mesma forma que a subjetividade negra se anula como efeito da imposição de um marco civilizatório europeu que não reconhece sua cultura e história, sucede, então, a transferência do mesmo binarismo hegeliano para o jogo epidérmico envolvendo as peles negra/branca, no que, igualmente, acabam por escapar as especificidades das múltiplas peles mestiças e seus múltiplos significados, constituídos hibridamente para além dessa prisão gnosiológico-cromática do binarismo preto *versus* branco.

Quando aplicado ao caso brasileiro, esse modelo de análise, da mesma forma, tende a reter a dinâmica das relações raciais no jogo da tese/antítese fixante negro/branco ou, em termos epidérmicos, preto/branco, omitindo o campo híbrido-mestiço enquanto realidade objetiva presente no jogo das diferenças, que atravessa o racismo à brasileira, conforme expus na terceira sessão deste trabalho. Nas DCNERER essa abordagem se expressa justamente por operações de silenciamento em torno da mestiçagem como identidade ou, quando referida, a incômoda presença das identidades mestiças é resolvida sob o prisma da generalização englobante e dissolvente das mesmas:

Em primeiro lugar, é importante esclarecer que ser negro no Brasil não se limita às características físicas. Trata-se, também, de uma escolha política. Por isso, o é quem assim se define. Em segundo lugar, cabe lembrar que preto é um dos quesitos utilizados pelo IBGE para classificar, ao lado de outros – branco, pardo, indígena – a cor da população brasileira. Pesquisadores de diferentes áreas, inclusive da educação, para fins de seus estudos, agregam dados relativos a pretos e pardos sob a categoria negros, já que ambos reúnem, conforme alerta o Movimento Negro, aqueles que reconhecem sua ascendência africana (BRASIL, 2004a, p. 7).

Analisando o trecho acima – um dos mais expressivos sobre o conceito de identidade negra tal como compreendido nas DCNERER – destaca-se a visível ambiguidade no tratamento dado à questão da mestiçagem no campo da classificação racial no Brasil, ali representada na referência aos sujeitos autodeclarados como pardos. Assim, observe-se que na mesma medida em que se reconhece que os respondentes ao Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) tomam como referência a cor da pele para se autotransclassificar, logo abaixo se considera, apoiando-se na autoridade científica dos “pesquisadores das diferentes áreas”, que

seja possível simplesmente dissolver os que se autoidentificam como pardos na categoria negros, considerando, de forma unilateral, com base no ponto de vista do Movimento Negro, que, ao se declarar pardo, o sujeito automática e mecanicamente esteja reconhecendo exclusivamente sua ascendência africana.

O que se observa, nesse tipo de produção discursiva, é a superposição arbitrária de uma categoria, cujo significado classificatório se restringe à identificação de um aspecto fenotípico, a cor, preto, pardo, branco etc. – ainda que essa cor seja atravessada por significados sociais, históricos e culturais vivenciados pelos autodeclarantes em suas relações objetivas na vida cotidiana – com uma categoria identificatória externa a esses sujeitos e eminentemente de caráter político, como é o caso de negro e afro-descendência, tais como articuladas nas DCNERER, construídas no âmbito mais amplo do movimento social negro e da formação de uma consciência negra engajada da qual a maioria dos brasileiros passa ao largo. Acrescente-se a isso, que a categoria afrodescendente tem sua origem no contexto norte-americano polarizado com base na ascendência biológica dos sujeitos, ignorando qualquer sentido classificatório para a cor, pois, independentemente dessa, o que torna alguém negro nos Estados Unidos da América é o fato de até a quinta geração quaisquer de seus ancestrais terem sido considerados como negros, para além de qualquer gradação de cor. Por essa lógica, ao dissolver os autodeclarantes pardos na categoria afrodescendente, tal como nos Estados Unidos, nega-se qualquer objetividade à identidade mestiça que, por essa via, pode ser simplesmente diluída na categoria afrodescendente alçada à categoria de análise do quadro racial brasileiro à revelia do que pensam os próprios sujeitos acerca de tais categorias, fato diante do qual me junto a Risério (2003, p. 2) quando questiona:

As categorias blacks, whites e racial groups, por exemplo, pressupõem que, no fundo, os brasileiros se pensam divididos e classificados desta forma. Será? People of African descent também pressupõe um sistema binário de classificação no Brasil, baseado, como nos Estados Unidos, em critérios de descendência. Será? A expressão Afro-brazilian life pressupõe que os afro-brasileiros (e aqui se insinua de novo a existência de um grupo estanque) participam de um estilo de vida distinto do resto da população, como é o caso dos africano-americanos. Será? African-derived populations sugere alguma comunhão entre a 'África' (e deixo ao leitor a tarefa de imaginar qual África) e aqueles milhões de indivíduos que, conscientemente ou não, têm um antepassado africano. Será? [...] A utilização de categorias nativas americanas disfarçadas de descritores [...] faz com que tais questões sejam respondidas antes mesmo de serem colocadas. Aliás, a linguagem utilizada proíbe a própria colocação destas questões.

Dessa forma, percebe-se que a interpretação da autodeclaração dos sujeitos mestiços como pardo, ao ser interpretada com base em uma categoria exógena à realidade brasileira, naturaliza a ideia binária de que no Brasil só existem brancos e negros e de que as múltiplas formas aqui construídas para classificar, com base na cor, o pertencimento étnico-racial dos sujeitos não passa, então, de um falseamento dessa realidade binarizada, uma vez que a ascendência é o que definiria o lugar racial de cada um em oposição a cor que, nessa perspectiva, conformaria apenas uma estratégia para absolutizá-la em si, como um fenômeno natural, como se o brasileiro ao referir-se à cor da sua pele estivesse apenas se reportando a um sinal diacrítico desassociado de quaisquer outras referências culturais, históricas ou de ascendência.

Ao contrário, considero que o brasileiro de longa data revestiu, assumidamente, a cor de múltiplos significados e a utiliza em níveis complexos, para além de uma categoria de classificação estritamente visual, ou da “aparência” combinada a outros fatores – classe social, nível educacional etc. –, sem qualquer referência à ascendência ou origem dos sujeitos, supostamente formando um sistema classificatório de “marca”, como quis propor o sociólogo Oracy Nogueira (1985), diferenciado do sistema classificatório norte-americano baseado na descendência ou origem.

Cabe então considerar, para além desses modelos fixos – marca x origem –, que a questão reside no fato de que enquanto os norte-americanos desenvolveram um sistema exclusivamente binário negro/branco para classificar suas possibilidades de ascendência racial, em contrapartida, os brasileiros operam com um sistema classificatório múltiplo em relação à ascendência, de forma que a cor nunca foi exclusivamente absolutizada no presente, pois, nesse caso, contrariando Oracy Nogueira, a cor, conforme utilizada pelos brasileiros, remete também à ascendência, às origens de cada sujeito, todavia, nunca encerrando um único pertencimento ancestral como acontece nos Estados Unidos da América – afro, euro ou indígena –, possibilitando que o brasileiro se situe multiplamente em termos da sua descendência, conforme nos esclarece Antonio Risério (2003, p. 3):

[...] além de sermos mestiços, sabermos nos ver e nos reconhecer como tais. Ao contrário do que se passa nos Estados Unidos, onde a pessoa é negra ou é branca, onde o antepassado branco de um indivíduo 'negro' é amputado patologicamente da história pessoal deste, olhamos para as nossas peles e nelas reconhecemos muitos matizes de cor. **Os brasileiros, ainda diferentemente dos norte-americanos, sabem cada vez mais assumir todos os seus antepassados** (grifos meus).

Tomando as colocações de Risério em conta, pode-se afirmar que, quando transposto para a realidade brasileira, o sistema binário-racial norte-americano – um sistema que não admite pertencimentos intermediários do tipo híbrido-mestiço – torna-se insuficiente para dar conta dessa realidade na qual os brasileiros “[...] sabem cada vez mais assumir todos os seus antepassados” (RISÉRIO, 2003, p. 3).

Por consequência, a aplicação automática desse modelo classificatório binário à diversidade étnico-racial brasileira acaba por se configurar como do tipo **militante impositivo** (FRY, 2005), de forma que, ao se confrontar com a mestiçagem tal como vivenciada pelos brasileiros enquanto uma identidade portadora de realidade objetiva na vida dos sujeitos, opta-se pela via, igualmente impositiva, da simples negação de qualquer legitimidade a esse tipo de autoidentificação, sem conferir qualquer importância aos significados e sentidos que são produzidos pelos próprios sujeitos e reduzindo-a, a autoidentificação mestiça, ao mero falseamento ou alienação resultante da força da ideologia do branqueamento e do mito da democracia racial, sob os quais a cor branca foi alçada positivamente como modelo a ser imitado, pois, sob essa perspectiva:

Para os brasileiros, é melhor ser branco sempre que for possível. Se a pele não é escura o suficiente, ou se um dos pais é loiro de olhos azuis, então a pessoa é considerada branca, em uma tentativa incansável de clarear os descendentes, a família e a nação. Da mistura de raças, nasce o branco por consideração e, com isso, morrem a cultura, a religião e a identidade afrodescendente. A negritude e a cultura africana, com seus símbolos e tradições, se tornam cada vez mais algo do passado, de uma ancestralidade que é, na maioria esmagadora das vezes, totalmente desconhecida (ARRAES, 2013, p. 2).

Não é objetivo deste trabalho, de forma alguma, propor que a ideologia do branqueamento não incida hierarquicamente na promoção da cor da pele branca e da matriz europeia civilizatória como ideais a serem seguidos pelos brasileiros. De fato, na terceira sessão já expus o processo histórico no qual o mesmo, em certo momento, foi gestada nesses termos em meio à crença racalista em determinismos biológicos e na degenerescência física e cultural dos mestiços cujo sangue predominante fosse de origem africana. Todavia, há que se aprofundar igualmente a compreensão contextualizada acerca do sentido desse branqueamento no imaginário brasileiro, considerando sua existência como muito anterior à produção das teorias racialistas brasileiras em fins do século XIX e início do século XX. Na verdade, para os intelectuais daquele período, a mestiçagem em si não era ideologicamente o

obstáculo principal ao desenvolvimento brasileiro em direção ao progresso. Acerca disso, Thomas Skidmore informa que, ainda no período monarquista escravocrata, “ao contrário do que acontecia nos Estados Unidos, os abolicionistas brasileiros eram raras vezes forçados a discutir a questão da raça *per se*, porque os defensores da escravidão nunca, virtualmente, recorriam a teorias de inferioridade racial” (SKIDMORE, 1976, p. 39, grifos do autor). Nesse sentido, pode-se dizer que o mito da democracia racial já vigorava como ideal nacional muito antes da ressignificação da mestiçagem em termos étnicos-culturais, realizada por Gilberto Freyre no início do século XX.

Tratando desse tema, José Carlos Reis (2005) ressalta que, já em 1840, diante da necessidade de formulação teórica consistente sobre a nacionalidade brasileira recém emancipada, o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), preocupado com a construção de uma memória nacional fundamental para o autorreconhecimento coletivo, estabeleceu uma premiação tendo como tema justamente a questão de como deveria ser escrita a história brasileira. Reis considera que já naquele momento o vencedor do concurso organizado pelo IHGB, o estudioso alemão Karl Philipp Von Martius, captando a ideia já plasmada no imaginário brasileiro,

[...] definiu as linhas mestras de um projeto histórico capaz de garantir uma identidade ao Brasil. Surgiu do seu projeto a interpretação do Brasil, do primeiro Brasil-nação, que se entranhou profundamente nas elites e na população brasileira. Von Martius lançou os alicerces do *mito da democracia racial brasileira*. Para ele, a identidade brasileira deveria ser buscada no que mais singulariza o Brasil: a mescla de raças (REIS, 2005, p. 26).

Obviamente, considerando tratar-se ainda do período monarquista e em plena vigência do sistema escravocrata, bem como do emergente desenvolvimento das teorias raciológicas, a proposta de Von Martius coloca o elemento branco-colonizador no centro de uma história brasileira vista como a unidade promovida por esse colonizador, motor da história nacional, com a colaboração dos povos indígenas e africanos, todavia mantendo-se a ideia central de uma unidade fundada sobre a mistura das raças, ali assumida como característica singular brasileira.

Portanto, vendo nós um povo novo nascer e desenvolver-se da reunião e contato de tão diferentes raças humanas, podemos avançar que sua história se deverá desenvolver segundo uma lei particular das forças diagonais. [...] Disso necessariamente se segue o português, que, como descobridor, conquistador e senhor, poderosamente influenciou naquele desenvolvimento; o português, que deu as condições e garantias morais e físicas para um reino independente. Mas também de certo seria um grande erro para todos os princípios da historiografia-pragmática, se se desprezassem as forças dos

indígenas e dos negros importados, forças estas que igualmente concorreram para o desenvolvimento físico, moral e civil da totalidade da população (VON MARTIUS, 1991, p. 3).

Assim, não causará espanto que os racialistas brasileiros mais influentes na segunda metade do século XIX e início do século XX, como foi o caso de Oliveira Viana e João Batista Lacerda, conquanto defendessem a tese da inferioridade biológica e cultural do negro, tenham encontrado no aprofundamento da própria mestiçagem a saída para o dilema nacional gerado pela suposta degenerescência do sangue negro, ainda que pela via do branqueamento em detrimento da reprodução da parte da população de origem africanizada.

Indo mais além, para José Carlos Reis (2005), mesmo Gilberto Freyre, por ele considerado como o teórico responsável pela superação do paradigma racialista na explicação do caráter nacional, na verdade, ao proceder a reabilitação da população negra no passado brasileiro permaneceria, ainda, preso aos mesmos marcos da linha interpretativa levantada por Von Martius, dentro dos quais a mestiçagem continuava sendo a categoria principal na definição do que seria o povo brasileiro. Ou seja, para inferiorizar o negro ou para valorizá-lo, racializada ou não, em diferentes momentos da construção da narrativa sobre o nacional brasileiro, o fato é que a mestiçagem fora a categoria dentro da qual a intelectualidade brasileira, captando o que estava já incorporado às relações sociais cotidianas, formulou suas proposições consoantes sempre à ideia de que, com prejuízos (como foi o caso do pensamento racialista) ou com vantagens (como propunha o culturalismo de Freyre), o brasileiro nunca teria cultivado preconceitos raciais segregacionistas nos termos produzidos pelos norte-americanos, sendo a profunda mestiçagem existente a prova cabal disso, como defendiam até os abolicionistas mais célebres, a exemplo de Joaquim Nabuco (2012, p. 134), para quem:

No Brasil deu-se exatamente o contrário [dos Estados Unidos]. A escravidão, ainda que fundada sobre a diferença das duas raças, nunca desenvolveu a prevenção de cor, e nisso foi infinitamente mais hábil. Os contatos entre aquelas, desde a colonização primitiva dos donatários até hoje, produziram uma população mestiça, como já vimos, e os escravos, ao receberem a sua carta de alforria, recebiam também a investidura de cidadão.

Portanto, para Nabuco e boa parte da elite a ele contemporânea, a inferioridade do negro não seria de ordem racial – nos termos essencializantes que, mais tarde, os racialistas “científicos” definiriam a categoria raça – visto que a mestiçagem ampla da população desmentia qualquer atribuição de preconceito ao colono português, mas

sim uma inferioridade dada pela situação de escravização de forma que, uma vez liberto, essa inferioridade social poderia ser superada mediante a sua integração como cidadão. Esse mesmo ponto de vista se expressa na fala do então Deputado por Minas Gerais, Perdigão Malheiros (apud SKIDMORE, 1976), em discurso proferido no parlamento, em 1871, no qual questionava:

Preconceito de cor no Brasil? Senhores, eu conheço muitos indivíduos de pele escura que valem mais do que muitos de pele clara. Esta é a verdade. Não vemos nas escolas, nas academias, nas igrejas, ao nosso lado, homens distintos, bons estudantes, de pele de cor? Não vemos no parlamento, no governo, no Conselho de Estado, em missões diplomáticas, no exército, nas repartições públicas, gente de pele mais ou menos escura, de raça mestiça mesmo com a africana?

Diante dos fatos aqui apresentados, meu esforço consiste em chamar a atenção sobre a centralidade da mestiçagem enquanto categoria para se pensar a identidade nacional, mesmo antes do século XX. Todavia, ressalto, obviamente, que se torna necessário considerar os diferentes contextos nos quais essa categoria foi produzida e ressignificada, para que se possa entender onde se fundamenta a sua permanência até os dias de hoje enquanto tema central do debate sobre o racismo brasileiro e a própria brasilidade. O primeiro aspecto a se chamar a atenção é o de que a mestiçagem nos termos propostos pela elite nacional, seja no período escravocrata, seja no pós-abolição em meio às teorias racialistas, apresentou-se sempre como sinônimo de branqueamento, ou seja, numa perspectiva negativa em relação à negritude.

Entretanto, Andreas Hofbauer (2010), com muita pertinência, propõe que categorias como raça e branqueamento não podem ser criticadas sem se levar em conta que se tratam de construções ideológicas e que, portanto, dependendo do contexto em que foram aplicadas, foram revestidas de diferentes significados com diferentes objetivos. Assim, se no momento atual, a crítica antirracista parte do pressuposto em torno do uso racializado da cor da pele, conforme propõe Guimarães (2009, p. 46), para quem: “[...] a ‘cor’, no Brasil, funciona como uma imagem figurada de ‘raça’”, de forma que o uso classificatório da cor deveria ser entendido como a forma através da qual o brasileiro racializa suas relações.

Por outro lado, Hofbauer (2010) destaca que nem sempre a raça, a cor e o branqueamento da pele tiveram o mesmo significado nas relações sociais brasileiras e, ao contrário do que se acredita atualmente, o branqueamento não surge, como

ideologia no Brasil, no contexto de emergência do racismo científico oitocentista, pois muito antes, para aquele autor, a ideia de branqueamento funcionava, antes, como sustentáculo mesmo do sistema escravocrata, diferentemente dos Estados Unidos, onde a categoria branco se desenvolveu como antítese absoluta da escravidão, estando assim definitivamente vedada aos americanos negros, livres ou não.

Desta forma, se a partir das teorias raciais oitocentistas, a categoria branqueamento passou a significar, necessariamente, o resultado da miscigenação de negros com brancos com o fim específico de clarear a pele das gerações seguintes, Hofbauer (2010), por outro lado, explica que já no período colonial e até a primeira metade do século XIX, o branqueamento possibilitava distensionamento das relações senhor/escravo, na medida em que, naquele contexto, branquear estava diretamente relacionado com a possibilidade de metamorfosear o significado da cor da pele preta mediante a conquista da alforria, ocasionando uma mudança de *status* social, de forma que a palavra **negro** era utilizada como sinônimo de escravo, sendo percebida, mesmo, como uma ofensa quando utilizada para identificar um liberto, por mais preta que fosse sua pele.

Podemos afirmar que a instituição da “alforria” cumpria uma função-chave no sistema escravista: ela garantia a ordem social, pacificava o cotidiano porque criava a ilusão de uma melhora possível, de uma superação do status de escravo, de uma superação do “status” de “negro”. A alforria, que não revolucionava a vida do ex-escravos, mas era muito mais uma promessa para gerações futuras, teve sua correspondência ideológica na ideia de uma possível transformação (“metamorfose”) da cor de pele. E é nesse sentido que se pode argumentar que o ideário do “branqueamento” sustentava – em termos ideológicos – o sistema escravista (HOFBAUER, 2010, p. 63-64).

As reflexões de Hofbauer sobre a ideologia do branqueamento como um constructo cultural que conferia funcionalidade à mestiçagem enquanto fator de sustentação do próprio sistema escravocrata, vão na mesma direção das reflexões de Carl Degler (1976) sobre o racismo no Brasil. Para aquele historiador norte-americano a sociedade escravocrata brasileira nunca percebeu a cor preta como um risco em si ao sistema, a condição escrava é que representava um perigo permanente à manutenção da ordem. O negro, dessa forma, só representava um perigo à ordem na medida em que fosse escravo e, uma vez superada essa condição pela alforria, poderia superar o baixo *status* de negro/escravo, através do fator econômico, do acesso à instrução e outros mecanismos facultados apenas aos não escravos, poderia

viver sob a expectativa de uma integração social, ainda que sob certos limites, ou seja, sob o controle da classe senhorial.

Sobre esse aspecto, Degler (1976) considera, ainda que, conquanto existissem no Brasil colonial legislações restritivas à mobilidade social dos mestiços, determinadas pela Coroa portuguesa, na prática, a implantação dessas leis em território brasileiro era constantemente abrandada quando de sua aplicação, diferentemente do que aconteceria nos Estados Unidos da América que, sob a influência do ideário liberal, que considerava a premissa de que todos os homens são iguais e, portanto, devem ser livres, diante da realidade escravocrata e a contradição que se lhe impunha em relação ao liberalismo, não encontrou saída senão negar ao preto, escravo ou não, o *status* de igualdade humana, produzindo a sua **coisificação** absoluta, fosse escravo ou alforriado.

No caso brasileiro, segundo Degler (1976), ocorreria o oposto disso, pois o Estado e a Igreja, ainda que concordassem e promovessem a escravização dos negros, jamais teriam negado a sua condição humana, posto que o acesso ao batismo católico tinha como pressuposto o fato de os africanos possuírem alma, principal critério de debate sobre a condição humana em uma sociedade, a portuguesa, oficialmente católica-cristã. Nesse sentido, tanto a Igreja quanto o Estado português não deixaram de estabelecer regras e limites para a ação dos senhores em relação aos seus escravos.

Por outro lado, Degler (1976) considera que o fato de o processo de colonização brasileira haver se caracterizado pela constante carência de braços trabalhadores para se efetivar, sendo que a população branco-europeia sempre figurou quantitativamente como minoria ao lado dos indígenas e negros de origem africana, a mestiçagem teria funcionado, então, como uma alternativa necessária à manutenção da sociedade escravocrata, pelo que possibilitava de ampliação da força de trabalho. Nesse sentido, o viajante e cronista Henry Kostner, inglês, arguto observador da realidade brasileira no século XIX, acrescenta que tal brandura na aplicação das leis, em relação aos mestiços brasileiros, tinha a sua origem na solidariedade inter-racial, que historicamente foi se formando no Brasil, e que culminou na sua acentuada mestiçagem, a partir dos episódios de enfrentamento com as forças estrangeiras que, no período colonial, por diversas vezes tentou tomar ao domínio português o controle do território brasileiro, como foi o caso do enfrentamento com os holandeses, ocorrido no século XVII:

Pela brandura das leis, entretanto, as classes mestiças têm ganhado considerável terreno. Os regulamentos que existem contra elas são iludidos ou se tornam obsoletos. Possivelmente a conduta heroica de Camarão e Henrique Dias, um indígena e o outro negro, chefes da famosa e impressionante campanha entre os pernambucanos e os holandeses, e as honrarias subsequentes oferecidas pela Coroa de Portugal a ambos tenham exaltado o caráter da humilhada variedade da espécie humana a que pertenciam. A familiaridade entre os comandantes de vários corpos deve ser a consequência de seu devotamento à mesma causa, sobretudo quando a guerra é de escaramuças, de emboscadas, de alarmas constantes e de assistência contínua, uns pelos outros, numa guerra patriótica contra um estrangeiro invasor, com diversidade de religião, cada partido odiando mortalmente o adversário. Nessas ocasiões todos os homens são iguais, e só é superior aquele cuja força e destreza sobrepujam aos demais. A amalgamação de raças, determinada por essa consciência de igualdade, não teria melhor ambiente para sua expressão perfeita do que na guerra aludida. A fraternidade que se fundiu em tais circunstâncias não pode ser rompida (KOSTER, 1943, p. 475).

Degler (1976) complementa a análise dessa posição diferenciada do elemento mestiço na formação nacional brasileira – quando comparada ao que ocorreu nos Estados Unidos da América – caracterizada por uma postura de abrandamento e legitimação social da condição mestiça, considerando que isso se dava, devido, justamente, ao alto grau de mestiçagem existente, levando a que a maioria da população apresentasse a cor da pele escurecida, de forma que a cor em si pouco representava de elemento de diferenciação interna, podendo ser simbolicamente clareada, na medida em que os sujeitos ascendessem socialmente, pelo que o mulato, na visão de Degler, representou o que ele chama de “saída de emergência” para o negro escravo, pois:

A partir da definição brasileira do negro, segue-se que o mulato ou qualquer sangue mestiço ocupa um lugar especial, intermediário entre o branco e o preto; ele não é nem preto nem branco. Nos Estados Unidos não existe tal lugar reservado para um indivíduo de sangue mestiço: a pessoa ou é preta ou é branca. Assim, a condição de mulato no Brasil representa uma “saída de emergência” para o negro, que não é possível nos Estados Unidos. Historicamente foi o mulato que ascendeu na sociedade brasileira, não o negro. Os grandes homens de cor do século XIX, como Luís Gama e José do Patrocínio, entre os abolicionistas, André Rebouças, o famoso engenheiro, e Machado de Assis e Cruz e Sousa entre os escritores, eram todos mulatos (DEGLER, 1976, p. 118).

Assim, ao invés de um inimigo do sistema, o mulato, mestiço de branco com negro, representava uma alternativa social positiva tanto ao negro (que podia migrar de negro para mulato e com isso afastar-se da “mancha” da escravidão) quanto para a classe senhorial, que via na mulatice, conforme acima exposto, uma saída para aliviar a permanente tensão existente entre escravizados e escravizadores. Sobre a

peculiaridade dessa possibilidade de branqueamento social da pele negra, essa metamorfose simbólica da cor, vale a pena, ainda, observar o que relatou o cronista Henry Koster (1943, p. 480) em sua visita ao Brasil no século XIX:

A degradante situação do povo de cor nas colônias britânicas é mais lamentável. As ligeiras regulamentações existentes contra eles não são praticadas no Brasil. Um mulato entra para as ordens religiosas ou é nomeado para a magistratura desde que seus papéis digam que ele é branco, embora seu todo demonstre plenamente o contrário. Conversando numa ocasião com um homem de cor que estava ao meu serviço, perguntei-lhe se certo capitão-mor era mulato. Respondeu-me: "Era, porem já não é!" E como lhe pedisse eu uma explicação, concluiu: "Pois senhor, um capitão-mor pode ser mulato?".

Em face do que até aqui apresentei, fica evidenciado que a mestiçagem, de longa data, configurou-se como a categoria central através da qual o brasileiro se pensou, sobretudo quando em comparação com as antigas metrópoles coloniais. Nesse caso, pode-se afirmar que, naquele contexto, ser um brasileiro, ainda que descendente de português no Brasil, sob o olhar europeu, era, e me parece que continua sendo até os dias atuais, antes de tudo, ser um mestiço. Ainda na terceira sessão, demonstrei que, já à época do processo de independência política do Brasil em relação a Portugal, figuras eminentes daquele contexto histórico, como José Bonifácio de Andrada e Silva, ao expressar suas preocupações com a definição dos rumos da nacionalidade brasileira, já o fazia em termos do que Roberto da Matta (1981) irá designar como a "fábula das três raças", ou seja, a ideia de que o Brasil seria o resultado do caldeamento, do encontro e fusão de três raças primordiais, a raça negra, a raça branca e a indígena.

Da mesma forma, ficou evidenciado que, mesmo no período escravocrata, em meio à forte oposição dos latifundiários à abolição da escravatura, o debate público sobre a escravidão nunca se expressou em termos da proposição de uma dicotomização do *corpus* racial brasileiro numa binarização absoluta negro *versus* branco. Conforme demonstrei, mesmo no campo político abolicionista, figuras como Joaquim Nabuco partiam do pressuposto da mestiçagem como o diferencial brasileiro em relação aos norte-americanos, pelo que, para aquele pensador e ilustre político do Império, possibilitaria uma abolição sem uma conseqüente segregação da população negra.

De fato, a hibridez da população nacional brasileira foi a via assumida na construção de uma narrativa nacional e, é preciso considerar esse aspecto com muita

atenção, pois graças a força desse imaginário mestiço é que proposições racialistas radicalizantes, como a realizada por Nina Rodrigues, em fins do século XIX²², não foram assimiladas como ideologia de Estado. Ao contrário, conforme demonstrou a historiadora Lília Schwarcz, ainda que o chamado racismo científico tenha, com efeito, vingado no Brasil, sua adoção pelos estudiosos brasileiros deu-se mediante operações seletivas, que tiveram justamente na opção pela mestiçagem em direção ao branqueamento da pele da população nacional a sua característica principal.

Com relação ao esforço racialista de resolução da questão do hibridismo em processos de formação das identidades nacionais, vale levar em conta as observações de Robert Young. Para esse estudioso, a negação da identidade híbrida se dá geralmente pela tentativa de fixar a identidade de forma essencialista, fato diante do qual é necessário considerar que “a fixidez das identidades só é buscada em momentos de **instabilidade e ruptura**, de **conflito e mudança**” (YOUNG, 2005, p. 5, grifos meus). Levando em conta as profundas transformações pelas quais passaram as sociedades coloniais e metropolitanas no século XIX, Robert Young (2005, p. 5) afirma que: “[...] tal como no caso do nacionalismo, essas identidades necessitavam ser construídas para opor-se a cismas, fricções e dissensões”.

Se aplicadas tais reflexões ao caso brasileiro, há que se considerar que o século XIX será marcado por três grandes mudanças, que implicarão nesse esforço de manutenção da unidade como forma de se opor às possíveis clivagens no campo da nacionalidade. A primeira delas foi a própria emancipação política e ruptura com a condição colonial, realizada em 1822, e seguida de várias revoltas regionalizadas que foram combatidas de forma implacável no período chamado Regencial. Estabelecida a coroação de D. Pedro II enquanto imperador, conseguiu-se certa estabilidade política com o conseqüente arrefecimento de tais dissensões. Observe-se que é naquele contexto de crises sucessivas, que culminaram com a abdicação de D. Pedro I, em 1831, que floresce o movimento literário romântico no Brasil, cujo marco foi a publicação do livro de poemas *Suspiros Poéticos e Saudades*, escrito por Gonçalves de Magalhães, em 1836.

²² Ver a terceira sessão deste trabalho, onde abordo o pensamento de Nina Rodrigues, para quem a mestiçagem representava o maior obstáculo à civilização brasileira, propondo, mesmo, a segregação jurídica da população negra em relação à branca, tendo como pressuposto à irreversibilidade da inferioridade biológica do negro, segundo as teorias raciológicas daquela época.

No Brasil, conquanto o Romantismo literário haja se caracterizado por uma tentativa de interpretação do nacional, ainda a partir de uma perspectiva Lusófona enquanto estilo, todavia identifica-se que a mesma se expressa imbuída de um nacionalismo que buscava no passado os elementos para a formulação de uma identidade para a recém emancipada nação brasileira. Nesse sentido, a busca de estabilização da imagem de uma nação que, no plano político-social, estava imersa em revoltas e rebeliões, que poderiam ocasionar a fragmentação do povo brasileiro, irá se voltar para o nativismo já presente no Barroco colonial e na exaltação da natureza e do indígena, o primitivo da terra. Renato Ortiz (1992), debruçando-se em análise sobre o livro *O Guarani*, de José de Alencar, identifica, igualmente, esse esforço idealizador em torno do índio brasileiro enquanto elemento possível de compor, ao lado do português, uma narrativa acerca da gênese nacional. Assim, Ortiz aponta a existência de todo um esforço, na narrativa de Alencar, para depurar o índio da sua pretensa “selvageria”, submetendo-o, na figura da personagem Peri, a um processo de naturalização ou iniciação ao mundo civilizado que, naquele caso, implicava a sua depuração moral. Dessa forma, o passaporte do índio para adentrar à civilização será o seu branqueamento cultural. Nisso, fica viabilizada a fixação de uma identidade nacional supostamente estável, onde o branco português aparece ao lado do índio embranquecido socialmente. Trata-se, então, de uma identidade na qual a condição posta para a participação do “Outro”, do diferente, é justamente o seu apagamento, a sua ausência. Assim, fixa-se o nacional pela impossibilidade da diferença, negando-se não apenas o diferente em sua radical alteridade, mas também os híbridos resultantes dos encontros entre brancos e índios, pois, nesse caso, com a passagem do mundo selvagem para o civilizado, o próprio índio deixa de existir, impondo-se o padrão branco europeu como absoluto.

Já próximo ao fim do século, dois eventos da maior importância no campo político e econômico abalarão de novo as estruturas da unidade nacional, estabelecendo novo momento de crise e, conseqüentemente, a reunião de esforços para fixar a identidade nacional como forma de evitar a cisão, a saber: a abolição da escravidão em 1888 e a proclamação da República um ano após. Aquele contexto demandará, novamente, todo um esforço da intelectualidade brasileira, no sentido de enfrentar a dispersão, a possibilidade de clivagem e rompimento do tecido social e, conforme sugeri acima, não foi por acaso que as teorias racialistas no Brasil eclodiram justamente a partir da década de 1880, marcada por esses dois eventos de caráter

estruturante da nacionalidade. Nesse caso, observa-se que, se no período anterior à abolição, o nacional incluirá, ainda que idealizada e depurada da selvageria, apenas a diferença indígena, excluindo a presença negra em função de que, enquanto escravizados, a eles estava negada qualquer possibilidade de cidadania e de inserção no que se pudesse chamar de povo brasileiro, em contrapartida, ao final do século XIX, dada a abolição da escravatura, não haveria como silenciar diante da maioria da população negra e mestiça que, não mais escravizada, compunha a população nacional. Tal circunstância incidiria diretamente sobre as formas de analisar e procurar definir o “quem somos nós” do povo brasileiro. A par dessa realidade, Ortiz compara a abordagem romântica com aquela dada pelos escritores realistas ao final do século XIX, chamando a atenção para que:

A paixão, a sensualidade, o sexo [do índio], transformam-se em características do “outro lado”, do sagrado selvagem, instável, inconstante, merecendo ser canalizado, domesticado. Neste ponto nos deparamos com outra diferença em relação aos escritores do final do XIX. Aloísio de Azevedo, quando escreve “O Cortiço”, descreve a sensualidade da mulata, seu gingado, como atributos fundamentais do tipo brasileiro. [...] O tratamento de Alencar, acaba por promover valores como a castidade, a pureza, o amor assexuado. Poderíamos argumentar que são esses os temas dos romances de cavalaria, modelo para os escritores românticos europeus, o que não deixa de ser verdadeiro. Num país de negros, índios e mulatos, onde os exus estão soltos, a vigilância deve ser redobrada. A alvura e a virgindade não são apenas os ideais de uma idade Média que não possuímos, mas, para os pensadores da época, a condição necessária para nos libertarmos da barbárie (ORTIZ, 1992, p. 95, acréscimo meu).

No momento atual, tenho apontado neste trabalho de pesquisa que a ruptura com a ditadura militar, estabelecida no Brasil, a partir de 1964, e o conseqüente processo de redemocratização, trouxeram à cena pública o conjunto diverso dos grupos organizados politicamente em torno de bandeiras fragmentadas, que incorporavam demandas não apenas das organizações de classe, como os sindicatos, mas também de grupos étnicos, de gênero e outras identidades coletivas até então impossibilitadas de virem à público manifestar suas reivindicações. A emergência de tais movimentos, cuja ação política aprofundou-se significativamente a partir de 2001, com a chegada do Partido dos Trabalhadores ao poder, aconteceu como manifestação de uma nova forma de perceber a nacionalidade brasileira, não mais como uma unidade cultural mestiça e sem manifestações de diferenças particulares, mas como uma sociedade multicultural cuja característica principal seria justamente a ampla existência de grupos, que buscam se distinguir entre si por suas diferenças. Esse quadro aponta para um novo momento de crise na identidade brasileira e

provocará reações unificadoras que resistem a essa perspectiva multicultural, revelando-se fortemente na oposição, principalmente, às políticas afirmativas implementadas para atender às reivindicações desses grupos de diferenças. Por outro lado, como sugeriu Mônica Grin (2010), o discurso unificador, contraposto à perspectiva multicultural, tem seu contraponto na própria fragmentação da base dos movimentos, que reivindicam o reconhecimento de sua diferença, como é o caso do movimento social negro que, ambigualmente, ao tempo em que reclama por parte do Estado o direito à diferença, estabelecendo uma fratura no ideário de uma identidade e cultura nacionais homogêneas, simultaneamente envida esforços para a fixação essencialista da identidade negra, como forma de contornar a clivagem de sua base ocasionada pela mestiçagem, daí a necessidade de negar o mulato, o pardo e outras variantes identitárias, para ordenar a identidade negra, em termos binários, em oposição à identidade branca.

Como é possível perceber, esse movimento contraditório e ambíguo na construção da identidade negra, por parte do movimento social negro, acaba por se refletir na própria definição que as DCNERER apresentam acerca dessa identidade. Neste caso, conforme demonstrei anteriormente, é articulada, de forma simultânea, tanto a possibilidade de uma identidade negra desessencializada, ao se afirmar que “[...] ser negro no Brasil não se limita às características físicas [...] trata-se, também, de uma escolha política” (BRASIL, 2004a, p. 7), mas, ao mesmo tempo, se condiciona, de forma essencialista, o pertencimento a essa negritude apenas a “[...] aqueles que reconhecem sua ascendência africana” (BRASIL, 2004a, p. 7). Ora, diante do que está posto nas DCNERER, não basta se posicionar politicamente como negro para ser aceito pelo Movimento Negro como tal, pois esse posicionamento deve necessariamente implicar na assunção da identidade afrodescendente, além de ainda ser exigido que o sujeito apresente um corpo físico adequado à classificação como negro, pois, como reza o texto das DCNERER, embora ser negro não se limite às características físicas, em nenhum momento a exigência de um corpo que possa ser classificado como negro é descartada desse tipo de identidade.

Esse tipo de abordagem da identidade negra, aberta e fechada ao mesmo tempo, tem gerado amplos debates acerca da validade da autodeclaração enquanto critério de acesso às políticas afirmativas, a exemplo das cotas de acesso às universidades. O que se constata é que o movimento social negro, ao tentar ordenar uma identidade negra considerada como legítima diante do Estado e, portanto, apta

para se candidatar a tais políticas, ao tempo em que ordena os termos em que o negro deverá ter acesso a tais direitos, acaba, também, por ordenar o direito de acesso à própria identidade negra, tentando evitar que as identidades híbrido/mestiças de múltiplos pertencimentos, inclusive negro, possam reivindicar o acesso a esses direitos diante do Estado, ponto de vista muito bem descrito na fala do intelectual militante Jarid Arraes (2012, p. 2):

Mesmo que os seus pais ou os seus avós sejam negros, uma pessoa de pele branca e cabelo claro dificilmente sofre o racismo destinado às pessoas negras. É uma questão de bom senso: não há empatia em tomar uma afirmação política contra uma discriminação da qual você não é vítima. Resgatar suas raízes familiares, conhecê-las, celebrá-las e promovê-las é algo desejável e inspirador, mas **é importante tomar cuidado para não banalizar a afirmação política negra** e a sua luta. Há pessoas brancas, essas sem nenhum vínculo familiar negro, que são **repletas de má fé e dizem que também são negras por causa da miscigenação brasileira**. Mas **esse argumento é uma farsa**: em nosso país, negro é quem é reconhecido pelos outros como negro e, conseqüentemente, sofre racismo e discriminação social.

Ora, em um país de ampla mestiçagem como é o Brasil, onde uma mesma família pode produzir membros com diferentes fenótipos que vão do branco/loiro de cabelos lisos ao negro/preto de cabelos crespos, fica, sob esse ponto de vista, vedada a autoafirmação como negro àqueles membros que não sejam discriminados ostensivamente em função das suas características físicas, embora seja filho ou filha de uma mãe ou pai que, segundo esses critérios fenotípicos, podem ser considerados como negros. Essa ambiguidade classificatória tem ocasionado episódios como o de dois irmãos gêmeos idênticos, Alex e Alan Teixeira da Cunha, que, no ano de 2007, ao se candidatarem pelo sistema de cotas ao ingresso na Universidade de Brasília, sendo submetidos a uma comissão de verificação, foram surpreendidos com a aprovação de Alex e a não aprovação de Alan, esse considerado como portador de uma cor da pele não suficientemente escura para ser classificado como negro²³. Acerca dos impasses, aqui referidos, no tocante à adoção de cotas raciais nas universidades brasileiras, considero pertinentes as colocações de Risério, pelo que deslocam o centro da questão da afirmação essencializada da negritude, alertando, inclusive, para seus radicalismos e contradições, para a necessidade de um sistema

²³ A esse respeito, ver a matéria veiculada no Jornal o Globo, de 29/05/2007, intitulada: *cotas na UNB: gêmeo idêntico é barrado*. Disponível em: <<http://g1.globo.com/Noticias/Vestibular/0,,MUL43786-5604,00-COTAS+NA+UNB+GEMEO+IDENTICO+E+BARRADO.html>>.

que parta, ao contrário, daquilo que melhor espelha a nossa realidade em termos de valores e comportamentos sociais, ou seja a mestiçagem:

De imediato, surgiu a dificuldade de definir quem era e quem não era negro no meio estudantil brasileiro. Claro. Não é raro que, numa mesma família, no Brasil, tenhamos um membro classificável como preto e um membro classificável como branco. O que logo me fez lembrar o caso da entidade carnavalesca Ilê Aiyê impedindo que uma cantora negromestiça, a mulata baiana Margareth Menezes, desfilasse no bloco durante o carnaval. **Margareth não seria suficientemente black** para dançar e cantar no Ilê ao longo do cortejo carnavalesco [...] Ora, **penso que o que temos de ter para nós é uma política que leve em consideração a existência de gente mestiça do tipo de Elza Soares, Margareth Menezes, Martinho da Vila, Caetano Veloso** (autodefinindo-se, numa canção do seu disco Araçá Azul, de modo impensável para um norte-americano: 'sou um mulato nato/no sentido lato/mulato democrático do litoral') [...]. Disse antes que, na prancheta do binarismo norte-americano, Lula seria preto. Mas, no espaço histórico-cultural brasileiro, não. Nenhuma classificação arbitrária, importada dos EUA, vai conseguir transformar o presidente Lula num branco ou num preto. Ele será, sempre, um mestiço tropical brasileiro. E é com isso que temos de saber lidar (RISÉRIO, 2003, p. 2).

Com efeito, o que se queda explícito é a necessidade, tal como propõe Risério, de formulações de modelos teóricos que possibilitem não apenas a inclusão da identidade híbrido-mestiça ao lado da identidade negra ou da identidade branca. Para além disso, penso que seja necessário dilatar o conceito de híbrido enquanto princípio estruturante das identidades e diferenças, estabelecendo, definitivamente, a alteridade no seio da mesmidade. Nesse sentido, a noção de diáspora tem possibilitado o aprofundamento na compreensão dos processos que atravessam a construção das identidades e diferenças negras, carecendo, ainda, que o movimento social negro, em suas proposições, atente para o potencial inclusivo que se coloca quando, para além de sentido adstrito à dispersão físico-geográfica dos africanos pelo mundo, a diáspora pode atuar como referência teórico-conceitual extraída das múltiplas experiências de adaptação, fusão e ressignificação das culturas e das identidades negras, em meio a dinâmicas de resistência e reinvenção da própria negritude.

4.1.1 Diáspora e culturalismo: a ambivalente identidade negra e o absolutismo étnico nas DNCERER

A construção de uma identidade negra polarizada em termos binários, tal como até aqui venho demonstrando ser a tônica predominante no texto das DCNERER,

pressupõe a existência de uma base simbólica, constitutiva dessa identidade, da qual são extraídos os marcadores referenciais que irão estruturar tal identidade. Essa base nada mais é do que a cultura produzida por certo grupo humano e dentro da qual ele elabora sentidos para suas experiências coletivas, capazes de funcionar como subsídios para a constituição das identidades dos indivíduos participantes do grupo.

Já o antropólogo Fredrik Barth chama a atenção para o risco de uma visão redutora dessa dinâmica grupo/cultura/identidade, na qual, numa visão mecanicista, relação sujeito/cultura, os grupos funcionariam como meros suportes culturais, ou seja, como reflexos exatos do conjunto de traços que caracterizariam certa cultura, devendo suas identidades estarem perfeitamente consoantes a esses traços. Dessa forma, a identidade cultural dos indivíduos seria determinada por uma identidade grupal que o antecede, fundamentada em uma cultura vista como portadora de uma essência capaz de dar organicidade aos grupos e seus sujeitos. Assim, sob essa perspectiva, “[...] pondo a ênfase no aspecto de ‘suportes culturais’, a classificação de pessoas e grupos locais como membro de um grupo étnico deve depender do modo como demonstram os traços particulares da cultura” (BARTH, 2011, p. 191). Ou seja, o autêntico índio deveria ser aquele que expressa de forma “verdadeira” os traços considerados igualmente autênticos da cultura indígena, da mesma forma espera-se que o sujeito da identidade negra seja aquele que se revele em coerência com a cultura negra verdadeira, a cultura “enraizada”, a cultura negra portadora dos traços autênticos oriundos de uma origem africana vista como essencial e matricial dessa identidade.

Segundo essa forma de perceber as identidades étnicas, a definição das diferenças entre grupos culturais distintos resultaria do confronto entre os respectivos inventários dos traços culturais de cada grupo, expressos em suas identidades. Por outro lado, a preocupação maior nos estudos envolvendo as relações entre esses diferentes grupos, recairia sobre as possíveis perdas e acréscimos, de parte a parte, desses traços que funcionaram como base de sustentação de suas identidades, consistindo, assim, basicamente de estudos voltados para a caracterização dos efeitos aculturadores resultantes dos contatos inter-étnicos. Teoricamente, pode-se dizer que essa abordagem configura tipicamente os estudos de tipo culturalista, posto que considera a cultura como uma unidade de sistemas simbólicos fechada em si e capaz de produzir indivíduos organicamente reflexivos dos seus traços característicos, o que resultará em uma noção de identidade de caráter imanente, pois:

Em uma abordagem culturalista, a ênfase não é colocada sobre a herança biológica, não mais considerada como determinante, mas, na herança cultural, ligada à socialização do indivíduo no interior de seu grupo cultural. Entretanto, o resultado é quase o mesmo, pois segundo esta abordagem, o indivíduo é levado a interiorizar os modelos culturais que lhe são impostos, até o ponto de se identificar com seu grupo de origem. Ainda **assim a identidade é definida como preexistente ao indivíduo** (CUCHE, 1999, p. 179, grifos meus).

Se tomada essa perspectiva como norma, há que se considerar que as interações e trocas culturais consistiram de grandes problemas ou ameaças às identidades grupais, pois poriam em risco a correspondência necessária entre os traços definidores das identidades culturais dos indivíduos com os traços que definiram a cultura supostamente determinante da constituição das mesmas. Obviamente, uma visão desse tipo, estritamente essencializante, na qual “[...] a identidade é definida como preexistente ao indivíduo” (CUCHE, 1999, p. 179), se coloca em oposição aos hibridismos e mestiçagens culturais, vistos como processos de aculturação que poriam em risco a autenticidade das culturas e, por tabela, a fidelidade de um verdadeiro pertencimento dos seus sujeitos. Assim, todo o esforço do grupo deveria se concentrar em manter uma fidedignidade às suas “raízes” culturais, consideradas como fundamento da identidade grupal e, portanto, da sua diferença essencial, e, por isso mesmo, carecedoras de serem preservadas contra qualquer possível “contaminação”.

Em contraponto a essa visão essencializante das culturas e das identidades culturais, Barth (2011) ressalta que as distinções étnicas se processam muito mais em dinâmicas de mobilidade e trocas entre os sujeitos de diferentes pertencimentos, do que, supostamente, pelo fechamento cultural, conquanto não deixe de considerar que mesmo havendo o entrecruzar de fronteiras culturais, com suas conseqüentes trocas, por outro lado, os grupos selecionam e mantêm um núcleo de critérios e traços culturais liminares que definem sua diferença e, portanto, que participa ou não da identidade coletiva. Desse ângulo, os entrecruzamentos das fronteiras étnicas, as trocas, os fluxos e refluxos interculturais, antes de serem considerados como ameaças às identidades, são uma condição praticamente natural na existência desses grupos, pois, ao invés de uma imanência da particularidade cultural no próprio indivíduo, essas identidades são compreendidas como construídas em meio a processos de inclusão, exclusão, seleção e definição de marcadores identitários, que tanto definem quem não pertence ao grupo quanto definem os limites, as fronteiras, que articulam a diferença grupal, em um verdadeiro jogo da diferença, em relação ao qual o que realmente

importa compreender é o que acontece nessas fronteiras muito mais do que, numa abordagem estritamente descritiva, os traços culturais que formariam em conjunto as culturas; importa compreender, assim, os critérios que regulam as relações nesses limites, pois:

[...] a persistência de grupos étnicos em contato implica não apenas critérios e sinais de identificação, mas igualmente uma estruturação da interação que permite a persistência das diferenças culturais. O traço organizacional que, segundo minha tese, deve ser encontrado em quaisquer relações interétnicas consiste em conjunto sistemático de regras dirigindo os contatos interétnicos (BARTH, 2011, p. 196).

Tomando essas observações em conta, constata-se que a forma como é articulada a ideia de identidade negra nas DCNERER expressa exatamente essa tendência culturalista e essencializante de perceber a cultura negra, pelo que concentra de atenção, não nos processos de fluxo e refluxo inter-étnicos vivenciados pelos africanos e seus descendentes na experiência da diáspora africana, bem como nas expressões culturais hibridizadas resultantes de tais processos. Nesse sentido, o foco das DCNERER se concentra exatamente na descrição e inventário dos aspectos considerados fundantes da cultura negra, obviamente, aspectos que se articulam diretamente à ideia de **raiz cultural e tradição**, do que nas mestiçagens culturais, nas trocas, nas dinâmicas culturais multilíneas e multiculturais produzidas pelos descendentes de africanos nas suas lutas para resistirem em meio ao sistema escravocrata e depois dele. Assim, na perspectiva do que acima apontei como característica da abordagem culturalista, as DCNERER igualmente articulam a noção de étnico à de raízes culturais, afirmando que:

[...] o emprego (nas DCNERER) do termo étnico, na expressão étnico-racial, serve para marcar que essas relações tensas devidas a diferenças na cor da pele e traços fisionômicos o são também devido à **raiz cultural plantada na ancestralidade africana**, que diferem em visão de mundo, valores e princípios das de origem indígena, europeia e asiática (BRASIL, 2004a, p. 5, grifos e acréscimos meus).

Revela-se, portanto, que a conjunção das categorias raça/etnia é perpassada pela ambivalência de, ao mesmo tempo, chamarem a atenção para a objetividade sociológica do racismo para além da biologização do ser negro, e, por outro lado, reafirmarem o essencialismo negro, seja racial, na redução da negritude à cor da pele, seja cultural, na fixação da cultura negra sobre a noção de raiz cultural ou de africanidade original, aqui consubstanciada na categoria “ancestralidade africana”.

Com base na citação acima, pode-se identificar que o culturalismo expresso nas DCNERER se organiza, segundo o que Paul Gilroy (2007) vai designar como um **modelo arbóreo** de desenvolvimento da cultura e da história dos grupos étnicos. Nesse modelo, as raízes, representações das origens e dos traços culturais essenciais que definiriam o grupo em qualquer espaço e tempo, estão linearmente conectadas com os galhos, que seriam as formas diversas assumidas por essas culturas no presente e futuro, onde, a despeito de suas especificidades, tais expressões nada mais são do que a materialização dessas raízes, com as quais mantém uma relação orgânica de reciprocidade e autêntica imanência. Dessa forma é que, segundo o que consta das DCNERER, o ensino da História e cultura afro-brasileira e africana deverá contemplar o:

[...] reconhecimento e **igual valorização das raízes africanas** da nação brasileira, **ao lado** das indígenas, europeias, asiáticas. [...] O ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana se fará por diferentes meios, em atividades curriculares ou não, em que: se explicita, busque compreender e interpretar, na perspectiva de quem o formule, diferentes formas de expressão e de organização de raciocínios e **pensamentos de raiz da cultura africana** (BRASIL, 2004a, p. 11, grifos meus).

Conforme já referi anteriormente, a ênfase nas raízes culturais toma assento na ideia de que a cultura negra, para funcionar como campo simbólico capaz de proporcionar solidariedade e coesão entre os sujeitos da negritude, deva funcionar como afirmação de uma origem que, a despeito do “desvio” histórico que representou o processo de escravização dos povos africanos, manteve-se intocada, pura, e, dessa forma, pode oferecer aos membros do chamado “povo negro” – categoria eminentemente de cunho político e arbitrariamente generalizante no que toca à diversidade de negritudes expressas na realidade brasileira – uma conexão direta com o que nas DCNERER é designado como “pensamento de raiz da cultura africana”. Nesse caso, os redutos dessa autêntica cultura negra se resumem aos chamados espaços da cultura tradicional e, daí, a priorização desses espaços e expressões culturais enquanto conteúdos fundamentais para a educação das relações étnico-raciais, pois, sob essa ótica, conforme orientam as DCNERER, “o ensino de Cultura Afro-Brasileira destacará o jeito próprio de ser, viver e pensar manifestado tanto no dia a dia, quanto em celebrações como congadas, moçambiques, ensaios, maracatus, rodas de samba, entre outras” (BRASIL, 2004a, p. 12).

Nessa direção, a tradição funciona como repositores da origem mítica perdida em função da escravização e, sob esse prisma, a ideia de tradição pressupõe um sujeito autocentrado em uma cultura afro-brasileira que se sobrepõe às descontinuidades impostas pela experiência dispórica moderna. Assim, a tradição é posta em oposição à modernidade, ao tempo em que é interpretada apenas sob o viés da resistência a essa modernidade dentro da qual fora gestada a própria escravização dos povos africanos. A par dessa problemática, Paul Gilroy (2001), considera que, conquanto seja absolutamente legítima a recorrência à tradição pelos movimentos sociais negros, posta a necessidade de construção de estratégias de solidariedade racial ante o investimento da modernidade ocidental em fragmentar politicamente os afrodescendentes, negando sua historicidade e integridade cultural dos povos africanos, ainda assim, há que se levar em conta que, nesse movimento de afirmação:

[...] a ideia de tradição também é muitas vezes a culminância, ou peça central, de um gesto retórico que assevera a legitimação de uma cultura política negra paralisada em uma postura defensiva contra os poderes injustos da supremacia branca. Esse gesto contrapõe tradição e modernidade entre si como alternativas polares simples tão rigidamente diferenciadas e opostas como os signos preto e branco. Nessas condições, onde as obsessões com a origem e o mito podem governar as preocupações políticas contemporâneas e a granulação fina da história, a ideia de tradição pode constituir um refúgio (GILROY, 2001, p. 354).

De fato, observa-se que, nesse esforço pela afirmação positiva das negritudes contemporâneas, o movimento social negro apresentou uma visível tendência à idealização da chamada “terra mãe”, a África, cuja continuidade teria se verificado em espaços de resistência cultural – compreendendo-se resistência numa perspectiva preservacionista – a exemplo dos terreiros de candomblé, congadas, moçambiques e outros mais. Na contramão dessa percepção essencializante da cultura negra, Muniz Sodré (2005), tomando como objeto de análise as formas através das quais as cosmogonias e rituais dos povos lorubás/nagôs teriam se reconfigurado no Brasil, chama a atenção para o caráter de **reposição** dessas culturas naquele contexto escravocrata, implicando considerar que a ordem original africana teria sofrido alterações diretamente relacionadas com as relações estabelecidas entre negros e brancos, negros e mulatos e, também, entre os negros das várias etnias para cá trazidas. Assim, Sodré considera que, em tais circunstâncias, as culturas africanas desterritorializadas se desenvolveram de forma ambivalente, numa dinâmica que

comportaria, simultaneamente, a resistência mas também a transformação, de forma que, para Muniz Sodré (2005, p. 99-100):

A originalidade negra consiste em ter vivido **uma estrutura dupla**, em ter jogado com as ambiguidades do poder e, assim, podido implantar instituições paralelas. Resposta na história brasileira como um *continuum* africano – logo, como uma atitude de resistência à ideologia europeia e de preservação da identidade étnica –, a ordem simbólica negra desenvolveu-se aqui de forma dissimétrica, em relação tanto à História da África quanto à do Brasil. [...] Sua originalidade está em sua pleora de diferenças em relação à totalidade ensejada pela ordem africana (desde o sistema das relações de parentesco até particularidades míticas) e, ao mesmo tempo, em relação ao movimento histórico-culturalista das classes dirigentes brasileiras (grifos meus).

A percepção de Sodré quanto à vivência dos sujeitos diaspóricos africanos em uma dupla estrutura sociocultural, na qual os mesmos aprenderam a se movimentar nas brechas, sugere, dessa forma, a existência de uma dupla consciência desenvolvida nessa experiência.

Neste sentido, parece-me ser essa também a percepção de Gilroy (2001) ao reler os processos de construção das identidades negras tomando como metáfora a noção de Atlântico Negro, para sugerir, com base em um conceito amplo e dilatado de diáspora, que os processos de resistência negra no contexto diaspórico extrapolam uma visão dicotômica e simplista que se resume ao esforço de defesa e preservação das culturas tradicionais africanas ante os malefícios da modernidade ocidental. Para além disso, Gilroy ressalta a capacidade de apropriação, releitura e contribuição significativa na transformação da própria modernidade por parte dos intelectuais negros diaspóricos, no que se configuraria o desenvolvimento de uma dupla consciência, de um duplo pertencimento, expresso em formas híbridas de negritude como é o caso do reggae, do jazz e do hip-hop, ou, na experiência brasileira, do samba, da umbanda, da capoeira e outras expressões mestiças de negritude.

Obviamente, essa perspectiva se diferencia de uma visão substantiva de diáspora, ou, como designa Stuart Hall, uma concepção fechada de diáspora. Para aquele eminente estudioso das questões culturais contemporâneas, os nacionalismos negros conjugados ao movimento pan-africanista, no intuito de construir uma unidade política dos negros dispersos pelo mundo, teria tomado como modelo a história do povo judeu expressa no Velho Testamento bíblico, pois, conforme Hall (2003, p. 29):

[...] lá encontramos o análogo crucial para a nossa história, do “povo escolhido”, violentamente levado à escravidão no “Egito”; de seu “sofrimento” nas mãos da “Babilônia”; [...] Ela tem fornecido sua metáfora dominante a todos os discursos libertadores negros do Novo Mundo.

Acerca dessa concepção redentora de diáspora, Gilroy (2001) chama a atenção para sua redução apenas ao caráter de dispersão catastrófica dos povos africanos pelo mundo, de forma a perceber esse processo de forma reduzida, com foco nas perdas e interrupções desses povos em relação às suas origens e, por outro lado, pressupondo a possibilidade de reversibilidade histórica em direção a essas mesmas origens.

No entanto, Hall repudia essa perspectiva a-histórica de diáspora, segundo a qual: “[...] possuir uma identidade cultural nesse sentido é estar primordialmente em contato com um núcleo imutável e atemporal, ligando ao passado o futuro e o presente numa linha ininterrupta” (HALL, 2003, p. 29). Para esse estudioso, essa forma mítica de pensar a experiência diaspórica não pode alcançar a complexidade das formas culturais desenvolvidas pelos africanos dispersos pelo mundo, porque, antes de tudo, elas são profundamente históricas, de forma que:

[...] longe de constituir uma continuidade com os nossos passados, nossa relação com essa história está marcada pelas rupturas mais aterradoras, violentas e abruptas. [...] A distinção de nossa cultura é manifestamente o resultado do maior entrelaçamento e fusão, na fornalha da sociedade colonial, de diferentes elementos culturais, africanos, asiáticos e europeus. Esse resultado híbrido não pode mais ser facilmente desagregado em seus elementos “autênticos” de origem (HALL, 2003, p. 30-31).

Todavia, analisando cuidadosamente as DCNERER, o que se percebe é o silenciamento em torno das formas consideradas híbridas da cultura negra, justamente, porque foram forjadas em um contexto brasileiro-escravocrata e diaspórico que obriga à reflexão sobre a descontinuidade, desterritorialização e novas sínteses culturais negras em amplos processos de transculturalização. Nesse caso, as DCNERER optam explicitamente por manter o foco nas chamadas africanidades, voltando todo o foco para a “terra mãe”, como forma de reconexão e afirmação de uma África idealizada:

O ensino da cultura Africana abrangerá: a – as contribuições do Egito para a ciência e filosofia ocidentais; – as universidades africanas Tambkotu, Gao, Djene que floresciam no século XVI; – as tecnologias de agricultura, de beneficiamento de cultivos, de mineração e de edificações trazidas pelos escravizados, bem como a produção científica, artística (artes plásticas, literatura, música, dança, teatro) política, na atualidade (BRASIL, 2004a, p. 12).

Parece-me necessário considerar, para efeito do estudo aqui empreendido, que esse absolutismo afro-cêntrico, como referência exclusiva para a educação das

relações étnico-raciais, expresse, em boa medida, a dificuldade que o movimento social negro contemporâneo encontra para superar as consequências negativas da escravidão. Dessa forma, o período histórico de escravização passa a ser fixado enquanto experiência exclusiva de sofrimento e dor e suas experiências socioculturais como desvios da verdadeira história africana, uma história que expresse, conforme tenta se resgatar no texto acima citado das DCNERER, a grandeza e desenvolvimento dos povos africanos. Assim, a escravidão é considerada apenas como período de perdas em relação a essa opulência africana, levando a uma ênfase histórica centrada na necessidade de afirmação positiva dessa africanidade negada, em detrimento de uma visão que considere a originalidade e riqueza das dinâmicas de produção cultural nos contextos diaspóricos:

A história das fazendas e usinas de açúcar supostamente oferece pouca coisa de valor quando comparadas às concepções elaboradas da antiguidade africana contra as quais são desfavoravelmente comparadas. Os negros instados quando não a esquecer a experiência escrava que surge como aberração a partir do relato de grandeza da história africana, então a substituí-la no centro de nosso pensamento por uma noção mística e impiedosamente positiva da África que indiferente à variação intra-racial e é congelada no ponto em que os negros embarcaram nos navios que os levariam para os inimigos e horrores da *Middle Passage* (GILROY, 2001, p. 355).

Entretanto, para usar uma expressão usada por Stuart Hall (2003, p. 30): “[...] a terra não pode ser ‘sagrada’, pois foi ‘violada’”. Para esse autor, há que se ultrapassar essa percepção fechada de diáspora substantivada, sob a qual os sujeitos ficam como que retidos na malha de um passado a ser sempre recuperado em suas perdas. Para ele, a dinâmica de apropriação sincrética e, ao mesmo tempo, crítica, própria da diáspora em um sentido aberto, produziu uma estética singular fundada na transculturalização, uma estética que funciona como verdadeira força subversiva capaz de desestabilizar a ordem hegemônica da modernidade ocidental, “carnavalizando” as relações e produzindo identidades para além dos binarismos e dicotomias coloniais, noção da maior importância para o tipo de educação das relações étnico-raciais que aqui estou propondo:

O conceito fechado de diáspora se apoia sobre uma concepção binária de diferença. Está fundado sobre a construção de uma fronteira de exclusão e depende da construção de um “Outro” e de uma oposição rígida entre o dentro e o fora. Porém, as configurações sincretizadas da identidade cultural caribenha requerem a noção derridiana de *différance*, uma diferença que não funciona através de binarismos, fronteiras veladas que não separam finalmente, mas são também *places de passage*, e significados que são

posicionais e relacionais, sempre em deslize ao longo de um espectro sem começo nem fim (HALL, 2003, p. 33).

Assim, importa dilatar a noção substantiva de diáspora transpondo-a para a forma de conceito que incorpora novas lógicas culturais próprias de povos desterritorializados. Sob essa ótica, as identidades jamais poderão ser retidas dentro de um modelo arbóreo enraizado em uma África autocentrada. Para além disso, conforme propõe Gilroy (2007), o deslocamento, a disjunção do sujeito diaspórico, a ambivalência de sua existência descentrada, possibilitarão uma intensificação das trocas, dos estabelecimentos de novos vínculos culturais que sugerem muito mais a ideia de teia, ou de um modelo rizomórfico, que comporta a possibilidade de múltiplos pertencimentos sem, com isso, implicar a negação do pertencimento às culturas de origem africanizada. Essa condição transitiva do sujeito diaspórico, antes de ser uma desvantagem, será, em verdade, seu maior patrimônio, pois lhe possibilitará a vivência do deslocamento acompanhado do estranhamento sobre sua própria origem, ampliando as possibilidades de posicionamento identitário e o impulsionando em direção ao novo, à recriação, ou reposição criativa, conforme já aqui sugeri.

Sob essa lógica disjuntiva de si, o sujeito diaspórico produz suas identidades em um espectro de múltiplas possibilidades de acordo com suas vivências relacionais e posicionais em meio à diversidade. Na direção do que venho até aqui propondo enquanto lógica transcultural que possa contribuir na construção de uma educação das relações étnico-raciais para além das construções binárias das identidades polarizadas entre negro/branco, a ideia de diáspora na perspectiva de movimentos de hibridização e carnavalização das relações se apresenta como da maior importância para que se pense as relações pedagógicas de forma não binária, pois essa versão de diáspora “[...] enxerga a relação como algo mais do que uma via de mão única.” (GILROY, 2001, p. 21). Nesse sentido, a construção, ou reconstrução permanente da identidade negra, pode ser pensada para além da fixação nas dores e sofrimentos da escravidão, abrindo-se ao diálogo, à interpenetração de saberes, em movimentos que comportam também a criatividade e o prazer, pois sob essa perspectiva, a pluralidade, a interconectividade

[...] promovem algo mais que uma condição adiada de lamentação social diante das rupturas do exílio, da perda, da brutalidade, do *stress* e da separação forçada. Elas iluminam um clima mais indeterminado, e alguns diriam, mais modernista, no qual a alienação natal e o estranhamento cultural são capazes de conferir criatividade e de gerar prazer, assim como de acabar

com a ansiedade em relação à coerência da raça ou da nação e à estabilidade de uma imaginária base étnica (GILROY, 2001, p. 20).

Centrada na dimensão do sofrimento, ao ponto de sugerir que “para reeducar as relações étnico-raciais, no Brasil, é necessário fazer emergir as dores e medos que têm sido gerados” (BRASIL, 2004a, p. 6), a proposta educativa inerente às DCNERER mantém-se presa à uma negritude essencial que retém os sujeitos educativos em um jogo binário das identidades, colocando a cultura negra ao lado das demais, numa imagem que sugere um mosaico de culturas singulares que, no conjunto, formariam a diversidade étnico-racial brasileira. Presa a uma concepção fechada de diáspora, centrada na ideia de tradição e origem ancestral reificadas. Tal proposta educativa negligencia os jogos sincréticos que possibilitaram a produção de diferenças negras híbridas próprias das culturas mestiças ou crioulas, perdendo, com isso, a possibilidade de construção de relações pedagógicas que partam de uma percepção das identidades mais fluidas, não entrincheiradas, identidades constituídas de forma relacional e transcultural, e que, portanto, transforme o encontro entre os sujeitos aprendentes não em um “acerto de contas”, mas em um verdadeiro processo dialógico de criação conjunta do sentido de Eu e de Outro, onde os sujeitos são mutuamente determinados, pois esse:

É um processo da “zona de contato”, um termo que invoca “a co-presença espacial e temporal dos sujeitos anteriormente isolados por disjunturas geográficas e históricas (...) cujas trajetórias agora se cruzam”. Essa perspectiva é dialógica, já que é tão interessada em como o colonizado produz o colonizador quanto vice-versa: a “co-presença, interação, entrosamento das compreensões e práticas, frequentemente [no caso caribenho, devemos dizer sempre] no interior de relações de poder radicalmente assimétricas” (HALL, 2003, p. 31-32).

Nos limites sócio-históricos que lhe foram impostos, o movimento social negro pretendeu escapar ao desconforto perturbador da disjuntura e do deslocamento identitário, obviamente em função da necessidade política de construir uma unidade, o Povo Negro, que possibilitasse o enfrentamento do racismo e da desigualdade por ele proporcionada na formação social brasileira. Embebido do nacionalismo negro pan-africanista e, por outro lado, influenciado pelo marxismo e suas preocupações com as desigualdades de classe/econômicas, o movimento social negro, progressivamente, construiu uma formação discursiva antirracista que, ao tempo em que denunciava a condição desigual do sujeito racial negro, retinha essa negritude

nos limites de uma identidade reificada na ideia de uma africanidade mítica essencial, que, da mesma forma, acabou por essencializar a própria identidade negra.

Assim, ao transpor essa visão para as DCNERER, o movimento social negro, responsável maior pela conquista da Lei n. 10.639/2003 e suas diretrizes curriculares, igualmente acabou por operar dentro dos marcos de uma concepção fechada de identidade, conceitualmente falando, onde o foco recai muito mais em afirmar a positividade ontológica da negritude do que em aprofundar a compreensão sobre as dinâmicas sociais e relações de poder que, relacionalmente, envolvem negros, brancos e outros grupos étnico-raciais em um movimento multilinear e plural de constituição de suas identidades, de forma interdependente e mutuamente determinada. Fixada como imanência de uma negritude primordial, a identidade negra se apresentará essencializada, fixada como homogênea, idêntica e transcendental a todos os sujeitos negros, bem ao estilo culturalista já aqui abordado. Com isso, deixa-se de perceber a identidade como uma construção, uma produção, um ato performativo que envolve instabilidade, contradição e fragmentação e que está sempre inacabada, conforme propõe Tomás Tadeu da Silva (2014).

Por outro lado, pensada enquanto essência e não como relação, a identidade é incorporada ao discurso pedagógico nos limites do conceito liberal de diversidade, como um conjunto de culturas singulares postas lado a lado em um mosaico de cores e sabores. Para Silva é necessário avançar para além dessa noção reificada de identidade, considerando sobretudo sua natureza relacional e, portanto, sempre produzida em meio a relações de poder. Assim, a identidade deixa de ser um fator substantivo da realidade para ser um campo conceitual relacional determinado pela noção de diferença, não enquanto não idêntico, mas, em um sentido Derridiano, como uma dinâmica de produção do Eu/Outro marcada por disjunções, descontinuidade e contradições, onde a diferença, enquanto *alter*, se coloca como o cerne da própria ação pedagógica, pois “[...] em certo sentido, ‘pedagogia’ significa precisamente ‘diferença’: educar significa introduzir a cunha da diferença em um mundo que sem ela se limitaria a reproduzir o mesmo e o idêntico, um mundo parado, um mundo morto” (SILVA, 2014, p. 101). Sob essa visão, articulando o sentido de produção das identidades e diferença enquanto processos de identificação mediados por relações de poder, ou seja, enquanto processos políticos, uma pedagogia da diferença seria aquela, onde:

Os estudantes e as estudantes deveriam ser estimulados, nessa perspectiva, a explorar as possibilidades de perturbação, transgressão e subversão das identidades existentes. De que modo se pode desestabilizá-las, denunciando seu caráter construído e sua artificialidade? Um currículo e uma pedagogia da diferença deveriam ser capazes de abrir o campo da identidade para as estratégias que tendem a colocar seu congelamento e sua estabilidade em xeque: hibridismo, nomadismo, travestismo, cruzamento de fronteiras. Estimular, em matéria de identidade, o impensado e o arriscado, o inexplorado e o ambíguo, em vez do consensual e do assegurado, do conhecido e do assentado. Favorecer, enfim, toda experimentação que torne difícil o retorno do eu e do nós ao idêntico (SILVA, 2014, p. 100).

Segundo as DCNERER, “o sucesso das políticas públicas de Estado, institucionais e pedagógicas, visando a reparações, reconhecimento e valorização da identidade, da cultura e da história dos negros brasileiros depende [...] da reeducação das relações entre negros e brancos” (BRASIL, 2004a, p. 5). Sob o ponto de vista da lógica diaspórica de produção das identidades, tal sucesso deveria implicar não apenas a reeducação das relações “entre”, mas a dilatação do próprio sentido de educar nos termos acima expostos, educar enquanto diferenciar, o que significa que uma educação positiva das relações étnico-raciais deveria ser, antes de mais nada, uma educação do encontro, do intercruzar de fronteiras e da imersão no sentimento de estranhamento que o Eu só pode experimentar quando se descobre como diferente, portanto, como estando em relacionalidade com um Outro que, até, então era visto com objetivamente desidêntico a esse Eu e em relação ao qual o mesmo se acreditava absoluto e autossuficiente.

Nesta direção, acredito ser possível a construção de uma negritude capaz de interpelar seus sujeitos segundo uma lógica mais coerente com os processos históricos profundamente hibridizados que constituíram e constituem a formação sociocultural brasileira. Tomando em referência ao campo conceitual diaspórico, constata-se que não basta denunciar o mito da democracia racial como uma construção ideológica, portanto como um produto histórico, como também não basta denunciar o caráter de construção que perpassa as narrativas históricas que intentam negativizar a África, os africanos e seus descendentes. É preciso assumir, igualmente, que a própria noção de identidade negra positiva, proposta e encampada politicamente pelo movimento social negro, é, ela mesma, também uma construção e não a expressão acabada de uma negritude essencial alicerçada sobre um suposto núcleo tradicional enraizado numa africanidade idealizada. Tal assunção, ao tempo em que dilata o sentido de negritude, possibilita um maior espectro de respostas a

essas interpelações, contemplando formas mais hibridizadas de negritude que, sob uma ótica mais dogmática, estariam fadadas à pecha de impuras.

Nesse jogo de produção múltipla da diferença negra haveria espaço, assim, para construções identitárias igualmente múltiplas, comportando duplas ou, mesmo, triplas consciências étnico-raciais, conquanto que a consciência da natureza relacional e transitiva dos sujeitos os facultasse a liberdade de escolha quanto aos posicionamentos duradouros ou também impermanentes que resolvessem assumir. O importante, e nisso consiste basicamente minha tentativa de contribuir com este trabalho de pesquisa, é que, tal qual Silva (2014) sugere acima, os processos educativos se transformem realmente espaços de autoconhecimento e procura de respostas sobre como os sujeitos se produzem e são produzidos socialmente. Nesse sentido, a sociedade brasileira tem muito a oferecer enquanto resultado de intensas e contraditórias, dolorosas e prazerosas, formas de relações historicamente vivenciadas, formas essas atravessadas por assimetrias, mas também por uma dimensão inegável do desejo e do mergulho no desconhecido e irresistível existir na e pela diferença.

5 REFERÊNCIAS

AGASSIZ, Louis. A journey in Brazil. In: SCHWARCS, Lília Moritz. **Racismo no Brasil**. São Paulo: Publifolha, 2012.

ANDREWS, George. **Negros e brancos em São Paulo**. São Paulo: EDUSC, 1998.

APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

APPLE, Michael. **Política cultural e educação**. São Paulo: Cortez, 2001.

ARRAES, Jarid. **A face racista da miscigenação brasileira**. 5 jun. 2013. Disponível em: <<http://www.geledes.org.br/a-face-racista-da-miscigenacao-brasileira-por-jarid-arraes/#gs.ynvgHWs>>. Acesso em: 22 fev. 2017.

BARROS, Surya Aaronovich Pombo de. Discutindo a escolarização da população negra em São Paulo entre o final do século XIX e início do século XX. In: ROMÃO, Jeruse. **História da educação do negro e outras histórias**. Brasília: MEC/SECAD, 2005.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. 2 ed. São Paulo: UNESP, 2011, p. 185-227.

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. **A sociedade individualizada: vidas contadas e histórias vividas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

BORDIEU, Pierre; WACQUANT, Loïc. Sobre as artimanhas da razão imperialista. **Estudos Afro-Asiáticos**, ano 24, n. 1, 2002, p. 15-33.

BRANDÃO, Jacyntho Lins. A tradição da diversidade cultural (ensaio de tipologia). In: **Diversidade cultural brasileira**. Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa, 2005.

BRASIL. Biblioteca Presidência da República. **Discurso do presidente da República, Luiz Inácio Lula da Silva, na cerimônia em comemoração ao dia da Consciência Negra e lançamento da Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial**. 20 nov. 2003. Disponível em: <<http://www.biblioteca.presidencia.gov.br/presidencia/ex-presidentes/luiz-inacio-lula-da-silva/discursos/1o-mandato/2003/20-11-2003-discurso-do-pr-luiz-inacio-lula-da-silva-na-cerimonia-em-comemoracao-ao-dia-da-consciencia-negra.pdf/view>>.

BRASIL. Biblioteca Presidência da República. **Discurso do presidente da República, Luiz Inácio Lula da Silva, na inauguração do Museu Afro-Brasil**. 23 abr. 2004b. Disponível em: <<http://www.biblioteca.presidencia.gov.br/presidencia/ex>>.

presidentes/luiz-inacio-lula-da-silva/discursos/1o-mandato/2004/23-10-2004-discurso-do-presidente-da-republica-luiz-inacio-lula-da-silva-na-cerimonia-de-inauguracao-do-museu-afro-brasil/view>.

BRASIL. Câmara dos Deputados. **Decreto presidencial 528, de 28 de julho de 1890**. Regularisa o serviço da introdução e localização de imigrantes na Republica dos Estados Unidos do Brazil. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-528-28-junho-1890-506935-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em: 01 mar. 2017.

BRASIL. Câmara dos Deputados. **Constituição Federal do Brasil, de 1934**. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/consti/1930-1939/constituicao-1934-16-julho-1934-365196-publicacaooriginal-1-pl.html>>. Acesso em: 01 mar. 2017.

BRASIL. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. **Lei 10.639/03**. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm>. Acesso em: 11 abr. 2017.

BRASIL. Ministério da Educação. **Plano nacional de implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais Para a Educação das Relações Étnico-Raciais e Para o Ensino de História da África e Cultura Afrobrasileira e Africana**. Brasília: SEPPIR, 2009.

BRASIL. Ministério da Educação. Conselho Nacional de Educação. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. Brasília: CNE, 2004b. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/003.pdf>>. Acesso em: 03 fev. 2016.

_____. **Resolução nº 1, de 17 de junho de 2004, Institui Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações ÉtnicoRaciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. Institui Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Brasília: CNE, 2004a. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/res012004.pdf>>. Acesso em: 03 fev. 2012.

BRASIL. Presidência da República. Secretaria de Comunicação Social. **Construindo a democracia racial: atos e palavras do presidente Fernando Henrique Cardoso**. 1995 a 1998. Disponível em: <<http://www.biblioteca.presidencia.gov.br/presidencia/ex-presidentes/fernando-henrique-cardoso/publicacoes/construindo-a-democracia-racial>>.

BRASIL. Presidência da República. Subchefia para Assuntos Jurídicos. **Lei Nº 12.288, de 20 de julho de 2010**. Institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis nºs 7.716, de 5 de janeiro de 1989, 9.029, de 13 de abril de 1995, 7.347, de 24 de julho de 1985, e 10.778, de 24 de novembro de 2003. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/l12288.htm>.

BURBULES, Nicholas. Uma gramática da diferença: algumas formas de pensar a diferença e a diversidade como tópicos educacionais. In: **Currículo e contemporaneidade**. São Paulo: Cortez, 2003, p. 159-188.

CARDOSO, Fernando Henrique. **Discurso na abertura do Seminário Internacional**. "Multiculturalismo e racismo: o papel da ação afirmativa nos estados democráticos contemporâneos. Brasília: Biblioteca Presidência da República, 1996.

COSTA, Warley da. A escrita escolar da história da África e dos afro-brasileiros: entre leis e resoluções. In: PEREIRA, Amilcar Araújo; MONTEIRO, Ana Maria (Orgs.). **Ensino de história e culturas afro-brasileiras e indígenas**. Rio de Janeiro: Pallas, 2013.

COSTA, Marisa Vorraber, SILVEIRA, Rosa Hessel, SOMMER, Luis Henrique Estudos culturais, educação e pedagogia. **Revista Brasileira de Educação**, Belo Horizonte, n. 23, maio/ago 2003, p. 35-61.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru: EDUSC, 1999.

CUÉLLAR, Javier Pérez de. **Nossa diversidade criadora**: relatório da comissão mundial de cultura e desenvolvimento. Campinas-SP: Papyrus/ Brasília: UNESCO, 1997.

CUNHA, Perses Maria Canellas da. **Educação como forma de resistência**: o caso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos. Rio de Janeiro: UFF, 1997, Dissertação de Mestrado.

D'ADESKY, Jacques. Pluralismo étnico e multiculturalismo. **Revista Afro-Asia**, n. 19/20, Salvador: EDUFBA, 1997.

DAMATTA, Roberto. **Relativizando**: uma introdução à antropologia social. Petrópolis: Vozes, 1981.

DEGLER, Carl. **Nem preto nem branco**: escravidão e relações raciais no Brasil e nos Estados Unidos. Rio de Janeiro: Labor do Brasil, 1976.

DIAS, Lucimar Rosa. Quantos passos já foram dados? A questão de raça nas leis educacionais – da LDB de 1961 à Lei 10.639, de 2003. In: ROMÃO, Jeruse. **História da educação do negro e outras histórias**. Brasília: MEC/SECAD, 2005.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. **Tempo**, v. 12, n. 23, 2007a, p. 100-122.

_____. Movimento Negro e educação, alguns subsídios históricos. In: MARCON, Frank; SOGBOSSI, Hippolyte Brice (Orgs.). **Estudos africanos, história e cultura afro-brasileira**: olhares sobre a Lei 10.639/03. São Cristóvão: UFS, 2007b, p. 25-40.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

_____. **Os condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

FERREIRA, Maria Cláudia Cardoso. Espaços de sociabilidade e ações anti-racismo no cotidiano das elites negras na cidade de São Paulo: busca por projeção individual e legitimidade de grupo (1900-1940). **Revista Mosaico**, ano II, n. 3, 2010.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. 5 ed. São Paulo: Globo, 2008 (Coleção Obras Reunidas Florestan Fernandes).

_____. **O negro no mundo dos brancos**. 2. ed. São Paulo: Global, 2007.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande e senzala**. 40. ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 2000.

FRY, Peter. **A persistência da raça**: ensaios antropológicos sobre o Brasil e África austral. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

GIDDENS, Anthony. **A terceira via**: reflexões sobre o impasse político atual e o futuro da social-democracia. Rio de Janeiro: Record, 2000.

GILROY, Paul. **O atlântico negro**: modernidade e dupla consciência. São Paulo: 34/Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes-Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

_____. **Entre campos**: nações, culturas e o fascínio da raça. São Paulo: Annablume, 2007.

GOMES, Nilma Lino. Educação e diversidade étnico-cultural. In: RAMOS, Marise Nogueira; ADÃO, Jorge Manoel; BARROS, Graciete Maria Nascimento (Orgs.). **Diversidade na Educação**: reflexões e experiências. Brasília: Secretaria de Educação Média e Tecnologia, 2003.

GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira. Pensar a educação, pensar o racismo no Brasil. In: FONSECA, Marcos Vinícius; SILVA, Carolina Mostaro Neves; FERNANDES, Alexandra Borges (Orgs.). **Relações étnico-raciais e educação no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza, 2011.

GONZÁLES, Lélia; HASENBALG, Carlos. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

GRAMSCI, Antonio. **Maquiavel, a política e o Estado Moderno**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

GRIN, Mônica. **Raça, debate público no Brasil**. Rio de Janeiro: Mauad, 2010.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. **Racismo e antirracismo no Brasil**. 3. ed. São Paulo: 34, 2009.

_____. **Classes, raças e democracia.** São Paulo: Fundação de apoio à USP; 34, 2002.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós modernidade.** 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

_____. **Da diáspora: identidades e mediações culturais.** Belo Horizonte: UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

_____. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomás Tadeu da; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn (Orgs.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais.** 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

HASENBALG, Carlos. **Discriminação e desigualdades raciais no Brasil.** Belo Horizonte: UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2005.

HOFBAUER, Andreas. Raça, cultura e identidade e o racismo à brasileira. In: BARBOSA, Lucia Maria de Assunção; SILVA, Petronilha B. Gonçalves e; SILVÉRIO, Valter Roberto (Orgs.). **De preto a afro-descendente: trajetos de pesquisa sobre relações étnico-raciais no Brasil.** São Carlos: EdUFSCAR, 2010.

IPEA. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada; SEPPIR. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. **Situação social da população negra por Estado.** Brasília: IPEA, 2014.

KOSTER, Henry. **Viagem ao nordeste do Brasil.** Rio de Janeiro: Cia. Nacional, 1943. (Coleção Brasileira).

LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e história. In: LÉVI-STRAUSS, Claude et al. **Raça e ciência.** São Paulo: Perspectiva, 1970.

MCLAREN, Peter. **Multiculturalismo crítico.** São Paulo: Cortez, 1997.

MALHEIROS, Perdígão. **Discurso.** In: SKIDMORE, Thomas E. **Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

MARTINS, André Silva. **A direita para o social: a educação da sociabilidade no Brasil contemporâneo.** Juiz de Fora: UFJF, 2009.

MARTIUS, Karl Friedrich Phillip Von. **Como se deve escrever a história do Brasil.** Rio de Janeiro: IHGB, 1991.

MATTELART, André; NEVEU, Érik. **Introdução aos Estudos Culturais.** São Paulo: Parábola, 2004.

MIGUEZ, Paulo. A convenção da UNESCO sobre diversidade cultural. In: LOPES, Antonio Herculano; CALABRE, Lia. **Diversidade cultural brasileira.** Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa, 2005.

MUNANGA, Kabengele. Algumas considerações sobre a diversidade e a identidade negra no Brasil. In: RAMOS, Marise Nogueira; ADÃO, Jorge Manoel; BARROS, Graciete Maria Nascimento (Orgs.). **Diversidade na educação: reflexões e experiências**. Brasília: Secretaria de Educação Média e Tecnologia, 2003.

_____. Identidade, cidadania e democracia: algumas reflexões sobre os discursos anti-racistas no Brasil. **Resgate Rev. Interdisc. Cultura**, n. 6, 1996, p. 17-24.

_____. **Negritude, usos e sentidos**. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. (Coleção Cultura Negra e Identidades)

_____. **Redescutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. (Coleção Cultura Negra e Identidades).

NABUCO, Joaquim. **O abolicionismo**. Petrópolis: Vozes, 2012.

NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista**. Petrópolis: Vozes, 1980.

NOGUEIRA, Oracy. **Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1985.

ORTIZ, Renato. **Românticos e folcloristas**. São Paulo: Olho d'Água, 1992.

PEREIRA, Amauri Mendes. **Para além do racismo e do antirracismo: a produção de uma cultura de consciência negra na sociedade brasileira**. Itajaí: Casa Aberta, 2013a.

PEREIRA, Amilcar Araujo. A Lei 10.639/03 e o movimento negro: aspectos da luta pela "reavaliação do papel do negro na história do Brasil". **Cadernos de História**, v. 12, n. 17, 2011. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/cadernoshistoria/article/view/P.2237-8871.2011v12n17p25>>. Acesso em: 02 mar. 2016.

_____. Movimento Negro no Brasil republicano. In: OLIVEIRA, Iolanda; GONÇALVES, Maria das Graças; Muller, Tânia Mara Pedroso. **Cadernos PENESB**, n. 12, Rio de Janeiro: Alternativa, 2013b.

_____. **O mundo negro: relações raciais e a constituição do Movimento Negro contemporâneo no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas: FAPERJ, 2013c.

PEREIRA, João Batista. O retorno do racismo. In: SCHWARCS, Lilia. **Raça e diversidade**. 1996.

REIS, José Carlos. **As identidades do Brasil, de Varnhagen a FHC**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**. São Paulo: Cia. das Letras, 2006.

RISÉRIO, Antonio. **Dicotomia racial e riqueza cromática**. Brasília: Ministério da Cultura, 8 set. 2003. Disponível em: <http://www.cultura.gov.br/artigos//asset_publisher/WDHlazzLKg57/content/dicotomia-a-racial-e-riqueza-cromatica-por-antonio-riserio-35748/10883>. Acesso em: 22 fev. 2017.

RODRIGUES, Raymundo Nina. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Madras, 2008.

SADER, Eder. **Quando novos personagens entraram em cena: experiências e lutas dos trabalhadores da grande São Paulo 1970-1980**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SANTOS, Boaventura de Sousa. A construção multicultural da igualdade e da diferença. **Oficina do CES**, Coimbra, n. 135, jan. 1999. Disponível em: <<http://www.ces.uc.pt/publicacoes/oficina/135/135.pdf>>. Acesso em: 10 mar. 2017.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **O poder da cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil**. Salvador: EDUFBA, 2005a.

SANTOS, Joel Rufino dos. **Entrevista**. In: PEREIRA, Amilcar Araujo. **O mundo negro: relações raciais e a constituição do Movimento Negro contemporâneo no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas: FAPERJ, 2013.

SANTOS, Rosimeire. **A escolarização da população negra entre o final do século XIX e o início do século XX**. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/public/journals/27/cover_article_3834_pt_BR.doc>.

SANTOS, Sales Augusto dos. In: BRASIL/MEC. **Educação anti-racista: caminho abertos pela Lei Federal 10.639/03**. Brasília: MEC/SECADI, 2005b.

SCHWARCZ, Lilia Mortiz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

_____. **Racismo no Brasil**. São Paulo: Publifolha, 2010.

SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

SILVA, Adriana Maria Paulo. A escola de Pretextato dos Passos e Silva: questões a respeito das práticas de escolarização no mundo escravista. **Revista Brasileira de História da Educação**, n. 1, Campinas: Autores Associados, 2001a, p. 145-166.

SILVA, Geraldo da; ARAÚJO, Márcia. Da interdição escolar às ações educacionais de sucesso: escolas dos movimentos negros e escolas profissionais, técnicas e tecnológicas. In: ROMÃO, Jeruse. **História da educação do negro e outras histórias**. Brasília: MEC/SECAD, 2005.

SILVA, José Bonifácio de Andrada e. Representação à Assembléia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil sobre a Escravatura. In: BERNADES, Denis. A idéia de povo no debate político da independência. **Ciência & Trópico**, n. 1, v. 27, Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 1999, p. 21-42.

SILVA, Petronilha B. Gonçalves e; GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira. **O jogo das diferenças, o multiculturalismo e seus contextos**. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

SILVA, Petronilha B. Gonçalves. **Entre o Brasil e a África: construindo conhecimento e militância**. Belo Horizonte: Mazza, 2011).

SILVA, Nelson Fernando Inocencio da. **Consciência negra em cartaz**. Brasília: Editora da UNB, 2001b.

SILVA, Tomás Tadeu da; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn (Orgs). **Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

SKIDMORE. Thomas E. **Preto no Branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

VEIGA NETO, Alfredo. Cultura, culturas e educação. **Revista Brasileira de Educação**, n. 23, Campinas: ANPED/Ed. Autores Associados, 2003.

VIANA, Larissa. **O idioma da mestiçagem: as irmandades de pardos na América Portuguesa**. Campinas: UNICAMP, 2007.

VIANA, Oliveira. **Evolução do povo brasileiro**. 3. ed. São Paulo: Companhia Nacional, 1938. (Coleção Brasileira).

VIANA, Elizabete; GOMES, Fávio. Personagens, história intelectual e relações raciais no Brasil: notas sobre pesquisas biográficas. In: BARBOSA, Lúcia Maria de Assunção; GONÇALVES E SILVA, Petronilha Beatriz; SILVÉRIO, Valter Roberto. **De preto a afro-descendente**. São Carlos: EdUFSCar, 2010, pp. 69-87.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomás Tadeu da (Org.); HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: **a perspectiva dos Estudos Culturais**. 15 ed. Petrópolis Vozes, 2014, p. 07-72.

YOUNG, Robert. **Desejo colonial**. São Paulo: Perspectiva, 2005.